

# INHALT

Albrecht, Barbara: Gottesliebe als Einsatz für die Menschen. Erwägungen anlässlich des 100. Geburtstages der hl. Therese von Lisieux . . . . .	410
Balthasar, Hans Urs von: Communio – Ein Programm . . . . .	4
–: Zur Priesterfrage an der Bischofssynode 1971 . . . . .	73
–: Amt und Existenz . . . . .	289
–: Aus dem Tagebuch Agids von Broeckhoven . . . . .	421
Beinert, Wolfgang: Die alten Glaubensbekenntnisse und die neuen Kurzformeln	97
Bouyer, Louis: die Einheit des Glaubens und die Vielheit der Theologien. Eine historische Hinführung . . . . .	125
Briefs, Goetz: Wirtschaft zwischen Ordnung und Chaos. Anmerkungen zu neuer Kommunismusliteratur . . . . .	459
Büchner, Franz: Embryonale Entwicklung und Menschwerdung . . . . .	443
Chantraine, Georges: Eschatologie und Heilsgeschichte. Jenseits von dialek- tischer und politischer Theologie . . . . .	193
Corecco, Eugenio: Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie? . . . . .	33
Ermecke, Gustav: Philosophie und Politik: eine schicksalhafte Einheit . . . . .	559
Freudenfeld, Burghard; Greiner, Franz; Knoll, Joachim H.; Musulin, Janko: Die schweigende Mehrheit. Ein Gespräch . . . . .	245
Greiner, Franz: Internationale katholische Zeitschrift »Communio« . . . . .	1
–: Kränze für Leni Gruyten . . . . .	93
–: Freudenfeld, Burghard; Knoll, Joachim H.; Musulin, Janko: Die schwei- gende Mehrheit. Ein Gespräch . . . . .	245
–: Diesseits von Bangor . . . . .	282
–: L'enfant sauvage . . . . .	381
–: Leerformeln? Zur Frage der Prinzipien der bundesdeutschen Bildungsreform	468
–: Die Schallplatte von Jesus Christ Superstar . . . . .	573
Hauser, Richard: Was soll die Kirche heute tun? . . . . .	518
Hemmerle, Klaus: Der Begriff des Heils. Fundamentaltheologische Erwägungen	210
Knoll, Joachim H.; Freudenfeld, Burghard; Greiner, Franz; Musulin, Janko: Die schweigende Mehrheit. Ein Gespräch . . . . .	245

Laloy, Jean: Die Revolutionen, die Welt und die Kirche . . . . .	551
Lehmann, Karl: Die Stunde der Synode . . . . .	84
–: Synode in der Bewährung. Zur Themenwahl . . . . .	265
–: Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene	355
–: Generalabsolution – Einzelbeichte – Bußgottesdienst . . . . .	474
–: Was ist eine christliche Gemeinde? . . . . .	481
Lubac, Henri de: Credo ... Sanctorum Communionem . . . . .	18
–: Petrusamt und Partikularkirchen . . . . .	324
Maier, Hans: Vom Sozialkatholizismus zum Sozialökumenismus? . . . .	159
Medina-Estevéz, Jorge: Der sakramentale Charakter des Priesteramtes. Er- wägungen . . . . .	298
Messner, Johannes: Moral in der säkularisierten Gesellschaft . . . . .	137
–: Alarmstufe des Fortschritts? . . . . .	566
Musulin, Janko: Zwischenbilanz des Jugendprotestes . . . . .	187
–: Freudenfeld, Burghard; Greiner, Franz; Knoll, Joachim H.: Die schwei- gende Mehrheit. Ein Gespräch . . . . .	245
–: Wendung nach Innen? . . . . .	278
–: Die Einkehr der Jungen . . . . .	379
Nyssen, Wilhelm: Wie sehen die Studenten die Kirche? . . . . .	478
Peters, Karl: Recht und Sittlichkeit . . . . .	341
Ratzinger, Joseph: Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit. Ein Tagungs- bericht . . . . .	78
–: Was eint und was trennt die Konfessionen? Eine ökumenische Besinnung	171
–: Jenseits des Todes . . . . .	231
–: Das Gewissen in der Zeit . . . . .	432
Roegele, Otto B.: Informationen über den Priester . . . . .	88
– und Greiner, Franz: Gesamtkonzept kirchlicher Publizistik . . . . .	177
–: Wächteramt oder Herrschaftsanspruch? Die Bischöfe, der § 218 und die Politik . . . . .	269
–: Überschätzte Zukunft – denunzierte Gegenwart – verdrängte Vergangenheit	536
De Schrijver, Georges: Glaubensregel und kirchliche Existenz. Erwägungen zur Theologie der Weltlichkeit . . . . .	115
Schürmann, Heinz: Kirche als offenes System . . . . .	306
Spaemann, Robert: Die Frage nach der Bedeutung des Wortes »Gott« . . . .	54
Ulrich, Ferdinand: Vom Wesen christlicher Heiligkeit . . . . .	385
Volk, Hermann, Bischof: Priestertum heute . . . . .	498
Weinacht, Paul-L.: Schulung ohne Schule. Zu Paolo Freires »Pädagogik der Unterdrückten« . . . . .	372

## STELLUNGNAHMEN

Laurentin, René . . . . .	480
---------------------------	-----

## REDAKTIONELLE HINWEISE

Das erste Echo . . . . .	284
Hilfe für Leser . . . . .	384
Nach einem Jahr . . . . .	576
Betr. Mitarbeiter . . . . .	96, 192, 288, 384, 480, 576

## BESPROCHENE BÜCHER

Böll, Heinrich: Gruppenbild mit Dame (Franz Greiner) . . . . .	93
Brezinka, Wolfgang: Die Pädagogik der Neuen Linken. Analyse und Kritik (Franz Greiner) . . . . .	472
Broeckhoven, Ägid van: Tagebuch (Hans Urs von Balthasar) . . . . .	421
Freire, Paolo: Pädagogik der Unterdrückten (Paul-L. Weinacht) . . . . .	372
Mallet, Serge: Le pouvoir ouvrier – Bureaucratie ou démocratie ouvrière (Goetz Briefs) . . . . .	466
Martinet, Gilles: Les cinq communismes – Russe, Yougoslave, Chinois, Tchèque, Cubain (Goetz Briefs) . . . . .	466
Meadows, D. H.; Meadows, D. L.; Randers, J.; Behrens, W. W.: The Limits to Growth. Universe Books. Dt. Die Grenze des Wachstums (Johannes Messner) . . . . .	567
Paillet, Marc: Marx contre Marx – La société technobureaucratique (Goetz Briefs) . . . . .	466
Strukturplan für das Bildungswesen. Deutscher Bildungsrat. Empfehlungen der Bildungskommission (Franz Greiner) . . . . .	469

# Internationale katholische Zeitschrift »Communio«

Von Franz Greiner

Eine neue Zeitschrift. Was kann heute Anlaß sein, eine neue Zweimonatszeitschrift ins Leben zu rufen? Für die Autoren unter den Gründern vielleicht: sich ein Medium zu schaffen, um Gedachtes, Gesagtes, Geschriebenes abzustößen, die Öffentlichkeit damit vertraut zu machen? Für die potentiellen Leser, soweit sie Mitbegründer des Blattes sind: ein Instrument zu erhalten, das sie in ihrer Meinung bestärkt, indem es bezogene Positionen bestätigt?

Solche Absichten reichen heute nicht mehr aus, um die Gründung einer Zeitschrift mit dem Titel: Internationale katholische Zeitschrift »Communio« zu rechtfertigen. Mehr wird gefordert. Es kann, wenn es einen hinreichenden Grund für die Gründung einer Internationalen katholischen Zeitschrift heute gibt, nur die durch die allgemeine Entwicklung und den Zustand der Menschen erzwungene Einsicht sein, daß das Wort, das zu sagen und zu hören ist, in der gegenwärtigen Stunde ein notwendiges, ein Not-Wendendes zu sein hat.

Warum?

Wir wissen, daß die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins viele Menschen bewegt. Eine menschlich und religiös überzeugende Antwort darauf muß versucht werden. Wir stellen fest, daß das reiche, oft verwirrende Angebot des nachkonziliaren Katholizismus die Not vieler überzeugter Christen nicht behoben, sondern verschärft hat. Eine kritische Sichtung dieses Angebots muß daher gewagt werden. Wir erleben in der kirchlichen Gemeinschaft eine zunehmende Bildung von Fronten, eine Polarisierung nicht nur der Meinungen, sondern auch der Glaubenssichten und -haltungen, die den uns alle tragenden Grund des Glaubens gefährdet. Wir sind nicht bereit, diese Entwicklung als einen unabwendbaren Vorgang hinzunehmen.

Das alles sind Absichtserklärungen, wir wissen es. Die Öffentlichkeit hat ein Recht, mehr zu erfahren. Vor allem eine Antwort auf die Frage: Wie wollt ihr die Nöte wenden?

Zunächst dadurch, daß wir sie, wie die besten Zeitschriften bisher, ernst nehmen, sie nicht bagatellisieren oder vom Tisch wischen; sie vielmehr erkennbar aussprechen und unsere Antwort zu geben suchen, nicht nur spezialistisch, informativ, sondern vor allem die existentielle Situation der Vielen ansprechend, auf sie hinzielend und ihnen dadurch helfend. Und Hilfen werden wir zu geben versuchen, nicht anders als die besten Zeitschriften bisher auch, einer Pastoral, die heute leisten soll, was sie nicht leisten kann, weil Personen und Institutionen nicht ausreichen, die sich der mühevollen, aber unerläßlichen Aufgabe unterziehen, die neuen und alten Einsichten des theologischen Denkens dem Seelsorger verständlich und verläßlich nahezubrin-

gen, damit der Graben zwischen dem theologischen Denken und dem pastoralen Handeln nicht immer breiter wird.

Das, so mag man einwenden, sei nichts Neues. Wir wissen es. Und doch, so meinen wir, reichten die angeführten Ziele aus, um die Gründung dieser Zeitschrift zu rechtfertigen.

Freilich: Der heute weitgehenden Polarisierung innerhalb der kirchlichen Gemeinschaften wird dadurch, daß wir die genannten Aufgaben zu verwirklichen suchen, kein Einhalt geboten. Auch das ist uns klar. Wenn wir die Erscheinung der Konfrontation in den kirchlichen Gemeinschaften nach und nach abbauen wollen, bedarf es dazu eines neuen Ansatzes. Mit der Fixierung einer »Linie«, der Kursfestlegung »Mitte« oder »Links« oder »Rechts« ist ein solcher Ansatz nicht zu gewinnen. Er kann nur »Oberhalb« des großen Feldes liegen, in welchem sich die Fronten heute begegnen.

Indem wir uns für dieses »Oberhalb« entscheiden – und das heißt beileibe nicht fernab von Aktualität sein –, verzichten wir – für den Anfang jedenfalls – auf den Beifall derer, die mitten im Feld der Konfrontation stehen und da verharren. Wir nehmen das in Kauf, weil uns das Ziel unserer Bemühung wichtiger ist als ein gern zugesprochener Erfolg.

Damit *dieses* Ziel überhaupt erreichbar wird, sind einige Voraussetzungen von uns zu akzeptieren. Sie heißen Katholizität, Internationalität und neue Trägerschaft. Sie bestimmen die Struktur unserer Zeitschrift.

*Katholizität* meint das »Universale« im Sinne der Tradition der Kirche; darüber hinaus »das Ganze umfassend«, global *und* regional, oberhalb partikularer Denomination *und* in und mit ihr lebend; »die ganze Wahrheit« umfassend, also auch jene Wahrheiten, die nicht im Bezugsfeld des theologischen Denkens stehen. Die internationale katholische Zeitschrift »Communio« wird daher keine theologische Zeitschrift im engeren Sinne sein, doch wird jedes von ihr aufgegriffene Thema religiös-theologische Relevanz haben. Unter dem Gesetz der »ganzen Wahrheit« stehend, werden wir immer bereit sein, jeder ernsthaften Stimme, die sich zu einer theologisch relevanten Frage von Bedeutung zu Wort meldet, in unseren Heften Raum zu geben. Die Bereitschaft zur grundsätzlichen Offenheit bleibt mit der Erwartung verbunden, daß die in unserer Zeitschrift gemachten Aussagen immer die prinzipielle Übereinstimmung ihrer Verfasser mit den Grundlagen der kirchlichen Gemeinschaft erkennen lassen.

*Internationalität.* Die Erfahrung, so meinen wir, hat gelehrt, daß Ziele wie die vorgenannten mit dem Typ von Zeitschrift, wie er bis in die Gegenwart vorherrschend war – bei allen Verdiensten, die vielen diesen Blättern unbestritten zukommen –, heute nur annähernd erreichbar sind. Das erste Ziel dieser Zeitschrift, die Konfrontation innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft zu überwinden, wahrscheinlich überhaupt nicht. Es bedarf dazu der Mitarbeit und des Engagements vieler, über nationale Grenzen und Sprach-

räume hinaus. Nur durch die Präsentation des ganzen, unverengten Stromes theologischen Denkens und kirchlichen Handelns – frei von privater und offizieller Zensur – läßt sich dem Ziel näherkommen.

Zugleich aber sehen wir die Gefahren, die mit einer Präsentation von Denken und Handeln in einem derart weitgespannten Rahmen für die Lebensfähigkeit der Zeitschrift verbunden sind. Wir meinen die Statik des Angebots, den Verlust an Aktualität und damit an wirkliche Adressaten. Ohne diese aber wären wir – auch bei ansehnlicher Auflage – tot, unsere Arbeit bliebe vergeblich. Daher unser Versuch, mit unseren Freunden in Frankreich, Italien, Spanien, Holland, den beiden Amerika und dem Osten Europas Zeitschriftentypen zu entwickeln, die auch für regionale Perspektiven Raum lassen.

*Neue Trägerschaft.* Wir sind schließlich davon überzeugt, daß das überkommene Strukturmuster unserer Zeitschriften: Verleger, Herausgeber, Redaktion und ein weitgehend anonym bleibendes Leserpublikum, nicht geeignet ist, das Ziel zu erreichen, das wir ansteuern. Wir wollen daher einerseits die immer latent vorhandenen Spannungen, wie sie mit dem Zwangsverbund unterschiedlicher Interessen (Verleger, Herausgeber, Redaktion) gegeben sind, reduzieren und andererseits den »Leser« aktivieren durch Formen wie Gruppen und Zirkel, in denen er mit uns solidarisch denken und handeln kann.

Daher die Gründung des Verlages Communio und des Vereins Communio. »Verein« ist die unzulängliche Bezeichnung für das, was in Wirklichkeit »unsere Gruppen« werden sollen. Diese sollen das Blatt tragen, auch finanziell. Der Verlag Communio wird die Aufgabe haben, für die wirtschaftliche Existenz der Zeitschrift zu sorgen und durch unternehmerische Initiativen deren Unabhängigkeit zu sichern.

Das ist der Horizont, den wir der internationalen katholischen Zeitschrift »Communio« gegeben haben.

Wir wissen, daß er weit gespannt ist.

Wir wissen auch, daß wir, an ihm gemessen, versagen können.

Daß dies nicht geschehe, darum bitten wir unsere Freunde und Leser.

# Communio — Ein Programm

Von Hans Urs von Balthasar

Von welcher Warte aus will unsere neue Zeitschrift in das unabsehbare Getümmel der heutigen Weltanschauungskämpfe Ausschau halten und weisende Blinkzeichen geben? Die nach Jesus dem Christus sich benennende Gemeinschaft hat während ihrer langen Geschichte ihren Standort zwischen Gott und der Welt immer wieder neu bedenken müssen; aber es gehört zu ihrem Wesen, daß jedes Kennwort, unter dem sie sich selbst versteht, unabschließbar dynamisch verbleiben muß. In den ersten Jahrhunderten war diese Dynamik bis zum Widerspruch auseinandergespannt: zwar verstanden die Christen sich als die kleine Gruppe, die gegenüber der umgebenden, dunklen, feindlichen Welt eine Gemeinschaft (*koinonia, communio*) der Liebe bildete, gestiftet und gespeist aus der in Christus erschienenen und geschenkten Liebe Gottes – trotzdem wußte sich diese Gemeinschaft von vornherein (schon bei Ignatios, Brief an die Smyrner 8, 2) als »katholisch«, das heißt universal, und damit für die Welt normativ: welche Spannung! Ausgetragen konnte sie nur werden in einem »naiven« Glaubensbewußtsein: Wind des Heiligen Geistes treibt unser Schiffelein voran (vgl. die Apostelgeschichte), trotz aller Verfolgung breitet die Lehre sich wundersam aus, schließlich bekehrt sich der Kaiser selbst, damit kommt eine grundsätzliche Deckung von Christusgemeinschaft und Welt in Sicht, wenn auch die volle Durchwirkung der Welt mit dem christlichen Sauerteig unvollendbare, immer problematische Aufgabe bleibt. Im Mittelalter erlahmt die Spannung, weil der Umfang von Reich und Kirche zu einer Deckung gelangen, beide zusammen die eine Christenheit bilden; Geist und Struktur sind einander grundsätzlich zugestaltet, die notwendige Spannung zwischen beiden bildet Anlaß genug zu immer neuen Reformansätzen, so sehr, daß darüber die tiefere Problematik zwischen dem christlichen Reich und der an den Rändern wogenden heidnischen Welt aus dem Bewußtsein zu schwinden droht. Von da die bekannten Fehlentwicklungen im Übergang zur Neuzeit: einmal die verhängnisvolle Koppelung von Machtkolonialismus und Mission, sodann die gegenreformatorische Betonung der (hierarchisch-institutionellen) Formgestalt der katholischen Christengemeinschaft zu einer Zeit, da die mittelalterliche Reich-Kirche-Einheit endgültig zerbrochen war. Die evangelischen Gemeinschaften aber waren aufgrund der verschärften Wiederaufnahme des frühchristlichen Dualismus Kirche-Welt in einer statischen Scheidung von Erwählten (Prädestinierten) und Verworfenen (vgl. auch den Dualismus von tötendem Gesetz und belebendem Evangelium) grundsätzlich nicht besser dran, wie sich in der Missionspraxis zeigt. Zu enge Nähte sprengten die Kleider. Das Bewußtsein »katholisch«, das

heißt »universal« zu sein, war für die Besten ein dauernder Stachel, mit allem, was äußerlich getrennt war, in einen existentiellen Dialog zu treten, um den Widerspruch zwischen »Katholizität« und partikulärer Denomination (»römisch«, überhaupt »Konfession«) fortschreitend zu überwinden. Als dann mit Aufklärung und Idealismus die evangelisch-jansenistische Prädestinationsidee überholt war, hatten die Evangelischen die umgekehrte Mühe, von einem abstrakt-allgemeinen Reichgottesbegriff her so etwas wie geformte Gemeinde überhaupt noch zu rechtfertigen.

Von keiner Seite ist heute das Christliche aus dem Spannungsfeld herauszulösen: ist es nicht universal (katholisch) erheblich, so fällt es, mit all seinen Ansprüchen – ob sie nun vom Bibelwort oder von einem kirchlichen Amt her erhoben werden – auf den Düngerhaufen der religiösen rifiuti. Aber um universal erheblich zu sein, muß es gerade gegenüber dem Jedermannshorizont etwas Besonderes, Bestimmtes, Einmaliges sein. Und nicht nur »etwas« Besonderes, unter anderem Besonderen, sondern *das* Besondere, so sehr, daß es just aufgrund seiner Einmaligkeit universale Bedeutung beanspruchen kann. Diesmal haben wir ein Reflexionsstadium erreicht, das der ursprünglichen Spannung nicht mehr ausweicht, sondern sie ausstehen muß, ohne sie zu erweichen. Wir machen dieses Stadium bewußt, indem wir es durch ein Wort kennzeichnen: *Communio*.

Nur ein altes Wort kann hier dienlich sein. Es steht an zentraler Stelle im Neuen Testament: in der ganzen öffnenden Weite und zugleich in der ganzen sammelnden Kraft seiner Weisung: von Gottes Geist geformte Gemeinschaft in Christus, der grundsätzlich für alle Menschen lebte, aus den Toten erstand. In den Glaubensbekenntnissen begleitet die Aussage »Sanctorum Communio, Gemeinschaft der Heiligen« ständig, wenn auch irgendwie unbetont und nie völlig ins Licht des Bewußtseins emporgeholt, die Aussage: »Ich glaube die eine heilige katholische Kirche«. Heute ist die Zeit gekommen, die Implikationen dieses Wortes aufzuzeigen, denn in ihm scheint uns ein Schlüssel sowohl für das Wesen der Welt wie der Kirchenstunde wie für die gegenseitige Zuordnung beider zu liegen. Das Wort, in seiner Amplitude, enthält ein Programm. Die Zeitschrift als ganze nimmt sich vor, es zu entfalten. In diesem Einführungswort sollen nur die Dimensionen abgesteckt werden.

### 1. Prinzip

»Com-munio« heißt Gemeinschaft, und zwar im konkreten und prägnanten Sinn eines Zusammen-Verfügtseins in eine gemeinsame Umwallung (mun: zu *munio*, mit einer Schanze umwallen, *moenia*: die Stadtmauer), aber auch in eine gemeinsame Leistung, Aufgabe, Verwaltung, die zugleich gegenseitiges Gefälligsein, Geschenk, Gnade sein kann (mun: zu *munus*). Die sich in *Communio* befinden, treten also nicht erst aus eigener Initiative aus einem je



privaten Bezirk in solche Gemeinsamkeit ein, deren Ausmaß durch sie als Initianten festgelegt werden kann, sondern finden sich je schon darin vor, sind immer bereits, vorweg, vorgegebenermaßen, apriori aufeinander verwiesen, und zwar nicht nur im gleichen Raum miteinander zu leben und auszukommen, sondern auch eine gemeinsame Leistung zu vollbringen. In der Tatsache der Gemeinsamkeit liegt also – aller Freiheit beim Durchführen voraus – ein Anspruch, gemeinsam zu arbeiten. Das faktische »physische« Beisammensein ist als Tatsache zugleich eine Aufgabe, die nur geistig, in Freiheit, »moralisch« gelöst werden kann und so aus dem Beisammensein erst eine menschliche Form, eben Gemeinschaft, gewinnt. Sonst bleiben »die Andern die Hölle«.

Das Entscheidend-Unterscheidende ist, daß die Tatsache des Beisammenseins, des Bildens einer »Kommunität« die Freiheit, eine solche aufzubauen, durchzuführen, womöglich zu vollenden, erst in Bewegung setzt, um die bewußten, überlegten Schritte zur gemeinsamen Leistung zu unternehmen: zusammentreten (*con-gredi*, zu einem Kongreß, *Synodos* sich sammeln), sich aufeinander zu in Bewegung setzen (*con-cieo*, zu einem Konzil aufrufen), sich gegenseitig abtasten (*con-tingere*, Kontakte pflegen), miteinander ins Gespräch kommen (*con-loqui*, ein Kolloquium abhalten, in ein dialogisches Dasein treten). In diesem freien Stadium des Beisammenseins kann es, ja wird es normalerweise zu einer Gegenbewegung kommen: die Meinungen der Beisammensehenden schlagen aufeinander und eben damit gegen- und auseinander (*dis-cutere*: zerschmettern, sprengen, auflösen: daher Diskussion), die Phase der Auseinander-Setzung ist die »kritische« im Kongreß und Konzil. Damit ist ein folgenschweres Wort gefallen: »Krisis« sagt Scheidung (und damit Kampf und Auswahl), sagt aber auch Entscheidung, Ausschlag, und damit es dazu kommen kann: Untersuchung, Ermittlung, Prozeß, schließlich Urteil. Das alles sind notwendige Akte freier Wahrheitsfindung; schon im einzelnen, dessen Vernunft »unterscheiden muß, um zu einen« (*intellectus dividens et componens*), erst recht in der Gemeinschaft, in der mehrere Freiheiten und Gesichtspunkte sich zu einem gemeinsamen rechten Entschluß durchringen müssen.

Nun wird aber alles davon abhängen, wie tief das primäre Fundament gelegt wird, auf dem alle diese sekundären konziliaren und kritischen Prozesse gründen. Um eine Antwort zu finden, kann man schlicht fragen: was ist denn vorausgesetzt, damit zwischen den Individuen, deren jedes frei und vernunftbegabt ist, überhaupt »Kommunikation« entstehen kann? Genügt dazu ein bloßes Sich-vorfinden, nebeneinander, im Gefängnis einer gemeinsamen Erdoberfläche (wozu freilich das genetische Auseinanderhervorgehen kommt, das ein Verständnis der Individuen als selbständiger »Atome« gründlich in Frage stellt), oder ist dazu nicht schon eine »Kommunion« in der gemeinsamen Vernunft und Freiheit vonnöten, in einem Medium, das wir, eines besseren

Ausdrucks ermangelnd, die menschliche »Natur« nennen wollen? Was aber ist diese Natur?

Man weiß, daß die Griechen an eine solche Kommunion gedacht haben, dort, wo die gemeinsame Natur, in der alle baden, nicht mehr als eine bloße Idee, sondern – zumal in der Stoa – als konkrete Wirklichkeit erlebt und aufgefaßt wurde. So etwas setzt nun aber notwendig voraus, daß dieses umgreifende Vernunft- und Willenhafte als etwas Göttliches aufgefaßt wird, als der Logos, der allem leibhaftig einwohnt, und wonach sich der Mensch als nach der absoluten Norm erkennend und wollend ausrichten kann. Ein solches Prinzip kann dann auch die menschlichen Geister gemeinsam durchtränken, sie zueinander öffnen, sie in einer gemeinsamen konkreten Wahrheit des Erkennens und Tuns kommunizieren lassen. »Alles ist untereinander verflochten, und das Band ist heilig, und sozusagen kein Ding ist einem andern fremd, es ist miteingereiht und ordnet dieselbe Weltordnung mit. Denn es gibt *eine* Welt aus allem, und *einen* Gott durch alles, und *eine* Substanz, und *ein* Gesetz, den allen geistigen Wesen gemeinsamen Logos« (Marc Aurel VII, 9). Das Gemeinsame und das Besondere sind beide gleich ursprünglich, gleich geistig (Seneca, Helv. 8, 2: *natura communis et propria virtus*), nicht etwa wurzelt das persönlich Freie und Vernünftige in einem kollektiven Unbewußten, denn dann würden die Individuen gerade nicht in ihrem unterscheidend Menschlichen kommunizieren, ebensowenig in einer »Natur«, die ihnen bloß die Anlagen und Materialien zu einem personal entschiedenen Schicksal liefert, in dem dann jeder einsam bleibt. Das Grandiose an der antiken Idee der allmenschlichen Communio setzt voraus, daß gerade das unterscheidend Menschliche – Logos als »freie« Vernunft – konkret gemeinsam teilgenommen wird; das geht nur, wenn die Individuen an einem je schon aktuellen »frei« vernünftigen göttlichen Prinzip Anteil haben, dessen »Freiheit« (als Überlegenheit über Zwang) dann zusammenfällt mit der menschlichen »Freiheit« (als Vermögen, dem Gesetz des Logos oder der Allnatur zu folgen).

Eine solche Weltanschauung mit ihrer Indifferenzlage zwischen Gott und Mensch ist nun aber im nachbiblischen Zeitalter unwiderbringlich dahin. Eine absolute Vernunft, in der alle Menschen kommunizieren, ist jetzt nur noch denkbar entweder christlich als eine der Welt überlegene göttliche, die in echter Freiheit gnadenhaft an sich selber teilgäbe (und in dieser Überlegenheit ja erst wahrhaft göttlich zu nennen wäre) – oder als das utopische Ziel einer Weltrevolution, die von der Materie her aufsteigend, die Individuen der menschlichen Gattung über sich selbst hinaus – »nach vorn« transzendierend – einer vollkommenen Kommunion und gegenseitigen Durchdringung in der vollen Vernunft und Freiheit entgegentreibt: auf sie hin könnte und müßte dann geplant werden, wenn nötig durch gewaltsame, revolutionäre Wegräumung aller retardierenden Momente, die immer im Willen zum Privatisieren liegen.

Das Ideal, das so nah vor Augen liegt, daß es schon beinah greifbar ist, muß mit allen Mitteln gepackt und in die Realität einbezogen werden.

Christlich dagegen ist die *Communio*, die Gott durch Christus in die Menschheit einstiftet, von zwei Seiten her begründet: einmal aus Gott selbst, der personale *Communio* mit ihm und unter den Menschen nicht schenken könnte, wenn er nicht in einem abgründigen Sinn vorweg in sich selber Gemeinschaft wäre: liebendes Ineinandersein, liebender Austausch, was liebendes Freilassen voraussetzt; wo immer der ahnungsvolle Ausblick auf die Trinität Gottes, die ihn erst als *konkrete* absolute Liebe erscheinen läßt, verstellt wird, kann sich der Gedanke vollkommener Gemeinschaft nie bis ans Ende entfalten. Sodann in der Menschheit selbst: wäre der Mensch nicht »nach dem Bild Gottes und auf ihn hin« erschaffen, so läge in ihm nicht der Drang, nach einer vollkommeneren *Communio* der Menschen untereinander Ausschau zu halten, als er sie sich im Rahmen der irdischen Verhältnisse überhaupt ausmalen kann. Kontakt, Dialog, Gütergemeinschaft sind ja nur Mittel, nicht die Sache selbst, die als solche unvorstellbar, transzendent bleibt.

Strenggenommen gibt es also nachbiblisch nur noch diese Alternative: die christliche *Communio* im realen Prinzip des göttlichen Logos, der – als Abschluß und Höhepunkt der alttestamentlichen Verheißung – in Jesus Christus uns gnadenhaft und gleichzeitig in echter Menschlichkeit als Ermöglichung voller *Communio* geschenkt worden ist; oder der evolutive Kommunismus, der vom Pathos der alttestamentlichen »Hoffnung nach vorn« beflügelt – die volle *Communio* als die vollendete Leistung der sich selber verwirklichenden Weltidee und Menschheit erstrebt. Man sieht: nur im ersten Fall ist *Communio* real vorgegebenes Prinzip. Im zweiten bleibt der Kommunismus trotz allem Drängen zu ihm hin ideal, und die Mittel, ihn durch Macht herbeizuzwingen, entsprechen der letzten Freiwilligkeit des »positiven Humanismus« nicht. Die Apostelgeschichte schildert einen urchristlichen freiwilligen Kommunismus: »Die Vielzahl der Gläubigen war ein Herz und eine Seele. Niemand betrachtete etwas, das er besaß, als Privateigentum, vielmehr war (galt) ihnen alles (als) gemeinsam« (Apg 4, 32) – der Vers hat in der Theologie der Väter und bis in die Scholastik einen langen Widerhall, und die immer neuen Ordensgründungen verstanden sich als die Fortführung dieses urchristlichen *Communionsrealismus*. Aber der Vers drückt wesentlich einen »Geist« aus: ist doch von personalem Besitz die Rede, der als solcher nicht als privat gewertet und behandelt wird. Mag sein, daß Lukas hier, um die wirksame Gegenwart des »Heiligen Geistes« zu veranschaulichen, den »Geist« »idealisierend« schon als beinah voll verwirklicht schildert (es folgt aber gleich die Einschränkung: die Geschichte von »Ananias und Sapphira« 5, 11 ff.). Dann hätte die Kirchengeschichte laut genug geredet, um die gähnende Kluft zu zeigen zwischen dem realen, apriori den Christen geschenkten Prinzip der *Communio* – Leib und Blut Christi, von Gott als die Gnade der realen Ge-

meinschaft mit ihm und als der reale Grund der vollen Mitmenschlichkeit geschenkt, und von hier aus die reale geistige Einheit aller im einen Heiligen Geist – und der jammervollen Unfähigkeit, diesem »Leib« und »Geist« entsprechend zu leben. In dieser Kluft gewinnt das Unternehmen des Kommunismus seinen theologischen Ort, obschon die Mittel, mit denen er die Communio anstrebt, diesem Ort nie entsprechen können. Warum? Weil die von Gott vorweg gestiftete Communio auf seiner gnadenhaften Erniedrigung, seiner Demut, seinem Armwerden, der reinen liebenden Verflüssigung der Substanz Jesu Christi beruht, während die aus menschlichen Kräften zu erbauende Communio sich nie ohne Machtanwendung durchsetzen wird, wenn sie es überhaupt kann. Absicht und Ziel des Kommunismus haben Platz in der christlichen Weltaufgabe, seine Mittel widersprechen ihr, weil sie wesentlich die heutige Irrealität des Prinzips Communio voraussetzen. Bonhoeffer hat – in lutherisch schroffen Antithesen – die Unversöhnlichkeit der beiden Gemeinschaftsentwürfe geschildert, unter Benützung der paulinischen Kategorien von »pneumatisch« (Heiliger Geist der Liebe, in Christus vorweg geschenkt) und »psychisch«, das heißt, »was aus den natürlichen Trieben, Kräften und Anlagen der menschlichen Seele kommt«: »In der geistlichen Gemeinschaft lebt die helle Liebe des brüderlichen Dienstes, die Agape, in der seelischen Gemeinschaft glüht die dunkle Liebe des frommen-unfrommen Triebes der Eros; dort ist die demütige Unterwerfung unter den Bruder, hier die demütig-hochmütige Unterwerfung des Bruders unter das eigene Verlangen. Dort ist alle Macht, Ehre und Herrschaft dem Heiligen Geist übergeben, hier werden Macht- und Einflußsphären persönlicher Art gesucht und gepflegt. Dort herrscht die naive, vorpsychologische, vormethodische, helfende Liebe zum Bruder, hier die psychologische Analyse und Konstruktion; dort der demütige, einfältige Dienst am Bruder, hier die erforschende, berechnende Behandlung des fremden Menschen« (Gemeinschaft 1966, S. 22 f.). Wir können, katholisch, hinzufügen, daß ohne das letzte Entweder-Oder der beiden Geister zu schwächen, viel »Methodisches«, »Psychologisches« in den Dienst der christlichen Communio übernommen werden kann. Aber angesichts dieser notwendigen Verwendung der menschlichen Mittel stellt sich ein neues Problem.

Christlich kann Communio nicht erstrebt werden, weil sie vorweg von Gott in Christus und in der »Durchtränkung« mit dem Heiligen Geist geschenkt worden ist. Alles Eins-sein-Wollen appelliert an ein Immer-schon-eins-Sein: aber nicht durch uns selbst, nicht aufgrund der natürlichen Mitmenschlichkeit, sondern weil Gott uns in seinem Sohn zu Kindern und Miterben eingesetzt hat. Die geschenkte Einheit ist für uns unverfügbar: sie stammt aus Gott, sie verwirklicht sich in Gott, und Gott bleibt unverfügbar. Daß wir, mitten im Beschenktsein mit der göttlichen Communio, unter der Verfügung Gottes verbleiben, erfahren wir immer neu im göttlichen Gericht

(Krisis): wer öffnet sich der Liebe Gottes und damit der wahren mitmenschlichen Liebe? Wir erkennen es bis zu einer gewissen Zone, und dann entgleiten uns die Kriterien: Gott allein steht das letzte Gericht zu. Gerade weil wir »nicht richten«, sondern Gott als Gericht überlassen sollen, ist im Neuen Testament so viel vom Gericht die Rede. Der Gott, der uns seine Gemeinschaft schenkt – mit ihm und untereinander (1 Joh 1, 3.6) –, ist im gleichen Akt damit befaßt, zu unterscheiden (*krinein*), wer dieses Geschenk zu empfangen bereit ist und wer nicht. Es wäre besser, das Wörtchen »kritisch« eine Zeitlang zu meiden, statt es vor jedes Substantiv zu setzen; es gehört Gott zu. Und wenn er Menschen auffordert, mit ihm zusammen zu unterscheiden, dann immer von der Voraussetzung her, daß er der Gott ist, der vorweg *Communio* zu schenken gewillt ist und auch real schenkt. Daß er sich das Gericht vorbehält, heißt gerade nicht, daß er uns Einsicht schenkt in die Grenzen (oder Grenzenlosigkeiten) seiner sich hingebenden Gnade, daß wir etwas darüber wüßten, ob irgendwelche Menschen endgültig außerhalb der *Communio* stehen. »Wer bist du, daß du einen fremden Knecht richtest? Seinem eigenen Herrn steht oder fällt er. Er wird aber stehen bleiben, denn der Herr ist mächtig genug, ihn aufrechtzuerhalten« (Röm 14, 4).

Allzulang hat kirchliche Theologie, in einer schwer entschuldbaren Unschuld, in Theorien über die doppelte Prädestination (zum Heil und zum Unheil) Jüngstes Gericht gespielt und nicht hinreichend bedacht, daß der Gott, der sich dieses Gericht vorbehält, derselbe ist, der in Jesus Christus in die Gottverlassenheit aller Egoisten, aller geistigen Privatiers und aus jeder Gemeinschaft Gefallenen, in den Abgrund jeder widergöttlichen und inhumanen Einsamkeit abgestiegen ist. Deshalb hat kein Mensch mehr das Recht, der Haltung und Aufgabe der Kritik gleichen Rang und gleiche Würde einzuräumen wie der Tatsache der geschenkten *Communio*. In jedem mitmenschlichen Kontakt, auch wenn dieser mißlingt und abbricht, hat er zuerst vorweg, dann im Vollzug und schließlich auch nachher die Existenz einer alles umgreifenden *Communio* vorauszusetzen. So kann auch der Ausschluß aus der sichtbaren *Communio* der Kirche (die Exkommunikation) immer nur als eine dem Schuldigen helfende, pädagogische, vorläufige Maßnahme aufgefaßt werden (wie Paulus zeigt: 1 Kor 5, 5; 2 Kor 2, 6f.). Und wenn wir nicht »wissen«, daß schließlich alle Menschen von der göttlichen Gnade in die endgültig göttlich-menschliche *Communio* eingeholt werden, so haben wir doch als Christen das Recht und die Pflicht, es mit einer »göttlichen«, gottgewollten und gottgeschenkten Hoffnung zu erhoffen. Das Prinzip, das unsern Gedanken an den letzten Menschen, unsern Dialog mit dem nächsten und übernächsten begründet und untergreift, ist die von Gott gestiftete, nicht nur von fern verheißene, nicht nur angebotene, sondern real der Menschheit als ganzer geschenkte *Communio*. Innerhalb ihres Raumes reden und schweigen wir, sind zu- oder abgewendet, stimmen überein oder setzen uns voneinander ab.

Beschließen wir diesen ersten Gedankengang mit der Feststellung, daß die Alternative: Stiftung der Communio aus der eigenen Kraft der Menschheit, so etwas nie zu leisten vermöchte. Ist einmal der antike Traum ausgeträumt, daß das Beste des Einzelmenschen wie der Gemeinschaft zugleich ein Göttliches sei, so wird es unmöglich, ein umgreifendes Medium anzugeben, worin alle Menschen mit ihrer Freiheit und Vernünftigkeit kommunizieren, und das deren freie Vernunft nicht zugleich konkurrenzierter, falls es real ist, oder zu schwach wäre, sie zu einen, falls es nur ideal ist. Es ist klar, daß zum Beispiel ein gemeinsames Unbewußtes kein geeignetes Medium ist, eine letzte Schicksalsgemeinschaft (*consortium*) von freien Personen zu tragen, aber ebensowenig ein Hegelscher Weltgeist, der die Einzelsubjekte nur um den Preis einbegreift, daß sie ihre Endgültigkeit in ihn hinein aufgeben. Um diesen Preis können auch in den östlichen Religionen die Individuen im Göttlichen miteinander kommunizieren, aber dieser Preis ist überzahlt: Identität zerstört die Kommunion. Unterzahlt ist er, wo Kommunion bloßer Gegenstand eschatologischer Menschheitshoffnung ist, und nicht reale Vorgabe. Denn dann werden alle Generationen, die erst unterwegs waren zu ihr, zurückgelassen, sie sind nur Material; sie haben keinen Zugang zum großen Fest der Gemeinschaft.

## 2. Ausgriff

Die universale (katholische) Communio ist keine beliebige unter andern. Sie ist die durch Gott geschenkte und uns frei gegebene Gemeinschaft mit dem einzig unbeschränkten Ausgriff. Machen wir uns klar, daß die Weite dieses Ausgriffs am Realismus ihrer Voraussetzungen hängt: 1. an der Wirklichkeit des (gewiß nie durchschaubaren) trinitarischen Wesens Gottes, der in sich selbst absolute Communio ist, und den Menschen nach seinem Bild geschaffen und zur Gemeinschaft an seiner Natur (2 Petr 1, 3) berufen hat; 2. an der Wirklichkeit seiner Selbsthingabe an alle in der Aneignung der (gesamt-)menschlichen Natur in Jesus Christus, um nach seinem Weltplan alle zu retten (1 Tim 2, 4), die Verlorenheit aller auf sich zu nehmen (2 Kor 5, 20), die gesamte Welt in Christus mit sich auszusöhnen (2 Kor 5, 18f.), im Gekreuzigten die trennenden Scheidewände niederzulegen (Eph 2, 12ff.), ja in ihm, dem Auferstandenen, die Grenzen der Vergewaltigung, des Sterbens und der Vereinsamung der Toten zu durchbrechen, um alle in ein endgültiges, todloses, ewiges Leben einzubergen (1 Kor 15, 22); 3. an der Wirklichkeit der eucharistischen Selbstverteilung Jesu in seinem Abendmahl und der von ihr her begründeten, keineswegs magischen, aber sakramental-objektiven Communio der Mahlteilnehmer, die unauflöslich sowohl Teilhabe an Gott in Christus wie gegenseitige Teilnahme ist (1 Kor 10, 16ff.): dies eröffnet die Möglichkeit eines Für-andere-Könnens, das rein menschliches Können überschreitet, sofern es Teilnahme an dem stellvertretenden Leiden Christi für die Kirche (und darin für alle Menschen) ist (Kol 1, 24), Schicksalsgemeinschaft mit dem

Herrn (»mitleben«, »mitleiden«, »mitgekreuzigtwerden«, »mitsterben«, »mitbegrabenwerden«, »mitauferwecktwerden«, »mitbelebtwerden«, »mitverherrlichtwerden«, »miterben«, »mitherrschen«), die von vornherein auf ein allmenschliches Mit offensteht und so allein die Differenz zwischen »Kirche« und »Welt« erklärt und rechtfertigt. 4. Von diesem sakramental-objektiven Raum muß sich zuletzt und ohne Zwischenpause die *Communio* im Heiligen Geist ergeben: da das »Vorweg« der Gemeinschaftsstiftung Gottes die menschliche Freiheit nicht überspielt, sondern sie von vornherein (hier hat die Mariologie ihren Platz, die endgültig jeden Magieverdacht abwendet!) in sich aufnimmt. Der uns geschenkte gemeinsame Geist ist weder nur »objektiver Geist«, noch bloß »eschatologisch verheißener Geist«, sondern der jetzt schon in unsern freien Geist hineingegebene absolute Geist (Röm 5, 5; 8, 8 f.; 15, 26 f.; Gal 4, 6 usf.), dessen Ausgriff in uns ebenso grenzenlos wird wie in Gott: »alles ist euer«, sofern ihr in Christus Gottes seid (1 Kor 3, 21). Er ist es, der Christi Werk vollendend, die Geister »zu einem Leib verbindet«, indem er sie gesamthaft »durchtränkt« (1 Kor 12, 13); er wirkt nicht nur von oben herein, sondern von innen heraus, aus dem Kern der menschlichen Freiheit (1 Kor 2, 10–16; 7, 40; Röm 8, 26 f.). Diese Voraussetzung des katholischen Ausgriffs ist in der Religions- und Geistesgeschichte völlig analogielos, weil sie kein Element unterschlägt, das menschliche wie das mehr-als-menschliche gleichermaßen beachtet; sie berechtigt zu jeder Kühnheit, fordert aber auch am unerbittlichsten ein.

In Christus ist grundsätzlich der »Friede« hergestellt zwischen *Himmel und Erde*, zwischen dem Standpunkt des Schöpfers und dem der geschaffenen Welt, die abstrakt in sich selbst ein Getrenntsein vom Himmel, eine Abwesenheit oder einen Tod Gottes erleben und verkünden kann, oder deren treibende Mächte und Gewalten sich selbst als Aggressivität, als Wille zur Macht und ähnlichem, somit als feindselig gegenüber einem Gott der bloßen Liebe, der edlen, aber ohnmächtigen Werte (Scheler) erleben und empfehlen können. Eine solche Opposition mag sich noch so real gebärden und (Apokalypse!) auf ihrem Gebiet es auch sein: sie ist trotzdem an einem letzten Punkt überholt, dort, wo allem innerweltlichem Kampf vorweg die trennende Mauer zwischen Gott-Himmel und Mensch-Erde niedergerissen ist (Eph 2, 14 f.). Indem Gott in Christus sich gerade in die Macht der Finsternis und aller zermalenden Kosmosgewalten preisgab, schuf er die Eucharistie – verzehrtes Fleisch, vergossenes Blut –, die *Communio* zwischen dem, was sich schlechthin auszuschließen scheint. Bei Johannes wird der Bissen gerade dem Judas gereicht (Joh 13, 26). Im Geist der *Communio* ist der Christ »überzeugt: weder Tod noch Leben, weder Engelmächte noch Weltprinzipien, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges (!), noch irgendwelche Gewalten, weder Überhöhtes noch Eingetieftes noch sonst irgendein Geschöpfliches kann uns von

der Liebe Gottes trennen, die da ist in Jesus Christus, unserem Herrn« (Röm 8, 38). Es ist ohne weiteres erlaubt, die an das alte Weltbild gebundenen Vorstellungen in das neue zu übertragen: evolutive und technische Gesetze, Machtballungen und Planungen, ideologische Überbauten und tiefenpsychologische Unterwühlungen, Atomwaffen, Kybernetik, Genenmanipulierung, und was sonst noch am Welthorizont emportauchen kann: alles ist vorweg eingeklammert durch die hergestellte Communio, den gestifteten Frieden, »der alles Ausdenkbare übersteigt« (Phil 4, 7).

Und nun die großen Spannungen, die innerweltlich scheinbar unversöhnlich sind, wenn man nicht (was sich immer rächt) oberflächlich ihre wahre Tragweite verharmlost. Nicht zuerst die zwischen Kapitalismus und Kommunismus, in der sich schon so viele Federn entspannt haben. Sondern die zwischen *Juden und »Heiden«*, die untergründig zentral die Weltgeschichte bis heute – und heute mehr als je – befehligt (vgl. meine Broschüre: In Gottes Einsatz leben, 1971). Denn hier geht es um ein letztes Sic et Non: die Versöhnung ist grundsätzlich geschenkt (sagen die Christen), und muß nur ernstlich angenommen und gelebt werden; sie steht noch aus (sagen die Juden), und muß mit allen Kräften als das »Kommende« erstrebt werden. Dies Sic et Non schneidet tödlich scharf durch die Evangelien hindurch; nicht in ihren Dialogen wird es überwunden, sondern im wortlosen Gekreuzigtsein Jesu für sein Volk, und nicht nur für dieses, »sondern auch um die (in der Welt) zerstreuten Kinder Gottes zur Einheit zu versammeln« (Joh 11, 52). Petrus, der Verleugner, übergibt das Gericht dem Herrn, und solidarisiert sich mit den Juden: »Ich weiß, liebe Brüder, ihr habt aus Unwissenheit gehandelt, wie auch eure Vorsteher« (Apg 3, 17), deshalb beläßt er der uralten, ewigen jüdischen Zukunftshoffnung ihre Chance: gemeinsam mit euch Juden warten wir Christen auf die (Wieder-)Ankunft des Messias (Apg 3, 20–26). Und trotz seiner Kehre vom »Gesetz« zum »Evangelium«, von der menschlichen Selbstleistung zum Tun aus dem Geschenk, bleibt Paulus ein »Pharisäer, aus einer Pharisäerfamilie«, und steht »wegen der Hoffnung und der Auferstehung der Toten vor Gericht« (Apg 23, 6); aber er weiß um das Erwähltsein Israels, um die Gegenseitigkeit eines geheimnisvollen Einander-Platz-Machens von Kirche und Synagoge (Röm 11).

Die innerchristlichen Spannungen zu ertragen und auszutragen kann der Dialog zwar helfen, aber nur die Communio wird es zu Ende führen. An der ersten Stelle steht die Spannung zwischen *Ostkirche und Westkirche*, zwischen denen ja grundsätzlich *communicatio in sacris*, Sakramentengemeinschaft, als Zeichen tiefer Einmütigkeit besteht. Ob aber diese wichtigste und innigste Kommunion der westlichen Theologie katholischen oder protestantischen Gepräges in ihren Planungen und Diskussionen lebendig vor Augen steht? Oder entfremdet sich diese in ihrem Verständnis von Tradition, Liturgie, kirchlichem Amt nicht – von wenigen (wie Louis Bouyer) abgesehen –



mit steigender Eile von der ehrwürdigen Kirche der Ursprünge, als zähle diese schon gar nicht mehr ernstlich, sei im Weltgespräch eine *quantité négligeable*, gewiß zum größten Schaden ihrer zerstreuten Verächter? Und nochmals enger: Dialogisieren wir nicht am ehesten noch – vielleicht aus politischen Gründen? – mit der Orthodoxie und übergehen dabei, als existierten sie kaum, die unierten Kirchen, für deren künstliche »Westlichkeit« (soweit sie besteht) doch einzig die westlichen Kirchenmänner verantwortlich sind? Es gibt auch innerchristliche Genocide.

Erst dann sind die Dialoge mit den *Evangelischen und Anglikanern* an der Reihe, die nur innerhalb der *Communio in Christus* sachlich geführt werden können, aber immer mit dem Wissen, daß wir über diese *Communio* nicht selber verfügen können, sondern uns von ihr umfassen lassen müssen. Mehr Recht wird im Gespräch jeweils der haben, der sie tiefer, realer, fordernder versteht, von den oberflächlichen Argumenten und einseitigen Gesichtspunkten in das Universalere hinabdringen kann. Nicht indem wir rational und politisch an Unionen herumbasteln, begegnen wir uns in dieser Tiefe, sondern indem wir die Ansprüche jener *Communio* anerkennen, die uns vorweg in der Selbstteilgabe Gottes gewährt worden ist.

Der Übergang zu den Nichtchristen und Christengegnern erfolgt gradmäßig, denn die Atmosphäre der Welt ist von Auswirkungen des Christlichen – eben noch kenntlichen und schon unkenntlichen – durchtränkt. Und bei den Gegnern ist immer erst zuzusehen, ob sie nicht gegen Zerrbilder ankämpfen, die von der Wahrheit des Christlichen nichts mehr herzeigen, sie viel eher gründlich verdecken; und ferner ob sie nicht wesentliche Anliegen, die den Christen oblagen und diese versäumt haben, auf ihre Art nachzuholen versuchen. Erst ganz an der Grenze stehen jene bewußt »Abständigen« (Apostaten), vor deren Kontakt die apostolische Kirche so oft und ausdrücklich gewarnt hat, gewiß auf Zusehen hin, denn auch das Herz des harten Neinsagers kann schmelzen, der Vereinsamte Todeskälte zu spüren beginnen und sich insgeheim nach einer Hand umsehen. Daß einer die *Communio* aufsagt, heißt noch nicht, daß er ihr im letzten Bereich entrinnen kann. Wer aufgibt, ist deshalb noch nicht aufgegeben. Der Christ aber, für den »*Communio*« das Losungswort ist, gesellt sich zu seinem Herrn, der nicht aufgibt.

*Communio* besteht auch und soll geübt werden mit allen, die um einen Gott oder ein Göttliches oder Absolutes wissen, und allen, die ein solches nicht annehmen zu können meinen. Wieder sind die Grenzen fließend: man denke an den Buddhismus. Vom Christen wird aber beides verlangt: daß er in existentiellem Ernst – und nicht weil es modisch ist oder aus einer missionarischen Überlegenheit – mit den Anhängern anderer Religionen spricht, auch des Islam, mit dem ihn viel Biblisches verbindet, auch der indischen und fernöstlichen Formen vorwiegend negativer Theologie, zu der jeder außerchristliche Religionsentwurf sinnvollerweise gelangt, und denen wir mit der glei-

chen Ehrfurcht und dem gleichen Verständnis begegnen müssen wie einst die Kirchenväter. Und von hier aus wird der Christ nicht nur in Dialog, sondern in Communio (die jenen einschließt) mit den Marxisten treten müssen, weil sie in Christus immer schon besteht, und in der umgreifenden Liebe ein sauberes, unterscheidendes, weiterhelfendes Gespräch zu führen versuchen, ohne Bezauberung und Verfallenheit, aber ohne Haß und Vorurteil. Diesmal ist *er* vielleicht der Aufgegebene; der aber von seinem Herrn, der nicht aufgibt, keine Erlaubnis erhält, aufzugeben.

Das sagt nochmals, daß dem Menschen, auch dem Christen, auch der Kirche, die Realität Communio nicht als solche verfügbar ist. Sie ist zwar ein Horizont, auf den hin sich alle christliche Erfahrung mit Gott und dem Mitmenschen zubewegt, aber sie läßt sich an dieser Erfahrung nicht messen. Das heute zu betonen ist wichtig, wo die kirchliche Gemeinschaft sehr vielen nur noch als ein Gerippe von Institutionen erscheint, und wo die kleine Gruppe, in der christliche Gemeinschaft erfahrbar wird, immer mehr zum Kriterium kirchlicher Lebendigkeit wird. Kirche als katholisch-universal schwebt für diese Leute wie ein mit dem Haus nicht mehr verbundenes Dach hoch über den Stockwerken, die sie bewohnen. In der Communio-Erfahrung der Gruppe liegt gewiß die große Hoffnung einer Regeneration von unten, aber ebenso die Gefahr des Zerfalls in charismatische Sekten. Die ganze Anstrengung Pauli ging dahin, die kirchliche Communio dem Zugriff der charismatischen »Erfahrung« zu entziehen und sie – durch das apostolische Amt – über sich hinaus auf das Katholische zu beziehen. Das Amt ist allerdings »Dienst« und nicht »Herrschaft«, aber ein Dienst mit der »Vollmacht«, alle Bollwerke, die die Charismatiker gegen die universale Communio errichten, zu schleifen und »Christus dienstbar zu machen« (2 Kor 10, 5). Wer das kirchliche Amt charismatisch (demokratisch) einebnet, verliert damit das Moment, das jeden Sonderauftrag unerbittlich, kreuzigend über sich selbst hinaus bezieht und erhöht: auf das Niveau der Catholica, deren Einheitsband nicht die Erfahrung (»Gnosis«) ist, sondern die verzichtende Liebe (»Agape«). Jene zerstört im letzten, diese baut auf (1 Kor 8, 1).

Die Agape aber ist zuerst Geschenk von oben; dann erst kann sie – versuchsweise – von uns her nachvollzogen werden. Deshalb kann die horizontale zwischenmenschliche Communio nie das Maß für die vertikal von Gott her gestiftete abgeben. Sonst wären wir schon wieder bei der Selbsterzeugung der Kirche, im pharisäisch interpretierten Gesetz. Oder auch in der donatistischen Häresie (die heute wohl gefährlicher grassiert als je), nach der jeder Christ soviel zu geben vermag, als er existentiell realisiert.

Die Communio ist der äußerste, von uns nie erfahrungs- oder leistungshaft einholbare Horizont; er bleibt das ewig umsonst Geschenkte. Eben deshalb ist das Gebet nie überholt, wird es auch nie mit dem Tun identisch: »Betet allezeit«, explizit (wie alle biblischen Menschen, auch Jesus) und implizit im

mitmenschlichen Umgang, aber auch im »Kämmerlein«. Sprache ist das Privileg des Menschen, weil er Bild des Gottes ist, der wesenhaft Wort ist; ohne die bewußte, freie Kommunikation im Wort bliebe *Communio* kosmisch-magisch. Immer ist unsere Realisierung dessen, was von Gott her *ist*, zu erbitten, immer ist für alles Geschenke zu danken, immer ist die Tatsache der *Communio* preisend anzubeten.

### 3. Die Forderung

Wer um die Weite der *Communio* weiß, ist auch am härtesten angefordert. Er braucht kein brillanter Denker zu sein, der (etwa aufgrund Hegelscher Dialektik) sich auf jeden Standpunkt versetzen und ihn distinguierend an seinen Platz zurückverweisen kann: der Mann, der alles versteht. Aber er muß der Mann sein, der auch die Situation, die er denkerisch, sogar menschlich nicht oder kaum mehr begreift, noch *durchsteht*. Der letzte Horizont der Gemeinsamkeit ist ihm ja nicht verfügbar. Nicht das absolute Wissen, sondern die absolute Liebe umgreift die beiden. In ihr sind sie, die sich nicht mehr verstehen, vielleicht nicht mehr riechen können, allem zu Trotz versöhnt. Im Leib des Gekreuzigten hat Gott »die Feindschaft getötet« (Eph 2, 16), so daß es strenggenommen christlich gar keine Feindesliebe mehr gibt: der vermeintliche Feind weiß nicht, daß er (in der einzigen als Wahrheit endgültigen Sphäre) als Feind überholt ist. Nun kann zwar auch ein Buddhist oder ein Stoiker diesen Satz wörtlich unterschreiben. Aber der Unterschied liegt in der Haltung des Herzens. Buddhist und Stoiker trainieren sich in die Sphäre der Leid- und Haßlosigkeit hinein: die Widersprüche, die gegen sie anprallen, erreichen sie nicht, sie kommunizieren mit dem Feind in einem überpersönlichen Absoluten. Der Christ aber muß sein Herz auftun und sich im Innersten betreffen, herausfordern, verwunden lassen. Gott ist in Christus an den Ort des einsamsten Sünders gegangen, um mit ihm in der Gottverlassenheit zu kommunizieren. Christliche Gemeinschaft ist in der Eucharistie gestiftet, die den Abstieg zur Hölle (meiner und deiner) voraussetzt. Da ist keine Flucht in eine abstrakte Einheit erlaubt. Da ist der Mut gefordert, vorzudringen bis zur wohlbestückten Festung des andern, und im Wissen, daß sie im letzten schon erobert und übergeben ist, sich – mit einem geistigen Fallschirm – in ihr Innerstes einzulassen. Das kann den andern zum grausamsten Widerstand reizen. Er muß durchgestanden werden. Das kann aber nur in der vollkommenen Demut des Glaubens an die vorgängige Tat der Liebe Gottes geschehen, ohne irgendeinen Triumphalismus selbst der Liebe. Zu einem solchen wird gar keine Zeit bleiben, denn ich muß mich ja mit der Verschlossenheit des andern solidarisieren, und ihm so beweisen, daß es auch im Einsamsten Gemeinschaft, im Abgekehrtesten Zuwendung gibt. *Communio* wird gestiftet am Karsamstag, *nach* dem Verlassenheitsschrei, *vor* der Sprengung des Grabes: im wortlosen, transdialogischen Schweigen des Mitseins im

Allein. »Allein mit dem Alleinen«, hatte Plotin gesagt; es vertieft sich auf befremdende Weise – sowohl vertikal wie horizontal – im Letzten, woher das Christliche sich begründet.

Nicht als müßte dieses in jedem Gespräch eigens evoziert werden, das wäre höchst indiskret. Aber es muß – als die Wirklichkeit der Communio – immer als Realität vorausgesetzt sein, sonst bleibt jeder Dialog unfruchtbar. Man redet ein Stück weit miteinander, dann, wo es schwierig und einstweilen aussichtslos wird, läßt man voneinander ab. Jeder geht seiner Wege. Nun aber gibt es keine doppelte Wahrheit, auch im Zeitalter des Pluralismus nicht, sondern christlich nur die eine, die aber nicht in der Macht, sondern in der Ohnmacht der Solidarität mit dem Letzten sich als solche erwiesen hat. Alle im Dialog vorgebrachten und vielleicht überzeugenden Argumente konvergieren zuletzt auf diesen letzten Punkt hin. Die ganze harte Theorie von Marx stammt schließlich aus einem durch den Jammer der Ärmsten zerrissenen Herzen. Von diesem Herzen muß der Christ sich provozieren lassen, und der Dialog kann dann klären, was heute zu planen und zu unternehmen ist.

Nämlich das in der Welt Mögliche, das nicht die Zertrümmerung aller Strukturen ist, in der utopischen Hoffnung auf ein ganz anderes irdisches Morgen. Gegen diesen Irrealismus steht die größere Wahrheit der heute gegenwärtigen realen Communio. Immer, in jedem Dialog, hat die größere Wahrheit Recht, und immer haben die Partner sich auf sie hin beziehen zu lassen. Das Geltenlassen, das sich selbst In-Frage-stellen-Lassen durch *diese* größere Wahrheit ist das Katholische, und diese exorbitante Forderung ist die Bedingung, durch die wir der realen Communio entgegenschreiten, und ihrer, die uns schon hat, teilhaft werden. Wer weiß übrigens schon, wer der Ärmste ist? Sind die Reichen nicht ärmer als das Kamel, das nicht durch das Nadelöhr kann? Die Gabe der Unterscheidung und alle dialektische Denk- und Redekunst soll im Wettkampf der Weltanschauungen zum Zuge kommen. Augustin hat sich vor der verstiegensten griechischen Philosophie nicht gefürchtet, so wenig wie Thomas vor der raffinierten Spekulation der Araber, oder Cusanus, Leibniz, Kepler, Teilhard vor den Weltentwürfen der Neuzeit. Sie weisen die Richtung, sie umgehen nicht die täglich neu geforderte Anstrengung. Aber wie sehr wußten gerade diese Größten um das Größere der Communio. Denn wir alle sitzen im gleichen Schiff.

Wir werden es mit »Communio« versuchen. Nicht aus einem Hinterhalt reden, aus einem kapitalistischen Besitz von »Glaubenswahrheiten«. Daß diese Wahrheit, an die wir glauben, uns entblößt, wurde vorhin gesagt. Wie Lämmer unter die Wölfe. Es geht nicht um Bravour, aber immerhin um christlichen Mut, sich zu exponieren. Menschen treten in Kommunion, wenn sie sich nicht scheuen und nicht schämen, sich voreinander zu exponieren. Dort ist der Satz kein leeres Paradox: »Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark« (2 Kor 12, 10).

# Credo . . . Sanctorum Communionem

Von Henri de Lubac

Obschon unser Credo nichts enthält, was nicht von der Predigt der Apostel her stammt und im ganzen Neuen Testament sich verstreut wiederfindet, hat es doch bekanntlich erst langsam seine endgültige Gestalt gewonnen<sup>1</sup>. Der dritte, auf den Heiligen Geist und sein Werk bezogener Teil war ursprünglich sehr kurz. Erst im vierten Jahrhundert, lange nach der Erwähnung der Kirche, ja lange nach der des Sündennachlasses und der Auferstehung des Fleisches dringt die Erwähnung der *Communio Sanctorum* ein. Die Formulierung stammt vielleicht aus Kleinasien<sup>2</sup>. Nicetas, Bischof von Remesiana, ein Zeitgenosse des heiligen Ambrosius, erwähnt es erstmals im Credo. Um dieselbe Zeit oder etwas später finden sich die beiden Worte auch im Credo des heiligen Hieronymus, das nicht, wie man lange annahm, eine private Glaubensbeteuerung ist; es könnte das damals in Antiochien verwendete Bekenntnis sein oder eher das der Kirche seiner Heimatstadt Stridon, an der Grenze zwischen Pannonien und Dalmatien, also nicht weit von Remesiana. Die Übernahme durch die Kirche von Rom sicherte der Formel ihren Erfolg im Westen<sup>3</sup>.

## Sakramentale Bedeutung

Wie ist sie zu deuten? Sie ist doppelt zweideutig. *Communio* ist weder im Lateinischen noch im Griechischen immer gleichsinnig, noch weniger ist es der Genetiv Plural *Sanctorum*: Wird das Wort männlich oder sächlich gebraucht? Geht es um Personen oder um Sachen?

Beide Worte finden sich im üblichen Wortschatz Pauli. *Communio* steht in den Briefen dreizehnmal, und die Gläubigen werden fast vierzigmal als »Heilige« bezeichnet<sup>4</sup>. Diese Benennung bleibt in den ersten Jahrhunderten häufig. Geheiligt sind die Christen durch die Taufe; sie haben den Heiligen Geist erhalten; sie sind Glieder der »heiligen Kirche« – und man setzt voraus, daß sie nicht wieder in Sünde zurückgefallen sind. Wäre die Kirche eine »Gemeinschaft von Heiligen«, dann läge es nahe anzunehmen, *Communio Sanctorum* sei nichts weiter als eine nähere Beschreibung der vorangehenden Worte: *sanctam Ecclesiam catholicam*.

---

<sup>1</sup> Wir haben diese Geschichte nachgezeichnet in den ersten Kapiteln von »La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres.« Aubier, Paris <sup>2</sup>1970.

<sup>2</sup> Vgl. F. J. Badcock, *The History of the Creeds*. London <sup>2</sup>1938, S. 250–251.

<sup>3</sup> Man beachte aber, daß es im afrikanischen Symbolum nicht vorkommt.

<sup>4</sup> Vgl. A. Georges, *La communion fraternelle des croyants dans les Epîtres de saint Paul*. In: »Lumière et Vie« 83 (Juli/August 1967), S. 4.

Der Gedanke ist, wie sich zeigen wird, nicht durchaus falsch, er erhält aber seine Wahrheit erst am Ende eines für das Gesamtverständnis der Formel unentbehrlichen Weges. Zunächst wirft eine einfache geschichtliche Tatsache wenigstens einen Zweifel auf. *Communio Sanctorum* wurde nicht immer als eine bloße Umschreibung von »Kirche« verstanden. Wenn die zwei Worte heute unmittelbar auf die Erwähnung der letzteren folgen, so war das nicht immer so. Öfter folgten sie auf die »Vergebung der Sünden«. In den ältesten Symbolen sind beide, »Vergebung« und »Communio« (in welcher Reihenfolge auch immer), nur innerhalb der Kirche (in *Ecclesia*) zu erhalten. Von hier aus ist es unmöglich, beide als bloße Näherbestimmung der »heiligen Kirche« zu deuten.

Andererseits ist in der altkirchlichen Sprache die sächliche Mehrzahl »sancta« (als Übersetzung des griechischen »hagia«) gleichbedeutend mit »sacramenta« (griechisch »mysteria«)<sup>5</sup>. Diese »heiligen Dinge« sind also die »Mysterien« des christlichen Kultes. Sagen wir nicht sogleich schon der »Sakramente«, um nicht anachronistisch zu reden: sagen wir eher mit einer Umschreibung, bei der die spiritualisierenden Historiker einen heidnischen Beigeschmack feststellen werden: die sakralen Wirklichkeiten. Damit wird in erster Linie die Eucharistie bezeichnet; es gibt zahlreiche Hinweise darauf.

Das Wort *Communio* weist uns in die gleiche Richtung. In der Vulgata ist es eine Übersetzung von »koinonia«, neben »collatio«, »communicatio«, »participatio«, »societas«; nah verwandt sind »pax«, »fraternitas«, »consortium«, »concordia«, »corpus«. Das entsprechende Tatwort, das »koinonein« übersetzt, heißt, »communicare« oder passiv, »participem fieri«<sup>6</sup>. Die »koinonoi« oder »socii« sind die in Gemeinschaft getretenen Personen, mögen sie nun ein Gut gemeinsam besitzen oder ein gemeinsames Interesse an etwas haben: »wie etwa die Fischer aus Galiläa gemeinsam Besitzer einer kleinen Fischerflotte waren«<sup>7</sup>.

Diese Grundbedeutung kehrt in der christlichen »Communio« wieder. Folgt dem Wort ein Genetiv, so steht dieser zumeist im Neutrum und bezeichnet die objektive Realität, die mitgeteilt wird, an der man teilhat. Würde es sich dabei um Personen handeln, um »sancti« (»hagioi«), so müßte eigentlich eher von »Communio inter sanctos« oder »cum sanctis« (»unter« oder »mit« den Heiligen) die Rede sein. Im Passionsbericht der heiligen Perpetua wird der Wunsch ausgedrückt, wir möchten »communione inter nos et Secum« pflegen, »Gemeinschaft unter uns und mit dem Herrn«<sup>8</sup>. Und wenn Ambrosius

<sup>5</sup> Wir klammern hier die Frage nach dem Ursprung des Wortes »sacramentum« und nach seinen verschiedenen Verwendungen bei den christlichen Schriftstellern aus. Vgl. Dimitri Michaelides, *Sacramentum chez Tertullien*. In: *Etudes Augustiniennes*. 1970.

<sup>6</sup> Vgl. L.-M. Dewailly, *Communio-communication*. In: »Revue des sciences philosophiques et théologiques« 54 (1970), S. 46-63.

<sup>7</sup> Jérôme Hamer, *L'Eglise est une communion*. Cerf, Paris 1962, S. 176.

<sup>8</sup> *Passio SS Perpetuae et Felicitatis*, Florileg. Patrist. 43, Kap. 1. Bonn 1938.

sein Bedauern darüber ausspricht, daß das Konzil von Konstantinopel bei manchen seiner Beschlüsse den Westen nicht berücksichtigt habe, sagt er: »cohaerere communionem nostram *cum* orientalibus non videmus«<sup>9</sup>. Einer der Canones des heiligen Basilius, der von der Buße für Unzuchtsünder handelt, gibt die Bedingungen an, unter denen sie schließlich zur »communio des Gutes« wieder zugelassen werden, gewiß der Eucharistie, da die vorausgehende Etappe der Versöhnung bereits die »statio mit dem Volk zusammen« war, wobei aber noch »Enthaltung von der Darbringung« zu beobachten war<sup>10</sup>. Ein anderer dieser Canones gestattet dem von seiner Frau verlassenen Gatten, »in der Kirche zu kommunizieren«<sup>11</sup>. An mehreren Stellen nennt Augustin die Eucharistie »communio sacramentorum« – man könnte das gleiche mit »communio sanctorum« ausdrücken –, oder spricht von »sacramentorum participatio«; wenn er aber vom Leben der Christen handelt, sagt er, wie die erwähnte Passion, »communio inter nos«<sup>12</sup>. Ein Konzil von Nîmes (394) warnt vor gewissen aus dem Osten gekommenen Heuchlern (Manichäern?), die den Glauben in der »sanctorum communio« vortäuschen: es handelt sich offensichtlich um heilige Riten; das Konzil entscheidet, diese Leute seien vom Altardienst fernzuhalten.

Das Wort »Communio« (ohne Zusatz) wurde schon früh zur Bezeichnung der Eucharistie verwendet. »Facta oratione et communionem«, sagt zum Beispiel Aegeria in ihrem berühmten Pilgerbericht<sup>13</sup>. Die Eucharistie empfangen hieß »communicare«<sup>14</sup>. »Communione distribuunt«, sagt Hilarius. Wir reden noch heute so: man gibt, verteilt, empfängt die Communion. Wenn manche alten Texte von Sündern berichten, die von der *Communio* ferngehalten werden, dürfen wir das nicht gleich in dem Sinn verstehen, sie seien aus dem Verband der Heiligen ausgestoßen worden (»ex-kommuniziert« im starken und engen Wortsinn, der sich im Kirchenrecht einbürgerte), sondern nur so, daß sie bis zur Verrichtung ihrer Buße von der Eucharistie ausgeschlossen waren.

Dieser eucharistische Sinn von »Communio« ohne erklärendes Beiwort stammt zweifellos daher, daß die Eucharistie für den Christen das heilige Gut schlechthin besagte, das Mysterium, in dem und durch das er mit seinen Brüdern geeint war. Dazu kommt, daß Paulus im Ersten Korintherbrief zweimal das Wort »koinonia« braucht, wo er von der Teilnahme am Fleisch

<sup>9</sup> Brief 13, Kp. 6.

<sup>10</sup> Brief 199 an Amphiloichius von Iconium (zweiter kanonischer Brief) Kp. 22: ... ἐπιτρέψασθαι τὴν κοινωνίαν τοῦ ἀγαθοῦ (PG 32, 724A).

<sup>11</sup> Τὸ κοινωνεῖν τῇ Ἐκκλησίᾳ (728 B). Vgl. Kan. 38: »nicht sogleich zur Communion zulassen« (728 C).

<sup>12</sup> Sermo 71, c. 12, n. 18 (PL 38, 454). Contra epist. Parmenian., lib. 2, n. 8 (PL 43, 55–56). De civ. Dei, lib. 1, c. 35 (CCL 47, 33).

<sup>13</sup> C 23, n. 6.

<sup>14</sup> C. 3, n. 6 und 7; c. 16, n. 7; c. 27, n. 9; c. 35, n. 2. Weitere, spätere Beispiele bei Louis Duchesne, Origines du culte chrétien. Fontemoing <sup>3</sup>1903, SS. 250, 462, 465, 471, 482–483, 535.

und Blut des Herrn handelt<sup>15</sup>; die im engeren Sinn eucharistische Bedeutung des Wortes im Griechischen ist nicht zwingend, aber doch naheliegend.

Da unsere Texte nicht zahlreich und klar genug sind, wird man immer über Nuancen des Sinnes und über die Zeit und den Ursprungsort der Formel, die wir hier untersuchen, diskutieren können. Das Gesagte erlaubt jedoch eine Gesamtfeststellung. Die »*communio sanctorum*« in unserem Credo ist wesentlich und grundlegend die Mitteilung der »heiligen Dinge« oder »heiligen Mysterien« an die Gläubigen in der Kirche. J. Mühlsteiger ist neulich zum gleichen Ergebnis gelangt, als er den Wurzeln des *Communio*-Gedankens in der biblischen Theologie nachging. Die *Communio Sanctorum*, sagt er, ist das durch die Taufe erworbene Recht (sagen wir: die erworbene Eignung), an den Gütern der Heilsgemeinschaft teilzubekommen<sup>16</sup>. Wenn wir die Aussage des Credo leicht verdeutlichen und systematisieren, können wir sagen: die »Vergebung der Sünden« spielt vor allem auf die Taufe an, während die »*communio sanctorum*« primär die Eucharistie im Blick hat. Man hätte dem Credo damit eine ihm fremde Systematik auferlegt, aber nicht seinen Geist verraten. Taufe und Eucharistie sind in der Tat die beiden großen Gaben, die uns durch den Geist Christi vermittelt worden sind, und man empfängt sie in der Kirche (*in Ecclesia*), oder wie andere Texte sagen: durch die Kirche (*per Ecclesiam*).

Man sollte jedoch die Unterscheidung nicht verhärten und die Durchblicke nicht verkürzen. Beide Formeln bleiben weit genug, um die beiden geistlichen Güter zu fassen. Die Kirche ist gleichsam deren Verwalterin, sie ist in einem erweiterten Sinn die Verwalterin der gesamten sakramentalen Ordnung, in der uns die doppelte – negative wie positive – Wirkung der Heilstat mitgeteilt wird, die Jesus Christus ein für allemal erwirkt hat: Befreiung von der Sünde, Eintritt in das göttliche Leben. Gleichzeitig ist klar, daß man die ganze Tragweite der »*communio sanctorum*« und ihrer synthetischen Kraft verkennen würde, wenn man nicht sähe, daß eine solche Teilnahme kein privater Akt sein kann, sondern zwischen den Empfängern Bande knüpft und Weisen des Austauschs fordert: der tiefsten, intimsten, die es gibt. Sie ist Prinzip einer umfassenden brüderlichen »*Communion*«. Darauf hat bereits die Reihe der verwandten Worte wie *koinonia*, *symphonia*, *eirene*, *agape* usf. im Neuen Testament hingewiesen.

Bedürfte diese Sicht der *Communio Sanctorum* einer Bestätigung, so läge sie in der primär objektiven Denkausrichtung, die von Anfang an die Proklamation des Christenglaubens kennzeichnet, so wie unser Credo ihn zusammenfaßt. Lückenlos wird uns darin eine göttliche Realität angekündigt:

---

<sup>15</sup> 1 Kor 10, 16. Vgl. Dewailly, a. a. O., S. 55.

<sup>16</sup> J. Mühlsteiger SJ, »*Sanctorum communio*«. In: »Zeitschrift für katholische Theologie« 92 (Innsbruck 1970), S. 113–132. Der Verfasser betont, daß dieses »Recht« nicht als ein kanonisches Prinzip zu verstehen sei.



Gottes Initiative bezüglich des menschlichen Heils, Gottes Taten, die dieses Heil herbeiführen. Immer geht es um die objektiven Heilsbedingungen und nicht um die subjektive Heilsaneignung. Zumindest ist die letztere immer in ihrer Ursache erfaßt. Man sagt uns zum Beispiel nichts von Glaube, Hoffnung oder Liebe, sondern spricht vom Gegenstand des Glaubens, vom Ziel der Hoffnung, von der Kraft, die der Liebe zugrundeliegt. Einer solchen Denkausrichtung entsprechend konnte die Formel, die wir hier untersuchen, bei ihrer Einfügung ins Credo nur die Quelle bezeichnen, aus der für den Christen seine persönliche Heiligkeit wie seine Gemeinschaft mit seinen Brüdern erfließen.

### *Interpersonale Bedeutung*

Trotzdem wurde diese brüderliche *Communio* schon sehr früh nicht nur als Folgerung, sondern ausdrücklich durch die beiden Worte *communio sanctorum* selber bezeichnet. In den modernen Sprachen ist es dieser zweite Sinn, der uns als erster bewußt wird. Die lateinische Entsprechung für »communio« ist dann nicht mehr »collatio« oder »communicatio« oder »participatio«, sondern etwa »congregatio« oder »concordia« oder »consortium« oder »societas« – vorausgesetzt, daß man in diesen Worten mehr heraushört als eine bloß äußerliche Besammlung oder oberflächliche Verständigung, als ein soziales Band, das die Christen bloß zu Verbündeten, Mitbürgern oder Landesgenossen oder Mitteilhabern an einem materiellen Gut machen würde. Vielmehr geht es um die Einigung, ja die Einheit der Christen in dem geheimnisvollen Leben, das Christus seinen Gliedern schenkt, und das sich in vielerlei Weisen geistlichen Austauschs äußert. »Societas« und »congregatio« sind die Ausdrücke, die am häufigsten von den Auslegern verwendet werden, wenn sie die Gemeinschaft der Heiligen so verstehen. Sie ist dann das, was Augustin häufig als die »societas credentium«<sup>17</sup> oder die »congregatio societasque sanctorum«<sup>18</sup> bezeichnet.

Diese Deutung erscheint bereits im fünften Jahrhundert. Sie findet sich in den fälschlich Augustin zugeschriebenen Predigten des Faustus von Reji. Sie breitet sich rasch aus und verzweigt sich im Mittelalter, um bis auf unsere Zeit fortzudauern. »Die Communion der Heiligen, das ist die Communion der Gläubigen«, wird Charles Péguy sagen<sup>19</sup>. Entsprechend im Glaubensbekenntnis Pauls VI: »Wir glauben an die Communion aller gläubigen Christen.«

<sup>17</sup> De baptismo, lib. 7, c. 53, n. 102 (PL 43, 243). In Jo, tract. 26, c. 17 (CCL 36, 268). Sermo 243, n. 5 (PL 38, 1145).

<sup>18</sup> De civ. Dei, lib. 10, c. 6 (CCL 47, 278 und 279). Vgl. Pseudo-Augustin (sermo 242): »Sanctorum communionem, id est, cum illis sanctis qui in hac quam suscepimus fide defuncti sunt, societate et spei communionem tenemur.« Zahlreiche Beispiele bei Badcock, a. a. O., S. 264–267.

<sup>19</sup> Poésie. Pléiade, Gallimard Paris, S. 439.

Seit langem hat diese zweite Deutung überall die Vorhand gewonnen, bei Protestanten wie Katholiken, über die nachträglichen Verschiedenheiten in der Auslegung hinweg, auch der vielen Kritiken gegen die katholische Auffassung (einige werden wir kennenlernen) vorab aus dem liberalen protestantischen Lager. Während die erste Deutung eucharistisch-liturgisch war, kann man die zweite interpersonal nennen. Sie hat sich so stark aufgedrängt, daß sie mehrere Forscher bei ihrem Bestreben, den Ursinn der Formel zu finden, beeinflußt hat. Zuweilen hat sie sich zu einem lehrhaften Gegensatz zur ersten versteift. So etwa bei Emil Brunner: »... In der neutrischen Auffassung von *communio sanctorum* hat ein geistlicher Kollektivismus seinen Ursprung, der das Wesen der Gemeinschaft mit dem Wesen einer Sachanteilmahme verwechselt. Im Neuen Testament hat der Gedanke eines Sanctum, an dem die Einzelnen partizipieren, kein Fundament. Denn »das«, woran die Einzelnen Anteil haben, ist gerade kein Etwas, sondern Er, der Christus. Die *participatio an etwas* schafft ein Kollektiv, die Gemeinschaft mit dem Christus aber schafft Gemeinschaft miteinander.«<sup>20</sup>

Aufgrund der Gegensätze, aus denen er gewoben ist, zeugt ein solcher Text von einem tiefen Mißverständnis. Zunächst scheint es uns eine schlichte Tatsache, daß um die Zeit, da der Artikel der *communio sanctorum* ins Credo eingeführt wurde, der Begriff der *sancta* als Neutrum Plural bei den Christen schon lang existiert hat: man kann nicht anders übersetzen als mit »heilige Dinge« oder »Wirklichkeiten«. Wenn E. Brunner das bestreitet, so aufgrund seines Widerstrebens, die Idee eines Sakraments im katholischen Sinn anzunehmen. Sein Text bezeugt aber auch, daß die Vorstellung, die er sich davon macht, eine verzerrte ist. Ihm scheint darin eine Art »Ding an sich«, eine materielle Wirklichkeit zu liegen, ohne Bezug auf etwas anderes, ein durch sich selbst gültiges »Sakrales«. Daher die grundsätzliche Ablehnung, die mit einer sachlichen Exegese kaum vereinbar ist: »Der Begriff des Sakraments war dem neutestamentlichen Christuszeugnis unbekannt.«<sup>21</sup> Ein solches absolutes *Sanctum*, ein solches Neutrum kann natürlich keine Persongemeinschaft begründen. Jeder halbwegs seines Glaubens bewußte Christ weiß, daß er nicht an einem Neutrum, sondern an Christus teilhat, und daß er in ihm seinen Brüdern geeint ist. Zugleich aber legt ihm die christliche Tradition – und zwar von ihren ersten Ursprüngen her – nahe, daß sich diese Teilnahme und Einigung normalerweise durch gewisse Zeichen hindurch ergeben, deren Wirksamkeit wie Stiftung von Jesus Christus selbst herkommen. Durch die »*communio sanctorum*« geschieht die »*communicatio S. Spiritus*«, die Mitteilung des Geistes Christi. Eine liturgische Teilnahme ist

<sup>20</sup> Die Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung, Bd. 3. Zürich 1964, S. 43.

<sup>21</sup> Ebd., S. 120.

somit die Einführung nicht in ein unpersönliches Kollektiv, sondern in die Gemeinschaft der Personen in Christus.

Wo Karl Barth in seiner Dogmatik von der »Lehre der Versöhnung« handelt, schließt er die *sancta* nicht aus. Aber er faßt sie anders auf als die alte Überlieferung, und das führt ihn dazu, ihre Beziehung zu den *sancti* umzukehren. »Sicher bedeutet dieser Genitiv (*sanctorum*) zunächst: die Gemeinschaft der *sancti*, das heißt der durch den Heiligen Geist geheiligten Menschen, der Christen in ihrer Totalität aller Zeiten und Orte. Er bedeutet aber auch – und ohne das wäre nicht einzusehen, was die *sancti* mit ihrem menschlichen Sein und Tun zu solchen macht: Gemeinschaft in den *sancta*, den heiligen Beziehungen, in denen die *sancti* stehen, in den heiligen Gaben deren sie teilhaftig, in den heiligen Aufgaben, die ihnen übertragen sind.«<sup>22</sup> Das ist ein bißchen voreilig gesagt. Ist der Gedanke in sich auch richtig, so scheint er uns doch die Beziehung der »Heiligen« zueinander allzu äußerlich aufzufassen und sie damit zu verengen und zu banalisieren. Überdies scheint uns diese Erklärung der Symbolformel jeder historischen Grundlage zu entbehren: die hier beschriebenen *sancta* sind jedenfalls nicht die *sancta* unserer alten Texte. Hat sich Barth nicht durch seinen Antimystizismus – sowohl im Sakramentalen wie im Geistlichen – zu dieser Sicht verleiten lassen, der ein durchgehendes Kennzeichen seines Denkens ist?

Kehren wir zu klassischeren Deutungen zurück. Das Verständnis der *communio sanctorum* im Credo als gegenseitige Einigung der *sancti* läßt eine gewisse Breite der Auslegung zu. Nach einigen wären diese beiden Worte nur eine Glosse, die in später Zeit der »Ecclesia« beigefügt worden wäre, um ihr Wesen zu verdeutlichen, nicht um einen neuen Gedanken einzuführen. Wir haben diese Ansicht oben schon abgelehnt, die den Neigungen derer entgegenkommt, welche entgegen der geschichtlichen Evidenz nur eine unsichtbare Kirche annehmen möchten. Andere sehen im vorhergehenden Symbolartikel in »Ecclesia« die auf Erden wandernde, die sogenannte »streitende« Kirche; »Communio sanctorum« würde im Gegensatz dazu die himmlische Kirche bezeichnen, die wir die »triumphierende« nennen, wo alle endgültig heilig sind und keine andere Hierarchie existiert als die der Heiligkeit. Wieder andere – und sie bilden die überwältigende Mehrzahl – sehen in der *communio sanctorum* vor allem das Geflecht geistlicher Beziehungen zwischen den beiden Teilen der einzigen Kirche, der himmlischen und der irdischen (oder zwischen ihren drei Teilen, wenn man die »leidende« im Läuterungszustand hinzunimmt)<sup>23</sup>. Diese Sicht kann man an einer Stelle der »Gottesbürger-

<sup>22</sup> Kirchliche Dogmatik IV/2, 1955, S. 727.

<sup>23</sup> Vgl. zum Beispiel Rhabanus Maurus, 13. Homilie: »Sanctorum communionem, id est, illorum qui in hac fide defuncti sunt, societatem in coelis speramus« (PL 110, 18 D). Pius XII. stellt diese Lehre von den geistlichen Banden zwischen den drei Kirchen mehrfach dar: Emile Lamirarde, *La communion des saints*. Fayard, Paris 1962, S. 43–45.

schaft« Augustins skizziert finden, wo es heißt: »Wir sind den Engeln und allen unsterblichen Seligen geeint, die uns behilflich sind, Gott mit ihnen zusammen zu preisen.«<sup>24</sup> Bloß will Augustin, der hier eine immerwährende christliche Ansicht ausdrückt, damit nicht die »sanctorum communio« des Apostolikums auslegen.

Dieses letzte Verständnis verlängert, ohne sie zu verfälschen, eine allgemeinere Bedeutung, indem es Verdeutlichungen und Kategorien bezieht, durch die sie in den Augen des Dogmengeschichtlers einigermaßen anachronistisch wird. Die zugrundeliegende Bedeutung ist unzweifelhaft die der innigen Einigung aller Glieder Christi untereinander – zumindest soweit sie lebendige, in der Liebe lebende Glieder sind –; jeder kann an den Gütern aller teilhaben, in einem dauernden Kreislauf, der einen vielgestaltigen geheimen Austausch von Glied zu Glied innerhalb des großen »mystischen« Leibes erlaubt.

So gibt es das Fürbittgebet. Es gibt darüber hinaus die »Vertauschbarkeit der Verdienste«, eine wesentlich katholische Lehre, die von einer bestimmten protestantischen Mentalität als pelagianisch infiziert oder aus einer individualistischen Sicht des Heils als gefährlich abgelehnt wird. Man wird zugeben, daß diese »Vertauschbarkeit« – zumal, wo sie sich als »mystische Substitution« versteht, Anlaß zu Übertreibungen oder Illusionen geben kann, die durch eine gesunde Unterscheidung der Geister vermieden werden. Zuweilen wird sie auch – nicht in der offiziellen kirchlichen Lehre, aber bei gewissen Schriftstellern – allzu mechanisch gedacht und verstößt dann gegen die Ehrfurcht vor dem Geheimnis. So mag es etwa, von weniger gewichtigen Autoren abgesehen, bei einem Barbey d'Aureville bestellt sein, oder bei einem Emile Baumann in »L'Immolé«, oder bei J.-K. Huysmans in seiner »Heiligen Lydwina von Schiedam«: Huysmans schildert hier ein zerfallendes Europa, das durch das Sühneleiden einer Anzahl heiliger Seelen zur Ordnung zurückgeführt wird. Manche Leser werden auch abgestoßen durch Worte, die Claudel (der damals eben Huysmans gelesen hatte) seiner Violaine in »L'Annonce faite à Marie« in den Mund legt: »Das Unglück dieser Zeit ist groß . . . Sie schauen und sie wissen nicht mehr, wo der König und der Papst sind. Seht hier deshalb meinen Leib in Wehen zugunsten der Christenheit, die sich auflöst.«<sup>25</sup> Trotzdem ist es durchaus gängig, mit Bernanos »diese universale Zusammenarbeit der Seelen« anzunehmen, »die die katholische Theologie die Gemeinschaft der Heiligen nennt«<sup>26</sup>, ohne daß man deren Wirkungen mit einem anderen Auge als dem des Glaubens betrachten wollte. Und Léon Bloy sagt: »Die Gemeinschaft der Heiligen ist das Gegengift und Gegengewicht zur babylonischen Zerstreuung; sie bezeugt eine

<sup>24</sup> De civ. Dei, lib. 10, c. 25 (CCL 47, 300).

<sup>25</sup> 3. Akt, 3. Szene. Gallimard, Paris, S. 135–136.

<sup>26</sup> Lettres brésiliennes, 1941. In: Bulletin Georges Bernanos 5, S. 8.

so wunderbare menschliche und göttliche Solidarität, daß es einem menschlichen Wesen unmöglich ist, nicht auf alle übrigen zu antworten, zu welcher Zeit sie auch leben und wohin sie zu leben auch gerufen sein mögen. Der geringste unserer Akte widerhallt in unendliche Tiefen hinein und läßt alle Lebendigen und alle Toten erbeben . . . Das ist die Abgründigkeit unserer Seele, das ihr Geheimnis.«<sup>27</sup>

Auf die gleiche Lehre beruft sich Claudel, wenn er den Kranken, die im Sanatorium von Berck hingestreckt liegen, – diesen »zur Aufmerksamkeit Eingeladenen«, – das verborgen Wirksame ihrer schmerzlichen Unbeweglichkeit erklärt<sup>28</sup>, oder Pierre Teilhard de Chardin, wenn er »den konstruktiven Wert« oder »die geistliche Energetik der Schmerzen« deutet, die da geint sind dem Kreuzesopfer, »einem Wirkzentrum, dessen Intensität unaussprechlich ist«<sup>29</sup>. Einen ganz nüchternen, aber sehr weiträumigen Kommentar hat das Geheimnis in einem Werk gefunden, dessen polemische Übertreibungen wohlbekannt sind, das aber voll ist von einer beachtlichen, viel zu wenig bekannten Theologie. Es handelt sich um das berühmte Heft der »Cahiers de la Quinzaine«, worin Charles Péguy 1911 zu Felde zog gegen »Einen Neuen Theologen, Herrn Fernand Laudet«:

». . . Wenn Herr Laudet irgendeine Vorstellung von dem hätte, was die Communion ist und was die Kirche und was das Christentum und die Christenheit, dann wüßte er, daß die Gemeinschaft der Heiligen, in einer ihrer Dimensionen, dies ist: der unmittelbare Zugang und Zugriff, den wir haben, wir Christen, nicht nur zu den Heiligen des fünfzehnten Jahrhunderts, sondern insgesamt zu den Heiligen aller Jahrhunderte, und nicht minder zu den Heiligen des ersten Jahrhunderts, und alle zusammen ganz besonders zu Jesus, durch das Gebet und durch die Sakramente, durch die Gnade, durch die Verdienste Jesu Christi und der Heiligen; der unmittelbare Zugang und Zugriff, der sofortige, unzeitliche, ewige, ohne daß wir uns deshalb irgendeine Archäologie der Seele zurechtlegen müßten.«<sup>30</sup>

Gewiß ist das keine vollständige Beschreibung, und die Wendung »Zugang und Zugriff« scheint im Zusammenhang des Disputs den Gedanken allzu stark auf eine intellektuelle Erfassung zu lenken. Und doch: wie bezeichnend ist das alles für die christliche Erfahrung, in ihrem Gegensatz zu jener »Kraft der Zerreißung und Verblendung«, wie sie die geschichtliche Zeit von einer menschlichen Generation zur nächsten besitzt! Menschen, die unwiderbringlich von uns abgerückt werden mußten, »da sind sie uns auf einmal ganz nah: Brüder, im Gleichklang schwingend, dem gleichen Anruf antwortend, in einer gleichen Liebe kommunizierend . . . Alle Glieder der großen Familie Christi

<sup>27</sup> *Le Pèlerin de l'Absolu* (1919), S. 377.

<sup>28</sup> *Les invités à l'attention*. In: *Positions et propositions*, Bd. 2. Gallimard, Paris, S. 243–251.

<sup>29</sup> *Œuvres*. *Le Scuil*, Paris, Bd. 6, S. 64–66; Bd. 7, S. 255–257.

<sup>30</sup> *Prose*. *Pléiade*, Gallimard, Paris, Bd. 2, S. 906.

erkennen einander.«<sup>31</sup> Man wird es übrigens beachtet haben: Péguy erinnert seinen Leser daran, daß er hier die Gemeinschaft der Heiligen nur »in einer ihrer Dimensionen« darstellen will.

Dasselbe müßte von allen vorausgehenden Erläuterungen gesagt werden. Und wenn man dem Geist der großen patristischen Zeit treu bleiben will, der durch die Einführung der *communio sanctorum* in das Credo widergespiegelt wird, dann wird man gut daran tun, nicht bloß die Weisen übernatürlichen Austauschs zwischen den Seelen herauszuheben, die unsichtbar und geheimnisvoll bleiben, sondern nicht minder die sichtbaren zwischen den verschiedenen Einzelgemeinden oder Kirchengruppen, ihren Hirten und Gläubigen, im Schoß der einen *Catholica*. Auch auf diesem Weg findet man zum eucharistischen Verständnis der Formel zurück, wenn es wahr ist, daß in der Frühzeit eine dieser Weisen des Verkehrs, und wohl die wichtigste in ihrer mystischen Bedeutung, der Austausch geweihter Hostien gewesen ist<sup>32</sup>. Joseph Ratzinger sagt es: »Mit dem Wort von der Gemeinschaft der Heiligen ist nämlich zunächst auf die eucharistische Gemeinschaft verwiesen, welche die über das Erdenrund verstreute Kirche vom Leben des Herrn her zu einer Kirche verbindet.«<sup>33</sup>

Sieht man von allzu partikulären Bestimmungen ab, die zuweilen den Gedanken verengen, ja fälschen, so läßt sich nicht sagen, daß die zweite Auslegung der *communio sanctorum*, auch historisch betrachtet, einen Irrweg darstelle. Sie ist nicht eigentlich eine andere Auslegung, neben der ersten, sie verdrängend, sondern eher deren Erweiterung. Man hat zunächst die Gemeinschaft in ihrer Quelle bedacht, jetzt bedenkt man sie in ihrer Auswirkung. Der Übergang ist berechtigt, vorausgesetzt, man vergißt nicht, daß es sich um einen zweiten Sinn handelt; einen zweiten zwar, aber keinen neben-sächlichen. Man darf ihn, sobald er erkannt ist, nicht einmal abweisen, sonst würde man Verrat am Ursinn üben, indem man ihn gleichsam sterilisierte. Wie die *communio sanctorum* in ihrem zweiten Sinn nicht unabhängig sein kann von der *communio sacramentorum*, so wäre diese vergeblich, wenn sie jene nicht schon als ihre Frucht in sich enthielte. An der Schwelle des zwölften Jahrhunderts wird Ivo von Chartres das in seiner großen Predigt über das Glaubensbekenntnis erklären: »Die Gemeinschaft der Heiligen ist die *Wahrheit* der kirchlichen Sakramente«: Wahrheit im realistischen und prägnanten Sinn, den das Wort so oft in der christlichen Tradition besitzt: wie der Neue Bund die Wahrheit des Alten oder wie das überdauernde Mysterium die Wahrheit jedes Einzelfaktums ist, das es in sich trägt; keineswegs als eine

<sup>31</sup> H. de Lubac, Die Kirche. Eine Betrachtung. Einsiedeln 1968, S. 43 ff.

<sup>32</sup> Vgl. Louis Duchesne, Origines du culte chrétien, 1903, S. 185.

<sup>33</sup> J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. München 1968, S. 277. Die Eucharistie ist das Sakrament, »quo in hoc tempore consociatur Ecclesia«: Augustin, Contra Faustum, lib. 12, c. 20 (PL 32, 265).

dem Sakrament äußerliche und von ihm ablösbare Wirkung, sondern als die eigentliche Bestimmung seiner Fruchtbarkeit. Wir können das auch in der technischen Sprache der Sakramententheologie ausdrücken und sagen: die Gemeinschaft der Heiligen im mystischen Leib ist die Sache (*res*), das heißt die substantielle und letzte Wirklichkeit, um deretwillen das Sakrament (*res sacramenti*) existiert. Durch das Leben, das ihnen in der eucharistischen Kommunion mitgeteilt wird, lassen jene, die schon durch die Taufe zu Gliedern Christi geworden sind, ihre Communion untereinander inniger werden. Der »eucharistische Leib« baut den »mystischen Leib« auf. Die Eucharistie vollendet die Kirche<sup>34</sup>. Man braucht sich deshalb nicht zu wundern, daß im christlichen Altertum manche Namen sich gleichzeitig auf beide Bedeutungen beziehen: beide bezeichnen dasselbe zwei-eine unergründliche Geheimnis<sup>35</sup>.

### Die Gabe Gottes

Wenn wir die erste Deutung sakramental nannten, die zweite interpersonal, so nicht deshalb, weil die erste weniger personal wäre als die zweite. Jede ist es auf ihre Art. Nach der ersten eint die sakramentale Teilnahme den Christen mit seinem Herrn (und dessen Geist), nach der zweiten sind die Christen untereinander im Herrn (und in seinem Geist) geeint. Die umfassende Bedeutung der Worte ist synthetisch.

Sie ist vom letzten Konzil erneut in volles Licht gerückt worden. Zwar war sie nie aus dem katholischen Bewußtsein geschwunden; immerhin hätte man wohl daran getan, hier wie in anderen Punkten während der letzten Jahrhunderte jenen »Römischen Katechismus« genauer zu lesen, der auf Wunsch des Trienter Konzils verfaßt worden war. Dieser besonders verbürgte Zeuge der »nach-tridentinischen Theologie« ist oft auch ein sehr zuverlässiger Zeuge der christlichen Gesamttradition. Der Abschnitt über die *communio sanctorum* im Lauf der Auslegung des Credo ist zwar nicht musterhaft redigiert, weist aber die beiden Lehraspekte auf und integriert sie zum Gesamtsinn.

»Da Johannes der Evangelist seinen Gläubigen über die Glaubensgeheimnisse schreibt, gibt er ihnen den Grund an, weshalb er sie darin unterweist: Damit ihr, sagt er, Gemeinschaft mit uns erlangt, und damit unsere

<sup>34</sup> Vgl. H. de Lubac, *Corpus mysticum*. Einsiedeln 1969.

<sup>35</sup> J. Ratzinger, in: »Concilium« I (1965), S. 49. Vgl. Dewailly, a. a. O., S. 53–54. Über den doppelten Sinn von »communio« vgl. noch: J. Hamer, a. a. O., S. 173–232 und 251–254, und Werner Elert, Die Herkunft der Formel »Sanctorum Communio«. In: »ThLZ« 74 (1949), S. 577–586. – Vgl. Theodor von Mopsvestia, Katechetische Homilien: »Gefestigt zu einem einzigen Leib durch die Communion zum Leib unseres Herrn . . ., machen sie schließlich nur noch ein Einziges aus . . . So werden wir uns in der Communion zu den heiligen Mysterien einen, und werden durch diese unserem Haupt, Christus dem Herrn, geeint werden, dessen Leib wir sind, und durch den wir Communion mit der göttlichen Natur erlangen.« (Nach der Übersetzung von R. Tonneau, 1949, S. 555.)

Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohn Jesus Christus sei. Diese Gemeinschaft aber ist eben die Gemeinschaft der Heiligen . . . Diese ist keineswegs bloß eine nähere Umschreibung des vorausgehenden Artikels, sondern zeigt auch, welche Frucht wir aus den Mysterien ziehen sollen, die im gesamten Glaubensbekenntnis enthalten sind . . . Da die Kirche von einem einzigen Geist durchwaltet ist, werden alle Güter, die in ihr ausgeteilt werden, zu etwas Gemeinsamem; die Frucht aller Sakramente gehört allen Gläubigen ausnahmslos; so ist zunächst die Gemeinschaft der Heiligen nichts anderes als die Gemeinschaft der Sakramente . . . Der Ausdruck *communio* ist auf jedes von ihnen anwendbar, weil jedes uns mit Gott verbindet. In besonderer Weise kommt er aber der Eucharistie zu, weil sie diese Communion vollendet. Aber die Communion in der Kirche hat noch einen anderen Sinn. Denn was immer von einem Einzelnen in der Kirche auf rechte und heilige Weise in Empfang genommen wird, das gehört allen, und die Liebe, die nicht das Ihrige sucht, ist das Prinzip, das es ihnen zukommen läßt . . .<sup>36</sup>

Nun kann innerhalb der unveränderten Synthese eine Kirchenstunde es fordern, daß der Akzent stärker auf ein bestimmtes Moment gelegt wird: nicht aus Gründen modischen Trends, sondern weil Not und Gefahr es so fordern. Lange Zeit war es im Raum der Kirche nicht unerläßlich, bei der Erklärung von *communio sanctorum* darauf hinzuweisen, daß die Gemeinschaft der »Heiligen« untereinander von dem Wirksamwerden jenes »Heiligsten« in ihrer Mitte, des Herrn in seiner Eucharistie, abhängt. In allem, was des Menschen Heil angeht, war der Glaube unter uns unangefochten, der alles der Initiative Gottes zuschrieb. Niemand stellte in Zweifel, daß für das Christenleben die Sakramente entscheidend waren, als die Lebensquellen, die aus Christus hervorgehend, den Garten der Kirche seit jeher durchfließen. Heute ist es anders geworden. Die Grundwahrheiten sind bei vielen erschüttert, zumindest verblaßt. Es scheint deshalb an der Zeit, dem Ursinn von *communio sanctorum* mehr Gewicht beizulegen, nicht um den abgeleiteten Sinn zu verwischen, der darin schon eingeschlossen ist, sondern um dessen einziges, notwendiges Fundament aufzuzeigen.

»Jede allgute Gabe und jedes vollkommene Geschenk stammt von oben.«<sup>37</sup> Die Gemeinschaft der Heiligen untereinander ist die Frucht der Mitteilung des Heiligen an jeden von ihnen. Und vollkommene Einigung der Gemeinschaft setzt das »Geheimnis des Glaubens«, worin Gott sich schenkt, in seinem Vollzug voraus. Das ist es, was die Formel in unserem Credo uns lehren

<sup>36</sup> Catechismus Romanus, zur Stelle. Der Katechismus Pius' X. für die römische Provinz (1909) bietet einen eklektischen, merkwürdig redigierten Text: »In der Kirche sind aufgrund der innigen Einigung all ihrer Glieder die geistlichen Güter gemeinsam, die innern wie die äußeren.« Unter den inneren wird die Gnade genannt, unter den äußeren die Sakramente und die Hl. Messe.

<sup>37</sup> Jak 1, 17.



will. Lange vor Trient und lange vor Ivo von Chartres wußte Augustin davon, wenn er von denen sprach, die mit dem Volk der Gläubigen »in der Communion der göttlichen Sakramente« verharren<sup>38</sup>.

Nie war, seit der Zeit Augustins, die Überzeugung, daß der Mensch sein Heil nicht allein finden kann, stärker als heute; nie aber wurde auch seit der Zeit Augustins, die auch die Zeit des Pelagius war, der Gedanke der Gnade stärker verkannt. Nie ist der promethische Drang, der auf dem Grund unseres Wesens schlummert, jähler erwacht als in unserem Zeitalter, das sich zum erstenmal für »erwachsen« hält, weil der Mensch sich nicht mehr bloß selber lenken, sondern auch selber erschaffen will<sup>39</sup>. Bis ins Innere des christlichen Bewußtseins hinein war die Versuchung nie stärker zu leugnen, daß die wahre Einheit der Menschen untereinander ihnen nur von Gott her kommen kann, durch ihre Einfügung in den einzigen Leib Christi. Die ganze Gnadenlehre wird heute in den Schatten gestellt, wenn sie nicht gar einfach unter der trügerischen Bezeichnung des »Augustinismus« verworfen wird. Manche halten sich naiv für bessere Christen, weil sie angeblich apostolischer für das arbeiten, was sie das Heil der anderen nennen, ohne zu bedenken, daß sie selber der Erlösung bedürfen. Gern gibt man im christlichen Volk zu, daß die Kirche eine *Communio* ist und zu sein hat. Viele begeistern sich an einer solchen Vorstellung. Aber dann stocken sie: soll man sich auf die Bedingungen einlassen, unter denen diese *Communio* sich verwirklicht, genauer: auf die Ursachen, die sie hervorbringen?<sup>40</sup> Manche stellen sich vor, sie seien darin von vornherein installiert. Das sakramentale Gefüge der Kirche, ihr Dienstamt erscheinen ihnen dabei als ein unnützes Gestell, ja oft genug als das verderbliche Gegenteil der erträumten Gemeinschaft. Die Illusion kann

<sup>38</sup> Contra Cresconium, lib. e, n. 39: »Si quos tales (= traditores) in sacramentorum ejus (= Ecclesiae) communione cognovero, . . . tolero quos emendare non possum« (PL 43, 517). Vgl. Sermo 52, n. 6, über die Patripassianer: »Et removit istos Ecclesia catholica a comunione sanctorum, ne aliquem deciperent, ut reparati litigarent« (PL 38, 357).

<sup>39</sup> Vgl. Pierre Emmanuel, Choses dites. Desclée de Brouwer, Paris 1970, S. 87–88: »Es gibt keine schlimmer Verkannte als die Gnade. Wie schwer ist es für die heutigen Menschen, ihr Leben, ihr Sein, ihr Wort, ihre Stimme, schließlich alles, was sie zu Menschen macht, als eine pure Gnade Gottes zu verstehen! Der Mensch ist aus Instinkt promethisch, und dieses promethische Vermögen in ihm ist das rechte Zeichen seiner Freiheit. Trotzdem gibt es keinen anderen Weg, aus der endgültigen Sackgasse des Promethismus herauszukommen – nämlich aus der Selbsterschaffung des Menschen, die zuletzt reine Seinszerstörung wäre – als die Gnade Gottes zu empfangen und sie als das zu erkennen, was sie ist.«

<sup>40</sup> Vgl. J. Hamer, L'Eglise est une communion. Der ganze zweite Teil des Werkes untersucht »die Sendung der Kirche, die erzeugende Ursache der Communion«. Man kann dann abschließend sagen: »Was ist die Kirche anderes als die Versammlung aller Heiligen?« Vgl. Nicetas von Remesiana, Explanatio symboli ad competentes 10 (PL 52, 871 B); oder Paul VI: »Die Gemeinschaft der Heiligen ist gerade die Kirche« (Ansprache vom 22. Juni 1969). Nicht weit davon entfernt ist die Aussage der Liturgie: »Ipse Spiritus Sanctus est remissio omnium peccatorum« (Postcommunio, Dienstag nach Pfingsten), weil »die Vergebung der Sünden durch den Heiligen Geist erfolgt« (Thomas, Summa Theol. III, q. 3, a. 8, ad 2).

auch eine andere Gestalt annehmen: man verwirft zwar das Sakrament nicht, sieht aber darin kaum mehr als eine menschliche Gebärde, man läßt das Dienstamt gelten, aber als bloße Delegation, als Ausstrahlung der Gemeinschaft, die ihre Organe selbst aus sich ausgliedert.

Gewisse neuere Deutungen der Eucharistie zeigen dies: sie mögen Grenzfälle sein; aber sie fördern die allgemeine Verworrenheit. Hier geht es nicht mehr nur um ein Verkennen oder Vergessen, sondern recht eigentlich um eine *Verkehrung*. In der Tat scheint es nach diesen Deutungen so, daß bei der eucharistischen Feier die Gemeinschaft der Versammelten sich selbst ihren Ausdruck verleiht, um sich dadurch in ihrer Aktualität zu konstituieren: als habe dieses Feiern keinen anderen Ursprung als die Gemeinschaft selbst, kein anderes Ziel als die Bewußtwerdung ihrer selbst. Nichts ist mehr »von oben gegeben«, das Werk Christi ist nur noch ein Mythos. Diese Umkehrung ist die Perversion des Glaubens: Selbstfeier des Menschen. Ein solcher Immanentismus spricht sich für gewöhnlich nicht explizit aus; er insinuiert sich den Anwesenden mehr durch Auslegungen als durch positive Behauptungen oder brutale Negationen; er sickert in sie ein durch die erregte Begeisterung, die sich an die Stelle des demütigen Gebetes und der Anbetung setzt. Es bedarf keines besonderen Hinweises darauf, daß solche »psychischen« Vergemeinschaftungen, bei denen der »pneumatische« Christus nicht anwest, nichts anderes gebären können als Separatismus und Schisma.

Es geht hier nicht darum, eine solche Lehre, klar definiert, diesem oder jenem zuzuschreiben. Wohl aber ist es wesentlich, sich gegen ihr Vordringen zur Wehr zu setzen, oder ihr durch eine möglichst klare und tiefe Sicht des Mysteriums zuzuvorkommen. Dazu verhilft uns eben die objektive Erforschung des Sinnes von *communio sanctorum* im Credo, und allgemeiner schon von *communio* im Neuen Testament.

»Im neutestamentlichen Sinn des Wortes . . . ist koinonia ganz auf Christus und seinen Geist gegründet (die vertikale Dimension). Wir nehmen am Blut Christi teil, an seinem Leib, an seiner Sohnschaft selbst; an seinen Leiden, am Geist. Im Johannesbrief ist der Ausgangspunkt der Comunion die Verkündung des ›Wortes des Lebens‹. In der Koinonia erscheint die horizontale Dimension somit als die Resultante einer Vertikalen und erklärt sich nur durch diese.«<sup>41</sup>

Die Kirche Gottes, als Verwalterin und Vermittlerin dieses Mysteriums der Communion, stößt nicht nur auf den Widerspruch des modernen Promethismus oder auf diesen vagen »horizontalen« Humanismus, der sich nicht immer voll zu entschleiern wagt. Sie ist von Anfang an auf eine Überzeugung gestoßen, die unter sehr verschiedenen Gestalten, aber mit konstanter Hartnäckigkeit sich in jedem Jahrhundert erneuert, und gegen die unentwegt neu

<sup>41</sup> J. Hamer, a. a. O., S. 170.

Stellung zu nehmen ist. Diese Überzeugung lag den hermeneutischen Lehren sowie jener großen Häresie zugrunde, die heute unter dem Namen »Gnostizismus« bekannt ist, sie bildet aber auch gegenwärtig den Hintergrund vieler Weltanschauungen. Sie erzeugt Modelle für alle Stufen der Bildung wie für alle Abarten sowohl des »Traditionalismus« wie des »Modernismus«. Danach wäre der Mensch von sich aus göttlichen Wesens, und hätte somit keinerlei Bedarf nach einer Gnadenordnung noch nach objektiven Heilswegen. Jede Vermittlung wird ausgeschlossen, sowohl als geschichtliche wie als sakramentale. Das ganze Problem liegt nur darin, zur Selbsterkenntnis zu gelangen, das heißt »in sich selbst jenen Teil von Licht, von göttlichem Intellekt zu erkennen, den man schon von Natur besitzt«<sup>42</sup>. In seiner Wahrheit ist der Mensch »ein Moment Gottes selbst in seinem ewigen Sein«<sup>43</sup>. Wenn das vereinzelte Individuum gegenwärtig nicht seinem Wesen entfremdet ist, so wird es dieses in der Gemeinschaft finden, die sich im geschichtlichen Ablauf bildet: hier lassen sich alle modernen Theorien des Werdens einholen.

Gegen diese Überzeugung, diesen »Mythos«, der die christliche Neuheit in seine Netze einfangen wollte, um sie sich einzugliedern, haben seinerzeit ein Irenäus, ein Klemens von Alexandrien, ein Origenes, Athanasius, Augustin gekämpft<sup>44</sup>. Mit ihm haben es ihre Nachfolger heute noch zu tun und werden es auch in Zukunft zu tun haben. Als Christen glauben wir mit ihnen zusammen, daß der Mensch Kreatur ist. Mit ihnen glauben wir auch, nach dem überlieferten Ausdruck, der von Thomas von Aquin übernommen und ausgebaut worden war, daß der Mensch »Gottes fähig ist« (*capax Dei*), daß durch die erlösende Menschwerdung »Gott sich zum Menschen gemacht hat, damit der Mensch Gott werde«. Wir erhoffen das »ewige Leben«, das uns die Zeugen Christi verkünden, die ihn in seiner Person gesehen, gehört und mit Händen getastet haben<sup>45</sup>, das »ewige Leben«, dessen Keim schon in uns gelegt ist, und das endgültige Teilnahme am Leben Gottes in der Einheit des Leibes Christi sein wird. Wir wissen, daß dieses Leben *Communio* ist, deren Fülle sich durch die Zeiten hindurch vorbereitet. Zusammen werden wir ihm entgegengeführt, durch die Fähnrisse der irdischen Existenz, jeder an seinem Platz; im Ausüben unseres harten und schönen Menschengeschäfts machen wir jetzt schon die Lehrzeit brüderlicher Koexistenz durch, dank unserer gemeinsamen Teilnahme an der Eucharistie, dem Quellgeheimnis jeder Gemeinschaft.

<sup>42</sup> Vgl. A.-J. Festugière, *Hermétisme et mystique paienne*. Aubier, Paris 1967, S. 58.

<sup>43</sup> Der Mensch ist Geist, aber in ihm muß der Geist, das heißt Gott selbst, durch die überwiegenden Determinationen der Geschichte bis zum vollen Selbstbewußtsein, das heißt, zur Wahrung seines Seins aufsteigen.

<sup>44</sup> Einige Texte bei H. de Lubac, *Die Freiheit der Gnade*, Bd. II: *Das Paradox des Menschen*, Kp. 5 und 6. Johannesverlag, Einsiedeln 1971.

<sup>45</sup> Vgl. 1 Joh 1, 1–4.

# Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie?

Von Eugenio Corecco

Obwohl sie erst seit ein paar Jahren eingesetzt sind, stehen die vom Zweiten Vatikanischen Konzil geschaffenen diözesanen Räte<sup>1</sup> in einer schweren Krise. Bezeichnend ist einerseits die Unsicherheit, mit der sich viele Bischöfe dieser neuen Organismen bedienen, andererseits das zunehmende Mißtrauen und Desinteresse des Klerus und der Laien an dieser neuen Institution.

Die Krise hat verschiedene Ursachen; diese ließen sich nur dann vollständig aufzeigen, wenn man die sehr zahlreichen und sehr unterschiedlichen konkreten Situationen einer entsprechend breit angelegten Analyse unterzöge. Aber man ginge fehl, wenn man annehmen wollte, sie ließen sich alle auf Probleme rechtstechnischer Natur zurückführen<sup>2</sup>. Der Ursprung der Krise liegt viel

---

<sup>1</sup> Es handelt sich um den Priesterrat, den Pastoralrat (vgl. VatEp art. 27 cpv. 5, art. 28 cpv. 2; VatPresb art. 4 cpv. 2; EcclSanc I art. 15–16) und die Räte, die vom Dekret über das Laienapostolat (Vat Laic art. 26 cpv. 1–2) ebenfalls auf diözesaner Ebene vorgeschlagen werden.

<sup>2</sup> Hier werden gegen die Strukturierung der neuen Diözesanräte gewöhnlich zwei Einwände erhoben. Erstens die mangelnde Klarheit in der Kompetenzverteilung zwischen den verschiedenen Räten selbst und zwischen den einzelnen Räten und dem Bischof. Zweitens empfindet man es als unbefriedigend, daß dem Pastoralrat, wo auch Laien zugegen sind, vorwiegend eine Aufgabe des Studiums und der Forschung zugewiesen wird. Zur Behebung dieser Strukturängel, die sicherlich dazu beitragen, eine Atmosphäre der Unzufriedenheit zu schaffen, lassen sich verschiedene Lösungen denken. Eine aufmerksame Prüfung der Erfahrungen, die mit den neuen Diözesan- oder Interdiözesansynoden (insbesondere in Deutschland, Österreich und der Schweiz) gemacht werden, ergäbe Hinweise auf die Möglichkeit und Opportunität, diese erneuerte Synodalstruktur zu einer festen Einrichtung zu machen und alle andern diözesanen oder interdiözesanen Räte als ständige Kommissionen in sie einzugliedern. Doch auch dann wäre noch die Frage zu lösen, welches der genaue Platz der Klerus sei, eine Frage, die in den genannten Synoden nach sehr empirischen Kriterien beantwortet wird. Priester und Laien werden zumeist auf die gleiche Ebene gestellt mit dem Unterschied, daß dem Klerus eine proportional stärkere numerische Vertretung zuerkannt wird (im Projekt für die »Synode 72« der Schweiz z. B. ist vorgesehen, daß der Klerus mit 50 Prozent vertreten ist). Das Problem läßt sich aber nicht mit rein quantitativen Kriterien lösen, weil sich der Priester vom Laien durch eine qualitativ verschiedene Teilnahme am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi unterscheidet (vgl. K. Mörsdorf, Die Stellung der Laien in der Kirche: RDC 10/11, 1960/61, S. 221). M. Kaiser (Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirchenwelt: Ius sacrum. K. Mörsdorf zum 60. Geburtstag, hrsg. von A. Scheuermann und G. May, München/Paderborn/Wien 1969, S. 269) ist der Ansicht, daß der Unterschied lediglich in der Befähigung des Priesters bestehe, kraft des Weihesakraments Christus als Haupt der Kirche zu repräsentieren. Abgesehen davon, daß die Ausführungen Kaisers nur verständlich sind, wenn man die erste These annimmt, sollte man noch wissen, welche Folgerungen aus dem Unterschied zwischen Priestern und Laien auf der juristisch-strukturellen Ebene zu ziehen sind. Das zweite Vatikanum hat nur die Einsetzung des Priesterrats zur Pflicht gemacht (VatPresb art. 7 cpv. 2) und diesem das Recht eingeräumt, in gewissen, besonders bedeutsamen Fragen angehört zu werden (EcclSanc I art. 21 §§ 2–3). Dieser Tatsache ließe sich entnehmen, daß

tiefer; er steht auf allen Ebenen mit dem Kirchenverständnis einer Großzahl von heutigen Christen im Zusammenhang. Die Krise ist primär konzeptionsbedingt und damit theologischer Natur, erst in zweiter Linie ist sie funktionsbedingt eine technische Krise oder einfach eine solche auf psychologischer Ebene und damit ethischer Natur. Wenn deshalb ihre Ursachen nicht primär in ausdrücklichen Manipulationen zu suchen sind, die entweder unter dem Zeichen eines starren Konservatismus<sup>3</sup> oder dem eines progressistischen Empirismus<sup>4</sup> vorgenommen werden, so tritt sie doch in Symptomen zutage, die die typischen Zeichen einer Machtkrise sind: sie erscheint als die Krise dessen, der Angst hat, seine Macht zu verlieren, wobei er diese mit der Kumulation aller Kompetenzen verwechselt, oder als die Krise dessen, der entschlossen war, zur Macht zu gelangen, nun aber gewahrt, daß er sie nicht besitzt und nicht zu erreichen vermag. Sehr oft nämlich werden diese neuen synodalen Strukturen der Teilkirche<sup>5</sup> von einer weltlichen Machtlogik her verstanden und in deren Dienst gestellt: von oben nach unten zur Aufrechterhaltung des

sich die Kirche theologisch bewußt ist – auch wenn diese Lehre nicht ausgearbeitet vorliegt –, daß dem Klerus auch auf der Ebene des Handelns und Entscheidens eine spezifische Funktion zukommt. Um die Einheit des Presbyteriums (dem auch der Bischof angehört) und somit den unmittelbaren Kontakt zwischen dem Bischof und dem Priesterrat zu sichern, ließe sich dieser auch als eine Kommission denken, die vom Bischof präsiert wird und alle Priester umfaßt, die einem einzigen Diözesanrat (oder Synode) angehören. Ihr könnten einige wenige, genau bestimmte Kompetenzen zugesprochen werden, namentlich hinsichtlich der Beziehung zwischen Bischof und Klerus. Diese Kommission könnte verpflichtet werden, das Gutachten des gesamten Diözesanrats (oder der Synode) anzuhören, bevor sie ihre eigene Stimme abgibt. Zur theologischen und juristischen Struktur des Presbyteriums vgl. O. Saier, *Die hierarchische Struktur des Presbyteriums: AfkKR 136* (1967), S. 341–491; H. Schmitz, *Das Presbyterium der Diözese: TThZ 77* (1969), S. 133–152.

<sup>3</sup> So ist z. B. die sehr schwerwiegende Tatsache zu tadeln, daß in vielen – insbesondere italienischen – Diözesen (wie z. B. in der sehr wichtigen Diözese Mailand) noch keine Pastoralräte eingesetzt worden sind und die Auswahl der Mitglieder der Priesterräte allzuoft nach paternalistischen Kriterien getroffen wurde, nach einer auf mehrere Jahrhunderte zurückgehenden absolutistischen Tradition und Praxis.

<sup>4</sup> Vgl. die Kritik von K. Mörsdorf, *Die andere Hierarchie. Eine kritische Untersuchung zur Einsetzung von Laienräten in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland*. In: *AfkKR 138* (1969), S. 504–509.

<sup>5</sup> Das grundlegende Werk über das synodale Element in der Kirche ist: W. Aynans, *Das synodale Element in der Kirchenverfassung*, München 1971. Aynans kommt zu dem Ergebnis, daß der theologische Ort des Synodalwesens die »*Communio Ecclesiarum*« ist, in der dem bischöflich-kollegialen Element die konstitutive Rolle zufällt. Dies schließt nicht aus, daß man auch auf der Ebene der Partikularkirche von einer synodalen Struktur sprechen kann, die jedoch insofern einen eigenen Charakter hat, als für die »*Communio*« der Teilkirche kein Kollegium, sondern der Diözesanbischof Prinzip und Fundament ist. Die Analogie ist indessen darin wohl begründet, daß nach Aussage der Kirchenkonstitution nicht nur die Gesamtkirche in der Teilkirche gegenwärtig wird, sondern auch die Teilkirchen nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind (LG 23, 1). Grundlage für die Teilhabe der Priester und der Laien an den partikularkirchlichen synodalen Strukturen (diözesane Räte) ist ihre – wenn auch qualitativ verschiedene – Teilhabe an den drei munera Christi. Vgl. auch E. Corecco, *Note sulla Chiesa particolare e sulle strutture della Diocesi di Lugano*. In: »*Civitas*« 24 (1968/69), S. 628–635.

status quo<sup>6</sup>, von unten nach oben zum Aufstieg zur Macht, d. h. zur sogenannten »Demokratisierung« der Kirche. Gerade bei dieser letzten Tendenz vergißt man leicht, daß auch die Demokratie, wie jedes Verfassungssystem, eine Machtstruktur<sup>7</sup> ist und deshalb, ob man will oder nicht, wie jedes autoritäre System wesentlich eine Machtaufteilung darstellt<sup>8</sup>. Nun aber wird diese Machtdynamik, wenn sie auf den kirchlichen Bereich übertragen wird, zwangsläufig von Grund auf zweideutig, weil in der Kirche die strukturelle Beziehung zwischen der Hierarchie und dem übrigen Gottesvolk auch auf der Ebene des Entscheidens und Handelns letztlich nie im Denkschema der Machtverteilung verstanden werden kann, sofern man nicht einem theologischen und damit auch einem juristischen Empirismus anheimfallen will. Das Problem läßt sich weder in den ideologischen Begriffen des Klassenkampfes stellen noch in den mehr politischen Begriffen des Kräftegleichgewichts<sup>9</sup>. Im Raum der Kirche kann das Problem der notwendigen geordneten Aufteilung der Kompetenzen sich nie, wie das auf staatlichem Gebiet letztlich der Fall ist, mit dem Problem des Besitzes eines mehr oder weniger großen Machtanteils decken, weil die »Macht«, sofern man darunter die letzte Verantwortung und damit den spezifischen Dienst der Bischöfe am Leben der Kirche versteht, nicht teilbar ist. In der kirchlichen Rechtsordnung sollte die Kompetenzaufteilung nur dazu dienen, das Wirken der Einzelpersonen und der einzelnen Organismen unter Berücksichtigung ihrer Funktion und ihres Charismas nach einem legitimen Effizienzkriterium zu ordnen. Niemand aber darf im Namen einer Kompetenzaufteilung ausgeschlossen werden von

<sup>6</sup> Bezeichnenderweise besteht der schärfste Einwand gegenüber neuen Diözesanräten darin, sie seien Organismen, die vom System eingeführt worden seien, um den »status quo« zu wahren. Vgl. z. B. G. Piano, *La diocesi di Novara: riforma di struttura o conversione di mentalità?*. In: »Testimonianze« 13 (1970) n. 122, S. 149–150; auf der gleichen Linie bewegt sich M. Cuminetti, *Verso nuove strutture nella Chiesa*. In: *La Chiesa locale*, a cura di A. Tassarolo. Bologna 1970, S. 431.

<sup>7</sup> »Verfassungsfragen sind nicht Rechts-, sondern Machtfragen« (Ferd. Joh. Gottl. Lassalle). Vgl. U. Allers, Lasalle. V. Freiburg 1960, S. 283.

<sup>8</sup> Die Parlamente sind Organe eines konstitutionellen Staates, worin durch eine »Aufteilung der Macht ein System wirksamer Beschränkung für das Handeln der Regierung besteht« (C. J. Friedrich), zit. von G. E. Kafka, *Parlament: Staatslex.* VI, Freiburg 1960, S. 174.

<sup>9</sup> Das amerikanische Prinzip der »checks and balances« entstammt der Lehre Montesquieus über die Gewaltentrennung und somit dem Grundsatz: »Le pouvoir arrête le pouvoir.« Eine solche Auffassung stammt nicht aus christlichem Denken, sondern aus der rationalistischen Schule des Naturrechts, die mit dem mittelalterlichen Denken gebrochen hat, mit Ch. Thomasius jeden Zusammenhang zwischen dem Naturrecht und dem göttlichen Recht bestreitet und so jede Verbindung mit der Transzendenz aufgibt. Da eine transzendente Autorität abhanden gekommen ist, sah sich die moderne Staatsphilosophie gezwungen, in der menschlichen Vernunft das einzige Kriterium und die einzige Instanz für die Aufteilung der Macht zu erblicken. Daß dieses System der Struktur der »Communio ecclesiastica« gänzlich fernsteht, braucht nicht betont zu werden. Für die Anwendung des Prinzips der »checks and balances«, überdies in Verbindung mit dem Vetorecht, diesem typischen Machtinstrument, tritt ein H. Küng, *Mitentscheidung der Laien in der Kirchenleitung und bei kirchlichen Wahlen*. In: *ThQ* 149 (1969), S. 147–165.

einer effektiven globalen Mitverantwortung am Erarbeiten des gemeinschaftlichen Urteils, aus dem die Entscheidung der Autorität erwachsen soll<sup>10</sup>. Die Frage der Macht im Gottesvolk kann darum schließlich keine andere sein als die Frage nach der Natur der Beziehung zwischen den Bischöfen und den anderen Christen auf der Ebene des Entscheidens und Handelns und infolgedessen die Frage, auf welche Weise der Klerus und die Laien an der letztlich den Nachfolgern der Apostel zukommenden Verkündigung der christlichen Botschaft in der Welt teilnehmen können.

### *Radikale Unzulänglichkeit des Konsultativvotums?*

Im Rahmen einer weltlichen Dynamik der Machtlogik muß selbstverständlich das Institut der bloß konsultativen Abstimmung als eine schwerwiegende Einschränkung der effektiven Ausübung des kollegialen Prinzips<sup>11</sup> in der Kirche erscheinen, und in der Praxis sogar als ein Ausschluß von der Machtausübung. Bei einem solchen Urteil nun spielen gewiß auch Komponenten psychologischer Natur mit, doch über sie hinaus wurzelt es in einem an weltlichen Mustern orientierten Kirchenverständnis. Eine korrekte Ausformung der synodalen Struktur der Kirche und gerade auch der Teilkirche auf der formalrechtlichen Ebene der Kollegialität läßt sich nur auf das Prinzip gründen, daß der Bischof als Einheitsfundament seiner Kirche niemandem, selbst nicht einer Majorität die Verantwortung für diesen Dienst abtreten darf<sup>12</sup>. Das Problem der Einheit innerhalb der Christengemeinde, die wie jede Gemeinschaft dauernd die Existenz einer Mehrheit und einer Minderheit erlebt, läßt sich deshalb nicht durch eine Absolutsetzung des Mehrheitsprinzips lösen.

Sogar auf dem ökumenischen Konzil, wo den Bischöfen das Beschlußrecht zukommt, läßt sich die Abstimmung nicht als ein Kraftakt verstehen, durch den eine Mehrheit kraft einer pralamentarischen Regelung ihren Standpunkt durchsetzt. Die Abstimmung ist ein formalrechtlicher Akt, der vor allem dazu dient, die Meinung der einzelnen Bischöfe festzustellen, die die einzelnen Teilkirchen repräsentieren. Sie ist nicht ein politischer Machtakt, sondern die Erkundung eines Sachverhalts. Sie will feststellen, welche Kirchen sich in

<sup>10</sup> Vgl. unten und folgende Seite.

<sup>11</sup> Man muß zwischen dem formalen Aspekt und dem materialen Aspekt der Kollegialität unterscheiden. Im materialen Sinn ist die Kollegialität mit dem synodalen Element in seiner Rechtsgeltung identisch, die bloß einen der Aspekte des synodalen Elements in der Kirche darstellt (weitere Aspekte sind etwa die gegenseitige Hilfeleistung der Kirchen usw.). Im formalen Sinn kommt die Kollegialität in den Beschlüssen eines Kollegiums zum Ausdruck, wenn die Willensakte der einzelnen Mitglieder so sehr integriert werden, daß sie zum einzigen Willensakt des Kollegiums als solchem werden. In diesem sind sie z. B. von den kollektiven Akten verschieden. Vgl. W. Aymans, *Das synodale Element*, a. a. O., S. 190–226.

<sup>12</sup> Der Dienst des Bischofs könnte nämlich in bestimmten Fällen auch darin bestehen, eine Minorität zu schützen.

einer besonderen Frage enig sind. Der Grund, weshalb das Zeugnis des Papstes in diesem Zusammenhang wesentlich ist, liegt in der Tatsache, daß die Gemeinschaft der Bischöfe mit dem Bischof von Rom für deren Gemeinschaft untereinander konstitutiv ist<sup>13</sup>. Die »Communio ecclesiarum« ist nicht notwendig in der Mehrheit der Bischöfe als solcher gegeben, sondern in den Bischöfen, die in Gemeinschaft mit dem Papst ihre Meinung äußern<sup>14</sup>. Trotzdem behält das Votum der Bischöfe sein ganzes Gewicht und seine unanfechtbare Kraft. Es hat nicht bloß Konsultativcharakter, weil ihre Aufgabe nicht auf dieser Ebene (der Beratung des Papstes) liegt<sup>15</sup>, sondern darin besteht, den Glauben zu bezeugen, den sie zusammen mit ihrer Teilkirche haben und leben. Strenggenommen ist jedoch das Votum der Bischöfe auf dem Konzil auch kein beschließendes Votum, wenn man darunter ein Votum versteht, dessen formale verpflichtende Kraft lediglich kraft des menschlichen Willens gegeben ist. Es ist beschließend in dem Sinn, daß das Zeugnis der Bischöfe das entscheidende, letztgültige Zeugnis ist. In ihrem Votum tritt auf unanfechtbare Weise der Glaube ihrer Kirche, aller Teilkirchen zutage. Glaube aber ist nicht etwas, das sich nach politischen Kriterien entscheiden läßt; Glaube läßt sich nur feststellen und ist nur als gelebter Glaube integral. Ein solches Votum liegt auf einer Ebene, wo keine politische Manipulation, keine Veränderung aus Opportunismus oder parlamentarischer Taktik möglich ist. Ändern läßt sich das Zeugnis nur durch eine Konversion, durch das Jawort zu einer christlichen Weisheit, welche die im Worte Gottes enthaltenen Werte besser zum Ausdruck bringt.

Weil nun aber die Priester und die Laien innerhalb der Diözesanräte nicht dieselbe Funktion haben wie die Bischöfe auf dem Konzil, ist ihr Zeugnis

<sup>13</sup> Danach hat die Gemeinschaft mit den übrigen Gliedern des Bischofskollegiums konsekutiven Charakter. Vgl. W. Aymans, Die *Communio Ecclesiarum* als Gestaltgesetz der einen Kirche. In: AfkKR 139 (1970), S. 90.

<sup>14</sup> Nach der Lehre des Zweiten Vatikanums ist die »*communio plena*« hierarchisch. Vgl. O. Saier, *Communio* in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (Masch. Diss., München 1970; Druck in Vorbereitung). Bemerkenswerterweise schlug gerade in diesem Punkt die lateinische Ekklesiologie eine andere Richtung ein als die ostkirchliche. Vgl. z. B. W. de Vries, Neuerungen in Theorie und Praxis des römischen Primates. Die Entwicklung nach der konstantinischen Wende. In: »*Concilium*« 7 (1971), S. 253.

<sup>15</sup> Aus diesem Grund halten wir das gegenwärtige Statut, das der Bischofssynode gegeben wurde und das auf dem überwiegend konsultativen Charakter der Abstimmung besteht, vom kirchlichen Leben her für fragwürdig. Wollte man aber die Bischofssynode zu einem permanenten kleinen ökumenischen Konzil (mit beschließender Stimme) machen – was übrigens Schema der »*synodos endemusa*« nicht entspräche wegen deren wesentlich akephalen Struktur (vgl. Pospischil, Der Patriarch in der Serbisch-Orthodoxen Kirche. Wien 1966, S. 63–78; J. Hajjar, Die bischöfliche Kollegialität in der lateinischen Tradition. In: G. Baraúna [Hrsg.], *De Ecclesia II*. Frankfurt a. M. 1966, S. 125–147) – so stellte sich das Problem ihrer Repräsentativität. Dann aber legt sich der Schluß nahe, daß die ökumenische, d. h. universale Gültigkeit seiner kollegialen Beschlüsse (die nicht mehr allein auf dem päpstlichen Primat gründeten) sich nur aus einer nachträglichen Übernahme durch den Gesamtepiskopat ergeben können, wie dies bei vielen Partikular- und Generalkonzilien der Fall gewesen ist.



nicht in gleicher Weise qualifiziert. Die Priester sind die Mitarbeiter des Bischofs, wenn auch seine notwendigen Mitarbeiter<sup>16</sup>. Die Laien sind jene Glieder des Gottesvolkes, die an den Diensten des Lehrens, Heiligens und Leitens teilhaben und dabei im Zusammenwirken mit den Bischöfen, Priestern und Diakonen, die eine kirchliche Gemeinschaft aufbauen. Ihre Weise der Teilhabe an der Verwirklichung des Mysteriums der Kirche gründet in der Taufe, die sie allerdings nicht dazu befähigt, die kirchlichen Dienste in der Weise zu erfüllen, welche den Empfang der heiligen Weihe zur Voraussetzung hat. Dem Bischof als dem Fundament des Lebens der Teilkirche kommt die Verantwortung zu, das endgültige Urteil darüber zu fällen, ob die Mitarbeit seines Presbyteriums entsprechend ist und ob die Charismen der einzelnen Christen seiner Teilkirche echt sind. Dieses Urteil des Bischofs ist nun aber bloß dann autorisiert, das heißt, es äußert sich genetisch gemäß der kirchlichen Struktur nur dann, wenn es sich im Rahmen der konkreten Gemeinschaftsbeziehungen des ganzen Gottesvolkes herausbildet. Wäre dies nicht der Fall, so wäre es nicht nur soziologisch abstrakt und wirklichkeitsfern, sondern würde, was schwerwiegender ist, nicht als Ereignis christlicher »Communio« vollzogen, welche die der Kirche eigene Struktur bildet<sup>17</sup>. Dann würde es letztlich zu einem Machtakt, der einer weltlichen Logik folgt. Wenn nun aber das Milieu, in dem der Bischof das kirchliche Urteil sich kristallisieren lassen soll, die Gemeinschaft des ganzen Gottesvolkes ist, dann muß die synodale Struktur, die wesensgemäß im Dienst eines solchen Urteils steht, notwendigerweise den Charakter eines Kommunikations- und Konsultationsrahmens besitzen. Die Konsultation ist unabdingbar, und das Konsultativvotum ist ein integrierender, konstitutiver Teil des Prozesses, worin sich das Urteil der Autorität herausbildet. In diesem tritt das innerhalb einer Teilkirche gemeinschaftlich gewordene Urteil zutage, wobei sich nie mit mathematischen Mehrheitskriterien bestimmen läßt, was als »gemeinschaftlich« zu gelten hat. Mehr noch: das Gemeinschaftsurteil kommt als solches nie zustande, bevor die Autorität ihr letztes Wort gesprochen hat. Damit ist es selbstverständlich der Gefahr des Irrtums ausgesetzt. Die Irrtumsmöglichkeit aber besagt gerade, daß in der christlichen Gemeinschaft der höchste Wert nicht die Durchsetzung von jemandes Wille ist – sei er nun der einer Mehrheit

<sup>16</sup> Auch wenn der Priesterordo aus der Fülle des Priestertums des Bischofs stammt und nicht umgekehrt, so bedeutet das nicht, daß er lediglich aus praktischen Gründen, als Notbehelf, vom Episkopat abgezweigt worden sei. Die moderne Theologie gibt die auf Hieronymus zurückreichende Tradition auf und orientiert sich dahin, im Presbyterat die notwendige synodale Ausfaltung des Bischofsamtes zu sehen. Vgl. T. G. Barberena, Kollegialität auf diözesaner Ebene. Das Priestertum in der Weltkirche. In: »Concilium« 1 (1965), S. 636; G. d'Ercole, Die Priesterkollegien in der Urkirche. In: »Concilium« 2 (1966), S. 487–492.

<sup>17</sup> Die umfassendste Arbeit über den ekklesiologischen Sinn der Gemeinschaft in den Texten des Zweiten Vatikanums ist: O. Saier, *Communio in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, a. a. O.

oder einer Minderheit –, sondern das Bewußtsein aller, daß die Gemeinschaft eine vorgegebene, weil von Christus erwirkte Realität ist. Das Institut des Konsultativvotums läßt sich deshalb auch nicht als ein Kompromiß zwischen einer autoritären und einer demokratischen Praxis auffassen. Es ist kein Instrument, um von der Macht auszuschließen, sondern hat eine eigene verpflichtende Kraft, die der Gemeinschaftsstruktur auf der Ebene der Teilkirche entstammt.

Somit drücken das beratende wie das beschließende Votum als Rechtsinstitute in der Kirche eine Wirklichkeit aus, die von der des menschlichen gesellschaftlichen Zusammenlebens von Grund auf verschieden ist. Ihr Charakter und ihre Rechtsfunktion sind dem Charakter und der juristischen Funktion der zivilen Institute nur analog, obwohl diese selbst von kirchlichen und namentlich im Ordensrecht entwickelten Wahlrechtsformen stark beeinflußt sein dürften<sup>18</sup>. Man würde deshalb gründlich irren, wollte man für die diözesanen Räte eine Entscheidungsfunktion beanspruchen, die die Meinung der Mehrheit auch für den Bischof verbindlich machte. Dieser kann seine Verantwortung an niemanden gesamthaft abtreten, sonst würde er seiner Funktion innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, der Funktion, über die Einheit zu befinden und zu entscheiden, untreu<sup>19</sup>.

Diese ganzen Überlegungen und Prämissen tendieren dahin, jenseits einer rein zivilen Rechtsauffassung – selbst wenn diese allenfalls in kirchenrechtlichen Begriffen formuliert würde – das Mysterium und die Struktur der kirchlichen Gemeinschaft zu erfassen, die sich keinesfalls auf ein Problem der Machtaufteilung reduzieren läßt. Daraus folgt, daß die Krise der diözesanen Räte nicht durch Reformen rein rechtstechnischer Natur überwunden werden kann, auch wenn diese vom kanonistischen Standpunkt aus durchaus korrekt wären. Die Krise gründet viel tiefer. Sie betrifft vor allem eine gei-

<sup>18</sup> Vgl. L. Moulin, *Sanior et maior pars*. Note sur l'évolution des techniques électorales dans les Ordres religieux du VI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle. In: RHDfE 36 (1958), S. 368, Anm. 1.

<sup>19</sup> Den Diözesanräten in besonderen Fällen und Problemen beschließende Stimme zu geben ist nicht zuletzt deshalb möglich, weil hier eine lange Tradition besteht. Dennoch bleibt dies sehr problematisch. Can. 105 des CIC sieht zwar diese Möglichkeit vor, doch darf man nicht vergessen, daß die Beziehung zwischen dem Bischof und dem Kathedralkapitel (um nur ein Beispiel zu nennen) meistens nach Kriterien konzipiert worden ist, die eher auf eine Überwachung der bischöflichen Tätigkeit zielten, und nicht so sehr von einem Verständnis der Kirche als einer »Communio« ausgingen. Übrigens würde auch die eventuelle Beschlusskraft der Abstimmung, falls sie nicht im allgemeinen Recht verankert wäre, stets von einer im Ermessen des Bischofs liegenden Entscheidung abhängen. Dies würde nicht nur den falschen Eindruck eines »demokratischen Vorgehens« erwecken, sondern schließlich auch die Geltung des Konsultativvotums entwerten, falls das Entscheidungsrecht systematisch gewährt würde. Andererseits könnte eine bloß gelegentliche Gewährung des Entscheidungsrechts zu einem Instrument eines autoritären Regimes werden, da sie zwangsläufig etwas Willkürliches hätte. Auch im modernen Rechtsstaat ist die Autorität deswegen »demokratisch«, weil sie gezwungen ist, getreu die Natur der Dinge (die Verfassung) zu respektieren, was nicht zuläßt, nach Willkür Ausnahmefälle zu schaffen. Jede Manipulation hinsichtlich der Art und Weise der Machtausübung ist typisch für die autoritären Regime.

stige Haltung, in der das Volk Gottes, von den Bischöfen bis zu den Laien befangen ist. Dies gilt um so mehr, als jede Rechtsform stets relativ ist, und weil es die Natur der Dinge, die konkreten Situationen, die Unzulänglichkeit der Ausdrucksmittel, die Notwendigkeit, jene Auffassung, durchaus zu respektieren, welche die Personen über ihre Freiheit haben, stets erfordern werden, zum formalrechtlichen Institut des Votums Zuflucht zu nehmen<sup>20</sup>.

Wir halten deshalb dafür, daß die Diözesanräte vor allem deshalb nicht oder wenigstens nicht erwartungsgemäß funktionieren, weil diese Strukturen nicht durchwegs in kirchlicher Geisteshaltung von oben verwendet und von unten gelebt, sondern aus einer Voreingenommenheit gebraucht werden, die sie als Bereiche wertet, in denen es um Machtbesitz geht, das heißt, als kleine Parlamente und nicht als Diakonie innerhalb eines Gemeinschaftsbereiches.

### *Das irrige assoziationalistische Denken*

Der Irrtum, dem die Christen fast immer verfallen, wenn sie den Sinn jener Organismen zu verstehen suchen, wodurch sich die christliche Gemeinschaft auf der Ebene des Entscheidens und Handelns zum Ausdruck bringt, ist der Parlamentarismus<sup>21</sup>. Sie neigen dazu, die synodalen Organismen wie Konzilien, Bischofskonferenzen, Synoden, diözesane Räte, auf die gleiche Ebene zu stellen wie die ausdrückstärksten Institute, die vom demokratischen Verbandswesen zu seinem Funktionieren geschaffen wurden: das Parlament und ähnliche Strukturen<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Die Überlieferung der Kirche kennt auch das Votum »quasi per inspirationem«. Man denke an die Fälle der Bischofswahl »per acclamationem« des Volkes (Ambrosius). Als Wahlverfahren geht das Votum »quasi per inspirationem« zum mindesten auf das fünfte Jahrhundert zurück und wurde viel häufiger angewandt, als man gemeinhin annimmt. In Wirklichkeit handelt es sich aber nicht um eine Form wirklicher Abstimmung, weil sie naturgemäß eventuelle Gegenstimmen nicht zu zählen gedenkt. Nur allmählich wurde sie, um Mißbräuchen zu steuern, als Wahlform strukturiert, die auf dem rigorosen Prinzip der Einmütigkeit gründet, und deshalb auf qualifizierte Wahlkörper eingeschränkt bleibt. Jedenfalls ist sie als Ausdruck des gemeinsamen Willens eines kirchlichen Bereichs aufzufassen, wo die Urteilsgemeinschaft eine ihrer Tendenz nach vollkommene Intensität erreicht. Vgl. dazu auch L. Moulin, *Sanior et maior pars*, a. a. O., S. 491–493.

<sup>21</sup> Der Begriff wird hier seiner weitesten Bedeutung nach als Repräsentativsystem genommen. Dieses darf jedoch nicht mit dem »parlamentarischen System« im technischen Sinn verwechselt werden, wo eine Regierung in ihrer Existenz und Tätigkeit vom Vertrauensvotum des Parlaments abhängt. Vgl. R. Herzog, *Parlamentarisches System*. In: *EvStLx.*, Sp. 1479 bis 1483.

<sup>22</sup> Die privaten Assoziationsformen lassen sich als dem Parlament verwandt betrachten, insofern sie ihre demokratische Struktur in den rationalistischen Vertragstheorien (Locke, Hobbes, Rousseau) erhalten und als repräsentative Kriterien funktionieren. Dies hat nicht verhindert, daß sie im Lauf ihrer gedanklichen Entfaltung (A. de Tocqueville) in einen Gegensatz zum Staat gestellt worden sind als Mittel, die Freiheit, des Einzelnen gegen den bürokratischen Zentralismus und damit indirekt auch gegen das Parlament zu verteidigen. Vgl. N. Matteucci, *Democrazia*. In: *Enciclopedia Filosofica I. Venezia/Roma 1957*, S. 1465–1469.

Indem man aber unkritisch Elemente der säkularen Wirklichkeit übernimmt, die sich dann innerhalb der kirchlichen Wirklichkeit als Fremdkörper erweisen müssen, begeht man einen schweren methodischen Fehler. Wie die Geschichte der Kirche beweist, hat die säkulare Wirklichkeit zwar immer wieder Hinweise und Elemente für eine Erneuerung des kirchlichen Lebens geboten; doch mußte man sie, um sie übernehmen zu können, einer radikalen Neubegründung und Umstrukturierung unterziehen<sup>23</sup>. In dem Maß, als man es versäumt hat, ist es zum sogenannten Konstantinierungsprozeß gekommen. Heute nun übernimmt man im Fall der diözesanen Räte unkritisch das parlamentarische Modell und damit das demokratische Verbandsdenken, aus dem es erwächst. Hier aber wird die menschliche Person individualistisch gedeutet, und so ergibt sich zwangsläufig eine dualistische Beziehung zwischen Person und Gemeinschaft. Einerseits nimmt man die Person als bereits konstituierte, von Grund auf autonome und in ihrem individuellen Sein irreduzible Entität<sup>24</sup>; andererseits konstatiert man den Druck und das Gewicht der übrigen Individuen und der gesamten Gesellschaft, und damit stellt sich unweigerlich das Problem der Beziehung zwischen den beiden Größen. Der Verband ist der Bereich, wo es zu dieser Begegnung zwischen Individuum und Gesellschaft kommt, er ist das Rechtsinstrument, das zwischen den vorweg dualistisch in sich bestehenden Wirklichkeiten einen Zusammenhang herstellt. Damit gelingt es jedoch nicht, die Antinomie zwischen Person und Gesellschaft zu überwinden, weil diese ideologisch in einer individualistischen Auffassung der Person wurzelt<sup>25</sup>. Noch zwingender wird der Verband dort als notwendig erachtet, wo es um die dringlichsten und allgemeinsten Bedürfnisse und Belange geht: auf der Ebene des modernen Staates, der als die notwendige gesellschaftliche und politische Assoziationsform gilt. Als bloß »konveniert« wird sie erachtet, wo es um mehr partikuläre als »privat« klassi-

---

<sup>23</sup> Um ein einziges Beispiel von striktem Rechtscharakter anzuführen, erinnern wir bloß daran, wie im Kirchenrecht römische Rechtsbegriffe wie der der »aquitas«, der Dispens und des Privilegs unverzüglich einen Sinnwandel erhielten. Vgl. P. Fedele, *Lo spirito del diritto canonico*. Padova 1962, insb. S. 197–348.

<sup>24</sup> Ein Zitat mag genügen: Nach W. v. Humboldt liegt das höchste und letzte Ziel eines Menschen in der »höchsten und proportioniertesten Ausbildung seiner Kräfte in ihrer individuellen Eigentümlichkeit«. In: H. Peters, *Demokratie*. Staatslex., Sp. 576.

<sup>25</sup> Wir meinen damit den Assoziationismus liberal-bürgerlichen Gepräges, der im Nominalismus der beginnenden Neuzeit wurzelt. Er ist somit vom mittelalterlichen Korporativismus zu unterscheiden (vgl. hierzu J. M.-G. Congar, *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*. In: *RHDFE* 36 (1958), insb. S. 222–224). Auch der Marxismus lehnt den Assoziationismus liberal-bürgerlichen Gepräges ab, der auf der Duplizität der personalen Existenz gründet. Er schlägt eine andere Auffassung der Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft vor aufgrund der Identität zwischen den Interessen des Bürgers und denen des Staates. Unseres Erachtens geht jedoch die heutige Tendenz zur Demokratisierung in der Kirche mehr auf die liberal-bürgerliche Anschauung zurück, weswegen sich unsere Analyse auf dieses Phänomen beschränkt. Zum Problem vgl. z. B. R. Bäuml, *Demokratie*. In: *Evng. Staatslex.*, S. 278–285; G. Leibholz, *Repräsentation*. Ebd., Sp. 1859–1864.

fizierte Interessen geht, auf der Ebene der verschiedenen Vergesellschaftungsformen, die von wirtschaftlichen, philanthropischen, sportlichen und ähnlichen Motivierungen ausgehen.

Nun wird also auch die kirchliche Struktur weitgehend von solchen weltlichen Kategorien her verstanden. Einerseits sieht man im Christen nicht nur die Person, sondern betrachtet ihn als ein bloßes Individuum, andererseits nimmt man die soziologische Wirklichkeit als ein Letztgegebenes, gebildet von der Pluralität der Christen, also von der kirchlichen Gesellschaft mit allem, was sich daraus an Struktur und Organisation ergibt. Um dann den dringend erfordernten Zusammenhang zu schaffen, greift man nach Rechtsinstrumenten, die vom Verbandswesen geboten werden. Statt dessen müßte man sich nach der besonderen Struktur der Kirche richten, nach der synodalen Struktur nämlich, die auf dem Prinzip der »*Communio ecclesiastica*« gründet. Um den Zusammenhang zwischen den erwähnten Polen herzustellen, übernimmt man unkritisch Institute, die vom staatlichen Rechtssystem aufgedrängt oder angeboten werden<sup>26</sup>; vorab greift man fast selbstverständlich zu Funktionskategorien, die das moderne Verbandswesen als fertig geprägte nahelegt. Und man nimmt sich die Mühe nicht, den Erfordernissen Rechnung zu tragen, die die »*Communio ecclesiastica*« besitzt, und die ihren eigenen kategorialen Ausdruck verlangen. Auch wenn man sich typisch kanonischer Formen bedient, die – wie beispielsweise die Synodalräte, die Struktur des synodalen Elements der Kirche, als eines Ausdrucks der »*Communio ecclesiastica*« auf der Ebene des Handelns – besser widerspiegeln, besteht trotzdem die offensichtliche Tendenz, die authentische Physiognomie dieser »*Communio*« zu entstellen. Die Neigung besteht, die unmittelbaren spezifischen Zielsetzungen, um deretwillen die Christen sich zusammenfinden – konsultative, karitative, kulturelle Zielsetzungen –, aus dem sie hervorbringenden Gesamtrahmen des christlichen Lebens zu lösen<sup>27</sup>.

Innerhalb solcher Vergesellschaftungsformen ist dann das persönliche Leben des Christen, das unter dem Einfluß der modernen rationalistischen Kultur mehr oder weniger individualistisch gelebt wird, von dem gesellschaftlichen Leben getrennt, mit dem man die Lücken des persönlichen Lebens durch

<sup>26</sup> Vgl. etwa E. Corecco, Katholische »Landeskirche« im Kanton Luzern. Das Problem der Autonomie und der synodalen Struktur der Kirchen. In: AfkKR 139 (1970), S. 3–42.

<sup>27</sup> Um festzustellen, ob die mittelalterlichen korporativen Formen, die trotz der seit dem Konzil von Trient vorgenommenen sukzessiven Gesetzesänderungen in ihren wesentlichen Elementen in den *Canones* 684–725 des CIC erhalten geblieben sind, der organischen Struktur der »*Communio ecclesiastica*« eventuell besser entsprechen, müßte man eine Spezialuntersuchung vornehmen. Es ist indes bezeichnend, daß sie von der liberal-bürgerlichen Kultur als Fremdkörper wahrgenommen worden sind, so daß sie unter der scharfen, sie lächerlich machenden Kritik der rationalistischen Philosophen schon im 18. Jahrhundert einen raschen und starken Rückgang erlitten. Vgl. G. Le Bras, *Les Confréries chrétiennes, Problèmes et propositions*. In: RHDfE 29 (1940–41), S. 311 ff.

eine Reihe von gemeinsam vollzogenen Tätigkeiten füllen möchte. Damit wird das gesellschaftliche Leben in der Kirche weithin zum Bereich einer verkürzten, auf einen Ausschnitt beschränkten christlichen Existenz, in dem sich der Christ nicht dazu aufgerufen fühlt, seine Existenz und seinen Glauben gesamthaft zu bestätigen<sup>28</sup>.

Weil diese Situation ihren Ursprung in einer irrigen Grundauffassung hat, kann sie nicht auf ihrer eigenen Ebene überwunden werden. Um sie richtigzustellen, muß man das Christliche als eine radikal neue Existenzmöglichkeit ansetzen, die auf einem neuen Verständnis der Person beruht. Diese wird als »Communio« und folglich als eine Wirklichkeit verstanden, die strukturell alle andern Personen und Dinge mitumfaßt und enthält. Die Grundlage der »Communio«-Struktur des »neuen Menschen« ist das Sakrament. Nur wenn er die dem Sakrament eigentümliche Gemeinschaftslogik übernimmt, kann der Christ sowohl sich, ohne den Zusammenhang zu zertrennen, als auch seine gesellschaftliche Dimension zum Ausdruck bringen<sup>29</sup>. Die Kirche läßt sich nicht als ein großer Verband oder als eine Ansammlung von Verbänden denken, sondern muß als das organische Gefüge von Gemeinden verstanden werden, die in der geistgewirkten Gemeinschaft der Menschen untereinander gründen, wo der Christ auch als Laie seine ganze Persönlichkeit mit allen ihren Ausdrucksmöglichkeiten integral spielen lassen kann. Wenn man das die christliche Persönlichkeit einengende Verbandsdenken und die ganze Apparatur der daraus entsprungene Verbände aufgibt, fällt auch das Problem ihres guten Funktionierens dahin, das sich nur in Machtbegriffe fassen läßt. Dies würde dann auch zur Auflösung der falschen Problematik der »Demokratisierung der Kirche« führen, worin die Synodalstrukturen als Instrumente zu einer größeren Beteiligung an der Macht erscheinen<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Den Charakter des heutigen Vereins versteht man am besten, wenn man ihn mit der mittelalterlichen Genossenschaft vergleicht. Hierüber bemerkt O. v. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, I Berlin 1868, S. 227: »Die mittelalterliche Genossenschaft forderte den ganzen Menschen, ihre Mitglieder konnten daher ursprünglich keinem anderen Verein angehören . . . (dies) unterschied die mittelalterliche Association in charakteristischer Weise von der unsrigen.« Und S. 228: »Niemals aber war dieses Bedürfnis, dieser Zweck (sc. um dessentwillen sich die Genossen einander verbunden hatten) das eigentliche Bindemittel der Genossen: immer waren sie zugleich für alle andern menschlichen Gesellschaftszwecke vereint, sie waren so verbunden, wie heute nur noch Staat und Gemeinde verbinden . . . Jede germanische Gilde hatte daher zugleich religiöse, gesellige, sittliche, privatrechtliche und politische Ziele . . . (So) waren sie mithin sehr wesentlich von unsren heutigen Vereinen zu frommen Zwecken, die eben nur um dieses Einen Zweckes willen existieren, unterschieden.«  
<sup>29</sup> Vgl. H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*. Einsiedeln 1943, <sup>2</sup>1970 (unter dem Titel: *Glauben aus der Liebe*).

<sup>30</sup> Ein erster Versuch, die »Communio« als Formalprinzip der Ekklesiologie zu nehmen, beschränkte sich auf die strukturelle Ebene der Beziehung zwischen den verschiedenen Teilkirchen untereinander und auf ihre Beziehung mit der Kirche Roms. Er wurde unternommen von W. Aymans, *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche*. In: *AfkKR* 139 (1970), S. 69–90; vgl. auch A. Ganoczy, *Wie kann die Kollegialität dem päpstlichen Primat gegenüber aufgewertet werden?* In: »*Concilium*« 7 (1971), S. 267–273.

### *Die Gemeinschaft als Formalprinzip des kirchlichen Lebens*

Der Christ ist der neue Mensch. Er ist der, der Christus begegnet ist und eine nicht bloß moralisch, sondern ontologisch neue Struktur besitzt<sup>31</sup>. Er ist ein neuer Mensch, weil er in Leben, Tod und Auferstehen Christi das Geschehnis erblickt, das ihn in seinem Christsein und in seiner persönlichen Identität konstituiert. Der neue Mensch hat in Christus die letzte Ursache seines Heils und seiner Hoffnung. Das Heil ist uns von Christus gegeben und ist nicht das Werk unserer Hände. Der Mensch ist berufen, dieses Heil anzuerkennen und es zum einzigen Kriterium seines Lebens in dessen ganzen Konkretheit zu machen. Die Einheit der Person und deren Einheit mit den andern Personen ist im Christen wurzelhaft vorgegeben durch die Taufe, die im Heiligen Geist mit der Gabe des Glaubens aus ihm einen neuen Menschen macht<sup>32</sup>. Neuer Mensch ist nur der, der um seine Zugehörigkeit zu Christus weiß und sich auch bewußt ist, daß er mit allen andern zusammen Christus angehört, daß die andern konstitutiver Teil von ihm selbst sind, weil auch sie Christus angehören, wie Christus dem Vater angehört. Er weiß überdies, daß diese Zugehörigkeit in ihm ein neues, einzigartiges Kriterium erzeugt, um der Wirklichkeit und der Existenz zu begegnen.

Der Christ besitzt deshalb eine neue Lebensmethode. Sein Leben hat eine Tendenz zur totalen Verflechtung seiner selbst mit den andern. Als der neue Mensch, der nicht mehr sich selbst, sondern Christus angehört, neigt er dazu, ausnahmslos alle geistigen und materiellen Güter der Gemeinschaft zur Verfügung zu stellen; er lebt aus der »Communio«.

Ein wichtiger Aspekt dieser neuen Methodologie ist der des gemeinsamen, beziehungsweise aus der »Communio« herausgewachsenen Urteils<sup>33</sup>. Seine Bedeutung ergibt sich organisch gemäß der Bedeutung, die das Urteil im menschlichen Leben hat, insofern es dessen Entfaltung beseelt, bewirkt und überwacht. Das gemeinsame kirchliche Urteil darf weder als deduktive Anwendung eines abstrakten Kriteriums auf die Wirklichkeit, in der man lebt, verstanden werden, noch als ein Bemühen, assoziationsistisch auf irgendwelchen Wegen zu einer gemeinsamen Meinung zu gelangen, denn es erfordert die beständige Anstrengung, die Wirklichkeit, an der man täglich mitbeteiligt ist, zur Kenntnis zu nehmen gemäß dem Prinzip des vom einzigen Gottes-

<sup>31</sup> Der Begriff »ontologisch« besagt hier, daß das Neue, das Christus in die Welt bringt, nicht nur der ethischen Ordnung angehört, sondern den Menschen und die Wirklichkeit in ihrer Seinstiefe erfaßt.

<sup>32</sup> Vgl. Jo 17, 21–23: »... damit alle eins seien, wie du, Vater, in mir, und ich in dir, damit auch sie in uns seien ...; damit sie eins seien, wie wir eins sind. Ich in ihnen und du in mir, damit sie in der Einheit vollendet seien ...«.

<sup>33</sup> Vgl. das Manifest »Comunione e Liberazione« für christliche Gemeinschaftsgruppen an den Universitäten (Milano 1971).

geist gewirkten Glaubens, der aus den ersten Christen »ein Herz und eine Seele« gemacht hat<sup>34</sup>.

Die Wirklichkeit des aus der »Communio« erwachsenden Urteils läßt sich letztlich mit keinem rationalen Kriterium ermessen. Obwohl die von der Rechtswissenschaft erfundenen Instrumente absolut unerläßlich sind, gelingt es ihnen im kirchlichen Bereich noch weniger als im weltlichen, diese Wirklichkeit in allen ihren Dimensionen, die in der Kirche ja die des Mysteriums sind, zu erfassen<sup>35</sup>.

Die von Christus inaugurierte Auffassung des Menschen als eines neuen Menschen ist die einzige, die die Antinomie zwischen Person und Gesellschaft löst und es auch ermöglicht, den Pluralismus innerhalb der Kirche auf eine neue, angemessene Art zu verstehen. Da die christliche Persönlichkeit sich nur innerhalb eines Gemeinschaftsbereichs konstituiert, läßt sich folgerichtig auch der kirchliche Pluralismus nicht als ein solcher von Individuen verstehen, sondern muß von vornherein als Pluralismus von Teilkirchen oder Gemeinden aufgefaßt werden<sup>36</sup>.

Die Gesamtkirche ergibt sich ja nicht aus der Summe aller in einer einzigen großen Diözese vereinigten Christen, sondern vor allem aus der Gemeinschaft aller Teilkirchen. Diese Struktur wiederholt sich analog innerhalb der einzelnen Teilkirchen, aus denen und in denen sich die Gesamtkirche verwirklicht<sup>37</sup>. Wird der kirchliche Pluralismus in erster Linie von einem Pluralismus von Gemeinden gebildet, deren jede aus der Eucharistiefeyer herauswächst, so kann die Technik der allgemeinen Abstimmung niemals das Kriterium darstellen, das die kirchliche Meinung erschöpfend zum Ausdruck bringt<sup>38</sup>.

Das Faktum der Gemeinschaft dominiert die ganze christliche Persönlichkeit und prägt alle ihre Äußerungen. Es ist deshalb nicht etwas, das unter

<sup>34</sup> Apg 4, 32.

<sup>35</sup> Ein Beispiel für diese Schwierigkeit bietet uns der scheinbare Kontrast zwischen einigen zuhanden der Kirchenrechtswissenschaft geschaffenen Prinzipien: zwischen dem Prinzip der »pars sanior« und dem Prinzip, stark qualifizierte Mehrheiten zu verlangen, oder das Prinzip des Votums »iuxta modum«, womit man soweit als möglich die gemeinsamen Urteilelemente zu retten sucht. Vgl. L. Moulin, Sanior et maior pars, a. a. O., insb. S. 370–397; siehe auch W. Aymans, Das synodale Element, a. a. O., S. 293 f.

<sup>36</sup> Auch hier stellen wir fest, daß die für die moderne Kultur eigentümliche Kategorie des Pluralismus sich nicht vorbehaltlos in die Kirche übertragen läßt. Die nominalistische und rationalistische Philosophie faßt die Gesellschaft als eine Summe einzelner Individuen auf, einer atomistischen Sicht der Person entsprechend, die nicht einmal von den sogenannten föderalistischen Systemen überwunden wird, weil innerhalb jeder politischen Entität (Staat, Kanton, Gemeinde usw.) die Struktur rein individuell bleibt.

<sup>37</sup> Zur Interpretation des »in quibus et ex quibus« (VatEcl ort. 23, 1) vgl. W. Aymans, Die Communio Ecclesiarum, a. a. O., S. 79–85.

<sup>38</sup> Deswegen hat man vor allem auch in den partikularrechtlichen Wahlsystemen stets den Vertretungen von kirchlich verfaßten Gemeinschaften (etwa klösterliche Verbände, karitative Gruppen und in neuerer Zeit Gruppen der Katholischen Aktion usw.) Raum gewährt.



anderem zu tun ist, sondern die Art und Weise, wie alles zu tun ist<sup>39</sup>. Dies ist von entscheidender Bedeutung für das richtige Verständnis des Sinns der Synodalstrukturen und infolgedessen der Weise, wie man in ihnen arbeitet. Das Spezifische des kirchlichen Elements, das heißt das tätige Bemühen, innerhalb der Christengemeinde zu einem gemeinschaftlichen Urteil zu kommen über das, was zu tun und zu beschließen ist, läßt sich nie auf eine Form von assoziationistischem Aktivismus reduzieren. Im Akt des »gemeinsamen Entscheidens« kann sich allenfalls der Sinn der säkularen Institutionen erschöpfen, etwa der Kultur- und Wirtschaftsverbände, die von den Personen nicht verlangen, sich integral oder sonstwie über die geforderten Leistungen hinaus einzusetzen. Die Christen hingegen versammeln sich nie bloß deshalb, um etwas gemeinsam zu tun oder zu beschließen, irgendeine Leistung zu erbringen, sie sind von vornherein miteinander vereint, um die schon bestehende Gemeinschaft in gemeinsamem Handeln und Beschließen ins Leben umzusetzen. Der Christ auch als Laie ist berufen, auf jeder Ebene und in jedem Zusammensein und -wirken seine ganze Persönlichkeit einzusetzen und nicht lediglich seine Intelligenz und Kompetenz beizusteuern. In-Kommunion-Sein schließt wesensgemäß einen Einsatz des Glaubens in sich. Die Gemeinschaft steht nicht im Dienst der Aktivität, sondern die Aktivität im Dienst des gemeinschaftlichen Lebens. Nur der letzte Grund, weshalb Christen sich vereinigen: die Tatsache, daß sie sich von Christus zusammengerufen, von ihm in der Gemeinschaft erzeugt und konstituiert wissen, befähigt sie zu sachgemäßen Urteilen und Entscheidungen für die Kirche. Die Anerkennung seines In-Gemeinschaft-Stehens muß die Arbeit in den Synodalstrukturen auf allen Ebenen – denen der Gesamtkirche wie der Teilkirchen – bestimmen, wenn man will, daß die Strukturen ihrer Funktion entsprechen, die zur Lösung der konkreten Probleme kirchlichen Lebens unerläßlichen Urteile hervorzubringen. Die ganze Konzilstradition der Kirche hat sich stets an diese Methode gehalten, zuweilen formalistisch und unter Einschränkungen, aber doch grundsätzlich bejahend<sup>40</sup>. Sie muß in ihrem eigentlichen Sinn zurückgewonnen und nach ihrem ursprünglichen Inhalt neu verlebendigt werden, ohne Formalismus, in einer Sicht, die die spezifische aktive Begegnung nicht von der Hinwendung zum Glauben trennt, wie jedes Kirchenglied sie Tag

<sup>39</sup> Deshalb muß jede partikuläre Gemeinschaft zum Bereich einer alle Dimensionen des Lebens umfassenden »Communio« werden, worin der Mensch sich integral verwickeln kann. Die Pfarreien sind auf diese Weise entstanden, und deshalb haben sie von Anfang an die Feier des Gotteswortes und des Sakraments in die Mitte ihrer Heilsorgane gestellt. Sie haben erst dann aufgehört, tätige Zentren der Hervorbringung christlicher Kultur zu sein, als das liturgische Gebet die Existenz der betreffenden Personen nicht mehr strukturell erfaßte, sondern einem moralistischen und pietistischen Dualismus Platz machte.

<sup>40</sup> Die liturgischen Normen für die Feier der Konzilien sind niedergelegt im *Coerimoniale Episcoporum* und im *Pontificale Romanum*.

für Tag verwirklichen soll, und dies auch – wie bei den diözesanen Räten – im Rahmen der synodalen Strukturen der Kirche<sup>41</sup>.

Im Licht dieses Gedankengangs bilden alle synodalen Gliederungen, auch die auf diözesaner Ebene, Bereiche lebendiger Gemeinschaft mit der Aufgabe, als Beitrag zur pastoralen Aktion, für die der Bischof die letzte Verantwortung trägt, ein gemeinschaftliches Urteil über das Leben der ganzen Gemeinde hervorzubringen. Es handelt sich um einen Dienst in und an der Gemeinschaft, um einen Dienst, der mit Verwendung einer biblischen Kategorie zusammenfassend Diakonie genannt werden kann. Die Frage des Funktionierens der neuen diözesanen Konsultativstrukturen ist darum wesentlich eine solche des Zurückfindens zu ihrer rechten kategorialen Auffassung. Aus dieser Konzeption des Christen und der Kirche als »Communio«-Wirklichkeit lassen sich einige Folgerungen ziehen.

### *Die Auferbauung der Kirche als umfassende Aufgabe des Christen*

Die erste Aufgabe des Christen ist es, die Kirche aufzuerbauen, damit durch sie die artikulierte Verkündigung des Heils der Welt geschehen kann.

Christliche Verkündigung kann nicht individualistisch geschehen; sie ist Botschaft, die wesenhaft von einer Gemeinschaft ausgeht<sup>42</sup>. Die kirchliche Gemeinschaft ist das christliche Modell und der Vorschlag zu einer radikalen und umfassenden Befreiung des Menschen. Die Auferbauung der Kirche ist die Aufgabe, die die ganze Persönlichkeit des Christen in Beschlag nimmt und konstituiert; sie faßt alle seine Energien und seine ganze Zeit zu einer Einheit zusammen. Sie ist die tätige Sorge, die über alle Sündigkeit hinweg seine ganze Existenz absorbiert und in eine Gebetsspannung versetzt. Sie ist die unmittelbare Aufgabe, die unterschiedslos jedem Christen gestellt ist, noch diesseits von jeder besonderen Dienstfunktion; sie bildet die Aufgabe, zu der jeder Laie berufen ist. Dieser wird nicht durch seinen säkularen Standort konstituiert, sondern durch die Teilhabe »suo modo et pro sua parte« am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi<sup>43</sup>.

Indem der Christ die Kirche aufbaut, baut er die Welt auf; er beseelt sie, gestaltet sie um und erlöst sie, weil die Kirche der Welt immanent ist. Indem er die menschlichen, affektiven, kulturellen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Beziehungen in seinem Leben auf eine neue Weise verwirklicht, baut er eine neue Wirklichkeit der Welt auf, ohne Gefahr zu laufen,

<sup>41</sup> Deshalb werden auch die Bischöfe, wenn sie die »Communio ecclesiastica« schwerwiegend brechen, vom Bischofskollegium und damit auch von der Beteiligung am Leben der Kirche auf der Ebene des Handelns und Entscheidens ausgeschlossen.

<sup>42</sup> Vgl. Giussani, *Appunti di metodo cristiano*. Milano 1964.

<sup>43</sup> Zum Problem vgl. K. Mörsdorf, *Das eine Volk Gottes und die Teilhabe der Laien an der Sendung der Kirche: Ecclesia et Ius*. Festgabe für A. Scheuermann zum 60. Geburtstag, hrsg. von Siepen/Weitzel/Wirth. München/Paderborn/Wien 1968, S. 105–111.

dadurch in eine dualistische Situation hineinzugeraten. Denn wie der Christ berufen ist, die innere Logik des Gotteswortes und des Sakraments zu respektieren, so muß er auch den Wert und die innere Logik der irdischen Wirklichkeiten in Gehorsam gegenüber ihrem eigentümlichen Statut respektieren. Das Leben des Christen in der Welt ist von den aus der kirchlichen Gemeinschaft erwachsenden Kategorien geprägt und getragen, und zwar ohne daß dies einen inneren Widerspruch zur Eigennatur der weltlichen Dinge heraufbeschwören müßte, es sei denn durch sündhaftes Versagen. In diesem Sinn gibt es keine Autonomie des Christen als Person, sondern nur eine Autonomie der Dinge<sup>44</sup>. Die Aufgabe des Christen besteht darin, unter Verwendung der dem Glauben eigenen Kategorien die irdischen Wirklichkeiten auf den Menschen zu beziehen.

Es gibt deshalb keine Autonomie des Laien gegenüber der Hierarchie, da kein Bereich existiert, worin der Laie die Welt für sich allein genommen und unabhängig aufbaut, ohne gleichzeitig die Kirche aufzuerbauen. Er kann jedoch die Kirche nur im Verein mit dem ganzen Gottesvolk und damit auch mit der Hierarchie aufbauen<sup>45</sup>. Die Beziehung zwischen der Laienschaft und der Hierarchie ist deshalb eine solche der »Communio«, nicht der Unterwürfigkeit oder der Macht.

Ist so die irrige Anschauung behoben, daß es für den Christen einen »autonomen Einsatz« gibt, so werden die Kompetenzen im Rahmen der christlichen Gemeinschaft zu Gaben (Charismen), deren Funktion die ist, die Gemeinde auf die Erfahrung des gemeinschaftlichen Urteils hinzuorientieren. Damit wird betont, daß der Einsatz des Christen nur global sein kann. Setzt der Christ seine Existenz bei der Auferbauung der Kirche ein, so muß er sie auch restlos einsetzen. Damit ist jede Gefahr des Klerikalismus behoben, der in dem Bestreben besteht, sich zwar in die Kirche einzugliedern, sich aber dabei aus einer Globalerfahrung christlicher »Communio« herauszuhalten, vor allem dann, wenn einer den Auftrag hat, in den Synodalstrukturen der Christengemeinde, die ihn berufen hat, einen Dienst zu leisten.

Die Effizienz eines diözesanen Rates hängt mit in erster Linie davon ab, wieweit die ihm angehörenden Personen einschließlich des Bischofs durch die totale Verfügbarkeit autorisiert sind, in der sie sich von der Logik der »Communio« zu einer Einheit verbinden lassen, und durch die Klugheit, mit der sie die Funktion vollziehen oder das Charisma ihrer Kompetenz zur Auswir-

<sup>44</sup> Vgl. P. Hinder, *Autonomie der Laien in der Kirche? Eine Untersuchung über die Eigenständigkeit der Laien in der Kirche nach den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Freiburg/Schweiz 1971. (Noch unveröffentlichte Dissertation.)

<sup>45</sup> Das Problem der politischen Autonomie der Laien ist sehr heikel. Unseres Erachtens ist es jedoch nicht möglich, es adäquat zu lösen, indem man, wie das die Schule Maritains getan hat, reduktiv theoretisiert, über die eventuelle Legitimität des Ungehorsams der Laien gegenüber der Hierarchie.

kung bringen. Fehlt dies, so verfällt man zwangsläufig einer parlamentaristischen Dynamik, die letztlich auf einem Kräftespiel und auf der formalrechtlichen Autorität der getroffenen Entscheidungen gründet<sup>46</sup>.

### *Die Diakonie als christliche Effizienz*

Das Wirkvermögen eines konsultativen Beschlußorganismus und damit auch seiner Kraft, in der Teilkirche von Gemeinschaft zu künden, läßt sich letztlich nicht an einem Effizienzkriterium messen, auch wenn er ganz real und total auf Effizienz ausgehen muß. Das Verbandswesen und der Parlamentarismus arbeiten im wesentlichen entsprechend einer weltlichen Effizienzlogik, die nicht nur auf die Erreichung konkreter Ergebnisse hinzielt, sondern auch die Wirkungen des geleisteten Einsatzes mit einem rein rationalen Kriterium zu kontrollieren sucht. Wenn gewisse Elemente diesem Planungsbestreben entgegen, so wird dies der Unkenntnis, einem unwissenschaftlichen Vorgehen, einer vorläufigen Berechnungsfähigkeit zugeschrieben. Die Effizienz ist ein menschlicher Wert, der sich nicht ohne weiteres auf den kirchlichen Bereich übertragen läßt; hier kann er nie letztes Urteilkriterium sein, weil die Kraft des christlichen Programms primär nicht von menschlicher Weisheit abhängt. Das Effizienzkriterium ist das Produkt einer weltlichen Machtlogik. Diese wird sich durch keine gesellschaftliche oder philosophische Moral je völlig berichtigen lassen; allein das Mysterium des Todes und der Auferstehung Christi ist imstande, jede Machtkategorie, auch die menschlich ausgewogenste und moralischste, radikal aus den Angeln zu heben. Auch die Logik des Interesses, die ähnlich der des Machtdenkens, dem sie entspringt, die weltliche Tatkraft beseelt und beherrscht, läßt sich nicht zu einem Kriterium und einer Stütze des christlichen tätigen Einsatzes erheben<sup>47</sup>. Das Interesse wird auf allen Ebenen christlich überwunden und umgestürzt durch den Begriff der Diakonie, der ein umsonst geleisteter Dienst ist: »Wer sein Leben aus Liebe zu mir verliert, wird es finden . . .<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Es ist hier nicht der Ort, ein Werturteil über die demokratisch-parlamentarische politische Realität abzugeben. Es ist nur immer wieder auf das Irrige der Übertragung einer solchen Struktur in die kirchliche Wirklichkeit aufmerksam zu machen. Die Autorität des Bischofs ist zwar auch formal; wird sie aber aus dem Rahmen einer wirklichen »Communio« gelöst, verfällt sie leicht dem Autoritarismus. Ja, wenn der Bischof im Grenzfall den Zusammenhang mit der »Communio ecclesiastica plena« verliert, kommt er um seine Autorität innerhalb der katholischen Kirche, da er aufhört, dem Bischofskollegium anzugehören.

<sup>47</sup> Die Kategorie »Welt« wird hier immer im johanneischen Sinne verstanden als Gegensatz zum »Evangelium«. In diesem Sinn ist sie nicht mit der »irdischen Wirklichkeit« zu verwechseln.

<sup>48</sup> Mt 10, 39. Zur Ambiguität des Verfahrens, die Begriffe »bonum commune« und »Interesse« in ihrer typisch staatlichen Bedeutung in die Kirche zu übertragen vgl. J. Ratzinger, Demokratisierung der Kirche? In: J. Ratzinger/H. Maier, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren. Limburg 1970, S. 18–22.

Die Krise der Diözesanräte erweist sich nun als Ergebnis der mehr oder weniger bewußten Anwendung von Effizienz- und Interessekriterien. In ihnen geben die Christen den Schwierigkeiten, auf die das Funktionieren solcher Organismen unvermeidlich stößt, einfach nach, während allein eine Gesinnung der Uneigennützigkeit sie überwinden kann. Wenn das Ziel, das man sich gesetzt hatte, nicht erreicht wird, oder die Autorität nicht gemäß dem gemachten Vorschlag entscheidet, oder die verlangte Arbeit den persönlichen Anliegen und Interessen nicht zu entsprechen scheint, kann das einzige Kriterium, das das Funktionieren und damit die kirchliche Effizienz der beratenden Organismen rettet, nur das der Uneigennützigkeit sein: die Diakonie, die es nicht auf ein persönliches oder gemeinschaftsbezogenes unmittelbar greifbares Resultat abgesehen hat.

### *Zeugnis statt Repräsentanz*

Die Grundidee des Parlamentarismus ist die der Repräsentanz. Die Macht wird aufgrund des allgemeinen Stimmrechts vom Volk Personen übertragen, die es vertreten. In der Christengemeinde ist der Begriff der Repräsentanz aus zwei Reihen von Gründen radikal anders. Erstens werden die Personen, die das Gottesvolk leiten, auch falls sie gewählt werden, durch das Sakrament und die Sendung mit der Vollmacht, in der sie ihre Diakonie ausüben, nicht von unten, sondern von oben begabt. Auf der Ebene der Gesamtkirche können nur der Papst oder das ganze Bischofskollegium im Namen der Kirche sprechen, das heißt die Kirche repräsentieren. Auf der Ebene der Teilkirche repräsentiert allein der Bischof die Diözese; er – und kein diözesaner Rat – vertritt die Diözese innerhalb des ökumenischen Konzils<sup>49</sup>, auch können die diözesanen Räte nicht ohne den Bischof die Katholiken einer Diözese repräsentieren.

Zweitens läßt sich der Glaube durch niemanden repräsentieren, weil das Heil etwas eminent Personales ist und insofern nicht durch einen bloßen Rechtsakt übertragbar ist<sup>50</sup>. Man kann sich beim Heilswerk durch keinen

<sup>49</sup> Die Vertreter der Kapitel an den Generalkonzilien des Mittelalters repräsentierten nicht ihre Diözese, sondern vertraten korporativistisch die Interessen der Kanoniker. Vgl. G. Tangl, *Die Teilnehmer an den allgemeinen Konzilien des Mittelalters*, Darmstadt 1969, S. 219–220 (Neudruck).

<sup>50</sup> Das kirchliche Recht ist dieser Tatsache stets bewußt gewesen. So schließt can. 1407 die Möglichkeiten aus, das Glaubensbekenntnis durch Prokura abzulegen. Das gleiche Prinzip gilt für den Eid (can. 1316 § 2). Auch die Anordnung, daß ein Prokurator auf dem Konzil (selbst wenn er bereits einer der Konzilsväter ist) keine Doppelstimme abgeben darf, ja überhaupt nicht stimmen darf (wenn er nicht einer der Konzilsväter ist), sowie die Gewährung des bloß konsultativen Stimmrechts an die Prokuratoren auf den nichtökumenischen Konzilien (can. 224 § 2, 287 § 2) drücken die Überzeugung der Kirche aus, daß jeder, auch ein bloß disziplinärer Konzilsentscheid stets aufs engste mit dem Glaubensbekenntnis zusammenhängt.

anderen ersetzen lassen, während man sich im politischen und wirtschaftlichen oder auch mehr persönlichen Bereich, wie bei einer Ferntrauung, von einer Drittperson vertreten lassen kann<sup>51</sup>.

Jedoch läßt sich korrekt behaupten, daß der Bischof den Glauben der Glieder seiner Teilkirche vertritt, beispielsweise am ökumenischen Konzil. Der Repräsentanzbegriff nimmt aber in diesem Zusammenhang einen andern, spezifisch kirchlichen Sinn an. Der Bischof repräsentiert den Glauben der einzelnen nur, insofern sein Glaube rechtläubig ist und der Glaube der einzelnen dem seinen entspricht. Er vertritt ihn nicht kraft eines Auftrags seiner Diözesanen, sondern bezeugt ihn kraft seiner volleren Teilhabe am prophetischen, priesterlichen und königlichen Amt Christi, des Mittlers zwischen Gott und den Menschen. Der Repräsentanzbegriff im Bereich der Kirche läßt sich somit am korrektesten durch den Begriff des Zeugnisses beschreiben. Nur das Zeugnis des Bischofs bezüglich seiner Diözese hat letzte verpflichtende Kraft, das heißt Rechtsgültigkeit; sein Votum hat innerhalb des Bischofskollegiums Beschlußkraft. Daraus folgt seinerseits, daß die zwischen den Personen der kirchlichen Gemeinschaft bestehende Beziehung sich auf keine bürgerliche Rechtskategorie zurückführen läßt – die Natur des kanonischen Rechts ist der des weltlichen Rechts nur analog –<sup>52</sup>, anderseits daß die Diözesanräte nicht Repräsentativorgane im parlamentaristischen Sinn sind. Seine Mitglieder repräsentieren nicht den Glauben irgendeines andern, sondern nur den eigenen Glauben, und dies in Analogie mit dem Bischof; aber nur in Analogie; denn weil ihrem Tun nicht die gleiche bindende Kraft eignet, bezeugen sie den Glauben der Gemeinden, aus denen sie stammen.

Dies alles hat seine Konsequenzen. Die Mitglieder der diözesanen Räte sind keine parlamentarischen Repräsentanten, sondern lediglich Personen, die – eventuell auf dem Wahlweg – ausgewählt worden sind, um den Bischof bei der Leitung der Diözese zu beraten und zu unterstützen. Dies schließt nicht aus, daß ihre Auswahl aufgrund sehr »repräsentativer« Kriterien getroffen werden kann und sogar soll, weil eben die Verbindung des Bischofs mit den Pfarreien und andern mehr oder weniger organisierten Gruppen eng und funktionsgerecht sein soll. Ihre Funktion ist deshalb nicht die, den Glauben der andern demokratisch zu repräsentieren, sondern ihre erste Diakonie

<sup>51</sup> Unseres Erachtens sollte jedoch die kirchliche Ferntrauung durch Prokura (can. 1088 § 1) abgeschafft werden, weil eben ihr sakramentale Charakter den Glauben impliziert. Seit Duns Scotus bis zum Ende des 18. Jahrhunderts hat es immer wieder bedeutende Theologen gegeben – wie Cajetan de Vio, F. de Vitoria, G. Vazquez die Salmanticenser, die Würzburger und R. Billuart – welche die Sakramentalität der Ferntrauung durch Prokura bestritten haben, auch wenn sie diese als einen natürlichen Ehevertrag anerkannten. Zu diesem Problem vgl. E. Corecco, Der Priester als Spender des Ehesakramentes im Licht der Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament. Aus den Vorarbeiten zum I. Vatikanischen Konzil. In: *Ius Sacrum*, a. a. O., S. 525; SS. 545–547.

<sup>52</sup> Vgl. A. Rouco Varela/E. Corecco, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*. Milano 1971, S. 62–64.

besteht darin, die Glaubenserfahrung, die dem ganzen Gottesvolk gemeinsam ist, auch innerhalb des Bereichs zu verwirklichen, worin sie ihre spezifische Aufgabe vollziehen müssen<sup>53</sup>. Eine solche Ansicht schließt die Möglichkeit aus, in einem immer mehr von den politischen Parteien bestimmten parlamentarischen Stil und darum über den Machtkampf zwischen den Kräften der Rechten und der Linken nach der Lösung für die Bedürfnisse der Christengemeinde zu suchen. Daß sich auch in der Kirche Fronten mit konservativen oder progressiven Tendenzen herausbilden, läßt sich infolge unserer menschlichen Begrenztheit praktisch nicht vermeiden. Solche Fronten sind schon stets die Grenze aller Konzilien gewesen. Dieses Phänomen muß als solches hingenommen werden, ohne daß man seinen positiven Aspekt unterschätzt. Immerhin steckt darin ja die Möglichkeit, dank der Vielfalt von Ansichten zu einer umfassenderen Durchdringung komplexer Probleme zu gelangen. Unstatthaft aber ist es, diese Dialektik so zu verabsolutieren, daß man sie als für den Fortschritt in der Kirche notwendig erklärt. Man vergißt dann, daß dieser sich nicht vorsehen und programmieren und deshalb auch nicht nach solchen Kategorien schematisieren läßt, denn diese sind viel zu beschränkt, als daß sie eine Wirklichkeit fassen könnten, die in ihrem Vollzug ein Mysterium ist. Man übernimmt nur ein weiteres Mal unkritisch ideologische Elemente, die dem Mutterboden des idealistischen Denkens entsprossen sind.

Die »Communio« ist das Formalprinzip der Christengemeinde und deshalb auch aller ihrer Strukturen und Rechtsinstitute<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Dieser Begriff wird meines Erachtens auch von G. Carenzo, *Le strutture rappresentative della Chiesa*, a. a. O., S. 345–353, korrekt zum Ausdruck gebracht, wenn er sagt, die Repräsentativität müsse in dem Sinn »wahr und glaubhaft« sein, daß zwischen dem »corpus«, das die Kirche »repräsentiert«, und der Kirche selbst ein völliger Einklang bestehen muß, insofern »die Kirche sich in ihm wiedererkennen und in ihm den ganzen Reichtum ihres Mysteriums zum Ausdruck bringen können muß«. In diesem Sinn stimmt es, daß eine in einer allgemeinen Wahl des ganzen Gottesvolkes erwählte »Versammlung« nicht »repräsentativ« sein könnte, während eine völlig von oben erkorene und ernannte Versammlung dies sein könnte (S. 349). Vielleicht hätte der Autor noch betonen sollen, daß die Kirche auch vom Bischof allein, ohne jede synodale Versammlung, repräsentiert werden kann (vgl. W. Aymans, *Das synodale Element*, a. a. O., S. 358 f). Hingegen ist nach meiner Meinung der Repräsentationsbegriff, den A. Ganoczy (Wie kann die Kollegialität dem päpstlichen Primat gegenüber aufgewertet werden? a. a. O., S. 269–270) verwendet, nicht ganz exakt. Der Autor scheint die Befähigung der mit diesem Amt betrauten Personen, Christus zu repräsentieren, auf die gleiche Ebene zu stellen wie ihre Befähigung, die Gemeinde zu repräsentieren, wobei diese Befähigung jedoch als von unten stammend aufgefaßt wird, so daß man den Begriff in zwei verschiedenen Richtungen verwendet. Der Amtsträger, in erster Linie der Bischof, repräsentiert Christus und die Christengemeinde nur in Form der einzigen, von Christus selbst erhaltenen Gewalt. Der Bischof erhält die Gewalt, in Analogie zu Christus – sei es nach unten, sei es nach oben – Mittler zu sein kraft seiner volleren Teilhabe am königlichen, prophetischen und priesterlichen Amt Christi.

<sup>54</sup> Vgl. A. Rouco Verela/E. Corecco, *Sacramento e diritto*, a. a. O., S. 59–62.

Die Beziehung zwischen Bischof und Gläubigen läßt sich letztlich nicht in Begriffe der Machtkontrolle fassen, sondern nur in solche der Gemeinschaftserfahrung. Die Kontrollformen, die im Lauf der Geschichte eingeführt worden sind, Machtmißbräuche seitens der Hierarchie einzugrenzen, haben nie ein echtes Erlebnis christlicher Gemeinschaft erzeugt<sup>55</sup>.

Wird der Gedanke der »Communio« auf die Bischöfe angewandt, so schließt er nicht nur eine tiefgreifende Umwandlung der feudalen Mentalität in sich, der sie oft noch verhaftet sind, sondern auch eine Neubestimmung des Ausmaßes ihrer Kompetenzen, soweit diese vom heutigen Kirchenrecht mit allzu individualistischen Kriterien bestimmt und nicht in einen Informationsrahmen eingebettet worden sind.

Die diözesanen Räte sind vom Zweiten Vatikanum eingeführt worden als Ausfaltung des der kirchlichen Gemeinschaft eigentümlichen synodalen Elements. Ihre Konsultativkompetenz soll sich auf alle Sektoren des Lebens der Diözese und der Sendung der Kirche erstrecken<sup>56</sup>. Dies eliminiert nicht die eminente persönliche Verantwortlichkeit des Bischofs und die Tatsache, daß gewisse Verhalte und Probleme naturgemäß mit Eile oder unter Wahrung der Diskretion behandelt werden müssen. Die Situationen und die Natur der Dinge muß man verständnisvoll zur Kenntnis zu nehmen wissen.

Die Vollmacht des Bischofs, nach Ermessen zu handeln, verbürgt die »Communio«, weil sie jegliche Form von mechanischem Kollektivismus ausschließt. Soll sich aber die Gemeinschaft nicht auf eine gefühlshafte Äußerung beschränken, so verlangt sie vom Bischof, daß er sich nicht willkürlich der Pflicht zur Information und Konsultation entzieht. Er, der in Gemeinschaft mit seinen Gläubigen lebt, muß sie wesensgemäß einladen, eine Funktion der Mitarbeit in allen Sektoren des kirchlichen Lebens zu übernehmen, ohne dabei politische Kategorien von Macht und Gewalt zu verwenden.

Vom Bischof ist verlangt, die diözesanen Räte mit allen notwendigen Verantwortlichkeiten und Kompetenzen auszustatten, um das gemeinsame Urteil herauszubilden und zu erarbeiten, das unerlässlich ist, um das Leben der Diözese dem christlichen Kriterium des Dienstes entsprechend zu leiten. So übt er seine eigene Diakonie aus, die die erste Diakonie ist und Zeichenwert hat, insofern sie von Dem her stammt, der das Fundament der Einheit des christlichen Volkes und der Erstverantwortliche für das Leben der Gemeinde ist.

---

<sup>55</sup> Man braucht bloß an die Kämpfe um die Machtkontrolle zu erinnern, die in den Diözesen zwischen den Bischöfen und den Kathedralkapiteln stattfanden. Vgl. P. Torquebiau, *Chapitres de Chanoines*. In: DDC III, S. 545.

<sup>56</sup> Vgl. K. Mörsdorf, *Das eine Volk Gottes*, a. a. O., S. 111.



# Die Frage nach der Bedeutung des Wortes »Gott«

Von Robert Spaemann

Die Frage nach der Bedeutung des Wortes »Gott« ist seit längerem auf der Tagesordnung. »Gott, wer ist das eigentlich?« »Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?« – Buch- und Aufsatztitel solcher Art werden allmählich unübersehbar. Man kann sagen, daß die Frage offenbar die klassische, fundamentaltheologische Frage nach der Existenz Gottes verdrängt hat. Nicht, ob Gott sei, ist das Problem, sondern was diese Frage überhaupt meint und ob es überhaupt einen Unterschied macht, ob sie mit ja oder nein beantwortet wird.

Es gibt die These, daß es keinen Unterschied macht. Sagen: »Gott ist« wäre danach so ähnlich, als wenn man sagen würde: »Alles in der Welt ist fünfmal so groß wie es scheint.« Man könnte das gar nicht feststellen; es würde sich, wenn es wahr wäre, gar nichts ändern in bezug von irgend jemandem zu irgend etwas. Verhält es sich so mit Sätzen über Gott? Oder was bedeuten solche Sätze? Ich möchte im folgenden zunächst einmal fragen, was diese neue »fundamentaltheologische« Frage bedeutet, wie es zu ihr kommt und was der, der so fragt, wissen möchte; und ich möchte dann im zweiten Teil einen Vorschlag machen für die Beantwortung dieser Frage nach der Bedeutung des Wortes »Gott«, oder, bescheidener gesagt, die Bedingungen nennen, denen meines Erachtens jede Antwort auf diese Frage genügen muß.

## *Hintergründe der Frage*

Zunächst also: Was bedeutet diese Frage? Was will der, der so fragt, wissen? Um die Frage zu verstehen, müssen wir verstehen, warum sie gestellt wird, und warum sie bisher nicht gestellt wurde. Thomas von Aquin hat zwar dem Problem, wie überhaupt über Gott gesprochen werden kann, tiefsinnige Ausführungen gewidmet. Aber einen Vorbegriff von dem, was das Wort »Gott« meint, setzt er doch stets als selbstverständlich voraus. Wenn er in den »Fünf Wegen« die Existenz eines unbewegten Bewegers, einer ersten Wirkursache, eines schlechthin Unbedingten, eines schlechthin Vollkommenen und einer ordnenden Weltvernunft beweist, dann schließen die Beweisgänge jeweils mit den Worten: »Das verstehen alle unter ›Gott‹«, »dies meinen alle, wenn sie ›Gott‹ sagen«. Es ist für Thomas auch keine Frage, daß Jahwe, der Gott des jüdisch-christlichen Glaubens kein anderer ist als der, von dem Aristoteles als von dem ersten Beweger gesprochen hatte. Der Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles läßt die metaphysische Spekulation unmittelbar ein-

münden in eine biblische Doxologie. Der letzte Satz dieses großen Kommentars lautet: »Einer ist der Herr des Universums, der erste Bewegte, das erste Verstehbare, das erste Gut, das oben Gott genannt wurde, welcher gepriesen sei von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen.« Warum verstehen wir nicht mehr, was alle meinen, wenn sie sagen »Gott«? Was ist das für eine Reflexion, die dasjenige schwer verstehbar macht, was Thomas von Aquin das erste Verstehbare, den Grund von Verstehbarkeit überhaupt nannte? Ich möchte zwei Gründe nennen. Der erste ist innerwissenschaftlicher Natur und er entspricht einem allgemeinen Trend der Philosophie zur Sprachanalyse. Man kann die Bewegung des neuzeitlichen wissenschaftlichen Denkens beschreiben als einen Weg der immer weiter in die Subjektivität zurückgehenden Reflexion und damit gleichzeitig der fortschreitenden Verfremdung des Wirklichen. Der Weg der Wissenschaft ist nicht der Weg eines immer tiefer dringenden Verstehens, sondern eines immer stärkeren Objektivierens durch ein Subjekt, das sich der Wirklichkeit gegenüberstellt.

Die aristotelische Philosophie glaubte zu verstehen, warum ein Stein nach unten fällt: weil er nämlich seinen natürlichen Ort sucht, der unten ist. Die neuzeitliche Wissenschaft beginnt damit, daß sie darauf verzichtet, zu verstehen, warum der Stein nach unten fällt. Dieser Prozeß fortschreitender Reflexion und Verfremdung hat verschiedene Stadien; das neueste Stadium dieser Bewegung – und vielleicht das radikalste – ist die Sprachphilosophie, die die vormalige Transzendentalphilosophie in gewisser Weise abzulösen im Begriff ist. Ein berühmter Satz von Ludwig Wittgenstein lautet: »Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.« Auch noch die Reflexion des Subjektes auf seine Subjektivität setzt die Sprache voraus, in der diese Reflexion stattfindet. Innerhalb der allgemeinen Tendenz der Philosophie zur Sprachanalyse nimmt nun auch die Frage nach Gott die Gestalt der Frage nach dem Sprechen von Gott an. Was in diesem Sprechen das immer schon Verstandene ist – verstanden als Grund von Verstehbarkeit –, wird nun ebenfalls verfremdet, das heißt zum »Problem«. Am deutlichsten tritt dies im Neopositivismus hervor. Der Neopositivismus tritt nicht mit dem Anspruch auf, irgend etwas besser zu verstehen als andere, sondern mit einer nicht ganz glaubwürdigen Bescheidenheit. Alle Sätze, die sich nicht beziehen auf die Wahrnehmung von Tatsachen, gibt er vor nicht zu verstehen. Sätze über Gott galten in der neopositivistischen Schule als sinnlose Sätze. Und zwar deshalb, weil sie ohne Wahrheitsbedingungen sind, das heißt, weil derjenige, der etwas über Gott sagt, nicht sagen kann, unter welchen Bedingungen das, was er sagt, falsch wäre. Eben solche Behauptungen gelten in der neopositivistischen Schule als sinnlose Behauptungen. Sinnlos sind sie, weil sie unter allen Bedingungen wahr sind, weil also niemand sagen kann, wie die Wirklichkeit aussehen müßte, um diese Sätze zu widerlegen. Solche Sätze

scheinen von der Art zu sein, wie der Satz, daß alles in der Welt fünfmal so groß ist, wie es scheint. Nun hat die neuere Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie das sogenannte empiristische Sinnkriterium aufgegeben, das die neopositivistische Schule aufstellte und an dem sie maß, welche Sätze als sinnvoll und welche als sinnlos gelten dürfen. Sie hat deutlich gemacht, daß es nicht möglich ist, ein solches definitives Kriterium zu bestimmen für das, was ein sinnvoller Satz und was ein sinnloser Satz sein soll. Statt dessen hat sich die Analyse angeschlossen an einen Begriff, den der Begründer der Schule, nämlich Wittgenstein, in seiner späteren philosophischen Periode entwickelt hat, den Begriff der Sprachspiele.

Hier wird nicht mehr davon ausgegangen, daß es eine Mustersprache gibt, nämlich die Wissenschaftssprache, die allein das Kriterium dafür abgibt, was man sinnvoll sagen und nicht sagen kann, sondern in dieser Schule orientiert man sich am alltäglichen Sprachgebrauch, der ja letzten Endes auch aller Wissenschaft zugrunde liegt. Dieser Sprachgebrauch ist sehr vielfältig. Sprechen hat gar nicht immer den Sinn, Tatsachen abzubilden, sondern auch den, Gefühlen Ausdruck zu geben oder einen Menschen zu etwas aufzufordern. Sprechen kann ganz verschiedene Arten von Sinn haben, und um zu wissen, was jemand meint, muß man wissen, in welchem Sprachspiel er sich bewegt. Nun hat die Religionsphilosophie, soweit sie sich dieser sprachanalytischen Richtung angeschlossen hat, versucht, auch einen eigenen Bereich religiösen Sprechens aufzuzeigen, der ebenso sinnvoll oder sinnlos ist, wie andere Arten von Sprechen. Diese Schule der Religionsphilosophie hat sich angeschlossen an ein berühmtes Buch des englischen Philosophen Austin »How to do things with words«. Austin hat den Begriff des performativen Sprechens entwickelt, das heißt eines Sprechens, das sich von anderen Arten von Sprechen dadurch unterscheidet, daß es nicht Tatsachen beschreibt, die außerhalb dieses Sprechens Wirklichkeit haben, sondern diese Wirklichkeit, über die es spricht, erst schafft, zum Beispiel das Wort: »Ich verspreche dir, daß ich morgen komme.« Wenn ich sage: »Gustav hat versprochen, er käme morgen«, dann ist dies ein Satz über eine Tatsache, die wahr oder falsch sein kann. Wenn ich aber sage: »Ich verspreche, daß ich morgen komme«, dann ist das nicht eine Aussage über eine Tatsache, die vielleicht wahr oder falsch sein kann, so daß jemand sagen könnte: »du hast ja gar nicht versprochen«. Sondern indem man sagt, »ich verspreche«, verspricht man. Die traditionelle Definition des Sakramentes fällt nun in der Tat genau in jene Kategorie des performativen Sprechens. Bei Thomas von Aquin heißt es nämlich von Sakramenten, sie seien Zeichen »qui efficiunt quod significant«, die das bewirken, was sie bezeichnen. So kann man auch das Gebet beschreiben als einen Vollzug, in dem nicht Gott etwas mitgeteilt wird, was er noch nicht wüßte, sondern in dem ein bestimmtes Verhältnis durch Worte oder ohne Worte realisiert wird.

Die Grenze dieser Religionsphilosophie liegt nun aber, so scheint mir, darin, daß das Gebet zwar selbst mit Worten ein Verhältnis zu realisieren versucht, daß aber der Adressat dieses Verhältnisses, so wie er vom Betenden gemeint ist, keineswegs selbst dadurch konstituiert wird, daß der Betende zu ihm spricht. Er ist davon, ob ich zu ihm bete oder nicht, ganz unabhängig, und das heißt: er ist nicht angemessen beschrieben in einer Theorie performativer Sätze. Es ist im Gebet immer ein solcher Adressat vorausgesetzt; ob es sich überhaupt um ein Gebet handelt oder nicht, hängt im Grunde davon ab, wie wir diesen Adressaten verstehen. Nun gibt es verschiedene Versuche, dies zu bestimmen. Hier setzen eigentlich erst die fundamentaltheologischen anstelle der religionsphilosophischen Überlegungen ein. Die Grenze ist heute vielfach undeutlich geworden. Fundamentaltheologische Überlegungen gelten als aktuell, wenn sie den Gottbegriff doch auf irgendeine Weise aus dem Verhältnis, das wir zu Gott haben, definieren wollen, das heißt, ihn auf irgendeine Weise anthropologisch funktional bestimmen. Gott als das Woher unserer Mitmenschlichkeit, als das Offene unserer Zukunft: lauter funktionale Bestimmungen. Nun gehört es zur Eigenart funktionaler Definitionen, daß sie ihren Terminus, indem sie ihn funktional bestimmen, prinzipiell austauschbar machen. Ja die Entwicklung von Substitutionsregeln, also von Regeln, mittels deren man einen Terminus durch Äquivalente austauschen kann, ist geradezu das Wesen funktionaler Methoden. Es ist aber die Frage, ob eine funktionale Interpretation der Gottesidee im Rahmen des herrschenden wissenschaftlichen Denkens nicht an dem vorbeigeht, an was tatsächlich Menschen denken unter dem Namen »Gott«, und ob also nicht die Funktionalisierung der Gottesidee gleichbedeutend ist mit ihrer Zerstörung; ob sie nicht das ist, was Nietzsches »Toller Mensch« meinte, wenn er sagt: »Gott ist tot und wir haben ihn getötet.«

Ich bin hier schon bei dem zweiten Grund, den ich nennen wollte für die neuere Problematisierung des Gottesbegriffes. Dieser Grund ist nicht ein innerwissenschaftlicher, innerphilosophischer, sondern von weiter her. Philosophie ist ja, nach Hegel, ihre Zeit in Gedanken gefaßt. Funktionalisierung ist das Signum des Zeitalters: Primat der Möglichkeit vor der Wirklichkeit, Bestimmung der Wirklichkeit als Grenzfall des Möglichen und als Durchgangsstadium für Realisierung von Möglichkeiten. Dazu gehört: Grundsätzliche Austauschbarkeit von allem gegen alles, Definition der Dinge durch ihren Tauschwert, also als Ware; entsprechend: Kapital als maßgebliche Form des Besitzes, Plan als maßgebliche Form der Interaktion. Das sind einige Stichworte, die das Vorherrschen des funktionalen Denkens charakterisieren. Natürlich hatte auch die Gottesidee immer Funktionen erfüllt, aber erst im achtzehnten Jahrhundert begann man, Gott durch seine sozialen Funktionen zu definieren. Zunächst in kompromittierender Absicht, nämlich bei den französischen Materialisten. Dann in einem großen systematischen

Entwurf bei dem Restaurations-Theoretiker de Bonald, der 1793 bereits das Thema einer politischen Theologie anschlug und die Wahrheit der christlichen Lehre aus ihrer Nützlichkeit für die Gesellschaft beweisen wollte. Er war es, der zuerst Religion und Atheismus als Anwesenheit Gottes für die Gesellschaft definierte. Er ging so weit, von der Hervorbringung und Bewahrung Gottes durch die Gesellschaft zu sprechen. Die »Gott-ist-tot«-Parole scheint mir nichts anderes zu sein, als die ins Progressistische gewendete Lehre dieses großen Konservativen: Die moderne Gesellschaft bringt Gott nicht hervor, also ist Gott tot. Was in dieser Sicht verhüllt bleibt, ist, daß es eben jene Funktionalisierung der Gottesidee ist, die sie zum Verschwinden bringt. Denn funktionalisieren heißt, so sagte ich, austauschbar machen. Für Gott in seiner gesellschaftlichen und anthropologischen Funktion lassen sich Äquivalente finden. Die moderne Gesellschaft hat die Funktion Gottes bereits fast vollständig anderweitig besetzt. Von der Eindämmung der Kriminalität bis zur Funktion, Opium des Volkes zu sein. Diese letztere Funktion wird heute entweder vom Begriff der Zukunft erfüllt oder aber von wirklichem Opium, von Rauschgift. Der Begriff Gottes, einmal funktional definiert, verlangt geradezu danach, durch Äquivalente ersetzt zu werden, denn er hat das Eigentümliche an sich, seine Funktion gerade nur so lange erfüllen zu können, wie er durch sie nicht definiert ist. Ein Placebo, ein Scheinmedikament, wirkt nur so lange, wie der Patient nicht weiß, daß es nur in der Relation zu seinem Glauben, zu seinem Bewußtsein Realität hat. Es gehört deshalb zur Wirkung des Placebo, daß der Patient glaubt, es helfe nicht nur durch den Glauben. Aufklärung zerstört seine Wirkung. Alle funktionale Interpretation der Gottesidee führt deshalb zu ihrer Ersetzung durch Äquivalente. Es hilft nichts, wenn man diesen Vorgang dadurch zu unterlaufen sucht, daß man diese funktionalen Äquivalente Zukunft, Humanität usw., nun einfach Gott nennt. Anselm von Canterbury hatte Gott den genannt, jenseits dessen nichts Größeres gedacht werden kann. Eine funktionalistische Interpretation der Gottesidee aber, die Gott zu irgend etwas gut sein läßt, hebt die Gottesidee auf. Größer nämlich als Gott ist dann immer das, wofür Gott eine Funktion erfüllt. Entweder etwas ist gut für Gott, entweder Aufgaben werden von Gott gestellt und nicht gefüllt, oder aber man sollte von Gott gar nicht reden. Insofern scheint mir jede anthropologische Theologie längt überholt von der marxistischen Religionskritik. Gott als Interpretament menschlicher Existenz wird nämlich in dem Augenblick unbrauchbar, wo er als solches durchschaut wird. Der Mensch erkennt sich dann selbst als das, was er vormals in den Himmel projizierte.

Allerdings ist es richtig, daß der Mensch Gott braucht, aber er braucht ihn gerade als einen solchen, der in selbstgenügsamem Glück lebt, der den Menschen seinerseits nicht braucht und dessen schaffende Liebe aus Überfluß, nicht aus Mangel und Ergänzungsbedürftigkeit stammt. Wir können natürlich dem

anthropologischen und damit dem funktionalen Ansatz nicht durch einen salto mortale in die Naivität entgehen. Aber wir können sehen, daß er, wo von Gott ernsthaft die Rede ist, sich selbst aufhebt: weil hier die »Funktion« gerade darin liegt, nicht durch die Funktion definiert, also nicht austauschbar zu sein. Und das »Bedürfnis« ist Bedürfnis nach etwas, was nicht als Korrelat von Bedürfnissen bestimmbar ist.

Unter den »Geschichten von Herrn Keuner« von Bert Brecht findet sich die folgende: »Einer fragte Herrn Keuner, ob es einen Gott gäbe. Herr Keuner sagte: ›Ich rate dir nachzudenken, ob dein Verhalten je nach der Antwort auf diese Frage sich ändern würde. Würde es sich nicht ändern, dann können wir die Frage fallen lassen. Würde es sich ändern, dann kann ich dir wenigstens noch so weit behilflich sein, daß ich dir sage, du hast dich schon entschieden; du brauchst einen Gott.« Hier wird ganz konsequent die Gottesidee funktional betrachtet. Entweder der Mensch ist einer, der – aus welchen Gründen immer – Gott braucht. Dann soll man ihm geben, was er braucht. Gleichzeitig aber soll man sich bemühen, der Krankheit des Gott-Brauchens abzuhelfen; das ist der Gedanke, der dahinter steckt. Wie aber, wenn Gott wirklich ist? Dann könnte ja umgekehrt für den Menschen alles daran hängen, daß es ihm gelingt, Gott zu brauchen, so wie viel daran hängt, daß der Mensch Appetit hat zum Essen. Ob der Mensch Gott braucht oder nicht, diese Frage läßt sich letzten Endes gar nicht anthropologisch entscheiden. Und die Frage, ob Gott ist oder nicht, läßt sich nicht vom Brauchen des Menschen her beantworten, sondern umgekehrt: Wenn Gott ist, dann ist nur von Gott her zu bestimmen, was der Mensch braucht. Die Tatsache, daß Gott, was seine Funktion betrifft, durch die Schaffung von Äquivalenten in der modernen Gesellschaft funktionslos geworden ist, läßt die Frage danach, was denn das Wort »Gott« meint, neu erstehen. Und die Antwort Gottes an Moses, der auf die Souveränität seines eigenen, Sich-als-Er-selbst-Zeigenwollens verweist, gewinnt neuen Glanz. Man könnte den brennenden Dornbusch, in dem Gott zu Moses spricht, als ein göttliches Happening bezeichnen. Ich sage dies, weil ich meine, daß viele Ausdrucksformen der jüngeren Generation der Suche entspringen nach einem Ausweg aus der Integration in einen Funktionszusammenhang, in dem alle durch alle manipuliert werden und nichts es selbst sein darf. Das Happening ist ein Versuch säkularer Liturgie in einem Augenblick, wo manche Theologen alles tun, um die Liturgie funktionell einzupassen in die sogenannten Bedürfnisse der Gesellschaft und damit den fundamentalsten Bedürfnissen der Jugend in gar keiner Weise entsprechen. Aber alle Ausbruchsunternehmen, die einen Sinn suchen, der nicht nur relativ ist aufs System, münden auf irgendeine Weise ins System zurück, sei es durch Kommerzialisierung, sei es durch Politisierung. Es gibt kein Äquivalent für das Sich-Zeigen Gottes. Aber was heißt nun das: Gott?

### *Die Bedeutung des Wortes »Gott«*

Um zu wissen, was alle meinen, wenn sie sagen »Gott«, können wir nicht alle Leute fragen. Bei einer solchen Umfrage würde auch nicht viel Erleuchtendes herauskommen. Man muß sich überhaupt heute klarmachen, auch bei innerkirchlichen Umfragen, was man mit solchen Umfragen sinnvollerweise erreichen kann und was nicht. Schon Sokrates hat die Erfahrung gemacht, daß die Menschen nicht so genau sagen können, was sie meinen. Wir müssen es selbst herausfinden. Wie geht man dabei vor? Sollen wir versuchen, aus der Gliederung aller Texte, in denen das Wort Gottes vorkommt, das Gemeinsame herauszudestillieren, sozusagen das Verfahren des kleinsten gemeinsamen Nenners verwenden? Dies empfiehlt sich nicht, weil wir dabei erstens Gefahr laufen, daß sich uns der Begriff ins Vage verliert. Denn wir müssen ja grundsätzlich alle Texte aufnehmen, in denen das Wort »Gott« vorkommt. Poseidon ebenso wie den Allmächtigen, auf den sich Hitler so gerne berief. Was ein Spiel ist, wird uns aber deutlicher, wenn wir ein Spiel genau beobachten und mitspielen, als wenn wir alles, was jemals Spiel heißt, vergleichen und dann ein blasses Gemeinsames herauszufinden versuchen. Vor allem aber: um zu vergleichen, muß man schon einen Vorbegriff von dem haben, was man vergleichen will. Wie sollen wir uns sonst orientieren? Schon wo es sich darum handelt, Äquivalente für das deutsche Wort »Gott« in anderen Sprachen zu identifizieren, müssen wir uns ja leiten lassen von einem Vorbegriff dessen, was das Wort »Gott« meint, sonst könnten wir gar nicht übersetzen. Das Problem hat sich zum Beispiel gestellt für christliche Missionare im siebzehnten Jahrhundert. Sie mußten entscheiden, ob sie bestimmte Worte einheimischer Sprachen als Äquivalent für das Wort »Gott« im christlichen Gebrauch verwenden sollten oder nicht. Hier stellte sich bereits ohne große methodologische Reflexionen das semantische Problem ein, ob Gott ein Eigenname oder ein Prädikator ist. Wo die Missionare zu der Überzeugung kamen, die einheimischen Worte seien inhaltlich zu stark mit heidnischen Bedeutungsinhalten gefüllt, da führten sie kurzerhand das Wort »Deus« als Eigenname ein.

Tatsächlich wird das Wort in der christlichen Tradition häufig als Eigenname verwendet, weil es als Prädikat von nur einem Gegenstand ausgesagt wird und deshalb auch als Eigenname für diesen Gegenstand fungieren kann. Vor allem dann, wenn der Eigenname aus religiösen Gründen nicht immer zur Verfügung steht, wie es in der biblischen Tradition mit dem Eigennamen Jahwe der Fall war. Dennoch wird im Alten Testament das Wort »Gott« häufig als Prädikator gebraucht, nämlich stets dann, wenn von Jahwe gesagt wird, er und nur er sei Gott. Der Vorbegriff, den wir suchen, kann also auch nicht, wie das heute oft im Gefolge einer Tendenz geschieht, das Christentum radikal im Gegensatz zu jeder Religion zu sehen, am Leitfaden einer biblischen Hermeneutik gewonnen werden, die nur aufs spezifisch Jüdische oder

Christliche abhebt. Die Bibel setzt einen Vorgriff von Gott schon voraus, sonst hätten die Autoren der Septuaginta das Wort »Theos« gar nicht brauchen können. Das heißt nicht, daß der Vorbegriff nicht in den Schriften des Alten und Neuen Testaments eine spezifische Präzisierung erführe. Wenn eine Theologie empfiehlt, den Leitfaden für die Gewinnung des Vorbegriffs von Gott dem Neuen Testament zu entnehmen, da liegt in der Tat der Schluß nicht mehr weit, daß Gott, weil er ja nichts spezifisch Christliches sei, im christlichen Glauben auch entbehrt werden könne. Dies kommt heraus, wenn Theologie zu ihrer Grundwissenschaft statt Philosophie Philologie macht<sup>1</sup>. Wieso muß für die Überzeugung eines Menschen das unwesentlich sein, was sie mit denen anderer gemeinsam hat? Paulus zum Beispiel stand nicht einmal an, eine griechische Zeus-Hymne auf den Vater Jesu Christi zu beziehen. Auch hier war natürlich ein Vorbegriff von dem, was Gott heißt, gegenwärtig.

Eine echte Möglichkeit zum Verständnis jenes Vorbegriffes zu gelangen, wäre es wohl, das Gebet, die Gebete großer Beter auf die objektiven Bedingungen ihrer Möglichkeit hin zu analysieren. Das Gebet ist eine der fundamentalen Weisen, wie von Gott die Rede ist. Indessen: Das Gebet ist zwar der definitive Probestein für alle theologischen Überlegungen, nicht aber eigentlich ein glücklicher Ausgangspunkt für sie. Denn auch hier müssen wir auswählen je nach dem Gottesbegriff, der bei dem, was Gebet heißt, im Spiel ist. Nicht jedes Sich-Wenden an ein unsichtbares Wesen impliziert bereits einen angemessenen Vorbegriff von Gott. Und umgekehrt: die höchsten Formen des Gebetes sind wortlos. Sie sind von außen gar nicht mehr zu unterscheiden von sinnlosem Nichtstun und von Geistesabwesenheit oder auch von ruhiger, entschlossener Tätigkeit. Um sich doch davon unterscheiden zu können, muß man schon wissen, wer in diesem Gebet der Gemeinde ist. Die Einfachheit des vollkommenen Gebetes verstehen, wäre dasselbe wie Gott verstehen. Das eine kann deshalb nicht Leitfaden für das andere sein. Ich schlage deshalb vor, als Leitfaden weder einen allgemeinen Begriff des Gebetes, noch das vollkommene Gebet der *unio mystica*, sondern eine besondere Form des Gebetes zu wählen, und zwar jene, die den Begriff Gottes unmittelbar thematisiert, indem sie ihn gegen Gott selbst geltend macht. Ich meine die Klage vor Gott, der Protest und die Anklage gegen ihn, in der sich das sogenannte Theodizee-Problem ausspricht. In dieser Anklage nämlich treten die Konturen des Gottesbildes am schärfsten hervor.

Im Problem der Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel der Welt geht er um die Frage, welches die Momente des Gottsbegriffes sind, auf die man nicht verzichten kann, es sei denn, man verzichte auf den Gottesbegriff

<sup>1</sup> Ich kann deshalb auch die Bemerkung Moltmanns, meine Einwände gegen die politische Theologie seien metaphysisch und religiös, aber nicht christlich, nicht als Argument gelten lassen. Etwas kann durchaus christlich sein, ohne »spezifisch christlich« zu sein. Im übrigen meine ich, daß meine Einwände auch »spezifisch Christliches« enthalten, aber das zu zeigen, ist hier nicht der Ort.



überhaupt. Welches sind diese Momente? Was verbindet den Gottesbegriff in der Klage Hiobs gegen Gott, im »Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen« des Gekreuzigten, in dem Gottesbegriff der Argumente, mit denen sich Leibniz in der Theodizee auseinandersetzt oder im Protest des Iwan Karamasow gegen einen Gott, der Kinder leiden läßt? In all diesen Klagen, Anklagen und Fragen wird zweierlei in eins gedacht, was in der Erfahrung nur manchmal und zufällig beieinander ist, nämlich daß Gott gut ist und daß er mächtig ist. Und zwar wesentlich beides. Wäre er nur eines von beiden, dann hätte die Klage keinen Sinn. Wäre er nur gut, aber ohnmächtig, dann könnten widrige Tatsachen gegen ihn nicht ins Feld geführt werden, denn er könnte nichts daran ändern. Wäre er nur mächtig, aber nicht gut, dann wäre die Klage sinnlos, weil sie gar kein Ohr fände. In beiden Fällen wäre es aber überhaupt richtig, nicht von Gott zu sprechen. Denn es würde in dem Begriff Gott gar nichts gedacht, was nicht ohne diesen Begriff ebenso denkbar wäre. Er wäre deshalb durch funktionale Äquivalente ablösbar. Gott nur als Macht gedacht, als blinde Macht, das wäre nur ein Inbegriff der Faktizität, eine apologetisch verklärende Verdoppelung dessen, was ohnehin ist und was wir je nach Neigung resigniert hinnehmen oder mit moralischer Verachtung strafen. Dies nicht mehr Gott zu nennen, hat Iwan Karamasow recht. Gott, nur als Sinn gedacht, als ohnmächtiges Prinzip des Guten und nicht zugleich als Prinzip der Faktizität, allen So- und nicht Anders-Seins, das wäre nur ein anderes Wort für eine moralische Idee. Eine Idee, die mit der Menschheit entstanden ist und mit ihr zugrunde geht, spätestens als Opfer der Entropie-Zunahme nach dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik. Die eine wie die andere Reduktion des Gottesbegriffes, das *deus sive natura* des Spinoza ebenso wie die moralisch-anthropologisch-politische Interpretation der Gottesidee macht diesen Begriff natürlich immun gegen jeden atheistischen Einwand. Sie beseitigt das Ärgernis in der Gottesidee, indem sie das Wort »Gott« überflüssig macht. Der Satz »Gott ist« sagt dann nichts mehr; er wird zur Tautologie. Der auf das Prädikat »Macht« oder auf das Prädikat »Liebe« reduzierte Gottesbegriff ist nur ein musikalisch überhöhtes Äquivalent für eines dieser beiden Prädikate. Gott ist entweder Alpha oder Omega oder er ist keines von beiden. Der Satz »Gott existiert« ist ein synthetischer Satz und keine Trivialität. In ihm werden zwei Attribute als ursprünglich vereinigt gedacht, die in unserer Erfahrung manchmal, aber nicht immer und nicht notwendig miteinander verknüpft sind. Es ist wichtig, dies heute hervorzuheben. Denn im Unterschied zur nominalistischen, bei Hobbes vom Atheismus kaum mehr zu unterscheidenden Tendenz, Gott nur als Macht zu bestimmen, ist die Tendenz heute die, Gott nur als Omega zu verstehen, nur kontrafaktisch als Woher eines Sinnappells, nicht aber als Sein, nur als Liebe, nicht aber als mächtiger Ursprung dessen, was ist und geschieht. Ein neuer Manichäismus entsteht, der den Erlöser gegen den Schöpfer ausspielt, und

zwar, wie seit jeher, um das Theodizee-Problem zur Seite zu schaffen. Die Welt ist einem zu schlecht, als daß man Gott dafür verantwortlich machen möchte. Aber: Wie soll der die Welt wirklich retten können, der sie nicht gemacht hat? Wie soll der vor dem Tod retten können, der nicht Grund des Lebens ist? Wenn das Johannes-Evangelium sagt, daß Gott die Liebe sei, so will es nicht ein Synonym für das Wort »Liebe« einführen, sondern es nennt den die Liebe, der als der Mächtige bereits bekannt war. Und nur als einer, der Macht hat, konnte Jesus sich als Gesandter Gottes beglaubigen. Jesus verkündete und lebte den radikalen Verzicht auf Macht im Dienst der Selbstbehauptung, und zwar bis zum Tod. Aber die Probe bestand seine Verkündigung für die Jünger doch nur dadurch, daß Gott sich in Jesus als mächtig erwies, indem er ihn vom Tode erweckte. Nur weil und wenn die Liebe mächtig ist, kann man es sich leisten, auf Macht im Dienste der Selbstbehauptung zu verzichten. Es geht nicht darum, wie Dorothee Sölle unlängst in einer »Spiegel«-Rezension befürchtete, die Macht der Liebe vorzuordnen. Wie die Einheit von Sein und Sinn, von Macht und Liebe zu denken ist, das ist eine Frage der spekulativen Theorie. Die Antworten, die in der Geschichte entwickelt wurden, sind sehr verschieden. Hier geht es nur darum, die Aufgabe jeder spekulativen Gotteslehre zu bezeichnen. Ich möchte deshalb auch im folgenden keinen der Versuche spekulativer Begründung der Synthesis von Sein und Sinn als solchen erörtern, angefangen vom Satz des Parmenides »Dasselbe nämlich ist Denken und Sein« bis zu Hegels Lehre von derjenigen Idee, »welche alle wahre Philosophie als die erste und einzige, sowie allein wahre und philosophische erkennt«, nämlich der »Idee, daß die Vernunft zugleich absolute Realität habe«. Ich möchte meine These über das, was hier für das Denken zu denken aufgegeben ist, nur durch einige geschichtliche Hinweise erhärten, die mir jeweils Gelegenheit geben, die These auch sachlicher noch zu vertiefen.

Der erste Hinweis gilt Kant. Kant sah richtig, daß das Sittengesetz, daß die Forderung mitmenschlicher Solidarität keiner theologischen Begründung bedarf. Nicht dazu führt Kant den Gottesbegriff ein, um die Moral in sich plausibel zu machen, im Gegenteil. Jemand, der nicht bereits die Stimme der praktischen Vernunft, die Stimme, die nach Sinn und Kommunikation verlangt, gehört hat, der kann gar keinen angemessenen Begriff von Gott gewinnen. Aber diese Stimme der praktischen Vernunft findet sich in einer Welt blinder Faktizität und ihre Forderung, obgleich von zwingender Einsichtigkeit, droht doch, von der Welt, wie sie ist, Lügen gestraft zu werden. Der Mensch, der im Absurden Sinn verwirklichen will, obgleich er doch selbst ein Stück Natur ist, gleicht in der Tat dem Sisyphos. Gott ist nun für Kant der, der allein die Sinnforderung mit dem scheinbar gegenläufigen Gang der Dinge versöhnt. Der also die Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glück garantiert, von der schon Platon den Kindern in der Wiege singen lassen

wollte. Da aber Glück für Kant heißt, daß einem »alles nach Wunsch und Willen« geht, so kann für Glück nur bürgen, wer über alles, was geschieht, Herr ist, Herr freilich auch über unsern Wunsch und Willen. Ohne das Prädikat der Allmacht wäre deshalb der Gottesbegriff für Kant ganz überflüssig. Allerdings, angesichts der Welt, wie sie ist, wird damit die Theodizee-Frage unvermeidlich. Aber das war ja meine Ausgangsthese. Ein angemessener Vorbegriff von Gott muß die Theodizee-Frage nicht beseitigen, sondern verständlich machen. Ein Gottesbegriff, der die Theodizee-Frage beseitigt, der beseitigt damit den Gottesbegriff selbst. Die Antwort auf die Theodizee-Frage kann nicht durch Theodizee, aber auch nicht durch eine bessere Fassung des Gottesbegriffs gegeben werden, sondern nur durch Gott selbst. Sonst müßte ja die Frage Jesu am Kreuz, die Warum-Frage, sich erübrigen haben, wenn Jesus eine bessere fundamentaltheologische Vorlesung gehört hätte. Die biblische Antwort auf diese Frage ist aber entweder die Auferweckung Jesu oder es gibt gar keine biblische Antwort. Die Warum-Frage Hiobs, des Psalmisten, Jesu ist Klage vor Gott über Gott. Sie macht gegenüber Gott seinen Begriff geltend, sie besteht auf Sinn. Sie verlangt von Gott, daß er sei und daß er Gott sei. In diesem Sinn hat der Glaube an Gott die Gestalt des Postulats. Von Gott verlangen, daß er sei und sich als Gott erweise, ist die tiefste Form der Anerkennung. Als Postulat ist Gott nicht weniger gewiß, als wenn wir sein Dasein aus fundamentalen Wahrheiten deduzieren würden. Vielmehr gäbe es gar keine Wahrheit, wenn wir nicht die Gleichursprünglichkeit von Wahrheit und Sein, von Sinn und Ereignis, postulierten. Als handelnde Wesen haben wir uns stets schon für dieses Postulat entschieden. Wir können nur sinnverstandend existieren. Und wir können Sinn nicht verstehen, wenn wir ihn als Resultat von Sinnlosem verstehen, als Gekräusel an der Oberfläche des Faktischen, dessen, was der Fall ist. Die informationstheoretische Interpretation von Sinn als einer bestimmten Unwahrscheinlichkeit in der Kombination von Ereignissen faßt deshalb Sinn nur negativ, nur von der Seite der blinden Faktizität.

Ich kann das natürlich jederzeit so sehen. Ich kann ein Buch ansehen als Resultat des Schüttelns von Buchstaben. Wenn eine endliche Menge von Gegenständen lange genug durcheinandergeschüttelt wird, kommt schließlich einmal jede Kombination heraus. Es ist nicht in sich widersprüchlich, daß dabei das Neue Testament durch bloßes Schütteln von Buchstaben zustandekommt. Nur, wenn ich das Buch so ansehe, kann ich es nicht gleichzeitig lesen. Der Sinn, den ich in ihm finde, wäre zufällig, also eine Täuschung. Können wir nicht aber allen Sinn so ansehen? Als Täuschung im Dienste des Überlebens von Organismen? Wir kennen diesen Einwand seit Nietzsche. Aber Nietzsche war ein radikalerer Aufklärer als die meisten heutigen. Er sah, daß Aufklärung im Sinne dieser Reduktion von Sinn auf Faktizität sich selbst aufheben muß. Ihr eigenes Pathos lebt noch von dem Wahrheitsbegriff, den sie

zerstört. So schrieb Nietzsche, »daß auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker unser Feuer noch von dem Brand nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christenglaube, der auch der Glaube Platos war, daß Gott die Wahrheit, daß die Wahrheit göttlich ist«. Hinter jeder Vernunftaufklärung steht noch die konstitutive Naivität des Handelnden und das heißt: sinnverstehende Existenz. Die theoretisch verfremdende Reflexion, die Sinn als Epiphänomen entlarvt, erhebt sich nicht über diese Naivität, sondern fällt unter sie. Sie ist Ausdruck der Ohnmacht, sich als handelndes Wesen selbst anzueignen, sie ist Ausdruck der Identitätsschwäche. Die Reduktion der Welt auf pure bedeutungslose Faktizität durch die instrumentelle Vernunft der Wissenschaft dient der Ausdehnung der Macht und Verfügungsgewalt über die Natur. Aber die Totalisierung der instrumentellen Vernunft läßt das Subjekt dieser Verfügungsgewalt verschwinden. Wir beherrschen die Natur, aber es ist eigentlich niemand mehr, der sich wirklich als Herr über die Natur wüßte. Als denkende Vergegenwärtigung von Sinn hat sich nun neben und entgegen den Naturwissenschaften die geisteswissenschaftliche Hermeneutik etabliert. Sie hält sich in der Immanenz des Sinnverstehens und läßt den ontologischen Status von Sinn unentschieden. Das kann sie nur, indem sie darauf verzichtet, ihren Gegenstand – geschichtlichen Sinn – in ein Verhältnis zu setzen zur Natur und zur Naturgeschichte. Die Hermeneutik ist deshalb ebenso einer theologischen Interpretation zugänglich, die der Logik sinnverstehender Existenz folgend, an der Unableitbarkeit von Sinn festhält, wie auch einer Interpretation, in der die Hermeneutik nur als Notbehelf und Übergangslösung erscheint. Als Notbehelf angesichts der Komplexität der auftretenden Ereigniskombinationen aber prinzipiell doch mittels eines informationstheoretischen Sinnbegriffsüberführbar in Biologie und letztlich in Physik. So etwa dachte übrigens auch Freud, wenn er die psychoanalytische Hermeneutik, deren Schöpfer er war, gelegentlich als Notbehelf und Zwischenlösung bezeichnete, grundsätzlich überwindbar durch eine wissenschaftliche Aufklärung der biochemischen Prozesse im Gehirn. Natürlich steckt hier eine Absurdität, denn auch die Physik ist ihrerseits wieder nicht identisch mit der Natur, sondern symbolisch vermittelt. Sie setzt einen Begriff von Wahrheit voraus. Ich kann zwar die Bibel als Resultat eines Schüttelns von Buchstaben ansehen und ihren Sinn als Illusion betrachten – weshalb ich denn auch die Fundamentaltheologie nicht auf die Bibel gründen kann –, ich kann aber nicht das Sinnverstehen selbst, das noch im Begriff der »Illusion« vorausgesetzt ist, als Resultat kosmischen Schüttelns ansehen, ohne daß die Worte Wahrheit und Illusion ihren Sinn verlieren<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Das Buch von J. Monod »Le hasard et la nécessité« präjudiziert, entgegen einer verbreiteten Meinung, theologisch gar nichts, außer daß es eine gewisse evolutionistische Interpretation der Schöpfung des Lebens in Frage stellt.

Wir befinden uns hier im Bereich des klassischen Reflexionsarguments gegen den Skeptizismus. Man muß sich die Grenzen dieses Argumentes klarmachen. Indem dieses Argument auf Widerspruchsfreiheit besteht, setzt es immer schon jenen Sinn, den der leugnet, der im Absurden bleibt, voraus. Es ist dieses Im-Absurden-bleiben-Wollen, wie Hegel sagt, eine Befriedigung, die sich selbst überlassen werden muß, »denn sie flieht das Allgemeine und sucht nur das Für-sich-Sein«. Die primäre Erschließung von Sinn geschieht deshalb nicht durch Argumentation, sondern durch fundamentalere Weisen der Kommunikation. Sie geschieht letzten Endes durch Liebe. Darum ist der Begriff des Gottesbeweises so irreführend. Erkenntnis Gottes ist eine Sache höchster selbstloser Aufmerksamkeit. Eine atheistische Zivilisation ist eine ermüdete, zerstreute Zivilisation. Müdigkeit aber und Zerstreutheit werden nicht durch Beweise beseitigt. Die Therapie ist von anderer Art. Zivilisationen regenerieren sich überhaupt nicht durch theoretische Argumente, sondern, wenn überhaupt, durch schmerzhaftere Prozeduren. Welchen Sinn gleichwohl theoretische Argumente haben, diese Frage ist hier nicht Gegenstand unserer Überlegungen. Ich möchte statt dessen in dem begonnenen Gedankengang noch einen Schritt weitergehen.

Mein Vorschlag war, von Gott sollte nur gesprochen werden, wenn in ihm die Synthesis zweier Prädikate gedacht wird, wenn davon gesprochen wird, daß Gott mächtig und gut ist. Die Rede von Gott bringt so die für allen handelnden Existenzvollzug konstitutive Gewißheit von der ontologischen Ursprünglichkeit von Sinn auf den Begriff. Aber dieser Begriff ist alles andere als analytisch, das heißt trivial. Die Existenz Gottes ist, wie Thomas ganz richtig sah, nicht *per se notum*. Warum nicht? Sinn ist für uns gleichbedeutend mit symbolischer Repräsentation. Nur in symbolischer Repräsentation wird die krude Faktizität des begrifflos Einzelnen transzendiert; sogar unsere eigene Identität ist ja nicht die eines lokalisierbaren Organismus, sondern ein symbolisch vermittelter Akt der Selbstidentifikation. Die symbolische Sphäre aber ist nur wirklich als Medium von Kommunikation und Interaktion. Die These von der ontologischen Ursprünglichkeit von Sinn, oder, um mit den Scholastikern zu sprechen, von der Intelligibilität des Seins, die im Gedanken Gottes gedacht wird, impliziert deshalb die ontologische Ursprünglichkeit der Sphäre symbolisch vermittelter Interaktion. Diese ganz und gar nicht selbstverständliche These wird in der christlichen Trinitätslehre ausgesprochen. Denn in der Trinitätslehre ist von einer symbolischen, nämlich durch ein Wort sich vollziehenden Selbstvermittlung Gottes die Rede. Die Neuscholastik hat im Gegenzug gegen die spekulative Philosophie des deutschen Idealismus streng darauf bestanden, die Philosophie auf den Traktat »De Deo Uno« zu beschränken, den Traktat »De Deo trino« aber strikte der Offenbarungstheologie zu reservieren. Die Unterscheidung von Glaube und Wissen, die dahinter steht, war aber steril, weil sie von der Annahme

ein für allemal fixer Grenzen zwischen beiden ausgeht. Sie hatte zum Beispiel keine Verständigungsmöglichkeit für das, was Anselm meinte mit dem *credo ut intelligam*, auf das Hegel sich berief. So sehr Glaube und Wissen zwei verschiedene Akte des Menschen bleiben, so sehr ist doch die jeweilige Grenze zwischen beiden fließend, das heißt geschichtlich bedingt; ganz ähnlich wie die zwischen synthetischen und analytischen Urteilen. Vor allem aber: der Monotheismus des philosophischen Traktates »De Deo Uno« ist im Lichte des christlichen Glaubens ja genaugenommen eine Häresie, weil er die Existenz Gottes als einer Person lehrt. Nach dem christlichen Glauben ist aber Gott drei Personen. Ohne hier auf die Prolematik des Personenbegriffs einzugehen – weshalb sollte nicht auch das Denken mindestens unter der Anregung des Glaubens darauf verfallen, daß es *eine* Person, daß es solipsistischen Sinn gar nicht geben kann? Die Sache steht vielmehr so: Reine Philosophie bringt es nicht etwa zur Erkenntnis eines persönlichen Gottes, sondern zugleich zu mehr und weniger. Sie bringt es zu einer gewissen intellektuellen, von Philosophie selbst nicht mehr definitiv entscheidbaren Schwebelage zwischen Pantheismus auf der einen Seite und Trinitätslehre auf der anderen Seite. Einerseits muß sie, um der Absurdität zu entgehen, einen unbedingten, ursprünglichen und daher seinsmächtigen Sinn bejahen. Da dieser aber konsequenterweise als symbolische Selbstvermittlung, also trinitarisch gedacht werden müßte, muß die Vernunft fürchten, auf sich gestellt, sich mit einer Synthesis so überschwinglicher Art zu übernehmen. Andererseits kann sie den anspruchsloseren Ausweg wählen, die Welt selbst als Selbstvermittlung Gottes anzusehen. Aber angesichts der Welt wie sie ist, ist diese pantheistische Position von Atheismus schließlich nur noch verbal und stimmungsmäßig unterscheidbar. Atheismus aber im Sinn einer Lehre vom Primat sinnfreier, faktischer Positivität kann von keiner ernsthaften Philosophie akzeptiert werden. Philosophie ist vielmehr geradezu definiert durch den Gegensatz zu dieser in sich absurden und doch immer suggestiven These. Die theoretische Philosophie also kann, wie Kant richtig sah, die Gottesfrage immer nur vor die Schwelle der Entscheidung bringen, aber nicht darüber hinaus.

Ein zweiter Hinweis zur Stützung meines Vorschlags für einen Vorbegriff Gottes gilt der Feuerbach-Marx'schen Religionskritik. Was sie an der Idee Gottes kritisiert, ist genau dies: in Gott wird die Synthesis von Sein und Sinn bereits als realisiert gedacht, welche es doch erst in der menschlichen Realität herzustellen gilt. Jene als immer schon wirklich betrachtete Synthesis läßt gerade die Energie zu ihrer Herbeiführung erschaffen. Nicht auf die Richtigkeit oder Falschheit dieser marx'schen Folgerung kommt es hier an, sondern darauf, daß auch hier der gleiche Vorbegriff gegenwärtig ist. Es ist nun heute die übliche Methode der Apologetik, sich erstens nicht Apologetik zu nennen, und zweitens die Religionskritik dadurch unterlaufen zu wollen, daß man ihr in der Sache recht gibt, aber dann

sagt, so sei es ja im Grunde gar nicht gemeint gewesen. Das heißt: man läßt den Gottesbegriff fallen, auf den sich der Angriff stützt. Aber mir scheint, Marx und Feuerbach haben, wenn sie die Gottesidee kritisieren, diese Idee gar nicht so mißverstanden, wie es eine sich anbietende Apologetik gern will. Die Fehler liegen nicht in den Prämissen, sondern in den Konklusionen. Feuerbach und Marx waren Ideologen, an Veränderung mehr als an Wahrheit interessiert. Das heißt, sie interessierte die anthropologische und soziale Funktion der Religion. Das ist eine berechtigte Frage, wenn auch nicht die einzig mögliche. Wenn ich einem Menschen zum Trost für eine Entbehrung mitteile, er habe gerade einen reichen Onkel beerbt, so kann ein pädagogisch interessierter Mitmensch vielleicht mit Recht finden, diese Mitteilung sei hier fehl am Platze, sie korrumpiere die Energie des Menschen, sich aus seiner Lage herausarbeiten. Wie gesagt, dies mag alles richtig sein. Nur: die negative oder positive Funktion meiner Mitteilung für den Adressaten entscheidet überhaupt gar nichts darüber, ob die Mitteilung wahr ist oder nicht. Und die Funktion der Religion als Opium des Volkes sagt ebenso nichts über ihre Wahrheit. Im übrigen kann auch der unerbittlichste Religionskritiker dem dahinsiehenden Krebskranken nur kümmerlicheres Opium bieten als der Gläubige: nämlich den Hinweis auf künftige Fortschritte in der Krebsbekämpfung oder aber Morphium, oder beides. Wo freilich der Glaube an Gott die Energie bei der Krebsforschung lähmen würde, da wäre mißverstanden, was Einheit von Sein und Sinn meint. Wo aber umgekehrt die Einheit von Sein und Sinn nur den Charakter einer Utopie für den Handelnden hat, da hat sie für den zum Leiden Verurteilten nichts mehr zu bedeuten. Und »wenn mir am allerbängsten wird um das Herze sein«, wenn auch die Solidarität der Mitmenschen mich nicht mehr erreicht, dann gibt es auch keine Solidarität des atheistischen Gottes mehr.

Der dritte Hinweis gilt einem theologischen Topos, der von Augustinus terminologisch streng vom Mittelalter an bis in die Theologie des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts hinein geläufig war, nämlich die Lehre von den zwei Willen Gottes. Unter dieser Chiffre ist genau das gedacht, was ich mit der Synthesis der beiden Prädikate »Sein« und »Sinn« in Gott meine. Unter »Willen Gottes« wird nach Thomas von Aquin, ebenso wie nach Luther oder nach Bossuet zweierlei verstanden: Wir verstehen darunter einmal den Gebotswillen Gottes, das heißt die Forderung der praktischen Vernunft als göttliche Forderung. Dieser Wille ist dadurch definiert, daß er eine Sinnforderung stellt, und zwar relativ auf uns. Wenn gesagt wird, der Mensch solle den Willen Gottes tun, dann ist der Wille Gottes stets in diesem Sinne gemeint. Von diesem Willen Gottes unterscheidet sich, was wiederum Thomas von Aquin den absoluten Willen Gottes nennt und was wir den Geschichtswillen Gottes nennen könnten. Er erhält keine kontrafaktische Sinnforderung, sondern ist identisch mit der Faktizität. Er zeigt sich in dem,

was geschieht, genauer gesagt, in dem, was geschehen ist. Er schreibt uns nicht vor, was wir tun sollen. Wir können ihn nicht handelnd, sondern nur leidend anerkennen, nämlich in der Annahme dessen, was auch in der Durchkreuzung unserer besten Absichten faktisch geschehen ist.

### *»Praktische« Konsequenzen*

Handelnd können und sollen wir uns zu diesem Willen Gottes gar nicht verhalten, weil wir ihn wesentlich immer erst nachträglich erkennen. Ich muß, sagt Thomas von Aquin, versuchen, das Leben meines kranken Vaters zu retten. Gott will, daß ich das will. Was Gottes »absoluter Wille« ist, zeigt sich darin, ob der Vater trotz meiner Bemühungen stirbt. Hier gilt dann Luthers Wort: »Es ist das sichere Zeichen eines bösen Willens, daß er nicht leiden kann seine Verhinderung.« Darum ist die Haltung des Gläubigen nie nur an seinem Handeln abzulesen, etwa an seiner Bereitschaft, fremdes Leiden zu mildern oder zu beseitigen, sondern immer zuletzt an der Weise, wie er selbst leidet und wie er sich zu jenem Leiden verhält, das er nicht ändern kann.

Zum Glauben an Gott gehört wesentlich die Erfahrung Gottes in dem, was ist, und nicht nur in dem, was sein sollte. »Für Gott ist alles schön, gut und gerecht«, heißt es bei Heraklit. »Wie sich alles verhält, ist Gott; Gott ist, wie sich alles verhält«, schreibt Wittgenstein. Und Teilhard de Chardin: »Alles, was geschieht, ist anbetungswürdig.« Auch gehört hierher der Satz Hegels: »Alles Wirkliche ist vernünftig und alles Vernünftige ist wirklich.« Dieser Satz wird gründlich mißverstanden, wenn er als Handlungsanweisung oder als Ersatz für eine solche mißverstanden wird. Das Geheimnis liegt darin, daß uns die Zukunft nur als offener Handlungsraum gegeben ist, die Vergangenheit aber als abgeschlossene, vergegenständlichte Wirklichkeit. Der Satz von der Vernunft des Wirklichen, Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie sind deshalb wesentlich retrospektiv, sie geben dem Handeln unmittelbar keine Orientierung. Die Erfahrung Gottes als des im wirklich Geschehenden Handelnden wird deshalb am intensivsten nicht von dem erfahren, der auf Handeln fatalistisch verzichtet, weil doch alles kommt wie es kommt, sondern von dem, der im Handeln auf die Grenzen stößt, und sei es in der Form, daß sein Handeln sich unversehens in einen Wirkungszusammenhang verflochten sieht, den der Handelnde nicht antizipiert hatte. Hier haben die biblischen Worte ihren Ort vom strengen Herrn, der erntet, wo er nicht gesät hat und jene Aufforderung: »Wenn ihr alles getan habt, sprecht: wir sind unnütze Knechte!«

Erst nach Hegel ist in der atheistischen Umstülpung seiner Philosophie der Versuch gemacht worden, die Einheit von Sein und Sinn, die wir als Gott glauben, unmittelbar als Praxis zu realisieren, und das heißt Geschichtsphilosophie als Theorie der Zukunft und als Handlungsanweisung zu verstehen.



Eine bestimmte Theologie kommt dem noch zu Hilfe, indem sie das Handeln des Christen als Mitwirkung mit Gottes Geschichtshandeln versteht, mit »God's action in history«, und Moral und Vernunft durch Prophetie ersetzt. Niemand kann jedoch darüber verfügen, in welchem Totalzusammenhang einmal sein Handeln als Faktor integriert wird. Allenfalls Theorien mittlerer Reichweite sind uns möglich. Der Satz: »Denen, die Gott lieben, werden alle Dinge zum besten gereichen«, bleibt immer auf die Gegenwart der Liebenden, auf die Präsenz Gottes hier und jetzt bezogen und läßt sich nicht in die Antizipation eines geschichtlichen Totalzusammenhangs übersetzen. Deshalb kann auch Moral nie aus Spekulation über den Sinn der Geschichte hergeleitet werden.

Wir sind bereits bei dem letzten Punkt unserer Überlegung, nämlich bei der Frage nach der spezifischen menschlichen Haltung, die dem Glauben an Gott als unvordenkliche Einheit von Sein und Sinn, von Macht und Liebe korrespondiert. Es gibt an sich nur einen spezifischen Akt, in dem der Mensch sein Verhältnis zu Gott ausdrücklich macht, das ist das Gebet. Und zwar in der doppelten Form der Bitte und der Anbetung. Wo Gott nur Adressat von Bitten und nicht der Übergabe des eigenen Willens in der Anbetung ist, da wird er als manipulierbarer Grund der Faktizität, nicht als absoluter Sinn verstanden. Da wird er in Dienst genommen. Heute liegt uns dies ferner als die gegenteilige Weise der Gottlosigkeit, nämlich Gott nur anzubeten, aber nicht bitten zu wollen. Wir sind sozusagen zu vornehm dazu geworden. Da wir im Grunde genommen Gott die Erfüllung der Bitten nicht zutrauen, wollen wir ihn und uns diskreterweise nicht in Verlegenheit bringen. Aber dem steht nicht nur die Aufforderung des Neuen Testaments entgegen, zu bitten, sondern auch das Beispiel Jesu, der vor seinem Tod bittet, daß dieser Kelch an ihm vorübergehe und der gleichzeitig anbetend die Erfüllung der Bitte dem Vater anheimgibt. Solange wir unsere Wünsche und unser vielfältiges Verlangen in bezug auf die Faktizität für uns behalten, bleibt unsere Anbetung abstrakt und unwirklich. Auch der Verzicht auf den Eigenwillen bleibt ein unwirkliches Spiel, wenn er unverbunden neben all den Handlungen steht, in denen wir eben diesen eigenen Willen realisieren. Im Bittgebet wendet sich das ganze Begehren des Menschen an die Adresse Gottes. Nur unter dieser Voraussetzung ist die Übergabe dieses Begehrens in die Hände Gottes eine Realität.

Ich sagte, das Gebet ist der spezifische Akt, in dem wir unser Gottesverhältnis ausdrücklich machen. Ob das Gebet wirklich Gebet, ob es ein Akt des Ergriffenseins von Gott ist, das zeigt sich nicht im Gebet selbst, sondern in der Gesamthaltung des Menschen. Ich möchte zum Abschluß diese Gesamthaltung mit wenigen Worten so charakterisieren, daß darin die Entsprechung zu den beiden Prädikaten Gottes, von denen wir gesprochen haben, deutlich wird.

Und zwar geschieht dies am leichtesten so, daß wir uns zwei extreme Haltungen verdeutlichen, die der Verneinung einer ursprünglichen Einheit von Sinn und Sein korrespondieren. Ich nenne diese Haltung Fanatismus und Zynismus. Der Fanatiker findet sich in einer sinnlosen Faktizität vor und ergreift die Partei des Sinnes, die Partei der Liebe, der Kommunikation, der Vernunft gegen die Wirklichkeit. Ob es überhaupt Sinn gibt, hängt von seinem Handeln ab, und ihm sind deshalb bei der Verfolgung seines Zieles keinerlei moralische Grenzen gesetzt, da ja sein Ziel allererst Moral überhaupt konstituiert. Sein Scheitern wäre das schlimmste aller Übel, weil die Welt, wie sie ist, die schlechteste aller möglichen Welten ist. Der Antipode des Fanatikers ist der Zyniker. Sinn, Vernunft, Liebe, Glück sind ihm Epiphänomene über einer sinnlosen Faktizität. Er hält es, aktiv handelnd oder mit Genugtuung zuschauend, mit dieser Faktizität, mit der Macht gegen den Sinn, der nur eine Illusion ist. Auch ihm ist, wie dem Fanatiker, alles erlaubt, nur daß er dazu keiner moralischen oder geschichtsphilosophischen Rechtfertigung bedarf. Fanatismus und Zynismus sind einander entgegengesetzt, aber sie berühren sich, wie alle Extreme. Der Zyniker ist häufig der enttäuschte Fanatiker, der den Glauben an die Realisierbarkeit seines Zieles verloren hat und nun nur mehr die Macht, nicht mehr den Sinn sucht. Die Haltung des Glaubenden möchte ich demgegenüber mit einem alten Begriff aus der Sprache der Mystiker »Gelassenheit« nennen. Der Satz Teilhard de Chardins: »Alles, was geschieht, ist anbetungswürdig«, ist der Satz eines Gelassenen. Er ist dem Bemühen, das, was ist und geschieht, zu ändern, nicht entgegengesetzt. Sein Geheimnis, das ihn vom Ungläubigen unterscheidet, ist, daß er in allem, was geschieht, auch im Scheitern seines Bemühens, die gleiche Liebe verehrt, die sein eigenes Bemühen trägt. Der Gelassene verzichtet nicht auf Handeln, aber er rechnet sein eigenes Handeln noch jener göttlichen Wirklichkeit zu, die er annimmt. Er ist wie der Säende, der die Ernte einem anderen überläßt. Er will nichts erzwingen. Aber gerade das gibt seinem Handeln Entschiedenheit und Kontinuität. Was immer er tut und was immer ihm geschieht, die Einheit von Sein und Sinn hängt nicht von ihm ab, sondern ist umgekehrt die Ermöglichung seines Handelns.

Ludwig Wittgenstein hat das, was ich hier Gelassenheit nenne, als Gefühl der Geborgenheit bezeichnet. Und zwar einer Geborgenheit, die deshalb absolut ist, weil sie durch keinerlei widrige Tatsachen berührbar sei. Wittgenstein war als positivistischer Wissenschaftstheoretiker der Meinung, daß das Aussprechen eines solchen Gefühls zu wissenschaftlichem Uninn führen müsse. Denn wessen sind wir eigentlich in dieser Geborgenheit gewiß, wenn sie sich auf keine Tatsache der Welt bezieht? Wittgenstein deutet selbst die Antwort an, wenn er an anderer Stelle schreibt: »An Gott glauben, heißt sehen, daß es mit den Tatsachen der Welt nicht abgetan ist.« Wissenschaftlich betrachtet hat das Aussprechen der Geborgenheit, von der hier die Rede

ist, in der Tat keinen Sinn. Denn Sätze über Unbedingtes haben keine Wahrheitsbedingungen, sie sind, wenn sie wahr sind, unter allen Umständen wahr. Aber das heißt nicht, daß mit ihnen nichts gesagt ist. Die Bejahung Gottes vereinigt zwei Prädikate, die in der Welt unserer Erfahrung nicht identisch sind. An dieser Vereinigung, an dieser Synthesis, hält der Glaubende um jeden Preis fest, solange es ihm geschenkt ist. Durch irgendwelche äußeren Ereignisse ist sie gar nicht berührbar. Und doch ist sie kontingent. Der Glaube, und mehr noch das Glück der Gelassenheit, sind selbst ein Stück Faktizität, sie sind seelische Tatsachen, bedingt durch vielerlei Umstände. Vielleicht durch die Zuwendung der Mutter im ersten Lebensjahr. Wir sind ihrer in keiner Weise mächtig. Die Einheit von Sinn und Sein erfahren wir gerade in dieser Angewiesenheit, denn nicht wir sind diese Einheit. Eine kleine hormonale Störung kann für uns den Sinn zum Verschwinden bringen. Der Ort der krudesten Faktizität, der Abtritt, so meinte der heilige Augustinus, sei deshalb ein besonders geeigneter Ort, um auf ihm laut zu singen: »Herr zeige uns dein Angesicht, und wir werden gerettet werden.«

## Zur Priesterfrage an der Bischofssynode 1971

Von Hans Urs von Balthasar

Am besten liest man das Ereignis der Bischofssynode, was das Thema Priestertum angeht, vom Resultat her zu dessen Voraussetzungen hin. Nur so kommt einiges Licht in die Frage, was denn eigentlich jene »progressive Minorität« war und wollte, die den Verlauf des Ganzen – wenigstens für uns im Sekretariat Arbeitende – so mühsam und nicht selten abenteuerlich wie ein Fußballspiel gestaltet hat.

Rufen wir die beiden Ergebnisse in Erinnerung. Einmal die Wahl des neuen Synodalrats, bei dem Kardinal Höffner bei weitem die meisten Stimmen erhielt (122), ein klarer Ausdruck des Vertrauens, das die Synode ihm entgegenbrachte. Mit ihm wurden überwiegend Männer erkoren, die in der Aula mehr durch ihre spirituelle Tiefe und Zuverlässigkeit als durch Brillanz aufgefallen waren (keiner aus Frankreich, Kanada, Benelux). Ein französisches Blatt hat, nach hinreichender Expektorierung, richtig bemerkt, die Synode sei gegen »Vedettes« allergisch gewesen, und die französischen Bischöfe wären im allgemeinen durch ihr Auftreten den andern auf die Nerven gefallen<sup>1</sup>.

### *Das Rätsel des Konsenses*

Sodann die Ergebnisse der Schlußabstimmung, die hier rasch mit dem Inhalt der Kapitel und der Stimmzahl (Gesamtzahl etwas über 200) ausgeführt werden (man erinnert sich, daß vierzehn von neunzehn Punkten sogleich die Zweidrittelmehrheit gewannen, die übrigen fünf (Nr. 1, 4, 8, 12, 14) nach Einarbeitung der Änderungsvorschläge)<sup>2</sup>.

1. *Einleitung*. Sorge der Bischöfe für ihre Priester, Aufzählung der die Priester heute bedrängenden Fragen. Aktualität der zentralen christlichen Botschaft gerade in unserer Zeit: 190.

2. (*Lehrhafter Teil*) Einmaligkeit des Priestertums Christi, das alle rituellen Priestertümer, jüdische und heidnische überholt und alle Opfer, Leiden, Sünden der Menschheit in sich einfaßt: 138.

3. Herkunft der Kirche als Gemeinschaft wie in ihrer Gliederung (Amt und Gemeinde) von Christus: 148.

4. Begründung des priesterlichen Dienstamtes von Christus durch die Apostel, Endgültigkeit des Amtes in der Kirchenstruktur: 182.

5. Endgültigkeit (Lebenslänglichkeit) des durch Weihesakrament verliehenen priesterlichen »Charakters«: 137.

6. Dienstcharakter des neubundlichen Amtes gegenüber der Kirchengemeinschaft und bleibender Gemeinschaftscharakter des Presbyterats: der Priester sowohl unter

---

<sup>1</sup> »Informations Catholiques Internationales«, 1. Dezember 1971, S. 15.

<sup>2</sup> Wäre am Schluß nochmals über alle Punkte abgestimmt worden, so hätten zweifellos die meisten, die die erforderliche Mehrheit nur knapp erreichten, eine wesentlich höhere Stimmzahl erhalten.

sich wie mit dem Bischof, der Bischöfe untereinander in Kommunion mit dem Papst: 167.

7. Wesenhafter Bezug des priesterlichen Dienstamtes zu den Dingen dieser Welt: 151.

8. (*Praktische Hinweise*) Einheit und Gegenseitigkeit von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung: 182.

9. Weltliche Tätigkeiten von Priestern sollen unter dem Gesichtspunkt des priesterlichen Auftrags übernommen und ausgeübt werden: 149.

10. Im Politischen soll der Priester klar die evangelischen Grundsätze verkünden, sich aber, weil er Vertreter und Sinnbild der Einheit ist, nicht parteipolitisch betätigen, es sei denn in Ausnahmefällen, wo das Wohl der Kirche es erfordert und der Bischof sein Einverständnis gibt: 143.

11. Lebendiges geistliches Leben ist für den Priester grundlegend; Beziehung zu Gott und zu den Mitmenschen, Gebet und Aktion haben sich gegenseitig zu befruchten und immer mehr zu durchdringen: 136.

12. Für den überlieferten Zölibat der Priester in der westlichen Kirche sprechen auch heute, trotz aller Schwierigkeiten, eine überwiegende Zahl von konvergierenden Gründen: 169.

13. Somit ist das Zölibatgesetz in der westlichen Kirche »ungebrochen beizubehalten«: 168.

14. A: »Auch nicht in Ausnahmefällen werden verheiratete Männer geweiht, wobei die Rechte des Papstes unangetastet bleiben«: 107.

14. B: (Alternativformel): Nur der Papst kann in Einzelfällen, wenn pastorale Notlage es nahelegt, unter Berücksichtigung des Gesamtwohls der Kirche, die Weihe von älteren bewährten Ehemännern gestatten: 87.

15: Förderung der Gemeinschaftsbande zwischen Bischöfen und Priestern; Rolle des Priesterrats: 148.

16. Förderung der Gemeinschaftsbande der Priester unter sich. Priestergemeinschaften sind zu unterstützen, wenn sie Wohl und Einheit der Kirche fördern; solche, die Spannungen in Klerus und Kirche zu bringen drohen, sind nach Möglichkeit in die Gesamtstruktur der Kirche einzugliedern: 179.

17. Förderung der Beziehungen zwischen Priestern und Laien. Pastoralrat: 170.

18. Wirtschaftliche Fragen: Lohn- und Besitzausgleich. Versicherungen, allmähliche kluge Entflechtung von finanziellen Einnahmen und Sakramentenspendung: 166.

19. (*Schluß*.) Zuversicht für die Zukunft, aber Hinweis auf das Kreuz, das den Dienern Christi verheißen ist: 168.

Wie war ein solches Ergebnis möglich? Was ist in jene »progressive Minorität« gefahren, daß sie den Thesen einfach zugestimmt hat? Und dies nach energischen taktischen Manövern, wie am Schluß die unerwartete Vertagung der Abstimmung von Samstag auf Dienstag, um nochmals Zeit zum Anwerben von Stimmen zu gewinnen? Ein früheres Manöver war der Plan, das bestellte Sekretariat beiseite zu schieben und eine Spezialkommission von Bischöfen einzusetzen, die die Redaktion des Dokuments übernommen hätte; unter der Hand wurden die für diese Kommission vorgesehenen Namen bekannt: es waren die der kleinen freundschaftlich verbundenen Gruppe der soziologischen Richtung. Das Synodenstatut Art. 8 sieht

jedoch die Bildung solcher Kommissionen nur vor, wenn ein einzelner Punkt des behandelten Gegenstandes der Abklärung, ein Text der besseren Redaktion bedarf, somit wurde das Gesuch abgewiesen. Der Unmut von L. de Vaucelles in seinem rein negativen Artikel in den »Etudes« ist fehl am Platz<sup>3</sup>.

Völlig abwegig ist auch der zuweilen geäußerte Gedanke, die Bischöfe hätten so gestimmt, um den Papst nicht zu kränken. Von seiner Existenz und Anwesenheit wurde wenig Kenntnis genommen, die Endfassung des Dokuments erwähnt ihn kaum; zuweilen wurden klare antikuriale Klänge laut, wenn auch das Verhältnis der Bischöfe zum Papst ganz allgemein ein selbstverständlich-herzliches war.

### *Gab es eine zweite Theologie?*

Angeichts des überraschenden Ergebnisses haben sich manche von der ganzen »überalterten« Synode distanziert und ihre Hoffnung auf die kommende, aufgeschlossener Generation gesetzt, so unter anderem der General der Jesuiten und P. Bernhard Häring. Wird diese kommende Generation eine neue Theologie vertreten? Der ehemals bekannte Mariologe René Laurentin, heute ein Führer der Progressisten, hat in der Tat rundheraus von zwei Theologien geredet, die sich nun am Ausgang der Synode gegenüberstünden. Welche? Offenbar die der Bischöfe, der leider einhelligen »Institution«, und die Laurentins und der Seinen. Aber waren diese beiden Theologien auf der Synode selbst vertreten?

Ein klarer Dissens sprach sich bald nach Beginn aus im Kampf um die Methode. Kardinal Höfner ging, den für die Synode herausgegebenen »Richtlinien« (*lineamenta*) folgend (die ihrerseits sich eng an den Rapport der internationalen Theologienkommission anschlossen und in der Hauptsache den gleichen Verfasser hatten), vom Dogmatischen aus, als dem einzig möglichen Standort, um die (von Kardinal Tarancon vorgelegten) praktischen Fragen anzunähern. Der französisch-kanadischen Gruppe aber brannten die praktisch-pastoralen Schwierigkeiten ihrer Priester auf den Nägeln, deshalb schlug sie vor, »induktiv« vorzugehen und die »alten Thesen«, die ja jedermann kenne, im Hintergrund zu lassen. Der Obere der Spiritaner, einer der hellsten Köpfe der Gruppe, hätte gern die ganze christologische Eingangsthese gestrichen, um vom heute in der Kirche wehenden Heiligen Geist auszugehen. Der deutsche *Circulus Minor* fand einen bemerkenswerten Ausweg: man sollte bei jeder Frage vom »Sitz im Leben«, den realen Problemen der Priester ausgehen, und von ihnen her nach der Antwort aus dem Glauben Ausschau halten. Induktion und Deduktion hätten sich derart aufs beste durchflochten. Leider drang das Modell bei der Konfrontation der zehn Zirkel nicht durch; deshalb wurden, um die »Induktiven« zu befriedigen, die aktuellen Fragen in die Einleitung gestellt, auf die zunächst die dogmatischen Sätze folgen, worauf im praktischen Teil die Fragen nach Möglichkeit ihre Beantwortung finden sollten. Nun aber erwies sich die von Kardinal Tarancon persönlich versammelte Arbeitsgruppe (vorab aus einem französischen und einem amerikanischen Synodalen bestehend) von dieser Aufgabe begreiflicherweise überfordert. Die skizzierten Texte wurden – in einer frühen Morgenstunde im Spanischen Kolleg – als ungenügend zusammengestrichen, zum Teil (Priestererziehung) ganz eliminiert und im Zeitgedränge durch nichts ersetzt. Die Verfasser der

<sup>3</sup> Dezember 1971, S. 756.

Fragen dachten vor allem nach soziologischen Modellen, sie hätten auf die Fragen vor allem soziologische Antworten gegeben, deren Akkord mit der kirchlichen Theologie nicht durchgedacht war und fragwürdig geblieben wäre.

Gewiß klang zuweilen auch wirklich etwas von einer latenten, fragmentarischen »zweiten Theologie« auf. Ich mußte mich erst aufklären lassen, weshalb Kardinal Döpfner im deutschen Zirkel seinem Freund Alfrink gegenüber so hartnäckig auf dem Ausdruck »Cölibatsgesetz« beharrte, für dessen unbedingte Vermeidung ich eingetreten war, und der dann auch, trotz einiger Interventionen, stehen blieb. – Oder wenn von französischer Seite der harmlos aussehende Antrag gestellt wurde, man möchte doch statt »sacerdotium ministeriale« lieber, wie der Theologenrapport, von »ministerium sacerdotale« reden, so mußte man sich eben klarmachen, daß der sehr tätige Schriftsteller R. Salaün, einer der Priesterauditoren, von einem der französischen Zirkel als beratendes Mitglied herangezogen, zahlreiche Papiere mit seiner tief sinnigen, nicht leicht durchschaubaren Kirchentheologie verbreitete, deren Kern war, daß die gesamte Kirche priesterlich sei, dieses Priestertum von verschiedenen Dienstämtern (*ministères*) partizipiert werde, worunter der Presbyterat jenes allgemeine Priestertum in besonderer Weise »symbolisiere«. – Manche hätten am liebsten das ganze »sacerdotale Vokabular« als nicht neutestamentlich eliminiert; dagegen wies J. Medina, der Spezialsekretär, mehrfach auf die Notwendigkeit des sprachlichen Pluralismus hin, und ein Bischof hielt einen ganzen Vortrag, um die Nachteile jeder Vokabel für das katholische Priesteramt darzutun.

Noch ein Symptom für eine »latente zweite Theologie« ließe sich hervorheben. Natürlich war sich jedermann von Anfang an klar über den spezifischen Charakter und die Rolle einer solchen Synode, die abschließende Erinnerung Kardinals Duvals, sie habe nur beratenden Charakter, konnte höchstens ein (von den Journalisten hochgespieltes) Erstaunen bei solchen hervorrufen, die ein Interesse besaßen, diese Tatsache in der Zwischenzeit ein wenig vergessen zu haben. Man wollte eben vor allem die Priester trösten, sie stärken, sie solidarisch anreden, man wünschte ausdrücklich, daß im entstehenden Dokument solche Anreden stünden. Als dann freilich die »progressive Minderheit« sah, daß das Papier zu theologisch klang und die von ihr aufgeworfenen Fragen nicht die gewünschte Antwort erhielten, warb sie mit Vehemenz für die Tilgung der erwähnten direkten Anrede: das Dokument sollte nur zuhänden des Heiligen Vaters adressiert werden (und wenn möglich in dessen Schubladen verschwinden). Die Veröffentlichung dieser stehengebliebenen Formeln schafft einen Präzedenzfall, dessen Folgen nicht leicht abzuschätzen sind.

### Ertrag

Alle wußten: in der Tiefe ging es immer um Theologie, notwendig, nicht nur weil die Relatio Höfner den Weg so gebahnt hatte; und im Grunde wollte es niemand anders. Die dröhnenden Schlagworte (»audace!«, »ouverture!«, »recherches ultérieures!«) konnten die Frage nicht übertönen, welche Theologie schließlich die geforderte Neuorientierung bestimmen würde. Die überwältigende Mehrzahl der Nicht-europäer ließ sich nicht beirren: alles hing schließlich von Glaubenspositionen ab; diese sollten – weit dringlicher noch als zur Zeit des letzten Konzils – in der allgemeinen Verwirrung neu aufgerichtet werden. Übrigens haben auf dieser Synode die

Nichteuropäer wohl zum erstenmal ein klares geistiges Gleichgewicht, wenn nicht Übergewicht Europa gegenüber gezeigt. Sie haben die großen praktischen Probleme – gerade auch Zölibat und Weihe von bewährten Ehemännern – vorgetragen, sie haben sie auch, nach reiflicher Überlegung, zu der Lösung geführt, die ihnen die beste schien.

Die katholische Presse Europas hat großenteils die tollsten Verrenkungen gemacht, um das, was schlicht vorlag, nicht zu sehen oder es umzudeuten, und zuletzt, als alles klar war, den Weltepiskopat als endgültig weltfremd, überaltert, passé hinstellen. Er habe die Zeichen der Zeit und damit das Signet Gottes in der lebendigen Geschichte nicht zu deuten gewußt. Ist er eigentlich noch orthodox (wenn die Orthopraxis darüber entscheidet) oder sind es nicht eher die Journalisten? »Der alte und der neue Glaube«!

Die Synode hat ein paar elementare »alte« Wahrheiten neu eingeschärft, was wohl angesichts zahlreicher Neuerscheinungen, woraus nur H. Küngs »Wozu Priester?« genannt sei, gewiß nicht überflüssig war. Herkunft des katholischen priesterlichen Dienstantritts von Christus und der apostolischen Kirche, seine Ausrichtung auf Wortverkündigung, Sakrament und Pastoral, seine Einheitsfunktion in der Kirche, seine Unentbehrlichkeit für die Eucharistiefeier, seine Lebenslänglichkeit (auch wenn das Amt nicht ausgeübt wird), die absolute Notwendigkeit eines geistlichen Lebens, wenn der Priester seiner Amtspflicht genügen soll. Der Zölibat ist in Schrift und Tradition hinreichend verankert, um weiterhin als kirchliche Norm zu gelten.

Die Debatte über den letzten hat wohl keinen Aspekt der Frage unberücksichtigt gelassen: von der tragischen Lage mancher fast priesterloser Gebiete über die veränderte Wertung von Ehe und Geschlechtlichkeit, den Wegfall mancher einstiger Schutzvorrichtungen, bis zur Vereinsamung und den Glaubensschwierigkeiten vieler Priester, ja bis zur Unmöglichkeit, geeignete Haushälterinnen zu finden . . . Gegen all das und manches andere stand, mit immer wachsender Deutlichkeit, das Gemeinwohl der Kirche. Und es ist die Überzahl der nichteuropäischen Bischöfe, die angesichts ihrer Verantwortung für das Kirchenbild von morgen und übermorgen – man hat ihre Entscheidung »prophetisch« genannt<sup>4</sup> – sich über ihre eigenen unmittelbaren Nöte und Bedürfnisse hinweggesetzt und für das Schwerere entschieden hat. Der Abrundung halber sei erwähnt, daß das am sorgfältigsten motivierte, gegen den Zölibat argumentierende Gutachten in der Eingabe der höheren Ordensobern stand, die nicht ohne Einfluß auf die ursprüngliche Fassung der Relatio Taranon geblieben war, was zum Teil die bekannte unmutsvolle, aber sehr begreifliche Äußerung Kardinal Šepers<sup>5</sup>, als es der Abstimmung entgegenging, veranlaßt hat. Auch den »Realisten« an der Gregoriana müssen die Bischöfe als hoffnungslose Utopisten erschienen sein. Immerhin haben einige ostkirchliche Bischöfe noch realistischere Erfahrungen mit ihrem verheirateten Klerus vorgetragen und (wie manche Orthodoxen) vor einer Preisgabe des Zölibats ernsthaft gewarnt, während asiatische Bischöfe bezeugten, daß ein katholischer verheirateter Priester von Hindus und Buddhisten nur mit verständnisloser Verachtung angesehen würde. Afrikaner sagten mit satirischer Pointe, ihre Priester hätten in ihrem überfordernden Einsatz keinerlei Zeit, sich mit Fragen der

<sup>4</sup> Le Guillou, Le vrai sens du Synode. In: »Le Monde«, 13. Nov. 1971, S. 10.

<sup>5</sup> Daß nämlich die Nichtbetroffenen – Orientalen und Ordensoberen – bei der Zölibatsfrage nicht mitstimmen sollten.



Selbstidentifikation oder der Frustration zu befassen, und als Verheiratete könnten sie ihren Pflichten niemals genügen. Lateinamerikaner wußten sehr wohl, daß die berühmten älteren *virī probati* sich nie dazu verstehen würden, mit ihrer Familie auf abgelegene Stationen zu ziehen, wo sie gerade benötigt werden. Das Beispiel der Protestanten und Anglikaner, die mit Berufungen nicht besser dran sind, wurde mehrfach erwähnt. Über die »lex coelibatus« herrschte denn auch sehr bald Einheligkeit. Nur die Zusatzformel war schwer festzulegen, da sie weder dem angenommenen Gesetz widersprechen, noch die selbstverständlichen Befugnisse des Heiligen Vaters formulieren, noch den Bischofskonferenzen das Bestimmungsrecht in der Frage zugestehen sollte. Die zur Wahl vorgestellte Formel wurde in letzter Stunde von den römischen »extremen Rechten« als unzureichend gebrandmarkt, die Partei für Heirat der Priester sekundierte, mit dem unfreiwilligen Erfolg, daß die Abänderung der Formel deren Spielraum nur noch verengen konnte. Von den beiden alternativen Formeln hat aber dann die striktere die Mehrheit von 107 Stimmen erhalten, die ein wenig (aber wie wenig!) öffnende 87: man wundert sich, weshalb es bloß zwei Stimmenthaltungen gab.

Die Synode hat also, wohl wissend, was sie tat, den engen Weg eingeschlagen, unter dem Zeichen ihrer ersten, christologischen These. Sie rechnet, was das Priestertum angeht, mit einer Durststrecke, zieht aber wenige gute Priester mit vollem Einsatz einer Großzahl mittelmäßiger mit halbem Einsatz vor. Diakonat und andere kirchliche Dienste sollen konsequenter ausgebaut werden. Fast alle Väter verstanden, daß Soziologie bei allem Nutzen im einzelnen die Antwort auf das, was ein von Christus gerufener, christlichen Dienst in Kirche und Welt versehender Priester ist, nicht geben kann. Sie appellieren an die Großmut der Jungen. Auch die Synode wollte von einem »Sazerdotalismus« konstantinischer Prägung zurück ins Urchristliche; aber während manche Theologen hoffen, dort einem protestantischen Gemeindevorsteher zu begegnen, traf sie auf ihrem Rückweg Den, der die Frage Quo Vadis stellt, und wußte wieder, daß es im Priesterdienst um eine Teilnahme an seinem unnachahmlichen Dienst geht, an Ihm selbst, der Priester und Opfer zugleich ist.

## Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit

Ein Tagungsbericht

Von Joseph Ratzinger

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) des Ökumenischen Rats der Kirchen trat 1971 erstmals zu einer Sitzung zusammen, an der katholische Theologen als Vollmitglieder der Kommission teilnahmen<sup>1</sup>. Sie befanden sich dabei rechtlich gesehen in einer etwas paradoxen Situation: Als Angehörige einer Kirche, die selbst nicht Mitglied des Ökumenischen Rats ist, sind sie Glieder einer

<sup>1</sup> Tagung der Kommission des Weltkirchenrats für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen vom 2.–12. August 1971.

seiner Kommissionen. Von deutschen Theologen wirkte außer mir nur noch Walter Kasper an der Arbeit dieser Tage mit: Er war mit dem Status eines Beraters (faktisch jedoch ohne Unterschied zu den »Mitgliedern«) kurz vor Beginn der Sitzung noch mit eingeladen worden. Im ganzen blieb die katholische Equipe mit neun Mitgliedern ziemlich klein; sie entsprach in ihrer Größenordnung etwa den Delegationen einzelner protestantischer oder einzelner orthodoxer Kirchen. Ihre Vertreter wirken jedoch in allen Gremien mit (besonders P. Lanne, Chevetogne, und J. Medina, Santiago/Chile, haben wichtige Funktionen inne); ebenso waren sie in die Arbeit mit allen Rechten integriert. So hatte beispielsweise ich zusammen mit dem amerikanischen Methodisten J. Deschner und dem Inder P. Verghese, der der syrisch-orthodoxen Kirche zugehört, das Schlußpodium zu bestreiten, in dem die Ergebnisse der mit dem Hauptthema beschäftigten fünf Sektionen zusammengefaßt und diskutiert wurden. Der Einzug der Katholiken war auch äußerlich durch die Wahl der Ortes unterstrichen: Man tagte in dem geräumigen Studienkolleg der flämischen Jesuiten in Löwen, deren Gastfreundschaft mehr an Benediktiner als an Jesuiten erinnerte, der Hauptgottesdienst der ganzen Tagung war ein von Kardinal Suenens mit den katholischen Teilnehmern zelebriertes Hochamt, in dem der Kardinal in allen Hauptsprachen der Versammlung (englisch-französisch-deutsch) predigte.

Bevor ich versuche, zu Wertungen zu kommen, müssen die Inhalte der gemeinsamen Arbeit ausgebreitet werden. Das Ganze war zweigleisig aufgebaut: Es gab fünf Sektionen und fünf Komitees, die abwechselnd ihre Sitzungen hielten; jeder Teilnehmer gehörte einer Sektion und einem Komitee zu, jedoch war die Zusammensetzung nicht identisch. Die Sektionen behandelten das sogenannte Hauptthema »Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit«, das in folgende fünf Fragen unterteilt war: Die Einheit der Kirche und der Kampf um die Gerechtigkeit in der Gesellschaft; Die Einheit der Kirche und die Begegnung mit den Religionen unserer Zeit; Die Einheit der Kirche und der Kampf gegen den Rassismus; Die Einheit der Kirche und die Behinderten in der Gesellschaft; Die Einheit der Kirche und kulturelle Unterschiede. Die Komitees waren demgegenüber mit ausgesprochen innertheologischen, ja kontroverstheologischen Fragen befaßt: Autorität der Bibel; Katholizität und Apostolizität; Taufe-Firmung-Ordination-Interkommunion; Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus sowie das Konzil von Chalkedon; Frage der bilateralen Gespräche zwischen den Kirchen.

Nahezu jedes einzelne dieser Themen ist so weit, daß es eine ganze Tagung voll auf beschäftigen könnte, und hier lag denn auch die erste Schwierigkeit dieser Sitzung: Es schien zunächst fast unmöglich, zu einer gehaltvollen Diskussion zu kommen, weil vielschichtigste Fragen, in denen man Satz für Satz geduldig beraten und umfängliches Material bedenken sollte, in großen Gremien in kurzer Zeit mit irgendeinem Ergebnis zu Ende geführt werden mußten. Dabei waren auch die Voraussetzungen der einzelnen Teilnehmer sehr verschieden und bei weitem nicht bloß die konfessionellen: Vorbildung, Spezialisierung, Form der Fragestellung sind in einem aus allen Kontinenten und aus allen christlichen Gruppierungen bunt gewürfelten Gremium so unterschiedlich wie nur möglich; für einen Deutschen mochte das mit der Dominanz der englischen Sprache verbundene Übergewicht der angelsächsischen (speziell der amerikanischen) Denkweise zusätzlich als Schwierigkeit erscheinen. Am Anfang hatte das Herumtasten in einem unbestimmten Gelände sowie

vierlei Ergüsse mit oft recht mäßigem Gehalt in der Tat etwas Entmutigendes an sich. Im Lauf der Zeit empfand man das Bereichernde, das in der hier sich vollziehenden Relativierung der eigenen Denkweise lag, immer stärker. Vor allem aber war es für uns Neulinge doch überraschend, wie sich allmählich das Gespräch auf einzelne Fragen zuspitzte; Subkommissionen wurden eingesetzt, die aus dem Ganzen Berichte formten, in denen fast unerwartet zum Vorschein kam, daß die Diskussion doch Frucht getragen hatte und auf die vorgelegten Dokumente in dieser und jener Hinsicht neues Licht zu werfen vermochte. Zum Glück war nirgendwo etwas zu verspüren von jener neuerdings im katholischen Raum sich ausbreitenden pseudodemokratischen Haltung, in der das Mißtrauen zum eigentlichen Wesen der Demokratie erhoben wird. Ohne ein sehr großzügiges Vertrauen zueinander wie zum »Establishment« des Weltkirchenrates, wie es bei uns heute einfach unmöglich geworden scheint, hätte man tatsächlich mit leeren Händen auseinandergehen müssen.

Kehren wir zum Inhalt der Beratungen zurück. Das »Hauptthema«, das 1967 in Bristol angeregt worden war, drängte sich vor allem nach Uppsala förmlich auf. Es sollte darum gehen, durch gemeinsame Zuwendung zu der tatsächlichen Situation der Kirche in der heutigen Welt zugleich auch jene tiefe Einheit des christlichen Zeugnisses sichtbar zu machen, die sich oft hinter anachronistisch gewordenen Gegensätzen verbirgt, solange man nur sich selber ansieht. Das realistische Annehmen der heutigen Aufgabe von allen Seiten her kann in der Tat Streitigkeiten überholen oder wenigstens relativieren, die im Grunde nicht im Glauben, sondern in einer Verwurzelung in vergangenen Situationen gründen. Neben diesem positiven Aspekt barg das Thema freilich auch Gefahren: Man konnte sich leicht in soziale und ökonomische Probleme verlieren, für die den Teilnehmern die Fachkompetenz fehlte; man konnte leicht dem Trend zur Politisierung der christlichen Botschaft verfallen, der sich ohnedies übermächtig von allen Seiten her aufdrängt. Die Versuchung dazu war in den Sektionen I und III in der Tat nicht gering. Natürlich kann man verstehen, daß unterdrückte Gruppen dazu neigen, die Begriffe »Befreiung« und »Versöhnung« politisch zu interpretieren und aus beiden ein Bedingungsverhältnis zu konstruieren: ohne Befreiung keine Versöhnung. Aber im Grund wird damit spiegelbildlich nur die gleiche Verfälschung wiederholt, die sich zuvor in einer politisch-rassistischen Auslegung des Erwählungsbegriffs in manchen Teilen des angelsächsischen Protestantismus vollzogen hatte: Der Begriff des erwählten Volkes war re-politisiert und re-nationalisiert worden und hatte ein eigentümliches messianisches Sendungsbewußtsein geschaffen, das der rassistischen Grenze eine religiöse Bedeutung gibt und sie damit nahezu unübersteiglich macht. Hier galt und gilt es, Katholizität als Dimension der Kirche wieder zu entdecken: Insofern kann, richtig verstanden, ein politisch-sozialer Streit an dieser Stelle in der Tat ökumenische Wirkung haben – nicht im Sinn unmittelbarer Kircheneinigung, wohl aber im Sinn eines Neufindens zentraler kirchlicher Realitäten. Der Weg dahin ist zweifellos schwierig. Die Gefährdung, in der man stand, zeigte sich nach meinem Dafürhalten auch bei dem Begriff der »moralischen Häresie«: In einer Zeit, in der Orthodoxie fast zum Schimpfwort geworden ist, ist man geneigt, die Grenzen der Kirchen lieber von der »Orthopraxie« her zu verstehen. Nun galt immer schon, daß christlicher Glaube auch ein sittliches Bekenntnis und sittliches Verhalten einschließt (erst der neuesten Mode blieb es vorbehalten, ein sittliches Proprium des Christlichen zu leugnen), aber hier steht mehr im Spiel.

Der Trend, den Glauben ohnedies als undefinierbar anzusehen und die Einheit der Christen dafür in gemeinsamen Aktionsprogrammen zu suchen, ist unübersehbar; er kann allzu leicht dazu führen, daß man Kirche in eine Partei umfunktioniert.

Das Gesamtergebnis des Gesprächs würde ich dennoch eindeutig positiv beurteilen. Gleich zu Beginn der Arbeit hatte der neugewählte Präsident, der Orthodoxe J. Meyendorff von orthodoxer Pneumatologie und Eschatologie her klare Akzente gegenüber einer politisierten Kirche und einer politisierten Theologie gesetzt. Wichtig wurden die Beiträge des Assistenten von J. Moltmann, R. Wethl, der – mit vollem Recht – nachdrücklich auf einer politischen Ethik der Christen als dringender Notwendigkeit insistierte, damit aber zugleich sich von einer politischen Theologie distanzierte, in der die Differenz von Glaube und Politik aufgehoben wäre. Wider Erwarten gewann zur Klärung des Ganzen die Arbeit der Sektion IV (über die Behinderten, die sogenannten Marginals) besondere Bedeutung; die dabei gefundenen Gesichtspunkte wurden von J. Deschner im Schlußpodium eindrucksvoll präsentiert. Hier stieß man auf das Problem der Menschen, die nicht selbst um Gerechtigkeit kämpfen können und denen mit keiner, wie immer gearteten neuen ökonomischen und sozialen Ordnung geholfen wird. Die Realität des menschlichen Leidens deckt die Grenze aller Aktion auf; sie wird in unseren »Befreiungstheologien« nur allzu gerne vergessen. Deschner formulierte: »Wenn unsere Einheit zutiefst in der unter uns gegenwärtigen Liebe Gottes begründet ist, so ist das menschliche Leiden ganz genau so wichtig für die Manifestation des Geheimnisses der kirchlichen Einheit wie das menschliche Handeln. Und das gleiche Prinzip muß in erweitertem Sinn sicherlich auch auf eine Theologie der Armut angewandt werden – oder besser: auf eine Theologie der »oikonomia«, in der Arm und Reich einander beschenken können . . .« Mit dem Blick auf die Leidenden, die körperlich oder psychisch irreparabel Behinderten, stand plötzlich das Mysterium des Kreuzes im Raum. Und es wurde sichtbar, daß der eigentliche Abgrund des menschlichen Wesens nicht begriffen wird, solange man nur eine Theologie der Gesunden betreibt. Die Bedeutung derer, die keine Funktion ausüben können und die gerade dadurch den Menschen vor sich selber bringen, zeigte sich: Von ihnen her konnte der Gekreuzigte in seinem wahren Anspruch wieder verstanden werden.

Von den theologischen Themen möchte ich ganz kurz die Probleme der Sektionen I und III erwähnen, da sie am meisten klassischen Themen der konfessionellen Kontroverse zugeordnet sind. In dem Komitee über die Autorität der Bibel war es für mich erregend zu sehen, wie sehr sich die Fragen gegenüber dem klassischen Kontroverstyp verschoben haben, von dem das Zweite Vaticanum sich noch allzusehr bestimmen ließ. Zwar blieben die alten Schwerpunkte, die Fragen nach dem Verhältnis von Schrift und Überlieferung wie nach der Beziehung zwischen damaligem Schriftwort und heutiger vollmächtiger Anwendung des Wortes bestehen. Aber nun schien es gerade den nicht-katholischen Teilnehmern schwierig, einen eindeutigen Grund für die zeitliche Begrenzung des Kanons, für seine absolute und unaufhebbare Überordnung gegenüber allem späteren Schrifttum zu finden: Das ständige Fortwirken des Geistes in der Kirche beherrschte die Optik so sehr, daß die Bindung an eine bestimmte Zeit und an ihren literarischen Ausdruck kaum noch verstehbar blieb. Desgleichen wollte es vielen nicht recht gelingen, einen wirklichen Unterschied zwischen dem damaligen Wort und dem hier und jetzt sich zutragenden Verkündigungs-

geschehen zu entdecken; die reformatorische Maxime, die Verkündigung des Wortes sei Wort Gottes (*Praedicatio verbi Dei verbum Dei est*), kam mit voller Wucht zur Geltung. Insofern stand ein Skripturismus alter Prägung nicht zur Debatte; die gemeinsame Frage lautete vielmehr, wie denn die Vermittlung zwischen der notwendigen Gegenwärtigkeit des Christlichen und seiner Ursprungsbindung zu denken sei. Hier hätte bei längerer Untersuchung die Frage nach dem Stellenwert der Kirche und ihres Amtes auftauchen müssen; es blieb weitgehend bei einem Anreißen der Frage. Ein Ergebnis dieses Komitees muß noch erwähnt werden: Es wurde eine Unterkommission eingesetzt, die sich der Frage zu widmen hatte, ob eine gemeinsame Formulierung des Glaubens heute möglich ist. Mich stimmte es sehr nachdenklich, daß jene forcierten Parolen vom Pluralismus hier nirgendwo zu hören waren, die bei uns inzwischen gang und gäbe geworden sind; das brachte mich spontan auf die Idee, die ich inzwischen bei W. Siebel<sup>2</sup> ausführlich begründet fand, die Pluralismusthese, wie sie etwa bei Rahner neuerdings auftritt, sei nicht theologisch, sondern wissenssoziologisch begründet: eine Art und Weise, wie eine Theologie sich selbst als unantastbar erklärt. Hier war Einigkeit darüber, daß es vielleicht keine verbal gemeinsamen Formeln geben kann, aber Maßstäbe geben muß, anhand deren die sachliche Identität des verschieden Formulierten erkennbar und damit Austausch der Einheit möglich ist.

Einen zwiespältigen Eindruck machte auf mich das Dokument über das ordinierte Amt. Unbestreitbar ist sein Bemühen, allen Traditionen (orthodox, römisch-katholisch, die verschiedenen Spielarten des reformatorischen Christentums) gerecht zu werden und für alle einen gemeinsamen Weg zu finden ohne Untreue zu dem von jedem als wesentlich Erachteten. Der Respekt, mit dem von kirchlicher Tradition – auch von Trient – gesprochen wird, wirkt wohltuend gegenüber der Tonart, die sich mancherorts bei uns eingebürgert hat; das Amt wird als geistliche Größe gesehen und auf geistliche Weise bedacht. Ausdrücklich wird gesagt: »Die Ordination verleiht eine Autorität (*exousia*), die nicht die des Amtsträgers selber ist, sondern Ausdruck der Autorität Gottes, mit der die Gemeinschaft ausgerüstet ist.« Als »fast einmütig« festgestellt wird bezeichnet, »daß (a) die Ordination als göttlich eingesetzt gilt und (b) das Gebet der Kirche bei der Ordination die Kraft des Heiligen Geistes auf die Ordinierten wirksam herabruft«. Demgemäß wird auch erklärt, daß das Bischofsamt als »besonderes Zeichen der apostolischen Sukzession... dort, wo es fehlt, anzustreben ist«. Auf der anderen Seite wird aber die orthodoxe und katholische Position als vereinbar mit Auffassungen erklärt, für die Sukzession allein im Wort liegt. Die altkirchliche Amtsform ist damit doch weitgehend aufs bloß Tatsächliche reduziert; folgerecht wird eine charismatische Anerkennung aller Ämter zwischen den Kirchen für möglich gehalten und verlangt. Auch in den Ausführungen über das künftig Mögliche und zu Erstrebende gibt es eine Menge von Bedenkenswertem und von Realisierbarem, aber der Sprung von der »katholischen« zur »charismatischen« Struktur (um mit mißverständlichen Schlagwörtern gegensätzliche Positionen anzudeuten) geschieht allzu einfach und geht doch an dem Ernst der Frage vorbei, die dabei auf dem Spiele steht: Man muß die evangelischen Christen hier bitten, zu verstehen, daß dieses Problem für sie verhältnismäßig leicht ist, für alle »katholischen«

<sup>2</sup> Freiheit und Herrschaftsstruktur in der Kirche. Berlin 1971.

Kirchen aber aufs Ganze ihrer Existenz zielt. Von da aus muß man die Schärfe verstehen, mit der selbst ein so offener und im Weltkirchenrat beheimateter orthodoxer Theologe wie J. Meyendorff reagierte; er erklärte in der Diskussion, das Dokument wirke fast wie eine Einladung an die Orthodoxen und Katholiken, protestantisch zu werden. Die Haltung der Orthodoxen war demgemäß hier wie in der damit unmittelbar verbundenen Frage der Interkommunion hart und klar. Es war wohl bezeichnend, daß sich in der Plenumsdebatte über die Interkommunion kein Katholik zu Wort meldete, außer einer mehr am Rande liegenden Bemerkung des jungen indischen Jesuiten Rayan.

Man kann sich fragen, woran das lag. Zunächst gewiß an der Kürze der Zeit und an dem häufig dilettantischen Charakter der Plenumsdiskussionen (im Gegensatz zu manchen Sektionsgesprächen), der nicht gerade zur Wortmeldung ermutigte. Auch wohl daran, daß die einen sich durch die Orthodoxen hinlänglich vertreten fühlten, die anderen zögerten, eine entschieden abweichende Auffassung zu formulieren. Im ganzen entstand der Eindruck, daß die katholische Gruppe einigermaßen in der Mitte zwischen Orthodoxie und Reformation stand, indem sie einerseits am altkirchlichen Dogma der ersteren und andererseits an der ganzen modernen Bedrängnis der letzteren teilnahm. Genau darin dürfte ihre besondere Chance wie auch ihre besondere Not liegen. Sie verlöre ihr inneres Gesicht und Gewicht, wenn sie diese Ausgespanntheit zwischen beiden Polen preisgäbe, die in der Tat mit der Sache des Katholischen selbst zu tun hat. Sehr deutlich ist ihr Profil ohnedies nicht geworden. Die Fragen waren bei Katholiken und Protestanten ganz und gar dieselben; die Antworten, die notwendigerweise in vielen Fällen noch differieren, wurden selten sehr deutlich formuliert. Dazu scheint in der gegenwärtigen Lage der katholischen Kirche weithin der Mut und auch der nötige Rückhalt im ganzen zu fehlen.

Auch wenn man die Schwächen einer thematisch allzu zersplitterten und dadurch oft leerlaufenden Tagung nicht übersehen kann, bleibt der Gesamteindruck positiv. Nie bin ich jenem Phrasendogmatismus begegnet, der bei uns vielerorten zu einer Pflichtübung geworden scheint. Es wurde wirklich um die Sache gerungen; das Gebet hatte seinen festen und selbstverständlichen Raum im Ganzen – nicht nur im Gottesdienst, sondern auch zu Beginn und Ende der Sitzungen. Am bereicherndsten waren die menschlichen Begegnungen. Der Ernst, mit dem Christen aller Konfessionen und aller Kontinente nach dem einen Herrn suchen, bleibt unvergeßlich; eindrucksvoll vor allem auch die Begegnung mit den Christen aus der kommunistischen Welt, mit einem Glauben, der in der Not oft sehr schwerer Situationen reiner sieht, als es uns vielfach gegeben ist. Und obgleich ich nicht an leichte Lösungen glaube – etwa was Amt oder Interkommunion angeht –, obwohl die ganze Bedrängnis der Christenheit, die erschreckende Gefährdung ihres Glaubens anwesend war, lag über dem Ganzen doch eine große Hoffnung: Immer wieder konnte man überraschend der Identität des Christlichen über die Grenzen hinweg begegnen; eine »Katholizität« wurde deutlich, die nicht konfessionell zu fassen ist und dennoch eine Realität darstellt, auf die man zählen kann.

**DIE STUNDE DER SYNODE.** – KONZILE beginnen ihr Leben in der Kirche erst dann, wenn die Realisierung der papierenen Dokumente in den Teilkirchen und Einzelgemeinden begonnen hat. Vor allem pastoral-reformerische Kirchenversammlungen haben wenig nachhaltige Wirkungschancen, wenn sie nicht durch Synoden in den sozio-kulturellen Kontext der Lokalkirchen übersetzt werden. Die Geschichte lehrt, daß es dafür eines größeren Ermessensspielraums zur konkreten Gestaltung bedarf und daß die bloße Einrichtung von Synoden nutzlos wird, wenn diese nur noch administrativ verstandene Instrumente zur Anwendung fix und fertig vorgegebener Anordnungen sind.

Die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hat nach ihrem Statut (Art. 1) die Aufgabe, »in ihrem Bereich die Verwirklichung der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils zu fördern und zur Gestaltung des christlichen Lebens gemäß dem Glauben der Kirche beizutragen«. Die zweite Satzhälfte gibt der Synode jenen Freiheitsspielraum, der über den Buchstaben dieses Konzils hinausführen darf. Diese Aufgabenstellung mag vielen zu unbestimmt erscheinen. Aber die Synode kann vermutlich nur den richtigen Weg finden, wenn ihr zunächst in solcher Weite Verantwortung zugesprochen wird.

Man hat sich inzwischen an die Tatsache der Synode gewöhnt, hat bereits seine Bewertungen und Verhaltenseinstellungen, so daß man das Wagnis und die Chance dieses Unternehmens eher verkennt. Vielleicht kann ein unbefangener, kurzer Rückblick in die Geschichte die Situation am besten zum Bewußtsein bringen: Das Konzil von Trient hatte in seinem Reformdekret (1563) eine Erneuerung der synodalen Praxis in den Teilkirchen vorgeschrieben, indem es in dreijährigem Zyklus die Abhaltung von Provinzialkonzilen festlegte. Doch bis in das 19. Jahrhundert wurde dieses Gesetz, von wenigen Ausnahmen abgesehen, kaum erfüllt. Ständige politische Wirren und auch ein gewisses Mißtrauen der kirchlichen Zen-

tralgewalt haben je in ihrer Weise zu diesem Scheitern beigetragen. Schon 1588 schrieb die Kurie vor, daß alle Dekrete der Provinzialkonzile der römischen Prüfung und formeller Anerkennung bedürfen. Faktisch, wenn auch nicht rechtlich, wurden so aus dem Synodalwesen der lateinischen Kirche doch periphere Organe im Leben der Gemeinden, schon deshalb, weil die Synoden in dieser Hinsicht keine eigene, autonome und selbstverantwortliche Funktion mehr besaßen. Aber die Lokalkirchen haben auch ihrerseits die Chance kaum genützt. Die Kurie und der Papst hatten im 19. Jahrhundert auf die Nützlichkeit der Synoden hingewiesen. Das Vatikanum I hatte eine fünfjährige Einberufung von Provinzialkonzilen vorgeschlagen. Nach neueren Untersuchungen sind zwischen dem Konzil von Trient und dem Erlaß des neuen Kirchenrechts (1917) nur zwei Prozent der Provinzialkonzile abgehalten worden, die nach dem Gesetz hätten stattfinden sollen. Mit den Diözesansynoden erging es ähnlich: die schon seit 1215 und 1563 durch Konzile vorgeschriebene jährliche Einberufung konnte sich nicht durchsetzen. Das heute noch geltende Kirchenrecht des CIC zeugt von einer gewissen Resignation, bekundet aber zugleich einen realistischen Reformwillen, wenn es wenigstens alle zwanzig Jahre ein Provinzialkonzil und alle zehn Jahre eine Diözesansynode vorsieht. Das Zweite Vatikanische Konzil greift den Grundgedanken wieder auf und wünscht, »daß die ehrwürdigen Einrichtungen der Synoden und Konzile mit neuer Kraft erblühen; dadurch soll besser und wirksamer für das Wachstum des Glaubens und die Erhaltung der Disziplin in den verschiedenen Kirchen, entsprechend den Gegebenheiten der Zeit, gesorgt werden« (Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe »Christus Dominus«, Nr. 36). Die Aussage bleibt freilich blaß. Nur die Bischofskonferenzen erhalten eine konkrete Struktur; aus der empfohlenen Einrichtung kirchlicher Regionen (vgl. ebd., Nr. 41) wird die Notwendigkeit von Regionalkonzilen abgeleitet.

Fragt man nach den Gründen für das Scheitern dieser Reformbemühungen, so muß man außer den schon genannten Motiven und dem mangelnden theologischen Selbsteinschätzungsvermögen der Lokalkirchen die fragwürdige Kompetenz dieser Synoden nennen. Damit ist nicht nur die Tatsache gemeint, daß die Bischöfe für solche Synoden kein Selbstversammlungsrecht haben (Einberufung nur mit päpstlicher Vollmacht oder durch den Metropoliten) und daß die Gesetzgebungskompetenz dieser Kirchenversammlungen exklusiv bei den Bischöfen liegt, sondern die Schwäche der Kompetenz solcher Synoden selbst: Man lobte allgemein ihre Nützlichkeit und verwies auf das Beispiel der alten Kirche, stattete sie aber kaum mit wirklichen und konkreten Vollmachten aus.

Die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland muß vor diesem Hintergrund gesehen werden. Sie will kein Regionalkonzil im eben erwähnten Sinne sein, im besten Fall ein erster vorbereitender Schritt dazu. Die Synode leidet natürlich in ihrer Struktur und in ihrem Statut von Anfang an unter den Zwiespältigkeiten, welche das bisherige Synodenwesen der lateinischen Kirche in der Neuzeit kennzeichnen. Aber es ist damit ein Anfang gemacht, und man darf heute noch der Deutschen Bischofskonferenz für den Mut danken, mit dem sie im Februar 1969 die Abhaltung der Synode beschloß. Angesichts der bestehenden Rechtsordnung waren die Strukturen einer solchen Synode nur mit außerordentlichen Schwierigkeiten zu erstellen. Unbeschadet der bischöflichen Rechte, die in der besonderen Lehrautorität und Gesetzgebungskompetenz der Bischofskonferenz bzw. der Bischöfe begründet sind, sollte im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils eine qualifizierte Teilnahme von Priestern und Laien an den Entscheidungen der Kirchenleitung gefunden werden. Für die deutsche Synode wurde diese Frage deshalb – etwa im Unterschied zum holländischen Pastoralkonzil – so dringlich, weil man der Synode die Möglichkeit einräumen wollte, Anordnungen erlassen zu können. Darin liegt ihr Unterschied und ihre Auszeichnung.

Diese sind freilich damit erkauft, daß man im Ringen zwischen einer bestehenden Rechtsordnung und anders gelagerten Konsequenzen aus theologischen Grundsätzen des II. Vatikanums fast eine Art Quadratur des Kreises schaffen mußte. Immerhin enthält das Statut (Art. 5) die Formulierung: »Alle Mitglieder haben gleiches beschließendes Stimmrecht.« Es ist klar, daß im Dickicht solcher spannungsvoller und widersprüchlicher Aussagen kein Idealmodell konstruiert werden konnte. Das Statut hat darum bastardartige Züge und läßt manches bewußt offen, wiewohl man solches von einem verbindlichen Rechtsdokument dieser Art nicht erwartet. Wer den geschichtlichen Standort mit seinen Bedingtheiten berücksichtigt, wird erkennen und einsehen, daß man überhaupt Mühe hatte, ein auch nur vorläufiges, aber vielleicht wenigstens praktisch funktionierendes Synodenmodell zu entwerfen.

Die notdürftig ausgeglichenen Spannungen im Grundgerüst der Synode könnten auch ihre Arbeit belasten. Die Synode wird vermutlich im Zusammenhang der ersten Vollversammlungen um ihre Kompetenz ringen. Formal ist die Sache zwar weitgehend durch Statut und Geschäftsordnung geklärt. Die überraschend eindeutige Annahme des von der Vorbereitungskommission unterbreiteten Themenvorschlags bei der konstituierenden Sitzung im Januar 1970 und die Wahl der zunächst zu bearbeitenden Prioritäten durch die einzelnen Sachkommissionen dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Aufstellung der einzelnen Beratungsgegenstände für die jeweilige Tagesordnung des Einvernehmens mit der Deutschen Bischofskonferenz bedarf. Da dies faktisch mit der Vorlage bestimmter Entwürfe der Sachkommissionen verbunden ist und sich darin selbstverständlich auch Lösungsrichtungen anzeigen, könnte hier ein erster und ernsthafter Konfliktfall entstehen. Da jede Vorlage aber durch mindestens zwei Lesungen hindurch diskutiert werden soll, werden die Bischöfe darauf vertrauen können, daß sie selbst und ihre Berater ihre Bedenken durch Argumente einsichtig machen können, so daß nicht schon vorweg die Notbremse gezogen



zu werden braucht. Überdies ist die Bischofskonferenz verpflichtet, doch noch existierende Bedenken möglichst frühzeitig »mit entsprechender Begründung« bekanntzugeben. Ein möglicher Konfliktfall ist also schon in die früheren Etappen der Beratungen zurückverlagert, damit der ganze Raum von Veränderung und Verständigung im Gang der synodalen Debatte fruchtbar ausgenutzt wird.

Mit solchen Schwierigkeiten muß durchaus gerechnet werden. Dennoch halte ich eine andere Gefahr für größer, daß die Synode nämlich ihre eigene und unverwechselbare Aufgabenstellung nicht oder nur sehr spät findet. Die Synode muß sich zwischen Bischofskonferenz, Zentralkomitee der deutschen Katholiken und vielen anderen Institutionen bzw. Verbänden ihren Platz und Rang erst suchen. Jede unfruchtbare Konkurrenzsituation mit anderen Gremien, welche die eine oder andere Aufgabe vielleicht besser realisieren können als die Synode oder eben primär zuständig sind, wird dieser selbst gefährlich. Dies schließt nicht aus, daß die Synode bestehenden Institutionen durch Koordination, Aktivierung und Anregungen zu wirkungsvollerer Arbeit anspornen kann. Nur muß ein verhängnisvoller Allzuständigkeitsfimmel vermieden werden. Manches kann die Synode auf Grund ihrer Struktur und ihres Auftrags einfach nicht leisten. Sie kann z. B. keine Lehrbücher für die Katechese verfassen, dafür könnte sie freilich die Schaffung von z. B. Glaubensbüchern anregen. Es ist unmöglich, unmittelbar praktische Hilfen für verschiedene Aufgaben der Glaubensunterweisung zu erarbeiten. Andere Institutionen machen das besser. Es ist im Interesse einer gezielten Arbeit jeweils zu fragen, ob schon existente oder noch zu schaffende Institutionen den jeweiligen Bedürfnissen nicht besser gerecht werden. Die Synode muß sich primär um Probleme und Aufgaben kümmern, für die sonst niemand da ist und um die sich keiner kümmert. Nur so kann sie ihre Unentbehrlichkeit erweisen.

Eine weitere Frage der Kompetenz steckt in der Reichweite von grundsätzlichen Überlegungen mit schwierigen theologischen Pro-

bleminhalten. Wie weit hat die Synode Kompetenz, in heiklen theologischen Fragen, welche von der Gesamtkirche noch nicht entschieden oder anders beantwortet werden, ihr Wort zu sagen? Es gibt für viele Kommissionen solche Brennpunkte, denen man auch bei einer eingehenden Diskussion gar nicht ausweichen kann, vgl. z. B. die Frage der Zulassung Geschiedener und Wiederverheirateter zu den Sakramenten. Gibt es den schmalen Weg, eher praktische Richtlinien aufzustellen, ohne auf ein Minimum grundsätzlicher Überlegungen verzichten zu wollen? Kann man schwer lösbare theologische Grundsatzfragen einfach ausklammern? Man kann die Synode natürlich durch allzu pragmatische Entscheidungen lähmen und fast einfrieren. Es gibt auch eine Pazifizierung nur durch Rücksicht auf praktische Bedürfnisse. Bis jetzt braucht man freilich diese Angst nicht zu haben. Es ist eher erstaunlich, wie sehr eine große Zahl von Synodalen (also nicht nur Fachleute) um das unverzichtbare Gewicht grundsätzlicher Überlegungen und sorgfältiger Situationsanalysen wissen und danach verlangen. Man kann sogar in gewisser Hinsicht manchmal den Eindruck gewinnen, ein Teil der bis jetzt vorgelegten Programmatik steuere zu sehr auf grundsätzliche Erörterungen zu. Durch ihre Struktur und den Beratungsmechanismus ist die Synode unmöglich in der Lage, umfangreiche Dokumente im einzelnen durchzuberaten. Dafür ist sie weder geeignet noch geschaffen. Es wäre außerdem töricht, ohne Rücksicht auf bereits anderswo Geleistetes am Nullpunkt anfangen zu wollen (vgl. z. B. die Hilfe der schon vorliegenden Faszikel der »Handreichung für den pastoralen Dienst«, »Pastorale«, Mainz 1976 ff.).

Der Schwung und das gezeigte Interesse, allem auf den Grund zu gehen, ist sicher unerlässlich. Aber zugleich liegt hier irgendwo auch die kritische Zone, wo die Synode nur allzuleicht durch eine Flucht in nur Grundsätzliches (das dann oft banal wird) ihre Aufgabe und Kompetenz verfehlen und daran sterben kann. Konzile und Synoden waren meist von ganz konkreten Herausforderungen und Bestreitungen auf den Plan gerufen.

Die Antworten konnten somit gezielt und kurz sein. Kirchenversammlungen, die nicht unmittelbar aus einer solchen Notsituation geboren werden, können leicht zu Deklamationen und Geschwätzigkeit neigen. Das Zweite Vatikanische Konzil ist nochmals mit einem blauen Auge davongekommen. Hier liegt ohne Zweifel eine Hauptgefahr für die Synode. In einem gesunden Sinn muß sie also »pragmatisch« sein und auf praktische Regelungen zusteuern. Effizienz nach innen und nach außen ist ein Stichwort synodaler Gewissenserforschung. Wenn die Synode nicht da ankommt, wo den Leuten im Alltag ihres Lebens der Schuh drückt, hat sie ihren Sinn verfehlt. Freilich, manches, was die Synode schaffen wird, wird vielleicht nichts Spektakuläres sein; dennoch ist es nützlich, wie z. B. die Schaffung einer gemeinsamen Sonntags- und Feiertagsordnung in der Bundesrepublik. Man darf die Kompetenz und die Leistungsfähigkeit der Synode auch nicht überfordern. Sie kann nicht da Abhilfe schaffen, wo andere befugte Institutionen oder Personengruppen einfach versagen und keinen Willen zur Selbsthilfe aufbringen. Auch eine Synode leistet keine Wunder. Man darf von ihr auch keine perfektionistischen Erwartungen haben: die Vorlagen sind erste und manchmal noch nicht ganz ausgereifte Früchte; sie tragen die Spuren vieler Verlegenheiten an sich; sie haben auch Zeit, bis zu ihrer möglichen Verabschiedung für länger in der öffentlichen Diskussion zu stehen und von daher neue Gestalt anzunehmen; in ihrer Kürze müssen sie auf vielleicht wichtige Differenzierungen verzichten, wenn sie allgemeinverständlich bleiben wollen; in ihrer Form und Diktion sind sie schon deswegen Experimente, weil sie kaum auf bewährte Vorbilder direkt zurückgreifen können. Wer zumal in der ersten Phase zuviel von der Synode erwartet oder sich über sie erhaben dünkt, kann zu ihren Totengräbern zählen.

Für die erste Arbeits-Vollversammlung im Mai 1972 sind einige Vorlagen vorbereitet. Sie alle tun sich noch etwas schwer. Es wird für die Synode nicht leicht sein, vor eine größere Öffentlichkeit mit solchen Themen zu treten, welche unmittelbar den Dienst und

Nutzen der Kirche für die heutige Gesellschaft zum Ausdruck bringen (z. B. größere Sorge um die ausländischen Arbeitnehmer). Aufgaben dieser Art brauchen offenbar eine längere Vorbereitung. Im Lauf der Zeit wird die Auswahl der Beratungsgegenstände ohnehin zu einem Kriterium für das Gelingen der Synode. Weil der Themenkatalog mit vollem Recht viel Freiheit läßt, die Sachkommissionen in derselben Großzügigkeit ihre Planungen vollzogen haben und damit ein kaum übersehbares Gesamtprogramm entstehen kann, hat die Zentralkommission der Synode die Hauptlast. Sie muß die Koordination der thematischen Entwürfe versuchen und hat die Vorschlagspflicht für die jeweiligen Tagesordnungen der Vollversammlungen. Sie wird die vielen Bemühungen in keiner Weise manipulieren oder uniformistisch lenken dürfen, aber sie darf auf die Dauer auch nicht vor der ihr aufgetragenen Führungsrolle zurückschrecken. Die damit verbundene Notwendigkeit der Auswahl und Begrenzung der zu behandelnden Themen ist unerläßlich. Nur dann kann die Synode Profil gewinnen. Die Zentralkommission kann diese Verantwortung unter Voraussetzung aller Gewissenhaftigkeit auch deswegen mutig übernehmen, weil ihre Mitglieder – mit Ausnahme des Präsidenten und der Sekretäre – von der Synode selbst gewählt wurden.

Die Aktien der Synode stehen im Augenblick nicht besonders hoch. Mancher ist über die Langwierigkeit und über die Umwege vieler Beratungen enttäuscht. Viele gewinnen – mehr von außen – den Eindruck, die Synode folge dem Gesetz aller Institutionen, sich selbst zu etablieren und bald stärker um sich als um ihre Aufgaben zu kreisen. Pauschalurteile, wie z. B. die Synode kümmerere sich machthungrig nur um Strukturprobleme, lassen sich bei näherem Zusehen nicht halten. Das Desinteresse, auf das man allenthalben stoßen kann, darf nicht verdrießen. Wer erwartet hatte, eine noch so kurze Wegstrecke synodaler Arbeit – mit all ihren Anlaufschwierigkeiten – könnte bei der Reform der Kirche Wunder wirken, erkennt nicht bloß die Bedingungen für Ände-

rungen und Verbesserungen im Bereich des Glaubens, sondern auch das Maß der Anstrengungen für eine größere Partizipation am kirchlichen Leben. Wenn die Synode nicht einfach zur reinen Polarisierung und zum Austragen von Gruppenkämpfen mißbraucht wird, sondern zu einem Forum wird, auf dem sich verschiedene und begründete Meinungen im Interesse der Sache artikulieren, dann kann sie noch immer auf das Interesse aller hoffen.

Neuralgische Punkte in thematischer Hinsicht gibt es genug. Sie standen fast alle bereits im offiziell angebotenen Themenkatalog. In jüngster Zeit hat die Einstellung der Wochenzeitung »Publik« und die darauf folgende Reaktion der Öffentlichkeit innerhalb und außerhalb der Kirche in gewisser Weise eine neue Situation geschaffen. Zentralkommission und Präsidium haben das Anliegen von über 25 Prozent der Synodalen, dieses Thema mit seinen sachlichen Verflechtungen auf einer eigenen Vollversammlung zu behandeln, aufgegriffen und durch die Billigung zweier gemischter Kommissionen der Vielschichtigkeit, dem Gewicht und dem Ernst der damit zusammenhängenden Probleme entsprochen (Gesamtkonzept christlicher Publizistik; Strukturen kirchlicher Entscheidungsprozesse und -gremien). Für die Vollversammlung im Mai 1972 sollen bereits Vorlagen bereitgestellt werden. Die Hälfte aller Sachkommissionen der Synode ist an ihrer Ausarbeitung beteiligt. Es geht dabei nicht um ein rückwärtsgewandtes Scherbengericht, ein Spektakel für die Öffentlichkeit. Die Synode könnte vielmehr – ein Stück weit gegen alle ihre bisherigen Planungen – in der Sache »Publik« einen »Aufhänger« und Katalysator finden, der sie zu ihren Aufgaben und so auch zu ihrem Selbstverständnis bringt. Der Tod von »Publik«, so ironisch und tragisch zugleich es klingen mag, könnte zu einer Chance für die Synode 72 werden. Wer hätte dies vorausgesehen? Dieses Thema wird aber auch zum Prüfstein. Die Synode wird, fast unabhängig von ihrem Statut und den ihr sonst gesetzten Grenzen, soviel leisten und das sein, was ihre Mitglieder und Berater an

konkretem Sachverstand und an Gesprächsbereitschaft aufbringen. Gelingt dies in der Sache »Publik«, dann können mit gutem Mut und mit begründeter Zuversicht andere und vielleicht noch schwierigere Probleme ins Auge gefaßt werden.

Kar l L e h m a n n

INFORMATIONEN ÜBER DEN PRIESTER. – Weder in der Politik noch im kirchlichen Leben dürfen die Ziele des Handelns von den Ergebnissen demoskopischer Umfragen abhängig gemacht werden. Aber für das Wie und Wann des Handelns, für die Wege, die man beschreiten muß, um zu dem gesetzten Ziel zu gelangen, etwa für Strategie und Taktik einer Seelsorge, die ihre Partner, die Menschen, zunächst einmal so nehmen muß, wie sie sind, können methodengerecht erhobene Befunde der empirischen Sozialforschung von hohem Nutzen sein.

Natürlich hat man auch in der Vergangenheit gewußt, daß eine möglichst genaue Kenntnis der menschlichen Bedürfnisse und Erwartungen zu den Voraussetzungen einer erfolgreichen Seelsorge gehört. Aber man war früher doch weithin auf Vermutungen und persönliche Erfahrungen angewiesen, die sich, wenn überhaupt, nur mit größter Vorsicht verallgemeinern lassen. Je rascher das Tempo des sozialen Wandels wurde, um so weniger konnte man sich auf die gesammelten Erfahrungsschätze der Pastoralpraxis stützen, wenn es darum ging, Konsequenzen für das seelsorgerliche Handeln in der Gegenwart zu ziehen.

So ist es gewiß zu begrüßen, wenn die kirchlichen Instanzen sich heute in wachsendem Maße der Möglichkeiten der Umfrageforschung zu bedienen suchen, um ein deutlicheres Bild der Situation zu gewinnen. Dieses Bild mag noch recht unvollständig und stellenweise flach bleiben; auch darf nie vergessen werden, wo das Reich logischer Gewißheiten endet und die Herrschaft der statistischen Wahrscheinlichkeiten beginnt. Trotzdem bedeutet die Entdeckung der Umfrageforschung als eines Instruments zur Gewinnung von Daten, die für die Arbeit der

Kirche wichtig sind, einen großen Fortschritt.

Das gilt in besonderem Maße für Themenfelder, auf denen es Meinungsverschiedenheiten gibt, wobei sich die streitenden Gruppen jeweils auf die Zustimmung der Mehrheit berufen. Der Streit um das Bild des Priesters in der Gegenwart ist ein solcher Fall.

Das Institut für Demoskopie in Allensbach hat in den letzten Jahren im kirchlichen Auftrag drei große Befragungsaktionen in der Bundesrepublik Deutschland durchgeführt:

im Frühsommer 1970 eine schriftliche Befragung, die sich an alle Katholiken über sechzehn Jahre wandte,

gleichfalls 1970 eine mündliche Befragung von rund viertausend Personen, die nach den bewährten Gesichtspunkten der Repräsentativität ausgewählt wurden,

im Januar und Februar 1971 eine schriftliche Befragung aller katholischen Welt- und Ordenspriester.

Im ganzen handelt es sich dabei um die umfangreichste Befragungsaktion, die im gesamten kirchlichen Bereich jemals durchgeführt wurde. Die Auswertung ist noch im Gange. Was im folgenden mitgeteilt wird, bezieht sich auf einen Teil der Fragen und Antworten, die in engerem Zusammenhang mit dem Bild des Priesters stehen. Vor allem soll dargestellt werden, welche Erwartungen die Priester von ihrer eigenen Berufsrolle haben, inwieweit diese beiden Vorstellungsmuster zusammenpassen oder sich voneinander unterscheiden, ja vielleicht einander widersprechen.

Für einen Vergleich der Ergebnisse der verschiedenen Befragungen sind einige Vorüberlegungen erforderlich:

Die schriftliche Befragung aller erwachsenen Katholiken (Fragebogen-Aktion) konnte keine Daten erbringen, die für die *Gesamtheit* der katholischen Bevölkerung gültig sind, weil sie weder den Charakter einer Vollerhebung noch den einer Repräsentativbefragung besaß. Man versandte zwar rund 21 Millionen Fragebogen und bekam fast 4,5 Millionen beantwortet zurück – eine Zahl,

die ganz außergewöhnlich hoch ist und das enorme Interesse der Bevölkerung sichtbar macht. Aber trotz der Millionenzahl ergab sich keine Repräsentativität. Unter den Antwortenden sind die Menschen mit überdurchschnittlich enger Beziehung zur Kirche erheblich stärker vertreten als in der Gesamtheit der Katholiken. Gleichgültige und Kirchengeegner haben sich selbstverständlicherweise seltener geäußert als Engagierte und Anhänger. Der »Grad der Kirchlichkeit« ist freilich noch höher bei den Verfassern jener fast 10 000 Briefe, die zusätzlich zu den Fragebogen eingingen. Die (mündliche) Repräsentativ-Befragung der viertausend hingegen hat die »regelmäßigen Kirchgänger« wie die »seltenen Kirchgänger«, die Eifrigen wie die Abständigen in gleicher Proportion erfaßt, wie sie in der Gesamtheit vorkommen.

Was die Befragung der Priester angeht, so war sie als Vollerhebung angelegt; der Rücklauf der beantworteten Fragebogen erreichte den außerordentlich hohen Satz von 76,5 Prozent (26 206 verteilte, 20 057 beantwortete Fragebögen). Dabei ergab die Analyse, daß ältere Priester in stärkerem Maße die Antwort verweigerten als jüngere – vielleicht aus Ablehnung der Befragungsaktion überhaupt.

Ein Hauptpunkt des Streites um das Priesterbild bezieht sich auf die Frage, ob der Geistliche in seiner Lebensführung sich dem »bürgerlichen Milieu« des Akademikers, dem er nach seiner Ausbildung an einer staatlichen Hochschule zuzurechnen ist, angleichen oder ob er sich deutlich von ihm abheben sollte, etwa wie die Arbeiterpriester in einigen romanischen Ländern oder der französische Landpfarrer, der aus der Not seiner Armut die Tugend des Verzichtes machen muß.

Die entsprechende Frage in der repräsentativ-Befragung lautete: »Sollte ein Priester Ihrer Ansicht nach eher bescheidener leben als die meisten, oder sollte er sich darin nicht von anderen unterscheiden?«

Hierauf antworteten aus der Gesamtheit der Befragten 74 % mit »nicht unterscheiden«, 18 % mit »eher bescheidener«, 7 % legten sich nicht fest.

Bei der Priester-Befragung bekundeten 14,2% die Meinung »Der Priester sollte denselben Lebensstandard haben wie andere Menschen seines Ausbildungsstandes«, während die große Mehrheit, nämlich 69,6%, die Ansicht äußerten: »Der Priester sollte anderen Menschen seines Ausbildungsstandes zwar sozial gleichgestellt sein, aber einfacher leben.« 7,9% erklärten: »Der Priester sollte sichtbar ärmer sein.«

Man sieht: Die Priester selbst stellen strengere Anforderungen an sich, als die Mehrheit der Gemeinde von ihnen verlangt. Das kann in diesem Falle als ein gut ausgewogenes Verhältnis zwischen Selbstbild und Fremderwartung bezeichnet werden. Daraus erklärt sich auch, weshalb das Ansehen des Priesters im Kirchenvolk relativ unbeschädigt geblieben ist und den Zerfall der Autoritäten in der Gegenwart besser überstanden hat als das Ansehen manches anderen Führungsberufes.

Auf einem anderen Gebiet kommt es allerdings zwischen Selbstbild und Fremdeinschätzung zu beträchtlichen Differenzen, aus denen Spannungen resultieren können. Eine Frage der Repräsentativ-Befragung und des allgemeinen Fragebogens lautete: »Wo sehen Sie die wesentlichsten Aufgaben des Priesters heute?«

Die Liste der Antworten, hier geordnet nach der Häufigkeit ihrer Nennungen in der Repräsentativbefragung, sieht – Mehrfachnennungen waren möglich, da es sich nicht um Alternativen handelt – folgendermaßen aus:

Meßfeier, Sakramente spenden	53 %
Jugendarbeit	45 %
Persönliche Seelsorge, Hausbesuche	44 %
Religionsunterricht	42 %
Predigten	38 %
Kirchliche Fürsorgearbeit, Caritas, Waisenhäuser usw.	35 %
Tätigkeit in kirchlichen Gruppen, Verbänden, Vereinen, Kreisen	28 %
Beispiel geben durch persönliche Frömmigkeit	24 %
Bildungsarbeit	22 %
Leitung von Bibelkreisen	8 %
Politische Tätigkeit, politische Aktion	5 %

(Legt man die Antworten auf die Fragebogen-Aktion zugrunde, so ergeben sich einige charakteristische Verschiebungen in der Rangfolge; das »Beispielgeben durch persönliche Frömmigkeit« rückt von der 8. auf die 6. Stelle vor; auch die »persönliche Seelsorge« und der Religionsunterricht werden höher bewertet.)

Hält man sich vor Augen, daß das Kirchenvolk die Tätigkeit des Predigens erst an der 5. Stelle ansiedelt (auf der Liste der vorgegebenen Antworten rangierte das Predigen am vierten Platz!), so muß es überraschen, einen wie hohen Rang diese Tätigkeit im Selbstbild der Priester einnimmt: Die Predigt steht da mit 92,1% der Nennungen – unmittelbar nach der Zelebration mit 93,4% – an der zweiten Stelle der priesterlichen Funktionen. Hier besteht ein offensichtlicher Gegensatz, und die Rückstufung der Predigt durch das Kirchenvolk ist vielleicht auch als ein Urteil über die unzulängliche Qualität vieler Predigten (und der Vorbereitung auf sie) zu lesen.

Bei der Repräsentativbefragung wurden auch die Meinungen über die vieldiskutierte »Entflechtung des geistlichen Amtes« untersucht. Dabei stellte sich heraus, daß von allen Funktionen, die der Priester heute ausübt, die des Beichthörens nach Ansicht der Befragten am festesten an das priesterliche Amt gebunden ist. Nur 7% der Befragten waren der Meinung, daß auch ein Laie, nur 4%, daß auch eine Frau diese Funktion übernehmen könnte. Das überrascht um so mehr, als immerhin 18% der Befragten es für möglich hielten, daß auch ein Laie (10%: auch eine Frau) »Messe lesen« könnte.

Jeweils über 80% waren der Ansicht, daß Dienste in der kirchlichen Verwaltung, daß Fürsorgearbeit, Caritas, Mitarbeit in Waisenhäusern, Altersheimen und Gefängnissen sowie die Bildungsarbeit in kirchlichen Gruppen von Laien besorgt werden könnten. Beim Religionsunterricht ging die Mehrheit auf 72% zurück, bei der »Anleitung von kirchlichen Gruppen und Kreisen in Fragen des Glaubens und der Religion« auf 71%. Daß Laien »Wort- und Kommuniongottesdienste in Gemeinden halten, die keinen Priester

haben«, akzeptierten noch 62 %; daß Frauen dies tun, wollten allerdings nur 34 %. Daß Laien Hausbesuche abstatten, finden 59 % richtig; daß sie predigen 52 % (Frauen: 30 %). Daß Laien taufen, halten 30 % für möglich; daß sie Beerdigungen vornehmen jedoch nur 20 % – eine erstaunlich niedrige Zahl, nur um zwei Prozent höher als bei der Antwort auf die Frage nach der Feier der Eucharistie durch Laien!

Wie immer man diese Zahlen (und die Ursachen, aus denen sie entstanden sind) beurteilen mag – sie dokumentieren jedenfalls ein krasses Auseinanderweichen des priesterlichen Selbstverständnisses und der Erwartungen des Kirchenvolkes, das Anlaß zur kritischen Prüfung gibt.

Dabei könnte ein Blick auf die Antwortreihung bei der Frage nach Erwartungen des Kirchenvolks hinsichtlich der Predigt hilfreich sein. Auf die Frage »Was erwarten Sie von der Predigt?« ergab sich in der Repräsentativ-Befragung folgende Rangfolge der Antworten:

Auslegung des Wortes Gottes	48 %
Darstellung und Erklärung des christlichen Glaubens	44 %
Stellungnahme zu moralischen und sittlichen Fragen	36 %
Antworten auf persönliche Lebensfragen	28 %
Stellungnahme zu Ereignissen in Politik und Gesellschaft	15 %
Anleitungen zu Veränderungen unserer Gesellschaftsordnung	10 %
Ich höre mir fast nie eine Predigt an	14 %

Eine Gegenüberstellung dieser beiden Antwortreihen läßt es immerhin bedenkenwert erscheinen, ob die Predigten in ihrer Mehrzahl den – insoweit legitimen – Erwartungen der Kirchgänger gerecht werden, ob tatsächlich die Auslegung des Wortes Gottes, denen sie ja nicht nur nach Ansicht der Gläubigen in erster Linie dienen sollen, gebührend im Mittelpunkt steht und ob die derzeitige Mentalität des Klerus nicht vielleicht doch die Glaubenserklärung und die »Moralpredigt« zu kurz kommen läßt.

Bei den Interviews der Repräsentativbefragung wurde eine Liste der Eigenschaften

vorgelegt, die ein guter Priester haben sollte. Die Frage lautete: »Wie sollte der Priester persönlich sein? Könnten Sie das nach dieser Liste hier sagen?« Darauf nannten 76 % der Befragten die vorgegebene Antwort »Viel Verständnis für den einzelnen Menschen haben«. »Aufgeschlossenheit, Weltoffenheit« wurden von 71 % gewünscht. Die Antworten »Bereit, mit anderen Menschen zusammenzuarbeiten« und »Sich um das Leben der Gemeinde kümmern« folgten mit 65 bzw. 64 %. Auch Diskussionsfreudigkeit gehört (mit 57 %) zu den meistbegehrten Eigenschaften des Priesters.

Dagegen wird, daß der Priester »in der theologischen Wissenschaft auf dem laufenden bleiben« soll, erstaunlicherweise nicht höher geschätzt, als daß er »sportlich, modern« wirke, nämlich jeweils mit 43 %. Daß er belesen sei und viel wisse, gilt nur 41 % als wichtig. Daß er »bescheiden, persönlich, schlicht und anspruchslos« sein soll, wünschen 39 %. Daß der Priester ein »innerliches Leben mit Gott führen, ein Beispiel für Frömmigkeit geben« soll, erscheint mit 38 % erschreckend niedrig bewertet. Daß der Priester sich für soziale und politische Fragen einsetze, wünschen immerhin 36 % – dies ein merkwürdig hoher Prozentsatz angesichts der so entschieden zum Ausdruck gebrachten Abneigung gegen die politische Predigt.

In bezug auf den erwähnten Antworten-Katalog ist Kritik laut geworden. Man hat den Verfassern vorgeworfen, daß ein viel zu oberflächliches Bild des Priesters zum Ausgangspunkt der Fragen gemacht worden sei, ein Bild, bei dem Äußerlichkeiten im Vordergrund gestanden hätten. Das Wesentliche des Priestertums sei in Fragen und Vorgaben nicht zur Sprache gekommen, also habe es auch nicht in die Antworten eingehen können.

In der Sache wird man dieser Kritik kaum widersprechen können. Aber wer selbst ein wenig Praxis mit Umfragen erworben hat, dürfte zu einem vorsichtigeren Urteil neigen. Für das Erfragen von Einstellungen und Meinungen in so subtilen Themenbereichen gibt es recht eng gezogene Grenzen.

Auch mangelt es bei der Erforschung der »öffentlichen Meinungen« in der Kirche noch weithin der methodologischen Erfahrungen, die in anderen Bereichen mehr oder weniger ausgearbeitet und erhärtet sind.

Trotzdem muß es zu denken geben, daß der »Peter-Stuyvesant-Typ« des Geistlichen (weltoffen, aufgeschlossen, sportlich, modern usw.) einen so hohen Stellenwert errang, während sich so wenig Verständnis dafür zeigte, daß das spirituelle Leben für den Priester Vorrang haben muß. Wahrscheinlich ist hier wirklich nicht in optimaler Weise gefragt worden. Denn eine generelle Geringschätzung des Spirituellen kommt sonst keineswegs zum Vorschein, eher das Gegenteil. Vielleicht muß hier auch an eine Langzeit-Wirkung der Massenmedien gedacht werden, zumal an das Bild des Priesters, wie es von bestimmten Kirchenfunk-Redaktionen des Fernsehens mit großer Beharrlichkeit ausgestrahlt wird.

Bei einer Allensbacher Befragung im Sommer 1966 war man in der gleichen Sache etwas anders vorgegangen. Man hatte den Befragten zunächst acht »Eigenschaften eines guten Pfarrgeistlichen« vorgelegt und sie gebeten, drei daraus als für sie besonders wichtig abzuwählen. Anschließend wurden sie gebeten, aus diesen drei eine einzige als die allerwichtigste hervorzuheben. Hierbei ergab es sich, daß die Mehrheit vor allem »fromme und eifrige Seelsorger« wünschte, die »weltoffen, aber dennoch streng mit sich selbst und anderen« sein sollten. Leider wurden die Daten dieser Untersuchung nicht vollständig veröffentlicht, so daß Vergleiche nicht möglich sind.

Die bisher aufgeführten Zahlen geben wieder, was von der Gesamtheit der Befragten geantwortet wurde. Schlüsselt man die Antworten nun weiter auf, etwa nach dem Grad der Kirchennähe der Antwortenden, so lassen sich Differenzierungen gewinnen, die für die kirchliche Praxis äußerst wichtig werden können:

Katholiken, die jeden Sonntag oder fast jeden Sonntag in die Kirche gehen, finden zum Beispiel die Eigenschaft »sportlich, modern« in signifikantem Maße weniger wich-

tig für den Priester, als etwa die Gruppe derer, die nur ab und zu den Gottesdienst besuchen, nämlich mit 38 % gegenüber 49 %. Analoges gilt für den Wunsch, der Geistliche solle auch als Theologe auf dem laufenden bleiben: hier verdeckt die Durchschnittszahl 43 % den Sachverhalt, daß theologische Bildung für immerhin 53 % der regelmäßigen Kirchgänger wichtig ist, jedoch nur für 38 % der Selten-Kirchgänger; diese läßt es begreiflicherweise eher kalt, ob der Priester, den sie nie anzuhören gedenken, als Theologe etwas zu sagen hat.

Häufig wird darüber berichtet, daß viele Geistliche, zumal solche der jüngeren Jahrgänge, die Tätigkeit auf dem Friedhof als eine schwere Last, ja als unerträgliche Zumutung empfinden und sie nach Möglichkeit abzuschütteln, zumindest aber abzukürzen suchen. Hier denkt das Kirchenvolk genau entgegengesetzt. Nur 20 % der Befragten hielten es für möglich, daß bei einer »Entflechtung des geistlichen Amtes« die Beerdigung auch von einem Laien übernommen werden könnte. Das mag eine theologisch ganz unbegründete Einstellung sein – sie ist jedenfalls eine Tatsache, und es lassen sich auch die dazugehörigen Motive erkennen. Die Repräsentativbefragung ergab nämlich, daß von allen Katholiken 21,2 % »oft« und 50,8 % »marximal« an Tod und Sterben denken. Somit sind es 72 %, die voraussichtlich erreicht werden, wenn von den letzten Dingen, vom Sinn des Lebens und der Unausweichlichkeit des Sterbens die Rede ist.

Diese Befunde werden bestätigt durch die Antworten auf die Frage: »Einmal angenommen, Sie könnten sich mit jemandem unterhalten, der sich in Lebensfragen und Glaubensfragen gut auskennt: worüber würden Sie gern mit ihm sprechen?«

Es wurde dabei eine Liste vorgelegt, auf der fünfzehn Antworten vorgegeben waren. An der Spitze der ausgewählten Antworten steht hier: »Ob es ein Fortleben nach dem Tode gibt, oder ob nach dem Tod alles aus ist.« Nicht weniger als 35 % aller Katholiken haben dieses Gesprächsthema als vorrangig bezeichnet. Sogar die Leute, die selten oder nie in die Kirche gehen, finden

dieses Thema noch mit 33 % interessant, und nur die Nie-Kirchgänger ziehen diesem Thema ein anderes vor, nämlich die Verbesserung der »Welt, der Gesellschaft, in der wir leben«.

Einen weiteren Hinweis auf die Deutung dieser Befunde liefert das folgende Ergebnis der Repräsentativbefragung. Der Interviewer legte eine Liste mit Antworten vor und bat: »Könnten Sie mir danach sagen, wo Sie am ehesten an Gott denken?« An der Spitze der Antworten lag »bei Trauerfällen«. Genau 70 % aller Katholiken, 77 % der regelmäßigen Kirchgänger, 64 % der seltenen Kirchgänger und sogar 50 % der Nie-Kirchgänger denken »bei Trauerfällen« an Gott.

Muß angesichts solcher Zahlen nicht die Frage gestellt werden, wie diese – offenbar exzeptionell günstige – Chance zur Glaubensverkündigung im Routine-Betrieb des kirchlichen Alltags genutzt wird? Sind sich alle Seelsorger der pastoralen Wirkmöglichkeiten bewußt, die gerade auf dem Friedhof auf sie warten? Werden sie darauf vorbereitet? Ist der Ritus für Beerdigungen so beschaffen, daß er die besten Voraussetzungen für die Wahrnehmung dieser Chancen bietet?

Es versteht sich von selbst, daß dies nicht die einzigen Kriterien sind, nach denen ein solches Problem behandelt werden muß; aber sie sind doch wohl wichtig genug, um stärker berücksichtigt zu werden, als dies im allgemeinen geschieht.

Noch häufiger als »bei Trauerfällen« denkt die Gruppe der regelmäßigen Kirchgänger »während der Messe« an Gott, nämlich 84 %. Auch »Weihnachten« ist eine Antwort, die charakteristische Zahlenverhältnisse aufweist: Mit 41 % rückt Weihnachten bei den Nie-Kirchgängern an die zweite Stelle nach »Trauerfällen«. Mit 30 % sind die Nie-Kirchgänger führend in der Gruppe derer, die »in der Natur draußen« an Gott denken. Besonders bemerkenswert erscheint die geringe Zahl derer, die »bei Kunsterlebnissen« an Gott denken – es sind nur 5 % der Befragten insgesamt. (Dabei wird man zu der Überlegung verführt, um welche Art von »Kunsterlebnissen« es sich da wohl han-

deln mag, wenn sie so selten eine Gelegenheit bieten, an Gott zu denken.)

Für die Aufrichtigkeit der Antwortenden – und damit für den Aussagewert der Ergebnisse der Befragungsaktion – spricht der Umstand, daß offenbar nicht der Versuch gemacht wurde, Dankbarkeit vorzutäuschen. Auch von den regelmäßigen Kirchgängern denken nur 56 % an Gott, wenn sie eine Krankheit gerade überstanden haben, nur 27 %, wenn es ihnen besonders gut geht – während 60 % an Gott denken, wenn sie krank sind, und 47 %, wenn es ihnen schlecht geht.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei wiederholt, daß es nicht Aufgabe sozialem-pirischer Untersuchungen sein kann, das Bild des Priesters, wie er sein soll, aus den Erwartungen und Wünschen des Kirchenvolkes abzuleiten. Die Sendung durch den Herrn der Kirche, das Wort der Schrift und die Überlieferung der Christenheit müssen das Priesterbild in seiner Substanz bestimmen, wenn nicht der Sinn des Ganzen, der Auftrag von oben, verfehlt werden soll. Aber als Anregung zu kritischer Selbstprüfung und als Werkzeug zur Verbesserung der Seelsorge können diese Daten unschätzbare Dienste leisten.

Noch steht die kirchliche Soziographie in ihren Anfängen. Die bereits durchgeführten Befragungsaktionen sind noch längst nicht vollständig ausgewertet. Für die Landkarte, aus der hier einige wenige Eintragungen mitgeteilt worden sind, muß noch viel Vermessungsarbeit geleistet werden; aber sie ist notwendig, wenn die heute gegebenen Möglichkeiten, sich der Fakten zu vergewissern, auch der Kirche nutzbar gemacht werden sollen.

Otto B. Roegerle

KRÄNZE FÜR LENI GRUYTEN ODER BÖLLS WELT. – Heinrich Bölls Vorliebe für Blumen in den Händen von Damen ist bekannt. In seinem jüngsten Roman erfährt diese Liebe eine neue Variante: statt Blumen sind es Kränze. Kränze in den Händen von Damen und aus den Händen von Damen –



über Jahrzehnte. Und Böll windet auch seiner Protagonistin, der Figur, um die sich das Panorama von Personen aufbaut, aus der es sich herauskristallisiert, einen Kranz seiner Verehrungen und Hoffnungen.

»Gruppenbild mit Dame«<sup>1</sup> skizziert das Verhältnis des Einzelnen in der Gesellschaft: des guten Einzelnen, der wenigen guten Einzelnen in einer verrotteten Gesellschaft. Bölls treffender Titel akzentuiert: Schwerpunkt soll sein und ist nicht der Einzelne, sondern die Gruppe, ein bestimmtes Segment der Gesellschaft. Sie wird auf den Einzelnen bezogen.

Die »Gruppe«, die Böll abbildet, besteht aus mehreren fiktiven Familien seiner rheinischen Heimatstadt. Sie sind durch Geschäft und Verwandtschaft miteinander verbunden. Da sie nicht vom dritten Ort des Erzählers aus beschrieben, sondern soweit wie möglich vom Autor befragt werden, stellen sie sich selbst dar; und da ihre Aussagen dem recherchierenden Autor nicht genügen, zieht dieser weitere Mittelpersonen hinzu, die er ausfragt und die so die »Gruppe« erweitern. Diese Technik der Rapporte oder Pseudorapporte ist nicht neu, auch bei Böll nicht.

Man wird fragen, warum der Autor so viele Menschen um Auskünfte ersucht. Die Antwort lautet: weil »die Dame«, deren Lebensweg der Autor nicht kennt, und welchen kennenzulernen ihn reizt, schweigsam und verschwiegen ist. Daß der Lebensweg der Leni Gruyten recherchierenswert erscheint, erklärt sich allein aus der gesellschaftlichen Lage der Dame im Jahre 1970: sie ist outsider und wird von der Gesellschaft als solcher traktiert.

Dem Leser stellt sich Bölls Roman als ein umfangliches Kompendium von »Original«-Aussagen, zusammengefaßten Aussagen und Anmerkungen des Autors dar. Die Materialmasse über »die Dame« und die »Gruppe« wird geordnet mit Hilfe der Zeit. Böll schafft einen Handlungsablauf in Übereinstimmung mit dem Zeitablauf. So entstehen zahlreiche Viten, Biographien, die nie durchgängig berichtet werden, sondern im-

mer durchbrochen sind durch Teile von Lebensberichten anderer. Das Ende des Buches holt seinen Anfang ein. Trotzdem setzt sich der Eindruck fest: das Buch könnte hundert Seiten länger sein, ohne an Wert zu verlieren, es könnte hundert Seiten kürzer sein und gewänne dadurch nichts.

Ein weiterer Eindruck: Obgleich die Flut von direkter Rede gewaltig ist, ist die Diktion der Befragten und Antwortenden fast immer auswechselbar. Sie sprechen alle gleich – wie Böll, vermutlich, weil die Zahl der Sprechenden zu groß ist. Auf diese Weise gewinnt keine Figur Leben. Die Figuren instrumentieren nicht einmal das Buch. Sie haben Funktionen. Das hat zur Folge: Obgleich alle Figuren während Nazizeit und Krieg viel erlebt haben, sind sie davon nicht gezeichnet. Keine der Böllschen Figuren leidet. Auch »die Dame« nicht. Sie trägt und erfährt ihr Geschick wie private auswechselbare Erfahrung.

Entsprechend dem Funktionscharakter seiner Figuren qualifiziert Böll diese nicht moralisch. Es gibt keine guten und schlechten Menschen in dem Buch. Doch gibt es solche, die eindeutig Bölls Sympathie haben, und solche, die sie nicht haben. Diejenigen, die Böll menschlich nahestehen, sind Indikatoren für das, was Böll unter »Menschen und Menschlichkeit« versteht. Es ist nicht sicher, ob Böll mit ihnen etwas »Positives« aussagen will. Aus seiner Sicht sind es vor allem Andersartige, bezogen auf die Normalität der Gesellschaft, in deren Augen vielfach »Abartige«. Die Andersartigkeit bezieht sich immer nur auf den Einzelnen. Da Böll auch in diesem Buch durch die Existenz der Outsiders die Normen und Werte der Gesellschaft in Frage stellt, entsteht ein Schwarz-Weiß-Klischee jenseits von Gut und Bö. Böll macht das dadurch deutlich, daß auch seine Outsiders nicht frei von Fehlern und Torheiten sind.

Die Ausgeschlossenheit der Einzelnen kann durch äußere Umstände erzwungen werden – wie im Falle der Separatistin und Kommunistin Liane Hölthohne alias Elly Marx und der Klosterfrau Rahel. In beiden Fällen wird sie von den Betroffenen akzeptiert

<sup>1</sup> Heinrich Böll, Gruppenbild mit Dame. Kiepenheuer & Witsch, Köln 1971. 400 S.

und nicht einmal versuchsweise dagegen protestiert. Die Betroffenen bekennen sich zu ihr, weil ihnen mit Böll klar ist, daß sie von dieser Gesellschaft nichts anderes erwarten können. Also gehen sie ihren Weg. Sie machen aus der Not keine Tugend, denn in ihren Augen besteht keine Not.

Freilich ist zu bedenken, ob Böll in seinem Buch Menschen schaffen wollte, die gegen die Gesellschaft kämpfen und mit denen der Leser sich identifizieren soll. Oder ob er nicht die Gesellschaft durch homunculi bloßzustellen sucht und die Durchschnittlichkeit der Gesellschaft durch Kuhstprodukte, Retortenfiguren zu denunzieren sucht. Das Beispiel der Schwester Rahel, genannt Haruspica, spricht für diese Annahme. Diese jüdische Schwester wird von ihrem Konvent vor dem Zugriff der Nazis geschützt. Sie ist gebildet, promoviert, vielleicht sogar habilitiert, war deutsche Jugendmeisterin in 80-Meter-Hürdenlauf. Trotzdem ist sie nicht zum Unterricht zugelassen (1936), sondern arbeitet als Putz- und Flurschwester im Kloster; sie hat über das morgendliche Reinigungsritual der Internatsschülerinnen zu wachen. Sie besitzt die Fähigkeit, aus dem Kot ihrer Schülerinnen deren physisches und psychisches Befinden, ihre schulische Entwicklung, ja die Ergebnisse der Klassenarbeiten im voraus zu lesen. Eine solche Ordensschwester, Produkt einer pubertären Phantasie, ist als literarische Figur nicht lebensfähig, selbst dann nicht, wenn das alles nur erfunden wäre, um zu schockieren oder um zu begründen, weshalb die Schwester mit ihrem Konvent auf Kriegsfuß lebt.

Auch »die Dame« Leni Gruyten ist ein Kind der Retorte. Sie geht von der vierten Klasse der Volksschule ab, nachdem sie mehrmals hilfsschulverdächtig gewesen war. Die Nonnenschule besuchte sie aus Gründen des Mißerfolgs ebenfalls nur zwei Jahre. Dazu Böll: »Leni war durchaus bildungsfähig, sogar bildungshungrig oder -durstig, und alle Beteiligten waren bemüht, ihren Hunger bzw. Durst zu stillen. Nur die gebotenen Speisen und Getränke entsprachen nicht ihrer Intelligenz, nicht ihre Veranlagung, nicht ihrer Auffassungsgabe.«

Leni spielt Klavier, Schubert ist ihre Grenze, stellt Böll fest: vor dem Krieg. Dann fallen die Bomben auf Köln und ein international anerkannter Musikkritiker bemerkt, daß, wenn Leni Schubert spielt, »Musik geschieht«. Und 1956, nach dem Tod von Lenis zweitem Mann, stellt der gleiche Musikkritiker fest, als er Leni wieder spielen hört: »Das war einfach Weltklasse.« – Lenis Sohn Lev ist im Gefängnis, er übt den einzig möglichen Beruf der Outsider und Gastarbeiter aus: Kolonnenführer bei der städtischen Müllabfuhr. – Das sind die Figuren, die Bölls Herzen nahestehen.

Es geht Böll nicht um die Glaubwürdigkeit seiner Sympathiefiguren, sondern um die Darstellung der Unerträglichkeit, als Böllsche Sympathiefigur in einer unglaublichen Gesellschaft existieren zu müssen. Aus dem Homunculuscharakter der Konstruktfiguren nun zu folgern, Bölls Gesellschafts-panorama sei ebenfalls ein Retortenprodukt, wäre falsch. Wohl ist Böll blind für die menschlichen Probleme der deutschen Nachkriegsgesellschaft. Ihr gegenüber kennt er nur ideologisch fixierte Urteile. (Aus der gleichen Ideologie bauen sich die Protagonisten, seine Sympathiefiguren auf, sie stehen gegen *diese* Gesellschaft, nicht gegen die Nazideutschlands.)<sup>2</sup>

Hingegen stimmt die von Böll skizzierte deutsche Gesellschaft der Nazizeit und der Kriegsjahre. Sein Blick ist hier – auf eine mit historischer Schuld beladenen Gesellschaft – nicht von Haß verstellt. Es wäre übertrieben

<sup>2</sup> Woher kommt die jede Objektivität hohnsprechende Wert- oder Unterschätzung der Gesellschaft der Bundesrepublik? Böll hat unlängst, unabhängig von »Gruppenbild«, einen Hinweis gegeben. Er hat und kennt keine Heimat mehr; das kölsche Rheinland seiner Kindheit ist für ihn dahin, nicht nur von Bomben zerschlagen. Böll glaubt eine Heimat gehabt zu haben, wie er hinzufügt, weil er heute keine mehr hat; denn nur wer Heimat verloren hat, weiß, daß er eine gehabt hat. Das ist Sehnsucht nach Kindheit, nach der Fiktion der »heilen Welt« (in: Mitscherlich/Kalow [Hrsg.], Hauptworte/Hauptsachen. Heimat/Nation. Piper, München 1971, S. 13 ff).

und träfe nicht zu, behauptete man, der altgewordene Böll romantisiere die Nazizeit. Aber er braucht diese Zeit nicht mehr, um seine Aggressionen abzureagieren, denn dazu hat er die gegenwärtige Gesellschaft. Da das Buch über weite Strecken von den Erfahrungen und Erlebnissen der »Gruppe« in den dreißiger und vierziger Jahren bestimmt wird, trägt es literarisch und ist lesbar.

Bölls »Gruppenbild« war über Monate Deutschlands Bestseller. Auch wenn nichts darüber bekannt ist, welche Schichten und Altersgruppen das Buch kaufen, darf angenommen werden, daß ein hoher Prozentsatz von Käufern und Lesern Menschen sind, für die die von Böll geschilderte Zeit Historie ist. Worin liegt der Anreiz für sie, das Buch zu lesen?

Einmal in seiner Lesbarkeit, einer verständlichen Sprache, einer Bescheidenheit des sprachlichen Zugriffs, dem Verzicht auf alles Artifizielle, auf alle Modernität; zweitens, in dem vom Autor gewählten sozialen Ausschnitt; geschildert wird eine kleinbürgerliche Welt, deren Exponenten – das ist nicht ohne Bedeutung – mit der Lebenskunst der Oberschichten vertraut sind. Dieser Ausschnitt »Welt« läßt, auch wenn das Zeitgeschichtliche des Berichts (Nazijahre) hinter uns liegt, ausreichend Identifikationen zu.

Schließlich bietet Böll auch in diesem Buch Gesellschaftskritik an. Keine wissenschaftlich, analytisch-differenzierte, dies nicht einmal

dem Anschein nach trotz Abdruck von Lexikonartikel, wie sie Alexander Kluge seinerzeit in »Schlachtbeschreibung« versuchte, sondern eine unterschwellig emotionierte gegen alles, was Normalität und Durchschnittlichkeit der deutschen Nachkriegsgesellschaft ausmacht. Bölls sog. Urteile dienen vielen Lesern dazu, die ihren sich bestätigen zu lassen.

Das gilt – im Falle dieses Buches – wiederum für alles, was Kirche, kirchliche Gesellschaft, Kirche in dieser Zeit betrifft: für die Enttäuschung Bölls über die – aus seiner Sicht – kleinbürgerlich verprovinzialisierten Kirche seiner Kindheit, die im Kampfe gegen den Naziterror nicht da war, weil sie – verspießert – nicht da sein konnte, die Bölls Herzen freilich viel näher steht als der gigantische Machtblock der Kirche der Nachkriegszeit – dies alles aus der Sicht Bölls –, eine Macht, die Böll haßt und deren Verwerflichkeit die unterschwelligen Einstellungen Bölls gegenüber der Kirche seiner Kindheit kräftig miteinfärbt.

In diesem unterschwelligen Bereich, wo das Wort Ministrant gleichermaßen Reizwort ist wie das Wort CDU oder Barzel, deckt Böll ein weites Feld von Erwartungen ab. Da sättigt er die nicht nachlassenden Bedürfnisse der vielen Tiefverletzten. Heilen freilich kann er niemanden.

Franz Greiner

Henri de Lubac, geboren am 20. Februar 1896 in Cambrai, wuchs in Bourg-en-Bresse auf. 1913 trat er in die Gesellschaft Jesu ein, war Noviziant in St. Leonards-on-Sea (England), nahm von 1915 bis 1918 am Ersten Weltkrieg teil, wurde bei Ende des Krieges mit schweren Verwundungen mit dauernden Nachwirkungen entlassen. Er studierte humanistische Studien in Canterbury, Philosophie in Jersey, Theologie im Seminarium Orense in Ore Place, Hastings, und in Lyon-Fourvière. 1927 wurde er zum Priester geweiht. 1929 wurde er Dozent für Theologie an den Facultés Catholiques de Lyon, 1934 Professor für Dogmatik, 1938 Professor für Fundamentaltheologie, 1939 Professor für Religionsgeschichte, 1958 Mitglied des »Institut de France«. Das Werkverzeichnis von Père de Lubac umfaßte bis Ende 1970 279 Nummern.

Eugenio Corecco, geboren am 3. Oktober 1931 in Airolo (Schweiz), 1955 zum Priester geweiht, studierte an der Gregoriana und an den Universitäten München und Fribourg; er ist Lizentiat der Theologie und des Zivilrechtes und Doktor des Kirchenrechts. Seit 1969 Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg.

Robert Spaemann, geboren am 5. Mai 1927 in Berlin, lehrt als ordentlicher Professor Philosophie und Pädagogik an der Universität Stuttgart (TH).

# Die alten Glaubensbekenntnisse und die neuen Kurzformeln

Von Wolfgang Beinert

Seit einem guten Jahrzehnt sind in den christlichen Kirchen zahlreiche Versuche unübersehbar, den wesentlichen Inhalt des Glaubens in neuen Bekenntnisformeln auszusprechen. Sie werden auf allen Ebenen unternommen. Es gibt solche, die von lebendigen Gemeinden verfaßt sind, andere, welche von Theologen stammen und schließlich auch kirchenamtliche Verlautbarungen. In Ermangelung eines anderen Namens faßt man sie unter dem Begriff »Kurzformeln des Glaubens« zusammen<sup>1</sup>.

Am bedrängendsten wurde das Bedürfnis danach in Jugend- und Studentengemeinden empfunden, die vom eigenen Erlebnis- und Erfahrungsstand den Glauben neu formulieren wollten. Hanno Keller, dem wir die erste eingehendere Analyse solcher Texte verdanken, faßt das Anliegen der jungen Generation folgendermaßen zusammen: »Ihr habt während des Dritten Reichs die alten Bekenntnisse, die Überlieferung verteidigt, ihr habt sie in die Zeit des kirchlichen Wiederaufbaus hinübergerettet. Aber nun ist es Zeit weiterzugehen. Wir verstehen, daß ihr euch dafür eingesetzt habt, die kirchliche Kontinuität nicht abreißen zu lassen. Wenn sie aber heute nicht abreißen soll, dann muß die Glaubensüberlieferung auch wirklich weitergetragen werden, doch nicht so, daß man ihren Wortlaut neu übersetzt, sondern so, daß man ihr einen neuen Wortlaut hinzugewinnt. Und das ist nur möglich, wenn man auf manches, was ihr wichtig ist, verzichtet. Die Lösung lautet nicht Selbstverteidigung, sondern Vorstoß in die Vielfalt der gegenwärtigen Wirklichkeit. Darum wollen wir in unserem Bekenntnis den Glauben so formulieren, wie er zu den Herausforderungen *unserer* Situation Stellung bezieht.«<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Die ausführlichste Sammlung hat R. Bleistein, *Kurzformeln des Glaubens*. Bd. II: Texte. Würzburg 1971, veröffentlicht. Weitere Zusammenstellungen bieten G. Ruhbach, *Glaubensbekenntnisse für unsere Zeit*. Gütersloh 1971; G. Ruhbach/H. Schröer/M. Wichelhaus, *Bekenntnis in Bewegung*. Ein Informations- und Diskussionsbuch. Göttingen 1969; G. Schnath (Hrsg.), *Werkbuch Gottesdienst*. Wuppertal 1967. Alte und neue Texte bietet die von H. Steubing publizierte Sammlung »Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten«. Wuppertal 1970. Ein Überblick über die Geschichte der Kurzformeln stammt von K. Lehmann: *Kurzformeln des christlichen Glaubens: Handbuch der Verkündigung*. Freiburg/Basel/Wien 1970, Bd. I, S. 274–295 (Literatur!).

<sup>2</sup> Vgl. Ruhbach/Schröer/Wichelhaus, *Bekenntnisbildung in der Gegenwart: Bekenntnis in Bewegung*, a. a. O., S. 164. Der erste Band des genannten Werks von R. Bleistein trägt bezeichnenderweise den Untertitel »Prinzip einer modernen Religionspädagogik«. Der Autor ist von den Anfragen der Jugend aus zu seinem Thema gestoßen.

Auch in der katholischen Theologie meldete man die Forderung nach solchen Formeln an. Als erster und am lebhaftesten hat sich Karl Rahner dafür engagiert. Aus ihnen müsse ein moderner »Heide« das innerste Wesen des Christentums erkennen können im Unterschied zu »dem oft wenig einladenden und abstoßenden Erscheinungsbild der Kirche«<sup>3</sup>. Diese missionarische Zielrichtung war bereits im Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils angeklungen<sup>4</sup>. Noch im Verlauf der Kirchenversammlung legte Rahner 1964 einen ersten Entwurf vor, der den von Ironie nicht ganz freien Titel trug »Kurzer Inbegriff des christlichen Glaubens für ›Ungläubige‹«<sup>5</sup>. Er wurde später erweitert und 1969 und 1970 durch weitere Texte ergänzt, die eine »theologische«, »soziologische« und »futurologische« Kurzformel für die verschiedenen Situationen des Glaubenden anboten<sup>6</sup>. Sie alle waren von ihrem Verfasser ausdrücklich als Experiment deklariert worden und sollten weitere Entwürfe provozieren. Dies gelang denn auch. Roman Bleistein, Walter Kasper, Hans Küng, Wolfgang Nastainczyk, Heinz Schuster und François Varillon legten in den letzten Jahren eigene ausdrücklich als Kurzformeln deklarierte Bekenntnistexte vor<sup>7</sup>. Eine wachsende Sekundärliteratur nimmt sich inzwischen der Analyse an<sup>8</sup>.

Neben diesen mehr oder weniger privaten Entwürfen sind schließlich noch solche Bekenntnistexte zu erwähnen, die von Kirchenleitungen entworfen sind. Am Beginn dieser Reihe muß die Barmer Erklärung der evangelischen Bekennenden Kirche von 1934 stehen, an deren Abfassung maßgeblich Karl Barth beteiligt war<sup>9</sup>. Sie sollte ursprünglich nur ein Wort zur aktuellen Lage sein. Es gelang ihr jedoch, die wesentlichen Inhalte des Christentums gegenüber einer unchristlichen Umwelt so überzeugend zu formulieren, daß sie auch im Nachkriegsprotestantismus höchstes Ansehen genoß. In verschiede-

<sup>3</sup> Die Forderung nach einer »Kurzformel« des christlichen Glaubens: Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, S. 153.

<sup>4</sup> *Ad gentes divinitus* 13: »Diese Bekehrung muß man gewiß notwendig als anfanghaft auffassen, aber doch als ausreichend, damit der Mensch verstehe, daß er, der Sünde entrissen, in das Geheimnis der Liebe Gottes eingeführt werde, der ihn zu seiner persönlichen Gemeinschaft in Christus ruft.«

<sup>5</sup> GuL 38 (1965), S. 374–379. Die erweiterte Fassung ist unter dem in Anm. 3 genannten Titel, a. a. O., S. 153–164, erschienen.

<sup>6</sup> Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens. In: Schriften zur Theologie IX. Einsiedeln/Zürich/Köln 1970, S. 242–256. Sämtliche Entwürfe auch bei Bleistein, a. a. O., II, S. 86–94.

<sup>7</sup> Bleistein, a. a. O. II, S. 94–102.

<sup>8</sup> Vgl. die Literatur bei K. Lehmann, a. a. O. (Anm. 1), S. 295; dazu K. Lehmann, Zum Problem einer Konzentration der Glaubensaussagen. In: »Lebendiges Zeugnis«, Heft 3/4, (1970), S. 15–44; H. Schröer, Unser Glaubensbekenntnis heute, Versuch einer theologischen Bilanz. Hamburg 1971; G. Schneider, Kurzformeln des Glaubens – Zur Problematik der Reduktion theologischer Aussagen. In: »Catholica« 25 (1971), S. 179–197; J. Schulte (Hrsg.), Glaube elementar. Versuche einer Kurzformel des Christlichen. Essen 1971.

<sup>9</sup> Text bei H. Steubing, Bekenntnisse der Kirche, S. 287–289.

nen evangelischen Landeskirchen Deutschlands gewann sie den Status eines verpflichtenden Bekenntnisses. Im Jahr 1967 veröffentlichte das vatikanische »Sekretariat für die Nichtchristen« ein Papier mit dem Titel »Die Hoffnung, die in uns lebt. Kurze Darlegung des katholischen Glaubens.« Auf 38 Seiten wird in sachlich-informativer Sprache das Christentum als geschichtliches Ereignis vorgestellt. Es erläutert sodann die wesentlichsten dogmatischen und moralischen Lehren und unterrichtet über die äußere Struktur der Kirche. Am 30. Juni 1968 sprach Papst Paul VI. zum Abschluß des Glaubensjahres ein »Credo des Gottesvolkes«. Damit wollte er keine neue dogmatische Definition erlassen, sondern das Nizänische Credo »mit einigen Erweiterungen, die durch die geistige Situation unserer Zeit geboten sind«, den Gläubigen vorlegen<sup>10</sup>. Im außerkatholischen Raum schafften sich die sogenannten Jungen Kirchen und die Zusammenschlüsse verschiedener Denominationen neue Bekenntnisformeln von Verbindlichkeit für ihren gesamten Bereich<sup>11</sup>. Wir können in diesem Zusammenhang auch an die Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirche denken, obschon diese keine Bekenntniserklärung sein will. Bekanntlich ist der Rat nach seinem eigenen Selbstverständnis keine Kirche, sondern ein Zusammenschluß von selbständigen Kirchen auf einer Minimalbasis, die durch jene Formel abgeschritten wird. Ihre letzte Fassung wurde 1961 in Neu-Delhi ausgearbeitet<sup>12</sup>.

Gleichzeitig zu dieser »Bekenntnisbewegung« ist aber auch eine Strömung festzustellen, die sich in verstärktem Maß auf die altchristlichen Credo-Formeln konzentriert. In den letzten zehn Jahren wurde eine Reihe von Interpretationen und Kommentaren zum Apostolischen Symbolum publiziert, die nicht so sehr fachtheologische Untersuchungen als vielmehr für weitere Kreise bestimmte Aufschlüsselungen der dort enthaltenen Gedanken sein wollen. Das anspruchsvollste und zugleich erfolgreichste Buch dieser Art ist die »Einführung in das Christentum« von Joseph Ratzinger, die inzwischen elf Auflagen erlebt hat<sup>13</sup>. Eine von den Kirchenleitungen der christlichen Kirchen des deutschen Sprachgebietes eingesetzte »Arbeitsgemeinschaft für liturgische Texte« (ALT) erarbeitete 1968 bis 1970 eine ökumenische Neufassung des Apostolischen und Nizänischen Symbolums. Sie wurde 1971 veröffentlicht und wird bis Mitte 1972 verbindlich in der katholischen Kirche des Sprach-

---

<sup>10</sup> In: »Herder-Korrespondenz« 23 (1968), S. 368.

<sup>11</sup> Texte der Kirche von Südindien (1947), der Battakirche (1951), der Vereinigten Presbyterianischen Kirche in den USA (1967) bei H. Steubing, Bekenntnisse der Kirche, S. 290–301, 312–325. Vgl. auch H. Schröer, Unser Glaubensbekenntnis heute, S. 66–75 (Bekenntnisneuordnung in der EKD). K. Lehmann bringt a. a. O. (Anm. 1), S. 285, das Bekenntnis der United Church of Christ (1959).

<sup>12</sup> Text Bekenntnis in Bewegung, S. 221.

<sup>13</sup> 1971 auch als Taschenbuch erschienen. Zu nennen ist auch das bedeutende Buch H. de Lubacs, La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres. Paris 1969.

raums eingeführt als amtlicher Text<sup>14</sup>. Ähnliche Unternehmungen wurden auch in Frankreich und England zum Abschluß gebracht.

### *Kritik an den altchristlichen Bekenntnissen*

Zwei derart gegenläufige Bewegungen erscheinen auf den ersten Blick sehr verwunderlich. Handelt es sich um Arbeiten, die unabhängig voneinander unternommen werden, oder stehen sie zueinander in einem Verhältnis der Spannung? Oder entspringen beide dem Bedürfnis, in einer Zeit epochaler Wandlungen das Wesentliche des Glaubens zu bewahren und neu zu Gehör zu bringen? Das dürfte am ehesten anzunehmen sein. Sie werfen jedoch noch eine weitere, theologisch zu beantwortende Frage auf. Brauchen wir überhaupt neue Formeln neben den alten? Wäre es nicht sinnvoller, sich für eine Seite zu entscheiden, entweder für die klassischen Texte oder für die Kurzformeln von heute, wobei eben durchdiskutiert werden müßte, in welches Lager man sich zu schlagen hätte? Hinter dieser Frage steht die weitere nach dem Stellenwert aller dieser Formeln für die bekennende und glaubende Kirche.

Wer neue Bekenntnisformeln aufstellt, übt damit wenigstens einschlußweise Kritik an den alten, die ihm nicht mehr ausreichend dünken. Sie ist gegen die altchristlichen Symbola gerichtet, die für die weitere Kirchengeschichte verbindlich geworden sind und die praktisch alle christlichen Kirchen rezipiert haben. Als solche sind zu nennen das sogenannte Apostolische Glaubensbekenntnis, das sogenannte Credo von Nikaia und Konstantinopel und das sogenannte Athanasianum, das mit den Worten »Quicumque vult salvus esse« beginnt. Ihre Bedeutung für das heutige Leben der Kirchen ist freilich sehr verschieden. Das letztgenannte wird nur noch in der Anglikanischen Kirche während des Gottesdienstes gebraucht; sonst ist es nur mehr für den Dogmatiker und Kirchenhistoriker interessant. Das Nizänum spielt als Meßcredo in der römisch-katholischen Kirche eine Rolle, dessen Bedeutung aber zurückzugehen scheint: es kann auch durch das Apostolicum ersetzt werden. Es ist zu befürchten, daß dieses als das kürzere und verständlichere das andere bald verdrängen wird. Damit würde die Gefahr eines Bekenntnismonopolismus herausbeschworen, wie sie heute im Protestantismus beklagt wird<sup>15</sup>. Dort wird fast ausschließlich das apostolische Credo gebetet<sup>16</sup>. Es steht in bezug auf Gebrauch und Bekanntheitsgrad in der Christenheit sicher

<sup>14</sup> Text und Kommentar bei W. Beinert/K. Hoffmann/H. v. Schade, Glaubensbekenntnis und Gotteslob der Kirche. Apostolisches und Nizänisches Glaubensbekenntnis, Gloria, Sanctus, Agnus Dei, Gloria Patri. Eine Handreichung zu den ökumenischen Neuübersetzungen mit der Erklärung zur Einführung von Präses Joachim Beckmann und Bischof Hermann Volk. Einsiedeln/Zürich/Freiburg/Wien 1971, S. 13–51.

<sup>15</sup> Vgl. H. Schröer, Unser Glaubensbekenntnis heute, S. 33.

<sup>16</sup> H. v. Schade, a. a. O. (Anm. 14), S. 74 f.; vgl. auch G. Ruhbach, Aspekte der Bekenntnisbildung in der Kirchengeschichte. In: Bekenntnis in Bewegung, S. 57–61.

an der ersten Stelle, auch in der katholischen Kirche, deren Taufsymbolum es immer war.

Die Kritik an den alten Formeln entzündet sich daher vorwiegend an ihm. Sie macht verschiedene Einwände geltend.

1. Es ist zu lehrhaft und zu wenig existentiell und entspricht damit nicht dem personalistischen Grundzug unserer Zeit. »Der christliche Sinn von Bekenntnis aber verlangt . . . die Integration von persönlicher confessio, wie sie im Schuldbekenntnis besonders zum Ausdruck kommt, und doxologischem consensus, der sich aber nicht von der Welt abschließen darf. Dagegen ist das katechetische Lehrmotiv sekundär für den Gottesdienst als gemeinsamem Geschehen. Das bedeutet, daß das Apostolikum kaum geeignet ist, als gottesdienstliches Hauptbekenntnis die Funktionen von Bekenntnis zu erfüllen.«<sup>17</sup>

2. Seine Sprache ist überholt und fremd. Sie kann die Jugend nicht mehr ansprechen und auch nicht als Ausspruch ihres Glaubens dienen. »Eine lebendige Kirche benötigt ein lebendiges Bekenntnis, will sie in ihrer Lehre kein Museum an Wahrheiten darstellen. Ein lebendiges Bekenntnis aber sucht zu vermitteln zwischen Kontinuität und Anpassung, will die Identität der Wahrheit und der Gemeinschaft durchhalten und bringt das Gültige aus der Vergangenheit in die Notwendigkeit der Gegenwart ein.«<sup>18</sup>

3. Es ist nicht mehr unmittelbar verständlich, sondern bedarf immer längerer und immer gelehrterer Kommentare. Die »Notwendigkeit der Auslegung zeigt doch, daß das Symbolum im ganzen und im einzelnen seiner Sätze jenen unmittelbaren Zugang zum Gemeinten heute anscheinend nicht mehr leistet«<sup>19</sup>.

4. Die klassischen Texte sind alle sehr unvollständig. Sie müssen um zentrale Glaubensinhalte erweitert werden. Dieser Einwand, den sich auch Paul VI. zu eigen macht, ist sehr alt. Das Mittelalter suchte vergebens eine Sakramententheologie in ihnen<sup>20</sup>. Die Reformatoren vermißten die ihnen als Mitte der Schrift wichtige Rechtfertigungslehre<sup>21</sup>. Und wir Heutigen können die anthropologische Wende nicht mit dem alten Text zur vollen Deckung bringen. Hanno Keller hat in der schon erwähnten Untersuchung nachgewiesen, daß die neuen Formeln in der Tat meistens in Erweiterungen des Apostolicums bestehen. Die neue Gotteserkenntnis, die uns durch Christus zuteil

<sup>17</sup> H. Schröder, Auf der Suche nach einer neuen dogmatischen Bekenntniskonzeption. Ebd., S. 103.

<sup>18</sup> R. Bleistein, a. a. O. (Anm. 1), I, S. 69.

<sup>19</sup> G. Schneider, a. a. O. (Anm. 8), S. 181.

<sup>20</sup> In den altchristlichen Symbola ist mit Sicherheit nur die Taufe erwähnt. Ob sich der Passus »Gemeinschaft der Heiligen« auf die Eucharistie bezieht (und demgemäß mit »Gemeinschaft am Heiligen« zu übersetzen wäre), ist umstritten.

<sup>21</sup> E. Brunner, Dogmatik III. Zürich 1960, S. 263 »Das Apostolikum enthält kein Wort von dem, was im Neuen Testament die eine Hauptsache ist: von der in Gottes Versöhnungstat uns zugewendeten Liebe Gottes.«



geworden ist, die Konsequenz des Gottesglaubens für den Menschen wird betont; das Inkarnationsmotiv (über welches das Apostolicum im Gegensatz zum Nizänum schweigt) wird deutlicher herausgestellt; vor allem wird der knappe dritte Artikel über den Heiligen Geist erweitert<sup>22</sup>.

5. Die alten Credo-Formeln sind in mancher Hinsicht übervollständig. Auch das ist kein neues Argument. Schon die Theologen der (ersten) Aufklärung mokierten sich über den zu starken Dogmatismus – und das hieß bei ihnen so viel wie: Widervernünftigkeit. Heute sieht man das Zuviel in den Inhalten, die durch die Begriffe »Himmel« (»Himmelfahrt«), »Hölle«, »Gottes Sohn«, »allmächtig«, »zu richten« angesprochen werden. Sie fehlen meistens in den von Keller untersuchten Texten<sup>23</sup>. Diese mehr indirekte Kritik wird ergänzt durch direkte Ausstellungen, die sich vornehmlich gegen die Jungfrauengeburt und den Hadesabstieg richten. Henning Schröer fordert eine Entmythologisierung des Apostolicums, die zu einer gereinigten und verkürzten Ausgabe führen soll<sup>24</sup>.

6. Das Symbolum der Alten Kirche entspricht nicht den Forderungen, die die kirchliche Praxis heute stellt. Es wird weder dem gewandelten Seins- und Selbstverständnis der Menschen von heute gerecht, noch kann es vor dem modernen Atheismus standhalten, noch den Wahrheits- und Heilsvermittlungsanspruch der Religionen aufgreifen. Einige dieser Überlegungen hatten, wie berichtet, Karl Rahner zu seinem Versuch veranlaßt<sup>25</sup>.

7. Dem Ökumenismus würde durch ein neues, sozusagen unbelastetes Bekenntnis ein wesentlicher Dienst erwiesen, den die alten Formeln nicht mehr zu leisten vermögen. Das Gemeinsame könnte besser betont werden; das Trennende erwiese sich vielleicht als durchaus legitimer Pluralismus. Die Zentralwahrheiten der Christenheit kämen endlich in den Blick. Diese Gedanken wurden verschiedentlich zu der Arbeit der ALT geäußert<sup>26</sup>.

### *Die Geschichtlichkeit der Glaubensformeln*

Alle diese Gegeninstanzen kann man nicht einfach mit ein paar Worten vom Tisch fegen. Es ist sehr leicht zu fordern »Kein anderes Evangelium«, aber wesentlich schwerer zu sagen, was dieses Evangelium sei und vor allem, wie es zwar unverkürzt, aber doch wirksam verkündet werde. Sicher ist es der Kirche gegeben, das Wort Gottes von den bloßen Menschenwörtern zu unterscheiden, aber diese ihre Gabe ist zugleich eine Aufgabe, die solange dauert wie sie selber. Denn Gottes Wort ist in die Geschichte hinein ergangen und

<sup>22</sup> Bekenntnisbildung in der Gegenwart. In: Bekenntnis in Bewegung, S. 170–172.

<sup>23</sup> Ebd., S. 173.

<sup>24</sup> H. Schröer, Unser Glaubensbekenntnis heute, S. 29–33; vgl. auch H. Keller, a. a. O., S. 176–178.

<sup>25</sup> Vgl. auch K. Rahner, Im Heute glauben. Einsiedeln 41968, S. 33 f.

<sup>26</sup> Zum Ganzen vgl. R. Bleistein, Kurzformeln des Glaubens I, S. 13–66.

von geschichtlichen Kräften aufgenommen worden, die es auf ihre eigene Situation bezogen und für sie fruchtbar gemacht haben. Genau das aber hat jede Generation neu zu tun, weil dieses Wort Gottes universale Offenbarung ist, die für alle Menschen aller Zeiten und Zonen verbindlich ist. Es ist Wort für uns; aber das kann es nur sein, wenn es in unsere Situation hinein übersetzt wird. Es ist immer neues Wort, das der je neuen Schläuche bedarf, so wie der neue Wein. Das letzte Konzil hat das Wort von der »Hierarchie der Wahrheiten« geprägt<sup>27</sup>. Darunter ist eine objektive Mitte des Glaubens verstanden, zu der andere Glaubenswahrheiten in einem mehr oder minder nahen Bezug stehen. Neben dieser »objektiven« Hierarchie gibt es auch eine mehr »subjektive«. In einer bestimmten geschilderten Epoche spielt ein Glaubensproblem eine zentrale Rolle, auch wenn es gar nicht in sich jener Mitte sehr nahe steht. Aber die theologische Diskussion dreht sich so stark darum, daß alle anderen Fragen peripher werden. Die Fragen der Gnadenlehre, die die Barockscholastiker aufs äußerste erhitzt haben, sind ohne Zweifel sehr bedeutsam; aber uns Heutige bringen sie nicht mehr in Wallung. Die Lehre von den Engeln war im Hochmittelalter und darüber hinaus ein brandaktuelles Thema; es brennt uns bestimmt nicht mehr auf den Nägeln. Wir haben andere Probleme: wer und wie Gott ist; was die innerste Bestimmung des Menschen sei; wie wir in der Welt der nahen Zukunft leben können; wie wir mit Krieg und Hunger in der Gegenwart fertig werden. Auf sie muß die Kirche in ihrer Verkündigung Antwort geben; um dieser Antwort willen muß sie neu die Urkunden der Offenbarung befragen.

Die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse sind solche Antworten, die das Evangelium in einem bestimmten Augenblick, in einer bestimmten Situation und Konstellation der Geschichte verdeutlichen und zusammenfassen wollten. Am deutlichsten ist dies beim Nizänum und beim Athanasianum, die die christologischen und trinitätstheologischen Kontroversen voraussetzen, die im vierten und fünften Jahrhundert ausgetragen worden sind. Aber auch beim Apostolischen Glaubensbekenntnis kann man solche dogmatischen Auseinandersetzungen als dessen Voraussetzung in vielen Fällen zeigen. Alle drei sind also ein geschichtliches Glaubenszeugnis der Kirche. Sie sind weder das erste noch das letzte, das die Kirche gegeben hat. Noch in der Epoche der Schriftwerdung des Gotteswortes spürte die junge Glaubensgemeinschaft die Notwendigkeit, die Vielschichtigkeit des Christuswiderfahrnisses sich selber und den Außenstehenden klarzumachen. Was bedeutete das alles, was sich da zugetragen hatte, »von der Taufe des Johannes angefangen bis zu dem Tag, da er von uns hinaufgenommen ward« (Apg 1, 22)? Die Gemeinde faßte ihre Antwort im wohl ersten Glaubensbekenntnis, in der ersten Kurzformel des Glaubens zusammen: »Herr ist Jesus« (Mk 8, 29 par.; 1 Kor 12, 3;

<sup>27</sup> Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio* 11.

15, 3 ff.; Apg 2, 22; 10, 38; 17, 3 u. ö.). Sie wird allmählich erweitert um Aussagen über seine Existenz, dann um Sätze, die etwas von dem Vater Jesu sagen, der ihn von den Toten erweckt hatte, und endlich um den dritten Artikel vom Heiligen Geist, der sein Werk weiterführt in der Kirche. Zahlreiche derartige Formeln existierten nebeneinander; jede größere Ortskirche hatte ihr Symbolum. Es waren die verschiedensten Gründe, für die man eine derartige handliche Zusammenfassung benötigte: die christliche Unterweisung der Taufbewerber, die Liturgie (vor allem der Taufe) und die Predigt, die Auseinandersetzung mit den Häretikern und mit den Heiden. Man kann nicht mehr genau unterscheiden, welches der Hauptgrund war, aber alle haben in irgendeiner Weise die Formulierung von Bekenntnissen veranlaßt. Sie sind mitten aus dem Leben der Kirche herausgewachsen. Allmählich kristallisierte sich die Form des Apostolicums als allgemeinverbindliches Bekenntnis heraus, das das Taufbekenntnis der römischen Kirche geworden war. Immerhin dauerte es noch bis ins siebte Jahrhundert, ehe es in seiner heutigen Gestalt festlag. Anders ist die Geschichte des Nizänischen Credo. Wir begegnen ihm in einer verkürzten Form auf dem ersten Ökumenischen Konzil von Nikaia. In der uns bekannten Gestalt aber wird es erstmals von den Vätern des Konzils von Chalkedon 451 bekannt<sup>28</sup>. Es ist kein Taufsymbolum mehr, sondern ein Lehrbekenntnis, das den rechten Glauben gegen die Arianer festlegt.

Auch nach der Zeit der klassischen Symbola bildeten sich immer wieder Lehrformeln heraus, die den besonderen Bedürfnissen der Zeit Rechnung tragen wollten. Verständlicherweise kommen sie besonders in Umbruchszeiten zutage, auch gegen aufkommende Häresien werden sie als Antwort gegeben. So brach beispielsweise im siebten Jahrhundert ein Streit darüber aus, ob in Jesus Christus ein oder zwei Willen seien. Ein Konzil, das 649 im Lateran tagte, fügte dem Nizänum einen Passus bei, der die katholische Lehre von den zwei Willen verteidigte<sup>29</sup>. Die gefährlichste Bedrohung der mittelalterlichen Kirche kam von den spiritualistischen Bewegungen der Katharer und Waldenser. Für diejenigen, die sich wieder der Großkirche anschließen wollten, legte Papst Innozenz III. eine Glaubensformel vor; sie hielt sich nicht mehr an das Schema der klassischen Bekenntnisse, sondern bringt ein eigenes<sup>30</sup>. Das gegenreformatorische Konzil von Trient entwickelte eine »*Professio fidei*«, die aus dem Nizänum bestand, das um die wichtigsten

<sup>28</sup> Eine Übersicht über die Bekenntnisentwicklung in der alten Kirche bietet die Textsammlung von H. Steubing, *Bekenntnisse der Kirche*, S. 9–33. An wissenschaftlichen Darstellungen ist immer noch maßgebend F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol, seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine Stellung*, 2 Bde. Leipzig 1894, 1900. Wichtig das neuere Werk von J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*. London <sup>2</sup>1960 (deutsche Übersetzung in Vorbereitung).

<sup>29</sup> DS 500.

<sup>30</sup> DS 790–797.

Konzilsentscheidungen angereichert wurde<sup>31</sup>. Auch der vom Tridentinum in Auftrag gegebene und 1556 veröffentlichte Catechismus Romanus möchte als Handreichung zu einer »allgemeinen Glaubensregel« dienen<sup>32</sup>. In der Modernistenkrise zu Beginn unseres Jahrhunderts wurde von Pius X. ebenfalls ein Glaubensbekenntnis erstellt, das unter dem Namen Antimodernisteneid bis vor kurzem allen Geistlichen vorgeschrieben war<sup>33</sup>. Unter den Vorlagen, die dem Zweiten Vatikanischen Konzil übermittelt wurden, befand sich eine Credo-Formel, die freilich niemals diskutiert wurde<sup>34</sup>.

Das sind nur einige wenige Beispiele für Neubildungen von Bekenntnisformeln<sup>35</sup>. Sie machen deutlich genug, daß in der Kirche zu allen Zeiten das Bewußtsein lebendig war, daß die klassischen Credo-Formeln allein nicht genügten, sondern angesichts der von der Zeit aufgeworfenen Probleme ergänzungsfähig und ergänzungsbedürftig sind. Das ist nicht bloß eine Feststellung, die nachträglich die Fakten interpretiert, sondern wird in der theologischen Reflexion eigens bedacht. Thomas von Aquin (um ein Beispiel anzuführen) war davon überzeugt, daß die alten Symbola alle wesentlichen Lehren des Glaubens enthalten. Aber er ist der Meinung, daß sie außerstande seien, die von den zeitgenössischen Irrlehrern aufgeworfenen Probleme befriedigend zu beantworten. Er verlangt darum eine »nova editio symboli«, eine Neuausgabe der Glaubensbekenntnisse<sup>36</sup>. Sie sollen kein Ersatz, sondern eine Ergänzung der alten Formeln sein<sup>37</sup>.

Wenn also heutzutage wieder der Ruf nach neuen »Kurzformeln« auftaucht, dann ist das nichts anderes als eine Wiederholung von Forderungen, die stets erhoben worden sind. Sie sind das Resultat der missionarischen Existenz der Kirche. Sie hat das ihr anvertraute Wort zu allen Zeiten, sei es gelegen oder ungelegen, zu verkünden. Das eine Wort ist Wort für alle. So muß es immer wieder neu bedacht, neu formuliert, neu gepredigt werden. Denn es ergeht in eine je neue Situation der Geschichte. In ihr muß der Glaube so bekannt werden, daß sein Bekenntnis »bekannt«, das heißt, von der Welt erkannt werde. Die Kirche ist zu allen Zeiten in der Bekenntnissituation.

### *Die unüberholbare Bedeutung der altkirchlichen Bekenntnisse*

Spätestens hier ist aber zu fragen, ob man dann nicht den entschiedenen Mut haben sollte, den alten Symbola endgültig den Rücken zu kehren und sich

<sup>31</sup> DS 1862–1870.

<sup>32</sup> Vgl. G. Schneider, a. a. O. (Anm. 8), S. 184 f.

<sup>33</sup> DS 3537–3550.

<sup>34</sup> G. Caprile, Il Concilio Vaticano II. Roma 1966, vol. I/2 (1961–1962), S. 229.

<sup>35</sup> Evangelische Neufassungen der Vergangenheit bei H. Schröer, Unser Glaubensbekenntnis heute, S. 32–34.

<sup>36</sup> Summa theologica II II, 1, 10.

<sup>37</sup> Ebd. II II, 1, 9 ad 4.

neuer Formeln zu bedienen. Ist nicht vielleicht die Stunde des Apostolicums und des Nizänischen Symbolums abgelaufen, so wie die des Athanasianums schon seit längerem vorbei ist? Das muß nicht heißen, daß sie sterben: auch das letztgenannte Credo lebt fort in der Dogmengeschichte und in der Theologie. Die alten Schätze werden aufbewahrt – und es mag sein, daß sie eines Tages wieder fruchtbar werden, so wie wir das bei anderen alten Texten erst jüngst erlebt haben<sup>38</sup>. Die Antwort soll mit einer doppelten Überlegung versucht werden. Wir werfen zuerst einen Blick auf die heute vorgelegten Kurzformeln. Dann wollen wir uns einige Gedanken über die klassischen Texte selbst machen.

Bisher haben wir etwas großzügig die altkirchlichen Symbola, die mittelalterlichen und neuzeitlichen »Professiones fidei« und die modernen Kurzformeln unter dem einen Titel »Glaubensbekenntnisse« abgehandelt. Es ist an der Zeit, ein wenig zu differenzieren. Ein Text muß strengen Maßstäben genügen, um als *Glaubensbekenntnis* gelten zu können. »Der dogmatische Wert der einzelnen Glaubensbekenntnisse muß nach den klassischen Regeln bestimmt werden, nach den äußeren Kriterien: allgemeine Annahme durch die Kirche, besonders in der *lex orandi*, Festlegung oder Billigung durch ein ökumenisches Konzil oder durch den Papst (sofern er *ex cathedra* spricht), Vorlage für die Gesamtheit der Gläubigen und nicht nur für einen Teil der Kirche.«<sup>39</sup> Glaubensformeln, die diesen Ansprüchen nicht genügen, aber doch eine mehr oder weniger ausführliche Darlegung der wichtigsten christlichen Lehren enthalten, nennt man in Anlehnung an einen in der reformatorischen Theologie üblichen Terminus *Bekenntnisschriften*. Davon sind die *Kurzformeln* zu unterscheiden, die stark situationsbedingt sind und keinen amtlichen Charakter ihrer Herkunft nach haben. Es bedarf kaum vieler Worte, um einsichtig zu machen, daß die Kirche auf Glaubensbekenntnisse im strengen Sinn angewiesen ist. Insofern sie bei aller Pluralität eine einzige Kirche ist, die zugleich Weltkirche sein will, braucht sie ein allgemeingültiges, mit höchster Autorität vorgelegtes und von den Gläubigen gebetetes Bekenntnis.

Betrachten wir die im Lauf der Vergangenheit entstandenen Dokumente der Glaubensbezeugung in diesem Licht, dann werden wir außer den klassischen Credo-Formeln keines finden, das als Glaubensbekenntnis dienen kann. Am ehesten wäre noch an das tridentinische Bekenntnis zu denken; aber mindestens dem Kriterium genügt es nicht, daß es Eingang in die Liturgie finden müsse. Wie auch die anderen amtlichen Vorlagen kann es höchstens als Bekenntnisschrift gelten. Das ist auch von der jüngsten kirchenamtlichen Bekenntnisformel zu sagen, vom »Credo des Gottesvolkes«. Es hat sich nicht

<sup>38</sup> Ein Beispiel ist das zweite Eucharistische Hochgebet des neuen Missale Romanum, das sich an einen Text Hippolyts von Rom (um 215) anlehnt.

<sup>39</sup> P. Fransen, Art. Glaubensbekenntnis. Geschichte und theologische Bedeutung. In: LThK IV, Sp. 937.

einmal in der katholischen Kirche durchsetzen können. Es enthält zwar eine Reihe positiver und dem Selbstverständnis des heutigen Menschen entsprechender Elemente wie die Schriftnähe, die heilsgeschichtliche Orientierung und einen personalistischen Zug. Diese aber wiegen seine Nachteile nicht auf: es ist viel zu lang, um etwa liturgischem Gebrauch dienen zu können; es erliegt der Tendenz zur theologischen Formel und zur Schulsprache, die jeden Ansatz zur Neuinterpretation von vornherein erstickt.

Sind dann vielleicht die Kurzformeln potentiell in der Lage, dem Typus Glaubensbekenntnis besser zu entsprechen, die von der Basis kommen und darum der gelebten Kirchlichkeit besser gerecht werden könnten? Werfen wir zuerst einen Blick auf die theologischen Texte. Die bedeutendsten und durchdachtsten sind die von Karl Rahner. Alex Stock hat ihnen eine Untersuchung gewidmet. Bei aller Anerkennung des großartigen Entwurfs kommt er zu dem Ergebnis: »Unsere Überlegungen zur Sprache der Rahnerschen Kurzformeln haben gezeigt, daß sie verständlich nur sind, wenn man in das theologische Gesamtsystem Rahners eingeweiht ist. Sie sind eine äußerst komprimierte Zusammenfassung des Ansatzes und der Logik seiner Theologie. Man kann von ihnen aus sich in das opus grande seiner Theologie hineinlesen. Man kann gewonnenes Verständnis in ihnen kurz und schwarz auf weiß nach Hause tragen. So haben sie innertheologisch eine wichtige Funktion. Es ist ihnen jedoch nicht gelungen, die theoretische Essenz der Rahnerschen Theologie so zu elementarisieren, daß das unterscheidend Christliche einfach und deutlich darstünde für den, der draußen steht.«<sup>40</sup> Manch anderer theologischer Versuch wäre ähnlich zu beurteilen. Dann aber ist seine Intention nicht erfüllt, den Glauben, das »unterscheidend Christliche« hier und heute verständlich klarzulegen. Sie bleiben in der Schwierigkeit stecken, die zu beheben sie konzipiert wurden: sie wollten die interpretationsbedürftigen alten Symbola durch selbst-verständliche Formeln ersetzen; aber auch ihre Texte bedürfen des Kommentars. Das zeigt besonders frappierend Hans Küng. Er legt seine Kurzformel vor, die nicht ganz zweieinhalb Druckzeilen umfaßt, und schließt den Satz an: »Diese Kurzformel ist allgemein verständlich, verlangt aber selbst eine Erklärung« – sie wird auf knapp sechs Seiten gegeben<sup>41</sup>.

Die nicht von Fachtheologen im eigentlichen Sinn verfaßten Bekenntnisformeln entgehen im allgemeinen der Gefahr der Abstraktion. Doch sind sie damit noch nicht salviert. Ein Text, der von vielen Seiten begeistert übernommen und vielfach nachgedruckt worden ist, stammt von Dorothee Sölle

---

<sup>40</sup> Kurzformeln des Glaubens. Zur Unterscheidung des Christlichen bei Karl Rahner (Theol. Meditationen 26). Zürich/Einsiedeln/Köln 1971, S. 76.

<sup>41</sup> Was ist die christliche Botschaft?: Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses. Zürich/Einsiedeln/Köln/Mainz 1971. Die Formel S. 78 f., das Zitat S. 79, der Kommentar S. 79–84.

und wurde erstmals in Köln bei einem »Politischen Nachtgebet« gesprochen. Er ist einer der stilistisch am besten gelungenen Versuche. Betrachtet man ihn sachlich, wird man sich wohl dem Urteil des Altlandesbischofs Martin Haug von Württemberg anschließen müssen: »Im klaren Licht der biblischen Botschaft sehe ich im Credo von Frau Dr. Sölle einen neuaufgerichteten und neubeschriebenen Wegweiser, der zu einer Zisterne führt, die wohl noch ein wenig Wasser vom letzten Regen enthält, das aber in dem Glutwind unserer säkularistischen Zeit sehr rasch vollends verdunsten wird.«<sup>42</sup> Wie die meisten anderen derartigen Formeln ist auch diese sehr stark vom subjektiven Erleben und Erfahren geprägt und damit zwar geeignet, den Glauben einer bestimmten Gruppe, einer Altersstufe oder eines sozialen Milieus zu artikulieren. Daraus beziehen solche Texte ihre Legitimität, als *Bekenntnis in der Kirche* gelten zu können. Die gleichen Gründe aber verbieten ihren Durchbruch zum *Bekenntnis der Kirche*. Das gilt auch von den Kurzformeln, die sich eng an das Apostolicum anlehnen und im Grund nur dessen Paraphrasen sind. »Diese Anlehnung an das Apostolicum schlägt den Credo-Texten gewöhnlich zum Nachteil aus. Der Ausspruch eines Obertertianers im Religionsunterricht bei der Diskussion solcher neuen Versuche war charakteristisch: ›Oft kopiert und nie erreicht.«<sup>43</sup> Denn alle sind zu situationsbezogen, zu »politisch« und nicht selten auch einfach zu kurzatmig, um von einer breiteren kirchlichen Öffentlichkeit nachvollzogen zu werden. Gerade weil der personale Glaube ein Engagement aus der innersten Mitte des Menschen ist, bedarf er einer objektiven Formel, um in der Gemeinschaft bekannt zu werden. Erst dann kann die Glut des einzelnen und auch seine Not ohne Gefahr der Desavouierung in die Kirche hinein geborgen werden.

Man könnte nun einwenden, alle jene Versuche wollten gar nicht mehr sein als ein Experiment und niemals den Anspruch erheben, ein universales Bekenntnis der Kirche zu sein. Ihnen gegenüber wären alle Einwände gültig, doch sei damit noch nichts gesagt über die Möglichkeit eines Ersatzes der klassischen Credo-Formeln durch heute zwar noch nicht vorhandene, aber doch unter Umständen einmal zu bildende neue Symbola. Darauf wäre zu erwidern: es steht sehulich zu hoffen und zu wünschen, daß baldmöglichst eine solche Formel gefunden werde, die unseren Glauben so adäquat wie nur möglich ausdrückt. Sie wird dringend gebraucht. Aber wäre sie wirklich ein voller Ersatz für die alten Bekenntnisse? Diese Frage läßt sich nicht damit beantworten, daß man die Einwände gegen sie verabsolutiert, aber auch damit nicht, daß man etwa Punkt für Punkt alle zu entkräften sucht und damit gleichermaßen verabsolutiert. Keine Formel hat Anspruch auf Exklusivver-

<sup>42</sup> Ist das Glaubensbekenntnis von Frau Dr. Sölle noch ein christliches Bekenntnis? (Calwer Hefte 104). Stuttgart 21969; zitiert nach H. Schröer, Unser Glaubensbekenntnis heute, S. 48.

<sup>43</sup> Ebd., S. 39.

wendung in der Kirche. Der Pluralismus von Glaubensbekenntnissen ist legitim. Um die Bedeutung der klassischen Texte zu würdigen, müssen wir uns vielmehr auf die Grundzüge einer Theologie des Symbolums besinnen. Sie geht von einer Analyse der Begriffe Glauben und Bekennen aus.

Glauben ist kein spontaner Akt des Menschen, sondern eine Reaktion. Der Glaube kommt vom Hören (vgl. Röm 10, 14): er ist Ant-Wort auf ein Wort, das man vernommen hat. Seine Tiefe bemißt sich nach dem Charakter des Wortes, welches an den Menschen ergangen ist. Je verpflichtender, je autoritativer es ist, um so bindender und totaler muß die Antwort sein. Das Wort, dem wir im religiösen Bereich glauben, ist das Wort Gottes, der sich in Christus, dem Logos, ausgesprochen hat. Dementsprechend kann unsere Antwort nur personal und total sein. Insofern dieses Wort in Christus Fleisch geworden ist, ist es zugleich Ereignis, ein Faktum Gottes. Darum muß auch unsere Antwort zum faktischen Ereignis werden, zum »Ergreifen des Ereignisses, von dem der zum Glauben Kommende je schon ergriffen worden ist«<sup>44</sup>. Dies geschieht wesentlich im Bekenntnis. Es ist der vollmenschliche Glaubensvollzug.

Das macht ein kleiner etymologischer Exkurs deutlich. »Bekennen« hatte ursprünglich die gleiche Bedeutung wie »erkennen«. Das wird heute noch sichtbar am Wort »bekannt«: bekannt ist mir etwas, das ich erkannt habe; Bekannte sind Leute, die man kennt. In der mittelalterlichen Rechtssprache bekam das Wort einen existentiellen Zug. Es bedeutete soviel wie »etwas als Überzeugung aussprechen«. Die Begriffsfelder von Zeugnis und Glaube sind damit schon erfaßt. Wer bekennt, steht zu seiner Überzeugung und gegebenenfalls auch zu dem Bösen, das ihm anzulasten ist. Bekenntnis kann auch Schuldbekentnis, *Confiteor* sein. Die Gemeinschaft derer, die das gleiche Bekenntnis, die gleiche Überzeugung haben, bilden seit der Reformationszeit, wo es deren mehrere unter Christen gibt, eine Konfession.

Ähnlich liegen die Dinge beim griechischen Entsprechungswort *homologeîn*. Es heißt ursprünglich bekennen, übereinstimmen, etwas eingestehen – hat also den gleichen Umfang wie das deutsche Synonym. Die griechische Bibelübersetzung Septuaginta verwendet es aber außerdem zur Übersetzung des hebräischen *jâda*, das »preisen«, »danken« bedeutet. Das scheint verblüffend zu sein, doch geht uns der Zusammenhang an einer Paulusstelle auf. Röm 10, 8–10 (also nicht weit von der oben angeführten Stelle über die Zusammenhänge zwischen Hören und Glauben) lesen wir: »Nahe ist bei dir das Wort, in deinem Mund und in deinem Herzen, nämlich das Wort vom Glauben, das wir verkünden. Denn wenn du mit deinem Mund Jesus als den Herrn bekennst und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten

---

<sup>44</sup> H. Urs v. Balthasar, *Der Glaube der Einfältigen: Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie* III. Einsiedeln 1967, S. 63.



auferweckt hat, wirst du gerettet werden. Denn mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit und mit dem Mund bekennt man zum Heil.« Das Bekenntnis ist der Ausfluß der »Herzenerfahrung« vom Heilshandeln Gottes angesichts der eigenen Schuld. Das führt zum Lobpreis des göttlichen Erbarmens, der nichts anderes ist als das Bekenntnis seiner Taten und seines heilschaffenden Wortes. Bekennen ist in der Tat eine Sache des ganzen Menschen, der personale Stellung bezieht.

Noch einmal ist dadurch der dialogische Charakter des Ineinander von Wort und Bekenntnis aufgezeigt worden. Das Bekenntnis ist Teil eines Gesprächs. Sein großes Thema ist das Heil Gottes für den Menschen. Dieses Heil aber ist niemals individuelles Heil, sondern Heil, das man nur in der Gemeinschaft findet. Denn Gottes Heilshandeln ist unmittelbar auf die Bundesgemeinde gerichtet; der einzelne wird davon nur betroffen, insofern er deren Glied ist. Man muß zum Volk Gottes gehören, um der heiligenden Gemeinschaft mit Gott teilhaft zu werden. Wenn also das Bekenntnis die Zusage des Menschen zum konkreten Heil ist, dann kann es niemals isoliert vollzogen werden, sondern muß in der Kirche gesprochen werden. Damit mein Glaube wirklich der meine ist, bedarf er der Konsonanz der Mitglaubenden. Er ist personal und sozial zugleich: *ich* glaube, weil *wir* glauben – *wir* glauben, weil *jedes Mitglied* unserer Gemeinschaft glaubt<sup>45</sup>. Da aber der einzelne wie die ganze Kirche sich den Glauben nicht selber zugute halten können, sondern ihn als Gabe Gottes empfangen haben, ist das Glaubensbekenntnis zugleich Zeichen des Bundes, den Gott ins Leben gerufen hat, und sein Vollzug. Unbefangen sprach man in der alten Kirche darum vom »sacramentum Symboli«: das Glaubensbekenntnis hat Ähnlichkeit mit einem Sakrament<sup>46</sup>. Seine Einbindung in die Sakramentalität der Kirche wird dadurch noch einmal ins Licht gerückt.

Die Gemeinschaft, die wir Kirche nennen, ist eine Einheit, die sich nicht nur auf ihre Glieder erstreckt, die gleichzeitig miteinander sind, sondern alle umfaßt, die zu ihr gehören, mögen sie leben oder schon von dieser Erde geschieden sein. Die Einheit der Kirche bezieht sich auch auf die Dimension der Zeit. Denn der Lebensgrund der Kirche, aus dem sie stets und ständig ihre Kraft bezieht, ist jenes Wort, das Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat. Die Kirche Christi ist die apostolische Kirche, die Gemeinschaft, in der der Anfang bleibende Bedeutung hat und Norm für die weitere Entwicklung ist. Die Kirche lebt also aus der Tradition. Wie der Riese Antaios dem Untergang geweiht war, wenn er die Erde nicht mehr berührte, so müßte die Kirche sich selber aufgeben, wenn sie von der Tradition abge-

<sup>45</sup> Diese Bezüge kommen in der ökumenischen Übersetzung insofern zum Ausdruck, als das Apostolicum mit »Ich glaube«, das Nizänum mit »Wir glauben« einsetzt.

<sup>46</sup> Augustinus, de Trin. 8, 5, 7 (PL 42, 952); sermo 228, 3 (PL 38, 1102); Petrus Chrysologus (PL 52, 360. 369. 371).

schnitten wäre. Sie steht in beständiger Kontinuität mit der Vergangenheit. Das bedeutet nicht, daß sie nur das wiederholen müßte, was schon einmal gesagt worden ist, um lebendig zu bleiben. Das Geheimnis des Wortes Gottes, das der Grund ihrer Treue zur Überlieferung ist, kann nicht ausgeschöpft werden und so muß sich die Kirche immer darauf gefaßt machen, daß es Neues in ihr gibt, überraschend Neues unter Umständen. Aber das Neue ist nur echt, wenn es aus der Überlieferung gewachsen ist und diesen Zusammenhang nachweisen kann.

Das wird dann um so leichter sein, wenn der lebendige Glaube des Anfangs auch in seiner ursprünglichen Form noch in der jeweiligen Gegenwart anwesend ist. Die Kirche ist das pilgernde Volk Gottes, dessen Ziel die Vollendung des Alls in ihm ist. Aber dieses Ziel wird sie nur erreichen, wenn sie die Heilstaten Gottes in ihrem Gedächtnis bewahrt, die in Christus ihren unüberbietbaren Höhepunkt erreicht haben. »Hier ist etwas geschehen, was vorher schlechthin nicht war. Diese letzte Entschiedenheit der Sache, die bis in die Bestimmtheit der Sprache und in das formulierte Bekenntnis hinein Bindung und Indienstnahme bedeutet, kann nicht anders als auch ›gehaltlich‹ zum Ausdruck kommen.«<sup>47</sup> Dieser Gehalt nun ist in den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen auf gültige Weise eingefangen worden.

Nach einer alten Legende ist das Apostolicum entstanden, als sich die Apostel vor ihrem Auseinandergehen in die Mission noch einmal trafen, um ihren Glauben miteinander zu vergleichen. Jeder der Zwölfe habe dann einen Satz beigesteuert. Das entspricht nicht dem historischen Werden dieses Symbolums, wohl aber der inneren Genese. Nicht die Worte dieses Bekenntnisses stammen von den Aposteln, wohl aber sein Geist. Es faßt ihre Lehre in einprägsamer Formulierung zusammen. *Symbolum* kommt von *symbollein*, und das heißt unter anderem auch »verdichten«. Ähnlich steht es mit dem Nizänum, das sich eng an das Apostolicum anlehnt, aber die christologischen und trinitarischen Wahrheiten, die das Fundament des Christentums bilden, »verdichtet«. In beiden Bekenntnissen ist also wirklich der Glaube der alten Kirche, die für alle Zeiten Maßstab bleibt, eingefangen. Aus diesem Grund sind sie auch von allen christlichen Kirchen übernommen und als verpflichtende Glaubensbekenntnisse aufgestellt worden. So heftig auch die »konfessionellen« Gegensätze zu Zeiten ausgefochten worden sind, niemals gab man die alten *confessiones* auf, weil man spürte, daß man sonst den Zusammenhang mit dem lebenswichtigen Ursprung verlieren würde. Die altchristlichen Symbola sind bis zur Stunde ökumenische Bekenntnisse geblieben und auf ihre Weise ein Zeichen tiefgreifender Einheit zwischen den verschiedenen christlichen Gemeinschaften.

---

<sup>47</sup> K. Lehmann, Zum Problem einer Konzentration der Glaubensaussagen, S. 26.

So könnte das Symbolum der ungetrennten Christenheit Hilfe zur Einheit sein. Auch das macht sein Wesen aus. Ein »symbolon« war ursprünglich das Erkennungszeichen zweier Gastfreunde. Gingen sie auseinander, zerbrachen sie ein Knöchelchen oder eine Münze, und jeder nahm einen Teil in Verwahrung. Sollte die Gastfreundschaft erneuert werden, wies der Gast sein symbolon vor. War es echt, mußte es zur anderen Hälfte passen. Wenn wir die alten Symbola sprechen, dann fügen wir die Hälftigkeit zur Einheit zusammen – die Hälftigkeit, die darin besteht, daß die Kirche dieser Zeit nicht die ganze Kirche aller Zeit ist und daß keine Denomination schlechthin identisch ist mit der Kirche<sup>48</sup>.

In diesem Zusammenhang mit der Wortgeschichte ist an eine andere Dimension des Symbolums zu erinnern, die in der Gegenwart große Schwierigkeit bereitet. Wie gesagt, wirft man ihm Unverständlichkeit und Unvollständigkeit vor. Aber auch diese Hälftigkeit ist bekenntniskonstitutiv: sie ist keine Eigenheit der alten Symbola. Wenn sie letztlich Gottes Werk sind, dann geben sie notwendig Kunde von seinem unauslotbaren Geheimnis. Joseph Ratzinger sagt vom Symbolum: »Nur im Verweis über sich hinaus sagt es die Wahrheit. Es ist kein in sich gerundeter Kreis wie der Begriff, der das Ganze der Sache in den Griff des Be-Greifens zu nehmen versucht, sondern ist Hälfte, die nur im Zusammenklingen mit den anderen und vor allem: nur in der Verwiesenheit auf das nie Auszusagende besteht. Es ist nicht ein Umgreifen, sondern ein Öffnen, das auf den Weg bringt. Nur durch die unendliche Gebrochenheit des Symbols hindurch dringt der Glaube als die immerwährende Selbstüberschreitung des Menschen zu seinem Gott vor.«<sup>49</sup> Das Glaubensbekenntnis kann so wenig vollständig sein, wie der Glaube selbst material je vollständig sein kann. Beides bleibt immer Fragment, aber in diesem Fragment kann durch die Totalität des personalen Glaubens das Ganze immer ergriffen werden.

Das setzt allerdings die Mühe der Erkenntnis voraus und ruft das Problem von Glaube und Verstehen hervor. Die Notwendigkeit der Exegese und Kommentierung der alten Symbola (die sich, wie wir sahen, ja auch bei den neuen Glaubensformeln stellt) ist ein Stück der Mühe, die man um des Glaubens willen auf sich nehmen muß. Der Christusglaube ist Glaube an die verbindliche Botschaft Christi, die von letzter Radikalität ist. Sie ist wie eine steile Wand, vor der unsere Erkenntnis steht. Der evangelische Theologe Helmut Thielicke bringt diesen Vergleich und fährt dann fort: »Es gibt aber keine ragendere, zerklüftetere Wand der christlichen Botschaft als die des ›Apostolischen Glaubensbekenntnisses«. An seinen monumentalen Sätzen kann die äußerste Probe der Selbstkontrolle gemacht werden: ob man näm-

<sup>48</sup> Vgl. das »subsistit« in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* des Vaticanums II, nr. 8.

<sup>49</sup> Zur Frage nach der Geschichtlichkeit der Dogmen: O. Semmelroth/R. Haubst/K. Rahner, *Martyria, Liturgia, Diakonia*. Mainz 1968, S. 66.

lich die Botschaft des Evangeliums als Sperre und Hindernis zu tragen bereit ist, ob man also die zirkuläre Bewegung des ewigen Gesprächs zu stoppen wagt und alle Fluchtwege verlegt. Denn hier ist keine billige Planierung der Wege mehr möglich. Hier geht es nicht um die Unverbindlichkeit eines ›Wesens des Christentums‹, sondern hier geht es um brutale Fakten: um das ›Geboren von der Jungfrau Maria‹, um das ›Niedergefahren zur Hölle‹ und um die ›Auferstehung des Fleisches‹. Entweder gelingt es *hier*, sichtbar zu machen, daß uns das angeht, von allen Seiten umstellt und eingekreist, oder aber es gelingt *nirgends*. Hic Rhodus, hic salta! Hier muß Farbe bekannt werden.«<sup>50</sup> Man verkennt den innersten Sinn von Glauben, wenn man einen Glaubens-Satz damit abqualifiziert, daß wir heute nichts mehr damit anfangen können. Das ist kein Kriterium. Die Inquisitoren konnten auch wenig anfangen mit uns heute so bedeutsamen Theologumena wie Mitmenschlichkeit und Toleranz. Kein Mensch würde deswegen sagen, dann seien sie auch nicht bedeutsam. Erst wenn wir das *opus arduum* des Verstehens im Glauben auf uns nehmen, kann die christliche Botschaft sich uns erschließen, keinesfalls aber durch Resignation vor dem Unverständlichen. »Die Kirchenlehre ist im Verlauf ihrer Geschichte ein lebendiges Beispiel für immer neue Integrationen. Wurde ein Denkgang verfolgt bis in ein Eckzimmer, von dem anscheinend keine Türe weiterführt, so erscheint nach einiger Zeit der ganze Hausplan verändert: was Eckzimmer schien, wird erneut Gang, der in vielerlei Zimmer führt; immer klarer wird, daß man von überallher nach überallhin gelangt, scheinbar äußere Glieder des Organismus werden ins Innere zurückgenommen, um die Erscheinungsform nach außen hin neu zu gestalten, ohne daß deshalb das einst Definierte verleugnet und abgeschafft zu werden bräuchte.«<sup>51</sup>

Es wäre an dieser Stelle zu bedenken, wie weit Unverständlichkeit des bekannten Glaubens mit unserer mangelnden Liebe zu Gott zusammenhängt. Wir hatten gesehen, daß im Bekenntnis immer auch das eigene Versagen mitbekannt wird. Unser Glaube ist angefochten durch unsere Sünde; er bewegt sich oft im tiefen Dunkel. Er bedarf ständig der Vergebung und Erleuchtung Gottes. Auch diese Dimension kann vielleicht das alte Glaubensbekenntnis besser erfahrbar machen als die neue Kurzformel. Sie kann uns nur deshalb klar vorkommen, weil sie die eingängigen Zeitparolen wiederholt. Was aber nur zeitbedingt ist, stirbt, wenn die Zeit abläuft, von der es bedingt worden ist. Der Glaube aber ist nicht auf den Augenblick gerichtet, sondern auf Gottes Ewigkeit, die in die Zeit eingegangen ist, ohne sich selbst aufzugeben. Er wird darum nur dann zeitgemäß sein, wenn er sich zum Wort Gottes bekennt, das in Ewigkeit bleibt.

<sup>50</sup> H. Thielicke, Ich glaube. Das Bekenntnis der Christen (Herder Bücherei 396). Freiburg/Basel/Wien 1971 S. 13.

<sup>51</sup> H. Urs v. Balthasar, a. a. O. (Anm. 44), S. 74.

Der Inhalt dieses Wortes ist die Liebe. Christlicher Glaube vollendet sich in der christlichen Liebe. Darum muß sich auch das Bekenntnis dieses Glaubens in der Tat der Liebe realisieren. Glaubensbekenntnis als Lippenbekenntnis ist wertlos. So kommt es immer und je darauf an, seinen innersten Gehalt aufzuschließen und sichtbar zu machen.

Die Frage »Alte oder neue Glaubensformeln?« erweist sich nun als falsch gestellt. Es kann nicht um die Abschaffung der alten Symbola und die Aufstellung moderner Formeln gehen; fruchtlos muß die Polemik der Anhänger des »Alten« gegen das »Neue« bleiben. In der Gemeinschaft der Christen ist nur eines wichtig: daß Glaube und Liebe gelebt werden, wie sie in jener Alten Kirche gelebt wurden, die sie in ihren Formeln lebendig zu machen versucht hat. Das aber muß heute geschehen und kann so gut in der »alten« wie der »modernen« Sprache seinen Ausdruck finden. Nur darauf kommt es an: daß es tatsächlich geschieht.

# Glaubensregel und kirchliche Existenz

Erwägungen zur Theologie der Weltlichkeit

*Von Georges De Schrijver*

Die hier folgenden Überlegungen über Glaubensregel und kirchliche Existenz stellen sich, prägnant ausgedrückt, als eine Art Selbstkritik der Theologie von seiten der kirchlichen Existenz dar. Denn der Standpunkt, der eingenommen wird, ist von vornherein dieser: der Kanon des christlichen Glaubens heißt Jesus Christus, so daß eine kirchliche Existenz im Grunde nichts anders besagen kann als eine Darlebung dessen, was die Offenbarungsgestalt Jesus Christus von sich her zeigt. Wenn dies so ist, dann befinden wir uns hier auf einem tragenden Grund und vor einem einziggültigen Kriterium, an dem sich jede begriffliche Glaubensreflexion und jede theologische Gestaltung dauernd auf ihre Richtigkeit hin zu befragen hat. Dies scheint sich logisch zu ergeben, auch wenn wir uns im klaren sind, daß damit noch längst nicht alle Probleme gelöst sind. Wir hoffen jedoch am Ende dieses Aufsatzes zu einem hinreichend deutlichen Ergebnis zu gelangen.

Mit der Feststellung, Christus und die Darlebung Christi seien Mitte und Kriterium für das theologische Denken, wäre somit alles gesagt. Aber was heißt das? Wer diesen Grundsatz zu seinem Leitmotiv macht, muß damit rechnen, daß aus dem Wetterwinkel der Theologie allerhand ernste Einwände aufblitzen: »Wird da nicht unzeitgemäß und biblisch gefrömmelt?«; »wird da nicht hoffnungslos von jeglicher Problematik abgesehen, mit der eine Theologie, soll sie ihrer Aufgabe gerecht werden, sich einfach auseinandersetzen muß – denn es gehört ja wesentlich zu ihrer Sendung, eine kritische Instanz in der Welt zu sein?« Das stimmt allerdings. Wenn man sich auf die Fragen einläßt, die gegenwärtig zur Diskussion stehen, wird alles viel komplizierter. Ein Unternehmen wie die »Darlebung Christi« zieht ja unausweichlich den Verdacht der Lebensfremdheit auf sich, solange nicht feststeht, daß Ernst gemacht wird mit dem Menschen, wie er tatsächlich ist: eine sich selbst anvertraute und der Gesellschaft zugeordnete Freiheit. Angesichts des naiv frommen Weltbildes des Mittelalters fühlt der heutige Mensch sich nicht mehr recht wohl in seiner Haut. Er hat die Aufklärung und die moderne Gesellschaftskritik miterlebt; er kann es Kant nachsagen, daß es jetzt endlich Zeit ist, »die selbstverschuldete Unmündigkeit abzulegen«: »Habe den Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen.«<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, GS Berlin/Leipzig 1923, VIII, S. 35.

Es wäre töricht, das Heil noch länger einer traumhaften und selbstentfremdenden religiösen Erlösungslehre abzubetteln. Die neue Religion heißt künftig Freiheit und Verantwortung für das eigene Geschick; denn wo der Mensch frei ist, erlebt er sich als eine Gnade. Und außerdem hat das neue Freiheitsexperiment sich selbst in die richtigen Bahnen gelenkt. Die Einsicht wurde reif, daß nicht das Gehäuse einer einsamen Subjektivität, sondern der zäh durchlittene Widerstand der Materie, des Mitmenschen, der Technizität und der niederdrückenden Gesellschaftsordnung erst wahre gnadenhafte Freiheit schafft.

Der Christ soll also an erster Stelle sein Christsein inmitten der Welt wahrmachen. Die Rollen sind offensichtlich vertauscht. Statt die Bedeutung eines Kriteriums zu haben, hat die »Darlegung Christi« ihre Bedeutung von anderswoher zu beziehen: vom Schwerpunkt der innerweltlichen Freiheitsgeschichte. In diesem Rahmen wird gewiß von der Christus-Chiffre noch eine Inspiration erwartet, aber – wie wäre es anders denkbar? – nur insofern sie den Menschen aufruft, sich für die Zukunft einzusetzen. Das heißt ganz konkret, daß die innerweltliche Daseinserfahrung, wenn nicht die Norm, so doch der hermeneutische »Ort« geworden ist, von dem hier die großen religiösen Symbole, das Wort der Bibel und die Anamnese der biblischen Heilstaten ihren inhaltlichen Widerhall bekommen. Das aber ist klar, daß, so gesehen, die Christusbezogenheit eine Flagge ist, die sehr verschiedene Ladungen deckt: Jesus Christus ist der offene Raum der Verheißung und der Zukunft, da, wo die ernüchternde Weltwirklichkeit keine Hoffnung verspricht, oder: Jesus Christus ist der Mensch, der uns nach dem Tode des transzendenten Gottes geblieben ist, oder: die Inspiration, die von Jesus Christus ausgeht, ist uns eine treibende Kraft zur kritischen Entlarvung gesellschaftlicher Versklavungstendenzen usw. Ein gemeinsamer Nenner hierbei ist jeweils, daß man die frohe Botschaft nun endlich einmal in ihrer vollen Ursprünglichkeit, befreit von aller Art Vermittelmäßigung und Überwucherung mit klerikalen Frömmigkeitsformeln, belauschen möchte. Der Staub jahrhundertlanger Überlieferung soll abgeschüttelt werden, damit eine Religiosität entstehe unbeschwert vom Odium der »Religion«, das heißt ohne die unerträgliche Mentalität eines *Deus ex machina*, wie dieser in einer erstarrten Struktur von Verkündigern und magischen Liturgen verwaltet wird. Kirche ist dann, um mit Paul Ricoeur zu reden, der Raum, wo die »Religion« immerwährend an ihrem Idolcharakter zu sterben hat, damit sich daraus eine bewußt gläubige Gemeinschaft erhebe<sup>2</sup>.

Die zu Beginn aufgestellte These, Jesus Christus sei die lebendige Glaubensregel und das einzig gültige Kriterium jeglicher Glaubensreflexion

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *Sciences humaines et conditionnement de la foi*. In: *Recherches et débats, semaine des intellectuels catholiques*, 52 (Dieu Aujourd'hui). Paris 1965, S. 142.

scheint sich damit in einem magischen Zirkel zu verstricken. Wer sein Leben so gestalten will, daß Jesus Christus dessen Mitte wird, kann dies offenbar nicht auf ernsthafte Weise tun, es sei denn, er engagiere sich für die Welt und ihre Freiheitsgeschichte. Umgekehrt aber läuft eine Darlegung des Christseins als innerweltliches Freiheitsengagement auf die Ratlosigkeit hinaus, wie sich denn dieser Einsatz noch von einem reinen, wenn auch hochstehenden Kulturhumanismus unterscheide.

### *Die Nichtgegenständlichkeit Gottes: eine Doppeldeutigkeit*

Statt sich in diesen magischen Zirkel zu verrennen, gilt es vielmehr, die dem Ganzen zugrundeliegende Fragestellung ins Auge zu fassen: die Gottesfrage. Unter Gottesfrage verstehen wir genauerhin die Art, wie Gott sich innerhalb der menschlichen Daseinserfahrung offenbart und gegenwärtig wird. Noch deutlicher: welche Züge Gottes Antlitz umspielen, wenn Er Sich einem menschlichen Erfahrungshorizont mitteilt. Hier ohne weiteres und unverweilt auf die »Herrlichkeit Gottes, die auf dem Antlitz Christi ist« (2 Kor 4, 6), hinzuweisen – was unserer Absicht entspräche –, wäre eine Handlungsweise, an der die Theologie sich erneut stoßen würde. Als wichtigstes Bedenken würde hier angemeldet, daß so die ganze Problematik der Nichtgegenständlichkeit Gottes einfach übersprungen werde. Denn, so würde man sagen, wenn Gott sich mitteilt, tut er das nicht in der Art eines »Dinges« oder Gegenstandes unter anderen, sondern er zeigt sich dort, wo er lebendiges Leben sein kann: im Verstehenshorizont der menschlichen Subjektivität. Im Unendlichkeitshorizont des menschlichen transzendentalen Subjekts eröffnet er sich als der unverfügbar tragende Grund unseres Strebens und Denkens.

Eine Übersicht und kritische Besprechung der verschiedenen Offenbarungshermeneutiken würde den Rahmen unserer Erwägungen sprengen<sup>3</sup>.

Wir möchten unsere ganze Aufmerksamkeit auf die für uns zentrale Frage zuspitzen: ob in einer derartigen transzendentalen Erhellung der Offenbarungswirklichkeit das Herzstück dessen, was Offenbarung ist – das Sichzeigen Gottes – nicht vom Grundgeschehen des eigenen Transzendenzvollzugs usurpiert wird. Hiermit nehmen wir zur Vertiefung der Fragestellung das Dilemma wieder auf, das wir anfänglich aufstellen mußten: wird hier die Offenbarungsgestalt Christi oder aber ein innerweltlicher Kulturhumanismus dargelebt?

---

<sup>3</sup> Vgl. z. B. P. Jørgensen, Die Bedeutung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses für die Theologie. Der Theo-onto-logische Konflikt mit der Existenzphilosophie. Theol. Forsch. 46, Hamburg 1967, S. 12–140; H. Thieliicke, Der evangelische Glaube, Grundzüge der Dogmatik, I. Band, Prolegomena. Die Beziehungen der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit. Tübingen 1968, S. 307–396.



Eine Auseinandersetzung mit dem Grundanliegen Karl Rahners dürfte am ehesten unserer Untersuchung weiterhelfen. Der Schwerpunkt des großen theologischen Unternehmens Rahners liegt offenbar im Bestreben, die Vielheit der Heilsmysterien jeweils von der Mitte der Gnadenerfahrung her, wie diese sich in dem ins Unendliche eröffneten Geist des Menschen ereignet, zu beleuchten<sup>4</sup>. So will sich eine transzendental-anthropologisch gewendete Theologie darbieten, in der die christlichen Heilsmysterien für den heutigen Menschen glaubwürdig werden. Der springende Punkt – das darf nicht übersehen werden – ist hier die Lehre vom übernatürlichen Existential<sup>5</sup>: Indem Gott sich frei dazu entschlossen hat, sich selbst, wie er sich innergöttlich in einer trinitarischen Liebe ausspricht, bis ins Geschöpfliche hinein auszusagen, »entsteht« ein unerhört neues Verhältnis zwischen Gott und seiner Welt: das Endliche ist nicht länger ein ohnmächtiges Streben zum Absoluten hin, sondern der Absolute selber neigt sich in Gnade und in Selbstmitteilung zu seinem Geschöpf. Die menschliche transzendente Bewegung wird zu einer gnadenhaft erhöhten und befreiten Freiheit. Das letzte Woraufhin aller Erkenntnis und Freiheit ist nicht länger – was es rein naturhaft wäre – ein formal unendlicher Horizont und ein unerreichbarer Fluchtpunkt ewiger asymptotischer Annäherung, vielmehr wird im Geheimnis des menschlichen Unendlichkeitshorizontes die Fülle und das positive Geheimnis Gottes in radikaler Nähe gegenwärtig. Auf eine unthematische, aber reale Weise begleitet der unfassbar Beherrschende den Menschen und spricht ihm seine wahre Zukunft zu. Das neue Verhältnis (Existential) zwischen Gott und Mensch ist also keineswegs eine einfache Verlängerung dessen, was der Mensch als »natürliche« Transzendentalität ist. Es gründet in der gnadenhaft geschenkten »Umkehrung«, kraft deren die Geheimnisfülle Gottes sich im unthematischen Geisthorizont des Menschen anmeldet. Von diesem übernatürlichen Existential her entfaltet sich die ganze systematische Theologie Rahners. Es wird ein Licht geworfen auf das zentrale Geheimnis der Inkarnation; es wird eine christologische Anthropologie ausgearbeitet in einem weltoffenen Dialog: wer sich dem Geheimnis gehorsam ergibt und im sittlichen Wollen den Anspruch des im Geheimnis sich zeigenden Gottes übernimmt, hat Gott schon angenommen, auch wenn er dies nicht gegenständlich weiß<sup>6</sup>.

Gerade diesen zarten Berührungspunkt zwischen Gott und Mensch, das »übernatürliche Existential«, möchten wir in Frage stellen. Wir tun das

<sup>4</sup> K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*. In: *Schriften zur Theologie*, VIII (weiterhin angeführt als ST). Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, S. 43–65.

<sup>5</sup> ST I (1954), S. 323–375; ST IV (1960), S. 51–99; S. 209–236. Vgl. K. Riesenhuber, *Der anonyme Christ*. In: »*Zeitschr. f. Kath. Theol.*« 86, 1964, S. 290–296; K. Lehmann, *Karl Rahner*. In: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* 4, hrsg. H. Vorgrimler, R. Vandergucht. Freiburg/Basel/Wien 1970, S. 168.

<sup>6</sup> Vgl. K. Riesenhuber, a. a. O., S. 298; *Lex. f. Theologie u. Kirche*, I (1957), Sp. 987/8.

durchaus nicht, um das umfassende Schaffen Rahners irgendwie herabzuwürdigen, sondern um das klar herauszustellen, was Rahner selbst mit stetem Eifer einschärfen will: das Sensorium für das Anwesen der Geheimnisfülle Gottes; die überraschende Erfahrung des Heilig-Transzendenten in seiner Weltimmanenz: »Die Gnade ist da, sie ist aber da, wo wir sind.«<sup>7</sup>

Wir können uns des Eindrucks nicht erwehren, daß die Lehre vom übernatürlichen Existential sich nach zwei unterschiedlichen Richtungen lesen läßt, je nach dem die Herkunft von Rousselot und Maréchal<sup>8</sup> oder aber das Eingebettetsein in die Denkformen Kants und Fichtes betont wird. Es geht also um die Frage, welche Bedeutung dem neuen Verhältnis zwischen Gott und Mensch, wie es sich im »Weltbild« des übernatürlichen Existentials ausdrückt, beizumessen ist. Vom Denken Rousselots und Maréchals her würde das neugegründete, gnadenhafte Verhältnis noch besagen, daß Gott selber dem von sich aus ohnmächtigen Verlangen des Menschen *nach Gott* als dem höchsten Gut »personal« entgegentritt. Die Sachlage wird aber viel verwickelter, wenn diese religiös-augustinisch gefärbte Ansicht in die Denkformen des autonomen transzendentalen Subjekts versetzt und übersetzt wird. Der Ort der Wirklichkeits- und Freiheitsbestimmung hat sich geändert: der natürliche Geistdynamismus des Menschen bekommt jetzt einen Unendlichkeitshorizont, innerhalb dessen die autonome Freiheit *sich selbst* in »Welt« zu verwirklichen hat. Die menschliche Freiheit steckt sich selbst immer neue Ideale ab, deren Verwirklichung vom immer weiteren Über-hinaus des Noch-nicht und der Zukunft verheißen wird. Wenn also hier, in einer transzendental-philosophischen Denkform vom Nahekommen der absoluten Fülle, der absoluten Zukunft und des Reiches der Identität die Rede ist, kann man seine ernstlichen Zweifel darüber anmelden, ob diese Dialektik von Bereits und (immer) Noch-nicht das zu treffen und auszusagen vermag, was ein Offenbar-werden des Heilig-transzendenten ist. Ist dieser unfaßbare Horizont, auch in seinem unbewältigt-bewältigenden Nahekommen, vielleicht doch nichts anderes als der hypostasierte Menschengest?<sup>9</sup>

L. Puntel hat u. E. zu Recht darauf hingewiesen, daß die Maréchal-Schule zwar an die transzendente Methode Kants anknüpft, sich aber nicht immer dessen bewußt werden will, daß mit der Methode auch die Sache selbst sich ändert. Die grundlegenden Begriffe wie »Wirklichkeit«, »Wahrheit«, »Gott«, »Mensch« werden fortan von der transzendentalen Subjektivität her erschlossen<sup>10</sup>. Für unsere Frage heißt das, daß damit auch alle Denkkategorien,

<sup>7</sup> ST, III, S. 371.

<sup>8</sup> Vgl. E. Kunz, *Glaube-Gnade-Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot* SJ, Frankf. Theol. Stud. 1, Frankfurt 1969, S. 205–213; L. Malevez, *Théologie et philosophie: leur inclusion réciproque*. In: »Nouv. Rev. Théol.« 93, 1971, S. 133–135.

<sup>9</sup> Th. Sartory, *Eine Neuinterpretation des Glaubens*. Einsiedeln 1966, S. 47.

<sup>10</sup> L. B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit I*, Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik. Freiburg/Basel/Wien 1969, S. 350–364.

worin das religiöse Anliegen der christlichen Botschaft ausgesagt werden sollte, im Rahmen dieses Denkansatzes, falls er konsequent durchgeführt wird, im Grunde schon verbraucht sind. Was Wahrheit, Liebe, Erlösung und Zukunft ist, wird inhaltlich vom Menschen bestimmt. Hier nachträglich eine Kurskorrektur vornehmen und nach Art eines Katechismus oder eines äußerlichen Glaubensbekenntnisses verkünden, daß für einen Christ eben diese Wahrheit, Liebe, Erlösung und Zukunft vom biblischen Gott der Verheißung zugesprochen wird, muß auf die Dauer ganz unglaubwürdig anmuten.

Wo stehen wir nun? Solange die Ungegenständlichkeit Gottes im Geisthorizont des Menschen der Ausgangspunkt ist, von dem her man sich an das Gottesproblem heranmacht, wird sich immer die kritische Frage aufdrängen, ob da nicht ein Gott nach dem Bilde des Menschen erzeugt wird. Wo aber bekommen wir einen Gott zu Gesicht, vor dessen erscheinender Herrlichkeit der Mensch sich ob der blendenden Majestät das Angesicht verhüllt? Ginge das anders vor sich, als daß er sich einer Subjektivität mitteilte? Vermutlich nicht. Aber hier muß man auch sofort hinzufügen: Wenn Er von einer Subjektivität gesichtet wird, dann wird es sich um eine Subjektivität handeln, die sich, aus sich hinaus versetzt, der einbrechenden Herrlichkeit ausliefert. Und dieser Vorgang setzt eine »Umkehrung« voraus, die auch eine wirkliche Bekehrung des Herzens ist. Es dürfte nun aber zweifelhaft sein, ob diese Bekehrung des Einzelnen mit den allgemein-aprioristischen Denkschemen des übernatürlichen Existentials auch nur annähernd zum Ausdruck gebracht werden kann. Wenn die Geschichte des Denkens wirklich irreversibel ist, dann muß auch ernsthaft in Betracht gezogen werden, daß der heutige Mensch sich an erster Stelle als das autonome Subjekt versteht: mit seiner eigenen Freiheit will er für sich selbst und seine Welt entstehen. Eine Bekehrung zum Glauben an Gott wird daher in einem gewissen Sinn viel krisenhafter, denn der Einzelne muß jetzt in die Bereitschaft treten, die eigene verkapselte Subjektivität vor einer weit höheren Liebe zerschellen zu lassen. Wir denken hier ganz konkret an die Religiosität der Immanenz, wie sie im Leben Kierkegaards zum Ausdruck kommt, und wo der »Einzelne« es als seine Aufgabe betrachtet, leidend einer fordernden, ihn überfallenden Liebe Raum zu geben. Weil dieses Geschehen die Ergebung einer Subjektivität ist, läßt es sich nur stammelnd aussagen. Denn der »Einzelne« macht die Erfahrung mit, daß seine selbstbehauptete Freiheit nicht so sehr in ihren eigenen Grund zurückgeht, als vielmehr in den tiefen Schoß und Abgrund fällt, aus dem jede Freiheit selbstlos-schöpferisch in ihre Möglichkeit hinausgestellt wird<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Vgl. die kritischen Bemerkungen bei L. B. Puntel, Zum Denken Karl Rahners. In: »Zeitschr. f. Kath. Theol.« 86, 1964, S. 318–319; W. Kern, Einheit-in-Mannigfaltigkeit. In: Gott in Welt, Festgabe für Karl Rahner. Freiburg/Basel/Wien 1964, S. 227, 238 f.

Schon im Spätwerk der Idealisten, beim späten Fichte und beim späten Schelling, bricht diese Erfahrung des Sichherausgerufenwissens aus einer gebürtigen Herkunft durch. Nicht wir sind es, die uns eine absolute Idee entwerfen, welche uns nachher als eine zukunftsöffnende »Gnade« den nötigen Mut für die Praxis verheißt, sondern die absolute Idee, die wir zu setzen meinten, hat in Wirklichkeit uns selbst gesetzt. Wir sind selber von einer lebendigen Quelle umgriffen, die – weil von einer schlechthin anderen Natur als das hypostasierte Menschenideal – unerschöpflich-schöpferisch in/über uns anwest. »Die Urquelle der Schönheit ist allein in Gott«, wird Fichte sagen; jedem Begriff unzugänglich ist die Urschönheit gegenwärtig, als das verborgene Sein, das unser Bewußtsein trägt, es im Dasein erhält und darin möglich macht<sup>12</sup>. Und vor dieser Überwirklichkeit wird auch der späte Schelling sich aus seinem autarken Denkort versetzt wissen: In einem ekstatischen Erstaunen muß der Mensch »seinen Ort verlassen, er muß außer sich gesetzt werden, als ein gar nicht mehr Daseiendes. Nur in der Selbstaufgegebenheit kann ihm das absolute Subjekt aufgehen.«<sup>13</sup>

In dieser Umkehrung stößt der Mensch an eine Grenze, an der das eigene Begreifen verbrennt, um gerade in der Verbrennung von einer überwältigenden Wirklichkeit jenseits der Grenze angesprochen zu werden. Der nichtgegenständliche Gott ist dann nicht mehr bloß eine ungegriffene Geheimnisfülle innerhalb des Horizonts des transzendentalen Subjekts, sondern Er wird offenbar – als der schlechthin Unbegreifliche. Von der Inkomprensibilität Gottes in seine Endlichkeit zurückgeworfen, gelangt das endliche Subjekt zur anbetenden Anerkennung, daß weder das endliche Denken noch eine endliche Liebe die Möglichkeit hat, an das pochende Herz des Seins heranzureichen<sup>14</sup>.

### *Der Tod Christi als Mitte*

Soll es nach der Proklamation des autonomen Menschen noch eine Religiosität geben, so muß der Mensch an erster Stelle wieder das Staunen lernen<sup>15</sup>: das Staunen vor der unerhörten Liebesquelle Gottes in/über der Weltwirk-

<sup>12</sup> J. G. Fichte, Die Anweisungen zum seligen Leben, SW Leipzig 1900. V, S. 457; 527; Wissenschaftslehre 1813, Nachgel. Werke II. Leipzig 1900, S. 212. Vgl. H. U. von Balthasar, Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus. Heidelberg 1947, S. 198–203.

<sup>13</sup> F. W. Schelling, Erlanger Vorträge, SW Stuttgart/Augsburg 1856. IX, S. 229 f. Vgl. W. Kasper, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings. Mainz 1965, S. 90.

<sup>14</sup> P. Wess, Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner. Graz/Wien/Köln 1970, S. 57–68, 82 f., 98 ff.

<sup>15</sup> H. Verweyen, Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zum Problem einer transzendental-philosophischen Begründung der Fundamentaltheologie. Düsseldorf 1969, S. 164 f., 189–205.

lichkeit. Solange sich nicht die »Kehre« vollzogen hat, daß sich aus dem zukunftsfrächtigen Unendlichkeitssehnen ein anbetendes Schweigen vor dem unfaßbar Herrlich-Herrschaftlichen herstellt, muß mit Karl Barth die kritische Frage erhoben werden, ob man es da nicht mit einer Anthropologie zu tun hat, die sich für Pneumatologie ausgibt<sup>16</sup>. Was aber »Leben im Geiste« heißt, bleibt solange irreführend, als es sich nicht auf das Christusereignis bezogen weiß: das staunende Schweigen vor Gott hat sich, tiefer gesehen, in das tiefere Wunder der Erniedrigung Gottes hinein entrücken und enteignen zu lassen. Die Über-Fülle Gottes entleert sich nicht nur, indem sie überquellend die geschöpfliche Welt als das geliebte Gegenüber in den einen Mantel ihres unteilbaren Seins hineinnimmt, sondern das Unerhörte ereignet sich, daß das Herz der Welt in der Vergeblichkeit des kenotischen Sterbens Jesu Christi die Sünde des abtrünnigen Gegenübers aussüht. Hier ist der Gipfel erreicht, wo die Kraft der übersteigenden Wahrheit sich in ihrem wahren Glanz zeigt: als die Demut des hinabsteigenden, sich verschwendenden Gottes<sup>17</sup>.

Der Heilig-Transzendente wird als der Sich-Erniedrigende offenbar. Um diesen Kern herum lagert sich das Geheimnis der Kirche. Dies gilt es näher ins Auge zu fassen: In ihrem zerschellenden Raumschaffen für die einbrechende Wucht Gottes weist die Bekehrung des Einzelnen das Merkmal einer heilsamen alttestamentlichen Gotteserfahrung auf. In dem Stehen vor dem brennenden Dornbusch wird der Mensch vom Feuer Gottes aus seinem Ort geschleudert, der Stolz der Selbstbehauptung bricht zusammen und klingt in Ergebung aus. Was wird aus dieser Ergebung, wenn man, vom Ruf des leidenden Gottesknechtes überfallen, sich ihm zugesellen will? Das Ja, das hier ertönt, wird diejenige Bejahung wiederaufnehmen, mit der Maria einen demütigen Gott und den armen mystischen Leib des Sohnes Gottes entgegennahm. In dieser Sphäre ist weder von Autonomie der Selbstbehauptung noch von selbstentfremdender Unterwerfung unter eine heteronome Theonomie mehr die Rede. Wer in der Gesinnung Jesu Christi einverleibt werden will, spricht vielmehr das Ja der Homonomie, der Gleichsinnigkeit aus<sup>18</sup>. Die Gleichsinnigkeit versteht sehr vieles mit dem Herzen. Sie versteht, wie sie in den Sühnetod des Sohnes eingetaucht werden muß, will sie aus Seiner Sendung leben: »Mit der Taufe, womit ich getauft werde, werdet ihr getauft werden« (Mk 10, 39). Sie versteht aber auch, wie eng diese Sendung mit der Ohnmacht und dem Leiden Gottes in der Welt verwachsen ist<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> K. Barth, Nachwort in: Schleiermacher-Auswahl (H. Bolli). München/Hamburg 1968, S. 312.

<sup>17</sup> E. Levinas, *Un Dieu homme?* In: *Recherches et débats, semaine des intellectuels catholiques*, 62 (Qui est Jésus Christ?). Paris 1968, S. 189.

<sup>18</sup> H. U. von Balthasar, *In Gottes Einsatz leben. Kriterien* 24. Einsiedeln 1971, S. 84.

<sup>19</sup> D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. München 1962, S. 242.

Soll die kenotische Bewegung, mit der Gott der Ungeschützte und Vergebliche in der Welt wird, etwa besagen, daß jetzt das letzte Wort über die Welt gefallen ist: Umsonst? Soll dies besagen, daß der Gedanke einer letzten Ausweglosigkeit, der den Menschen manchmal als eine fatale Versuchung beschleicht, nun auch von Gott noch sanktioniert wird? Nein. Wir befinden uns hier in einer anderen Landschaft. Die bisweilen bittere Enttäuschung des Leidens und des Unrechts, die als ein mitwandernder Schatten jedem noch so starken Zukunftsoptimismus beigemischt ist, deckt sich nicht ohne weiteres mit dem Umsonst des erlösenden Leidens Gottes in der Welt. Denn Gott leidet, indem er die fremde, ihn zurückweisende Sünde aussühnt – im großen Umsonst der Liebe. Auch hier müssen wir unseren Ort verlassen, damit das Unaussprechliche zur Sprache kommt: »Den keine Verfehlung Kennenden hat er für uns zur Verfehlung gemacht, damit wir würden Gerechtigkeit Gottes« (2 Kor 5, 21). Mit einem billigen »Ende gut alles gut« hat diese Liebestat nichts zu tun. Denn das »alles ist gut«, das hier aufquillt, wird in die Finsternis hineingeschrien mit den Worten: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Mk 15, 34). Dem »alles ist gut« haftet die Liebesprache des Bluts an, »das für die Vielen vergossen wird« (Mk 14, 24).

Durch die gehorsame Hingabe und den Herrlichkeits-umwitterten Tod Jesu Christi (des Auferstandenen!) wird für uns ein Raum der Erlösung, der Liebe und der Hingabe eröffnet. Das heißt aber noch nicht, daß wir dazu berechtigt wären, uns nach menschlicher Art eine Zukunft Jesu Christi auszu-denken, die sich kraft eines apriorischen Schemas zielsicher in die Zukunft hineinbohrt. Wie dieser Raum nur in dem Sprachleib einer durchlittenen Liebe eröffnet wurde, so erhält er auch seine Zukunftserfüllung, indem er in der Resonanz einer Liebe aufgenommen wird: in der Gleichsinnigkeit und der Homonomie des Herzens. Die Anhauchung des Geistes treibt hier den Liebenden fort in die Nachfolge der Sendung und des Leidens Christi: in den mystischen Leib. Nicht etwa als ob wir, in einem endlich mündiggewordenen Christentum, nun auch die volle Möglichkeit hätten, das zu schaffen, was einmal Jesus Christus stellvertretend vorgemacht hat, so daß wir selber mit dem Einsatz unseres eigenen Menschengeschicks die Weltsünde auf uns nehmen und aussöhnen könnten. Die Sünde der Welt kann einzig derjenige hinwegnehmen, der von Gott her für uns eintritt: der gesandte Gesalbte<sup>20</sup>. Auch wenn wir in das Geheimnis der sühnenden Ohnmacht Gottes hineingenommen werden müssen, so ist das doch immer ein Geschehen, das mitten unter uns jenseitig ist. Nicht unsere Finsternis und nicht unser Leiden sind schon göttliches Leiden. Nicht unser Ja, das wir in der Bedrängnis aussprechen, ist schon Erlösung. Auch hier gilt, daß letzten Endes nicht wir das große Lied

<sup>20</sup> H. Gollwitzer, Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle. München 1968, S. 109 f.

des »alles ist gut« anstimmen, sondern daß vielmehr das Ja der Liebe, das wir zu sprechen meinten, in Wirklichkeit vom »jenseitigen«, gottfinsternen Ja Jesu Christi in uns hineingesprochen wird. Das Hineingenommenwerden in die Sendung und die Leidensnachfolge Christi reißt uns ständig aus unserem Ort, so daß das an Petrus gerichtete Wort wohl das letztgültige ist: »Ein anderer wird dich gürtet und dich führen wohin du nicht willst« (Joh 21, 18). Wer in diese Ortlosigkeit eintritt, liebt eine Zukunft, weit herrlicher als sie vom Hohlraum eines nichtgegenständlichen Gottes versprochen werden kann: er liebt die Zukunft der »Herrlichkeit Gottes, die auf dem Antlitz Christi ist« (2 Kor 4, 6).

# Die Einheit des Glaubens und die Vielheit der Theologien

Eine historische Hinführung

*Von Louis Bouyer*

Nach der Einheit des Glaubens läßt sich, wie nach der Einheit der Kirche, von zwei Seiten her fragen, die sich notwendig ergänzen. Zunächst ist der Glaube einer, sofern er nicht bloß ein Konglomerat von Sätzen ist, die zusammen die Summe des zu Glaubenden bilden, sondern etwas Ganzes darüber hinaus, worauf diese Formeln in ihrer immanenten Konvergenz hinielen, ohne je dessen Gehalt ausschöpfen zu können. Dieses Transzendente nennt Paulus »das Mysterium Christi«. Darin liegt die erreichte Fülle einer stufenweise gesteigerten Gotteserfahrung, deren Phasen für das Vollverständnis des Mysteriums unentbehrlich sind. Seit ihren Anfängen zielte jedoch diese Offenbarung darauf, uns sowohl Gott selbst (seinen »Namen«, sagt die Schrift) wie seine Heilsverfügung mit uns (seine Torah) kundzutun, beides engstverbunden: denn der Heilsplan zielt darauf, den Menschen nach Gottes Bild zu prägen, ihm ein Volk »nach seinem Herzen« zu gewinnen. Dies gipfelt in Christus, dem Wort Gottes, das sich in allem, was Jesus von Nazareth gelehrt, getan und erlitten hat, vermenschlicht: als Gottes Sohn, der unser Menschsein teilte, um uns Anteil zu geben an seiner Gottheit. Das »Mysterium Christi« im paulinischen Sinn ist das Ereignis dieser Offenbarung, zentriert im Kreuz Jesu, auf das die gesamte geschichtliche Heilsvorbereitung ausmündet und in dem der Keim der eschatologischen Vollendung der gleichen Geschichte liegt: in der Auferstehung und Verherrlichung des Befreiers, der Geistausgießung, die aus ihr folgt, der abschließenden Parusie, dem Gericht und der endgültigen Ankunft des Reiches Gottes, das seit dem Christusereignis nicht nur vorbereitet, sondern zumindest in Gestalt eines »Angelds« begonnen ist.

Dieser inhaltlichen »Einheit« des Glaubens, die man organisch nennen kann und die einer Heilsökonomie entstammt, wie sie im göttlichen Leben selbst wurzelt, entspricht sodann eine »Einzigkeit«: da »kein anderer Name den Menschen gegeben ist, durch den sie gerettet werden könnten«. Also gibt es nur einen einzigen authentischen Glauben, zu dem alle wahren Glaubenden sich zusammenfinden müssen in einer einzigen Kirche.

Dennoch mußte sich dieser in seiner ganzheitlichen unteilbaren Absicht eine und einzige Glaube von Anfang an durch vielfache Formulierungen hindurch ausdrücken, die sich in der Folge immer weiter vermehrten. So stellt sich die Frage, wieweit alle diese Formeln beisammeng gehalten werden müs-



sen, damit sich der Glaube in seiner authentischen Einheit und Einzigkeit darstellen kann, und wieweit es zulässig ist, unterschiedliche Formen zu dulden, ja positiv aufzunehmen, unter denen frei gewählt werden kann, und, falls dies angeht, wie ihre Beziehungen beschaffen sein müssen, damit ihre Vielfalt weder die Einheit der Kirche noch die des Glaubens selber gefährden.

Die Frage läßt sich nicht im Abstrakten lösen. Jede gültige Antwort setzt eine vorgängige Prüfung der Formeln voraus, die zum Ausdruck des christlichen Glaubens verwendet worden sind und es noch heute werden, und eine sorgfältige Unterscheidung, um die entsprechende Funktion und den Stellenwert anzugeben, die einer jeden der zulässigen Formulierungen entspricht. Diese Gesamtuntersuchung und ins einzelne gehende Unterscheidung fordern die Kenntnis der historischen Lehrentwicklung, muß aber immerfort die grundlegende Beschreibung dessen im Auge behalten, was von jeher das Eigentümliche der christlichen Lehre war, was ihre angestammte Einheit ausgemacht hat, wie sie oben kurz umrissen wurde.

### *Die wichtigsten geschichtlichen Phasen*

In der Entwicklung lassen sich, so scheint es, summarisch acht Phasen unterscheiden. In jeder erscheinen ein oder mehrere Typen von Formulierungen, die sich mehr oder minder deutlich von der bisher gebrauchten unterscheiden, wobei aber wohl zu beachten ist, daß sie die Verwendung der früheren nie außer Kurs setzen. Nur angedeutet sei, daß eine eingehendere Behandlung mit den schon in der biblischen Offenbarung Alten Bundes gebrauchten Formeln einsetzen und bis zur sogenannten zwischentestamentlichen Phase des Judentums fortgeführt werden müßte. Wir beschränken uns hier auf die christlichen Prägungen.

1. Das erste Stadium beginnt natürlich mit der Predigt und den Taten (beide engstens verbunden) Jesu selbst während seines irdischen Lebens. Von jenem »Mysterium Christi«, das die Urkirche als ein Ganzes hinter dem von ihm Gesagten und Getanen entdeckt, lassen sich hier zumindest folgende vier Elemente feststellen:

- a) was Jesus vom Vater und seinem Reich gesagt hat, ohne ausdrücklichen Bezug auf seine eigene Person;
- b) die möglichen Implikationen seiner Taten im Hinblick auf das Kommen des Reiches, die seine Rolle dabei und infolgedessen als Offenbarer Gottes selbst verdeutlichen können;
- c) was er, mehr oder weniger expliziert, von sich selber gesagt hat;
- d) die gesamte Neuinterpretation des Alten Bundes und der jüdischen Überlieferung, die auf Jesus zurückgeht, die drei vorgenannten Punkte erhellt und von diesen wiederum näher bestimmt wird.

2. Die zweite Phase hebt mit der Auferstehung Christi an, in deren Licht die apostolische Kirche, vom Heiligen Geist geführt, eine Auslegung alles Vorangegangenen bietet, die für alle Zeiten normativ bleibt. Es ist kaum möglich, es sei denn in Gestalt von mehr oder weniger wahrscheinlichen Hypothesen, die im ersten Stadium genannten vorösterlichen Elemente daraus herauszulösen: was von Jesus stammt, wird immer durch die Kirche hindurch vermittelt bleiben. Wir können indes für dieses zweite Stadium zwei Arten von Formeln unterscheiden. Die einen bilden das sogenannte Kerygma der Apostel. Sie bestehen aus kurzen Prägungen des für den Glauben Wesentlichen, bereits – wie die späteren Glaubensbekenntnisse – in ein geschichtliches Schema gegossen (Schöpfung-Menschwerdung-Kirche), sie werden überall rezipiert, entweder in identischen Worten oder in solchen, die als gleichwertig gelten und deshalb untereinander austauschbar sind. Die andern, viel ausgiebiger und in ihren Ausdrücken wandelbarer, sind an eine »Praxis« gebunden und bilden deren Kommentar und Rechtfertigung: Katechese und »Didache«.

Man könnte die Katechese beschreiben als eine Einführung in die Didache auf der Grundlage des Kerygma. Hier scheint von jeher gegolten zu haben, daß im Rahmen einer allgemeinen Konvergenz – die nötigenfalls, wenn in wesentlich erscheinenden und unabdingbaren Punkten unvereinbare Meinungsverschiedenheiten auftraten, gemeinsam festgelegt werden mußte – im Rahmen ein gewisser faktischer Pluralismus sowohl in der Praxis wie in den dafür gelieferten Erklärungen unvermeidlich und insofern legitim war. Die primitivsten Prägungen des Kerygma sind uns noch zugänglich etwa in bestimmten Elementen der Apostelreden in der Apostelgeschichte (sie mögen petrinisch sein oder nicht) oder in Auferstehungszeugnissen, wie 1 Kor 15 sie aufreißt. Mit den christologischen Hymnen, die Paulus an bestimmten ausgeprägt dogmatischen Stellen seiner Briefe anzuführen scheint, steht man an der Grenze zwischen Kerygma und katechetischer Didache.

Letztere erscheint von vornherein unter zwei Hauptgestalten: die eine ist eine kommentierte Überlieferung der liturgischen Praktiken der Kirche, die andere ist gleichfalls kommentierte Überlieferung ihrer »mores«, mag es sich mehr um Sitte im engeren Sinn handeln oder eher um das, was man kanonische Vorschriften nennen kann. Die erste, vor allem durch die Berichte über die Einsetzung der Eucharistie illustriert, nähert sich der jüdischen »Haggadah«, die zweite der »Halakah«: die ermahnenden Teile der Paulusbrieve sowie ein Hauptteil des Jakobusbrieves haben auf die letztere Bezug.

3. Ein drittes Stadium bilden die Texte des Neuen Bundes, im Maße sie sich als kanonisch aufdrängen und man sie als »inspiriert« qualifizieren wird, wie das für die Schriften des Alten Bundes geschehen war. In diesen Texten wird ungefähr alles mitgeführt, was uns von den Prägungen der ersten Phase verbleibt und ohne Zweifel der größte (zumindest ein sehr großer) Teil der

Formulierungen der zweiten. Aber sie betten diese in Dokumente ein, deren jedes eine besondere Gesamtvision des christlichen Mysteriums bietet. Zuweilen kann eine solche Vision Fragmente anderer, früherer, aber analoger Visionen in sich enthalten, die bis zu einem gewissen Punkt noch als solche erkennbar sind: dies kann der Fall sein nicht nur für Q (die »Logienquelle« des Matthäus und Lukas) in seiner Gesamtheit, sondern für Elemente, die sowohl Q wie unsern Evangelien vorausliegen, und die die formgeschichtliche Methode herauszulösen sich bestrebt.

Die verschiedenen Gesamtvisionen – eines jeden der drei Synoptiker, der paulinischen, der johanneischen Schriften usf. – decken und überschneiden sich bis zu einem gewissen Grad. Aber schon das christliche Altertum hat deutlich erkannt, daß sie nicht buchstäblich zusammenfallen. Seitdem die Kirche das Neue Testament in seiner Gesamtheit als kanonisch erklärt hat, hat sie jedoch stets angenommen, daß diese Grundschichten des Christismysteriums alle richtig sind, einander ergänzen und insofern wenigstens grundsätzlich und allgemein ausgleichbar sind, deshalb insgesamt übernommen werden müssen, selbst wenn es nie gelingen sollte, sie in allen Einzelheiten zu einer endgültigen Synthese zu harmonisieren.

In diesem Stadium tritt die Theologie im modernen Sinn des Wortes auf: als Angebot oder Versuch einer systematischen Darstellung des Glaubens, und ebendamt ein gewisser Pluralismus. Wie dieser sich bereits im Neuen Testament anmeldet, wenigstens in der Gestalt, wie dieses formell von der Kirche übernommen worden ist, so erweist sich jetzt, daß seine verschiedenen Grundentwürfe – die nun von der Theologie weiter ausgebaut werden – kraft der Inspiration zueinander geöffnet sind und deshalb jeder einen nicht zu vernachlässigenden Teil der geoffenbarten Wahrheit enthält, freilich so, daß keiner Ausschließlichkeit beanspruchen kann, daß sie aber auch nicht als Teile eines umgreifenden Systems aufgefaßt werden können, sondern eher als konvergierende Visionen, die weder einzeln noch gemeinsam den geistigen Gehalt des »Mysteriums« auszuschöpfen vermögen.

4. Ein viertes Stadium ist das der ökumenischen Konzilien der patristischen Zeit samt ihren Definitionen. Sie »bestimmen« den Sinn der in der Kundwerdung des »Mysteriums« geoffenbarten Wahrheiten, soweit sie bei der Verkündigung in einem bisher vom hellenistischen Denken beherrschten Kulturraum zu fragen Anlaß geboten hatten. Diese Definitionen behalten bleibende Geltung soweit, als die – an bestimmten Orten und Zeiten gestellten – Fragen immer wiederkehrenden Problemstellungen des menschlichen Denkens entsprechen, die sich jedesmal einstellen, wenn der denkende Mensch dem göttlichen Wort begegnet; ferner, weil die Kirche, vom Heiligen Geist geführt, jeweils jene Erklärungen der Theologen, die den Gegebenheiten und dem Gleichgewicht des Mysteriums entsprechen, von andern, die es auf unannehmbare Weise verändern, unterschieden hat.

Keine Einzeltheologie eines Kirchenvaters als ein (wenigstens embryonales) »System« wird dadurch als solches kanonisiert, sondern einzig die Gültigkeit und Fruchtbarkeit einer bestimmten Auslegungsrichtung des »Mysteriums« angesichts einer strittigen Frage, zu deren Erhellung sie einen Beitrag liefert.

Neue Theologien tauchen jetzt auf und verzweigen sich weiter; um sie bilden sich »Schulen«, wenigstens im weiteren Sinn des Wortes. So kann man zunächst eine Spannung feststellen zwischen einer Theologie wie der des Irenäus, die das gelehrte heidnische Denken beiseite läßt, wenn nicht ausdrücklich ausschließt, und in Schrift und überlieferter christlicher Erfahrung die wesentlichen Elemente der Synthese zu finden sucht, und der der Apologeten, die wie Justin dem griechischen Denken ein weites Tor öffnen. Später wird sich diese zweite Möglichkeit abermals in verschiedene »Schulen« unterteilen, die offen rivalisieren, wie die mehr mystisch-spekulative von Alexandrien und die mehr historisch-ethische von Antiochien. Aber die Erfahrung mit den Häresien wird die Kirche lehren, daß sie sich an keine der beiden ausschließlich halten kann: um den Arianismus widerlegen zu können, wird sie Kategorien griechischen Denkens beiziehen müssen, mit denen er sich selbst formuliert hatte, sie wird sich aber gleichzeitig in tieferer Treue auf die biblischen Perspektiven und die liturgische Tradition (die Christus in eine eindeutig göttliche Sphäre stellt) besinnen müssen, während ein einseitiger Anschluß an Antiochien zum Nestorianismus, an Alexandrien zum Monophysitismus abgeleitet wird.

Später wird sich erweisen, daß ein ausschließliches Mitgehen mit dem psychologischen »Synergismus«<sup>1</sup> der syrischen und irischen Asketen zum Pelagianismus, mit der Gnadenmetaphysik des späten Augustinus aber zu Formen der Prädestinationslehre führt, die die Freiheit des Menschen im Heilswirken zerstört.

5. Das Mittelalter sowohl in Byzanz seit Johannes Damaskenus, wie im Westen seit Anselm von Canterbury stellt eine fünfte Phase dar, die man »scholastisch« nennen kann. Beiderseits geht es darum, eine Synthese der Definitionen der großen Konzilien zur Trinitätslehre und Christologie auf einer mehr oder weniger breiten Basis von Schrift und patristischer Tradition herzustellen, mit Hilfe einer ad hoc ausgebauten Philosophie, die einen grundlegenden Aristotelismus mit verschiedenen Elementen des (Neu-)Platonismus verbindet.

Hier vertieft sich der Gegensatz zwischen orientalischer Christologie, die weitgehend aus den griechischen Vätern schöpft und Augustin zumeist links liegen läßt, und einer westlichen Theologie, die jene Väter kaum anders als durch Augustin hindurch sieht (oder überhaupt kennt). Im Westen wird

<sup>1</sup> Unmittelbares Zusammenwirken von Gott und Mensch beim christlichen Handeln (d. Ü.).

sich diese Scholastik vom dreizehnten Jahrhundert an in die thomistische und die franziskanische Schule teilen, je nach dem sie in der Anthropologie dem Intellekt oder dem Willen den Primat zuerkennt, allgemeiner: je nach dem sie den platonischen Begriff der »Teilnahme« beschränkter oder ausgedehnter verwendet, woraus sich vorab sehr verschiedene Ansichten über die »Natur« und somit über deren Verhältnis zur »Gnade« ergeben. Die extreme Form des skotistischen Voluntarismus bereitet eine weitere Spaltung zwischen »Realisten« und »Nominalisten« vor (die übrigens schon seit den Anfängen der lateinischen Scholastik vorbereitet war). Fügen wir bei, daß lange vor dem dreizehnten Jahrhundert und selbst später die »monastische Theologie« (wie Dom Leclercq sie genannt hat) ein theologisches Denken nicht nur augustinischer, sondern gesamtpatristischer, oft stark griechisch betonter Prägung fortsetzt.

Hier sehen wir zum ersten Mal in der christlichen Denkgeschichte partikuläre theologische Richtungen sich kräftig entfalten, mit der Tendenz, komplette und exklusive Systeme auszubauen, zwischen denen jedem freisteht zu wählen. Man darf vermuten, daß diese Art von Nuklearbildung für den Zusammenbruch der scholastischen Theologie am Ende des Mittelalters verantwortlich ist, und zwar nicht erst die Trennung zwischen Realisten und Nominalisten, sondern die schon frühere zwischen Thomisten und Franziskanern (und anderen Augustinern), ja nochmals früher die fast gänzlich vollzogene Trennung zwischen der östlichen und westlichen Theologie. Eine bedenkliche Folge davon wird sein, daß die wenigen (konziliaren oder päpstlichen) Definitionen, die das Mittelalter im Westen erlassen hat – auch wenn sie vornehmlich von den Vätern ererbtes Gut, wie den sakramentalen, speziell eucharistischen Realismus wahren wollen – die Theologen des Ostens niemals voll befriedigen werden, auch jene nicht, die der patristischen Überlieferung in aufgeschlossener Weise treu sind.

6. Ein sechstes Stadium bildet die gegenreformatorische Theologie. Sie taucht auf im Verlauf des zeitlich ausgedehnten Trienter Konzils und beginnt sich auf ihm selbst und in seiner Umgebung zu entfalten. Sie ist, zumal in ihren Anfängen, eine sowohl polemische wie eklektische Theologie, im Gegensatz zu der der Väter, die, nicht minder polemisch, trotzdem »synthetisch« zu bleiben verstand, was nicht notwendig und noch weniger ausschließlich »systematisch« besagt. Eine erste thomistische Renaissance (die aber an Einzelheiten des Meisters hängen bleibt: die Neuentdeckung in der Tiefe wird erst viel später erfolgen, wenn man ihn geschichtlich richtig situieren kann) läuft neben einer humanistischen Wiederentdeckung der Väter und der Schrift einher, zumal bei den spanischen Erasmianern.

Sie wird ausgiebige Konzilstexte liefern, worin die »Anatheme« sich häufen und »Kapitel« beigefügt werden, die wesentlich weitschweifiger sind als alles, was frühere Konzilien hervorgebracht hatten; daher einerseits

jene vielgliedrigen »Definitionen«, die mehr durch Aneinanderreihung von Einzelheiten als durch zentrale Schau und Erfassung der betreffenden Frage zustandekommen; andererseits deren Kommentar, worin sich oft schwer unterscheiden läßt, was formelle Lehre und was kulturelle, relativ sekundäre Gewandung ist, und dies um so mehr, als man oft Momente, die man für Ergänzungen hielt, herantrug, ohne sie an- und ausgeglichen zu haben, ja vielleicht ohne die vorgängige Anstrengung, sie terminologisch zu vereinheitlichen oder ihre vielfache Fragwürdigkeit aufzuzeigen.

Die Weiterentwicklung der verschiedenen Formen der Neuscholastik, die alle irgendwie an Thomas anknüpfen, Cajetan, die Karmeliten von Salamanca, Bāñez, Suarez und später Molina, mindert keineswegs den Eindruck einer gewissen Verwirrung, die das Erscheinen dieser bisher starrsten Form des Katholizismus begleitet. Im gleichen Zug entsteht eine wesentlich polemisch-apologetische Theologie um den Kern der Kirchenlehre Bellarmins: sie begünstigt und rechtfertigt die als wesentlich erachtete und noch unterstrichene Entwicklung der mittelalterlichen Zentralisation kirchlicher Autorität gegenüber der protestantischen Opposition, wobei vieles daran Berechtigte unter den Tisch fällt (man denke an die Theorie der »indirekten Gewalt«).

Andererseits darf man, im Fahrwasser der besten erasmischen theologischen Tradition, die gleichzeitige Entwicklung der positiven Theologie nicht vergessen, vorab mit Petau und Thomassin. Sie will nicht einfach Dogmen- und Theologiegeschichte im heutigen Sinn treiben, sondern versucht, zur Entstehungszeit dieser Wissenschaften, eine Zusammenschau in großen Kapiteln, die etwas vom beschaulichen Blick der Väter zurückgewinnt, ohne deshalb jeder scholastischen Methode abzusagen, wohl aber mit (wenigstens implizitem) Verzicht auf eine strenge Systematisierung gemäß einem deduktiven Schema.

Auch gibt es vielerlei Überschneidungen zwischen all diesen »Theologien«, was zwar den Ausschließlichkeitsanspruch einer einzigen verhindert, aber das theologische Denken immer weniger organisch erscheinen läßt, selbst wo es sich als Gesamterbe des Trienter Lehrguts versteht. Ein so heftiger Gegensatz wie der zwischen den Jansenisten und ihren Gegnern wird viel weniger ein solcher zwischen »Systemen« sein (die Jansenisten selbst hatten nicht nur eines, sondern eine ganze Menge) als zwischen Geisteshaltungen, ja zwischen Cliques (nicht nur und nicht einmal vorwiegend intellektuellen).

7. Nach dem Zusammenbruch der theologischen Schulen zur Zeit der Französischen Revolution beginnt mit dem neunzehnten Jahrhundert ein siebtes Stadium, das zum Ersten Vatikanum führt und sich bis zur Verurteilung des Modernismus hinzieht. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als sei es ganz von der Spannung zwischen »ultramontaner« und »gallikanischer« (bzw. allgemein-nationaler) Tendenz geprägt. Noch weniger aber als beim

Jansenistenstreit stehen bestimmbare Schulen hinter diesen beiden Begriffen. Gewisse Thesen prallen gegeneinander, aber beiderseits stehen Vertreter aller Schulen oder richtiger Geistesströmungen, die damals herrschten.

Vier dürften sich unterscheiden lassen. Die *erste* ist die »traditionalistische« Bewegung, deutlich reaktionär, bestrebt, jeder ernstesten Denkanstrengung überkommene, aufpolierte, halb orakelhafte Formeln entgegenzustellen, die angeblich von einer dem Theologen völlig äußerlichen Autorität auferlegt worden wären. Deshalb gibt sich der Traditionalismus des neunzehnten Jahrhunderts auch mehr als eine religiöse Philosophie denn als Theologie; für ihn ereignet sich Spekulation auf der Ebene des »intellectus quaerens fidem«, er möchte sie aber auf der Ebene der »fides quaerens intellectum« am liebsten untersagen. Faktisch mündet er ebensowohl beim »Integralismus«, indem er die Reinheit des Glaubens durch Ausschluß aller geistigen Betätigung im Glaubensgebiet erhalten möchte, wie beim »Progressismus« oder »Modernismus«, indem er mit der gleichen unkritischen Passivität diesmal nicht die Entscheide der kirchlichen Autorität, sondern die angeblich sich aufdrängenden Meinungen der modernen Welt hinnimmt.

Die *zweite* Strömung kennzeichnet sich als Wiedergeburt der positiven Theologie, sowohl als (wenigstens teilweise) Vision der patristischen Überlieferung wie als Reflexion auf das Ungenügen und die Einseitigkeiten der katholischen westlichen Theologien seit der Trennung vom Osten, wie seit der Reformation und Gegenreformation: Möhler und Newman sind die entscheidenden Namen.

Eine *dritte* ist die neuscholastische, vor allem neuthomistische, erstmals von der Mainzer Schule aufgebracht. Lange Zeit wird sie praktisch nur eine Weiterführung des Thomismus des siebzehnten Jahrhunderts sein, ein lahmer Eklektizismus zwischen verschiedenen Schulrichtungen. In einigen Fällen (Scheeben ragt hier hervor, auch Franzelin wäre zu nennen) bemüht man sich um eine Synthese zwischen dieser und der vorgenannten Strömung. Das Resultat ist aber doch eher das stilllose Komposit als die echte Synthese.

*Schließlich* gibt es auf der Ebene der Philosophie (Hermes, vor allem Günther) oder der Geschichte (vorab Döllinger) Versuche, die Formen modernen Denkens in der Kirche anzusiedeln, Versuche, die zumeist fruchtlos bleiben und die Katastrophe des Modernismus vorbereiten, aber doch manche wertvollen Elemente beitragen (und hier den Beiträgen Möhlers und Newmans verwandt sind).

Das Erste Vatikanum hat sich, wie neuere Untersuchungen zeigen, keineswegs nur von der dritten Strömung beeinflussen lassen, sondern viel von der zweiten und sogar vierten übernommen; dort aber, wo es Ansichten kanonisierte, die scheinbar den von der ersten popularisierten nahestanden, löste es diese aus den Voraussetzungen, die sie im Traditionalismus besessen hatten

und gab ihnen damit einen neuen Sinn (so vor allem für die päpstliche Unfehlbarkeit).

Andererseits hat es in seinen Kapiteln und Definitionen den Trienter Stil noch verstärkt, vor allem jene Weitschweifigkeit, die so oft hindert, das formal Gelehrte klar herauszuheben, um so mehr als die Synthese der strittigen Gesichtspunkte noch weniger als in Trient hergestellt ist.

Noch stärker treten diese Schwächen in den päpstlichen Schreiben hervor, die den Modernismus verurteilen. Wie schon in der Bulle »Unigenitus« (1713) und in vielen darauffolgenden Texten läßt die bunte Vielfalt der verurteilten Meinungen – die von klar und gröblich häretischen Sätzen bis zu solchen reichen, die durchaus orthodox auslegbar sind, sofern man sie nicht aus ihrem Zusammenhang reißt oder nicht in der Optik derer liest, die Irrlehren wittern – kaum deutlich werden, was nun eigentlich und ernsthaft verurteilt wird. Mehr noch: die Art, wie die Enzyklika »Pascendi« die verfolgten Lehren zusammenzufassen versucht, ist offensichtlich von allen Systemen oder systematischen Ansätzen verschieden, die bei den Verfechtern dieser Lehren erkennbar sind, so daß die Unsicherheit eher gesteigert als zerstreut wird.

8. Mit der Vorbereitung und Durchführung des Zweiten Vatikanums wird eine achte Periode erreicht, in der wir heute noch stehen. Sie beginnt mit einem Scheintriumph des Neothomismus, dessen Entstehung oben geschildert wurde. Bald aber zeichnet sich darin eine Differenzierung ab: teils zu mehr oder weniger kühnen Synthesen mit den modernen Philosophien (Mercier, besonders Maréchal), teils zu einem endlich exakt-historischen Verständnis des hl. Thomas (Gilson, Chenu). Doch sei bemerkt, daß diese Entwicklungen viel stärker den philosophischen als den theologischen Aspekt seiner Lehre betreffen: Sertillanges konnte zwar seine »Großen Thesen der thomistischen Philosophie« schreiben, aber merkwürdigerweise hat niemand (außer popularisierenden Schriftstellern wie Dom Vonier) je eine Gesamtdarstellung der »Großen Thesen der thomistischen Theologie« vorgelegt.

Etwas Ähnliches läßt sich bei Denkern feststellen, die schlecht und recht das antimodernistische Gewitter zu überstehen versuchten: Blondel, Leroy, auch Guardini und Haecker haben philosophische Versuche über die christliche Religion vorgelegt, sich aber immer dagegen gewehrt, Theologie zu treiben. Teilhard de Chardin hat sicherlich mehr als alle auf deren Gebiet übergegriffen, aber sein Entwurf, den er als »phänomenologisch« bezeichnete, ist wenigstens der Intention nach mehr philosophisch als theologisch. Indes wuchs allmählich, am Rand der Neuscholastik, in ihrem Schatten oder in offenem Gegensatz zu ihr, die Zahl der Arbeiten über positive Theologie mit moderner geisteswissenschaftlicher Methodik. Im biblischen, auch patristischen Bereich geht man zu den Quellen zurück – daraus haben sich die liturgischen und ökumenischen Bewegungen genährt – um mit jenen theoretischeren Studien zusammen eine Erneuerung der Theologie zu erwirken, vorab im



Gebiet der Ekklesiologie und, im Zusammenhang mit ihr, der Offenbarungstheologie.

All dies sollte zur Redaktion der Lehrtexte des Zweiten Vatikanums beitragen. Diese freilich unterscheiden sich abermals und mehr als je von den Texten der alten Konzilien durch ihre äußerste Weitschweifigkeit (das Zweite Vatikanum hat für sich allein über Lehrfragen mehr produziert als alle Päpste und alle Konzilien der Vergangenheit). Doch ist dieses Konzil das einzige, das in Sachen der Lehre nicht nur kein einziges Anathem geschleudert, sondern auch nichts formuliert hat, was strikt als Lehrdefinition verstanden werden könnte. Man darf die Vermutung äußern, daß dieser quantitative Überschwang, verbunden mit dem äußerst unsystematischen Charakter mancher Texte und der Abwesenheit jeder echten Definition nicht unschuldig ist an der gegenwärtigen Verwirrung und den widersprüchlichen Tendenzen, die sich alle auf das gleiche Konzil berufen. Die lange Vorherrschaft der philosophischen vor der theologischen Spekulation in der katholischen Kirche erklärt, zusammen mit dem Gesagten, vielleicht auch, daß die zumal von »Gaudium et Spes« begünstigte Begegnung mit dem modernen Denken zu einer Invasion der »anthropologischen Wissenschaften« in die Theologie geführt hat, die diese bisher weder zu kritisieren noch wahrhaft zu assimilieren vermocht hat. Man kann beifügen, daß die Erneuerung aus den biblischen und patristischen Quellen, die liturgische und die ökumenische Bewegung am Konzil zwar enthusiastisch kanonisiert wurden, aber dies ehe sie das theologische Denken innerlich erfaßt hatten.

### *Schlußfolgerungen*

Welche Schlüsse lassen sich aus diesem historischen Überblick für unsere Frage ziehen?

1. Der Gedanke, der sich gegenwärtig in den Köpfen vieler Abschreiber umtreibt: daß der heutigen Theologie nur das Entweder-Oder verbleibe eines Monolithismus, bestimmt durch die passiv hinzunehmenden Entscheide eines Lehramts, die alle mit gleicher Autorität ausgestattet wären – und eines Pluralismus, der wenigstens faktisch jeder Regulierung durch dieses Lehramt entglitte, erscheint nach allem Gesagten als völlig unreal. Der besagte Monolithismus hat in der katholischen Kirche überhaupt nie bestanden, es sei denn in den ungefähr fünfzig Jahren seit der modernistischen Krise, und selbst da war er wenig mehr als ein Schein.
2. Andererseits kann die katholische Kirche heute so wenig wie früher ohne Verleugnung ihrer gesamten Tradition seit den Anfängen zugeben, daß die Einheit ihres Glaubens ausschließlich im transzendenten Objekt ihres Glaubens liegt, das gleichzeitig von verschiedensten Formulierungen anvisiert werden könnte, die ohne inneren Zusammenhang, in Unkenntnis vonein-

ander, auf getrennten Wegen, gar in gegenseitiger Befehdung ihr Ziel verfolgten. Jede Einzeltheologie trägt nur insoweit etwas Positives zur Erhellung des Mysteriums im Glauben bei, als sie die eine Totalität zu respektieren sich bemüht. Das aber fordert, daß alle Theologen bei aller berechtigten Verschiedenheit ihrer Methoden und Ansichten, im Geist einhelliger Zusammenarbeit und dauernden Dialogs arbeiten, stets innerhalb der *Communio* der einen und katholischen Kirche, von der aus das einzige Heilsmysterium sich allen Menschen mitteilen will, um sie alle untereinander und mit Gott zu versöhnen.

3. Die besondere Aufgabe des lehramtlichen und päpstlichen Charismas liegt darin, über diesen Geist und seinen Vollzug zu wachen, positiv, indem es den Theologen die nötigen Bedingungen zur Ausübung ihrer Funktion zusichert, vor allem die erforderliche Freiheit der Forschung, ferner deren positive Ergebnisse heraushebt; aber auch negativ (freilich mit aller nötigen Klugheit und Liebe), indem es fernhält, was in ihren Spekulationen der katholischen Einheit des Mysteriums schaden und gleichzeitig die notwendige Zusammenarbeit aller in der Liebe gefährden könnte.

Diesbezüglich hat das Lehramt darüber zu wachen: a) daß alle gemeinsam und ernsthaft die Schrift annehmen, wie sie im Kontext der überlieferten Glaubensbekenntnisse, der Tradition gemeinsamen Lebens im Glauben und zumal des überkommenen liturgischen Lebens der katholischen Kirche gedeutet worden ist und wird; b) daß die Definitionen der ersten ökumenischen Konzilien gewahrt werden, soweit sie die einhellige Antwort der ganzen lebendigen Tradition auf die ersten an den Glauben gestellten Fragen enthalten in dessen Begegnung mit dem Denken der zu evangelisierenden Welt, und von daher eine einzigartige Autorität behalten. c) Es muß ebenfalls den Respekt den späteren Definitionen gegenüber aufrechterhalten, wengleich im Bewußtsein, daß diese nicht mehr die ökumenische Tragweite der früheren besitzen, da wichtige Teile der authentischen Tradition nicht mehr dazu beitragen konnten, was dann ermöglicht, hier wünschbare Ergänzungen und nötige Auslegungen zuzulassen. d) Selbst was die Definitionen der alten Kirche angeht, muß Raum für eine gewisse Unterscheidung dieser Art ausgespart werden: einmal, weil schon in Fällen wie Chalkedon anscheinend nicht die *ganze* katholische Tradition angestrengt wurde, um zu einem Endentscheid zu gelangen, sodann, weil überdies zu entscheiden ist zwischen Glaubensformulierungen, die alle Glaubenden angehen (und die so in die Glaubensbekenntnisse eingedrungen sind) und solchen, die nur Normen für die theologische Spekulation darstellen.

4. Der Theologe muß sich bei seiner Arbeit vor allem der inneren Beziehung zwischen Schrift und Tradition entsinnen und im Rahmen der Tradition zwischen dem allgemeinen Leben der göttlichen Wahrheit im Gesamtleib der Kirche und der dem Lehramt eigenen Funktion; ja die Funktion der Theo-

logie selbst muß sich diesem Verhältnis entsprechend einfügen. a) Die Heilige Schrift ist, bei aller besonderen Inspiration, die ihr allein zukommt, innerhalb der katholischen Tradition zu lesen, deren Herz sie gleichsam ist, dergestalt, daß diese sinnlos würde, wenn man sie davon loslöste, während umgekehrt der wahre Sinn der Schrift als Gotteswort nur im Raum des Gottesvolkes, an das es sich richtet und das es befruchtet, gefunden werden kann. b) Desgleichen bildet das Lehramt keine vom Gesamtleben und der Gesamtwahrheit des Leibes der katholischen Kirche loslösbare Tradition, sondern ein Organ innerhalb dieses Leibes, durch das aufgrund eines besonderen Charismas und einer entsprechenden Verantwortung die sich entwickelnden Ausdrucksformen für das Mysterium im Gesamtleib als authentisch erklärt oder im Gegenteil abgelehnt werden. c) Der besondere Auftrag der Theologen ist es, ebenfalls innerhalb des gemeinsamen Ausdrucks der Kirche, zur Ausbildung des kirchlichen Glaubensbewußtseins beizutragen, diesen zu verjüngen, aus der in der Schrift zentrierten und vom Lehramt ausgerichteten Überlieferung eine stets getreue und stets verständliche Interpretation des Mysteriums vorzutragen, die Antworten auf Probleme erteilt, wie sie das Leben der Kirche in der Welt betrifft dieses Mysteriums immerfort neu stellt.

5. Im Zug dieser Deutungsaufgabe und Bemühung um die stets gemeinsam neu zu unternehmende Anwendung auf das Konkrete müssen die Theologen sich eines philosophischen Instrumentars bedienen, das der spontanen Entwicklung des menschlichen Denkens entlehnt wird. Dabei aber haben sie diese Instrumente immer kritisch zu modifizieren und einander zu korrigieren im Blick auf die Forderungen der zu vermittelnden Botschaft.

Sowohl die Erforschung des Geoffenbarten durch die Gesamttradition hindurch wie dessen Systematisierung gemäß der »Analogie des Glaubens« (Röm 12, 6), aber unter Beiziehung aller kritisch gereinigten Hilfsmittel der allgemeinen anthropologischen Wissenschaften und insbesondere der Philosophie eröffnen für den Theologen eine Fülle von Annäherungswegen, zwischen denen eine Auswahl zu treffen unmöglich ist: seine eigentliche Aufgabe ist, alle diese Mittel auszugleichen durch und für das Glaubensverständnis im Rahmen der Kirche.

6. Wie alle vergangenen Systematisierungen (angefangen von denen der biblischen Schriftsteller selbst), muß auch die des Theologen sich demütig bescheiden, faktisch immer Stückwerk zu bleiben, andererseits gerade deshalb immer offen sein für alle andern Versuche, die aufgrund ihrer Treue gegenüber den wahren Quellen der Theologie beachtlich erscheinen. Alle Theologen müssen somit nicht bloß in gegenseitiger engster Zusammenarbeit verharren, sondern in einer dauernd gepflegten und erneuten *Communio* mit dem Glaubensleben der Gesamtkirche, unter gebührender Beachtung dessen, was das Lehramt im Rahmen der ihm zukommenden Autorität bestimmt.

# Moral in der säkularisierten Gesellschaft

*Von Johannes Messner*

Im letzten Jahrzehnt hat die westliche Welt eine Revolutionierung der Moral erlebt, die zur Zeit, als Max Scheler in den zwanziger Jahren vom »Umsturz der Werte« sprach, unvorstellbar war. Begann die Zersetzung der moralischen Wertvorstellung schon nach dem Ersten Weltkrieg, der Dammbuch erfolgte nach dem Zweiten. Nicht, daß nicht immer schon das Leben anders war, als die »geltenden« sittlichen Werttafeln es wollten. Aber nun sind diese Werttafeln selbst in Frage gestellt. Die von ihnen vertretenen Werte sind plötzlich nur mehr Tabus, denen mit dieser Bezeichnung der Stempel rational nicht begründbarer Bewußtseinsverformungen aufgedrückt ist. Neue Werttafeln werden proklamiert, die einer selektiven Übernahme der Diagnostik des Menschseins aus Varianten des Marxismus, der Psychoanalyse, des Existenzialismus, des Wissenschaftshumanismus entstammen. Jeder Blick in eine Zeitung läßt ersehen, was heute alles an Moralfragen zur Diskussion steht, vom ungeborenen Leben bis zu dem durch Atomkrieg und Umweltverseuchung bedrohten Leben der Menschheit. Die Herausforderung an die christliche Ethik erscheint um so härter, als sie sich einer Gesellschaft gegenüber sieht, die zu einem Großteil nicht mehr in religiös gebundenen Wahrheits- und Wertvorstellungen denkt. Neben den negativen Begriff, der diese Tatsache als Säkularisierung bezeichnet, tritt heute ein positiver Begriff der Säkularisierung, wonach sich die Gesellschaft in wachsendem Maße zu einer Moral bekennt, auf Grund deren der Mensch sich unter Berufung auf die ihm heute verfügbaren Erkenntnisse der Humanwissenschaften und der Naturwissenschaften zu eigener Gewissensentscheidung nach Prinzipien der Sachrichtigkeit berufen weiß. Er ist in dieser Gesellschaft nicht wie bisher bereit, sittliche Weisungen in Fragen seines gesellschaftlichen und persönlichen Lebens von Autorität beanspruchenden Stellen anzunehmen. Für die christliche Ethik scheint sich die Situation noch dadurch zu komplizieren, daß sie zum Teil auf eine durch die Offenbarung, also außerwissenschaftlich begründete Anthropologie festgelegt ist, die den stark an Einfluß gewinnenden Vertretern der empirischen Wissenschaften, die den ausschließlich auf diese gestützten Humanismus verfechten, nicht akzeptabel erscheint. Zu allem kommt die immer lauter werdende Behauptung, daß eine rationale Moralbegründung und eine Ethik als Wissenschaft überhaupt unmöglich sei, weil Moral als im Grunde Sache persönlicher Haltung in das Forschungsgebiet der Psychologie und der Soziologie falle.

Die Ethik braucht allerdings, wie wir zu zeigen hoffen, keineswegs das Feld zu räumen. Dies um so weniger, als sich die als absolut verpflichtend

erachtete Idee der Menschenwürde und die engstens damit verbundene Idee der Menschenrechte allgemein ins menschliche Bewußtsein heben, mag auch ihre Begründung in der pluralistischen Welt eine verschiedene sein. Mit der damit offenbar in Gang befindlichen Evolution des sittlichen Bewußtseins der Menschheit bietet sich der auf die säkularisierte Gesellschaft abgestellten wissenschaftlichen Ethik eine einmalige Chance dar, sonst weltanschaulich divergierende Überzeugungen in diesem wesentlichen Punkt auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen und auf dieser Grundlage Wege zu gemeinsamen Anstrengungen in der Bewältigung dringender gesellschaftlicher Problematik zu erschließen. Die wissenschaftliche Ethik mit diesem Ziel müßte für Christen wie Nichtchristen in gleicher Weise akzeptabel sein. Daß Christen und Nichtchristen im gemeinsamen »Suchen« nach der Lösung der moralischen Ordnungsproblematik des gesellschaftlichen und einzelmenschlichen Lebens streben sollten, hebt in bemerkenswerter Weise auch das Zweite Vatikanum hervor (*Gaudium et spes* Nr. 16): »Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der Einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen.« Wenn aber die »Sachrichtigkeit« das Richtmaß moralischer Normen mit dem Ziele einer menschlicheren Gesellschaft mit neuen Möglichkeiten vollerer Selbstverwirklichung des Menschen ist, dann kann das innerste Wesen einer solchen Moral nicht besser als mit dem Wort des großen Franz v. Baader (gest. 1841) umschrieben werden: »Nur das soll nicht sein (soll verboten sein), was nicht wahrhaft sein kann.«<sup>1</sup> Wie auffallend das Zweite Vatikanische Konzil die Geltung der Sachgesetzlichkeit betont, ist bekannt: die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, der Wissenschaft, Technik, Kultur. Nicht vergessen wird hervorzuheben, daß diese im Rahmen letzter Bindungen bestehende Autonomie durch die Heilsordnung nicht aufgehoben, sondern befestigt wird<sup>2</sup>.

### *Moral ohne rationale Erkenntnisgrundlage?*

Zwei Fragen schienen der wissenschaftlichen Ethik zum Verhängnis zu werden. Sie werden seit David Hume (18. Jh.) immer wieder gestellt und in einer immensen Literatur erörtert. Die erste geht davon aus, daß die Erfahrung die einzige Quelle der Wahrheitserkenntnis sei. Denn nur Tatsachenurteile seien verifizierbar, nicht Werturteile. Die zweite meint als feststehend annehmen zu können, daß von Tatsachenurteilen kein Weg zu Werturteilen, kein Weg vom »Sein« zum »Sollen« führe. Hinsichtlich der Einschränkung der Wahrheitserkenntnis auf Tatsachenurteile wird man allmählich vorsichtiger.

<sup>1</sup> Fr. v. Baader, Gesammelte Werke, 1851–1860, VII. Bd., S. 110; X., S. 77.

<sup>2</sup> *Gaudium et Spes*, Nr. 36, 41, 56, 75.

Logisch steht nämlich fest, daß aus der Erfahrung selbst nicht bewiesen werden kann, daß nur diese allein wahre Erkenntnis vermittelt. Weil der Positivismus daher von einer empirisch unbeweisbaren Voraussetzung ausgeht, ist er schon im Bereich der Metaphysik, die er so entschieden verwirft. Dieser auf Hume zurückgehende Positivismus leidet an der, wie Albert Einstein sich ausdrückte, »verhängnisvollen Angst vor der Metaphysik, die eine Krankheit des gegenwärtigen empiristischen Philosophierens bedeutet«; ja, sagt Einstein, der Positivismus, der alle nicht aus dem sinnhaften Rohmaterial ableitbaren Begriffe ausschließen will, schließe überhaupt jedes Denken als »metaphysisch« aus<sup>3</sup>. Mit der Wissenschaftstheorie des Positivismus ist der Ethik ihre wissenschaftliche Erkenntnisgrundlage nicht streitig zu machen.

Allerdings kann kaum ein Zweifel bestehen, daß der Positivismus seine Sache nicht für verloren gibt. Vielmehr wird er lange hinaus die Möglichkeit einer rationalen Erkenntnisgrundlage der Moral wie jeder Antwort auf die Sinnfragen des Lebens bestreiten. Einer der heute eingeschlagenen Wege in dieser Richtung ist der des wissenschaftshumanistischen Pragmatismus, der die empirischen Wissenschaften vom Menschen und der Gesellschaft zum allein zuständigen Tribunal für die Beurteilung dessen erheben will, was die für eine Gesellschaft maßgebenden humanen Werte sind. Versionen dieses Anspruchs der empirischen Wissenschaften sind der dialektische und der psychoanalytische Materialismus. Beide sind in der Frage nach dem Menschen und der Moral, wenn auch in verschiedener Weise, positivistisch. Nach beiden gibt es nur gesellschaftlich bedingte Moralen, kein gesellschaftsunabhängiges sittliches Grundwissen des Menschen. Tatsächlich ist sich der Mensch sittlicher Wertmaßstäbe bewußt, die ihm nicht nur ermöglichen, sondern ihn auch berechtigen, über gesellschaftlich-autoritär bedingte, angeblich moralisch gerechtfertigte Ordnungen zu urteilen. Auch wäre die Entwicklung zum sittlichen Bewußtsein von der Würde und Freiheit des Menschen als erstmaßgebend für jede gesellschaftliche Ordnung undenkbar, stammte alles sittliche Bewußtsein aus gesellschaftlichem Untergrund. Weder ist das sittliche Bewußtsein nur »introjizierte Polizei« (Scheler), noch ist es nur ideologischer Überbau der Produktionsverhältnisse, wie könnte Marx sonst wissen, daß das Ideal der Zukunft die Gesellschaft ist, in der »die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist« (Kommunistisches Manifest).

Die rationale Moralbegründung, die zugleich ermöglicht, die beiden oben erwähnten Fragen ihrer positivistischen Gegner zu beantworten, hat von zwei Tatsachen auszugehen: Erstens, daß der Mensch seiner Naturanlage nach Vollmensch nur in Gesellschaft sein kann, zweitens, daß er kraft seiner Natur nach Lebenserfüllung in einem lebenswerten Leben strebt. Das letztere

---

<sup>3</sup> A. Einstein, *Mein Weltbild* (Ullstein-Bücher) 1964, S. 15–18, 35–40.

ist ihm nicht freigestellt, er kann nicht bewußt seine Frustration erstreben. Um Kulturwesen zu sein, wozu er durch seine Natur bestimmt ist (A. Portmann), bedarf er der vielschichtigen mitmenschlichen Kommunikation, der Gesellschaft. Die auf Lebenserfüllung abzielende Selbstverwirklichung des Menschen hängt von zwei Grundvoraussetzungen ab: dem Leben in Frieden und dem Leben in Freiheit. Beide kann sich der Mensch nur in gesellschaftlicher Verbundenheit sichern. Beide sind daher Grundwerte gesellschaftlichen Gemeinwohls.

Daß der Friede schlechthin durch das Recht begründet wird, ist schon deshalb nicht die ganze Wirklichkeit und Wahrheit, weil das Recht in Form von Gewaltrecht wichtigste Voraussetzungen voller menschlicher Selbstverwirklichung ausschalten kann. Außerdem ist es nicht richtig, weil der Friede durch ein Gemeinschaftsethos, durch moralische Überzeugungen der Gesellschaft, bedingt ist, die keineswegs nur die Gerechtigkeit betreffen, vielmehr alle Verhaltensweisen, die für ein wahrhaft menschliches Leben der Glieder der gesellschaftlichen Großgruppe erforderlich sind. Die Soziologie spricht heute von der »Sozialisation« des Menschen durch die Familie. Falsch wäre es jedoch anzunehmen, daß die dadurch vermittelten Haltungen im zwischenmenschlichen Leben originär ausschließlich aus der Gesellschaft stammten. Tatsächlich weiß die politische Soziologie, daß »daß das Kind den Erstgrund gesellschaftlicher Einheit bildet« und die Familie für das Kind Kleinbild des politischen Lebens ist<sup>4</sup>. Denn der junge Mensch erfährt und erlernt in der Familiengemeinschaft, was er später als verpflichtende Haltungen oder Werte im Leben der größeren Gesellschaft begreift: gegenseitige Wohlgesinnung (Liebe), Achtung, Hilfsbereitschaft, Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit, Gerechtigkeit, rechtes Befehlen und rechtes Gehorchen, Worthalten. Die Gemeinwohlerfahrung verbindet sich damit: daß Geborgenheit und Beglückung in der Familiengemeinschaft von den genannten Haltungen aller ihrer Glieder abhängt, außerdem von einer durch alle respektierten äußeren Ordnung in Tun und Lassen. Die Natur des Menschen ist es, die ihn lehrt, daß seine Selbstverwirklichung vermittels der Befriedigung seiner seelischen und leiblichen Grundbedürfnisse von mitmenschlicher Verbundenheit abhängt, daß daher die Ermöglichung des wahrhaft menschlichen Seins aller die Nötigung zu den zwischenmenschlichen Verhaltensweisen der genannten Art für alle bedeutet. Die so in seinem »Sein«, seiner Natur, gelegene Nötigung ist für den mit dem Vermögen der Selbstbestimmung ausgestatteten Menschen ein »Sollen«. Ein Tatsachenbestand der Natur des Menschen wird für ihn Ursache von Verhaltensforderungen: als Grundlage der Moral erweist sich der innere Zusammenhang von »Sein« und »Sollen«.

<sup>4</sup> R. M. MacIver, *The Web of Government*, 1948, S. 28 ff.

Zwei Folgerungen ergeben sich für die Ethik aus dem erörterten Zusammenhang von »Sein« und »Sollen«. Erstens, da die Ermittlung der Voraussetzungen des vollmenschlichen Lebens Gegenstand und Ziel der Ethik ist, kann diese nicht anders als von der Natur des Menschen ausgehen. Der Vorteil der vorangehenden Analysen ist, daß sie genau mit dem gleichen Begriff der Natur arbeiten, wie ihn die Naturwissenschaften verwenden, da diese die Natur der Dinge von deren Wirkweisen her verstehen. Auch unsere Analysen gehen im Verständnis der menschlichen Natur von ihren Wirkweisen aus, gehen weder von ideologischen Abstraktionen noch von metaphysischen Voraussetzungen aus. Zweitens folgt aus unseren Analysen, daß Moral nicht etwas dem Menschen von außen Aufgenötigtes ist, vielmehr daß in einem wahren Sinn von autonomer Moral gesprochen werden kann: die für die Selbstverwirklichung und Lebenserfüllung des Menschen maßgebenden Grundwerte haben kein für sich bestehendes Sein außerhalb seiner selbst, sondern erweisen sich als die seine wahrhaft menschliche Existenz bedingenden Richtmaße.

Selbstverständlich ist damit der von der theistischen, gar der christlichen Ethik festgehaltene Verpflichtungsgrund der Moral, der transzendente Solvensanspruch des Gewissens, nicht bestritten, vielmehr erhält dieser durch den Nachweis des inneren Zusammenhangs von »Sein« und »Sollen« eine Bestätigung für den, der an den Schöpfergott glaubt. Unzählige Nichtchristen antworten, gefragt nach dem Grund, warum sie sich durch das Sittengesetz verpflichtet wissen: sie seien es sich als Mensch schuldig, die Selbstachtung gebiete es ihnen, oder das Bewußtsein der Menschenwürde. In der Tat, die Anerkennung der Menschenwürde als eines absoluten Wertes stellt eine einem Höhepunkt zustrebende Entwicklung des universalen sittlichen Bewußtseins von einzigartiger Bedeutung dar<sup>5</sup>, da Christen und Nichtchristen in dieser Überzeugung sich begegnen können, mag auch die Begründung dieser Überzeugung verschieden sein. Jedenfalls besteht so auch für die natürliche Moral der säkularisierten Gesellschaft ein Verpflichtungsgrund absoluter Art. Seine Motivkraft ist gewiß keine unbedingt verlässliche. Versagt aber nicht oft genug auch die Motivkraft der christlichen Moral, so daß sie auf ein theoretisches Dasein reduziert ist? Worauf begründet sich für das säkularisierte Denken die Würde des Menschen? Darauf, daß der Mensch für seine Selbstverwirklichung im wahrhaften Menschsein und für die Erfüllung einer Anzahl ihm durch seine Natur zugewiesenen Aufgaben verantwortlich ist. Daß die Idee der Menschenwürde heute zum Bestandteil des universalen sittlichen Bewußtseins wird, ist ersichtlich aus der Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen: »Alle Menschen sind frei und gleich an Würde geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt« (Art. 1).

<sup>5</sup> Vgl. Marita Estor, *Menschenwürde und Gesellschaftsdynamik*. Paul Pattloch Verlag, 1969.



Ist aber nicht aller Zusammenhang in unserer Moralbegründung zerrissen durch die Freiheit, die den Menschen auszeichnet und ihm Eigenmacht bei der Schaffung seiner Lebensordnungen gibt? Dies wäre der Fall, wenn es für diese Eigenmacht nicht die eine Grenze gäbe: Nur das soll nicht sein, was nicht wahrhaft sein kann. Dem Menschen ist kraft seiner Freiheit gegeben, in seiner Kulturentwicklung neue Formen seines Seins und damit seiner Selbstverwirklichung zu finden. Seine Freiheit ermächtigt ihn zum Suchen nach Lebenserfüllung durch Verwirklichung von Werten. In diesem Streben nach einem lebenswerten Leben gehen sittliches und kulturelles Wertbewußtsein Hand in Hand. Von größter Wichtigkeit ist, daß der Mensch sich bei diesem Streben seiner Individualität und der individuell bedingten Weise der Lebenserfüllung bewußt wird. Darum sprechen wir vom Streben nach »einem« lebenswerten Leben. Zwei Grunderfahrungen ergeben sich dabei für jeden Menschen. Erstens daß, weil durch Mitmenschlichkeit bedingt, die Lebenserfüllung für den Einzelnen mit »Einschränkung« verbunden ist. Ausgenommen ist das Streben nach Vollreife der eigenen Persönlichkeit, suche der Mensch diese einzeln oder in Gemeinschaft auf moralischer oder religiöser Grundlage. Zweitens aber strebt der Mensch im Wissen um seine Freiheit mit der Entwicklung des kulturellen Wertbewußtseins nach »Ausweitung« seiner Lebenserfüllung im ganzen Ausmaß seiner geistigen und leiblichen Bedürfnisse. Vom Streben nach ihrer Befriedigung ist alle Kulturentwicklung getragen. Der Wert der individuellen Freiheit steht demnach für die Ethik gleichrangig neben dem Frieden als höchstem Gemeinwohlwert, ja dieser erhält seine Sinnggebung von dem ersteren, dessen Gewährleistung durch die Friedensordnung Grundfunktion des Gemeinwohls ist. Wegen dieser Stellung der Freiheit können der Friede und die Friedensordnung nichts Statisches sein, auch nicht nur eine den Gesellschaftsprozeß regelnde Organisation. Darum ist der innere Friede der totalitären Systeme kein wirklicher Friede. Der augustinischen Definition des Friedens (*tranquillitas ordinis*) liegt ein Ordnungsbegriff zugrunde, der durchaus verschieden ist von bloßer Organisation. Die Erkenntnis der dynamischen Ausrichtung der Friedensordnung und der fortschreitenden Vermenschlichung der Gesellschaft bedurfte allerdings der Erfahrung von vielen Jahrhunderten. Die Freiheit erhält im Zusammenhang unserer induktiv-ontologischen Moralbegründung ihren konkreten Sinn, nämlich die Gesamtheit der Möglichkeitsbedingungen der Selbstverwirklichung sowie der Lebenserfüllung des Menschen im Eigensein seiner individuellen Persönlichkeit unter Anerkennung der gleichen Ansprüche aller zu sein. Da die Grundfunktion des Gemeinwohls darin besteht, allen diese Möglichkeit zu sichern, bildet ihr Hauptziel die Erstellung der Gerechtigkeitsordnung. Gleich ist ersichtlich, daß der Friede als Grundwert des Gemeinwohls keineswegs nur die Ausschaltung von Feindseligkeit und Aggressivität bedeutet, sondern ebenso die Forderung der Kommunikation im

geistigen und im wirtschaftlichen Bereich als Mittel reicherer Lebenserfüllung für alle. Beide Aspekte der Friedensordnung bedingen Autorität und Macht und diese beiden wieder erweisen sich als hohe Gemeinwohlwerte, beide sind durch die Selbstverwirklichung und Lebenserfüllung als Sinn der Freiheit gefordert, aber auch in ihrer Zuständigkeit durch sie begrenzt. Unsere Moralbegründung dürfte gegenüber der mit der weltweiten Moralkrise der Gegenwart einhergehenden Verwirrung der Begriffe ersichtlich machen, daß persönliche Freiheit, rechtliche Ordnung, gesellschaftliche Macht und mitmenschliche Liebe nichts Gegensätzliches sind, vielmehr in innerster ontologischer Beziehung zueinander stehen und daher einander fordern, aber auch einander in die Wahrheit des Seins eingrenzen<sup>6</sup>.

Zusammenfassend dürfen wir sagen: Unser Erkenntnisgang der Moralbegründung ist ein ontologischer, weil er aus der Wirkweise der menschlichen Natur auf den Seinsgrund der Sittlichkeit schließt, er ist ein induktiver, weil er von der Erfahrung hinsichtlich der Voraussetzungen vollmenschlichen Seins in Friede und Freiheit ausgeht. Demnach ist die vorgelegte Moralbegründung eine induktiv-ontologische<sup>7</sup>.

### *Das Gewissen*

Wer heute vom Gewissen spricht, muß bei Christen und Nichtchristen, besonders der Jugend, die Fragen gewärtigen, was dieses Gewissen ist, wie der Mensch dazu komme und wie die Freiheit des Menschen davon betroffen ist. Daß es »Stimme Gottes« sei, genügt auch vielen Christen nicht mehr. Christen nicht weniger als die anderen möchten das Gewissen auch vom Menschen selbst her verstehen können.

Um die gestellten Fragen zu klären, wird man das naturhafte Gewissen und seine Funktionsweise zu überlegen haben. Verfehlt wäre es, das naturhafte Gewissen als ein Wissen von wohlgeordneten allgemeinen Regeln, ebenso verfehlt, es als das Wissen eines jeden Menschen von einem idealen Ich zu verstehen. Der empirisch denkende Kardinal J. H. Newman in seiner »Grammar of Assent« betont, daß der nicht besonders geschulte Mensch unvermögend ist, eine zusammenhängende Darstellung allgemeiner Wahrheiten

---

<sup>6</sup> In diesem Sinne sagt Paul Tillich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, 1955, S. 25 f.: »Die meisten Fallgruben in der Sozialethik, der politischen Theorie und der Pädagogik sind darauf zurückzuführen, daß der ontologische Charakter der Liebe nicht verstanden wird. Wenn aber die Liebe in ihrer ontologischen Natur verstanden wird, dann wird das Verhältnis von Liebe zu Gerechtigkeit und Macht in einem Licht gesehen, das die grundlegende Einheit der drei Begriffe und den bedingten Charakter ihrer Konflikte erhellt. Die Macht der Liebe ist nicht etwas, was einem sonst vollendeten Prozeß hinzugefügt wird, sondern das Leben trägt die Liebe als eines seiner konstituierenden Elemente in sich.«

<sup>7</sup> Vgl. von anderen Methoden rationaler Moralbegründung besonders die von Max Scheler und Nicolai Hartmann, an neueren Vinding Kruse, *Erkenntnis und Wertung: Das Grundproblem der Erkenntnislehre und der Ethik*, 1960; Viktor Kraft, *Rationale Moralbegründung*, 1963; zu dieser Alfred Verdroß, *Statisches und dynamisches Naturrecht*, 1971, S. 98 ff.

seiner Gewissenseinsicht zu bieten; der Einzelfall, wenn für oder gegen ein Verhalten zu entscheiden ist, sei es, in dem das Gewissen sich melde und dann vor allem warnend. Am unmittelbarsten erfahre der Mensch das Gewissen als hemmende Kraft gegenüber bestimmten Verhaltensweisen. Das ist nicht weiter verwunderlich, wenn man bedenkt, welche Wirkung die Triebe des Menschen auf sein Handeln ausüben. »Triebe« ist in diesem Zusammenhang als Wirkweisen der Natur des Menschen zu verstehen, nicht nur als das »Triebhafte«. Wollte man aber das Gewissen nur als einen »Hemmungsmechanismus« sehen, wie es von Richtungen der Psychologie geschieht, so wäre die Tatsache übersehen, daß der Mensch durch den Spruch des Gewissens im Entscheidungsfall für oder gegen ein Verhalten sich eines Konfliktes in seinem Selbst bewußt wird, des Konfliktes zwischen seinem besseren, wahrhaft menschlichen Selbst und seinem anderen Selbst. Das Gewissen warnt ihn, wenn er sich in seinem Verhalten zu seinem besseren Selbst in Widerspruch setzen will. Der Mensch ist durch Selbstbestimmung, d. h. Wahl- und Entschlußfreiheit ausgezeichnet. Er kann sich in seiner Freiheit gegen sich selbst entscheiden. Das Gewissen warnt ihn, wenn er seine Freiheit gegen sich selbst zu gebrauchen in Gefahr ist. In der Regung des Gewissens liegt demnach etwas Doppeltes: Erstens veranlaßt es den in seinem Alltag vielfach von zunächst unbewußten Kräften und Motiven geleiteten Menschen, sich seiner selbst und einer ihn konfrontierenden Konfliktsituation bewußt zu werden. Zweitens macht das Gewissen mit seiner Warnung vor oder einer Mahnung zu einem Verhalten den Menschen seiner Freiheit bewußt als Vermögen zur Entscheidung für sein besseres, wahrhaft menschliches Selbst.

Gewiß ist allerdings, daß für das Gewissen wie für jedes Erkenntnisvermögen die Erfahrung konstitutiv ist. Darum haben wir die Bedeutung der Erfahrung in der vorangehenden Moralbegründung mit solchem Nachdruck hervorgehoben. Diese Moralbegründung ermöglicht die Schlußfolgerung, daß, sobald der *homo sapiens*, der vernunftbegabte Mensch da war, es zur Bildung des sittlichen Gewissens kommen mußte. Denn die Existenz des Menschen ist, durch sein gesellschaftliches Sein bedingt, eine andere als die tierische. Anders als das Tier bedarf der Mensch körperlich und geistig der Familiengemeinschaft, bis er sich selbst zu erhalten vermag, gar seiner Vernunft voll mächtig ist<sup>8</sup>. Die dabei in Frage stehenden Vitalbeziehungen bilden, ganz anders als in der Tierwelt, die Grundlage eines Bewußtseins von der Notwendigkeit von Verhaltensweisen aller, die allen ein befriedigendes Leben ermöglichen. Drei Ge-

---

<sup>8</sup> So mit Betonung die bekannten Werke von A. Portmann, vor allem: *Biologische Elemente zu einer Lehre vom Menschen*, 1944; *Natur und Kultur im Sozialleben*, 1946. Die Frage der Menschwerdung (Hominisierung) braucht uns nicht zu beschäftigen, weil Moral erst mit dem Auftreten des *homo sapiens* entstehen konnte. Zur Hypothese A. Gehlens über das Entstehen von Sprache und Denken aus Signallauten und Lautgebärden vgl. des viel zu früh verstorbenen Freiburger Professors Georg Kraft, *Der Urmensch als Schöpfer. Die geistige Welt des Eiszeitmenschen*. 2. Aufl. 1948, S. 216 ff.

nerationen leben in der frühen Menschheit notwendigerweise miteinander, Eltern, Kinder, Großeltern. Von Anfang an besteht die Gemeinwohlerfahrung als Verbundensein in Sorge füreinander sowie gegenüber den Gefahren der Umwelt und bei der Nahrungsbeschaffung. Damals wie heute gehen, sagt uns die vergleichende Verhaltensforschung, mit den Vitalbeziehungen größtenteils dem Unbewußten entspringende Gefühlsbindungen einher. Ihnen komme größte Bedeutung für die Erkenntnis sittlich verbindlicher Verhaltensweisen zu. Wie allerdings die von der vergleichenden Verhaltensforschung betonte Aggressionsanlage des Menschen von den »Konstruktoren des Artwandels«, wie Konrad Lorenz die Erbänderung und Zuchtwahl nennt, die Entwicklung der Menschheit zur allgemeinen Menschenliebe und zur Höhe des moralischen Gesetzes erwartet werden soll, ist nicht zu sehen<sup>9</sup>. Viel mehr steht im Einklang mit dem, was der Mensch von sich selbst weiß (so sehr er Aufschlüsse über seine Aggressionsveranlagung aus Lorenz' Verhaltensforschung an Graugänsen zu gewinnen vermag), nämlich daß er von der Erfahrung und Reflexion belehrt, sich an ein Gemeinschaftsethos gebunden sieht, das ihm und allen Gruppengliedern das wahrhaftige Menschsein ermöglicht, daher Haltungen als verpflichtend erkennt, wie die schon erwähnten: gegenseitige Wohlgesinnung (Liebe) und Achtung, Hilfsbereitschaft, Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Worthalten. Alle erhalten ihre konkrete Geltung nach der Forderung, anderen nicht zu tun, was man selbst nicht von ihnen erleiden will. Ohne das Minimum eines solchen Ethos wäre das Überleben des *homo sapiens* undenkbar, mag im übrigen, wer will, sich ihn und die Moral der heute noch in einem Frühstadium der Entwicklung stehenden Völkern noch so primitiv vorstellen<sup>10</sup>.

### *Konstante und Variable in allen Moralien*

Die Unerläßlichkeit dieses Gemeinschaftsethos bildet den Grund, warum es eine »Konstante« gibt, die sich in aller Evolution des Menschen, seiner Kultur und seiner Moralien durchhält, also ein der Vernunftnatur eigenes und allen Menschen gemeinsames elementares Gewissen. Die menschliche Natur läßt nichts anderes zu. Denn es handelt sich um physische und psychische Grund-

<sup>9</sup> Vgl. Konrad Lorenz, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression. 1963, S. 345, 350. Dazu Hans Asperger, Mensch und Tier. Eine Auseinandersetzung mit Konrad Lorenz. In: Ein Chor der Antworten, hrsg. v. Asperger, Lettmaier, v. Westphalen, Wien/München 1969; Asperger vermißt in dem »großartigen« Werk von Lorenz den Menschen als Person, der kraft seiner Vernunft und Freiheit zur Unterordnung seiner Triebe unter die Forderungen des sich in seiner Selbstverwirklichung erfüllenden Lebenssinnes fähig ist.

<sup>10</sup> Angesichts der Unerläßlichkeit des erörterten Gemeinschaftsethos kann keine Rede davon sein, daß sich allgemein bei Primitiven nur das Inzestverbot, allenfalls noch das Tötungs- und Verspeisungsverbot von Gruppengenossen finde, wie Dr. oec. F. X. Kaufmann behauptet in: Naturrecht in Disput, hrsg. v. F. Böckle, 1966; vgl. dazu J. Messner, in: »Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht«, 1971, S. 7 ff.

bedürfnisse, ohne deren Befriedigung der Mensch nicht Mensch sein kann. In doppelter Weise werden ihm die dadurch geforderten Verhaltensweisen als im Gewissen verpflichtend kund: als ihn selbst verpflichtend, aber auch als ihn berechtigend zur Erwartung der gleichen Verhaltensweisen auf Seite der anderen. Tatsächlich beruhen die Moralen aller uns bekannten Völker auf einem gelebten Ethos, das auf dieser elementaren Gewissenseinsicht beruht, sosehr vom Anfang der Menschheit bis zum heutigen Tage Aggression und Repression auf allen Ebenen gesellschaftlicher Gruppierungen von der Familie bis zu den internationalen Beziehungen das Bild trüben. Für einen Großteil der Menschen dürfte mit der elementaren Gewissenseinsicht in verpflichtende Verhaltensweisen das mehr oder weniger bestimmte Bewußtsein verbunden sein, daß das sittliche Grundwissen der Vernunft des Menschen eingestiftet ist und der Sollensanspruch des Gewissens zur Entscheidung im konkreten Fall nach diesem Grundwissen transzendenter Art ist.

Auf den ersten Blick auffälliger als die Konstante ist die »Variable« des sittlichen Bewußtseins. Sie bedingt die nach Kulturentwicklungen bestehenden Verschiedenheiten der Moralen. Wenn auf Grund solcher Verschiedenheiten behauptet wird, das Gewissen sage verschiedenen Völkern verschiedenes, so ist das eine von den Tatsachen nicht bestätigte vorschnelle Generalisierung. Denn gewiß gibt es unterschiedliche »kulturspezifische« moralische Normen, ebenso gewiß bestehen überall die »naturspezifischen« Grundnormen, ohne die das wahrhaftige Menschsein nicht möglich wäre. Voreilig ist die erwähnte generalisierende Behauptung außerdem angesichts der Tatsache der Deklaration der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen, die ohne die Annahme des gleicherweise allen Menschen gemeinsamen elementaren Gewissens mit der Einsicht in verpflichtende Grundwerte sinnlos wäre. Die Variable der Menschennatur ist Grund und bewegende Kraft der Evolution. Diese führt zu einer ungeahnten Fülle von Möglichkeiten der Lebensbereicherung im Bereich der Kulturwerte, geistig und materiell. Nicht ohne Rückschläge, Irrungen und Irrtümer erfolgt die Evolution des sittlichen Bewußtseins. Heutige Höhepunkte sind die sich durchsetzenden Ideen der Menschenwürde, der durch sie geforderten Menschenrechte als Richtmaß gesellschaftlicher Ordnung, der Toleranz, der Gesprächshaltung als Voraussetzung moralischer Evolution aller Lebensordnungen. Die Evolution des sittlichen Bewußtseins sieht sich heute vordringlichst herausgefordert durch die Auswirkungen von Naturwissenschaft und Technik auf das Gesellschaftsleben, durch die sich intensivierenden Sachgesetzmäßigkeiten und Sachzwänge, durch die Bevölkerungsvermehrung, durch das Elend der Hunger- und Entwicklungsländer, durch die Bedrohung der Menschheit mit der Entwicklung der Atomwaffen und die Umweltverseuchung. In aller Evolution bleibt die Identität der moralischen Problematik, wie die heutige Situation der Welt in bestürzender Weise zeigt, bestehen: Wie der Mensch dem Drängen seiner Natur

nach einem vollmenschlichen Sein genügen kann, mehr: wie er zu menschlicherem Sein und zu menschlicherer Gesellschaft zu gelangen vermag. In dieser Sicht stellen die vom wahrhaften Menschsein gewiesenen verpflichtenden Grundwerte, die humanen Werte, absolute Werte dar, so gewiß die von ihnen geforderte Lebensgestaltung, gesellschaftlich und persönlich, nach Kulturentwicklung und Situation verschieden sein wird.

### *Die Goldene Regel*

Wenn, wie gezeigt, für die Grundlegung der Ethik in der säkularisierten Gesellschaft vom Grundwissen des Menschen von den allen das wahrhaft menschliche Sein verbürgenden Verhaltensweisen auszugehen ist, dann stellt sich als nächste Frage, was die Transformationsformel ist, die dieses Wissen in die Imperative des täglichen Lebens mit seinen wechselnden, den Menschen verschieden beanspruchenden Situationen umzusetzen ermöglicht. Die christliche Ethik hat als solche Formel oder Richtnorm die »rechte Vernunft« bezeichnet, sie aber so nahe an das vom Dekalog informierte Gewissen herangerückt, daß heute der Begriff dem Einwand begegnet, daß damit ein geschichtlich bedingtes, eben durch den Dekalog gebildetes sittliches Bewußtsein gemeint ist. Dem säkularisierten Denken näher kommt die immer auch von der christlichen Ethik festgehaltene Idee der dauernden Glückserfüllung; daß diese vom Endzweck des Lebens in Gott her gesehen wurde, wird für das nicht-theistische Denken ein Hindernis im Zugang zu einer so gefaßten Richtnorm bilden.

Als eine Transformationsformel im genannten Sinn bietet sich für die weltanschaulich-pluralistische Gesellschaft die Goldene Regel an, gleicherweise für die sich als glaubensunwillig wie für die sich als christlich verstehende. In der Goldenen Regel »tue anderen nicht, was du nicht willst, daß sie dir tun« ist das Eigeninteresse des Menschen angesprochen. Deshalb dürfte sie sich für das stark interessebezogene, zum Vertrauen auf seine eigene Einsicht geneigte Denken des heutigen Menschen in besonderem Maße als zweckdienlich für das moralische Urteil in der konkreten Situation erweisen. Tatsächlich ist das Interesse eine Urkraft menschlichen Tuns und Strebens. Bemerkenswerterweise betont auch der sonst so sehr vom Gemeinwohl her denkende Thomas von Aquin, daß das natürliche Streben des Menschen vom Eigeninteresse (*bonum proprium*) geleitet ist (Comp. Theol. 2, 9) und die Selbstliebe unter sonst gleichen Umständen der Nächstenliebe vorgeordnet ist, ja der Mensch zur Selbstliebe verpflichtet ist, weil ihm diese (»wie dich selbst«) sonst nicht Beispiel seiner Liebe zum Nächsten sein kann (2. II. 26, 4).

Das Eigeninteresse ist Grund und Maß der Ethik der Goldenen Regel. Nicht das Interesse, das selbst Gegenstand sittlicher Normierung ist, sonst könnte es ja nicht Grundnorm sein. Vielmehr ist es das Interesse, kraft dessen

der Mensch sich der Forderung seiner Selbstverwirklichung im wahren Menschsein bewußt ist. Alles was vorhin, ausgehend von der Erfahrung, über die ontologisch begründete Einsicht des Menschen in die Voraussetzung dieser Selbstverwirklichung dargetan wurde, konkretisiert sich in diesem Interesse. In der unmittelbaren Erfahrung wurzelt auch die Goldene Regel. Psychologisch liegt ihr zugrunde das allen Menschen gemeinsame Bewußtsein ihrer Haltung der Abwehrreaktion gegenüber von anderen verursachter Leiderfahrung. An diese Erfahrung schließt sich eine doppelte Reflexion an. Auf die eine begründet sich die Erkenntnis der vom gleichen Interesse geleiteten gleichen Haltung eines jeden anderen Menschen. Außerdem sieht sich der Mensch durch das seiner Abwehrreaktion zugrunde liegende Interesse zur Reflexion über sein augenblickliches Interesse und sein dauerndes Interesse, zur Unterscheidung von Scheinwerten und Dauerwerten genötigt, da er sich ständig sein Wertstreben an dem der anderen zu prüfen gefordert sieht. Diese allgemeine menschliche Erfahrung und die durch sie herausgeforderte Reflexion erklärt es, daß die Goldene Regel eine moralische Grundregel ist, die sich bei der Großzahl der uns hinsichtlich ihrer ethischen Anschauungen bekannten Völker findet<sup>11</sup>.

Die in der Goldenen Regel eingeschlossene Einsicht in das der Selbstverwirklichung, dem wahrhaften Menschsein zugeordnete Eigeninteresse ist, wie sich aus dem Gesagten ergibt, völlig verschieden von dem kalkulatorischen Interesse, das mit dem Prinzip der »Harmonie der Interessen« gemeint ist. Dieses geht von dem völlig frei gesetzten eigenen Interesse aus und sieht die Einkalkulierung des interessenbestimmten Verhaltens der anderen in das eigene Verhalten als ethische Grundnorm an. Andererseits unterscheidet die in Frage stehende Stellung des Interesses in der Goldenen Regel diese vom Gebot der Nächstenliebe. Sie weist unübersehbar auf das Interesse als Anlaß zur Reflexion über die die eigene Selbstverwirklichung bedingenden Grundbedürfnisse und davon bestimmten Grundwertungen als richtunggebend für das Verhalten anderen gegenüber hin. Außerdem hebt die Wirksamkeit des Interesses in der Goldenen Regel die höchst wichtige Tatsache der evolutionsbedingten Gesamtsituation der Gesellschaft ins Blickfeld, wonach Grundbedürfnisse und Grundwertungen keine statischen Größen darstellen, sondern mit dem jeweiligen Stand des von der Gesellschaft im ganzen durch Kooperation Erreichten geistig und materiell verschiedenen Ausmaßes sind. Nicht minder wichtig scheint zu sein, daß mit dem Interesse das Bewußtsein von Recht und Gerechtigkeit in enger Verbindung steht: nicht für das aus Nächstenliebe gereichte Almosen, wohl aber für das Entgelt für Arbeitsleistung bestehen Maßstäbe, so in Kollektivvertragsverhandlungen, wo die

<sup>11</sup> Vgl. H. Reiner, Die Goldene Regel. In: »Zeitschrift für philosophische Forschung«, 1948; ders., Die philosophische Ethik, 1964; L. J. Philippides, Die Goldene Regel, religionsgeschichtlich untersucht, 1929.

Goldene Regel die Kenntnisnahme der auf Grund des Produktivitätswachstums bei den Sozialpartnern bestehenden Erwartungen hinsichtlich der Einkommensentwicklung fordert. Ganz allgemein dürfte der auf das eigene Verhalten abzielenden Erwartung des anderen eine maßgebliche Rolle für die Funktion des Interesses bei der Normenfindung mit der Goldenen Regel zu fallen, weil diese auf die Einstufung der beiderseitigen Interessen nach objektiven Kriterien auf dem Wege der sachlichen Auseinandersetzung hindrängt. Die Goldene Regel veranlaßt auch stärker als das Gebot der Nächstenliebe die in der psychologischen Verfassung des Menschen gelegene Anlage zum Vergleich der eigenen Lebenslage mit der der anderen, aber auch zur Zubilligung an die anderen, was dem gegebenen Durchschnitt entspricht, weil er weiß, daß er selbst sich mit weniger abzufinden nicht bereit ist. Die Goldene Regel daraufhin nach der Idee der »Neidgesellschaft« zu deuten, wäre so offensichtlich abwegig, wie die von ihr geforderte gesellschaftliche Ordnung ausschließlich als caritative Institution zu begreifen.

Auf die allgemein menschliche Erfahrung beruft sich auch der hl. Augustin, da er die Goldene Regel geradezu zur Grundlage und Grundnorm seiner philosophischen Ethik macht<sup>12</sup>. Die Kenntnis der Goldenen Regel und ihrer verpflichtenden Geltung ist nach ihm dem Menschen naturhaft gegeben: »In der Vernunft jedes Menschen, der der Freiheit mächtig ist, existiert ein Gesetz, naturhaft ins Herz geschrieben; es ermahnt ihn, einem anderen nicht zu tun, was er selbst nicht leiden will.« Mit Betonung nennt er es das tiefste Gesetz (*lex intima*) des naturhaften sittlichen Bewußtseins. Die von ihm betonte Freiheit weist offenbar auf das Interesse des Menschen hin, das ihn zur Lebenserfüllung durch Streben nach Gütern und Werten drängt. Der Grund für die fundamentale Stellung der Goldenen Regel in seiner philosophischen Ethik dürfte für Augustin der vielfältige weltanschauliche Pluralismus seiner Zeit gewesen sein, der nicht nur Christen und Nichtchristen in ihrer Auffassung vom Menschen trennte, sondern auch die Christen selbst wie die Heiden unter sich spaltete. Jedoch nicht nur aus diesem Grunde wirkt Augustins Ansatz seiner philosophischen Ethik auffallend modern, sondern auch weil er realistisch vom ursprünglichen wie vom reflektierten Grundwissen des Menschen ausgeht, dem in der hermeneutischen und der analytischen Philosophie der Gegenwart eine Grundposition in allen philosophischen Bemühungen zuerkannt wird. Natürlich weiß Augustin, daß Christus der Goldenen Regel einen auszeichnenden Platz in seiner Ethik zuweist: »Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das sollt ihr auch ihnen tun« (Mt 7, 12; Lk 6, 31). Ein auszeichnender Platz ist es, weil Christus hinzufügt: »Das

<sup>12</sup> Augustin, Epist. 157, 15; En. in ps. 57, 1 und oft; vgl. dazu J. Messner, Zur philosophischen und theologischen Begründung des Solidarismus. In: Normen der Gesellschaft. Festgabe für O. v. Nell-Breuning, 1965.



ist das Gesetz und die Propheten.« Die Eingangsworte »was ihr wollt« können anders ausgedrückt werden »was in eurem Interesse liegt«<sup>13</sup>.

Hartnäckig besteht Augustin auf seiner Goldenen Regel, auch wenn sich aus ihr Schwierigkeiten ergeben. Er erwähnt selbst den angeblich durch die Goldene Regel zu rechtfertigenden einverständlichen Gattentausch und den niemand ein Leid zufügenden, auf beiderseitiger Zustimmung beruhenden Umgang eines Ledigen mit einer Dirne. Die Überwindung der Schwierigkeit scheint ihm nur durch Zuhilfenahme der theologischen Ethik möglich: die Goldene Regel gelte auch gegenüber dem göttlichen Du. Im Verlauf einer eingehenderen Behandlung der geschlechtlichen Sittlichkeit führt er nämlich aus: Die zehn Gebote seien im Grunde nur zwei, die der Gottes- und der Nächstenliebe und diese zwei seien im Grunde wieder nur »diese eine: Was du nicht willst, daß dir geschehe, tue auch einem anderen nicht, darin sind die zehn enthalten und darin sind die zwei enthalten« (Sermo IX. 14, 15). Gott ist also in dieser Sicht der andere.

Ganz abgesehen davon, daß es kaum überzeugt, Gott im Sinne der Goldenen Regel als den anderen sehen zu sollen, stellt sich mit dem Blick auf den Gattentausch und das Dirnenwesen die Frage, ob nicht die zunächst auf das zwischenmenschliche Verhalten abgestellte Goldene Regel auch die Grundlage für die individuelle Sittlichkeit zu bieten vermag. Dies scheint in der Tat der Fall zu sein, wenn die Goldene Regel auf den in ihr selbst gelegenen Gemeinwohlorizont hin gesehen wird. Schon bei der Erörterung des Ausmaßes des von der Goldenen Regel Geforderten hat sich gezeigt, daß das Urteil darüber durch den Stand des Gemeinwohls bedingt ist, wenn materielle Werte in Frage stehen. Unsere jetzige Frage ist: Gibt es private Verhaltensweisen, die ganz ohne Folgewirkungen für die Gesellschaft und ihr Gemeinwohl sind? Das wäre der Fall, wenn das Gemeinwohl, wie es so weithin verstanden wird, nur in den äußeren Voraussetzungen für die Verwirklichung vollmenschlichen Seins eines jeden bestände. Nun dürfte aber kaum jemand behaupten wollen, daß die Vollentfaltung des Menschen in Selbstverwirklichung nach dem Maßstab der humanen Werte nur von äußeren Umständen abhängen oder gar, daß die Ranghöhe verwirklichter Menschlichkeit einer Gesellschaft sich nach dem Maße ihres Reichtums (Lebensstandard) an materiellen Gütern richte. Das Gemeinwohl ist mindestens so sehr eine Sache der ideellen, der sittlichen und der kulturellen Werte wie der äußeren. Dann setzt die Selbstverwirklichung des Menschen in den oben genannten Werten, die die Persönlichkeitswerte sind, das Gemeinwohl auch als geistige Wirklichkeit voraus und hängt andererseits die vollmenschliche Gesellschaft vom vollmenschlichen Sein ihrer Glieder nach dem Maß der Persönlichkeits-

<sup>13</sup> Dazu E. Stauffer, Die Botschaft Jesu damals und heute, 1959; J. Schmid, Goldene Regel. In: Lex. f. Theol. u. Kirche, Bd. IV. 1960; H. v. Oyen, Die Goldene Regel und die Situationsethik. In: J. Gründel/Oyen, Ethik ohne Normen? 1970, S. 106 ff.

werte ab. Der zornmütige Mann wird im gesellschaftlichen Leben aggressiv sein, der auf Selbstbetrug eingestellte wird der Lüge verfallen, der nicht auf Maßhalten bedachte wird auch das Maß außerhalb des Privatlebens nicht finden, der zuchtlose wird eine Gefahr für den seelischen Wurzelgrund der Gemeinschaft sein, der einer ungeordneten Selbstliebe Verfallene kann nicht die notwendig an Selbstentäußerung geknüpfte Liebe von Mensch zu Mensch üben. Wenn es richtig ist, daß alles private Handeln des Menschen auch in Beziehung zum Gemeinwohl steht und unter die Verpflichtungen gegenüber diesem fällt, dann ist nicht zu sehen, warum die von Augustin erwähnten Fälle des Gattinentausches und des Umgangs von Unverheirateten mit Prostituierten von der Goldenen Regel her eine Scheinrechtfertigung erhalten sollen. Sie stellen Fälle des Mangels an Selbstzucht dar, der das Fundament der Gemeinschaft zersetzt, durch die das vollmenschliche Sein aller ihrer Glieder bedingt ist. Wenn die Goldene Regel Grundnorm ist, wird das in dieser beschlossene Gemeinwohlinteresse für alles Verhalten zur gleichgeordneten Norm mit dem Einzelinteresse.

Diese Überlegungen lassen ersehen, warum in der ganzen Geschichte der Ethik immer wieder das Gemeinwohl als universaler Norm- und Verpflichtungsgrund nicht nur für das staatliche Rechtsgesetz, sondern für das Moralgesetz im allgemeinen hervorgehoben wurde, also den ganzen Bereich der privaten und der gesellschaftlichen Sittlichkeit. Nur einer sei erwähnt, der diese im Laufe der Jahrhunderte seit der Antike immer wieder vertretene Lehre mit stärkster Akzentuierung ausspricht: Bernhard Bolzano, einer der schärfsten Denker des neunzehnten Jahrhunderts und einer der größten Logiker aller Zeiten, an dessen wesentlichen Einfluß auf die Wertphilosophie von Franz Brentano und die Phänomenologie Edmund Husserls erinnert sei. Er bezeichnet als »das letzte Vermächtnis an seine Schüler« seine Doktrin, »die ich als den letzten Grund alles dessen, was Pflicht heißt, aufgestellt habe«, nämlich »die Behauptung, daß es gar kein anderes oberstes Grundgesetz der ganzen Sittenlehre gebe, als die Beförderung des allgemeinen Wohles«; und »daß die Beförderung des allgemeinen Wohles die letzte und oberste Regel des Wirkens für alle vernünftigen Wesen, auch für Gott selbst ausmacht«<sup>14</sup>. Den Grund für diese Stellung des Gemeinwohls gibt Franz v. Baaders Satz über das Sittliche als das, was sich in der Wirklichkeit des Seins bewährt und deshalb in Dauer zu bestehen vermag: »Nur das darf nicht sein (soll verboten sein), was nicht wahrhaft sein kann.« Das Urteil, ob etwas sein kann oder nicht, findet sich im einzelmenschlichen Sein, vor allem aber im Sein und Bestand der Gemeinschaft. Was ihren Lebensgrund schwächt oder zersetzt, fällt unter das Verdikt, daß es nicht wahrhaft sein kann. Dieser Lebensgrund besteht in äußeren Werten, wie Frieden und Frei-

<sup>14</sup> Eduard Winter, Bolzano Brevier. Sozialethische Betrachtung. Wien 1947, S. 171f.

heit, die durch die Gemeinwohlordnung zu gewährleisten sind, besteht aber nicht minder in sittlichen Werten, nach deren Förderung der Mensch seine Vollverwirklichung als Persönlichkeit findet. Der Lebensgrund einer Gesellschaft versteppt, wenn ein größerer Teil ihrer Jugend Lebenserfüllung durch Bewußtseinserweiterung mit Rauschgiften sucht, ganz abgesehen davon, daß so viele von ihnen unmittelbar und bitter erfahren müssen, daß solche Lebenserfüllung nicht wahrhaft sein kann, weil sie in schwerster Frustrierung endet. Nicht anders ist das Ende, wenn Jugendliche glauben, in Sexualwerten ihre hauptsächlichste Lebenserfüllung finden zu können. Die Möglichkeiten wechselnder Partnerwahl hören mit dem Jugendalter auf. Was zurückbleibt, ist Lebensleere und Frustration, das Sein versagt dieser Lebenserfüllung die Dauer. Ganz eindeutig spricht in dieser Frage das gesellschaftliche Sein, da eine Gesellschaft mit geschlechtlicher Freizügigkeit aus biologischen Gründen nicht bestehen kann, noch weniger aber die geistige Kraft zu geschichtlicher Bewährung hat.

Mehr oder weniger unmittelbar müssen alle Antworten auf die heute drängenden und sich ankündigenden Moralprobleme, um verantwortbar zu sein, vor der Wahrheit des Seins im Sinne des Satzes von Franz v. Baader bestehen können. Nichts anderes als das ist auch gemeint mit dem universalen und absoluten Höchstwert der Menschenwürde, die für Christen und Nichtchristen das Richtmaß für die von ihnen gemeinsam zu erstrebende menschlichere Gesellschaft bildet, mögen sie auch über seine Begründung verschieden denken. Die gegenseitige Achtung der Menschenwürde ist erstes Gebot der Goldenen Regel, die Menschenwürde ist auch die maßgebende Richtform des Gemeinwohls. So sind, von der wahrhaft menschlichen Existenz her, Gemeinwohl, Goldene Regel und Menschenwürde eins. Diese Einheit ist auch im bekannten Imperativ Kants, der unmittelbar von der Menschenwürde ausgeht, sichtbar: »Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person jedes anderen jederzeit als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst«<sup>15</sup>. Auch dieser Imperativ ist als Norm des gesellschaftlichen wie des persönlichen Lebens gemeint. Ihre individualethische Seite (»in deiner eigenen Person«) läßt keinen Raum für die heute vielfach verwendete Rechtfertigung von Handlungen mit dem Hinweis, daß niemand geschädigt wird<sup>16</sup>. In ihrer logischen Konsequenz (»in der Person eines jeden anderen«) ist ihr Gemeinwohlbezug so offensichtlich wie der der Goldenen Regel.

<sup>15</sup> Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, IV., S. 429 (Ausg. d. Preuß. Ak. d. W.).

<sup>16</sup> Von seinem Prinzip aus würde Kant die Antwort auf Augustins Schwierigkeiten mit der Goldenen Regel (Gattinnenaustausch, Dirnenwesen) leicht fallen wie auf alles, was heute nach Varianten der »Neuen Moral« an freien geschlechtlichen Verbindungen als zulässig erklärt wird; er sieht darin eine Herabwürdigung des Menschen zum Mittel und daher eine »wohlthätige Selbstschändung«, die den Menschen »aller Achtung vor sich selbst beraubt« (Metaphysik der Sitten, VI., S. 424 f.).

Wenn die Menschenwürde verletzt wird, geschehe es wie immer, wird etwas von der Hoffnung auf eine menschlichere Gesellschaft preisgegeben.

### *Auf dem Weg zur Verantwortungsethik*

In einer Moralkrise wie der heutigen, die eine Lebenskrise wie eine Erkenntnis- und Wertekrise ist, dürfte es angesichts des Bemühens um die Grundlagen- und Normenfindung zweckmäßig sein zu sehen, was etwa von früheren Bemühungen der gleichen Art zu gewinnen ist.

Die »Einsichtsethik« geht davon aus, daß der menschlichen Vernunft unmittelbar einsichtige (evidente) sittliche Wahrheiten und Werte gegeben sind. Plato sprach in diesem Sinne von Ideen, Augustin von Grundeinsichten der natürlichen Vernunft, Max Scheler, der seine Wertethik als Einsichtsethik bezeichnete, läßt dem geistigen Fühlen die sittlichen Grundwerte mit einer Einsichtigkeit gegeben sein, wie unsere sinnliche Wahrnehmung die Farben blau und grün unmittelbar erfäßt. Sogar der Pragmatismus sieht sich zur Annahme einer derartigen Wahrheitserkenntnis genötigt. Einer seiner bedeutendsten Vertreter, Charles Peirce, weist auf die Tatsache hin, daß das kleine Hühnchen, kaum ausgeschlüpft, weiß, was es aufpicken soll und was nicht; dann stellt er die Frage: »Wenn wir das armselige Hühnchen als begabt mit einer angeborenen Anlage für eine bestimmte Wahrheit ansehen, warum sollten wir annehmen, daß dem Menschen allein eine solche Gabe versagt ist?« Bernhard Russell, der größte unter den Nachfahren des Rationalismus, schreibt in seinem Vorwort zum 5. Band der gesammelten Werke von Peirce zu dieser Stelle: »Das ist eine wichtige Frage, auf die ich keine Antwort weiß«<sup>17</sup>. Der leidenschaftliche Agnostiker kann darauf keine Antwort wissen, da er kein, sei es auch nur ontologisch begründetes Grundwissen des Menschen darüber zugegen kann, das, weil seiner Natur entsprechend, ihm zum vollmenschlichen Sein den Weg weist. Für die christliche Ethik stellt die in Frage stehende Wahrheit das vom Schöpfer der Vernunft des Menschen als Gewissen gegebene Wissen von Gut und Böse, Recht und Unrecht dar, verbunden mit dem davon geleiteten Urteilsvermögen angesichts einer zur Entscheidung stehenden Verhaltensweise. Tatsächlich will niemand sittlich blind oder gewissenlos sein. Die Tatsache des sittlichen Grundwissens des Menschen gehört zweifellos zum unverzichtbaren Bestand der Verantwortungsethik. Die Schwierigkeit der Einsichtsethik besteht in der Ermittlung von Richtpunkten (Kriterien), mit deren Hilfe die Konkretisierung jenes Grundwissens in sittlichen Imperativen für die komplizierteren Situationen möglich ist. Als solche Richtpunkte haben sich uns bisher Friede, Gemeinwohl, Freiheit, Menschenwürde ergeben und für die konkrete Situation die Goldene Regel als Transformationsformel und Richtnorm.

---

<sup>17</sup> Ch. Peirce, *Collected Papers*, Bd. V. para 591; darin B. Russell. Vorwort S. XVI.

Unter »Gesinnungsethik« im besonderen Sinn wird heute die Ethik Kants verstanden. Er verlegt die Sittlichkeit völlig in die rechte Gesinnung, bestehend im Willen, das Gute nur um der Pflicht willen und unter allen Umständen ohne Rücksicht auf die Folgen zu tun. Die Hilfsbereitschaft gegenüber einem Ertrinkenden mit dem Gedanken, ihn zu retten, besitze daher nicht den Charakter der sittlichen Handlung. Mit Kant stimmt Augustin darin überein, daß der gute Wille, die gute Gesinnung als dauernde Haltung, das höchste Gut des Menschen darstelle, denkt jedoch völlig anders darüber, worin der gute Wille besteht. Für Kant ist es der Wille im Einklang mit der auf die autonome Vernunft begründeten Maxime des Handelns, die zum allgemeinen Gesetz werden kann. Nach Augustin ist der Wille gut in Übereinstimmung mit dem objektiv Guten. Der Ehebruch, sagt Augustin, »ist nicht deshalb böse, weil er durch ein Gesetz verboten ist, sondern wird darum vom Gesetz verboten, weil er böse ist«<sup>18</sup>. Die Gesinnung als gefestigte Bereitschaft, stets den recht erkannten sittlichen Forderungen zu entsprechen, bildet den Kern aller Verantwortungsethik.

Die »Erfolgsethik« entwickelt sich in den verschiedenen Formen des Utilitarismus und des Pragmatismus, der heute besonders das Denken des von den Erfahrungswissenschaften vertretenen Humanismus beherrscht. Gemeinsam ist allen Richtungen, daß, wie William James, der Bahnbrecher des Pragmatismus sich ausdrückt, man sich an die »letzten« Dinge, nämlich an die Folgen von Entscheidungen und Maßnahmen halten will, nicht an »erste« unbedingte Wahrheiten, die es in einer entwicklungsbedingten Welt nicht geben könne<sup>19</sup>. Das ungelöste erkenntnislogische Problem jeder Erfolgsethik liegt darin, daß die Beurteilung des Erfolges immer Wertprinzipien voraussetzt. Auch ist das Urteil, das sich nur am Erfolg orientieren will, in Gefahr, zu spät zu kommen und erst durch katastrophale Fehlentwicklungen, wie sie die Welt heute erlebt, auf Irrtümer aufmerksam zu werden. Der Fortschrittsglaube mit seinen unkritischen Hoffnungen auf die Erfolge von Wissenschaft und Technik hat sich als beispielhaft für solche Irrtümer erwiesen. Die Verantwortungsethik wird stets, namentlich auch in der Frage der Folgen von Normen, Entscheidungen und Maßnahmen auf Sachrichtigkeit auf Grund der gesicherten Erkenntnis der Erfahrungswissenschaften (»Sachverstand«) bzw. bei verschiedenen Standpunkten innerhalb der Erfahrungswissenschaften auf die möglichst umfassende sachliche Diskussion achten.

Die »Gesetzesethik« wird heute nicht nur von der Situationsethik kritisch betrachtet. Nach dieser wird vom Menschen in der eine Entscheidung fordernden Situation, ohne auf Normen zurückgreifen zu müssen, unmittelbar die zu erfüllende Pflicht oder der für das Handeln maßgebende Wert er-

---

<sup>18</sup> De libero arbitrio, 1, 6.

<sup>19</sup> W. James, Pragmatism. 1907, S. 300; dt. 1908.

kannt. Allgemeine Verhaltensregeln gebe es höchstens als Ökonomisierungsformen von Erfahrungen mit situationsbedingten Entscheidungen. Unbeantwortet bleibt die Frage, wie der Mensch zur Idee verbindlicher Pflichten und Werte kommt, die in der jeweiligen Situation angeblich ins Bewußtsein treten. Die Verantwortungsethik hält an dem vernunfteigenen Wissen von allgemeinsten sittlichen Wahrheiten fest, aber auch daran, daß diese Wahrheiten nach Situationen verschiedene Forderungen stellen können. Fest steht für die Verantwortungsethik die Einsicht, daß bei fortgeschrittener Kulturentwicklung mit einer Gesetzesmoral gar nicht alle Situationen normierbar sind, vielmehr in vielen Fällen nur das Gewissensurteil des einzelnen der Situation voll Rechnung zu tragen vermag. Um so mehr ist die Verantwortungsethik bereit anzuerkennen, daß sich der nach dem Sinn seiner Freiheit als Voraussetzung seiner Selbstverwirklichung fragende Mensch in größerem Ausmaß berechtigt wissen möchte, *seinem* Gewissensurteil zu vertrauen.

Die »Persönlichkeitsethik« geht aus von der Frage nach den die Selbstverwirklichung des Menschen, also sein wahrhaftes Menschsein verbürgenden Werten. Aristoteles stellte die Frage zuerst. In der Ermittlung der für dauernde Lebenserfüllung (Glückserfüllung) maßgebenden Werte unterscheidet er, wie wir heute sagen würden, Persönlichkeitswerte und Lustwerte. Die ersteren sieht er in »Tugenden« verwirklicht nach der Grundnorm von Maß und Mitte. Tatsächlich gibt es jedoch Handlungen, die nicht erst durch mangelhaftes Maßhalten, sondern an sich verwerflich sind wie Mord, Ehebruch, Diebstahl, Schadenfreude, Neid. Seine »Tugenden« betreffen nur das rechte Handeln, während Leiden und Unglück (Frustration) als Möglichkeiten der Bewährung des Menschen außer acht bleiben. Vor allem aber fehlen in Aristoteles' Ethik mit ihrer Beschränkung der Selbstverwirklichung auf den freien Mann, Kategorien, die für die Persönlichkeitsethik, wie sie heute verstanden wird, grundlegend sind: der Personwert des Menschen und die gleiche menschliche Würde aller. Sie sind grundlegend auch für die Verantwortungsethik. Eine moderne Persönlichkeitsethik wird an Persönlichkeitswerten u. a. hervorheben den Willen zur Wahrheit angesichts der vielfältigen Formen der Bewußtseinsmanipulation, die Besinnung auf den Lebensinn entgegen den tausend Möglichkeiten der Selbstflucht und Selbstentfremdung des Menschen, die mitmenschliche Liebe, die Selbsterkenntnis, die Selbstlosigkeit, Mäßigung im Wohlfahrtsstreben, Hilfsbereitschaft gegenüber den Entwicklungsländern, Bekundung und Weckung der Friedensgesinnung innergesellschaftlich und international, Selbstbeherrschung und Opfer als Voraussetzung der Selbstverwirklichung, besonders auch die Werte der Ehe und Familie. An der Hand der Goldenen Regel sind im einzelnen die Forderungen dieser Persönlichkeitswerte in den konkreten Situationen des täglichen Lebens im Heim, im Beruf, im sozialen Konflikt, in der Politik zu finden.

Den Lustwerten weist die Persönlichkeitsethik keineswegs nur eine nebensächliche Rolle zu, dies schon deshalb, weil sie auf allen Gebieten des kulturellen Lebens einen der stärksten Anreize bilden. Gemeint sind demnach die Lustwerte im weitesten Sinn. Sie gehören der Dynamik der Natur des Menschen an, die ihn zur schöpferischen Lebenserfüllung in allen Wertbereichen drängt. Angesichts der den Arbeits- und Lebensrhythmus des Menschen bestimmenden Technik erhält für den heutigen Menschen die rechte Pflege von Lustwerten (Hobby) eine eigene Bedeutung, noch allgemeiner: die Pflege der Gemütswerte, dazu die Bildung des Wertsinnes als Voraussetzung der Freude am Schönen in Natur, Kunst, Literatur, Musik. Nichts könnte dem sich ausbreitenden Versinken in den Wohlstandsmaterialismus kräftiger entgegenwirken als das Hineinwachsen in diese Wertwelt. Die Fähigkeiten zur Aufnahme der sich in den genannten Bereichen anbietenden Lebenswerte können mit der damit verbundenen Lebenserfüllung eigentliche Persönlichkeitswerte werden, obwohl die Freude an ihnen in die Art der Lustwerte fällt. Persönlichkeitswerte sind demnach die verpflichtenden (sittlichen) Grundwerte, aber auch alle damit vereinbare Hingabe an Werte, die der Lebenserfüllung (Freude) dienen. Nach beiden Seiten spielen besonders individuelle Veranlagungen eine sehr beträchtliche Rolle. Wird der eine oder andere Teil der Wertwelt vernachlässigt, entstehen Kümmerpersönlichkeiten zum Nachteil ihrer eigenen Lebensbeglückung, aber auch zum Nachteil der anderen in der Gemeinschaft. Der enge Zusammenhang der Persönlichkeitsethik mit der Verantwortungsethik ist nach dem Gesagten offenbar. Sie hat darüber hinaus noch eine besondere Beziehung zur Verantwortungsethik, weil es nicht nur verpflichtende Normen gibt, die allgemein verpflichten, sondern sittliche Normen bzw. Werte die Menschen auch individuell verschieden beanspruchen. Wer schon einen gewissen Grad sittlicher Persönlichkeitsreife erreicht hat, wird sich durch die Nächstenliebe anders und in vielfältigerer Weise beansprucht wissen, als wer erst am Anfang steht. An diesem einen Beispiel wird schon ersichtlich, wie vielfältig nuanciert die Goldene Regel in allen Forderungen individueller Sittlichkeit Entscheidungshilfe im Sinne einer Gewissensverantwortung ist, die von keinen Autoritäten abgenommen werden kann, weil die in Frage stehende Situation individuell bedingt ist.

Für die »Verantwortungsethik« ist das Gewissen des Menschen die ausschlaggebende Instanz für die sittliche Entscheidung und die Sittlichkeit eines Verhaltens. Die Kompetenz des persönlichen Gewissens nahm in der christlichen Ethik immer eine zentrale Stellung ein. Eine philosophische und eine theologische Begründung war dafür maßgebend. Philosophisch fand man, daß der Mensch, der durch die Vernunftbegabung ist, was er ist, keine andere letzte Orientierungsmöglichkeit bei seiner Entscheidung über das rechte Verhalten in konkreten Situationen haben kann als sein sittliches Vernunfturteil, eben das Gewissen. Theologisch war der gleiche Sachverhalt klar ausgespro-

chen in Röm 14, 23: »Alles, was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde.« Daher hat die christliche Ethik immer am verpflichtenden Imperativ auch des irrigen Gewissens festgehalten. Diese theoretische Lehre vom Gewissen trat im praktischen Weisungsgehalt der christlichen Ethik und Moraltheologie weitgehend zurück, so daß der Eindruck entstehen konnte, die Sittlichkeit des Handelns bestimme sich nach standardisierten Normen, erhoben aus einer standardisierten menschlichen Natur mit einem standardisierten sittlichen Bewußtsein. Die seit einiger Zeit in Gang befindliche Neuorientierung der Moraltheologie hinsichtlich der Kompetenz des persönlichen Gewissens in der Wirklichkeit sittlichen Lebens will diese Fehlhaltung klären. Geben sich Moraltheologie und Ethik aber nicht selbst auf, wenn sie der eigenverantwortlichen Entscheidung des Menschen eine so viel größere Bedeutung zuerkennen? Das wäre nur der Fall, wenn Verantwortungsethik von der beliebigen Gewissensüberzeugung ausgehen würde. Gerade das ist aber nicht der Fall. Vielmehr verlangt das Gewissen selbst, daß es sich über die Voraussetzungen dieser Kompetenz in doppelter Hinsicht Klarheit verschafft. Erfordert ist zunächst die Klarheit über die Sittlichkeit als Voraussetzung der Selbstverwirklichung des Menschen in seinem wahrhaften menschlichen Sein zugleich als Forderung der seiner Vernunft eigenen Einsicht in die dafür maßgebenden verpflichtenden Grundwerte. Demnach ist ein Maß von »Information« zu erarbeiten. Diese zu vermitteln ist Sache der wissenschaftlichen Ethik. Erfordert ist zweitens die Schulung der Urteilsfähigkeit des Gewissens angesichts der in konkreten Situationen zu treffenden Entscheidungen. Die Ethik wird Hilfe für die »Reflexion« hinsichtlich situationsbedingter Gewissensentscheidungen zu bieten haben. Darüber hinaus wird die wissenschaftliche Ethik die in Frage kommenden Gesichtspunkte für das sittliche Urteil in den jeweils zur öffentlichen Diskussion stehenden Moralproblemen zu diskutieren haben wie heute hinsichtlich der Probleme des Friedens, des Krieges, der gewaltsamen Revolution, der Entwicklungshilfe, der Wohlstandsmentalität, der Abtreibung, der Pornographie, der Rauschgiftsucht. Die Verantwortungsethik (und Moraltheologie) wird allerdings bei der neu zu betonenden Kompetenz des persönlichen Gewissens auch klarstellen, daß es nicht ihre Aufgabe ist, dem Menschen die Gewissensentscheidung abzunehmen. Allerdings wird sie auch zu sagen haben, daß eine Grundvoraussetzung der Beanspruchung der in Frage stehenden Gewissenskompetenz die gefestigte Gesinnung als guter Wille zu einem ernsthaft sittlichen Leben ist, desgleichen, daß die Ausübung der dem Gewissen zugebilligten Kompetenz auch Mut erfordert, da das Risiko des Irrweges und der mit seiner Erkenntnis notwendig werdenden Revision der Entscheidung besteht. Denn neben allen anderen Fähigkeiten besitzt die menschliche Vernunft auch die eine, »gute« Gründe für Entscheidungen zu finden, die vorgefaßten Wünschen entsprechen.



Die Verantwortungsethik ist die Ethik der sich der eigenen Gewissenskompetenz (»Mündigkeit«) bewußten säkularisierten Gesellschaft. In ihr ist der Wahrheitsertrag der bisherigen Ethik eingebracht, zugleich in der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins ein Schritt vorwärts auf dem Wege zu größerer Freiheit getan, auf dem Christen und Nichtchristen vereint dem Ziel einer wahrhaft menschlichen und damit im Fortgang der Entwicklung dem Ziel einer menschlicheren Gesellschaft zustreben können mit einem je wirkungsvolleren Ordnungspotential von Gerechtigkeit und Liebe.

# Vom Sozialkatholizismus zum Sozialökumenismus? \*

*Von Hans Maier*

Nicht immer ist geteiltes Leid nur halbes Leid. Und die suggestive Einladung, die in der Themaformulierung liegt, sollte keineswegs dazu benutzt werden, aus der Krise des Sozialkatholizismus (und -protestantismus!) eilfertig ans vermeintlich rettende Ufer einer ökumenischen Sozialtheologie und Sozialbewegung zu flüchten. Geplant ist vielmehr etwas Bescheideneres: Es geht darum, die bald getrennten, bald sich überschneidenden Wege von Protestanten und Katholiken auf diesem Feld synoptisch zu betrachten, um von hier aus zu einer realistischen Beurteilung ökumenischer Möglichkeiten zu kommen, wobei freilich (ich betone das voraus) die je-eigene konfessionelle Gestalt und Überlieferung nicht verkürzt, sondern im Austausch historischer und gegenwärtiger Erfahrung gerade erst entfaltet werden soll.

Ich will so vorgehen, daß ich in einem ersten Teil – notwendig typisierend und vereinfachend – die Entstehungsbedingungen des modernen Sozialkatholizismus (und der entsprechenden protestantischen Parallelen) schildere. In einem zweiten Teil soll dann gefragt werden, wie sich die entsprechenden sozialen und praktischen Traditionen in der Zeit vor und nach dem Zweiten Weltkrieg verändert haben. Hier werden die eingangs genannten Überschneidungsphänomene von katholischer und evangelischer Soziallehre sichtbar werden. Endlich soll ein abschließender Problemaufriß die im Thema liegende Entwicklungsrichtung »vom Sozialkatholizismus zum Sozialökumenismus« auf dem Hintergrund der vorausgegangenen Analyse an einigen Beispielen verdeutlichen.

## I

1. Zunächst gilt es, sich in grobem Umriß die Situation deutlich zu machen, in der die katholische Kirche in der Neuzeit eigene Soziallehren zu entwickeln (oder alte neu zu beleben) begann.

---

\* Der folgende Vortrag wurde am 21. November 1971 bei einer Tagung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg »Ende oder Wandel des Sozialkatholizismus« in der Universität Mannheim gehalten. Clemens Bauer gab eingangs einen historischen Überblick über das Phänomen Katholische Soziallehre und Sozialkatholizismus. Oswald von Nell-Breuning entwickelte seine bekannte These vom Ende des Sozialkatholizismus. Das Schlußreferat versuchte eine Analyse der Situation von Sozialkatholizismus und -protestantismus in vergleichender Absicht mit dem Ziel, einige Gegenwartsprobleme beider Konfessionen besser zu verstehen und einige Zukunftsaussichten ökumenischer Zusammenarbeit realistischer einschätzen zu können.

Während die katholische Kirche in ihren nachkonstantinischen, vor allem mittelalterlichen Perioden in engem gesellschaftlichen Connubium mit der Welt lebt – die Sozialformen ihrer weltlichen Umgebung widerspiegelnd, aber auch prägend und verändernd –, verliert sie seit dem sechzehnten Jahrhundert in allmählich zunehmendem Maß sowohl ihre gesellschaftliche Einbettung in die europäische Staatenwelt wie auch ihre soziale Prägekraft. Sie gerät immer mehr ins Polfeld stärkerer geschichtlicher Mächte, die ihr das Gesetz des Handelns aufzwingen. An die Stelle einer nach innen geschlossenen »christlichen Welt« tritt die scharf ausgeprägte Dualität einer zunehmend sich säkularisierenden »reinen Welt« und einer Kirche, die – wie in der christlichen Antike – wieder zur »Mission« wird. Dieser Formwandel drückt sich einmal in der zunehmenden Rivalität kirchlicher und weltlicher Sozial- und Staatslehren aus: sucht auf der einen Seite die Kirche in der Lehre von der *potestas indirecta in temporalibus* einen Rest ihres mittelalterlichen Schiedsrichteramtes in die neue Zeit hinüberzuretten, so verlassen die modernen Staatslehren in zunehmendem Maße die mittelalterlich-christliche Vorstellung einer zweipoligen, in »Kirche und politische Welt« (Otto Brunner) sich gliedernden Gesellschaft. Sie bilden den Begriff des Staates zur monopolartigen, alle anderen Gesellungen absorbierenden Geschlossenheit durch. Ob nun der Staat in seiner »Sachgesetzlichkeit« begriffen und als »Kunstwerk« aus der traditionellen ethischen Einbettung des Politischen herausgelöst wird (Machiavelli), ob seine *suprema potestas* als höchste Entscheidungsinstanz allen anderen vorgeordnet wird (Bodin) oder ob man bereits prinzipiell von einer monistischen Konstruktion des Gesellschaftslebens ausgeht mit der Tendenz, die christliche Dualität der Gewalten zu beseitigen und »die beiden Köpfe des Adlers wieder zu vereinigen« (Hobbes), das Ergebnis ist, auf die Kirche hin gesehen, überall das gleiche: sie verliert ihren gesellschaftlichen Ort *inmitten* der politischen Welt, sie wird an den Rand einer nur-sozialen (korporativen) Existenz gedrängt oder muß sich auf reine Innerlichkeit beschränken.

Nicht weniger folgenreich als der angedeutete Autonomieverlust ist die Tatsache, daß sich der Kirche innerhalb der vom modernen Staat geschaffenen säkularen Lebensmöglichkeiten eine eigene bürgerliche Wertwelt entgegenstellt. Sie wird für den Katholizismus zu einer Herausforderung neuer und besonderer Art, und zwar in doppelter Hinsicht. Im *wirtschaftlichen* Bereich stößt die neue kapitalistische Wirtschaftsform auf die strengen Vorschriften der Kirche gegen den Wucher und das aristotelisch-kanonische Zinsverbot; die bürgerliche Aufstiegsmentalität ist dem katholischen Denken fremd: sie bricht sich an einer zwischen den Polen von arm und reich, hoch und nieder ausgespannten statisch-ständischen Lebenslehre. Ebenso schroff ist der Zusammenstoß im Bereich des *Rechts*: War die ältere Gesellschaftsordnung und ihre politische Theorie gekennzeichnet durch die enge Verknüpfung von

Anspruchs- und Pflichtordnung (so, daß jedem Recht in der Gesellschaft eine bestimmte Verpflichtung entsprach), so gewinnt mit dem neueren, von Hobbes ausgehenden Naturrecht eine Bewegung Bahn, die einseitig von den »natürlichen Rechten« des (vorstaatlich gedachten) Individuums ausgeht. An Stelle der bisherigen Berufs- und Ständeordnung treten jetzt als neue Zentren der Rechtsbildung vereinzelt Menschen, »die, von allen vorgegebenen Aufgaben und Berufspflichten gänzlich frei geworden, unter dem Gesichtspunkt des Geldverdienens und der Erlangung besserer Lebensbedingungen und persönlicher Vorteile nach eigener rechtsgeschäftlicher Wahl und Willkür zueinander in Beziehung treten oder dies auch unterlassen mögen«<sup>1</sup>. Hier hat das kirchliche Denken von Anfang an seinen Einspruch angemeldet, indem es auf den sozialen Zusammenhang der Individuen verwies und eine Ergänzung der Bürgerrechte durch entsprechende Bürgerpflichten verlangte. Daß der Mensch einfachhin frei und zumindest von Rechts wegen zu nichts verpflichtet sei, daß es eine soziale Hilfspflicht, ein »Recht des Nächsten« (Erik Wolf) nicht gebe – diese These des bürgerlichen Rechtsdenkens hat die katholische Kirche von Anfang an abgelehnt und ist bei dieser Ablehnung bis heute geblieben.

Die bürgerlichen Revolutionen des neunzehnten Jahrhunderts zerstören überall in Europa die aristokratische, feudale und nationale Kirche; sie bereiten nach innen der Demokratisierung des Klerus, nach außen dem Aufstieg der römischen Universalgewalt den Weg. Die nationalen und ständischen Unterschiede innerhalb der Kirche schleifen sich ab – eine ständelose *conditio christiana* tritt hervor, die die alte Verbindung geistlicher Ämter und weltlicher Würden grundsätzlich überwindet. Das bedeutet, daß die Kirche sich in eigentümlicher Weise gerade aus den beiden das neunzehnte Jahrhundert am stärksten bedrängenden politischen Problemen, dem nationalen und dem sozialen, herausgehoben sieht: aus dem *nationalen*, weil sie nach dem Zerbrechen der Einheit mit Königtum und Staat mit Entschiedenheit wieder zur Weltkirche wird; aus dem *sozialen*, weil sie trotz manchen Übergangserscheinungen eines verbürgerlichten Christentums zur bürgerlich-liberalen Gesellschaft in einem entschlossenen und betonten Distanzverhältnis verharrt. So steht sie einerseits in einem politischen Vakuum, das die Verkündigung vor neue Aufgaben stellt und in dem die alten gesellschaftsanaloge Haltungen, die Denk- und Sprechweisen der vorindustriellen Zeit immer mehr an Bedeutung verlieren. Andererseits ist sie vermöge ihrer Distanz zur bürgerlichen Gesellschaft potentiell zugleich der Zeit voraus – eine Perspektive, die freilich erst nach dem Durchschreiten des nationalstaatlichen Zeitalters und der bürgerlich-liberalen Gesellschaft, im wesentlichen also erst im zwanzigsten Jahrhundert, sichtbar werden kann.

<sup>1</sup> F. von Hippel, Zum Aufbau und Sinnwandel unseres Privatrechts. 1957, S. 33.

Vor diesem Hintergrund muß die systematische Erneuerung der katholischen Soziallehre im neunzehnten Jahrhundert gesehen werden, wie sie sich im Anschluß an die Erneuerung der Scholastik seit dem zweiten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts im Schoß der Kirche vollzieht. Die kirchlichen Soziallehren gewinnen hier, wie Clemens Bauer gezeigt hat, eine doppelte Bedeutung. »Sie sollen dem einzelnen Christen die Normen für eine neue Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft aufweisen, innerhalb derer er sein christliches Leben zu führen vermag. Sie haben aber gleichzeitig die Aufgabe, in einer neuen Ordnung von relativer Stabilität und gebändigter Dynamik die Kirche aus ihrer sozialen Standortlosigkeit innerhalb der modernen Industriegesellschaft herauszuführen . . .«<sup>2</sup>

Der Formwandel der Gesellschaft führt die Kirche von ihren Schutzmächten – dem katholischen Fürstentum und dem Staat der Restauration – allmählich weg. Statt auf institutionellen Schutz und staatliche Verbürgerungen zu dringen, stößt sie jetzt mit neuem Selbstbewußtsein in die weitverzweigten Bereiche der Gesellschaft vor. Zugleich legt sie die Gestaltung der sozialen Verhältnisse als Aufgabe in die Hand der Laien – an sie adressieren sich die kirchlichen Sozial- und Staatslehren, die unter Leo XIII. ihre endgültige Form erhalten, ihr Gewissen wird an die Erfüllung sozialer Pflichten im öffentlichen Leben gebunden, die nicht mehr nur der »Obrigkeit«, sondern grundsätzlich »allen« zukommen.

2. Ist der katholische Weg im neunzehnten Jahrhundert gekennzeichnet durch eine Minoritäts- und Defensivsituation gegenüber stärkeren Mächten und eine hieraus resultierende Tendenz zur Emanzipation – bei freilich verengter Bestimmung des Politischen –, so haben wir auf der evangelischen Seite, zumal in Deutschland, den spiegelbildlich umgekehrten Vorgang: nicht Staatsdistanz, sondern im Gegenteil ein Denken aus dem Staat heraus; nicht kritischer Abstand, sondern Identifikation mit den sozialen Mächten; nicht die Betonung eines naturrechtlich fundierten Sozialanspruchs der Minderheit gegenüber den herrschenden Kräften in Staat und Gesellschaft, sondern im Gegenteil die Ausprägung eines spezifisch modernen Staatsverständnisses, in dem konservative und liberale Übernahmen mit evangelischen Denktraditionen und Glaubenshaltungen verschmelzen. Der Grund ist deutlich: der moderne Staat, und speziell der deutsche Territorialstaat, sind geschichtlich vom Protestantismus mitgetragen, sie entstehen in einer Symbiose profaner und religiöser Überlieferungen. Während die calvinistische Ausprägung des Protestantismus im Westen zu einem in Widerstandsrecht und Grundrechten sich niederschlagenden politischen Aktivismus führt, bringt das Luthertum in

---

<sup>2</sup> C. Bauer, *Bild der Kirche – Abbild der Gesellschaft*. 1956, jetzt in: *Deutscher Katholizismus – Entwicklungslinien und Profile*. 1964, S. 28 ff.

Deutschland eine von Untertanen- und Beamtenethos bestimmte Gehorsams-  
haltung gegenüber den politischen Mächten hervor. In beiden Fällen ist die  
Geschichtsnähe größer, die Staatsdistanz geringer: treten im Katholizismus  
des neunzehnten Jahrhunderts nicht zufällig Sozialbewegung und Sozial-  
lehre an die Stelle der alten Lehren vom politischen Gemeinwesen, so bleiben  
die evangelischen Sozialbewegungen gerade in Deutschland auf eine Rand-  
position beschränkt; sie schlagen entweder ins Sektenhafte um (christlicher  
Sozialismus), oder sie suchen den Weg zurück zur staatlich bewahrenden,  
revolutionsfeindlichen nationalen Mitte. Es genügt, an den einen Namen  
Friedrich Naumann zu erinnern, der in seinen frühen Jahren aus dem Macht-  
und Nationalstaatsdenken auszubrechen versuchte: der späte Naumann gibt  
»unter dem massiven Druck der Koalition zwischen Männern wie Sohm,  
Weber und Harnack, zumal auf den Evangelisch-sozialen Kongressen seit  
1890, . . . seine ›christlich-soziale‹ Vergangenheit auf« und wendet sich zu-  
rück »zum ›großen alten Doktor deutschen Glaubens‹, wie er Luther bezeich-  
nenderweise nennt«<sup>3</sup>. Kurzum: die Stelle, die innerkirchlich im Katholizis-  
mus die Sozialbewegung besetzt hält, nimmt innerkirchlich im evangelischen  
Bereich der Kulturprotestantismus ein. Damit bleibt das evangelische Den-  
ken zwar von den Verengungen und Verhärtungen einer typischen Minori-  
tätsphilosophie bewahrt, es bleibt geöffnet zur geschichtlichen Aktualität;  
aber es fehlt ihm auch die innere Spannung aus der Konfrontation und der  
Anstoß des Weiterdenkens über die liberale Phase der bürgerlichen Gesell-  
schaft hinaus.

Man pflegt seit Shanahan<sup>4</sup> vor allem die Lehre vom Obrigkeitsstaat, die  
Ausprägungen eines christlich-germanisch gefärbten Konservatismus und  
endlich die lutherische Scheidung der Gebiete für diesen Mangel an kritischer  
Distanz haftbar zu machen, und die neuere Literatur, zumal in der Linie  
Karl Barths, ist voll von pauschalen Verdikten über die Sünden der Väter.  
Demgegenüber müßte eine differenzierende Betrachtung hervorheben, daß  
es nicht einfach die Zweireichelehre war, die zu der geschilderten sozialen  
Schwäche des Protestantismus geführt hat, sondern eine bestimmte Interpretation  
dieser Lehrtradition. Ulrich Duchrow hat in einer bedeutenden Unter-  
suchung gezeigt, daß die Zweireichelehre ihre dualistische Schärfe erst im  
neunzehnten Jahrhundert erhalten hat, und zwar mit dem liberalen Rückzug  
aus der Dingwelt der Natur und aus den politisch-ökonomischen Strukturen.  
»Hier verbündet sich die spiritualistische Theologie . . . mit der Definition  
des Staates rein von der legalen Zwangsgewalt her (Sohm) oder mit dem  
Macht- und Nationalstaatsdenken Max Webers . . . Deshalb steht die Zwei-  
reichelehre seither im Zeichen einer Koalition zwischen Wissenschaftspositi-

<sup>3</sup> U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*. 1970, S. 583.

<sup>4</sup> W. O. Shanahan, *Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage 1815–1871*. 1962.

vismus und Ideologiefälligkeit auf der einen und privatisierender Innerlichkeit auf der anderen Seite.«<sup>5</sup> Das heißt, es entwickelt sich hier – wiederum spiegelbildlich zum katholischen Bereich – eine Lehre von der Eigengesetzlichkeit der Sachbereiche, die schließlich von einer prinzipiellen Trennung von Vernunft und Liebe führt. Damit ist jedoch auch die lutherische Position verlassen, denn für Luther stand das Politische nicht außerhalb des Wirkungskreises der Heilverkündigung, und Vernunft und Liebe sind bei ihm nicht antagonistisch getrennt. Man wird von daher auch die Gegenbewegung gegen die Zweireichelehre, die 1934 mit den Barmer Thesen einsetzt, kritisch relativieren müssen: ihr Gegner war – wie heute deutlicher wird – nicht die lutherische Position schlechthin, sondern ihre Verengung und Verfälschung im neunzehnten Jahrhundert.

## II

Damit komme ich zum zweiten Teil dieser Überlegungen, zur Frage, wie sich die sozialen und praktischen Traditionen im Katholizismus und Protestantismus unter dem Druck der Erfahrung mit den totalitären Regimen in der Nachkriegszeit verändert haben. Da es sich um bekannte, von uns allen erlebte Vorgänge handelt, kann ich mich auf wenige Stichworte beschränken. Ich beginne zunächst im evangelischen Bereich.

1. Die Erfahrungen mit den totalitären Staaten des zwanzigsten Jahrhunderts haben innerhalb der evangelischen Kirchen einen spezifisch modernen »politischen Protestantismus« entstehen lassen, der aus den älteren theologischen Voraussetzungen des Luthertums und des Calvinismus nicht abgeleitet werden kann. Historisch ist dieser Protestantismus unter ähnlichen Bedingungen ans Licht getreten wie der politische und soziale Katholizismus nach der Französischen Revolution. Dem religiös-weltanschaulichen Übergriff des totalitären »Heilsstaates« antwortete eine Neubesinnung auf die Rechte und Pflichten des Christen gegenüber der weltlich-politischen Ordnung; dabei trat die ältere Lehre von der Trennung der Bereiche von Kirche und Staat gegenüber einem neuen Bewußtsein ihrer inneren Zusammengehörigkeit zurück. Es mag gerade im Hinblick auf die Ähnlichkeit der historischen Ausgangssituation nicht unwichtig sein zu fragen, in welchen Punkten sich die protestantische Auffassung des Politischen der katholischen genähert hat und wie diese Annäherung theologisch begründet worden ist.

Zunächst ist anzumerken, daß sich in der Einschätzung der politischen Verantwortlichkeit des Christen in der neueren evangelischen Theologie eine Wandlung vollzogen hat. Die Zweireichelehre ist abgelöst worden durch

<sup>5</sup> Duchrow, a. a. O., S. 582.

eine (im Calvinismus schon länger sichtbare) Hervorhebung der Königsherrschaft Christi – auch und vor allem im Bezirk des staatlichen Lebens. Kirche und Staat, Christengemeinde und Bürgergemeinde stehen nicht mehr beziehungslos nebeneinander; sie sind aufeinander zugeordnet, und zwar im Hinblick auf *Hilfe* (des Staates für die Kirche) und *Zeugnis* (der Kirche für den Staat). Damit ist zugleich ein verstärkter Öffentlichkeitsanspruch der Kirche angemeldet und das Recht, ja die Pflicht des einzelnen Christen proklamiert, in der politischen Welt ein Glaubenszeugnis abzulegen.

Auch in der Frage der Mittelbarkeit religiöser Entscheidungen und ihrer Übersetzung in die Sprache der Politik sind Annäherungen zu verzeichnen. Die Notwendigkeit, sich im Zusammenwirken mit den außerhalb der eigenen Glaubensüberzeugungen stehenden Kräften der beiden Seiten gemeinsamen humanen Basis zu bedienen, ist deutlich geworden. Zwar war von den theologischen Voraussetzungen des Protestantismus aus eine Übernahme katholischer Naturrechtslehren in der einen oder anderen Form nicht möglich. Doch erlaubte die christologische Begründung der politischen Verantwortung des Christen den Rückgriff auf einen *theologisch* fundierten politischen Humanismus, der dem außerhalb stehenden Partner als Anknüpfungspunkt dienen konnte<sup>6</sup>.

Die Problematik – und auch die immanenten Grenzen – dieses politischen Protestantismus dürfen freilich nicht übersehen werden. Zunächst stößt die Tendenz, kirchliche und politische Welt in eine wechselseitige Verbindung zu bringen, auf die Schwierigkeit, daß nach den Voraussetzungen der evangelischen Theologie in der politisch-staatlichen Welt keine »natürlichen Werte« enthalten sind, die schon als solche dem sittlichen Handeln des Christen einen Anknüpfungspunkt bieten könnten. Die Herstellung einer positiven Verbindung von kirchlicher und politischer Welt scheint daher nur auf dem Weg einer Funktionalisierung und Instrumentalisierung des Staates möglich zu sein. Dadurch aber wird gerade die relative Eigengesetzlichkeit des Politischen verkannt. Die protestantische Neufassung des Verhältnisses von Christengemeinde und Bürgergemeinde bleibt theologisch auf der Stufe eines »Integralismus« stehen, die der politische Katholizismus bereits überschritten hat.

---

<sup>6</sup> Die eindrucksvollste Formulierung eines solchen Humanismus bei K. Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde, 1946 u. ö., S. 22 f.: »Die Christengemeinde ist gegründet auf die Erkenntnis des einen ewigen Gottes, der als solcher Mensch und so des Menschen Nächster geworden ist, um Barmherzigkeit an ihm zu tun (Luk 10, 36 f.). Das zieht unweigerlich nach sich, daß die Christengemeinde sich im politischen Raum immer und unter allen Umständen in erster Linie des Menschen und nicht irgendeiner Sache annehmen wird . . . Nachdem Gott Mensch geworden ist, ist der Mensch das Maß aller Dinge, kann und darf der Mensch nur für den Menschen eingesetzt und u. U. geopfert – muß der Mensch, auch der elendste Mensch – gewiß nicht des Menschen Egoismus, aber des Menschen Menschlichkeit – gegen die Autokratie jeder bloßen Sache resolut in Schutz genommen werden. Der Mensch hat nicht den Sachen, sondern die Sachen haben dem Menschen zu dienen.«



Auch die im Widerstand gegen die totalitären Staaten entstandene Gemeinschaft mit außerhalb der Kirche stehenden Gruppen und Persönlichkeiten kann im »politischen Protestantismus« keine strukturbildende Kraft gewinnen. Denn der Rückzug auf das Humanum ist hier nur eine vorübergehend akzeptierte Notlösung, nicht aber ein den Zusammenhang von kirchlicher und politischer Welt begründendes Moment<sup>7</sup>. Aus theologischen Gründen muß der Protestantismus an dem Vorrang des prophetischen Zeugnisses festhalten, auch wenn er damit u. U. auf die Gemeinsamkeit der Sprache mit dem möglichen politischen Partner verzichtet.

Der politischen Einsicht in die plurale Struktur des demokratischen Staates schließlich steht die Neigung entgegen, die politische Welt als eine Einheit zu betrachten, die als Ganzes der kirchlichen Welt gegenübertritt. Der Wegfall der humanen Verbindungslinie zwischen beiden Reichen und die daraus resultierende theokratische Überformung oder Eingemeindung der politischen Welt führt außerdem zu einer verstärkten Belastung rein politischer Diskussionen mit theologischen Gewichten.

2. Versuchen wir in der gebotenen Kürze, die Entwicklung auf katholischer Seite zu verfolgen, so zeigt sich auch hier zunächst eine Entgrenzung und Öffnung alter Positionen. Die Annäherung der Konfessionen hat den Katholizismus für geschichtliches und situationsethisches Denken in ähnlicher Weise aufgeschlossen wie den Protestantismus für naturrechtlich-institutionelle Fragestellungen. Ich nenne beispielhaft nur zwei Vorgänge: erstens die Repolitisierung der katholischen Sozialbewegung in Gestalt der christlichen Demokratie nach dem Zweiten Weltkrieg (obwohl diese Bewegung außerhalb Deutschlands und Italiens bereits ihren Höhepunkt zu überschritten haben scheint); und zweitens die (vorher wie nachher) nie erreichte Breiten-

---

<sup>7</sup> Die reformatorische Erbsündelehre läßt – im Gegensatz zur katholischen – die Annahme eines nach dem Sündenfall verbliebenen positiven (und naturrechtlich ausformbaren) Ordnungsrestes im Kosmos nicht zu. Sie kann daher Politik nicht als Entwicklung und Entbindung eines potentiellen Natur-Rechts, sondern höchstens als Eindämmung des bestehenden Natur-Unrechts (H. Thielicke) ansetzen. Strukturell erhält evangelische Politik dadurch immer den Charakter eines korrigierenden Eingriffs von außen. Sehr deutlich kommt der von außen eingreifende, aneignende, in Besitz nehmende Charakter »evangelischer Politik« in den Schriften H. Gollwitzers zum Ausdruck. Vgl. als frühes Beispiel, lange vor Gollwitzers Zuwendung zur »Theologie der Revolution«, die folgenden Sätze aus der 1954 erschienenen Schrift »Die christliche Gemeinde in der politischen Welt«, S. 35 f.: »... indem die Gemeinde von ihrem Herrn her prüft und indem es beim Tun dieses Irdisch-Guten um Gehorsam gegen ihren Herrn, um die Konkretion seines Gebotes geht, ... darum ist jedes Befolgen natürlich einsichtiger Regeln, jedes Anerkennen auch sonst anerkannter Werte ein Bebauen des Ackers ihres Herrn, der die Welt ist (Atth. 13, 38), ein *Geltendmachen der Herrschaft* ihres Herrn über die Welt, eine *Beanspruchung von Natur und Geschichte und Gesellschaft für ihn*, ein *Aufruf zum Gehorsam* gegen ihn. Für ihn *beschlagnahmt* sie all das, was »ehrbar gerecht, keusch, lieblich« usw. ist (Phil 4, 8)« (Hervorhebungen von mir, H. M.).

wirkung der katholischen Soziallehre im inter- und überkonfessionellen Bereich in der unmittelbaren Nachkriegszeit.

Um beim zweiten Vorgang anzuknüpfen: wenn heute von mancher Seite der Tod des Sozialkatholizismus konstatiert wird, so ist der nicht zu bestreitende Verlust an doktrinellem Geschlossenheit und einheitlichem Zuschnitt doch nur die eine Seite der Sache. Die andere ist – unübersehbar – eine weite Diffusion dieser Lehrtradition in die verschiedensten Milieus und Gesellschaftsfelder hinein. Man denke etwa daran, welche Rolle Sätze der katholischen Soziallehre in der Debatte um die Atombewaffnung, bei den Fragen um Neuverteilung des Eigentums und Vermögensbildung, bei der Mitbestimmung der Sozialhilfe, der Diskussion des Verhältnisses von Kirche und Staat, Katholizismus und Demokratie gehabt haben und bis heute haben. Gewiß, die einheitliche katholische Soziallehre mit ihrem neuscholastischen Fundament und ihrem breiten sozialen Aufbau der katholischen Verbände besteht in ihrer alten Form nicht mehr. Aber gleichzeitig sind ihre Elemente weit über den Kreis katholischer Wissenschaft und Politik hinaus wirksam geworden. Der Verlust an Einheit und Geschlossenheit ist, wie gesagt, nur die eine Seite der Sache; er ist nur der notwendige Tribut für eine größere Verteilung in die Breite gewesen.

Ähnlich steht es mit der christlichen Demokratie. Es ist heute modisch geworden, über diesen Versuch der Zusammenführung evangelischer und katholischer politischer Positionen die Nase zu rümpfen. Man demonstriert die Unmöglichkeit christlicher Politik im gleichen Atemzug, in dem man die Notwendigkeit einer politischen Theologie verteidigt. Aber abgesehen davon, daß die öffentliche Wirkung getrennt-konfessioneller Gruppierungen viel schwächer gewesen wäre, muß man sehen, daß mit dem Gedanken und der Realisierung einer interkonfessionellen Union endgültig der Ring der Getto- und Minoritätssituation gesprengt wurde, in die sich die christlichen Konfessionen *in politicis* seit dem neunzehnten Jahrhundert fast überall in Europa verwiesen sahen. Bedenkt man, daß selbst Leo XIII. den Gedanken einer christlichen Demokratie noch strikt auf das Feld des Sozial-Caritativen beschränkt hatte<sup>8</sup>, so ermißt man den Fortschritt auf diesem Gebiet.

Freilich auch im katholischen Bereich muß man sich heute fragen, ob nicht die begrüßenswerten Reaktionen auf neunzehntes Jahrhundert und Drittes Reich in der Nachkriegszeit ihrerseits in spezifische neue Verengungen hineingeführt haben. Ist nicht in der Entgrenzung konfessioneller Positionen auch gelegentlich – und gar nicht so selten – das Proprium christlicher Sozialethik zugunsten eines immer flacheren Humanismus preisgegeben worden? Hat die Auflösung der engen Verbindung von Soziallehre und Verbandsprinzip, die Auswechslung des Verbandskatholizismus zugunsten einer improvisierten

<sup>8</sup> Enzyklika »Graves de communi«. 1901.

und theologisch schlecht fundierten Gemeindedemokratie nicht zu einem Verlust an Schlagkraft und öffentlicher Präsenz geführt? Vor allem aber: zeigt sich heute nicht in manchen theologischen Strömungen, so in der sogenannten politischen Theologie, daß die notwendige Rückwendung zum Politischen auch in einen (im Sozial- und Verbandskatholizismus schon überwundenen) katholischen Integralismus umschlagen kann? Kommen hier unter dem mißverständlichen Stichwort des Kampfes gegen theologischen Privatismus nicht massive Tendenzen einer christokratischen Überherrschaft des Politischen ins Spiel (in keineswegs überraschender Parallele zu ähnlichen »Engführungen« der Barth-Schule)? Weiter noch: deuten nicht die in der Theologie der Revolution überhandnehmenden Begriffe des »Exodus«, der Kritik, der prophetischen Distanz auf eine neue sublimierte Abwendung vom Staat, auf eine Spiritualisierung und Verflüchtigung des Politischen hin -- nicht unähnlich derjenigen, die man in den Gestalten der Existenz- und Personalismustheologie bekämpft? (Wiederum wäre an die problematische Parallellposition Barths mit seiner rein prophetisch-personalen Überwindung des Kulturprotestantismus unter Ausklammerung aller Institutionenprobleme zu erinnern, bei der auf kritische Durchleuchtung der Institutionen von der im Glauben befreiten Vernunft her verzichtet wird.)

Fassen wir zusammen: Katholische Soziallehre und evangelische Zweireichelehre in ihrer im neunzehnten Jahrhundert entwickelten Form (einschließlich ihrer sozialen Substrate und Resultate) waren spezifische Positionen der beiden großen Kirchen in und gegenüber der modernen Industriegesellschaft. Sie anerkennen und übernehmen in je spezifischer Form die Struktur der Industriegesellschaft: die katholische Lehre, indem sie sich auf die naturrechtlich unanfechtbare Rückzugslinie einer sozialen Obsorge für die Schwachen in einer sonst stärkeren Kräften überlassenen Welt zurückzieht (und infolge ihrer Minoritätsposition auch zurückziehen muß); die evangelische Lehre, indem sie die in Luthers Botschaft angelegten Scheidungstendenzen gegenüber dem inhärenten Gegenprinzip der Verbindung von Vernunft und Liebe isoliert und ins Extrem einer positivistischen Trennung treibt. Hier die ihrer naturwissenschaftlich verstandenen Sachgesetzlichkeit überlassene Welt; dort die privat gewordene Innerlichkeit des Glaubens. Wobei freilich ein Element weltgläubigen Vertrauens in die Eigendynamik der Geschichte, die der göttlichen Weisung nicht entgleiten kann, diese Position vor der Perversion ins Heidnisch-Profane bewahrt.

### III

Abschließend sei versucht, in aller Kürze einige Folgerungen anzudeuten, die sich aus dem Gesagten für einen neuen, seiner ökumenischen Dimension bewußten Sozialkatholizismus (und -protestantismus) ergeben.

Die erste Forderung scheint mir die nach einer kritischen Aufarbeitung der jeweiligen historischen Traditionen des Sozialkatholizismus und -protestantismus zu sein. Sie sind heute kaum mehr bekannt geschweige denn bewußt; ist doch die gegenwärtige Theologie von der Mühe des Neubeginns und der Öffnung der Zukunft so pauschal in Anspruch genommen, daß sie in Gefahr steht, ihr Gedächtnis zu verlieren. Um so wichtiger sind Bemühungen um eine Durchsicht und Revision der genannten Traditionen; sie verhindern, daß die katholischen und evangelischen Soziallehren nur aus der blickverengenden Perspektive des zwanzigsten Jahrhunderts gesehen werden und daß man ihre spezifische Gestalt im neunzehnten Jahrhundert – Scholastik und Neuscholastik verwechselnd – mit der christlichen Soziallehre schlechthin gleichsetzt.

Zweitens dürfen wir bei der kritischen Aufarbeitung der Tradition – von katholischen wie evangelischen Ausgangspunkten her – nicht hinter die bereits im Ende des neunzehnten Jahrhunderts, mit den politischen und sozialen Enzykliken Leos XIII. erreichten Positionen der Soziallehre zurückfallen. Dies gilt vor allem für das aller Soziallehre inhärente Problem des Freiheitsverständnisses. Wenn in neueren theologischen Ansätzen, so bei Metz und Moltmann, Freiheit im Sinn von Emanzipation, als Sich-Befreien (und nur so) verstanden wird, wenn hier wie bei Karl Rahner *naiv-frühliberal* von Freiheitsräumen (im statisch-verräumlichenden Sinn) die Rede ist, wenn ein tiefgehender Anti-Institutionaffekt den Blick auf die politische Ordnung verdeckt, dann fällt solches Denken hinter Grundpositionen christlichen Freiheitsverständnisses zurück. Theologie sollte aber nicht zur Nachhut neuzeitlicher Emanzipation, sie sollte zur Vorhut der Freiheit in den Bedingungen der Industriegesellschaft werden. Andernfalls sinkt ihr Freiheitsverständnis ab in die Irrealität von Ausgrenzungen und Unterlassungsansprüchen gegenüber Staat und Gesellschaft – dies in einer Zeit, in der Freiheit ohne planvolle gesellschaftliche Organisation nicht einen Tag bestehen könnte. »Emanzipation« wird zum neuen Getto<sup>9</sup>.

Weitet man diese Perspektiven aus, so ergibt sich eine Fülle von Aufgaben für eine ökumenische Soziallehre, die sich von den Verengungen der Tradition löst, ohne doch die grundlegenden Resultate der Vergangenheit preiszugeben. Ulrich Duchrow hat sie kürzlich dahingehend gekennzeichnet, »daß die weltliche Vernunft« nicht mehr dadurch theologisch von vornherein diskreditiert werden kann, daß man von der Behauptung ihrer objektivierend methodischen Eindimensionalität und damit von der »Eigengesetzlichkeit« der Lebensgebiete ausgeht. Es ist von hier aus gesehen auch nicht mehr die einzige Alternative, heteronom christokratische Thesen gegen solche Eigengesetzlichkeiten zu stellen, was ... außer der theologischen die andere

<sup>9</sup> Vgl. H. Maier, *Kritik der politischen Theologie*. 1970.

Schwierigkeit hat, die Institutionalität und die Verbindlichkeit der Weltgestaltung nicht mehr deutlich werden zu lassen. Vielmehr scheint nach heutiger Einsicht die Vernunft vieldimensional und ihre objektivierende Funktion nur einer ihrer Wesenszüge zu sein, so daß der Versuch neu gewagt werden muß, sie theologisch für die Weltverantwortung haftbar zu machen – unter sorgfältiger Berücksichtigung ihrer Möglichkeiten, aber nicht minder ihrer Gefährdungen. Gerade die Gefährdungen werden angesichts der gesteigerten Macht des Menschen und angesichts der größeren ›Flüssigkeit‹ heutiger Gesellschaftsprozesse weit aufmerksamer beobachtet werden müssen, als es noch bis zu den relativ stabilen Zuständen unter Einfluß der Reformationszeit und darüber hinaus nötig zu sein schien. Das bedeutet neben anderem nicht mehr und nicht weniger, als daß Theologie und Kirchen mit der Aufgabe konfrontiert werden, das Verhältnis von *Bergpredigt* und der wieder plastisch gewordenen Vernunft neu zu durchdenken und auf die vielen bestehenden und zu entwerfenden Institutionen detailliert zu beziehen. Dabei wird einerseits der Spielraum des freien, radikalen, zeichenhaften Liebeshandelns neu erschlossen, andererseits die Übersetzung der Liebe in gesellschaftlich-politische Strukturen einer nicht oder nur durch Furcht vor Katastrophen zur Vernunft neigenden Menschheit detailliert und permanent geprüft werden müssen.«<sup>10</sup>

Hieße das Fazit also: Die katholische (und evangelische) Soziallehre ist tot, es lebe der Sozialökumenismus? Ja und Nein. Ja insofern, als heute keine konfessionelle Sozialtheologie *allein* die Aufgabe der Grundbestimmung des Verhältnisses von Mensch, Welt, Institutionen mehr leisten kann und daher Zusammenarbeit unabweislich gefordert ist. Nein jedoch, wenn damit verlangt wird die Preisgabe dessen, was – in gewiß unzulänglicher und revidierbarer Form – in den Denkfiguren der naturrechtlichen Analogie (katholisch) und der Zweireichelehre (evangelisch) für die wissenschaftliche und praktische Bewältigung unserer Situation aufgehoben ist. Dieses Vermächtnis ist heute, im Zeichen des triumphierenden A-Historismus, kaum mehr bekannt. Es muß neu entdeckt und entfaltet werden. Denn nur in der kritischen Treue gegen die je eigene Tradition können die konfessionellen Soziallehren und Sozialtheologien sich weiterentwickeln zu jener gemeinsamen Gestalt, die ihr Dienst für die gegenwärtige Welt erfordert.

---

<sup>10</sup> Duchrow, a. a. O., S. 590 f.

## Was eint und was trennt die Konfessionen?

Eine ökumenische Besinnung

Von Joseph Ratzinger

Gibt es ein Gemeinsames zwischen den Konfessionen – so lautete die Frage, die den Referenten eines ökumenischen Forums der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Regensburg vorgelegt war<sup>1</sup>. Auf den ersten Blick scheint dies eine sinnlose Frage, denn niemand bezweifelt ernsthaft, daß es dieses Gemeinsame gibt. Man überlegt sich im stillen, ob die Frage nicht viel eher umgekehrt lauten müßte: Gibt es denn noch ein wirklich Trennendes zwischen den Konfessionen? Für viele setzt sich dann die Frage etwa so fort: Wird nicht die Trennung nur durch das Schwergewicht der Gewohnheiten, vor allem durch das Schwergewicht der Institutionen aufrecht erhalten, die nun einmal da sind und nicht von selbst abtreten wollen? Vor dem Konzil sollen Patriarch Athenagoras und Papst Johannes scherzhaft geäußert haben, nur die Spitzfindigkeit und Starrsinnigkeit der Theologen halte die Trennung der Kirchen aufrecht: Die Gelehrten wollen nicht einig werden und projizieren ihren Streit auf die ganze Christenheit, ohne daß die ihm noch einen Sinn abgewinnen könnte. Inzwischen haben die Theologen – ich erinnere an Namen wie Lengsfeld<sup>2</sup>, Schuster, Ohlig<sup>3</sup> – den Vorwurf in vollem Ernst an die Amtsträger zurückgegeben: Nur noch die Kirchenleitungen hätten heute ein Interesse an der Spaltung, nur noch von ihnen und um ihres eigenen Fortbestehens willen würde sie

---

<sup>1</sup> Am 19. Januar 1972. Die beiden anderen Referenten waren Franz Mußner (Neues Testament) und Traugott Koch (system. Theologie; evang.).

<sup>2</sup> P. Lengsfeld, Sind heute die traditionellen Konfessionsdifferenzen noch von Bedeutung? in: *Una Sancta* 26 (1971) 27–36, S. 32: »Das Haupthindernis für eine entscheidende Annäherung der Konfessionskirchen ist nicht mehr im Bereich des Glaubens und der Lehre zu suchen, sondern in den Beharrungs- und Selbsterhaltungstendenzen der kirchlichen Apparate bzw. Kirchentümer.« Lengsfeld spricht sich dann freilich S. 34 f. auch seinerseits gegen eine »rasche Wiedervereinigung zum gegenwärtigen Zeitpunkt« aus: »Ein Zusammenschluß der kirchlichen Apparate ergäbe eine solche Machtzusammenballung, daß die Reformkräfte kaum noch eine Chance hätten . . . Eine rasch vollzogene institutionelle Wiedervereinigung ohne vorangegangene Reformen käme der Fusion von zwei Altersheimen gleich« (34).

<sup>3</sup> K.-H. Ohlig/H. Schuster, Blockiert das katholische Dogma die Einheit der Kirchen? (Düsseldorf 1971). Auf dem Umschlag des Buches heißt es: »Während nämlich die Kirchenleitungen noch immer an starren, theologisch höchst fragwürdigen Positionen festhalten, sind die konfessionellen Unterschiede durch die gemeinsamen vitalen Interessen der Christen längst überholt.« Differenzierter ist die Aussage, die innerhalb des Buches selbst am nächsten an diese These herankommt: »Die . . . Situation des innerchristlichen Dialogs ist also völlig verkannt oder verzerrt, wenn man zunächst auf einen Ausgang des Gesprächs zwischen den Amtskirchen warten zu müssen glaubt oder wenn gar diese Amtskirche ihrerseits zunächst auf die *einheitliche Meinung* der verschiedenen Theologen warten zu müssen glaubt.« In dem an sich sympathischen kleinen Buch überrascht der fast jugenhaft wirkende Optimismus, mit dem die beiden Verfasser es unternehmen, auf hundert Seiten alle zwischen den Konfessionen schwebenden Probleme zu lösen. Wenn man nur richtig darangeht, so scheinen sie sagen zu wollen, dann steht für jede Frage schon eine Antwort bereit.

aufrechterhalten. Wir stehen vor einer merkwürdigen Umkehrung der Situation – sind demnach die Theologen mittlerweile einig geworden? Haben sie ihren Streit als Scheingefecht durchschaut? Ein gewisser Verdacht, es möchte nicht ganz mit rechten Dingen zugegangen sein, läßt sich bei einer so schnellen Wendung schwerlich unterdrücken. Man überlegt sich, welche Bewußtseinsänderung plötzlich möglich gemacht hat, was Jahrhunderte lang nicht gelingen wollte. Denn bloße neue Einsichten kommen in der mühsamen Suche nach der Wahrheit schwerlich so schnell und so durchschlagend.

Man wird diesem merkwürdigen Phänomen nachgehen müssen, um das reale Gewicht solcher Behauptungen richtig wägen und die rechten Folgerungen daraus ziehen zu können. Ohne die Differenziertheit des Vorgangs zu leugnen, möchte ich doch folgende Diagnose wagen: Im ganzen ist der Umschwung des Denkens, der in solchen Behauptungen sichtbar wird, mehr wissenssoziologisch als innertheologisch zu erklären. Seine erste Voraussetzung liegt in dem neuen Selbstbewußtsein, das bei den katholischen Theologen als Folge ihrer Stellung beim Zweiten Vaticanum erwachte. Hans Küng hat seitdem mehrfach betont, die Sukzession der Lehrer (= der Theologieprofessoren) stehe ebenbürtig und selbständig neben dem, was man bisher ausschließlich die apostolische Sukzession nannte, d. h. neben der Abfolge der Bischöfe und neben ihrem Amt<sup>4</sup>. Diese These ist nur eine besonders vorgeschobene Formulierung für den weithin sich ausbreitenden neuen Anspruch von Theologie und Theologen überhaupt<sup>5</sup>. Damit ist bereits der zweite Entwicklungsschritt angedeutet: Aus dem neuen Selbstbewußtsein der Theologen erwuchs inzwischen, mitbestimmt durch die gesellschaftliche Gesamtsituation, ein Solidarisierungseffekt gegenüber dem kirchlichen Amt. Wenn nun das Amt einfach von seiner vorgegebenen Rolle her auf die Erhaltung des Gegebenen verwiesen ist, so fand sich damit umgekehrt die Theologie wie von selbst als Anwalt der Veränderung (was im übrigen auch der Rolle des Intellektuellen in der Gesellschaft entspricht).

Dazu kommt ein Weiteres: Der verspätete und damit nur um so übermächtigere Einbruch des modernen Bewußtseins in die Theologie, die bisher in gewissem Maß sich in ihrer eigenen Welt bewegt hatte, hat in ihr ziemlich unvermittelt zu der gleichen Resignation gegenüber der Wahrheitsfrage geführt, die seit Kant in zunehmendem Maß für die Moderne kennzeichnend wurde. Es folgt nun auch hier der Rückzug in die Positivität einerseits, die Soziologisierung des Wahrheitsbegriffs andererseits. Die Wahrheit, über die man vordem so wacker und allzu wissend gestritten hatte, erscheint plötzlich ohnedies unerreichbar; als Aufgabe der Geisteswissenschaften und so auch der Theologie bleibt die rationale Konstruktion der Praxis des menschlichen Miteinander. Wo die Wahrheitsfrage aufhört, verliert die Spaltung der Christen in verschiedene Konfessionen in der Tat jeden Sinn; man

<sup>4</sup> Vgl. H. Küng, *Die Kirche* (Freiburg 1967), S. 509–513; ders., *Unfehlbar?* (Einsiedeln 1970), S. 150, S. 188 f. u. ö.; merkwürdig berührt dabei die bruchlose Identifizierung von Lehrern, Professoren und Propheten.

<sup>5</sup> Als Beispiel sei hier noch einmal auf K.-H. Ohlig/H. Schuster, a. a. O., verwiesen. S. 34: »Die Funktion des kirchlichen ›Lehramtes‹ und die der Theologie sind weder einander entgegengesetzt, noch können sie adäquat voneinander getrennt werden, noch gar besteht ein Primat des ersteren gegenüber dem letzteren.«

kann nur versuchen, sie so schnell wie möglich und so gründlich wie möglich durch rationalere Formen des Miteinander zu ersetzen.

Wenn diese Analyse in großen Zügen zutrifft, führt sie zugleich zu einer Präzisierung unserer Anfangsthese: Die neue Bewußtseinslage, die den Hauptgrund für die neue Position der Theologen bietet, beruht dann wesentlich auf der zunehmenden Soziologisierung der Wahrheitsfrage. Was aber soll man dazu sagen? Zunächst muß man nach meinem Dafürhalten durchaus zugeben, daß die neue Bewußtseinslage manchen Wahrheitschein als solchen aufdeckt und in vielem durchaus zu einer nüchterneren, realistischeren Beurteilung führt, als sie der theologischen Kontroverse gelingen wollte: Viele Spaltungselemente waren nun einmal in Wirklichkeit soziologisch und nicht theologisch, nicht von der Wahrheit selbst her, bedingt. Dies vorausgesetzt, muß man nun freilich ganz klar hinzufügen, daß uns insgesamt eine solche Verschiebung gewiß nicht zum Kern des Neuen Testaments bringt, d. h. zu dem, was überhaupt das Bestehen von Christenheit rechtfertigt. Gerechtfertigt ist sie nicht anders als durch den Glauben an die sich eröffnende Wahrheit. So könnte – nebenbei bemerkt – dem kirchlichen Amt in der neuen Situation eine Aufgabe von höchster Wichtigkeit zufallen: gegen den Rückzug in Positivismus und Soziologie die Wahrheitsfrage offen zu halten, auf ihrem Annehmen zu bestehen.

Kehren wir zu unserer Frage nach dem Gemeinsamen und Trennenden zwischen den Konfessionen zurück. Eine zweite Auskunft, die darauf immer öfter zu hören ist, stammt aus derselben Entwicklung des Denkens. Aufgrund von Erfahrungen sagt man, daß ein deutscher Protestant und ein deutscher Katholik sich näher stehen, sich besser verstehen als ein deutscher und ein italienischer Katholik, ein deutscher und ein indischer Katholik usw. Solche Auskünfte leuchten um so mehr ein, als sie für die meisten mit selbst gemachten Erfahrungen zusammenklingen. So kann man sich leicht über der optimistischen Hälfte solcher Behauptungen ihren fatalen zweiten Teil verbergen. In Wahrheit ist die Hoffnung, die sich hier eröffnet, doch recht zweifelhaft; jedenfalls muß man sie gründlich auf ihren Charakter befragen, bevor man damit arbeitet. Ist hier wirklich eine neue Einheit gewachsen, die die alten Trennungen illusorisch macht und das Aufrechterhalten der bisherigen Abgrenzungen und Einheiten sinnlos erscheinen läßt? Dies zu bejahen würde bedeuten, daß die soziologischen, kulturellen und nationalen Faktoren ein so absolutes Übergewicht erhalten, daß von der Universalität des christlichen Glaubens, von der universalen Verständigung in der Wahrheit über die Kulturgrenzen hinweg, kaum etwas übrig bliebe. Im Grunde zählt dann nur noch die Kultur; die tiefe Identität, die der Glaube in der radikalsten Differenz der Kulturen erschaffen will, gibt es dann nicht mehr. Das hieße nicht nur, daß mit der wachsenden Einheit, die man findet, neue Trennungen aufgetan würden, sondern daß gerade die besondere Einigungskraft des Glaubens zerstört würde, weil man ihn wieder in die Grenzen der vorgegebenen soziologischen Ordnungen sperrte. Der Glaube will Einheit in der Unterschiedenheit, Volk Gottes aus den Völkern dieser Welt schaffen, aber eben diese Möglichkeit wird ihm durch solche Erwägungen genommen. Die soziologische Reduktion eint nicht nur, sie trennt auch. Die Suche nach der offenen Wahrheit wiederum trennt nicht nur, sie eint auch, und zwar auf eine radikalere, d. h. tiefer an die Wurzeln gehende Weise.



Blicken wir nach diesen Erwägungen abermals auf die merkwürdige Frage des Regensburger Forums nach dem Gemeinsamen zwischen den Konfessionen zurück, so dürfte sichtbar geworden sein, daß die Frage fragenswert geblieben ist. Zwar steht unbezweifelbar fest, daß es das Gemeinsame gibt (insofern ist die Frage rhetorisch); aber wo das wirklich zukunftsfruchtig Einende und wo das nur vordergründig Gemeinsame liegt, bedarf doch sorgsamer Prüfung. Fassen wir vor dem nächsten Schritt noch einmal die schon erreichten Ergebnisse zusammen, so dürfen wir sagen: An den bisher kritisch untersuchten Auskünften über den Stand der christlichen Ökumene ist wahr, daß theologische Rechthaberei und Beharrungstendenz der Institutionen Trennungsfaktoren entwickelt haben und entwickeln, die nicht aus der Sache des Glaubens stammen. Ihnen muß man wachsam auf der Spur bleiben, und hier ist sowohl die Selbstkritik der genannten Gruppen wie ihre gegenseitige Kritik auf den Plan gerufen. Aber dem mußten wir hinzufügen, daß es zu einfach wäre, die Spaltung rein soziologisch aufzulösen, indem man sie entweder auf das Rollenspiel der Institutionen zurückführt oder auf die universale Verständigung in der Wahrheit überhaupt verzichtet. Vielleicht ist Spaltung wirklich weitgehend das Produkt von »Rollen«, die sich vor die Wahrheit stellen, denn aus der Wahrheit oder aus dem Glauben selbst kommt sie nicht. Aber gerade wenn es so ist, kann eine allzu vordergründig-soziologische Bereinigung (oder gar die bloße Schuldigerklärung der »anderen« Rolle) nicht genügen.

Hier möchte ich eine Zwischenbemerkung einschieben. In den bisherigen Überlegungen war immer nur von zwei Faktoren die Rede, die sich gegenseitig die Schuld an der Trennung gaben: vom kirchlichen Amt und von den Theologen. Wenn man dem wahren Sachverhalt gerecht werden will, muß man aber daneben oder sogar davor einen dritten Faktor ins Auge fassen: die Gemeinden. Dazu exemplarisch eine kleine Begebenheit. Nach einer Vorlesung, die ich in einem evangelischen Pastorenkolleg halten durfte, fragten mich einige der Pastoren, ob ich denn ein Mittel wisse, die vorgetragenen Einsichten den Gemeindegliedern verständlich zu machen. Sie müßten aus ihrer pastoralen Erfahrung heraus sagen, daß gerade die eigentlich tragenden Kräfte der Gemeinden, jene, die am lebendigsten in ihnen glauben und handeln, zugleich am wenigsten dem ökumenischen Miteinander zugänglich seien. Das mag sich zum Teil verändert haben, trifft aber doch weithin auf beiden Seiten noch zu: Wer ja zur Kirche und zu ihrem Glauben gesagt hat, wer sich in ihr eingewurzelt und in ihr Heimat gefunden hat, bejaht sie in ihrer geschichtlich gewordenen Gestalt und bejaht mit ihr auch den Ausschluß des anderen. Er kann gar nicht heute als unwichtig beiseite legen, was ihm gestern als entscheidend erklärt wurde: Seine Glaubensbejahung und seine Kirchlichkeit hängen so eng zusammen, daß man Gefahr läuft, die erste zu zerstören, wenn man die letzte zu eifertig umkrepeln will. Auch hier gibt es gewiß menschliche, sozusagen rollenbedingte Spaltungsfaktoren, aber auch hier kommt man mit der bloßen Diskreditierung der Konservativität der Frommen nicht zurecht; auch hier und gerade hier stehen Fragen, denen ein großer Ernst innewohnt.

Mit diesen Überlegungen sollte nun endgültig das Feld frei sein für eine positive Behandlung des Problems. Was ist den Konfessionen gemeinsam? Ich möchte dreierlei nennen: Gemeinsam ist ihnen zunächst einmal die Krise des Glaubens von den Fragen der modernen Existenz her; gemeinsam ist ihnen der Kern des Glaubens an

Jesus Christus, den Sohn Gottes und Erlöser der Menschen; gemeinsam ist ihnen bei aller Trennung die Zuordnung des Glaubens zu Kirche und Gottesdienst einerseits, zu dem universalen Auftrag der Liebe andererseits.

Zunächst die Krise. Das ist noch ein durchaus zweideutiger Faktor. Denn er bedeutet vorab, daß es in allen Kirchen die gleichen Menschen, die gleichen Probleme, die gleichen Chancen, aber auch die gleichen Depravierungen des Glaubens gibt. Der evangelische Theologe Karl Hammer hat das kürzlich an dem wenig ruhmreichen Kapitel der deutschen Kriegstheologie von 1870–1918 dargestellt. Wenn es zunächst von dem verschiedenen soziologischen Ausgangspunkt her noch eine sehr unterschiedliche Beurteilung des Sieges von 1870 und des neuen deutschen Reiches bei Katholiken und Protestanten gab, so brachte die Situationsgemeinschaft des Weltkrieges eine erschreckende Annäherung im Vergessen des zweiten Glaubensartikels und in der Paganisierung des ersten<sup>6</sup>. Die Annäherung, die auf diese Weise entstand, könnte als ein Schulbeispiel für eine bloß soziologische Gemeinschaft gelten, die keine wirkliche Kircheneinheit auf der Linie des Glaubens schafft. Aber das ist nur die eine Seite. Auf der anderen Seite wissen wir, daß das gemeinsame Ringen mit den Bedrängnissen der Zeit um ein lebendiges Glauben im Heute eine machtvolle Hilfe dazu war und ist, bloß menschliche Vergangenheit und ihre Egoismen abzustreifen und die Mitte des Glaubens zu finden, die uns eint. Die wirksamsten Anstöße für die Ökumene sind auf diesem Weg erfolgt: Die Not der gegeneinander stehenden Missionen war überhaupt der Ausgangspunkt der weltweiten ökumenischen Bewegung. Wo Christen sich nicht gegenseitig anschauen, um miteinander zu diskutieren, sondern wo sie miteinander vom Herrn her auf die Menschen und auf die Welt zugehen, da finden sie wie von selbst auch zueinander. Für Theologie und Kirche liegt eine entscheidende ökumenische Chance dort, wo sie sich vom Glauben her kritisch und offen auf das Heute einlassen. In dem Ausschuß, der auf der Herbstsitzung 1971 der Glaubenskommission des Weltkirchenrates (*Faith and Order*) die Frage einer gemeinsamen Formulierbarkeit des Glaubens in der Welt von heute prüfen sollte, stießen wir im Gespräch immer deutlicher darauf, daß gemeinsame Formulierungen schwierig werden, wo wir im Inneren unserer jeweiligen Theologien ansetzen und daß demgegenüber merkwürdigerweise in unseren Predigten und in den Gebeten, die wir zu formulieren versuchen, praktisch so gut wie kein Unterschied bemerkbar ist. Welche Hoffnung liegt in dieser Feststellung: Wo wir den Glauben verkündigen müssen, finden wir uns trotz unbereinigter Probleme weitgehend eins.

Damit sind schon die beiden anderen vorhin genannten Punkte berührt. Der Christenheit ist mit der Bibel Alten und Neuen Testaments sehr viel mehr als ein Buch gemeinsam. Schon dies freilich wäre nicht wenig. Denn trotz aller Deutungsprobleme macht dieses Buch in einer erstaunlichen Breite Aussagen von einer Klarheit, die weder durch das Lehramt noch durch die Spitzfindigkeit der Theologen zu verdecken sind. Aber mit der Bibel ist uns mehr als eine Sammlung von bedenken-

<sup>6</sup> K. Hammer, *Deutsche Kriegstheologie 1870–1918* (München 1971). Dabei wird man wohl sagen dürfen, daß die durchaus vorhandenen korrigierenden Faktoren bei Hammer zwar nicht übergangen, aber unterbewertet sind und daß wohl auch sein Urteil etwas zu sehr von der Problematik der Situation abstrahiert.

werten Worten gegeben. Wer die in rund einem Jahrtausend gewachsene und sehr vielschichtige Literatur, die sich zwischen den beiden Buchdeckeln der Bibel findet als *ein* Buch, als *das* Buch: die Bibel annimmt, der nimmt grundsätzlich den Glaubensentscheid der alten Kirche an, der diese Literatur als das eine Wort Gottes zusammengetragen und erkannt hat. Folgerichtig hat die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts die Bibel im Inneren dieses Glaubensverständnisses gelesen, im inneren Zusammenhang mit dem Taufcredo der alten Kirche, dessen westliche Form wir als das Apostolische Glaubensbekenntnis kennen. Wenn dieser Grundentscheid in seinem wirklichen Anspruch wieder deutlich erkannt wird, sollte für alle Seiten der Weg zu einer Scheidung zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen und damit zu einer differenzierten, pluriformen Einheit nicht mehr allzu weit sein.

Ich möchte das hier nicht weiter ausführen, sondern nur eine Schlußbemerkung anschließen. Gemeinhin wird die Realität Kirche als das eigentlich Trennende angesehen und in mancher Hinsicht ist sie es auch. Aber man darf nicht vergessen, daß nicht nur die römisch-katholische Kirche und die verschiedenen Kirchen des Ostens katholische Kirche im Sinn der Kirche der ersten Jahrhunderte sein wollen, sondern daß auch die Reformationskirchen, speziell diejenige des Augsburgischen Bekenntnisses, die wirkliche, die ursprüngliche Katholizität gesucht haben und suchen<sup>7</sup>. Das hat zur Folge, daß trotz der Differenz der theologischen Interpretationen und der geschichtlichen Ausgangspunkte im Innern der einzelnen Konfessionen ein überraschend ähnliches Leben besteht, positiv und negativ. Gegen alle Spaltungen hat sich der wesentliche christliche Inhalt immer wieder überraschend einig als derselbe durchgesetzt, so wie die Menschlichkeit der Menschen sich unter verschiedenen Vorzeichen immer wieder recht ähnlich äußert. Daraus möchte ich zweierlei schließen:

1. Die wahre Chance des Ökumenismus liegt nicht in einem Aufstand gegen die Realität Kirche, in einem möglichst kirchenfreien Christentum, sondern in der Vertiefung der Wirklichkeit Kirche. Das Überraschende bei allen Begegnungen mit der Arbeit des Weltkirchenrats ist für mich immer wieder die selbstverständliche Zuordnung von Glaube und Kirche; gerade in ihr erkennen sich dann Christen aller Herkünfte in einer unerwarteten Nähe.

2. Das heißt praktisch, daß man den Ökumenismus nicht gegen die eigene Kirche leben kann, sondern dadurch, daß man versucht, sie auf das Eigentliche, Zentrale hin zu vertiefen. Dies bedeutet, daß man in seiner eigenen Kirche nach dem Zentrum suchen muß, welches in Wahrheit eben doch nur eines für alle Christen und Kirchen ist; es heißt umgekehrt, wie J. J. von Allmen richtig feststellt, daß man in den *bloß* eigenen Traditionen, die es in der *ganzen* übrigen Ökumene nicht gibt, jedenfalls nicht die Mitte suchen darf<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Für die Zeit zwischen 1530 und 1535 wird das eindrucksvoll mit einer Fülle von Material dargestellt bei V. Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre?* (Wiesbaden 1970). Für die Gegenwart sei vor allem auf die Arbeiten von P. Brunner und E. Schlink hingewiesen.

<sup>8</sup> J. J. von Allmen, *Ökumene im Herrenmahl* (Kassel 1968, Original: *Essai sur le repas du Seigneur*), S. 99f. Dabei bleibt klar, daß man nicht quantifizierend Kirche gleich Kirche und Tradition gleich Tradition setzen kann, das ganze Prinzip also nicht ohne spirituelle Diskretion anwenden darf. Auf von Allmens Buch möchte ich hier ganz allgemein als ein klassisches Werk einer wahrhaft ökumenischen Theologie verweisen. Ich stehe nicht an zu sagen, daß ich mich ihm weit näher weiß als vielem, was in letzter Zeit von katholischen Theologen veröffentlicht wurde.

Das alles aber kann sich nie in einer bloß rationalen Abwägung vollziehen. Es setzt geistliche Erfahrung, Buße und Bekehrung voraus. Und die wiederum beginnt ganz konkret damit, daß wir das Mißtrauen gegeneinander überwinden, die soziologisch begründete Abwehr gegenüber dem Fremden, dem Anderen und daß wir den Herrn, den wir doch alle suchen, immer wieder wichtiger nehmen als uns selbst: Er ist unsere Einheit, das Gemeinsame – nein: der Gemeinsame zwischen und in allen Konfessionen.

## Gesamtkonzept kirchlicher Publizistik?

*Von Otto B. Roegele und Franz Greiner*

Ein Gesamtkonzept für die publizistische Aktivität der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland soll ausgearbeitet werden. Diese Forderung wird seit einigen Monaten von verschiedenen Seiten erhoben, mehrere offizielle Gremien haben sie sich zu eigen gemacht, und niemand scheint daran zu zweifeln, daß ihre Erfüllung nicht nur höchst wünschenswert, sondern auch möglich ist, obwohl es dergleichen bisher in keinem Lande der Welt gibt.

Ursachen und Umstände des Rufes nach einem publizistischen Gesamtkonzept sind nur zu erklären, wenn einige Aspekte des Falles »Publik« in die Betrachtung einbezogen werden:

Der Beschluß der Bischofskonferenz aus dem Jahre 1968, kirchliche Gelder in bisher ungekannter Höhe für den Start eines einzelnen publizistischen Unternehmens aufzuwenden, hatte die unvermeidliche Nebenwirkung, daß mehrere andere Aufgaben kirchlicher Publizistik finanziell nicht so gut ausgestattet wurden, wie es nötig gewesen wäre. Man gab sich zunächst der Hoffnung hin, der enorme Aufwand für »Publik« werde es in wenigen Jahren dahin bringen, daß dieses Blatt sich selbst tragen könnte. Die allzu unkritische Interpretation von Marktanalysen und Ertragsprognosen ließ solche Hoffnungen gedeihen, obwohl Pressefachleute sich immer skeptisch äußerten.

Als die für die Startphase von fünf Jahren vorgesehenen fünfzehn Millionen DM schon nach einem Jahr, nämlich im Herbst 1969, aufgebraucht waren, sprangen elf Bistümer in die Bresche und verpflichteten sich, weitere dreizehn Millionen DM aufzubringen. Dadurch wurden die für andere publizistische Zwecke verfügbaren Mittel noch weiter vermindert; das Bistum Limburg kürzte sogar seinen vereinbarten Beitrag zum überdiözesanen Haushalt (Missionen, Entwicklungshilfe), um den für »Publik« übernommenen Zusatzverpflichtungen nachzukommen. Drei Jahre nach dem Start, im Oktober 1971, hatte »Publik« schon 24 Millionen DM verbraucht und forderte weitere 19 Millionen DM, um das Jahresende 1973 erreichen zu können. Für jedes folgende Jahr wurde ein Subventionsbedarf von mindestens sechs Mil-

lionen DM angegeben. Von Starthilfe war nicht mehr die Rede; »Publik« verlangte jetzt die Garantie einer unbefristeten Subvention. Die Mehrheit der Bistümer sah sich dazu nicht in der Lage, zumal die früheren Fehlkalkulationen Zweifel hinterlassen hatten, ob die neuen Rechnungen aufgehen würden. Außerdem waren die Haushalte längst verabschiedet; Summen solcher Größenordnung konnten nicht einfach zusätzlich eingeplant werden, sie hätten anderen Zwecken entzogen werden müssen. Immer deutlicher zeigte es sich, daß der Aufwand für »Publik« »jegliche Relationen sprengte«<sup>1</sup>. Für den Gesamtbereich Publizistik enthält der überdiözesane Haushalt 1972 nur fünf Millionen DM; sein Gesamtvolumen liegt bei 135 Millionen DM.

Obwohl die denkbar stärkste Pression auf die Bischöfe ausgeübt worden war, vor allem mit dem Argument, Geld dürfe bei einer so exzeptionellen Angelegenheit keine Rolle spielen, mußte »Publik« mit der Nummer vom 19. November 1971 sein Erscheinen einstellen. Die Welle des Druckes, der für eine Fortführung ausgeübt worden war, schlug sofort in eine Welle der Entrüstung um. Darunter verschwanden gänzlich die Fakten, die erst bei der Einstellung von »Publik« bekannt wurden: Trotz riesiger Aufwendungen für die Werbung war es »Publik« nicht gelungen, einen Stamm von mehr als 35 000 »echten Abonnenten« zu gewinnen. Die hohe Auflage, mit der man den Erfolg des Blattes begründet hatte, erwies sich – vorsichtig ausgedrückt – als außerordentlich labil. Daß ein nennenswerter Anzeigenteil nicht hatte aufgebaut werden können, war allerdings schon vorher bekannt und für Fachleute auch nicht verwunderlich.

Die Stunde der Wahrheit blieb allerdings aus. Wer die deutschen Bischöfe tadelte, weil sie sich geweigert hatten, den insgesamt 32,5 Millionen DM (für drei Lebensjahre von »Publik«) weitere sieben- oder achtstellige Summen nachzuschießen, wollte nicht zur Kenntnis nehmen, daß hier ein Experiment gescheitert war, weil die Beteiligten einige elementare Faktoren des Pressewesens nicht erkannt oder falsch eingeschätzt hatten.

Der Chefredakteur von »Publik« erklärte in seinem Abschieds-Leitartikel, das Blatt sei »am katholischen Milieu« gescheitert. Das ist in gewissem Sinne völlig richtig; es kommt aber auf die Übersetzung von »Milieu« an. Die Redaktion hat an der katholischen Mitte vorbeigeschrieben und sich damit die Chance einer breiteren Leserschaft im Kirchenvolk verscherzt.

Bei der hochemotionalisierten öffentlichen Debatte über den Einstellungsbeschuß spielte es eine große, wiewohl unausgesprochene Rolle, daß »Publik« eine Art paradiesischer Spielwiese für Redakteure war. Die Bischöfe bezahlten, das vierzehnköpfige Treuhändergremium konnte von Anfang an seine Herausgeberfunktionen nicht ausreichend geltend machen. Es erfolgte auch kein Eingriff, als sich der Mehrheit der Bischöfe Bedenken über den theologischen und kirchenpolitischen Kurs des Blattes bemächtigten. An dieser Feststellung ändert auch die späte Bestellung eines theologischen Beratergremiums nichts. Aber der grundlegende Strukturfehler des Blattes – keine verantwortliche Herausgeberschaft – mit der Folge einer totalen Redaktionsherrschaft hatte seine Kehrseite: Die verlegerische Funktion konnte nicht aus-

<sup>1</sup> K. W. Kraemer, Entsteht jetzt eine »Publik«-Legende? In: KNA-Kommentar vom 25. November 1971.

reichend wahrgenommen werden. Niemand sorgte dafür, daß die Rückmeldungen aus dem Publikum ihre Adressaten erreichten und von ihnen beachtet wurden. Das Ziel, das die Bischöfe mit der Gründung anstrebten, die klärende Debatte zwischen *allen* Stimmungen und Meinungen des deutschen Katholizismus, in der sich ein neuer Konsens herstellen sollte, wurde nicht erreicht; man entfernte sich vielmehr von ihm. Das Blatt nahm aktiv und passiv an dem Polarisierungsprozeß teil, dem es eigentlich entgegenwirken sollte.

Schon am 5. November 1971, also zehn Tage vor dem Einstellungsbeschluß, hatte die Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken »alle verantwortlichen Gremien« aufgefördert, »ein Gesamtkonzept der kirchlichen Aktivitäten auf dem Gebiet der Publizistik anzustreben und in diesem Rahmen sicherzustellen, daß die bestehenden Presseorgane, die das plurale Bild der Meinungen, die im deutschen Katholizismus bestehen, widerspiegeln, im gleichen Maße gefördert und Einrichtungen, die zentrale Aufgaben im Dienste des Ganzen erfüllen, sowie die Kirchenpresse zeitgemäß ausgebaut und entwickelt werden«. Diese Resolution war zustandegekommen, nachdem ein Antrag, »Publik« um jeden Preis zu erhalten, in heftiger Diskussion über kritische Einwände gegen Linie und Geschäftsgebaren der Zeitung gescheitert war.

Man darf annehmen, daß es eine Anknüpfung an diesen Gedanken einer Überprüfung aller bestehenden Aktivitäten der Kirche auf dem Gebiet der Publizistik bedeutete, wenn das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in seiner Erklärung vom 15. November 1971 nicht nur die Unmöglichkeit feststellte, »Publik« die geforderten Summen auf unbegrenzte Zeit zu garantieren, sondern auch die Aufgabe formulierte, »die Beendigung des Erscheinens von ›Publik‹ nicht zum Anlaß eines Rückzugs der Kirche aus der Publizistik zu machen, sondern wirksamere andere Wege der Kommunikation zu finden ...«. Die zuständigen Kommissionen der Bischofskonferenz, so hieß es ferner, seien beauftragt, »umgehend Überlegungen anzustellen, auf welche Weise die kirchliche Präsenz in vorhandenen Presseorganen und der laufende Kontakt mit allen Kommunikationsmitteln verstärkt werden können«.

Am 20. November 1971 plädierte der Kirchensteuerrat des Bistums Münster »für eine Gesamtplanung der kirchlichen publizistischen Arbeit, in der die verschiedenen Auffassungen im deutschen Katholizismus zur Geltung kommen«<sup>2</sup>, und schlug vor, daß dafür jährlich etwa zwölf Millionen DM aus Kirchensteuermitteln aufgebracht werden sollten. Auch in den Verhandlungen der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz war schon vor dem 15. November 1971 das Stichwort »Gesamtkonzept« gefallen.

So war der Boden vorbereitet, als die Zentralkommission der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in ihrer Sitzung am 21. Dezember 1971 den von 87 Synodalen unterzeichneten Antrag, eine Sondervollversammlung einzuberufen, dahin beschied, das Präsidium solle die für die Zeit vom 11. bis 14. Mai 1972 bereits einberufene reguläre Plenarversammlung um einen Tag verlängern, wobei am 15. Mai 1972 dann über die Konsequenzen aus dem Fall »Publik« diskutiert werden solle. In einem wie umfassenden (und möglicherweise grundstürzenden) Sinne dabei das Wort Konsequenzen aufzufassen ist, zeigen die

<sup>2</sup> KNA-Informationsdienst vom 22. 11. 1971.

von der Zentralkommission der Synode auf ihrer Sitzung am 7. und 8. Januar 1972 beschlossenen Beratungsgegenstände für die Mai-Vollversammlung: »Grundsätze für ein Gesamtkonzept kirchlicher Publizistik« und Grundsätze für die Strukturen kirchlicher Entscheidungsgremien und -prozesse«. Um die Diskussion über das erstgenannte Thema vorzubereiten, wurde eine Gemischte Kommission aus je sieben Mitgliedern der Synoden-Kommission I (Glaubenssituation und Verkündigung), V (Gesellschaftliche Aufgaben der Kirche) und VI (Erziehung, Bildung, Information) eingerichtet, die eine entsprechende Vorlage ausarbeiten soll. Sie wird sich dabei auf ein bereits von der »Arbeitsgruppe Medien« vorgelegtes und der Öffentlichkeit zur Diskussion übergebenes Dokument stützen können – sofern sie es wünscht –, nämlich auf den Text »Grundsätze kirchlicher publizistischer Arbeit«, der anhand von »Inter mirifica« und »Communio et progressio« ausgearbeitet wurde.

Dieser Beschluß der Zentralkommission wurde in der Öffentlichkeit so gut wie nicht kritisiert; unter den Synodalen gibt es freilich starke Vorbehalte<sup>3</sup>. Die Erwartungen, die sich mit der Behandlung der Konsequenzen aus dem Fall »Publik« auf der Synode verbinden, sind sehr unterschiedlich:

Die »Publik«-Anhänger hoffen vor allem auf eine Wiederbelebung dieses Blattes. Eine »Leser-Initiative Publik« soll 17 000 Unterschriften gesammelt haben, deren Inhaber bereit seien, ein neues »Publik« zu abonnieren. Die Zwischenzeit soll durch ein Ersatz-Periodikum überbrückt werden.

Die Kritiker der einseitigen und alle bisherigen Proportionen sprengenden »Publik«-Finanzierung erwarten, daß der Nachholbedarf bei anderen publizistischen Einrichtungen der Kirche endlich befriedigt werde. Sie erinnern an längst und wiederholt gestellte, von mehreren Gutachtern übereinstimmend befürwortete Anträge auf Ausbau der Katholischen Nachrichten-Agentur, auf stärkere Förderung des Katholischen Nachwuchses für die publizistischen Berufe, auf die Finanzierung einer Lesermarktanalyse für die Kirchenpresse u. a. m. Presseorgane, die durch die außerordentliche Förderung eines konkurrierenden Blattes Nachteile im Wettbewerb in Kauf nehmen mußten, hoffen auf einen Ausgleich dieser Wettbewerbsverzerrung.

Pläne für ein kirchliches »Institut für Publizistik«, für eine erhebliche Verstärkung der kirchlichen Aktivität gegenüber den Rundfunkanstalten, für den Aufbau einer umfassenden medienpädagogischen Arbeit und für ein kirchliches System audiovisueller Angebote – das alles sucht einen Platz im geplanten »Gesamtkonzept«.

Nun muß wohl beachtet werden, daß die Empfehlung der Zentralkommission der Synode bezüglich der Beratungsthemen für den »Sondertag« der Plenarversammlung im Mai nicht das Gesamtkonzept selbst, sondern Grundsätze für ein solches zum Inhalt hat. Aber es ist nicht ganz klar, wie das zu verstehen ist. Wo enden die Grundsätze, wo beginnt deren Anwendung? Es ist schwer vorstellbar, daß in einem Bereich, der so ganz und gar zur Praxis des kirchlichen Alltags gehört, Grundsätze ohne – zumindest exemplarische – Sichtbarmachung dessen, was sie dann praktisch

<sup>3</sup> Die Resonanz der Synodalen auf den Beschluß der Zentralkommission entspricht annähernd der unter den Mitgliedern des Kulturbeirates beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken auf den vor einem Jahr diskutierten Entwurf eines Rahmenplanes zur Vereinheitlichung, sprich Zentralisierung aller katholischen Einrichtungen in der Bundesrepublik, die sich mit Bildungs- und Ausbildungsfragen befassen. Der Plan wurde in der Zwischenzeit fallen gelassen.

bedeuten und bewirken sollen, überhaupt nutzbringend erörtert werden können. Wer also die Grundsätze nicht bloß in allgemeiner Weise, wie sie etwa bereits im Konzilsdekret »Inter mirifica« und in der Instruktion »Communio et progressio« dargelegt werden, sondern in ihrer Anwendung auf die deutsche Situation formulieren will, muß eine zumindest skizzenhafte Vorstellung vom Gesamtkonzept selbst entwickeln.

Es kommt hinzu, daß der aktuelle Anlaß, ein Gesamtkonzept zu fordern, zwar der Fall »Publik« war, daß es aber in Wirklichkeit nicht er allein ist, der Veranlassung gibt, die kirchliche Aktivität auf dem Feld der Publizistik kritisch zu analysieren.

In dem Vierteljahrhundert seit Kriegsende hat sich die Szenerie der geistigen Auseinandersetzung in der Bundesrepublik schon mehrfach gewandelt; aber am schnellsten und gründlichsten geschah dies in den letzten drei, vier Jahren. Von der rühmlichen Sonderstellung, die sich die Kirchen nach 1945 als Überlebende des Kirchenkampfes und als einzige intakte Großorganisation mit internationalen Verbindungen errungen hatten, ist nicht mehr viel übrig geblieben. Innere und äußere Ursachen haben dabei zusammengewirkt. Nachdem auch die katholische Kirche aufgehört hat, mit *einer* Stimme zu sprechen, ist die öffentliche Geltung dessen, was ihre amtlichen Vertreter äußern, rapide gesunken; die politischen Mächte finden für so gut wie jede ihrer Zielvorstellungen die eine oder andere Argumentationshilfe, den einen oder anderen Advokaten im kirchlichen Bereich. Die große öffentliche Aufmerksamkeit, die das Zweite Vatikanische Konzil ausgelöst hat, hat sich inzwischen dem Richtungsstreit in der Kirche zugewandt und breitet dessen oft wenig erfreuliche Begleiterscheinungen vor aller Augen und Ohren aus. Der Zeitgeist weht der Kirche aber auch sonst ins Gesicht. Er ist in wachsendem Maße antikirchlich, antichristlich, antireligiös geworden. Er versteht sich auch selbst ausdrücklich in diesem Sinne als »aufklärerisch«. Kein Wunder, daß auch die kirchliche Publizistik ins Gedränge kommt, daß ihr Einfluß schwindet, daß sie weithin aufhört, als selbstverständlich und notwendig empfunden zu werden.

Hinzu kommen die wirtschaftlichen Faktoren. Die kirchliche Presse konnte sich in früheren Jahren der billigen und effektiven Vertriebswege der Pfarreien bedienen. Die Werbung besorgten hilfswillige Geistliche und intakte kirchliche Organisationen. Heute gibt es beides nur noch in begrenztem Maße. Auch die Kirchenpresse ist von der Lohnexplosion betroffen, die gerade im »lohnintensiven« Verlagsgewerbe die Schere zwischen Kosten und Erlösen weit aufgerissen hat. In früheren Jahrzehnten warfen die meisten Kirchenblätter Gewinne ab; viele mußten diese Erträge an die Bistumsverwaltung abführen, konnten sie also nicht zum Ausbau des Blattes verwenden. Fast alle Redaktionen im Bereich der Kirchenpresse sind bis heute viel zu schwach besetzt und können sich zu wenig »leisten«, um die vorhandenen technischen Möglichkeiten auszunützen. Verständlicherweise weigern sich Redakteure und Verleger der Kirchenpresse, in Zukunft das Argument, für Presseaufgaben stünden keine weiteren Mittel zur Verfügung, zu akzeptieren, nachdem im Falle »Publik« so offensichtlich großzügig verfahren worden ist. Sie verlangen z. B. Geld, um eine größere Marktforschungs-Studie in Auftrag zu geben und damit ihre Chance abtasten zu können. Außerdem haben sich die meisten Kirchenblattverlage entschlossen,



eine gemeinschaftlich getragene und kontrollierte Zentralredaktion aufzubauen; auch hierfür erwarten sie finanzielle Hilfe.

Das neue Feld der audio-visuellen Medien verlangt von jedem, der sich dort betätigt, hohe Investitionen. Wenn die Kirche für Katechese, Religionsunterricht, Jugendarbeit usw. nicht auf Erzeugnisse angewiesen sein soll, die mehr oder minder gutwillige und kundige Produzenten herstellen, um damit Geschäfte zu machen, muß sie selbst zu produzieren beginnen, sei es allein, sei es in Zusammenarbeit mit anderen Instanzen. Aber vorher muß sie wissen, was sie benötigt und wie sie diesen Bedarf decken kann. Wie alle Bewerber auf diesem Felde muß sie erst Erfahrungen machen und sich fremde Erfahrungen aneignen. Auch das geht nicht ohne erheblichen Aufwand.

Bezieht man noch – wie die Konzilsdokumente es tun – den Film, das Theater und das (aktuelle) Buch in den Kreis der Medien ein, für die ein »Gesamtkonzept« gesucht wird, ergibt sich eine Fülle weiterer Probleme, deren Verästelungen sogar über das hinausgehen, was man unter »Publizistik« zu verstehen pflegte.

Bevor man daran gehen kann, »Grundsätze für ein publizistisches Gesamtkonzept« zu entwickeln, müßte man eigentlich nachholen, was die Autoren von »*Inter mirifica*« und »*Communio et progressio*« nicht ganz bewältigt haben: die Auflösung des unverbundenen Nebeneinander der beiden Aufgaben, die den »Werkzeugen der gesellschaftlichen Kommunikation« vor allem zugesprochen werden: nämlich »Verkündigung« und »Dialog«. Konkret gesprochen: Ist es die erste und wichtigste Aufgabe eines – sagen wir einmal – Diözesanblattes, die Stimme des Bischofs an den Klerus und die Gemeinden zu vermitteln (natürlich mit allen Resonanzen aus diesem Publikum), oder geht es in erster Linie um das Gespräch der verschiedenen Gruppen und Kreise, Interessen und Bedürfnisse, die im Bistum existieren, wobei dem Bischof keine andere Position, keine stärkere Stimme zukommt als allen übrigen Sprechern? Nimmt das Diözesanblatt teil an dem Lehr- und Hirtenamt des Bischofs (und wenn ja, in welchem Maße, mit welchen Mitteln), oder ist es der »Sprechsaal« der Diözesanen, zumal der Mitglieder der Räte, die durch Delegation, Wahl und Ernennung in besondere Verantwortung gerufen sind? Wer übt, je nach dem, welche dieser Aufgaben vorangestellt sind, das Weisungsrecht an die Redaktion aus? Wer entscheidet in Konfliktsfällen? Inwieweit gilt redaktioneller Anspruch auf Freiheit der Entscheidung, der Auswahl und der Aussage gegenüber dem Bischof, den Räten, den Leser(kollektive)n?

Die Nennung dieser Probleme dürfte genügen, um zu zeigen, daß ihre vorgängige Lösung, so notwendig sie wäre, nicht möglich ist. Das »Gesamtkonzept« muß versucht werden, ohne daß das aus dem Konzil übriggebliebene Dilemma von Verkündigung und Dialog gelöst ist. Ähnliches gilt von anderen prinzipiellen Problemen der konziliaren und postkonziliaren Texte.

Die nächste Grundsatzentscheidung, die einem »Gesamtkonzept« vorausgehen muß, bezieht sich auf eine Frage ohne ekklesiologischen Hintergrund. Sie wurde in der Resolution der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 5. November 1971 bereits in einem eindeutigen Sinne beantwortet; die Erklärung des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz vom 15. November 1971 bekräftigte diese Antwort. Vergrößert gesagt, geht es darum, ob zunächst *tabula rasa* gemacht und dann nach einer Reißbrettskizze alles neugebaut werden soll – oder

ob vom Bestehenden, soweit es sich bewährt hat, auszugehen, dieses zu erweitern und durch Neues zu ergänzen ist, so daß man allmählich zu einem abgerundeten, alle notwendigen Aufgaben abdeckenden Modell gelangen kann.

Die *tabula rasa*-Methode hat für sich, daß keinerlei Rücksicht auf Bestehendes genommen werden muß, daß nach einem durchgängigen Prinzip konstruiert werden kann und daß übersichtliche Verhältnisse geschaffen werden. Sie hat gegen sich, daß ein Rechenfehler im ersten Ansatz das Ganze um seine Funktionstüchtigkeit bringen muß, da der überall gleiche Fehler nirgendwo kompensiert werden kann, und daß Kommunikationsbedürfnisse, Leistungen und Personen, die sich dem Raster nicht einfügen, einfach aus Konzept und Realisierung herausfallen. Sie hat aber vor allem gegen sich, daß sie nicht praktiziert werden kann. Die katholischen Presseorgane sind keineswegs mehrheitlich im Besitz der Kirchenbehörden; es gibt zahlreiche Verlage in Privateigentum, und auch die Orden, Verbände und sonstigen kirchlichen Institutionen, die publizistische Aktivitäten entfalten, können nicht einfach »gleichgeschaltet« werden<sup>4</sup>.

Bleibt also die Methode des wohlüberlegten, kritisch-selektiven Ausbaus des Bestehenden, der die Entwicklung der publizistischen Aktivität der Kirche nach einer klar definierten Zielvorstellung als »regulativer Norm« zu steuern sucht. Auf Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen eines »Gesamtkonzepts katholischer Publizistik« hat K. W. Kraemer schon zu einem bemerkenswert frühen Zeitpunkt<sup>5</sup> hingewiesen. Und am 3. Dezember 1971 nannte der Geschäftsführende Ausschuß des Zentralkomitees der deutschen Katholiken folgende Aufgaben, die ein Grundkonzept einbeziehen müsse:

- »1. Lokale und organisatorische Zusammenlegung der Publizistischen Hauptstellen und der medienkritischen Dienste,
2. Einrichtung eines zentralen kirchlichen Amtes für Presse- und Öffentlichkeitsarbeit,
3. Ausbau der katholischen Nachrichten-Agentur auf der Basis der Feststellung ihres Aufgabenbereiches als Nachrichtenagentur,
4. Errichtung einer leistungsfähigen Gemeinschaftsredaktion der Bistums- und Kirchenpresse,
5. Förderung, Ausbau und Entwicklung von Presseorganen auf Bundesebene, die zur Intensivierung der Berichterstattung und Meinungsbildung über kirchliche Fragen beitragen können,
6. Erstellung eines realisierbaren Finanzplanes für das publizistische Gesamtkonzept.«

---

<sup>4</sup> Von Gesichtspunkten der wirtschaftlichen Zweckmäßigkeit sei hier noch nicht die Rede, obwohl sie bei einem »Gesamtkonzept« natürlich nicht unberücksichtigt bleiben dürfen. So ist jede beim Publikum eingeführte Zeitschrift einem Markenartikel vergleichbar, dessen Name einen beträchtlichen Wert darstellt; kein Wirtschaftspraktiker käme auf die Idee, ihn einfach zu opfern und Millionen auszugeben, um einen neuen Titel populär zu machen, der dann das gleiche Publikum mit den gleichen Marktchancen erreichen würde. Aber auf Planer, die auf »Flurbereinigung« und »Übersichtlichkeit« ausgehen, machen solche Überlegungen der Zweckmäßigkeit erfahrungsgemäß wenig Eindruck. Sie hören gar nicht hin, wenn sie vorgetragen werden.

<sup>5</sup> Im 1. Heft des Jahrgangs 1969 der Zeitschrift »Communicatio socialis«.

Nachdem die Zeitschrift »Hochland« ihr katholisches Profil aufgegeben hat, nachdem das Experiment »Publik«, dem das »Echo der Zeit« und »Das Wort« geopfert worden waren, gescheitert ist und nachdem es auch keine katholische Illustrierte und Programmzeitschrift mehr gibt, wird sich vordringlich die Frage erheben, welche gefährdeten Objekte vor dem Untergang bewahrt, auf eine gesunde Grundlage gestellt und gefördert werden müssen, damit das ohnehin stark verringerte publizistische Potential, über das der deutsche Katholizismus verfügt, nicht noch weiter geschwächt werde. Dabei wird man nicht an der Tatsache vorbeisehen können, daß Konzentration und Kooperation überall in der Welt, zumal im Verlagswesen, unaufhaltsam zu sein scheinen, ja daß sie in der Regel nicht als Ursachen des Bösen, sondern als (vorbeugende) Mittel gegen das Schlimmste betrachtet werden müssen. Daß es der kirchlichen Publizistik an Vielfalt der Blätter und an Vielstimmigkeit der Meinungen fehle, wird man kaum behaupten können, wengleich nicht alle »relevanten Standpunkte«, die im Kirchenvolk auf allen Ebenen existieren, »ausgewogen repräsentiert« sein mögen. Auch in der Kirche gibt es schweigende wie verschwiegene Mehr- und Minderheiten; die Umfrageergebnisse der letzten Jahre haben deutliche Diskrepanzen zwischen »öffentlicher« und »veröffentlichter Meinung« zum Vorschein gebracht.

Hier erwartet die Autoren des »Gesamtkonzepts« eine weitere Entscheidung grundsätzlichen Charakters. Im marktwirtschaftlichen System ist der Kiosk der (nicht nur symbolische) Platz, an dem Angebot und Nachfrage von Druckerzeugnissen sich begegnen, Kommunikationsbedürfnisse befriedigt werden oder unerfüllt bleiben, der Käufer über Erfolg oder Mißerfolg einer verlegerischen Konzeption, einer redaktionellen Leistung quasi plebiszitär entscheidet. Mit »Publik« hätte eine andere Möglichkeit zur Erfüllung unterschiedlicher Kommunikationsbedürfnisse ausprobiert werden sollen: das simultane Angebot »pluraler« Informationen, Meinungen und Orientierungen in einem einzigen Blatt. Nur ein solches Vorhaben konnte den außerordentlichen Aufwand aus Mitteln der kirchlichen Allgemeinheit rechtfertigen. Aber tatsächlich ist diese Formel der »Vielstimmigkeit in einer und derselben Zeitung« gar nicht zum Zuge gekommen. Es ist ziemlich müßig, darüber zu streiten, ob die Redaktion ihren Hang zu Selbstaussage und eigener Stellungnahme nicht zurückdrängen wollte oder ob eine solche Formel einfach so systemwidrig ist, daß sie sich nicht verwirklichen läßt.

Das Experiment »Publik« stellt jedenfalls ein Lehrgeld von 32,5 Millionen DM dar, und man sollte den dafür erworbenen Gegenwert nicht geringer einschätzen – die Erfahrung nämlich, daß es unter den obwaltenden Bedingungen chimärisch ist, die Pluralität der Standpunkte und Meinungen in einem einzigen Organ manifestieren zu wollen; das gelingt ja nicht einmal den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten, die dazu durch Gesetze oder Staatsvertrag verpflichtet sind und die von eigens zu diesem Zweck bestellten Aufsichtsgremien kontrolliert werden (sollen). Dabei ist die Rundfunk-Landschaft säuberlich auf dem Reißbrett durchkonstruiert, systemfremde Elemente sind nicht im Spiel. Hält man sich vor Augen, daß eine »plurale« Zeitung ihr Publikum in Konkurrenz zu richtungsbestimmten Blättern suchen muß, wird auch deutlich, daß ein gewisser Polarisierungseffekt unvermeidlich ist, selbst wenn der Pluralitätsauftrag durch hohe Subventionen gefördert wird und dadurch Wettbewerbsvorteile erhält. Das jeweils neue Blatt muß seine Anhänger unter denen

werben, die vom Bestehenden nicht voll befriedigt werden; es muß »Lücken« und »Nischen« im Markt aufsuchen. Um den speziellen Interessen dieses Publikums gerecht zu werden, muß es eben das bieten, was dieses Publikum haben will; dadurch allein schon profiliert sich das neue Blatt, indem es zu den bestehenden Blättern in einer antagonistischen und komplementären Weise in Opposition geht.

Ein wichtiger Faktor für Überlegungen, die ein »Gesamtkonzept« kirchlicher Publizistik im Auge haben, muß die Mehrdimensionalität des Kommunikationsraumes sein, in dem sich alle diese Aktivitäten zutragen. Früher ging man sowohl in der wissenschaftlichen Forschung wie in der professionellen Praxis meist von den Beziehungen eines einzigen Mediums zu dem Publikum, das von diesem Medium erreicht wurde, aus. Das mochte berechtigt sein, solange die Presse das einzige technische Massenkommunikationsmittel war, dem öffentliche Information und Meinungsbildung zugetraut wurden. Im Grunde war diese Beschränkung aber schon immer unzulässig, da der Mensch auch in zahlreiche vortechnische Kommunikationsbeziehungen eingebunden war und ist, deren Art und Inhalte keineswegs ohne Wirkungen auf seine Kontakte zu den Massenmedien zu sein pflegen. Die empirische Kommunikationsforschung hat in ihrer ersten, stürmischen Phase zu ihrem eigenen Erstaunen gerade die relative Wirkungslosigkeit der Massenmedien gegenüber den interpersonalen Einflüssen erfahren und immer wieder bestätigt gefunden.

Inzwischen hat die Presse mächtige Konkurrenz bekommen. Radio und Fernsehen gelangen in jeden Haushalt. Weitaus die meisten Menschen, die einer entwickelten Industriegesellschaft angehören, wenden sich täglich zwei oder drei verschiedenen Medien zu. Ihr Kommunikationsraum ist mehrdimensional geworden. Sie praktizieren, bewußt oder unbewußt, ein eigenes System komplementärer Nutzung der verschiedenen Kommunikationsmittel und der von ihnen angebotenen Programme. Es hat keinen rechten Sinn mehr, das Verhalten des Individuums unter dem Einfluß nur eines einzigen Mediums und nur in seiner Beziehung zu ihm zu betrachten. Man muß die ganze Komplexität der Wirklichkeit zugrunde legen, wenn man nicht am Leben, wie es ist, vorbeiziehen will.

Auch hier ein Beispiel zur Verdeutlichung: Wenn es zutreffen sollte, daß die kirchlichen Sendungen des Fernsehens einseitig von einer »progressiven« und kontestatorischen Theologie bestimmt werden, dann fiel es durchaus in die Amtspflicht der für die Lehrverkündigung verantwortlichen Bischöfe, für den Auf- und Ausbau publizistischer Gegenregulationen zu sorgen. Dies kann und muß nicht durch Vermittlung des gleichen Mediums geschehen. Vielleicht ist es sogar in mancher Hinsicht besser, wenn die Erziehung der Fernseh-Zuschauer zu wählerischer und kritischer Nutzung der Programme durch Vorträge, Gruppendiskussionen und Pressekommentare geschieht, weil dadurch die eigene Wachsamkeit und Immunität gefördert, nicht einfach das »Richtige« neben das »Falsche« gesetzt wird. Hier ist noch so gut wie alles zu tun. Die neuen Bild-Ton-Träger bieten große Möglichkeiten für den Aufbau einer medienkritischen Arbeit.

Schließlich muß bedacht werden, daß auch die katholische Kirche auf die Dauer nicht darauf verzichten kann, die Stimmen ihrer Leitungsorgane in dem – nicht immer harmonischen – Konzert der Gesamtgesellschaft deutlich zu Gehör zu bringen. Nachdem die Deutsche Bischofskonferenz den Schritt von einer *ad hoc*-Versammlung zur ständigen Einrichtung getan hat, wird die Forderung nach einem

offiziellen Sprecher dieses obersten Gremiums der deutschen Kirche unabweisbar. Ein Presse- und Informationsamt der Kirche entspräche durchaus der Systematik, die mit der kirchenrechtlichen Institutionalisierung der Bischofskonferenz grundgelegt wurde. Auch die Zurückhaltung, die sich das Zentralkomitee der deutschen Katholiken in seiner Presse- und Öffentlichkeitsarbeit bisher auferlegt hat, bedarf dringend der Überprüfung.

So nobel das Schweigen sein mag – allzu leicht gerät unter die Räder, wer sich im Gedränge, das auf der Bühne der öffentlichen Auseinandersetzung herrscht, nicht schnell und schlagkräftig zur Wehr setzen kann, weil die dazu nötigen Werkzeuge nicht bereitliegen.

Wer die innerkatholischen Diskussionen der letzten Jahrzehnte aufmerksam verfolgt hat, wird in der Forderung nach einem »Gesamtkonzept« für die publizistische Aktivität der Kirche einen alten Bekannten entdecken und begrüßen können. Auch für das katholische Organisationswesen ist lange Zeit nach einem »Gesamtkonzept«, nach Durchforstung oder Wiederaufforstung (nach erfolgtem Kahlschlag), gerufen worden. In der Tat stellen die Sach- und Personalverbände, die natur- oder berufsständisch gegliederten Organisationen, die regionalen und die nationalen Vereinigungen ein schwer zu überschauendes, noch schwerer zu durchdringendes Dickicht dar, das in seinem heutigen Zustand den ganzen historischen Weg der deutschen Kirche vom Mittelalter bis heute nachzuzeichnen erlaubt. Von Bruderschaften, Sodalitäten und Kongregationen bis zu »kritischen Gruppen« gibt es so gut wie alles, was auf diesem Wege entstanden ist, in mehr oder weniger wohlhaltener Gestalt.

Daran hat nicht einmal der Kirchenkampf des Nationalsozialismus etwas geändert, dem die meisten dieser Vereinigungen zum Opfer fielen; nur wenige – im engeren Sinne als kirchlich anerkannte und vom Reichskonkordat noch ein paar Jahre lang geschützte – Organisationen blieben davon ausgenommen. Nach 1945 sind sie fast alle wieder auferstanden, obwohl die Amtskirche dies keineswegs allenthalben förderte oder auch nur guthieß. Wo sich Bischöfe gegen die Wiedererrichtung eines 1933/34 vom Regime unterdrückten Verbandes stellten – nicht weil sie gerade gegen diesen Verband waren, sondern weil er nicht in das ihnen vorschwebende »Gesamtkonzept« paßte, etwa in die konsequente Durchsetzung des »Pfarrprinzips« oder in das der strengen Gliederung nach Naturständen –, wuchsen die Wiederkehrer zuweilen besonders kräftig heran.

Auch diese Erfahrung stimmt skeptisch, was die Beurteilung der realen Chancen eines »Gesamtkonzepts« angeht, das im kirchlichen Bereich verwirklicht werden soll, sofern es die Widerstandskraft des Gewachsenen nicht ernstnimmt.

ZWISCHENBILANZ DES JUGEND-  
 protestes. – »Mit dem Jugendprotest ist es  
 nicht mehr weit her . . .« Abergläubisch, wie  
 man ist, spricht man das nicht aus. Aber der  
 Glaube ist tatsächlich weit verbreitet, daß  
 das Schlimmste hinter uns liegt. Und eine  
 Zäsur ist tatsächlich unverkennbar.

Die Tage sind vorbei, da in Berkeley und  
 anderen amerikanischen Universitäten neue  
 Methoden revolutionären »dissents« erson-  
 nen und erprobt wurden, da die Studenten  
 in Paris de Gaulle aus dem Elysee vertrei-  
 ben wollten oder da in Frankfurt ein Sturm  
 auf die Paulskirche, in der sich die republi-  
 kanische Prominenz zu einer Feier versam-  
 melt hatte, nur mit Mühe verhindert werden  
 konnte. Die Sturmtruppen sind, ebenso ge-  
 heimnisvoll, wie sie sich formierten und  
 zum Angriff antraten, wieder verschwunden.  
 Aber es wäre naiv anzunehmen, daß sich  
 das Phänomen in Nichts aufgelöst hat. Was  
 also ist geschehen? Woher der Sturm, wo-  
 her die Ruhe, die ihm folgte? Darauf gibt es  
 vielerlei Antworten. Zunächst die, die dem  
 Tagesablauf verhaftet sind und nicht son-  
 derlich befriedigen. Im Grunde ist nämlich  
 nicht viel gesagt, wenn man feststellt,  
 daß einige Revolutionäre verbürgerlicht  
 sind, daß andere sich dem Lager des ortho-  
 doxen Kommunismus angeschlossen haben  
 und dort stille disziplinierte Kaderarbeit  
 verrichten und daß wieder andere, in der  
 spezifischen geistigen Verfassung, in der sie  
 sich damals befanden, den langen Marsch  
 durch die Institutionen angetreten haben.  
 Gewiß darf man nicht übersehen, daß der  
 erste revolutionäre Ansturm keinesfalls  
 überall zurückgeschlagen wurde; viele Posi-  
 tionen konnten erobert werden oder kapi-  
 tulierten – man denke an die Universitäten –,  
 Positionen, die auszufüllen und zu konsoli-  
 dieren nun Zeit und Energie kostet – oft  
 alle Zeit und Energie, die eben zur Ver-  
 fügung stehen. Dazu kommt schließlich noch  
 die Veränderung der politischen Umwelt. In  
 einigen Staaten, vor allem auch in der  
 Bundesrepublik, sind Regierungen an die  
 Macht gekommen, die nicht mehr oder nicht

mehr in so hohem Maße als Inbegriff des Re-  
 staurativ-Gegnerischen verstanden werden.  
 Das hat zur Auflösung der alten »Linken«  
 geführt, die breite Schicht der Ohne-weite-  
 res-Sympathisierenden ist kleiner geworden;  
 mit dem Beifall, den auch liberal Gesinnte  
 noch den Frankfurter »Osterunruhen« zoll-  
 ten, ist nicht mehr zu rechnen. Gerhard  
 Szczesny beschreibt die Ursache dieses Pro-  
 zesses in seinem Buch »Das sogenannte  
 Gute« recht einprägsam: »Nun war tatsäch-  
 lich eine Entscheidung zu treffen: für eine  
 Opposition, die sich nicht nur als Opposi-  
 tion gegen eine bestimmte Regierung, son-  
 dern gegen den parlamentarischen Staat  
 überhaupt verstand oder für eine Opposi-  
 tion, die die Verfassung dieses Staates  
 gerade verwirklicht sehen wollte, also bereit  
 war, eine Regierung, die solches anstreben  
 wollte, zu unterstützen.« Der Autor erkennt  
 allerdings auch, daß sich diese Entscheidung  
 vor allem für jene in letzter Deutlichkeit  
 stellt, die von dem Erlebnis des völligen  
 Freiheitsverlustes geprägt sind: »Was die  
 Linken der älteren Generation in ihrer  
 Mehrzahl von den Linken der jüngeren  
 Jahrgänge trennt, ist – unbeschadet aller  
 theoretischen Argumente – ihre Erfahrung  
 mit der Diktatur. Die Älteren wissen, was  
 die Jüngeren nicht wissen, daß die west-  
 lichen Demokratien, trotz aller schwerwie-  
 genden Mängel Oasen der Freiheit . . . sind.«

Demzufolge ließe sich also eins nicht über-  
 liefern, nicht wirklich plausibel an die  
 nächste Generation weitergeben: der Ge-  
 danke, die Erkenntnis, die Erfahrung, daß  
 die Radikalität gesellschaftspolitischer Kon-  
 zepte bestehende Freiheiten zum Einsturz  
 bringt, ohne sie, bei aller Eindeutigkeit der  
 ursprünglichen Absichten, in einem abseh-  
 baren Zeitraum wieder ersetzen zu können –  
 eine Tatsache, die kaum durch eine pausen-  
 lose Folge mißlicher Pannen erklärt werden  
 kann. Die alten Freiheiten, unvollständige  
 Freiheiten gewiß, hatten auch nicht in spitz-  
 wegerischen Winkeln der Gesellschaft ge-  
 blüht, hatten vielmehr stets Spannungsver-  
 hältnisse und Gegeneinander-Konstruktio-

nen zur Voraussetzung. Schon Machiavelli hat festgehalten: »Mir scheint, wer die Kämpfe zwischen Adel und Volk verdammt, der verdammt auch die erste Ursache für die Erhaltung der römischen Freiheit.«

Nun ist es aber in Wirklichkeit gar nicht so, daß diese meist empirische Furcht um bestehende Freiheiten mit der Utopie einer größeren, endgültigen Gerechtigkeit, die alle Spannungen und alles »Gegeneinander« unnötig machen würde, konfrontiert wird. Die Lage ist vielmehr seit längerem dadurch gekennzeichnet, daß diese Gegenüberstellung eben nicht stattfindet: Die Jugendradikalität ist sozusagen eine Erscheinung an sich, sie ist nicht dialektisch entstanden, sie ist gefeit gegen die Durchlässigkeit für andere Gedankengänge, gesichert in einem eigenen Jargon, in dem auch die marxistisch Erfahrenen sich nicht gleich zurechtfinden, ein letzter, komplizierter Nachfahre aller Kinder-Geheimsprachen. Die Jugendradikalität entwickelt sich nach eigenen, zunächst rätselhaft scheinenden Gesetzen. Wo sind ihre Wurzeln? Im Politischen? Im Sozialen? Oder liegen sie nicht zuletzt in tieferen Schichten von Psyche und Persönlichkeit? Befaßt man sich ernsthaft mit der »Protestbewegung«, die hier natürlich nicht als politische Manifestation, sondern als Gesamterscheinung von Lebensäußerungen aufgefaßt werden muß, so gilt es in die Vergangenheit einzukehren – nur dort kann man die wenig beachteten, aber sehr wichtigen Faktoren entdecken, die in einem sonst voll ausgemalten Bild fehlen.

Gerade Revolutionen beginnen nicht mit dem idolisierten Nullpunkt; sie werden von den Söhnen gemacht, aber es sind die Väter, die für die Ursachen verantwortlich zeichnen. Anders ausgedrückt: es kommt darauf an, wie man aufwächst, welche Erfahrungen und Zwänge einen prägen. Daß sich der Protest gegen die Autorität, nicht nur gegen die etablierte Autorität, gegen Autorität schlechthin richtet, ist eine Binsenwahrheit und besagt in Wirklichkeit wenig. Man hat trotz allem die Autorität, die man kennt, im Sinn. Es muß also gefragt werden: Welche Autorität ist denn das, in welchem Zustand

befindet sie sich denn? Und man entdeckt sofort: es ist eine verunsicherte Autorität, die sich selbst in Frage stellt, sie muß gar nicht vom Podest gestoßen werden, sie kauert bereits zu dessen Füßen. Die Gründe sind bekannt: moralische Belastung durch Faschismus und Krieg, verlorenen Krieg noch dazu, Abwesenheit in entscheidenden Lebenslagen, schließlich Pakesel des Wirtschaftswunders. Es ist kein Staat zu machen mit den Vätern. Etwas anders war es eigentlich nur in England, wo sich der Jugendprotest charakteristischer Weise auch nicht so artikuliert hat. Merkwürdigerweise ließ sich auch in den Vereinigten Staaten sehr viel Unbehagen, Unsicherheit, schlechtes Gewissen feststellen. In New Deal war mehr verratene Revolution, als man angenommen hatte: tausche soziales Pathos gegen gutbezahlte Stellung. Anlässlich der Aufstandsbewegung an der Columbia University rief ein Vater den anderen an: »Dort machen die Kids jetzt *die* Revolution, die wir machen wollten, gehen wir hin, schauen wir's uns an!«

Soviel zur Ausgangssituation: Nicht Kampf um Autorität, keine bloße Variation des Übergabe-Problems, sondern Preisgabe von Autorität, statt der Kastrationsfurcht die Selbstentmannung der Väter. Anderslautende Klagen der Jungen können dieses Bild nicht aus der Welt schaffen. Gewiß, man hört, die Erwachsenen würden sich dauernd einmischen, man hätte nie Ruhe vor ihnen, es gäbe keinen Bereich, wo man vor ihnen sicher sei. Nun, die Autorität schafft überschaubare Verhältnisse mit wenig Konfliktsituationen, mangelnde Autorität führt zu ewig neuen Grenzfällen und oft genug wird einfach das Problem nur weitergereicht. Dort, wo Eltern zurücktreten, kommt es zu Konflikten mit den Organen der Gesellschaft – Lehrern, Polizisten –, Konflikten, denen die Liebeskompensation fehlt.

All das ist natürlich nicht das Entscheidende. In einer Zeit, da die Auflösung von Autorität vereinfachend als bloßer Befreiungsvorgang aufgefaßt wird, muß notwendigerweise übersehen werden, daß schon die Entstehung von Autorität mit der Bannung

von Angst und der Delegation von Verantwortung verbunden war. Der Vorgang ist dabei bis heute ein wechselseitiger: Das Kind, das die Hand des Vaters ergreift, um seine Furcht zu mindern, fühlt sie tatsächlich abströmen, der Vater wird durch das Zutrauen des Kindes mutiger, zuversichtlicher. Autorität nutzt natürlich Angst, aber es ist nicht die primäre Quelle der Angst. Die liegt in der entsetzlichen Ausgesetztheit des Menschen gegenüber den Kräften der Natur – wir beherrschen sie zwar mehr und mehr, aber das hierfür nötige Wissen macht uns nur klar, daß nur die Form, nicht der Inhalt des Ausgesetzt-Seins sich verändert hat: auch die Materie ist keine gütige, von Ewigkeit zu Ewigkeit angelegte Ersatzmutter, im Kosmos spielen sich unwiderrufliche Prozesse ab.

Worauf es ankommt, ist Folgendes: Die Generation der Protestler war von frühester Jugend an der alten kosmischen Angst fast ungeschützt ausgesetzt; bei diesen jungen Menschen sind fast alle Beschwörungsformeln, Abwehrmechanismen und Schutzrituale zusammengebrochen. Daß der Mensch daher frühzeitig überfordert ist, dafür gibt es vielerlei Beweise. Geistige Erkrankungen führte man bisher teils auf erbliche Anlage, teils auf zur Gesellschaftsbildung erforderlichen Triebverzicht zurück. Nun wurden im Dritten Reich eine große Anzahl von Geisteskranken ermordet, die sexuelle Revolution aber hat das Ausmaß des Triebverzichtes drastisch reduziert. Die einschlägigen Anstalten sind dennoch heute voller als je, die Anzahl jugendlicher Patienten ist verhältnismäßig hoch. Weitere Hinweise erhält man bei einem näheren Eingehen auf die veränderten Umstände, unter denen die Generation des Protestes aufgewachsen ist. Das ursprüngliche Kindheits-Weltmodell: ein inneres Feld der Geborgenheit, vertraut und liebebesetzt, ihm steht, potentiell feindselig, das gewaltige Feld der Außenwelt gegenüber – dieses alte Modell hat sich, bis auf Reste, aufgelöst. Zwischen den Feldern gab es vielfältige Verbindung: Im Zug der Umwelterforschung und oft gegen erlassene Gebote wurden Vorstöße in die Außenwelt

unternommen, bei denen man freilich wußte, daß der Rückzug in die Geborgenheit immer möglich war. Die Zerstörung dieses Modells hat zur Folge, daß sich verschiedene Reifungsprozesse verzögern oder nicht ganz abgeschlossen werden. Die Umwelterforschung, dort kühn in Angriff genommen, wo der Rückzug möglich war, bleibt unvollständig, die destruktive, die grausame Phase des Kindes bleibt sozusagen offen, was später zu »sinnlosen« Zerstörungen führt oder sich in der Freude an Demütigungen und Quälereien äußert. In einem romanischen Land wurde bei einer Demonstration, die in Sachzerstörungen übergang, ein Student beobachtet, der sein eigenes Fahrzeug demolierte – aber es ist ja auch das eigene Spielzeug, das man zerstört. Auch die eigene Person ist nicht ausgenommen, der Todestrieb wird stärker, und die Bildung des »Über-Ichs« vollzieht sich nicht mehr störungsfrei.

Hier hat man offensichtlich einen Punkt erreicht, von dem aus sich vieles erklären läßt, das bisher rätselhaft erschien – das verschwiegen wurde, da es peinlich war, oder hervorgehoben wurde, da es sich zur Diffamierung eignete. Es beginnt mit großen Erscheinungen, etwa dem Element des Irrationalen, das in vielen revolutionären Handlungen des Protestes kaum zu übersehen ist. Wäre der Aufstand an der Columbia University erfolgreich gewesen, die Initiatoren wären sicher in Verlegenheit geraten, niemand wußte, wie es hätte weitergehen können. Während der Pariser Mai-Unruhen wurden Barrikaden errichtet, die im Grunde nicht sehr sinnvoll waren. Es fiel nur nicht auf, weil die Polizei, anscheinend in ähnlichen Gedankengängen versponnen, sie erstürmte. Des weiteren wurden damals statt Nachrichtenzentralen, Verkehrsanlagen und Befehlszentren Theatergebäude, Vortragsäle und andere kulturelle Zentren besetzt; dort harrete man auch debattierend bis zum Schluß aus. Selbst als in der ersten Phase der Mai-Unruhen eine Kettenreaktion spontaner Sympathie das gaullistische Regime ernsthaft zu gefährden schien, gab es nur wenig entschlossene Aktionen. Die Taten, zu denen es kam, offenbarten ihren Charakter als



Ersatzhandlungen – sie sind auch nicht ohne weiteres in die Reihe anderer revolutionärer Handlungen, vom Sturm auf die Bastille bis zur Erstürmung des Winterpalais in Petersburg zu setzen.

Was für die großen Erscheinungen gilt, gilt auch für die spektakulären Begleitumstände: Zerstörung von Eigentum, Beschmutzen, Besudeln, Unbrauchbarmachen, Aufbrechen aller Worttabus und Vandalismus, bis hinab zur öffentlichen Verrichtung der Notdurft, von Klaus Wagenbach im »Roten Kalender« für Lehrlinge und Schüler aus besonderem Anlaß als Ausdruck revolutionärer Gesinnung eigens empfohlen. »Es sind besonders die kokrophilen, das heißt die mit den Exkrementen zusammenhängenden Lustregungen der Kindheit, welche von der Verdrängung am gründlichsten betroffen werden«, hat Freud festgestellt – es ist freilich fraglich, ob hier wirklich die Verdrängung nicht funktioniert hat und ob wir es nicht viel eher mit einem instinktiven Zurückgreifen auf die letzte sozusagen intakte Geborgenheits- und Verbotssituation zu tun haben, die etwa auch von Darstellern des »Living Theatre« in New York bei Entkleidungsszenen mit den Worten: »Man hat uns nicht erlaubt, unsere Kleider auszuziehen«, beschworen wurde.

Wenn man dem bisher Gesagten zumindest in seinen großen Zügen folgen konnte, so wird man auch die Schlußfolgerung akzeptieren. Eine Schlußfolgerung, die darauf hinausläuft, daß der Protest nicht allein als politisches oder soziales Phänomen verstanden werden kann, daß er vielmehr Ausdruck von Veränderung und Umschichtung in Tiefenschichten der Psyche ist, daß in ihm Unsicherheit, Reaktion auf den mangelnden Schutz vor der kosmischen Angst, Verletzung, oft auch Verstörung zum Ausdruck kommt, Erscheinungen, die sich nur der verfügbaren Formen und Methoden politischer Auseinandersetzungen bedienen, wobei es immer wieder zu einer Ritualisierung des Kampfes kommt. Hier erschließt sich uns übrigens eine zusätzliche und vertiefende Erklärung der eingangs erwähnten Erschei-

nung, daß der Protest unerwartet plötzlich und leidenschaftlich aufflammt und daß es dann wieder still wird, eine Erscheinung, die mit dem politischen Vokabular allein kaum gedeutet werden kann. Es ist nicht allein das bekannte Phänomen, daß sich Angst aufstaut und sich dann schubweise in Aggression umsetzt. Dazu kommt, daß das gesellschaftskonforme Verhalten der Jugendlichen wenig Halt geboten hat und leicht zu zerstören war. Amerikanische Forscher haben dieses Verhalten »rigid functionalism« genannt, was man etwa mit »strenger Zweckmäßigkeit« übersetzen könnte. Die Charakterisierung lautet folgendermaßen: »Unmittelbare Befriedigung wird zugunsten aufgeschobener Befriedigung zurückgestellt. Entwickelt werden die Fähigkeiten, in langen Perspektiven und Konsequenzen zu denken und die Unfähigkeit, eine Sache um ihrer selbst willen zu tun – ein Buch zu lesen, weil es einem gefällt, und nicht, weil man sonst nicht mitreden kann; mit jemandem auszugehen, weil man gern mit ihm zusammen sein möchte und nicht, weil man mit ihm/ihr gesehen werden und Punkte machen möchte ... die klassische Mittelstandserziehung läßt sich somit zusammenfassen als die Einübung des ›Um zu‹, das heißt der Notwendigkeit, jede Tätigkeit als funktional zu sehen, als ›nützlich für‹, ›gesund für‹, ›Beitrag zu‹, ›hilfreich bei‹ und so fort.«

Die Theorie geht nun weiter und behauptet, daß »rigid functionalism« zwar für die Phase des Konsumaufschubs und des Vorrangs der Investitionen nützlich ist, bei einer Forcierung des Konsums aber hinderlich würde, daher abgebaut werden müßte. Aber offensichtlich wird hier die Beeinflussbarkeit und die Elastizität der Reaktion bei weitem überschätzt. Die »strenge Zweckmäßigkeit« war in der Generation der Protestler zweifelsohne sehr fühlbar, und sie ist auch heute noch keinesfalls ganz verschwunden. Problematisch wird ja diese Haltung in dem Augenblick, wo sie überspitzt und unmenschlich wird; denn ganz ohne einen Aufschub unmittelbarer Befriedigung zugunsten einer für später verheißenen wird es

ja in der Erziehung nie abgehen. Sicherlich aber hat diese Einübung dem Leben junger Menschen Spontaneität und Unbekümmertheit genommen, zu einer Atmosphäre steriler Opportunität geführt; das spätere Ich verdarb die Chancen des früheren wie in der kommunistischen Welt die späteren Generationen die der gegenwärtigen; das Gefühl, daß da etwas nicht stimme, nicht gut und richtig sei, war nicht ganz un begründet. Als dann die Zweckmäßigkeit aufgebrochen wurde, gab es zwar ein Gefühl der Befreiung, aber die Stöße aus der Tiefe waren so gewaltig, daß wieder keine menschlich-unmittelbare Relation zum Einspielen kam – ein Buch zu lesen, weil es einem Freude macht usw. –, statt der gegenwärtigen wurde die zukünftige, utopische Gesellschaft zum Maßstab: die Bewegung, die Großfamilie als ihre Bausteine.

Das bisher Gesagte dürfte klar gemacht haben, daß eine Zwischenbilanz des Protestes wenig mit der in diesem Zusammenhang oft gestellten Frage, was er nun eigentlich erreicht habe, zu tun hat – es kommt primär auf die Verursachungen und Veränderungen in der Innenwelt an, nicht auf die in der Außenwelt erzielten Resultate. Diese sind in der Tat geringer, als im allgemeinen angenommen wird, eine Feststellung, die kaum Anlaß zu hämischer Genugtuung ist. Selbst bei oft zitierten Paradebeispielen, wie etwa der veränderten Einstellung der öffentlichen Meinung Amerikas zu dem fernöstlichen Krieg, ist der kausale Zusammenhang keinesfalls eindeutig. Wahrscheinlich hat eine Gruppe älterer, ihrem Beruf leidenschaftlich ergebener Männer sehr viel mehr dazu beigetragen, eine endlose Fortsetzung dieses Engagements unmöglich zu machen, nämlich die Kriegsberichterstatte von Fernsehen und Zeitungen; auch Erscheinungen wie My-Lai wurden nicht auf den Campus von Colleges aufgedeckt und nicht von Protestlern schließlich doch der Öffentlichkeit zur Kenntnis gebracht. Was jedoch sehr wohl in diesen Zusammenhang gehört, ist eine Einschätzung des Protestes vom gesamtgesellschaftlichen Standpunkt aus, seine

Einordnung in die Theorie der sozialen Konflikte. Simmel hat einmal sehr deutlich auf die positive Funktion ausgetragener Konflikte hingewiesen: »Und zwar nicht nur . . . um der Tatsache willen«, schreibt er, »daß Bedrückungen sich zu steigern pflegen, wenn man sie sich ruhig und ohne Protest gefallen läßt; sondern die Opposition gewährt uns eine innere Genugtuung . . ., unsere Opposition gibt uns das Gefühl, in dem Verhältnis nicht völlig unterdrückt zu sein.« Wenn wir diese Beobachtung auf unseren Fall anwenden, so ist der Protest die Klammer, die heute einen nicht unbeträchtlichen und vor allem nicht unwichtigen Teil der Jugend mit der Gesellschaft verbindet.

Der Protest vollzieht sich außerhalb der Institutionen der Gesellschaft. Man mag das natürlich bedauerlich finden, er vollzieht sich aber keinesfalls außerhalb der Gesellschaft selbst. Daß auch ein Überschreiten dieser Grenzlinie heute durchaus möglich ist, zeigt das viel kritischere Phänomen der extremen amerikanischen Hippies und ihrer europäischen Nachahmer, die eine Zusammenarbeit mit dem »System« ablehnen, jede Kooperation unerträglich finden, auch das eine Erscheinung, die Simmel vorausgesehen hat: »So würden wir Beziehungen zu Menschen . . . überhaupt nicht ertragen, sondern zu Verzweigungsschritten gedrängt werden, die nun das Verhältnis allerdings aufheben, obgleich gerade sie vielleicht nicht Kampf sind.« »Obgleich gerade sie vielleicht nicht Kampf sind«: diese Worte passen fast prophetisch auf die am äußersten Rande der Gesellschaft lebenden und sich nur vom Überfluß des allgemeinen wirtschaftlichen Reservoirs ernährenden Hippies.

Um jedoch auf die früher erwähnte Ansicht zurückzukommen, daß dem offen ausgetragenen Konflikt gruppenerhaltende Funktion zukommt – Shakespeare läßt König Johann sagen: »Solch trüben Himmel klärt ein Sturm nur auf« –, so muß hinzugefügt werden, daß Simmel nur an Situationen gedacht hat, in denen der Konflikt auf unmittelbare und einleuchtende Weise auf ein erkennbares Objekt gerichtet war. Nun sind wir aber zur Auffassung gelangt,

daß die jungen Menschen des Protests zwar gegen die sozialen Zustände, wie sie sie vorfinden, gegen die Arbeitsweisen und Produktionsmethoden und schließlich gegen die politischen Verhältnisse in weiten Teilen der Welt Bedenken haben, daß aber die tieferen Ursachen ihrer Beklemmung, Empörung oder auch Verzweiflung, Auflehnung und Resignation andere sind.

Kann der Protest trotzdem eine sinnvolle Funktion haben? Kann er trotzdem gruppenhaltend wirken? Das ist eine recht verwickelte Frage. Natürlich ist eine Übertragung feindlichen Verhaltens auf Ersatzobjekte möglich und dies kann zu einem Spannungsabbau führen – die Ersatzobjekte werden ja meist gar nicht als solche erkannt, ja diese Qualität würde sicherlich leidenschaftlich bestritten werden. Andererseits kann auf solche Weise der »trübe Himmel auch von einem Sturm« nur vorübergehend aufgeklärt werden; denn selbst wenn die

Generation des Establishment wahre Wunder an Einsicht, Tatkraft und tätiger Reue vollbringen würde, sie könnte die eigentlichen, weit zurück liegenden Ursachen der Bedrückung, könnte die aus dem Reservoir der Angst gespeiste Aggression nicht aus der Welt schaffen. Zynisch könnte man sogar argumentieren, daß, wenn ihr Wohlverhalten ein gewisses Maß überstiege, dies nur das Ersatzobjekt unbrauchbar machen würde. Tatsächlich ist eine neue Landschaft entstanden, das veränderte Bewußtsein der jungen Generation, ihre Verletztheit, Verstörtheit, ihre Vorstellungskraft, ihr Drang zu verändern und zu erneuern, hat auf die ältere Generation eingewirkt und, ohne daß sie sich dessen völlig bewußt geworden ist, unzählige Positionen neu besetzt und neu eingefärbt. Es wäre an der Zeit, Inventar zu machen, sich einen Überblick zu verschaffen.

Janko Musulin

Wolfgang Beinert, geboren am 3. März 1933 in Breslau, 1959 zum Priester geweiht, studierte in Bamberg, Rom (Gregoriana) und Tübingen. Er ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie. Seit 1972 Dozent an der Universität Regensburg für Dogmatik und Dogmengeschichte.

Georges De Schrijver, geboren am 15. März 1935 in Hamme (Belgien), trat 1954 in die Gesellschaft Jesu ein und wurde 1968 zum Priester geweiht. Er ist Lizentiat der Altphilologie und der Theologie. Er studierte in Pullach bei München und an den Universitäten von Paris und Löwen.

Louis Bouyer, geboren 1913 in Paris, war Pastor der lutherischen Kirche, trat 1939 zur katholischen Kirche über; Mitglied des Oratoriums, einer der führenden Theologen Frankreichs. Werke zur Theologie der Bibel, zur Geschichte der Spiritualität, über die Ostkirche, Geschichte und Theologie der Liturgie, insbesondere der Eucharistie, über Erasmus, Newman, als letztes ein Werk über die Kirche (L'Eglise de Dieu). Im Erscheinen begriffen ist eine Christologie. Pseudonym erschienen mehrere Romane. Den Beitrag auf S. 125 ff. übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Johannes Messner, geboren am 16. Februar 1891 in Schwaz (Tirol), lehrte Sozialwissenschaften in Wien bis 1935, später in Birmingham; heute emeritierter Professor der Universität Wien für Ethik und Sozialwissenschaften.

Janko Musulin, geboren 1917, ist seit 1967 in der Verlagsleitung des Fritz Molden Verlags, Wien, tätig.

# Eschatologie und Heilsgeschichte

Jenseits von dialektischer und politischer Theologie

*Von Georges Chantraine*

Seit einigen Jahrzehnten stellt sich die Eschatologie als ein Hauptthema der theologischen Reflexion vor<sup>1</sup>. J. Moltmanns »Theologie der Hoffnung« und das Interesse, das sie bei Theologen und gebildeten Laien erweckt hat, kann als Symptom dafür gelten. Das Phänomen ist aber nicht auf intellektuelle Kreise beschränkt. Seine Wurzeln dringen in die Tiefen des allgemeinen Lebens und Bewußtseins hinab. Das Eschatologische begegnet mitten auf der Lebensbahn. Daß wir dank der Biologie die Funktionen der Lebenserzeugung in den Griff bekommen, daß andererseits die Beschaffung des nötigen Lebensunterhalts für die Menschheit fraglich wird, wirkt sich, bewußt oder nicht, auf die Vitalkräfte aus. Der Schrei läßt sich nicht länger unterdrücken: Was ist die Zukunft des Lebens? Er zerreißt die umflorte Weisheit des Gelehrten, der die Rätsel des biologischen Prozesses zu entziffern sucht, fegt achtlos die unbedachten Weissagungen des Technikers, der die Genetik zu manipulieren vermag, hinweg. Er erschüttert das sittliche Bewußtsein und bringt es ins Wanken. An apokalyptischen Prophezeiungen ist kein Mangel. Man hat Angst vor dem Leben: ob man es nun tödlich eindämmt oder sich an seinen Dambrüchen berauscht. Die Laboratorien entfesseln das »Fest der Narren«.

Andererseits unterwerfen Rationalisierung, Massenkultur, Futurologie den Menschen dem sozialen Fortschritt, berechnet nach der Jahreszunahme der nationalen Bruttoproduktion. Sie entwurzeln ihn nicht nur seinem heimatlichen Boden, sondern jedem Heim, wo die Zukunft wie ein Freund mit einer Frohbotschaft auf ihn zukommen kann. Wie sollte er da einen Sinn für sein persönliches Schicksal behalten? Bei sich selbst ist er fremd; so wird er erfaßt von der Sehnsucht, anderswo zu sein: die Woche durch außerhalb der Stadt, in der Landschaft; das Jahr durch außerhalb seines Landes, auf Ferienpfaden. Woher aber kommt er? Auf was geht er zu? Ist das Unbewußte ein Ursprung? Ist die Zukunft ein Ziel? Doch was kümmert's den, der kein Heim und kein Schicksal hat!

Die Kirchen ihrerseits haben eine Art Aufblühen der Hoffnung erlebt. Einmal dank der Ökumene. Während sie mit einer Langsamkeit, die mehr als einen nervös macht, ihrer Einigung entgegenstreben, sind sie zur Hoffnung eingeladen, ja unausweichlich dazu herausgefordert durch die geistige Situation der Menschheit im ganzen: sie sind mit dem Atheismus konfrontiert.

---

<sup>1</sup> C. Dumont, *De trois dimensions retrouvées en théologie: eschatologie, orthopraxie et herméneutique*. In: »Nouvelle Revue théologique« 92 (1970), S. 561–591.

Sprechen wir klar: der Atheismus geht mitten durch sie hindurch, sie sind innerlich davon unterhöhlt. In der katholischen Kirche ist das Phänomen evident. Es hat sich gleichzeitig von zwei Ursachen her gebildet. Durch den Anstoß des Konzils hat sich die Kirche, wie man sagt, zur Welt hin geöffnet. Sollte der Atheismus, einst von unerleuchteten Christen als der Feind vorgestellt, aber nunmehr auf Grund der neuen Toleranz zu friedlicher Koexistenz gebracht, nicht dem Glauben helfen, sich zu klären und in der Welt zu engagieren? Kann nicht der Marxismus des irdischen Reiches den Gläubigen, die allzulang abseits standen, eine heilsame Lehre in dynamischer Haltung vermitteln? War denn das Evangelium nicht revolutionär und kritisch? – Aber auch diese neue Aussicht auf das Eschatologische ist bereits überholt. Wenn sie sich im Vordergrund noch mächtig gebärdet, sie hat an Virulenz eingebüßt, nicht zuletzt wegen der »Verbürgerlichung« des Marxismus sowjetischer Obödienz.

Doch schon zeichnet sich – wenigstens in Frankreich – eine neue, radikalere, untergründig wirksamere Bewegung ab: Das Christentum als eine der möglichen Formen der souveränen Freiheit. Christsein hieße dann, diese Gestalt nicht auf Grund einer Glaubensentscheidung wählen, sondern als die Form, die die Freiheit sich selbst gibt und durch sich selber erfüllt. Das bedingt eine Neuinterpretation der Tradition (nicht einfach, wohlgermerkt, deren Verwerfung!). Es geht darum, die Tradition das aussprechen zu lassen, was sie bisher nicht zu sagen vermochte, weil sie an die jüdisch-christliche Geschichte gebunden war, an die Kirchengeschichte und an eine einzig authentische Auslegung des Glaubens. Liest man sie dagegen als eine Gestalt der Freiheit, so wird sie zu einem »christlichen« Symbolismus. Jeder verstehe sie, wie er es vermag, um in ihr seine wahre Freiheit zu finden. Diese Neuinterpretation der Tradition ist hinterhältig. Sie ist nicht aggressiv. Sie erhebt keinerlei Forderung zugunsten des Pluralismus, der Orthopraxis, der kritischen Funktion der Kirche und so fort. Sie gibt sich in prophetischer Pose. Sie scheint sogar völlig traditionell. Was gibt es in der Tat Traditionelleres als eine »geistliche Auslegung« des Evangeliums?

Trotzdem ist diese Bewegung viel heimtückischer als die vorher beschriebenen und als gewisse lautstarke Kontestationen. Sie ist radikaler. Über den Pluralismus ist sie hinaus: wozu nach mehreren autorisierten Auslegungen des Glaubens fragen, wenn doch jeder Einzelne das Christentum als die Gestalt seiner Freiheit verstehen soll? Desgleichen dünkt sie die Hoffnung auf ein irdisches Paradies eher kindisch und doktrinär. Warum die Freiheit vom Ende der Geschichte her definieren, wenn sie sich selber das Gesetz ihrer Geschichte gibt? Mag das Christentum eine »Mystik« beinhalten, es wird aber die der Freiheit sein. Wir werden jedoch sehen, daß eine solche »Mystik« die wahre Freiheit aus ihrem geschichtlichen Boden entwurzeln würde, und dann könnte die Liebe Gottes nicht mehr mitsamt der Hoffnung aus dem Menschen-

herzen hervorbrechen – wenn anders man Gott so vergewaltigen könnte, daß dies einträte.

Hier scheint mir der Endpunkt dieser neuen Denkbewegung zu liegen. Sie ist freilich erst in einigen wenig einflußreichen Kreisen bis hierher gelangt. Aber sie beginnt sich auch in einer andern, weniger extremen, aber nicht minder schädlichen Form zu bekunden. Man stellt dem gläubigen Bewußtsein das heutige Ausmaß der geschichtlichen und gesellschaftlichen Veränderungen und die daraus folgende Unsicherheit der Zukunft vor Augen. Indem man die »Entdeckungen« der »neueren« Psychologie verwendet (oder mißbraucht), macht man ihm die Verwickeltheit der menschlichen Situationen spürbar, das Verstricktsein dessen, was man früher schlichthin »Berufung« nannte, in ein Netz von Konflikten, Frustrationen, Komplexen, potentiellen oder realen Neurosen. Unter dem Vorwand, es von sexuellen und anderen Tabus zu befreien, entwöhnt man es der Feinheit des Gewissens, genauer: der Scham, des innersten Gespürs für persönliche Würde und deren Fragilität. Indem man ferner den Körper wie ein biologisches Objekt behandelt, wird er im durchschnittlichen medizinischen Betrieb (falls man nicht achtgibt) nicht mehr als personal betrachtet: das volle Arsenal der antikonzptionellen Mittel waffnet die Partner gegen das einigende Moment im leiblich-geistigen Leben: die Leiber können einwerden, ohne daß die Personen sich hingeben. Was aber können in einer Welt ohne Zukunft, ohne Berufung, ohne Liebe und Scham fürderhin Treue und Untreue, Schmerz und Freude noch bedeuten? Die Vision Ezechiels ist Alltag geworden: die Erde als Wüste, von Gebeinen übersät. Weder Geist noch Geschichte. Wozu dann noch von Eschatologie reden?

### *Kontemplation, Heilsgeschichte, heutige Theologien*

Aber was ist denn die Zukunft des Lebens? Der Sinn des Geschicks? Die Kraft und Süße der Hoffnung? Was will man auf solche Fragen antworten, wenn man ihr furchtbares Gewicht fühlt? Ist heute nicht die Stunde des Verstummens? Liegt die Antwort nicht bei den Schweigenden, die Tag und Nacht vor Gottes Angesicht ausharren und jene Lob- und Segensworte zu ihm aufsteigen lassen, die einst aus seinem Herzen entsprungen sind? Ja, allein der Beschauliche kann innerhalb des Schweigens die Antwort auf diese furchtbaren Fragen finden. Möchten die kontemplativen Orden das nicht vergessen!

Ohne – so hoffen wir – uns von ihrem Schweigen allzuweit zu entfernen, müssen wir doch den Versuch wagen, ein paar Schneisen der Forschung freizulegen, ein paar Antworten zu beurteilen, zu berichtigen oder zu ergänzen, ein paar Elemente der theologischen Reflexion zu unterbreiten. Unbedingt gilt es, die Beziehung zwischen Zeit und Ewigkeit neu zu bedenken. Man

müßte dies nach wenigstens vier Richtungen tun: Heilsgeschichte, Christologie, persönliches Heil, ewige Seligkeit. Im vorliegenden Essay beschränke ich mich – ohne auf technische Diskussionen einzugehen und einen gelehrten Apparat auszubreiten – auf die Perspektive der *Heilsgeschichte*. Wie kann dieser Begriff Zeit und Ewigkeit, genauer: Zeit und Geist gültig verbinden? So wie man ihn öfter verwendet, scheint er das Band nicht selten zu gefährden, es zu zerdehnen. Wir stellen die Frage im Horizont der Eschatologie, so wie sie sich heute, mitten auf dem Lebensweg, darstellt.

In Reaktion auf den liberalen Protestantismus und den Modernismus, gedrängt durch die Exegese, in Fühlung mit Schrift und Kirchenvätern hat man, um die Einheit von Geschichte und Geist zu bezeichnen, den Begriff »Heilsgeschichte« gebildet. Im Rahmen der *dialektischen Theologie* wurde sie als die Geschichte des Gotteswortes und der Glaubensentscheidung gedeutet, und dabei wurden Glaube und Religion als Gegensätze behandelt. Wenn aber Heilsgeschichte so verstanden wird, welchen Bezug hat sie dann noch zur menschlichen Geschichte als Kulturereignis? Und wie verhalten sich der hörende Glaube zur menschlichen Einsicht in das Wort? Man hat (bei Bultmann) der »Entmythologisierung« und dem »Verstehen« zugemutet, Brücken über den Abgrund zwischen Gott und Mensch zu werfen, näherhin zwischen dem in Jesus Christus geoffenbarten Gott und dem sündigen Menschen. Aber seit bald zehn Jahren erscheinen die Konstruktionen als unzureichend. Man weist der dialektischen Theologie (und ihren Abarten) einen Geburtsfehler nach: die Vermittlung des Menschen und seiner Tat ist darin nicht in ihrem Wesen begriffen. Um sie zu denken – sagt man –, müßte man vor allem die Ethik »entprivatisieren« und der Tat ihre Zukunft zurückgeben. Eine neue Theologie will deshalb dem Christen den Willen einhämmern, mit den andern Menschen zusammen die Welt zu bauen: der Glaube soll kraft seiner kritischen Funktion und seiner Wirksamkeit die Welt verändern. Die dialektische Theologie ist so von der *politischen* abgelöst worden, nach einer Pendelbewegung, die sich in der Geistesgeschichte immer wieder beobachten läßt, ganz besonders aber in der Geschichte des protestantisch-akademischen Denkens.

Wie sind nun in diesen beiden Systemen Geschichte und Geist verbunden? Und worin besteht dann die Heilsgeschichte? In der dialektischen Theologie wird Heilsgeschichte von oben gestiftet, vertikal zur Menschheitsgeschichte. Wie aber verhält sich die Rezeptivität des menschlichen Geistes im Glauben zu seiner weltlichen Spontaneität? Hier scheint mir weder der Begriff der »Entmythologisierung« noch der des »Vorverständnisses« weiterzuhelfen. Andererseits soll in der politischen Theologie die irdische Heilsgeschichte unter der Verantwortung der Gläubigen und auf der geschichtlichen »Horizontale« entrollt werden. Aber welche Verbindung besteht zwischen der menschlichen Aktivität und dem göttlichen Handeln? Auf diese Frage scheint mir weder die »Entprivatisierung« noch die »Öffnung auf die Zukunft« eine Antwort

zu geben. Ist dem so – und daß es so ist, werden wir beweisen müssen –: wie soll man dann Geschichte und Geist verbinden, ohne daß einerseits die Eschatologie das Heilsgeschehen in Dunst auflöst, und andererseits die Heilsgeschichte, sich humanisierend, die eigentlich christliche Eschatologie begräbt?

### *Spontaneität und Rezeptivität des Geistes*

Der Geist hat die Sehnsucht, Gott zu schauen. Er hat sie; man kann auch sagen: sie hat ihn. Er ist naturhaft, wesenhaft von ihr besessen. Er hat eine »natürliche« Sehnsucht nach Gott. Wenn hier das Wort »Natur«, »natürlich« gebraucht wird, so ist damit nicht die »Allmutter Natur« gemeint, die den Menschen aus sich entlassen hätte, auch nicht jene »natura pura«, die eine Erfindung der Theologen ist und von der Geschichtlichkeit des menschlichen Wesens und vom Eigensten des Geistes abstrahiert. Mit »Natur« ist hier vielmehr der Geist selbst gemeint, seine ihm eigentümliche Bewegung, kurz: seine Spontaneität. Mit dieser ist der menschliche Geist zum lebendigen, wahren Gott hin offen und aufmerksam (und nicht zu irgendeiner Abstraktion hin, die bloß, auf der Objektseite, der »Allnatur« oder »natura pura« im Subjekt entspräche). Wenn Gott Geist ist, kennt der Mensch ihn auf Grund seiner Geistigkeit.

Eine solche Behauptung beeinträchtigt weder das Ungeschuldete des Übernatürlichen noch die Freiheit Gottes, sich zu offenbaren. Sie will davon nur einen richtigeren Begriff geben. Sie reinigt unangemessene Vorstellungen, die im Bestreben, das Ungeschuldete der Gnade und die Freiheit der göttlichen Offenbarung zu retten, sowohl Gott wie die menschliche Freiheit zu naturalisieren drohen. Es gehört zum *Wesen* des göttlichen Geistes, daß er sich *frei* mitteilt. Mit dieser Aussage tritt man der göttlichen Freiheit oder der Ungeschuldetheit des Übernatürlichen nicht zu nahe. Im Gegenteil, man erklärt sie. Man muß eben begreifen, daß der Grund, weshalb Gott sich offenbart, in ihm selbst, in seiner Freiheit, in seinem »Mysterium« liegt. Er liegt nicht – wenn auch nur negativ – in der Begrenztheit oder Unfähigkeit des menschlichen Geistes. Indem Gott sich mitteilt, erfüllt er den Geist, der auf Gottes Ankunft wartet, läßt seine Gottfähigkeit (*capax Dei*) sich realisieren und ihn innerhalb des göttlichen Geschenks weiterschreiten in der Liebe durch die Hingabe des Glaubens, gestützt auf die Hoffnung.

So verwirklicht sich die Intimität zwischen Gott und Mensch, so sind sie in Kommunion und begegnen einander in der Tiefe ihre Freiheiten. Wenn die dialektische Theologie ihr Zentrum in den Gegensatz zwischen Gott in Christus und dem Sünder verlegt hat, dann hat sie wohl nicht achtsam genug die *geistige* »Natur« Gottes und des Menschen erwogen. Eine Folge davon war



vielleicht, daß die Wiederversöhnung beider vom Gedanken der Prädestination her entworfen wurde. Dadurch aber wurde die Geschichte nicht so sehr entwertet als im geheimen überbewertet. Denn nun ist ja – in Christus natürlich – die gesamte Menschheitsgeschichte als solche schon Heilsgeschichte. Andererseits aber ist es der sündige Mensch, der den Lauf der Geschichte und ihr Verständnis bestimmt. Die beiden Aspekte, der göttliche und der menschliche, decken jeweils unvermittelt das Ganze, sie können daher nur dialektisch, im unversöhnten Widerspruch, zusammenfallen. Wird nun aber eine solche Dialektik der – anscheinend unwiderstehlichen – Versuchung des westlichen Denkens (sichtbar zumal seit dem 16. Jahrhundert) standhalten können, den Geist zu naturalisieren?

Wie schon angedeutet: die Begriffe »Vorverständnis« und »Entmythologisierung« dürften hier schwerlich Abhilfe schaffen. »Vorverständnis« besagt (wenigstens logische) Priorität dessen, was der Mensch von Gott versteht gegenüber dem, was Gott von sich selbst offenbart. Eine so verstandene Priorität wird nicht nur die absolute Priorität des göttlichen Wortes infragestellen, sondern vor allem die Versuchung anreizen, das vorweg Verstandene naturalistisch im eigenen Geist zu verschließen und die Beziehung zwischen dem Vorverstandenen und dem Frei-Geoffenbarten im Dunkeln zu lassen.

Um gegen diese Gefahr zu reagieren, wird die Entmythologisierung des Glaubens notwendig. Nun heißt es, das wieder auftrennen, was das Vorverständnis gewoben hatte: nun müssen Gott und der menschliche Geist gründlich »entnaturalisiert« werden. Das geschieht, indem man die Götzenbilder anprangert, die sich an die Stelle Gottes und seiner Offenbarung gesetzt hatten, und nicht minder die mythischen Vorstellungen, in die der menschliche Geist sich verstrickt hatte und die ihm den Blick für das Heilsereignis trübten.

Wenn nun aber der Geist in diesem Hin-und-Her Rezeptivität und Spontaneität nicht in Einklang bringen kann, wie soll dann die Glaubensentscheidung zu einem echten Empfang des Wortes werden? Vermag sie in jene Heilsgeschichte einzuführen, wie sie in der Kirche gelebt wird? Oder führt sie nicht vielmehr in meine persönliche Geschichte ein Heilsereignis ein, das sich vom Ereignis, worin meine eigene Freiheit sich grundlegt, nicht unterscheidet? Um auf diese beiden Fragen zu antworten, kann man sich zweier sehr einfacher Kriterien bedienen. Kann eine solche Glaubensentscheidung der (notwendig) einzigen Kirche Gottes einverleiben? Ferner: Erweckt das Gotteswort ein kontemplatives Leben, das sich in der Schönheit – der Liturgie und der Kunst überhaupt, im gottgeweihten Leben, in der missionarischen Glut – entfaltet? Fehlt dies, dann ist die Entmythologisierung nicht vom Schwung jener Hoffnung inspiriert, die Gottes Angesicht sucht, sondern löst die Heilsgeschichte auf in ein menschliches Projekt, sei dieses individuell oder kollektiv, und in eine göttliche Verheißung, die nichts als der unfäßbare, immer entgleitende Endpunkt der Sehnsucht ist.

Bezüglich unseres zweiten Kriteriums sei eine kurze historische Anmerkung gestattet. Während der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts hat sich in Frankreich und Deutschland das kontemplative Leben in der Tiefe erneuert; die Schönheit ist im Werk von Dichtern und Schriftstellern wie in der Liturgie und nicht selten in einer lebendigen Verbindung beider aufgestrahlt. Das gottgeweihte Leben erschien anziehend, die Missionen blühten. Man sollte dieses Phänomen nicht zu rasch vergessen. Bernanos hat das Leben der christlichen Freiheit und Ganzhingabe verstanden, Claudel und Péguy haben eine Innenschau der Bibel gehabt und eine Sprache geschaffen, die sie mitzuteilen vermochte, eine noble Sprache, die mehr Ausdruckskraft hat als die platte, stumpfe Sprache unserer heutigen liturgischen Texte. Man kann sich fragen, ob die Entmythologisierung nicht den Schwung des Glaubens lähmt, indem sie im menschlichen Geist Rezeptivität und Spontaneität aus ihrer integrierenden Einheit herausreißt. Noch schlimmer wirkt sich die Entzweiung im Gottesbegriff zwischen dem Grund der Selbstoffenbarung Gottes und seiner Freiheit aus.

### *Gottes Freiheit und der Grund seiner Selbstoffenbarung*

Wenn der Grund, den Gott hat, sich zu offenbaren, nicht seiner Freiheit innerlich ist, wenn Gott sich nicht aus Liebe offenbart, wie das Neue Testament es verkündet, dann kann ich in seiner Offenbarung zwar seine Taten, die Heilsgeschichte, seine Heilsgesinnung wahrnehmen, aber ihn selbst in sich selbst erkennen kann ich nicht. Auf diese Art trennt man Heilsgeschichte und Geheimnis Gottes, göttliche Herablassung und die unaussprechliche Liebe, aus der sie hervorgeht, man trennt methodologisch zwischen dem, was die Väter »Oikonomia« (Gott für uns) und was sie »Theologia« (Gott in sich) nannten. Die so zerteilte einzige Gotteserkenntnis zerfällt in die kaleidoskopischen Spiegel der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen. Der Gegenstand der Hoffnung löst sich auf in Fragmente, der eine Schwung der Hoffnung ist gebrochen. Und wenn er sich schon an irgendein irdisches Objekt festheftet, so kann für ihn das Endziel, woraufhin die Heilsgeschichte läuft, bestenfalls die Absicht des göttlichen Handelns sein, aber eben nicht Gott selber. Nicht Gott, wie er ist, zu sehen, ist das Ziel, nicht mit einer liebend-erfahrenden Erkenntnis zu betrachten, »wie der Eine sich ohne Zertrennung in Drei auffaltet und die Drei im Einen ohne Unterscheidung sich wiedereinfalten« – nach der Formel Dionysius' von Alexandrien, die Abbé Monchanin so liebte<sup>2</sup>. Indem die Kontemplation ihren Gegenstand einbüßt, verliert sie auch ihren Sinn. Des-

<sup>2</sup> Ermites du Saccidânanda (Paris 1957), S. 18. Deutsch: Die Eremiten von Saccidânanda (Salzburg 1962), S. 16.

halb wird sie von einer unmittelbaren Aktion abgelöst, die man heute gern als pastoral bezeichnet. Nun aber ist eine solche Aktion, ohne die Kontemplation des einen und dreieinigen Gottes, nicht mehr auf das höchste und unteilbare Gute bezogen; sie bezeichnet die lebendigen Glaubenswahrheiten und die in der Kirche gemeinsame Disziplin ungeduldig als Hemmnisse. Das Juristische abschüttelnd, wäre die pastorale Aktion nunmehr Sache der Charismen und sie würde, unbekümmert um die lebendige Tradition, selber die Sprache des Glaubens erfinden, die dem Menschen von heute angepaßt ist.

Eine solche pastorale Aktion hat jedoch keinerlei Chance, den Bedürfnissen und Aspirationen der Menschen entgegenzukommen, an die sie sich wendet. Sie kann sie gar nicht wahrnehmen, und zwar auf Grund ihres angeborenen Mangels: sie kennt nicht nur Gott nicht, sondern kennt auch, trotz ihrer Beteuerungen, den Menschen nicht. Denn wenn man in Gott den Offenbarungsgrund und die Freiheit trennt, dann trennt man ebendamt im Menschen den Grund zum Glauben und die Freiheit (es sei denn, man denke unlogisch, was auf diesem Gebiet nicht selten vorkommt). Und die unerbittliche Konsequenz: der Glaubensakt ist kein Akt der Freiheit. Für eine solche Entfremdung des Glaubens von der Freiheit gibt es heute zahlreiche Anzeichen.

Der Glaubensakt entspringt nicht mehr den geistlich-gemüthhaften Kräften und verklärt sie auch nicht. Er vermag zwar noch seelische Energien zu mobilisieren, so daß man sich – wenigstens auf Zeit – für irgendein gutes Unternehmen einsetzt. Aber wahrhaft und im umfassenden Sinn christliches Handeln erweckt er nicht. Er produziert einen Typ von Aktion, der sich von andern Typen nicht unterscheidet. Der Christ, der so handelt, ist nicht wirklich befreit. Da er – wie wir gezeigt haben – Gott nicht kennt, kennt er sich auch selbst nicht; und weil er sich nicht kennt, kennt er umgekehrt auch Gott nicht mit jener substantiellen Erkenntnis, die einem Job im tiefsten Loch seines Leidens gegeben war. Man kann in aller Gemütsruhe sagen: »Gott, das sagt mir nichts.«

Aus diesem Satz sollten wir freilich das leise Geständnis eines Unvermögens heraushören: »Ich kann nicht mehr beten.« Soll ich mir etwa das Kind zwischen Ochs und Esel ausmalen oder Jesus zwischen den beiden Schächern? Soll ich nach allen Richtungen betrachten, was im Evangelium der Herr, seine Jünger, die Volksmenge tun und reden, mich von den Geschichten rühren lassen, als sähe ich sie, mich so durch Erkenntnis und Liebe in die Nachfolge Jesu einfangen lassen, meine Freiheit mit all ihren Sinnen und Vermögen dazu einsetzen: ist das alles nicht ein kindisches Spiel? Wäre es nicht gescheiter, das »Evangelium ohne Mythen« zu lesen? Und überhaupt und ernstlich: was soll denn dieser Gebetsmonolog? Wieviel ist daran Selbstprojektion und Bedürfnis nach Tröstung? Von derartigen Zweifeln verwirrt, von einer Präntention eingeschüchtert, die dank der Komplizität falscher Gelehrter mit falschen Meistern des geistlichen Lebens aufrechterhalten wird, finden sehr viele

unserer Zeitgenossen den Weg des Herzens nicht mehr, erkennen die innere Bewegung des Geistes zu Gott nicht mehr: das Gebet, das im Schweigen aufquillt, den aus den Tiefen hervorbrechenden Schrei.

Mag sein, daß viele unserer Zeitgenossen noch »wissen«, daß Gott die Welt liebt; aber wieviele von ihnen fühlen – mit dem Tiefengefühl der Freiheit – sich selber von ihm geliebt? Wie könnten sie demnach merken, mit welcher Dringlichkeit sie ihn lieben müßten, sich blindlings mit Leib und Seele seinem Erbarmen, seiner väterlichen Zärtlichkeit hingeben sollten? Das ist die Bewegung des Gebets, das ist auch der Schwung der Hoffnung.

Ist dem so, dann ist es wichtig und dringlich, die Hoffnung in den Herzen aufzuwecken, die Geister durch das Wehen des Gebets zu beleben. Oft genug erfolgt das Gegenteil: jene Pastoral, um die es hier geht, gibt vor, den »modernen« Menschen von einer angeblich falschen Innerlichkeit zu befreien, von einer Gnadenwelt, die bloß alberner Supernaturalismus wäre, von einer Beschauung, die nur statisch bliebe und von ihrem angeblich platonischen Ursprung einen dualistischen Rest behielte. Alldem gegenüber müsse der Glaube seine weltverwandelnde Kraft, seine Dynamik und Schöpfergewalt wiedergewinnen.

Wenn sie solche verzerrten Antithesen in die Tat umsetzen würde, müßte diese Art von Pastoral oder »Einsatz«, falls das möglich wäre (und es ist leider möglich!) jedes geistige Heim und Haus des Menschen endgültig zerstören. Sie würde nicht bloß einen Glauben, der unchristlich ist, erfinden, sondern aus dem Menschengestalt *die Treue* verbannen, jenen untergründigen Willen, mit dem der Mensch sich selber anhängt und zu sich steht, und jenes Licht, in dem er sich sieht und erkennt. »Der Tor« hätte nicht einmal mehr »das Herz«, um darin zu sagen: »Es gibt keinen Gott.« Das wäre die Verfinsterung und der Tod des Geistes.

Der geistige Tod ist gewiß ein Grenzfall. Er ist indes kein hypothetischer Fall. Die meisten Fälle sind noch nicht tödlich. Aber wieviele Leben von Christen, von Priestern, von Ordensleuten haben wir nicht vor unsern Augen zerfallen sehen? Unmerklich – um menschlicher zu sein, um nach der geistlichen Anstrengung eine wohlverdiente Ruhepause einzuschalten, um sich dem Milieu besser einzufügen, um die menschlichen Kontakte zu erleichtern und zu vermehren oder sich von den andern nicht abzutrennen, indem man zu seinen Gunsten die »modernen Lebensformen« beanspruchte, indem man sich durch die Entdeckungen der Psychologie und der Soziologie rechtfertigte – wurden die Schwingen der Seele gestutzt; das Gemüt wird stumpf, Enttäuschung schleicht sich ein, alles Vergangene erscheint grau in grau: was war denn jener Glaube, von dem ich einst lebte? Habe ich Christus wirklich einmal gekannt? Die eigene Lebensgeschichte wird Stück für Stück neu zusammengeklittert, die Kirche als Institution verfällt der Kritik; schmerzlos, krisenlos ist der Glaube zerronnen wie Wasser im Wüstensand. Es ist aber

nicht eigentlich der Glaube, der in seinem Gegenstand fragwürdig wurde. Er hat nur von einem bestimmten (oft sehr frühen) Augenblick an seinen Schwung verloren. Was man so gemeinhin mit Glaubenskrise bezeichnet, ist eher eine diffuse und tiefgründige Krise der Hoffnung.

### *Die vermittelnde Tat*

Wie soll man diese Krise der Hoffnung heilen? Wenn der Glaubensakt kein Akt der Freiheit ist, entfremdet er den Menschen so sehr wie den Glaubenden. Beide müssen somit von dieser Entfremdung befreit werden. In dieser Richtung engagiert sich die politische Theologie. Bis wohin wird ihr Weg sie führen? Es dürfte zu früh sein, eine Prognose zu stellen. Sie hat sicherlich recht getan, die politische Dimension des Glaubens aus einer bestimmten Vergessenheit zu ziehen. Es ist wahr: der Glaubensakt, als ein Akt der Freiheit, vermittelt natürliche und menschliche Geschichte, Kosmos und Kultur. Richtig ist auch, daß der Freiheitsakt, sofern er Glaubensakt ist, die Heilsgeschichte in die Menschheits- und Weltgeschichte integriert: er muß sich die Kultur einverleiben und die Welt verwandeln. Das wäre, sehr allgemein gesagt, die politische Dimension des Glaubens. Sie genauer schildernd, werden wir darin die großartige Kraft der Hoffnung entdecken, aber auch deren Krise.

Das menschliche Tun vollbringt, weil es vom Geist beseelt wird, eine wundersame Verwandlung: zeithaft wirkend läßt es in begrenzten Werken etwas Neues, irgendwie Grenzenloses, im Horizont des Seins Liegendes entstehen: in der Natur die Kultur durch Produktion und Verbrauch, Wissenschaft und Technik; im menschlichen Bereich die Gemeinschaft durch Fortzeugung und Erziehung, Recht und Politik; im göttlichen Bereich die Religion durch heilige Prostitution oder Jungfräulichkeit, durch Mythos, Ritus und Kult. Tat vermittelt zwischen Natur und Kultur in Kunst und Schönheit, zwischen dem Menschen und der Gemeinschaft in Freundschaft oder Eros und in der Güte; zwischen dem Göttlichen und der Religion in der mystischen Erfahrung und in der Einheit. Ein unendlicher Zuwachs wird als unverhoffte Frucht ihrer Vermittlung im Dichter, im Liebenden und im Mystiker sichtbar. Eine Gnade durchströmt diese, inspiriert und erfüllt sie zu gewissen Stunden, die deshalb Gnadenstunden heißen. Dieser Überschwang verleiht dem Kunstwerk, dem Liebespaar und dem Tempel, der Kultur, der Gemeinschaft und der Religion einen Abglanz des Ewigen. Sofern sie von der Gnade des Ewigen angeührt sind, sind sie verwandt. Wer erahnt mehr als der Dichter in seiner »Ekstase« vom Ewig Weiblichen? Und die Eros-Ekstase von Mann und Weib vollendet sich vor ihrem gemeinsamen Werk: dem Kind. Der Mystiker ist weiblich vor Gott, und der Liebesgesang, der in ihm klingt, übersteigt alle Schönheit. Auch historisch wissen wir um die gegenseitige Durchdringung von

Kultur, Gemeinschaft und Religion in der antiken Polis. In dieser – hier nur flüchtig skizzierten – Art vermittelt die Tat wirkkräftig. Geistbeseelt läßt sie den Geist ankommen und offenbart ihn; sie macht das Unsichtbare sichtbar, enthüllt im Seienden das Sein, verhüllt aber gleichzeitig auch das Sichtbare im Unsichtbaren und das Seiende im Sein. Sie ist nicht so sehr schöpferisch zu nennen als vielmehr vermittelnd zwischen Geschichte und Geist<sup>3</sup>.

Nun aber mag diese Vermittlung noch so erhaben und wirksam sein: sie kennt ihre eigene Wahrheit nicht. Einerseits vollzieht sie sich durch körperliche Handlungen in Einzelwerken. Somit ist sie doppelt vergänglich: durch den leiblichen Tod des Mittlers und die Hinfälligkeit des Mediums, das heißt des Werkes. So eingezwängt in der Geschichte der Freiheiten weiß sie nicht, woher sie kommt und wohin sie geht. Sie ahnt nicht, was der Anfang der Welt gewesen sein mag, ebensowenig kann sie bestimmen, was das Ende der Geschichte sein wird.

Andererseits kann die Tat zwar versuchen, den Geist in der Geschichte zu verkörpern, sie weiß aber nicht, wie sie diese Vermittlung fertigbringt. Vermittelnd bringt sie zwar einen unendlichen und unverhofften Überschuß in die Geschichte: Schönheit, Güte, Einheit offenbaren sich blitzhaft (*exaiphnes*, wie Platon wiederholt sagt); was aber ist ihre Wahrheit? Was sind Schönheit, Güte, Einheit in sich selbst? Auch wenn diese Fragen vielen unserer Zeitgenossen müßig scheinen, sie bleiben wesentlich. Von dem her, was Schönheit, Güte, Einheit sind, wird das Wesen des Menschen erhellt und bestimmt, folglich auch das Wesen der wahren menschlichen Polis. Damit die Polis oder »Politik« auf der Freiheit begründet sei, muß die Wahrheit der vermittelnden Tat bekannt sein. Diese Wahrheit ist das politische Problem katexochen. Aber jenseits dieser Aussage bewegt sich die Forschung des Philosophen nur noch tastend, so interessant sie sein mag. Durch sich selbst offenbart die vermittelnde Tat dem Menschen weder den geistigen Sinn seiner Geschichte noch die historische Situation seiner geistigen Existenz. Anders gesagt: sie offenbart ihm die Wahrheit seiner Freiheit nicht. Sie kann es auch nicht, da sie nicht ihr eigener Grund ist: vom Geist inspiriert, empfängt sie von jenseits ihrer selbst den unendlichen Überschuß.

Aber da ist noch mehr und anderes. Die vermittelnde Tat enthüllt dem Menschen nicht nur nicht die Wahrheit seiner Freiheit, sie verbirgt sie ihm ausdrücklich. Wir können aus dem Zeitenablauf ersehen, daß der Menschengeist immer versucht war, sich in dieser eigenen Geschichte selber zu verewi-

---

<sup>3</sup> Man übertreibt meiner Ansicht nach den Beitrag der jüdisch-christlichen Offenbarung, wenn man ihr beinah ausschließlich den Sinn für das Geschichtliche zuschreibt. Und indem man das tut, ist man auf dem Weg, zuerst aus der Heilsgeschichte eine allgemein historische Kategorie zu machen, dann die Heilsgeschichte ungebührlich der Menschheitsgeschichte gleichzusetzen, die dazu noch von einzelnen auf das Ereignishaftre reduziert wird. Und wird solche Verwirrung etwa bloß durch Journalisten gestiftet?

gen: sei es, daß eine Kultur sich als die einzige inmitten von Barbaren absolutsetzt, oder eine Gemeinschaft totalitär und imperialistisch wird, oder eine Religion zum Götzendienst wird. Immer wenn solches geschieht, ist die Vermittlung der Tat im Begriff zu entgleiten: Kultur verliert den Kontakt mit der Natur; Kunst wird akademisch, abstrakt, formal; Schönheit wird manieristisch, konventionell; die Gemeinschaft verliert die Fühlung mit dem Volk, dessen Nöte und Sehnsüchte sie vergißt; der Verkehr der Freunde pervertiert sich ins Homosexuelle, der der Gatten in dionysische Erotik; die Güte wird spöttisch als Sentimentalität (als bürgerlich, sagen wir seit Marx) und als Privatsache abgetan, während machiavellistischer Zynismus als die politische Tugend gilt. Die Religion, vom Göttlichen abgeschnitten, atomisiert sich in Polytheismen und Synkretismen, sie siecht im Profanen dahin; die mystische Ekstase wird durch die technischen Mittel der Evasion angestrebt (Joga, Drogen und so fort) oder durch die »Flucht des einen zum Einen« (Plotin); die Einheit depotenziert sich in Monaden oder besammelt sich in (antiken und modernen) Pantheons. Der Dichter, der Liebende, der Mystiker werden zum Ärgernis, sie erscheinen als Barbaren, Asoziale, Atheisten. Die Synthese von Kultur, Gemeinschaft und Religion zerbröckelt. Kurz: die Vermittlung der Tat verliert ihre Wirkkraft, ohne dadurch ihre Wahrheit zu gewinnen.

Und dies ist kein bloß historisches Phänomen: Aufstieg und Zerfall der Kulturen, wie sie Toynbee als Historiker analysiert hat. Das historische Phänomen ist zugleich ein geistiges, da die Tat zwischen Geschichte und Geist vermittelt. »Wir Kulturen, wir wissen, daß wir sterblich sind« (Valéry). Im Tod offenbart sich geballt dieses ganze geschichtlich-geistige Phänomen. Der Tod läßt sich nicht auf das Ende der Geschichte eines jeden und aller nach einem naturhaften Prozeß reduzieren. Er ist auch das, was vom ersten Augenblick an die vermittelnde Funktion der Tat bedroht und auflöst. Er veranschaulicht darüber hinaus den Tod des Geistes, den Akt, worin dieser, seine eigene Bewegung pervertierend, sich von seinem eigenen Ursprung her empfangen möchte. In diesem Sich-selbst-Empfangen aber korrumpiert er das vermittelnde Wesen der Tat und mit ihr die ganze Geschichte: die des Menschen mit Gott, mit den Andern und mit dem Kosmos nach ihrer gesamten Zeiterstreckung von Anbeginn bis ans Ende. Diese Verderbnis, deren Wesen geistig ist, tangiert Geburt und Tod jedes Menschen und der Menschheit insgesamt. So kündigt jede Geburt den Tod an nicht bloß als ein kommendes Ereignis und als den Schmerz, der den Menschen zerreißt, sondern mehr noch als ein unheilbares Übel. In dieser dreifachen Bedeutung verstopft der Tod jeden Ausgang. Er ist die Verzweiflung<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Ich frage mich, ob ein gewisser Katholizismus nicht auf Grund eines vorfabrizierten Optimismus die Ängste und Verzweiflungen der Menschheit ruchlos wegdisputiert. Aber was ist dann noch Heil, und welches Heil soll man erwarten? Und was hieße noch sich bekehren?

*Die Erprobung der Wahrheit*

Das ist für die Freiheit die Erprobung ihrer Wahrheit. Es ist aber noch nicht die Wahrheit ihrer Erprobung: die Verzweiflung liefert sie nicht. Im Gegenteil: sofern sie das Vermittelnde der Tat bis zu dessen vollster Undurchsichtigkeit führt, verbirgt sie die Wahrheit. Oder sollte etwa diese Verhüllung der Wahrheit, diese Vernichtung ihres Sinns und Unsinn die letzte Wahrheit jenseits des Todes sein? Sollte das Todeswerk, das der Verzweiflende setzt, die Wahrheit des Lebens sein? Keiner kommt an dieser entscheidenden Frage vorbei. Jeder ist frei, zwischen dem Ja und dem Nein zu wählen.

Ist diese Wahl frei, so ist die Antwort durchaus nicht gleichgültig. Wer Ja sagt, der sucht das absolut Wirksame zu setzen, indem er das Vermitteln der Tat zerstört. Dann wird alles zusammenhanglos: die Geschichte jedes geistigen Gehaltes entleert, die Freiheit von jeder historischen Situation losgekettet. So im Atheismus Nietzsches, der weit radikaler ist als der promethische Atheismus. Er gibt sich (wie G. Morel S.J. hervorhebt<sup>5</sup>) durchaus positiv, weil er auf die Entscheidungsfrage mit Ja antwortet und im Werk des Todes die Wahrheit des Lebens erblickt. Er gibt sich sogar als christlich angehauchter Atheismus, da er eine Dialektik von Leben und Tod, von Setzung und Aufhebung entfesselt, die der christlichen Dialektik »wie ein Bruder dem andern« gleicht. Sollte er somit nicht der christlichen Wahrheit zu ihrer höchsten Läuterung verhelfen können? In Wirklichkeit stellt er nicht bloß ihr Gegenteil dar, sondern ihre aktive Vernichtung, er ist, johanneisch gesprochen, die Lüge, deren Vater der Teufel ist. In diesem Atheismus nimmt die Freiheit wirklich und vorsätzlich die Erprobung ihrer Wahrheit als Wahrheit ihrer Erprobung. Diese bewußte und aktive Perversion der Wahrheit ist Lüge.

Aber auch wenn die Freiheit diese Lüge verwerfen würde: sie kennt sie. Die Lüge ist nicht nur das Resultat ihrer Wahl, sie ist auch ihre pathetische Gegenprobe. Sie stellt in der Freiheit ihren eigenen Widerspruch dar. Und weil ihr dieser Widerspruch innerlich ist, kann die Freiheit ihn nicht lösen. Und doch muß sie es, weil er ihr widerspricht. Das ist notwendig. Oder besser: das ist ihre Notwendigkeit, denn in diesem Widerspruch erscheint der Freiheit ihre eigene Wahrheit. Diese Notwendigkeit ist keine im engen Sinn rationale, sie geht aus der Bewegung der Freiheit hervor und lenkt ihre Geschichte. Sie ist ihr beinahe »natürlich«, ist ihr so tief eingesenkt wie die Hoffnung. Sie ist die innerste Notwendigkeit der Hoffnung, die »hoffen muß wider alle Hoffnung«. Sie ist die Hoffnung selbst, ihr unscheinbar-unhemmbarer Schwung, denn Hoffnung hat keinen anderen Grund als sich selbst.

<sup>5</sup> G. Morel, Nietzsche, 3 Bde. (Aubier, Paris 1971).



## Die Hoffnung aus Gott

In ihrem unscheinbar-unhemmbaren Schwung übersteigt die Hoffnung nicht den Widerspruch, den die Freiheit erfährt. Sie besitzt keinerlei dialektische Kraft. Sie ist klein und schüchtern. Sie zittert angesichts des menschlichen Todes, des dreifachen, denn »die tote Seele hat das Herz Gottes erbeben lassen vom Beben der Hoffnung selbst. Sie hat die göttliche Hoffnung ins Herz Gottes selbst eingeführt.«<sup>6</sup> Durch die göttliche Hoffnung ist aus dem Tod das Leben entsprungen.

Durch sie offenbart das *Leben die Wahrheit*: es ist in Gott dem Vater die Erzeugung des wesensgleichen Sohnes, der durch die Vermittlung seiner Menschwerdung die ganze Geschichte in sich als dem Wort Gottes rekapituliert und im Tod den vom Vater erhaltenen Geist freigebend die ganze Menschheit erneuert, indem er ihr das ewige Leben und die leibliche Auferstehung schenkt. So ist in der Heilsgeschichte die Freiheit vor ihrem Widerspruch bewahrt, da sie von der Sklaverei, von Tod, Sünde und Lüge befreit ist.

Aber indem die Freiheit in sich die »göttliche Hoffnung« empfängt, ist sie in den geistlichen Kampf eingefordert: gegen die Lüge, gegen den geistigen Tod, den Tod der Tat und den leiblichen Tod. Durch Selbstverleugnung anerkennt sie die dreieinige Wahrheit Gottes als die ihre; durch Demut eint sie sich der Vernichtung ihres Herrn und beschreitet mit ihm den Weg der Vergöttlichung. Durch Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters wird sie kindlich. Durch Abtötung – die in ihrem täglichen Leben anwest als ihr Kar Samstag – bereitet sie sich auf die leibliche Auferstehung<sup>7</sup>.

Die menschliche Tat wird so mit der göttlichen verbunden. Ist es nun der politischen Theologie gelungen, dieses Band zwischen menschlichem und göttlichem Handeln aufzuzeigen und damit die »göttliche Hoffnung« in ihrer ganzen Tiefe und Weite darzustellen? Sicher scheint, daß der Begriff »Zukunft« unzureichend ist, diese beiden Forderungen zu erfüllen<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Charles Péguy, *Le Porche du Mystère de la Deuxième Vertu* (1912). Deutsch: *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung* (Stocker, Luzern 1943).

<sup>7</sup> Ich will hier nur summarisch die Verkettung und Tragweite dieser Akte im Innern der Hoffnung angeben. Ich benütze dabei in freier Weise den Kurs von P. Albert Chapelle am Löwener Institut d'Etudes Théologiques: »Der Mensch und das Heil«.

<sup>8</sup> Auf die »Entprivatisierung« gehe ich nicht ein. Die Privatisierung ist ein Aspekt der Auflösung der politischen Vermittlung, von der oben die Rede war. Die »Entprivatisierung«, die diese Bewegung umkehren soll, kann nur ein Aspekt der Wiederherstellung der Strukturen politischer Vermittlung sein. Man kann sich fragen, ob man, um die Auflösung der politischen Vermittlung zu beschreiben, nicht von »Entmenschlichung« sprechen könnte, ein Thema, das spätestens seit Rousseau die Philosophen beschäftigt hat. Ich weiß freilich, daß dieser Ausdruck für marxistische Ohren einen humanistisch-moralisierend-bourgeoisien Klang hat. Aber wenn Entprivatisierung technischer klingt, steht hinter dem Wort doch kein formeller Begriff.

## Zukunft und Verheißung

An sich übersteigt der Begriff Zukunft nicht den politischen Horizont des menschlichen Tuns. Er weist auf eine der drei Dimensionen der Zeit. Und zwar eher gemäß der chronologischen Abfolge der meßbaren Weltzeit als gemäß der dem menschlichen Handeln eigenen Form des Dauerns. Er gehört demnach zur tätigen Vermittlung zwischen Kosmosgeschichte und Menschheitsgeschichte, und nicht eigentlich zur politischen Zeit. Diese ist die Totalität der Zeit. Jede politische Tat oder Entscheidung will dem Sinn der Geschichte entsprechen und sich auf Grund dieses Sinnes als notwendig rechtfertigen, ihn aber zugleich mitbestimmen. Sie ist nicht einseitig auf die Zukunft ausgerichtet, denn diese synthetisiert die Geschichte nicht, verleiht ihr nicht einmal ihren Sinn. Eine Eschatologie, die auf der Zukunft aufruhet, kann somit einer Theologie, die politisch sein will, nicht entsprechen; sie verunmöglicht gerade, was im menschlichen Tun das eigentlich Politische ist. A fortiori hat der Satz, Gott sei Zukunft, strenggenommen keinerlei Sinn. Der Scheinsinn darin verdankt sich einem Wortspiel: in der Bibel ist Gott »der Kommende«. Aber gerade dieser Ausdruck heißt nicht, daß Gott der »Zu-Künftige«, »Kommen-Sollende« ist, denn er kommt ja.

Es empfiehlt sich deshalb, statt von Zukunft von Verheißung zu reden. Der Gott der Bibel ist der Gott der Verheißung, die das Hoffen gebiert. Was aber besagt Verheißung? Die Antwort hängt davon ab, wie man das Verhältnis von Altem und Neuem Bund versteht. Wenn der Neue Bund – bei aller Erfüllung – den Alten nur fortsetzt, dann bleibt der Satz, die Verheißung sei erfüllt, eine leere Behauptung. Auch wenn man (wie die Galater) das Evangelium nicht verleugnen will: man wartet doch auf ein zweites. Man hat somit den nicht bloß neuen, sondern endgültigen Charakter des Evangeliums verkannt. An der durch das Evangelium erfüllten Verheißung erblickt man zwar einen innergeschichtlichen Aspekt (etwa den Kampf Jesu gegen das Gesetz im Namen der Freiheit der Gotteskinder), aber der Fülle des Ereignisses wird man nicht ansichtig. Diese Fülle steht zwar in der Geschichte, aber umgreift sie zugleich als ganze; sie ist geistig. Sie bricht ein in der »Fülle der Zeit« durch den Akt, mit dem der sterbende Jesus von Nazareth im Gehorsam an den Vater sein Leben für alle und seinen vom Vater erhaltenen Geist an alle dahingibt. Mitten in der historischen Kontinuität zwischen Altem und Neuem Bund ist ein totaler Wandel eingetreten. Die alte Ordnung verschwindet, die neue allein hat Geltung. Der erste zeitliche Bund wird im neuen endgültigen verwandelt und verklärt.

Will man sein Denken der »Dialektik der beiden Testamente« (Henri de Lubac) angleichen, so gilt es zu sehen, daß im Alten die Verheißung ein vergängliches Element in sich trug, das mit der Ankunft des Neuen hinfällig wird. Auch wenn manche Theologen hier zögern: die Verheißung ist nicht mehr

einfach zukünftig, die eschatologische Spannung hat nachgelassen, die Zeichen der Zeit sind nicht mehr so undurchsichtig wie ehemals. Es mag noch so zahlreiche Fehlentwicklungen geben, hinter das Evangelium, das eine qualitative Änderung gebracht hat, kann man nicht mehr zurück. Die Hoffnung hat sich geweitet, sie ist jetzt die Hoffnung Gottes selbst, erschienen in seinem Sohn, durch den Heiligen Geist der Kirche anvertraut. In ihr ist, ebenso wie der Alte Bund, unser ganzes Leben verwandelt. Es ist im Mysterium Christi verborgen in Gott. So dunkel unsere Lebensbahn bleibt, sie hat eine Fülle in sich, die uns »von Gnade zu Gnade« führt. Tod und Auferstehung Christi stehen nicht wie ferne Zeichen vor unseren Augen, deren Stelle man im Geschichtsatlas nachschlagen müßte, um ihren exakten Sinn zu erfahren. Sie verändern heute unser Leben geheimnisvoll, indem sie es sich anverwandeln. Gottes eigene Hoffnung gestaltet uns seinem Sohn gleich und drängt uns, mit ihm das Kreuz zu tragen, um mit ihm aufzuerstehen.

Wer sich nur an die Kontinuität zwischen Altem und Neuem Bund hält, versteht die Verheißung ewigen Lebens im Evangelium nicht mehr eigentlich, und damit auch nicht das Wesen der christlichen Geschichte. Dieser Gedanke soll noch erläutert werden, denn hier wird die politische Dimension der christlichen Existenz offenbar. Man hat gewiß zu Recht gesagt, die Kirche hätte sich weltabgewandt in sich selbst verschlossen, weil sie die lebendigen Interessen des Alten Bundes vergessen hätte. Von diesem isoliert, verliert der Neue Bund seine historisch-soziale Verwurzelung. Dasselbe stößt dem christlichen Glauben zu: wenn er auf Grund eines ungeordneten Strebens nach Reinheit sich nur noch an das »Wesen« des Neuen Bundes klammern will – mag dieses »Jesus von Nazareth« sein oder »der Herr des Kerygmas« – dann ist er nicht mehr in der Geschichte jedes einzelnen Glaubens verwurzelt, und kann auch nicht mehr die Geschichte Jesu Christi betrachten, der unser Herr ist. Er ist auch nicht mehr in der Geschichte aller Glaubenden verwurzelt, und deshalb nicht mehr kirchlich. Er ist nicht mehr der Glaube der Kirche. Wenn man somit der Heilsgeschichte ihre ganze Dichte und historische Konkretetheit zurückgeben will, dann muß man einerseits den geschichtlichen Zusammenhang der beiden Testamente festhalten, andererseits aber noch mehr ein klares und starkes Bewußtsein davon haben, daß der Ort dieser Geschichte und das Band dieser Kontinuität die Kirche ist.

Andernfalls würde man die Geschichtlichkeit des Heils und die politische Dimension der christlichen Existenz auf doppelte Weise auflösen. Wenn die Kirche nicht mehr der Ort der Geschichte wäre, würde man einem Archäologismus verfallen, der die Versuchung aller historischen Wissenschaften ist. Unter Berufung auf die Wissenschaft (eine angebliche vielleicht) würde man irgendeine Lebensform des Alten Bundes wiederherstellen, die dem Geschmack des Tages entspricht, etwa den Prophetismus oder – banaler – die Ehescheidung. Und ferner: wäre die Kirche nicht mehr das Band der histori-

schen Kontinuität, so würde die vermittelnde Tat nach ihren eigenen Gesetzen vorangehen. Allerhand politischen Aktionen, die vom Volke Gottes ausgehen, wäre freier Lauf gewährt. Man würde dann nicht die politischen Dimensionen der christlichen Existenz freilegen, sondern sie als ganzes verpolitisieren. Und Archäologismus und Politisierung würden gemeinsam zur Kritik an der Kirche antreten. Aber beide sind in sich selbst schon zerstörerisch. Indem sie sich beide theoretisch auf die historische Kontinuität der beiden Testamente berufen, zerstören sie sie in der Praxis. Denn die geschichtliche und soziale Realität, durch deren Vermittlung diese Kontinuität sich herstellt, ist einzigartig: sie ist der Leib Christi, die Kirche. In ihr findet die Vermittlung des Tuns ihre Wahrheit: sie ist nicht im engeren Sinn politisch; sie ist apostolisch. In ihr findet die Heilsgeschichte ihr Wahrheitskriterium. Wer kirchlichen Sinn hat, unterscheidet in seiner eigenen Geschichte und in der der Kirche die Heilsgeschichte, ohne sie mit der des Archäologen und der des »Politikers« zu verwechseln. Denn die Kirche hat die Verheißung des ewigen Lebens.

---

<sup>9</sup> Exégèse Médiévale (Coll. Théologie, Paris 1961), Bd. 3, Kp. 2.

# Der Begriff des Heils

Fundamentaltheologische Erwägungen

Von Klaus Hemmerle

Hoffnung, Zukunft sind en vogue. Heil ist es nicht. Warum eigentlich nicht? Diese Frage stößt um so dringender auf, als es wohl noch selten so viele »Heilslehren« gegeben hat wie heute. Doch der Grund, weshalb es sie gibt, und der Grund, weshalb Heil vielen nichts mehr sagt, berühren sich miteinander. Im Begriff Heil ist eine christliche Tradition investiert, in welcher der Mensch seine gegenwärtigen Erfahrungen und Erwartungen nicht mehr wiederzufinden wähnt. Das, was er als Heil verstehen zu sollen glaubt, kann er nicht mehr als *sein* Heil verstehen. Deshalb stößt er einerseits dieses Wort von sich ab und füllt er es andererseits mit neuen oder scheinbar neuen Gehalten.

Vielleicht greift diese Erklärung jedoch für sich allein zu kurz. Es gibt nicht nur eine Abneigung gegen *Inhalte*, die den Heilsbegriff gängigerweise füllen; es gibt auch eine Abneigung gegen die Struktur des Daseins selbst, die in der Rede vom Heil impliziert ist: der Mensch möchte sich gar nicht auf etwas hin verstehen, das ihm als Erfüllendes, als Ziel, als die Bedingung seiner Identität mit sich selbst zukommt; er möchte einfach sein was er ist, tun was er tut, ohne die Frage nach einem Wozu, Herr.ach oder Darüberhinaus. In solcher Haltung kann ebenso die totale Verzweiflung am Sinn leben wie die Leidenschaft, Sinn nur selbst, nur vom Nullpunkt eigener Jeweiligkeit aus zu schaffen. Auf beiderlei Weise liegt also eine Radikalisierung der Heilsfrage vor, die scheinbar abgetan wird. Und doch verbietet es uns diese Radikalisierung, sie als die bloße Bestätigung gewohnter Daseinsanalysen auf Heil hin zu gebrauchen. Wenn wir alle Erfahrungen unserer Zeit ernst nehmen, läßt sich – trotz aller »Weltanschauungen« und »Heilslehren« – das »Heilsbedürfnis« nicht so rasch und so einfach bemühen, wie dies oftmals geschieht.

In den nachfolgenden Erwägungen geht es darum, aus dem gegenwärtigen Verständnis, Mißverständnis oder Unverständnis von Heil neu die Konturen dessen zu gewinnen, was Heil in der christlichen Botschaft sagt. Wir gehen also zugleich von der christlichen Botschaft aus und auf sie zu. Diese Doppelbewegung, das im *einen* Gedanken artikulierte Gespräch zwischen dem Denken aus dem Glauben und dem Denken auf den Glauben hin, ist der methodische Anlaß, um dessentwillen das Wort »fundamentaltheologisch« in der Überschrift steht.

Der Weg des Gedankens setzt zunächst bei den Anfragen heutigen Selbstverständnisses des Menschen an die gewohnte christliche »Füllung« des Heilsbegriffes ein. In der Aufarbeitung dieser Anfragen soll der Grund gelegt werden, von dem aus eine strukturelle Phänomenologie des Heils möglich wird.

Aus ihr her läßt sich die Frage angehen, ob eine Kategorie wie die des Heiles überhaupt dem Bewußtsein des Menschen heute zumutbar sei; aus ihr her läßt sich sodann auch die spezifisch christliche Struktur des Heilsverständnisses erheben.

### *Aporien des Heilsverständnisses*

Wenn vom Heil die Rede ist, dann fließen oft Beiwörter ein, die den ebenso fundamentalen wie formalen Begriff Heil präzisieren und auslegen. So sprechen wir von übernatürlichem Heil, persönlichem Heil, ewigem Heil, Heil der Welt. Daß es im christlichen Glauben um das Heil überhaupt geht, wird innerhalb des Glaubens und der Theologie nicht eigentlich in Frage gezogen. Allenfalls spielt die Frage eine Rolle: Geht die Blickrichtung des Glaubens primär auf das Heil des Menschen – oder geht sie nicht vielmehr auf die Verherrlichung Gottes? Was hat die Vorhand: Heil oder Herrlichkeit?

Es ist nicht so leicht, die genannten Beiwörter zu streichen. Und doch bricht gerade in ihnen das Mißbehagen gegenwärtigen Selbstverständnisses des Menschen gegenüber dem überlieferten Heilsverständnis auf, und *die Frage*, die am ehesten nur innertheologisch zu sein scheint, die nach Heil oder Herrlichkeit, erweist sich am Ende als der fundamentalste Punkt in der Krise der Offenheit für etwas wie Heil.

#### a) Übernatürliches Heil?

In der christlichen Überlieferung verbindet sich Heil mit Begriffen wie Erlösung und Gnade. Das Heil, das uns verheißen ist, ist nicht selbstverständlich, es muß geschenkt werden. Und dieses Geschenk ist nicht nur eine Ergänzung dessen, was Mensch und Schöpfung, wie sie sind, mitbringen, um einige Defekte, die sich im Lauf der Geschichte einstellten, wieder zu beheben. Das gnadenhafte, das geschenkte Heil eröffnet eine neue Dimension, in der zwar der Schöpfungsplan eingelöst, aber zugleich überboten, in einen aus ihm allein nicht zu erhebenden Kontext eingefügt wird. Dieser neue Kontext heißt »Übernatur«, Heil ist »übernatürliches« Heil.

Dagegen aber verwahrt sich der Mensch: sich und seine Welt aus einem Kontext heraus verstehen zu sollen, den er nicht aus der inneren Dynamik seines eigenen Tuns und der immanenten Evolution der Welt erreichen kann. Er findet sich total hineingestellt in seine Welt, sie ist der umfassende Kontext; seine Beziehung zur Welt und in ihr zu sich selbst duldet kein Nebenan. Eine »Überwelt« erscheint ihm als Hilfskonstruktion, die zweierlei zugleich verdirbt: einmal Ernst und Anspruch der eigenen Freiheit, der es aufgegeben ist, in unbegrenzter Radikalität das, was ist, zu durchschauen, zu bewältigen, zu »leisten«; zum andern Ernst und Anspruch der »Welt«, des Menschen ein-

ziger und ganzer Lebens- und Wirkraum zu sein, nicht bloßes »Vorzimmer« seiner Erfüllung, aber auch kein unbezwingbarer Felsblock, den zu behauen und zu gestalten der Mensch zu schwach wäre, so daß er es getrost einer anderen Instanz überlassen könnte, daraus noch etwas Rechtes zu machen.

Es wäre vorschnell, hier nur von »Hochmut« des Menschen und nur von der »Verführung« sich absolut setzender Endlichkeit zu sprechen. Gewiß gibt es ein verengendes Pathos und verstiegenes Ethos des Machens und Könnens. Und doch gehört der Ausgriff des Erkennens und des Wollens aufs Ganze, auf alles, was ist, wesenhaft zum Menschen hinzu; der Mensch kann von innen her, vom Anspruch seines Menschseins her, keine Grenze dulden, über die er fragend, gestaltend, sich verhaltend nicht hinausmüßte – denn er *ist* schon über sie hinaus. Und umgekehrt ist alles, was etwas ist, was sich ihm zu fragen, zu gestalten, zu verantworten gibt, eben dadurch seine »Welt«. Welt und Mensch stehen in der Beziehung einer totalen Verwiesenheit aufeinander. Wertloses Heil, Heil als Zusatz zur Welt und zum Menschen, Heil, das es nur zu konsumieren gälte, ist kein Heil für den Menschen.

Und doch bleibt in der exklusiven Verwiesenheit von Welt und Mensch aufeinander eine Aporie, die Aporie einer doppelten neuen Entfremdung. Entfremdung des Menschen: der Mensch, der ganz zu sich zurückgekehrt ist, der sich ganz in seine Hand genommen hat und darin die Welt ganz in seine Hand genommen hat, der Mensch, der alles kann und vermag, ist nicht nur seine eigene radikale Selbstüberschätzung, die ihn ziemlich bald für sich selbst unausstehlich oder lächerlich macht; er ist zugleich auf eine totale »Anstrengung« reduziert, die ihn verzweckt. Der Macher des eigenen Glücks und der eigenen Welt wird zum Konsumenten seiner selbstgemachten Welt und seiner selbstgemachten Menschlichkeit, die ihm je nur zum Kraftfutter fürs neue Machen dienen, dessen Ziel sich ihm in tantalische Unerreichbarkeit hinein entzieht, in ein radikales Jenseits, das nur eines nicht kennt: Lösung, zu sich selbst befreite Freiheit, Verdanken und Beschenktsein. Und gerade dies macht die zweite Entfremdung aus, die Entfremdung der Welt. Wäre sie nicht mehr jenes, das sich gibt, wäre sie reines Produkt, dann verschwänden ihre Würde und ihr Anspruch, das ausschließliche Feld der Wirklichkeit für den Menschen zu sein; denn sie verschwände in den Menschen selbst hinein, wäre seine bloße Projektion, sein bloß zum Verzehr bestimmtes Noch-Nicht, das jeweilige Demnächst seiner radikalen Einsamkeit mit sich selbst.

Mensch und Welt bedürfen dessen, was sie versammelt, was ihnen das »und« ermöglicht, die Beziehung, die nicht in Reduktion aufgeht. Franz Rosenzweig hat in seinem »Stern der Erlösung« und auch in seinem »Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand« von diesem »und« gehandelt, das in Schöpfung, Offenbarung und Erlösung gewährt ist.

Es geht nicht um einen »dritten Bereich« *neben* Welt und Mensch, sondern es geht darum, daß sie einander Kontext zu werden vermögen; sie werden es

aber gerade dadurch, daß sie Kontext sind, zu einem Kontext, der sich nicht durch bloße Analyse aus ihnen herausrechnen und darum auch nicht durch bloße Anstrengung oder Entwicklung aus ihnen hervorbringen läßt. Solcher Kontext ist zu denken, wenn von Gnade die Rede ist. In ihr sind Welt und Mensch einander gegönnt, indem die beide einander gönnende Gunst sich selbst ihnen gönnt. Und die Gunst ist nicht ein Minus der Freiheit des Menschen oder ein Minus der Totalität von Welt, ein von beiden abgezogener oder beiden zugesetzter Bereich, sondern gerade ihre Ermächtigung zu sich selbst, das *in* ihnen, *in* ihrer »Autonomie« je Verdankte.

## b) Persönliches Heil?

Einerseits lebt unsere Zeit vom Pathos der Freiheit, der Unantastbarkeit des je Meinen; andererseits zerrinnt dem Menschen seine Identität mit sich. Dieses Zerrinnen läuft gar in zweifacher Richtung: Einmal ist Person als Totalität »zuviel« für mich. Ich bin jetzt, bin hier, bin in dieser Erfahrung, dieser Funktion, diesem begrenzten lichten Punkt innerhalb des dunklen und grenzenlos zerfließenden Geflechts von Bezügen. Ich bin nur jeweils, nur punktuell da. Addition der vielen Punkte gelingt nicht, scheint Willkür, Krampf, Ideologie. Viele Situationen zu übergreifen, sie zu bündeln zur Person oder gar zur Persönlichkeit, verdirbt nur das Jetzt. Zum andern aber wäre nur »mein« Ich zu wenig. Das Zentrum dessen, woran ich beteiligt bin, ist gar nicht dieses Ich, sofern ich auf es reflektiere und es fixiere; vielmehr ist dieses Ich nur die Stelle der Sensibilität für den Strom einer weitertragenden und weiterweisenden Dynamik, in der sich die Figuren von Welt und Gesellschaft bilden, welche erst in einer je entzogenen und doch je ziehenden Zukunft den Punkt ihrer Identität finden.

»Persönliches« Heil, Heil das mich *mich* sein läßt, scheint gar nicht mein Heil sein zu können; denn das Ich und das Mein sind zugleich viel zu groß und viel zu klein dafür, daß jenes »Ja, es ist gut!« auf sie zuträfe, das mit dem Wort Heil doch nur gemeint sein kann. Auch im allgemeinen Bewußtsein geht das Interesse am persönlichen Heil unter, wie beispielsweise die Umfrage unter allen Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland und eine sie begleitende repräsentative Umfrage im Jahr 1970 bestätigen können.

»Ich« bin zwar an mir interessiert, bin eifrig darauf bedacht, mir nicht durch Begrenzungen und Bevormundungen entzogen zu werden; doch dieses »Ich«, an dem ich interessiert bin, siedelt sich nicht in jener Größenordnung an, die mit dem Ausdruck »persönliches Heil« gemeint ist. Mit mir ist es nur gut, wenn es *im ganzen* gut ist, und zugleich ist es mit mir nur gut, wenn es mit mir *jeweils* gut ist – jeweils: will sagen in *dieser* Sache, in *diesem* Augenblick. Zwar gibt es die Sorge der »Versicherung« gegen künftige Unvorhersehbarkeiten; aber nicht das »Ich«, sondern das Auftauchen vergleichbarer



Situationen im diffusen und disparaten Strom über mich hinaus und von mir weg soll möglichst so gesteuert werden, daß die Startbasis für meine jeweilig neu vom Nullpunkt aus zu entwerfende Identität des Augenblicks mit mir gesichert ist.

Person erscheint als Ideologie. Ist dies der pure Zerfall des Menschen, oder ist er ein Hinweis darauf, daß Person nicht »ist«, sondern daß Person den Menschen gibt – und gibt heißt: über sich hinaus gibt? Vielleicht haben wir das »Eigentliche« des Menschen im Niemandsland zwischen dem Augenblick, der jetzt ist, und der Welt und den Mitmenschen, die über ihn hinaus sind, postiert und darum beides vom Menschen abgeschnitten. Wir fragten weniger danach, wie dieser Mensch wirklich hier und jetzt sein, leben könne, sondern fixierten ihn auf sein grundsätzliches, allgemeines Image, das nur immer, aber nie jetzt gilt. Zum andern subtrahierten wir seine »Persönlichkeit« von seinen Beziehungen, in denen sein Dasein sich begibt und ereignet, in denen es Welt gestaltet und sich selbst entfaltet: Beziehung als ein an die Substanz angehängtes Akzidens. Wenn aber Person dies meint: die geschehende Beziehung, die das Jetzt weggibt an die anderen, an die Welt, und die das andere und die anderen hineinnimmt in das Ereignis des Augenblicks, wenn sie die Zeitigung der Welt in den Menschen und des Menschen in die Welt ist, dann »ist« sie zwar nicht; denn sie ist Bewegung und Beziehung – und doch kommt alles auf sie an, darauf, daß solche Zeitigung gelinge. Der trinitarische Personbegriff der »relatio subsistens« wird anthropologisch relevant.

Dann aber haben wir genau wieder den Punkt erreicht, auf den wir am Ende der Reflexion auf das »übernatürliche« Heil gestoßen sind. Person selbst ist nichts *neben* dem Augenblick und der Welt, sondern ihr Kontext, ihre Gleichzeitigkeit, die beide einander und so gerade in sich selbst gewährt. Alles kommt dann aber darauf an, daß der Person gewährt sei, dieser gewährende Kontext zu sein, daß es ihr vergönnt sei, die beide einander gönnende Gunst zu sein. Solche Gunst muß je neu geschehen, sie »ist« meine Freiheit und Ursprünglichkeit. Indem sie aber auf die Spitze ihrer selbst gestellt ist, steht es nicht ganz günstig um sie. Erst wenn meine Freiheit es wagen darf, das Gestelltsein auf die eigene Spitze als Gunst dafür zu gewahren, das die Zeitigung des Augenblicks in die Welt und der Welt in den Augenblick gelinge, ist sie zu sich selber frei. Der Mensch muß es als Gunst erfahren dürfen, jene Gunst zu sein, die den Augenblick und die Welt einander gönnt. So aber ist, in einem fundamentalen Sinn, Person »gerettet« – also doch: persönliches Heil.

### c) Ewiges Heil?

Eng mit der Frage nach dem »persönlichen« hängt die nach dem »ewigen« Heil zusammen. Heil scheint nicht anders verstanden werden zu können als derart, daß »mit dem Tod nicht alles aus ist«. Ein Menschenleben, das mit der

Zufälligkeit seines Zuendegehens irgendwann weggesogen wäre ins Nichts, das darin aufginge, bestenfalls Material für die weitertreibende biologische oder auch geistige Entwicklung der Weltsubstanz oder der Menschheitsgeschichte zu sein, wäre – so sagte und dachte man lange – das Leben nicht wert. Ist es nur die Nervosität der Anstrengung, die mit dem Hier und Jetzt fertig werden muß, daß dieser Gedanke bei so vielen nicht mehr verfährt? Liegt es nur an der Mächtigkeit einer vom Tun und Planen des Menschen allein bestimmten Betrachtungsweise von Wirklichkeit, wenn an der Grenze des Sichtbaren, des Objektivierbaren, das Gegenstand von Experiment und Berechnung werden kann, das Interesse des Menschen aufhört, ja wenn hier Wirklichkeit selbst für ihn ihre absolute Grenze zu finden scheint? Genügt es, die Grenze des Todes einfach nur immer weiter hinauszuschieben oder sie durch Schmerzlosigkeit und Versicherung zu domestizieren? Hat das »und dann?« in der Tat seine Macht für den einzelnen Menschen in der Vorhabe seines Lebens und Sterbens eingeblüht?

Für das Absinken des Interesses am »ewigen« Heil gibt es vor allem drei Gründe.

Der erste: Die Sorge um das, was später kommt, artikuliert sich in einer Welt, die vom Konzept ihrer eigenen Machbarkeit lebt und dieses Konzept in der Notwendigkeit bestätigt findet, daß die ganze Menschheit gemeinsam ihre unteilbare, eine Zukunft in die Hand nimmt. Sorge wird naturgemäß Sorge um die Zukunft der menschheitlichen Geschichte. Zeit, Geschichte, Zukunft drängen sich so total ins Bewußtsein des Menschen hinein, daß sie und beinahe nur sie den »eschatologischen« Horizont menschlichen Verstehens und Erwartens bestimmen. Dieser erste Grund hat indessen kein unbedingtes Recht und keine grenzenlose Macht; denn Zeit allein im Sinn der machbaren, der Verlaufszeit fängt den Menschen für die Dauer nicht auf. Ein Zeichen hierfür ist gerade die sich heute so stark und vielfältig wieder meldende Bewegung der »Auswanderung« aus der Zeit des Machens und Vermögens in die »Zeitlosigkeit«, in den Traum, den Rausch, die Erfahrung des Abseitigen.

Ein zweiter Grund reicht tiefer. Die Zukunft, die zum Menschen gehört, und an der er die Ohnmacht erfährt, sie nicht aus sich selbst zu vermögen: diese Zukunft ist nicht nachher, sondern jetzt. Gerade im totalen Anspruch des Machens und Funktionierens erfährt der Mensch Unfreiheit, massive und unentrinnbare Sinnlosigkeit. Die Ambivalenz des Funktionierens, die Unsicherbarkeit dessen, was in ihm zustandekommt, zugleich die Langeweile dessen, daß das in ihm Zustandekommende andererseits schon vorgefertigt, daß es ohne Chance ist, etwas Neues zu sein: dies lähmt die Spannung des Menschen so tief, daß er nicht ein Nachher als Trost und Ausgleich, sondern daß er nur ein Jetzt sucht, das ihn frei leben, frei er selbst sein läßt. Das Leben wird nicht mehr als so kostbar angesehen, daß es nicht zu Ende sein »darf«; seine Mühsal macht es aber auch nicht mehr zum leeren Kelch, der sich vom Später füllen

ließe. Wenn es einen Sinn haben soll zu leben, dann muß das schon jetzt sein; und Leben überhaupt zeigt kaum mehr eine Struktur, die Erfüllung erwarten läßt. Nicht ein im Nachhinein erfülltes oder korrigiertes, sondern nur ein radikal *anderes* Leben hätte Sinn. Dieses *andere* Leben erscheint aber nicht mehr in der Relation des Nachher; es könnte höchstens gegenwärtige Alternative sein.

Hoffnung ist in dieser Perspektive für den Menschen nur Hoffnung, wenn sie sich auf *dieses*, das jetzige Leben richten darf, und wenn sie zugleich doch ganz anderes Leben, neues Leben und nicht ein bloßes Weiterleben nach dem Tod erhoffen darf. Doch: ist Ewigkeit überhaupt ein Nachher – oder ist ewiges Leben nicht vielmehr *dieses* Leben, aber ein ewiges und so ein radikal anderes, neues Mal?

Der dritte Grund, der den Einspruch gegen »ewiges« Heil nährt: Im ewigen Heil vermutet man »nur privates« Heil, Heil als meine eigene, der Vergänglichkeit und damit der Geschichte enthobene, von den anderen und dem, was in der Welt noch wird, absehende Identität mit mir. »Wiedersehen im Jenseits«, *communio sanctorum* erscheinen in solcher Sicht als eine bloße Zugabe dazu, daß »ich« im Himmel bin. So aber kann der Mensch sich selbst nicht mehr verstehen, weil er seine Haftung im gemeinsamen Werk der Welt zu ernst nimmt, als daß er aus ihm in ein ewiges Alibi hinüberwechseln dürfte. Gerade weil menschliches Leben sich nicht in sich schließt, sondern über sich hinaus ist, hat der Mensch heute nicht eigentlich eine Sehnsucht nach ewigem Leben, sondern nach dem Eingehen seines Lebens in das übergreifende Miteinander der Geschichte.

Die Gegenfrage liegt indessen nah: Was ist ein Miteinander im reinen Nacheinander, das seine Partner je nur verschlingt ins Gewesene, das fürs Komende nur Voraussetzung, Startbasis, Rohstoff oder »Humus« ist? Lebt nicht im Menschen einfach dies: Offenheit auf eine totale Kommunikation hin, die als solche nicht neben und außer der Geschichte steht, die aber Geschichte nicht darin aufgehen läßt, daß jeweils nur der unabsehbare Nu eines einzigen Augenblicks ist? Die Aporie menschlicher Sehnsucht ist es, *in* der Geschichte bleiben, *in* ihr über sich hinauswachsen zu wollen, Geschichte aber nicht als den Raum dieses Bleibens zu erfahren und zu vermögen.

Wiederum stehen die Zeichen des menschlichen Daseins hin auf die große Gunst, die es dem Menschen gönnt, sich ganz der Geschichte zu gönnen, einer Geschichte, die aber mehr ist als der Prozeß der beständigen Flucht vor sich selbst in Niemandland des je wieder flüchtigen Noch-Nicht, weil sie sich selbst und weil in ihr die Menschen einander gegönnt sind. Eine zweite Dimension von Ewigkeit taucht hier auf: Ewigkeit nicht nur als das unendlich andere Mal des gegenwärtigen Einmal, sondern zugleich auch als das alles Vielmal geschichtlicher Zersplitterung in die eine große *communio* sammelnde Einmal unzerstörbarer, Geschichte und Menschheit sich gönnenden Gunst.

## d) Heil der Welt?

Wenn der Mensch heute seine Nöte hat mit einem »persönlichen« und »ewigen« Heil, dann scheint die andere und doch auch genuin christliche Rede vom Heil der *Welt* ihm eher auf den Leib geschnitten zu sein. Auch hier erfährt er aber spezifische Schwierigkeiten. Sie liegen in zweierlei Richtung.

Die eine Richtung: Was ihm das Christentum als Heil der Welt anbietet, *ist* ja gar kein Heil der Welt; denn – so sagt es wenigstens die Dogmatik, der in diesem Punkt aber alle Stimmen des Evangeliums beipflichten – Heil hat zum Kontext die reale Möglichkeit des Unheils, Heil kann verfehlt werden. Die Not daran ist eine alte Not; sie hat aber heute ihr besonderes Gewicht, wo einesteils die Verbundenheit aller mit allen in der Welt, die Schicksalsgemeinschaft der Menschheit uns so deutlich vor Augen steht und wo es andernteils dem Menschen immer fragwürdiger wird, Schuld, Eindeutigkeit der Entscheidung, ungeminderte Verantwortlichkeit des einzelnen aus dem Gewirr der Determinationen, Einflüsse, Verschattungen herauszuheben und anzuerkennen. Wenn es nur *einen* im Unheil gibt, dann scheint das Heil der Welt nicht ganz zu sein. Es kann hier nicht darum gehen, aufs neue die Grundzüge einer »Theodizee« zu entwerfen, sondern nur darum zu fragen, ob nicht doch das gefährdete, das ungesicherte Heil gerade Heil der Welt sei. Denn – allgemein menschlich und nicht nur christlich-dogmatisch gesprochen – ist doch gerade dies das »Unheil« unserer Zeit, daß die totale Sicherung, die totale Vorausberechnung, das totale Funktionieren die Freiheit aufsaugt und den Menschen isoliert, das Leben zur je schon gelaufenen Sache degradiert. Gerade wenn Heil aus bodenloser und grenzenloser Gunst gegönnt ist und doch nicht zum gesicherten Automatismus wird, in den man so oder so hineinpaßt oder der so oder so über einen kommt, bleibt der Mensch Mensch, kann es ihm um sich und um die Welt gehen, wird er ermutigt und befreit zu seiner Freiheit. In einer fixierten oder erspekulierten allgemeinen Apokatastasis wäre das Heil der Welt im Grunde schon »gewesen«. Nur im Zugleich der unbegrenzten Gunst und der unpräjudizierten Freiheit menschlicher Antwort sind beide ganz und ist – im Spielfeld ihres Dialogs – die Welt ganz, also heil.

Die zweite Richtung: Heil der Welt wird nicht nur »etwas« genannt, das kommen soll, es ist auch der Name für einen, der kommen soll, kommen freilich als derselbe, der schon gekommen ist: Jesus Christus. Er ist, nach dem Selbstverständnis christlichen Glaubens, das Heil der Welt, und das heißt: das *einzig*e Heil der Welt. Eine konkrete geschichtliche Gestalt und das konkrete geschichtliche Verhältnis des Glaubens zu dieser Gestalt erheben also im Christentum den Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit; sie behaupten, die einzige Heilsmöglichkeit für die Welt zu sein. Es ist Zeichen des fundamentalen Anstoßes an diesem Anspruch, daß gerade in unserer Zeit christliche

Theologie selbst nach den Möglichkeiten gegriffen und sie weiter entwickelt hat, die die »Enge« dieses Anspruchs als insgeheim allumfassende Weite verstehen lassen. Diese Versuche, die verborgenen und unausdrücklichen Weisen der Verbundenheit mit Christus als heilsmächtig zu verstehen, sind gewiß christlich legitim; sie sind es aber nur, wenn dennoch das Ärgernis der Entscheidung zurückbleibt: in dem Einen entscheidet sich alles, und daher müssen sich alle für ihn entscheiden, der sich selbst für alle entschieden hat – denn nur so ergreifen sie diese seine Entscheidung, die gerade als die von ihnen mitgetane, zumindest angenommene, *ibr* Heil ist.

Dieses Ärgernis ist ärgerlicher denn je; denn die Entscheidung fällt schwerer denn je. Dies nicht nur deshalb, weil sie durch die Vielzahl der Alternativen, der Heilsangebote, der Aufrufe und Anlässe, kein Heil mehr zu suchen, der Mißverständlichkeiten und Mißverständnisse des Christentums selbst kompliziert und unselbstverständlich geworden ist. Sich-Entscheiden überhaupt ist nicht eben die Stärke des Menschen von heute; denn aus der Vielzahl dessen, was ihn umdrängt und mitbestimmt, vermag er kaum mehr jenen freien Raum in sich zu finden, der ihn zur Eindeutigkeit einer den Augenblick übergreifenden Entscheidung befähigt.

Es erscheint einfach als Zumutung, das Heil der Menschheit an *eines* der ungezählten Worte ihrer in immer wirrere Silben zerspaltenen Sprache zu binden, das Heil für die Flut der isolierten Punkte des Welt- und Menschheitsgeschehens auf *einen* dieser Punkte zu fixieren, der zudem durch diese Geschichte immer weiter entzogen wird. Ein Heil für alle? Heil der Welt?

Wir haben indessen zwei gegenläufige Tendenzen bereits beobachtet: Die eine läßt sich mit den Stichworten Mißtrauen gegen die Transzendenz oder Unfähigkeit zur Transzendenz, Leidenschaft für die Immanenz bezeichnen; Konkretion, Konzentration auf das, was *in* der Geschichte geschieht, scheint die einzige Möglichkeit des Menschen zu sein. Die andere Tendenz geht dennoch, wenn auch verborgen und verschattet, auf das hin, was Menschsein, menschliche Begegnung mit der Welt, menschliche Bewältigung der Geschichte gewährt, geht auf eine den Menschen in seiner Freiheit wahrende und ermächtigende Gunst. Immanenz und radikale Transzendenz, Transzendenz zu dem, was nicht mehr »irgendwo« darüber und »irgendwann« hernach ist, gehören zum Menschsein. Jesus Christus aber ist, nach dem Zeugnis des Glaubens, genau das Zugleich dieser beiden Tendenzen; er ist die »reziproke Transzendenz«, er ist das In-der-Welt-Sein, das In-der-Geschichte-Sein der den Menschen und die Welt sich gönnenden Gunst.

#### e) Heil oder Herrlichkeit?

Nicht ohne Grund ist es manchen Theologen unheimlich, wenn man die Kontur christlichen Heiles herauschneidet aus den Analysen menschlichen Be-

wußtseins und menschlicher Erwartung. Geht es im Glauben nicht einfachhin um Gott? Ist das beständige Anvisieren der Verständnismöglichkeiten für diesen Gott und der Vermittlungsmöglichkeiten, wie er als das Heil der Menschen glaubhaft gemacht werden kann, nicht ein Abstrich an seiner Göttlichkeit? Liegt nicht bei ihm allein der Anfang, und muß daher nicht auch von ihm her das menschliche Herz und was es bewegt verstanden werden? Müssen wir die Sicht, die uns den Menschen und sein Heilsbedürfnis erschließt, uns nicht schenken lassen von dem, der den Menschen mitsamt seinem Heilsbedürfnis geschaffen hat und der ihm allein Heil sein kann? Muß also der erste Blick des Glaubens nicht viel eher auf die Herrlichkeit Gottes als auf das Heil des Menschen gerichtet sein?

Derlei Fragen scheinen recht innertheologisch zu sein, und aufs erste möchte man meinen, die in ihnen sich meldende Position sei extrem weit weg von dem, was in unserer Zeit lebt, in ihrer Konzentration auf Menschheit, Gesellschaft, Zukunft. Und doch sind vielleicht gerade der Anlaß dieser Fragen *im* Glauben und der Anlaß der kritischen Abwendung heutigen Bewußtseins vom Begriff Heil näher beieinander, als es zunächst scheint.

Kehren wir, den genannten christlichen Einwänden scheinbar zum Trotz, uns zuerst nochmals dem letzteren, dem Zeitbewußtsein zu. Die Vorbehalte Heideggers in seinem Humanismusbrief gegen den »Humanismus« sind auch in einem Denken nicht tot, das es – aus welchen Gründen immer – nicht mehr allzu sehr mit Heidegger hat. Ist der Mensch nicht erst dann wahrhaft Mensch, wenn es ihm nicht mehr um sich und somit um ein vorgefertigtes Bild seiner selbst, ein unbefragtes Vorverständnis seiner selbst geht, sondern wenn er sich einfach öffnet über alles hinaus, was nur Kontext seiner sich selbst bestätigenden Menschlichkeit und somit Vollstreckung seines »gewußten« Wesens ist? Nur im Ausstand über alle Selbstbefaßtheit hinaus, nur in der Freiheit auch von allen Humanismen, ja von der vielbemühten Sinnfrage und auch von der Frage nach etwas wie Heil, kommt er heraus aus dem Zirkel in sich verfangenen Sich-Suchens und Sich-Wollens. Heil könnte so als die sublimste Verzierung des Egoismus erscheinen, in dem der Mensch je nur zu sich unterwegs und so sich selbst schon je entlaufen ist. Die fraglose Zuwendung zum Begegnenden, das offene Mitspielen des Daseins, die sich selber nicht mehr deutende Dankbarkeit im Umgang mit der Welt, die Einfachheit eines neu zu sich ermächtigten, weil sich nicht mehr thematisierenden Menschseins brauchen nicht nur Flucht vor sich und dem, was es zu fragen gilt, zu bedeuten; in ihnen kann sich auch eine Offenheit über alles bloße Fragen hinaus anmelden – in solcher Offenheit scheint dann die Frage nach dem Heil, gar nach dem übernatürlichen, persönlichen und ewigen Heil allerdings weit weg gerückt zu sein.

Es soll keine kühne Vereinnahmung bedeuten, wenn genau an dieser Stelle an die *Gloria Dei* als Grundzug christlichen Glaubens erinnert wird. Am Anfang einer wichtigen Phase neuzeitlicher Subjektivität außerhalb und inner-

halb des Christentums steht auch jene Begebenheit, die aus dem Leben des heiligen Franz von Sales berichtet wird: sein jahrelanger Krampf, prädestiniert zu sein zur Verdammnis, löste sich in dem Augenblick, da er von der Frage nach seinem Heil absah und einfach Gott Gott sein ließ in der reinen Zuwendung des Anbetens. Diese Geschichte deckt – über ihre theologische Relevanz hinaus – einen phänomenologischen Grundzug von Heil auf: Es schenkt sich, es geht auf, indem nicht es, sondern der gesucht wird, der es schenkt. Freiheit ist im Heil, wenn sie von sich frei, der Mensch ist im Heil, wenn er von sich frei ist. Der Krampf der Anstrengung verfremdet die Wirklichkeit, die ich nur dann ganz »leiste«, wenn ich sie mir ganz schenken lasse – und das heißt: wenn ich nicht mehr aufs Geschenk spekuliere. Erst in der wirklichen Beziehung, die nicht mehr nur das Bedürfnis extrapoliert, schenkt sich jenes »und«, in dem die Wirklichkeit ganz wird, jene Gunst, die sie und sich und mich mir gönnt.

Eine Reflexion auf den Begriff Heil vermag so gerade ihm selbst nur dann gerecht zu werden, wenn sie sich und ihn nicht als das Letzte nimmt. Solche Unbefangenheit – letztlich die Unbefangenheit des »Zeugnisses« – vermag mehr – auch mehr Analyse – als alle bloße Analyse.

### *Kritische Restitution des Heilsbegriffs*

Die Aporien des Heilsbegriffs erwachsen aus so unterschiedlichen Anlässen, daß es problematisch erscheinen kann, sie einfach zu »addieren«. Es wäre indessen möglich, den Zusammenhang dieser Anlässe in einer einzigen »Grundsituation« zu erhellen. Hier steht jedoch etwas anderes zur Frage: Zeichnet sich aus der Mannigfaltigkeit gegenwärtiger Aporien des Bewußtseins gegenüber dem hergebrachten Verständnis von Heil eine neue Kontur dessen ab, was Heil von sich her und für uns bedeutet?

#### a) »Korrekturen« im Heilsbegriff

Die ausgeführten Aporien haben für das Heilsverständnis oder zumindest für die Verständlichkeit von Heil korrektive Bedeutung. Sie sei hier nochmals im Zusammenhang skizziert.

*Übernatürlich* – diese Bestimmung läßt sich – wie gezeigt – nicht mehr im Sinn eines »Bereiches nebenan« oder eines »Zusatzes zu« verstehen, wohl aber als die Gewähr, die sich selber schenkt, indem sie den Menschen und der Welt ihre Beziehung zueinander schenkt. Ein – nicht erschöpfend inhaltliches, wohl aber in den dynamischen Proportionen zutreffendes – Modell läßt sich auf Grund der augustinischen Aussage gewinnen, daß der Liebende die Liebe selber liebt. Wo Liebe geschieht, da geschehen drei »exklusive« Aussagen zugleich, die in ihrer jeweiligen Exklusivität die anderen beiden gerade impli-

zieren. Der Liebende sagt mit seinem Vollzug: nur du! Im selben Vollzug sagt der Liebende aber: Du bist mein Leben, jetzt erst lebe ich! Die reine Hinwendung zum Du und das reine Sich-Finden in der Wegwendung koinzidieren aber in der innersten Aussage des Vollzuges: Lieben, einfach lieben, sonst nichts! Die beiden Pole gewähren einander in der Beziehung, und darin ist ihnen mehr als nur sie selbst, ist ihnen die Liebe selber gewährt.

*Ewig* – dieser Begriff verliert seine Assoziierbarkeit mit einem Nachher, mit einer verlängert gedachten Zeit. Ewigkeit ist jetzt, jetzt aber als das unendliche andere Mal desselben Jetzt; die Andersheit dieses ewigen Males dieses selben Jetzt wirkt grenzenlose Kommunikation, Füreinander-Werden derer, die zwar in der Verlaufszeit im ganzen füreinander da sind, ohne daß sich dieses Füreinander jedoch ins grenzenlose Miteinander eröffnen könnte. Ewigkeit ist Kommunikation eines jeden Jetzt mit jedem Jetzt.

Der *transzendente* Charakter von Heil, der Heil als Heil der Welt erscheinen läßt, nimmt, in der Krisis seiner Korrektur, das Moment der Unselbstverständlichkeit durchaus mit auf. Heil erschöpft sich nicht darin, wie das *verum* oder das *bonum* eine transzendente Bestimmung zu sein, die ontologisch allem Seienden schon dadurch zukommt, daß es ist; vielmehr ist Heil nur dadurch Heil, daß es seine Macht aus der »Entzogenheit« entfaltet, die Freiheit frei läßt, so aber gerade engagiert. Die Einrede der Endlichkeit und Relativität einer jeden Gestalt von Heil gegen einen transzendenten Anspruch – das »Ärgernis« des Anspruchs Jesu – hebt ebenfalls diesen transzendenten Anspruch nicht auf: gerade die radikale Immanenz menschlichen Daseins läßt Transzendenz nur verständlich werden, indem sie Insistenz des Transzendenten ins Endliche und im Endlichen ist. Dies aber ist der Anspruch Jesu.

Die schärfste Korrektur, die nicht mehr etwas am Heil, sondern dieses selbst betrifft, erfährt der Heilsbegriff durch die christliche Priorität der *Herrlichkeit* Gottes vor dem Heil. Weil aber – christlich gesprochen – der herrliche, der souveräne Gott sich von sich aus dem Menschen zuwendet, läßt sich – um der Herrlichkeit Gottes willen – Heil nicht von Herrlichkeit trennen. Auch der »außerchristliche« Verdruß des Menschen an humanistischer Selbstthematization hebt nicht auf, daß die Wegwendung des Menschen von sich sein »Wesen«, der geschehende »Gewinn« seines Menschseins ist – also: sein Heil.

Die kritische Korrektur der Bestimmungen des Heils und der Bestimmung Heil destruiert also nicht den Heilsbegriff, sondern radikalisiert ihn.

## b) Falsche Korrekturen

Der gezeichnete Gang der Korrektur ist nicht der gewohnte, sondern eine Einrede gegen ihn. Wie sieht der gewohnte Gang der Korrektur indessen aus?



Die Unvollendbarkeit der Geschichte durch Evolution und Anstrengung wird heute weithin umgedeutet in die bloß formale Kategorie des »je weiter« immanenter Bewegung der Geschichte. Die Gnadenhaftigkeit des Heiles wird auf die Unverfügbarkeit einer Teleologie des Evolutiven reduziert. Die Dialektik der Ordnungen, die einander in ihrer Totalität und Einzigkeit gerade gewähren und nicht ausschließen, wird weithin nicht verkräftet.

Die Personalität des Heils taucht weithin unter in seinem menschheitlichen Charakter oder in der Jeweiligkeit punktuell verstandenen Existierens. Die beides einende und gewährende Spannung wird mehr oder weniger auf je einen der beiden Pole verkürzt: Heil wird entweder als bloßes Heil der Menschheit bzw. in der Menschheit interpretiert oder aber exklusiv im einzelnen Akt, in der einzelnen Erfahrung des einzelnen Menschen angesiedelt.

Für viele »Übersetzungsversuche« der christlichen Botschaft geht in solcher bloßen Akthaftigkeit oder solcher Projektion auf die Geschichte der Menschheit auch der beides gewährende, so aber radikal übersteigende Charakter der Ewigkeit von Heil unter.

Heil wird als transzendentes Heil, als Heil der Welt vielfach »gerettet«, indem man die evangelische Unheilsdrohung in ein paränetisches Mittel, die Möglichkeit von Unheil in die bloße Warnung davor umdeutet, daß der Mensch sein Selbst verfehlt. Der transzendente Anspruch Jesu, das Heil für alle, für die Welt zu sein, erscheint weithin nur mehr als der Anspruch an die Christen, universale Toleranz zu üben.

In der Alternative Heil oder Herrlichkeit erscheint weithin Heil als das primäre Postulat, dessen Konsequenz dann auch die Verherrlichung Gottes ist. Daß Heil nur erwachsen kann, indem man es Gott zutraut, Heil zu wirken, daß Heil Gabe Gottes und nicht Postulat ihm gegenüber ist, droht dabei unterzugehen. Postuliertes Heil ist aber kein ganzes Heil mehr.

Wo die Aporien des Heilsverständnisses heute im Sinn der unmittelbaren Anpassung an die gewandelte Richtung menschlichen Erwartens und Denkens aufgelöst werden, da werden diese Aporien – und mit ihnen gerade das heutige Erwarten und Denken – nicht ernst genug genommen. Wenn die Krisis des Heilsverständnisses durchgestanden wird, so führt sie zu einer Restitution, die sich freilich nicht in der Wiederholung alter Formeln erschöpft, wohl aber sie einholt in den Dialog unserer Geschichte.

### *Heilsstruktur des Daseins?*

Die Korrektur des Heilsverständnisses aus dem gegenwärtigen Bewußtsein ging bislang von dem aus, was dieses Bewußtsein im Angebot des überlieferten Heilsbegriffs vorfindet. Dies genügt indessen nicht, um den Begriff Heil als solchen zu rechtfertigen und gegenwärtigem Bewußtsein zuzumuten. Es

genügt auch dem Begriff des Heiles selbst nicht. Denn Heil ist Heil für. Erst dann ist also Heil wahrhaft Heil, wenn es sich in die Struktur menschlichen Daseins fügt, fügt nicht als Ergebnis, wohl aber als Anspruch und Zuspruch, die nicht neben das Dasein geraten, sondern in es treffen, mag dieses Treffen auch die Gestalt umwendender Betroffenheit haben.

Es bleibt also die Frage zu prüfen, ob die Struktur des Daseins als solche auch in den verwandelten Bedingungen seines heutigen Sich-Findens als Heilsstruktur verstanden werden könne.

Der Ausgang vom Dasein aufs Heil zu zeichnet zugleich phänomenologische Grundzüge des Heiles als solchen. Dies ist konsequent; denn wenn Heil Heil des Menschen ist, ist die Stätte seiner Anwesenheit eben das Dasein selbst: Der Mensch ist im Heil – oder Heil ist nicht.

### a) Integrität

Menschliches Dasein: es will es selbst und es ganz sein, und es will darin, daß die Welt sie selbst und sie ganz sei. Alles, was mir gehört, soll in meinem Dasein »drinnen« sein, und ich selbst soll darin mir gehören.

Und was gehört zu meinem Dasein? Es ist Offenheit, die ihrerseits unbegrenzt ist, und deshalb gehört alles zu mir. Ich bin nur dann ich selbst, wenn ich allem gegenüber ich selbst bin, wenn ich alles, was auf mich zukommt, in mein Selbstsein zu integrieren vermag. Diese Integration bedeutet keineswegs »Verstauung« in es fassenden und verarbeitenden Kategorien, aber es bedeutet Umgang mit allem, Vertrautheit mit allem, Bereitschaft zu allem. Das Hinausgehen über mich will Zu-mir-Kommen sein, sonst wäre es purer Verlust; und es will mich zugleich über mich hinausbringen zu allem, sonst bliebe ich in einer beengenden Opposition, mein Ich ersticke in sich selbst am Gegenüber der unbewältigten Welt. Ich bin also aus auf Integrität, die mich nicht verkürzt und die nichts verkürzt, sondern alles einbringt in die geschehende Beziehung zu allem, die ich bin.

Auch wenn ich darauf *verzichte*, »alles« in mich zu integrieren und mich selbst angesichts von allem zu integrieren, wenn ich also nur meine Ruhe haben und einfach der sein wollte, der ich nun einmal bin, egal, was sonst noch ist: auch dann wollte ich so allem gegenüber mit mir identisch, mit allem in mir selber »fertig« sein. Es handelte sich also um eine im Negativen und Verengenden bleibende Spielart der grundsätzlichen Tendenz zur Integration.

Indem Dasein als solches aus ist auf Integrität und Integration, ist es aber aus auf Heil. Schon die Vokabel Heil geht in vielen Sprachen von der Grundfigur der Integrität aus. Heil sein heißt ganz sein. Im »heilen« Ganzsein sind zwei Momente der Totalität eigens angesprochen: einmal die Gesundheit, will sagen die Entfaltetheit des Ursprungs in seine ihn bergende, verwirklichende Gestalt, und zum andern die Unverletzlichkeit dieser Gestalt, ihre

Unberührtheit, ja Unberührbarkeit, die den Raum der ungestörten Identität des Ursprungs mit sich allem gegenüber wahr.

## b) Ursprünglichkeit

Dasein stößt vom allgemeinen Horizont seines umgreifenden Ich in die Einzelheit des Augenblicks zurück, der ganz der meine, der ganz frei, der ganz spontan sein soll. Er stößt zugleich über seine eigene Grenze vor, will über sich hinauspringen in den weiteren Horizont. Beide Richtungen bezeichnen, zusammengelesen, das Geschehen von Ursprünglichkeit.

Der These, menschliches Dasein suche sich als radikale Ursprünglichkeit, scheinen viele Fakten zu widersprechen. Leben wir nicht in einer Zeit der Klischees? Suchen wir nicht vorgefertigte Verhaltensmuster, um uns ihnen zu adaptieren und die Eigenentscheidung, die doch Höchstform von Ursprünglichkeit ist, loszuwerden? Es darf indessen auffallen, daß gerade mit der faktischen Flucht vor vollbrachter Ursprünglichkeit die Stilisierung des Anspruchs Hand in Hand geht, frei und unabhängig zu sein. In den Bindungen, in welche menschliches Dasein nun einmal gestellt ist, wird allenthalben Gewalt oder Frustration für die Freiheit gewittert, die theoretisch bestritten und praktisch postuliert wird. Sogar noch die Flucht im Traum und Rausch, die das Selbst von sich wegheben ins reine Vergessen, sind Weisen, wie es Unmittelbarkeit erfährt, sind Prothesen verleugneter Ursprünglichkeit. Die Leidenschaft, Determinationen, Abhängigkeiten, Fremdbestimmungen aufzudecken, ist Index der Suche nach dem eigenen Ursprung.

Indem menschliches Dasein aus ist auf seine Integrität, ist es aus auf die Verwirklichung seiner eigenen Ursprünglichkeit. Scheinbar der radikalste Gegensatz zum »angebotenen« Heil. Und doch der Ruf nach dem Heil der Ursprünglichkeit, nach dem, was ihr gewährt, Ursprünglichkeit zu sein – Heil als »Befreiung zur Freiheit« gehört zur Struktur des Daseins.

## c) Verwandlung

Mein Dasein steht in der Gefährdung seiner Ursprünglichkeit und seiner Integrität, weil ich es und in ihm ich selbst nicht ganz vermag, weil ich »nicht allein« mein Dasein vollbringe, sondern es mannigfach ausgeliefert finde. Und vollbrächte ich es allein, dann wäre es mir wiederum unheimlich um der Auslieferung meiner eigenen Ursprünglichkeit an mich selbst willen. Das Diesmal meines Lebens, das Einmal meiner Ursprünglichkeit möchte zwar nicht ersetzt werden durch ein Andermal; es möchte jedoch eine Gewähr seines Diesmal und Einmal, die es der gezeichneten Gefährdung enthebt. Ich will meine Einholung, eine Wiederholung ins Selbe. Diese aber bedeutet Verwandlung.

Verwandlung ist, phänomenologisch betrachtet, ein Konstituens von Heil. Wenn ich im Heil bin, dann bin *ich* es. Bin ich aber *im Heil*, dann ist mein Ich-Selbst eingerückt in einen neuen Kontext seiner Gewähr. Heil enthält meine ganze Freiheit, es ist von mir durch und durch bejaht und ich bin in ihm bejaht. Gerade diese Bejahung aber übersteigt mein Mögen und Vermögen, sie birgt es in die es umgreifende und doch nicht von außen bestimmende Gewähr, die »alles anders« macht. Was heißt hier: alles ist anders? Es heißt: Die Differenz zwischen dem Aufgang dessen, was ist und was ich bin, von *mir* her, und dem Aufgang dessen, was ist und was ich bin, von *sich* her ist eingelöst in eine Konsonanz, die »ganz« von mir und doch »nicht nur« von mir her aufgeht. Das »Nur« meines Eigenen, auch meiner eigenen Ursprünglichkeit, ist gewahrt, indem es gewährt ist aus einer Ursprünglichkeit, die mir inwendiger ist als mein Eigenstes und Innerstes. Verwandlung gewährt die Konsonanz von Ursprünglichkeit und Integrität aus dem »ewigen« Ursprung.

#### d) Kommunikation

Zur Struktur des Daseins gehört seine Offenheit zur grenzenlosen Kommunikation. Das Spezifische der Ursprünglichkeit des Daseins ist es, Mitursprünglichkeit, kommunizierende Ursprünglichkeit zu sein; das Spezifische der von ihm erstrebten Integrität ist die »Kontaktfähigkeit« seiner es bergenden, der heilen Grenze. Grenze als Vollendung koinzidiert mit Offenheit, mit gelingender Überschreitung, mit Eksistenz zu allen hin und Insistenz von allem ins Eigene.

Kommunikation ist Grundmoment der Daseinsstruktur. Jedes Versagen von Kommunikation ist Minderung des Daseins, Minderung seiner Integrität. Heil sein bedeutet nicht nur unverwundbar sein, sondern zugleich totale »Wunde« sein, in die alles trifft, was ist, die von allem und allen betroffen, zu allen und allem hin offen ist, Vollbringen des Ganzen, aller, im einen, einigen Einmal der Ursprünglichkeit. Dasein tendiert darauf hin, daß ihm jede Grenze Kommunikation sei; dies, gerade dies ist das Eigentliche der Verwandlung, die es erfahren will. Daß andere »draußen« sind, daß andere nicht erreichbar sind oder mich nicht erreichen, daß ich isoliert bin ins Es einer nicht voll geglückten Kommunikation: darin besteht die Defizienz des Daseins in sich selbst, in seinem vorgefundenen Einmal. Seine Beziehung zu sich selbst ist darin geheilt, daß sie in universale Offenheit, in uneingegrenzte Beziehung zu allen und zu allem verwandelt ist.

#### e) Unselbstverständlichkeit

Dasein ist wesenhaft »dramatisch«. Das Selbstverständliche ist ihm langweilig. Es erwächst aus der Freiheit seines Ursprungs und greift aus nach

unabsehbarer Ursprünglichkeit als Begegnenden. Außerhalb des Vollzuges der eigenen Ursprünglichkeit gesicherte Integrität und Kommunikation wäre gerade keine mehr. Mein Vollzug, der das schon »geliefert« erhalte, was er aus eigenem Ursprung vollbringen will, ginge nicht ins Volle, sondern ins Leere; die Ablösung der Begegnung in gekonnte Allbekanntheit ließe die Einsamkeit, die Isolierung des Ich in sich selbst zurück.

»Heil« steht in vielen Sprachen in einer kaum scheidbaren Affinität zu »Heilung«, »Rettung«. Gerade das letzte Moment ist phänomenal konstitutiv. Wo Heil bloß als selbstverständliche evolutive Endstation erschiene, verlöre es seine Spannung zum Dasein, das auf es aus ist; es wäre nivelliert. Wo es freilich nur eben Zufall irgendeines Glückspiels wäre, hätte es wiederum seine das ganze Dasein auf sich spannende Kraft eingebüßt. Dem Heil entspricht daher ebenso die verhoffende, ernste Zuversicht des Daseins wie die Unselbstverständlichkeit seiner Gewähr. In einem strengen (nicht im vorhinein alle »reformatorischen« Erfahrungen ausschließenden) Sinn ist Heilsicherheit ein Unbegriff; der Struktur des Daseins angemessen kann nur jenes Heilstrauen sein, das Zuversicht und Unsicherbarkeit zusammenspannt, indem es das Dasein frei macht, sich über sich selbst hinauszulassen in seine es verwandelnde Gewähr.

#### f) Transzendenz und Immanenz

Dasein ist durch und durch Ausgang von sich selbst. Seine Struktur ist die der sich setzenden Freiheit, die sich selber will, will freilich nicht in einer solipsistischen Verslossenheit, sondern in jener Offenheit, die alles wahr, alles sein läßt, was ist. Wie schon gezeigt, ist das Wie der Integration, auf die der Ursprung hin ist, die totale Kommunikation. In ihr ereignet sich aber mehr als Transzendentalität, als Entwurf oder auch Ausfüllung eines allumfassenden Horizontes von sich her. Die »Alleinigkeit« des Daseins ist jene Wegwendung von sich, die das andere gerade als das Unsicherbare, Unherstellbare entgegennimmt. Sie ist Beziehung, die nur in ihrer Gegenseitigkeit, nur in der Mit- und Gleichursprünglichkeit ihrer Pole Beziehung ist. Indem Freiheit, Ursprünglichkeit auf Beziehung hin verstanden ist, ist sie aber – und dies ist als latenter Grundzug allen unseren Hinsichten aufs Dasein bereits aufgefallen – auf die Gewähr, auf die Gunst hin verstanden, die derart die Pole der Beziehung umfängt, daß sie selbst eines, eine einzige Beziehung aus der Verschiedenheit der Ursprünge ist. Diese Einheit der Beziehung aber ist nicht bloßes Ergebnis; vielmehr wird in dieser Einheit Ursprünglichkeit schlechthin, Gewähr schlechthin verdankt.

Wir erreichen hier eine Dimension des Sprechens, die nicht mehr »univok« mit der zusammenfällt, in welcher wir die Bestimmungen des Daseins auf Heil hin und somit die phänomenalen Grundzüge des Heils selbst artikulieren.

ten. Gleichwohl ist diese andere Dimension nicht zu umgehen, wo Heil als solches in den Blick tritt. Heil liegt an der Gunst, welche die Freiheit des Daseins gewährt und ihr die Beziehung zu allem gewährt. Diese Gunst geht darin auf als reine Ursprünglichkeit, als reines Sich-Schenken. Die Struktur des Daseins wird als Struktur des Heils zugleich zur Struktur der das Dasein und sein Heil gönnenden Huld, zur Struktur der reinen Ursprünglichkeit. Eine »Phänomenologie« des Heiles ist eine Phänomenologie des Sich-Schenkens der alles gönnenden Gunst. Darin werden aber die Momente, die das Heil als Heil des Daseins bestimmten, Momente, in welchen sich die reine Ursprünglichkeit dieser Gunst selbst darstellt.

Die Integrität des Daseins, dies, daß es sein eigen und daß alles ihm zueigen ist, ist zugleich und in einem die Übereignung des Daseins und der Welt an diese Gunst. Christlich gesprochen: Unser Heil ist Gottes Herrlichkeit. Die Ursprünglichkeit, die Freiheit des Daseins steht nicht in einem diminutiven Gegenverhältnis zur alles vermögenden und gründenden Ursprünglichkeit der gönnenden Huld; vielmehr verdanken wir in unserem Sein-von-uns-aus das Sein-von-sich-weg dieser gewährenden Ursprünglichkeit. Christlich gesprochen: Alles ist Gnade, und gerade dies ist Freiheit. Die Verwandlung unseres Daseins in sein Eigenes ist – theologisch gesagt – der Aufgang des Menschen als Gottes Bild, ja zuletzt und zuhöchst: seine Teilhabe am göttlichen Wesen. Die grenzenlose Kommunikation, auf die unser Dasein hin ist, das vollendete Einssein miteinander, wird Anwesenheit jener *communio*, als die christlicher Glaube Gott selber weiß (Jo 17, 21). Die »Immanenz« des Heiles ist so nicht nur vom Dasein, vom Menschen her zugleich seine radikale Transzendenz, sondern sie ist zugleich die reziproke Transzendenz des göttlichen Ursprungs, seine Insistenz in unser Dasein hinein, um in ihm aufzugehen. Erlösung, Gabe des Heils, ist Offenbarung, Offenbarung aber neue Schöpfung. Neue Schöpfung aber schafft nicht etwas zum Bisherigen hinzu, sondern schafft dasselbe in die *communio* mit Gott, in die Teilhabe an Gott hinein.

Um nicht mißverstanden zu werden: die Peripetie der Betrachtung in christliche Kategorien bedeutet keineswegs, daß diese aus dem phänomenalen Grundbestand menschlichen Daseins herausgerechnet werden könnten. Nur weil es sie gibt, gibt sich einem phänomenologischen Hinblick menschliches Dasein so, wie es sich hier gegeben hat. Dadurch wird aber andererseits solche Phänomenologie des Daseins nicht schon zur Theologie. Im Licht christlicher Offenbarung läßt menschliches Dasein solches an sich sehen, was »von sich her« ihm eignet und auch einer Betrachtung »vor« dem Glauben sichtbar gemacht werden kann. Damit ist auch eine Antwort auf die mögliche Frage gegeben, ob die entwickelten Gedanken über das Heil nun von einem »natürlichen« oder einem »übernatürlichen« Heil sprechen. Sie sprechen von dem konkreten Heil, das für den Christen übernatürliches Heil ist. Sie setzen dabei

aber beim konkreten Menschen an und da sein Heilsbedürfnis sich nicht in einer Welt der *natura pura* artikuliert, sondern im Kontext von Schuld und Erlösung, weist auch die phänomenologische Analyse des Humanum über einen abstrakt nur natürlichen Bereich hinaus.

### *Integration des Unheils*

Kehren wir noch einmal zurück zur Differenz gegenwärtigen Bewußtseins gegenüber dem Heilsbegriff. Die Restitution der gewohnten Bestimmungen des Heils und die Restitution der Struktur des Daseins als Struktur, die auf Heil zu tendiert, sowie die Transposition dieser Struktur in phänomenale Grundzüge des Heils, die ihrerseits sich in Grundzüge der Offenbarkeit dessen umwenden, der uns sagt: Euer Heil bin ich! – dies alles läßt im gegenwärtigen Bewußtsein gleichwohl den Verdacht zurück, daß der Nerv seiner Anfrage nicht getroffen sei. Die strukturelle Übereinstimmung zwischen dem menschlichen Dasein, wie es heutiges Denken und Erwarten artikulieren, und dem in der christlichen Tradition angebotenen Heilsverständnis droht *eine* Erfahrung außer sich gelassen zu haben. Es ist die Erfahrung von Unheil, von Sinnlosem, von Schutt, der durch menschheitliche Evolution ebenso wenig integriert wird wie durch die Aufhebung ins Übernatürliche. Da sind nicht einmal nur die schrecklichen Erfahrungen, sondern gerade auch jene, die weder schrecklich noch köstlich sind, die einfach herumliegen als die schwergewichtige Masse des Alltäglichen, Notwendigen, Ablaufenden. Das ist das Leben, und zu Ursprünglichkeit, Integration, Verwandlung hat das alles fürs erste herzlich wenig Bezug. Es ist, wie es ist. Heil scheint deswegen unaktuell, weil es nicht geeignet ist, Unheil oder Un-Heil zu integrieren. Neue Schöpfung findet doch nur nebenan, nur in einem Bezirk innerhalb des Lebens oder neben dem Leben, aber nicht im Leben als ganzem und solchem statt.

Die Antwort hierauf kann nur eine frontal-christliche sein; sie hat keine phänomenalen Anlässe im Dasein als solchem. Die Antwort ist das Leben Jesu, das sich selbst im Glauben als ein unser Leben teilendes, es mittragendes und mitlebendes zu verstehen gibt. Integrative Kraft eignet einer solchen Kommunion, die Jesus mit unserem Leben eingeht, freilich nur, wenn es nicht nur dieser Einzelne ist, der als einer unter Unzähligen etwas mitmacht, was alle mitmachen. Heil, Integration des Un-Heils bedeutet das Mitleben Jesu mit uns allein, wenn es Leben des Ursprungs schlechthin, wenn es Inkarnation ist.

Doch noch mehr müßte geschehen, wenn in solchem Mitleben mit uns wirklich alles integriert sein soll, was in der Fluchtrichtung menschlichen Lebens vom Heil weg liegt. Die Entzogenheit der alles gewährenden Gunst selbst, unsere Ferne von Gott, ja selbst die »Ohnmacht Gottes« über unser Dasein

bedürfen der Integration. Als diese Integration aber weiß der Glaube die Passion, weiß er die Angst Jesu im Ölgarten, die den Kelch des Vaters nicht mehr mag, weiß er vor allem und zutiefst die Gottverlassenheit Jesu am Kreuz, den Schrei, der aus der totalen Leere kommt, in welcher aller »Schutt« der Geschichte und alle Leere menschlichen Daseins kommuniziert sind. Hier, im Gang des Sohnes in die »Hölle«, in der äußersten Erfahrung vom Vater ist alles Unheil und alles, was nicht aufgeht, integriert und darin verwandelt in *communio* mit Gott und miteinander. Die Entfremdung, in welcher der Mensch abgeschnitten ist von sich selbst, von seiner Ursprünglichkeit, abgeschnitten von seiner Welt, abgeschnitten von der sie und ihn und sich selbst ihm gewährenden Gunst, wird dahinein umgewendet, daß sie »Möglichkeit«, Raum wird, in dem der unbedingte Ursprung sich öffnet, in dem er sein Ja und Du zum Menschen wiederholt. Darin wird von Grund auf »alles anders«. Es geschieht Verwandlung, es geschieht ein neues und ewig anderes Mal des Menschen und der Welt. Alles wird neu, neue Schöpfung. Im Sohn, in seinem mit uns mitgelebten Leben und mitgestorbenen Tod bricht so die Chance einer radikalsten menschlichen Ursprünglichkeit auf, die aus dem eigenen Nichts heraus Du zum Vater und zu allen sagt und so gerade Gottes eigene Anfänglichkeit in einem neuen Mal des Lebens wiederholt: neue Schöpfung, vollzogen von Christus, mitvollzogen von dem, der sie an sich widerfahren läßt, der sich nicht nur hineintauchen läßt in Tod und Auferstehung Jesu, sondern sie »anzieht«, sie mittut als sein neues Leben. Das Nichts der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz, seines Ganges zur Hölle ist das alles in sich bergende Nichts, aus dem diese neue Schöpfung geschieht. Sie geschieht auf fundamentale Weise »genauso«, wie dies sich uns im Incensfall von Immanenz und Transzendenz schon zeigte: Der Sohn sagt das alles Nichts eingreifende, grundlos und ungestützt auf den Vater zugehende Ja seiner Ursprünglichkeit und dieses Ja ist, ein selbes und doch radikal anderes Mal, das Ja des Vaters zu ihm und zu allem, was in ihm nichts ist. In der Radikalität der »Passion« wird Jesus der Täter der neuen Schöpfung, der Schöpfung derer, die, indem sie diese Schöpfung mittun, sie erfahren, sie empfangen. Das Kreuz ist der Ursprungsort der fundamentalsten menschlichen Freiheit, Aktivität, Ursprünglichkeit. In der Unableitbarkeit und Positivität der Passion Jesu wird unser phänomenologischer Gedanke des Heils erst »wahr«.

Das Heil ist die neue Schöpfung aus dem Tod Jesu. Sie hat dieselben Dimensionen, seit sie in Jesus begonnen und in seinem Geist sich anfänglich bezeugt hat: Vergebung der Schuld, ewiges Leben, totale Gemeinschaft. Doch diese Dimensionen zeigen sich heute noch reicher und tiefer, indem sie bedroht, in Frage gestellt scheinen. Nicht nur der Tod, sondern auch die ungezählten Sackgassen des nicht mehr über sich selbst hinaus offenen Jetzt sind in der Erweckung Jesu hineingenommen in neues Leben. Nicht nur die Schuld, die sich als solche weiß, sondern auch die vielfältige Blindheit, in welcher der Mensch



sich selbst und erst recht seinen Gott nicht mehr sieht, werden zur Stätte des Neuanfangs mit ihm. Die *communio sanctorum* wird zur Kraft, das tausendfältige Aneinandervorbeigehen, das in der funktionalen Verflechtung aller mit allen Einsamkeit und Massenhaftigkeit zugleich bedeutet, zu verwandeln in die Offenheit des beständigen Für- und Miteinander.

Dieses Heil, diese neue Schöpfung sind jetzt. Aber dieses Jetzt hat keine Grenze, und es ist im Jetzt der Zeit noch nicht ganz bei sich eingetroffen. Weil die neue Schöpfung *communio* mit ihrem Anfang, mit Jesus und von ihm her mit allem ist, deshalb bleibt Eschatologie, konkrete Eschatologie, aktuell gerade heute. In diese Eschatologie gehört das Pneuma des Herrn, das schon jetzt wirkt und in dem er schon jetzt in uns ist und durch uns handelt. In diese Eschatologie gehört auch das Soma, der Leib. Im Leib hat Jesus sich hingegen, leibhaftig hat er unser leibhaftiges Leben in sich hineingenommen. Hingabe ist aber in der Dimension des Heiles nicht Verlust, sondern Integration. Die Auferweckung, die leibhaftige, gehört hinzu, damit Heil Heil sei. Und darum gehört auch zum Heil, das schon jetzt im Pneuma sich bereitet, daß wir leibhaftig der Leib des Herrn seien, der sich gibt an die Welt, damit sie zu sich und das heißt damit sie in ihm integriert werde.

# Jenseits des Todes

*Von Joseph Ratzinger*

Die Frage nach dem, was jenseits des Todes liegt, war lange Zeit beherrschende Thematik christlichen Denkens. Heute ist sie unter den Platonismus-Verdacht geraten, der von Marx und von Nietzsche her auf je verschiedene Weise das christliche Bewußtsein immer härter bedrängt. Das »Jenseits« des Todes erscheint als Flucht vor der Drangsal und den Aufgaben des Diesseits, die in absichtsvoller Vertröstung von denen gefördert wird, denen im Diesseits die Macht zugehört. So ist allein schon vom Lebensgefühl her der Zugang zur Frage so gut wie völlig abgeschnitten; in einer Zeit, in der die Bewährung des Christlichen gegenüber den »Herrschaften und Mächten« dieser Welt zentral geworden ist, kann das Thema auch demjenigen zweit-rangig erscheinen, der von einer Umschmelzung der christlichen Botschaft in bloße gesellschaftliche Aktion (oder gar Negation) weit entfernt ist.

Andere Sperren kommen hinzu: Das Jenseits ist nicht nur unserem Wirken, sondern auch dem Zugriff des beweisenden Denkens entzogen und damit fragwürdig. Alles was man darüber sagt, scheint nicht mehr als fromme Vermutung oder Wunsch sein zu können. Und endlich ist auch innertheologisch das scheinbar völlig Klare recht unzugänglich geworden; freilich wird man dabei beachten müssen, daß die theologische Problematik doch wesentlich von der Verschiebung des Lebensgefühls wie auch von dem Verlust einer Philosophie bestimmt ist, die zwischen den Fakten der Offenbarung und den positiven Gegebenheiten der Wissenschaft den Raum des vermittelnden Denkens herstellen könnte. Das Aufeinanderstoßen zweier Positivismen – eines theologischen und eines naturwissenschaftsphilosophischen – ist weit-hin kennzeichnend für die Situation; es erzeugt dann häufig eine Art von Kurzschlußphilosophie, die sich selbst gar nicht als solche erkennt und damit nur um so sicherer in ihren Behauptungen ist. So besteht hier eine umfassende Aufgabe, die zuletzt gerade auch dem dringenden Problem der politischen und gesellschaftlichen Verantwortung des christlichen Glaubens zugute kommen wird, denn auch darüber wird man um so fundierter und wirksamer sprechen können, je mehr die Beziehung zum Gesamt der christlichen Hoffnung geklärt ist. Ohne sinnvolle Antwort auf die Todesfrage ist gerade auch die Frage nach dem Leben des Menschen und seinem Auftrag nicht zu er-hellen: Dieses Leben ist nun einmal vom Tod gezeichnet und nicht an ihm vorbei zu entwerfen – in der Todesfrage ist aber das Problem miteingeschlossen nach dem, was »Jenseits des Todes« ist, das Problem des Nichts und des Seins in seiner ganzen Tiefe.

*Entgegensetzung von Auferstehung und Unsterblichkeit der Seele*

## a) Die These

Zu dieser umfassenden Aufgabe können hier nur ein paar Beobachtungen versucht werden, die überdies wesentlich im Innertheologischen verbleiben und damit nicht mehr als erste Anstöße zum Weiterdenken sein können. Die Frage hat sich im katholischen Bereich im Lauf des letzten Jahrzehnts dadurch erheblich kompliziert, daß jene Stimmen reformatorischer Theologen immer weniger überhört werden konnten, die »Unsterblichkeit der Seele« als einen durchaus unbiblischen Gedanken ansehen. Mit besonderem Nachdruck hat hier Oskar Cullmann seine Stimme erhoben, von dem wenigstens eine seiner markantesten Formulierungen in Erinnerung gerufen sei: »Wenn wir heute einen Durchschnittschristen, sei es Protestant oder Katholik, Intellektueller oder nicht, fragen, was das Neue Testament über das individuelle Los des Menschen nach dem Tode lehrt, so werden wir, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die Antwort erhalten: ›Die Unsterblichkeit der Seele.‹ In dieser Form ist diese Meinung eines der größten Mißverständnisse des Christentums.«<sup>1</sup> Cullmann spricht in diesem Zusammenhang von der Unvereinbarkeit des biblischen Auferstehungsglaubens mit der griechischen Unsterblichkeitslehre. Diese Abweisung der Idee einer unsterblichen Seele zugunsten der alleinigen Anerkennung der Auferstehung des Fleisches als biblisch ist natürlich das Produkt einer bestimmten Hermeneutik, unter der die Bibel gelesen wird. Ihr Zentralgehalt scheint mir die Entgegensetzung von biblisch und griechisch zu sein, die ihrerseits wieder verschiedene Motive in sich trägt. Sie reicht weit zurück<sup>2</sup>, gehört aber in der modernen Theologie (mehr oder weniger bewußt) auch zu jenen Waffen, mit denen der Platonismus-Verdacht vom Christentum genommen werden soll. In der Fassung, die uns eben bei Cullmann begegnete und die auch die älteren Bände von Kittels monumentalem Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament prägt, scheint sie mir (in der Tradition reformatorischen Denkens) hauptsächlich zwei Grundentscheidungen zugeordnet: einerseits einer möglichst weitgehenden Abweisung der Philosophie aus dem Bereich des Glaubens und auf der anderen Seite einer möglichst radikalen Fassung des göttlichen Gnadenhandelns, also einem Denken von oben nach unten, das sich bewußt und entschieden der

---

<sup>1</sup> O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten* (1956), S. 19.

<sup>2</sup> Vgl. zur Geschichte der Frage A. Grillmeier, *Hellenisierung und Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*. In: »Scholastik« 33 (1958), S. 321–355 und S. 528–558. Auswirkung und Hintergründe des Schemas in der neuesten Theologie bedürften einer eigenen Untersuchung.

philosophischen Aufstiegsschematik widersetzt<sup>3</sup>. Die Begriffe »Seele« und »Unsterblichkeit« sind einfach als Produkt philosophischer Reflexion verdächtig; überdies scheint die Behauptung einer mit dem Wesen Mensch gegebenen Unsterblichkeit von Seele etwas dem Menschen naturhaft Eigenes auszudrücken im Gegensatz zu Auferweckung, die nur durch den Auferweckenden, also nur durch reine Gnade geschenkt werden kann. Das bedeutet aber, daß mit der Unsterblichkeitsidee auch die Idee »Seele« überhaupt unter Platonismus-Verdacht gerät und einer Ganzheits-Anthropologie Platz machen muß, die solche Unterscheidungen im Menschen nicht kennt.

## b) Die Probleme

An dieser Stelle wird dann zugleich die Beziehung zum modernen Existenzgefühl (und zum Trend moderner wissenschaftlicher Anthropologie) gewonnen: Das Lebensgefühl hat den Leib des Menschen neu entdeckt, die Wissenschaft die Einheit des Menschen und seine gänzliche Unteilbarkeit allenthalben bestätigt gefunden. Gerade dies aber entspricht dem Grundtenor des biblischen Denkens und widerspricht der dualistischen Sicht, die man dem Platonismus mit einem gewissen Recht zuschreiben kann<sup>4</sup>. Aber wenn eine Aporie – die des Platonismus – damit beseitigt ist, so steht eine andere von nicht geringerer Schwere statt dessen auf. Denn nun muß man sagen: Unsterblichkeit der Seele als einer vom Leib unabhängigen Substanz widerspricht der Bibel wie den Erkenntnissen von heute – gut; aber wie steht es denn mit der Auferweckung des Fleisches? Wenn man sie nicht ins rein Mirakelhafte abschieben, sondern auf eine vernunftgemäße Weise denken will, entstehen nur um so größere Schwierigkeiten. Ist sie für alle am »Ende der Zeiten« zu denken? Aber was liegt dazwischen? Seelenschlaf? Oder völliges Totsein? Und wenn dies, *wer* kann denn dann eigentlich aufgeweckt werden? Worin liegt die Identität zwischen dem Toten und dem Auferweckten, wenn zwischen beiden das völlige Nichts steht? Und was wird aufgeweckt? Die Ganzheits-Anthropologie scheint ja einen Körper zu verlangen und kann im Grund auch nur ihn als Identitätsträger anerkennen (wo sie Seele völlig abweist); aber wie soll im bloßen Körper die Identität des Menschen durchgehalten werden? Wie soll überhaupt hier Wiederherstellung

<sup>3</sup> Klassisch ist die Entgegensetzung von Aufstiegs- und Abstiegsschematik durchgeführt bei A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe I u. II*, Gütersloh 1930 u. 1937. Zur Auseinandersetzung damit J. Pieper, *Über die Liebe*, München 1972, S. 92–106; wertvolle Hinweise (im Sinn der christlichen Rehabilitierung des Eros) auch bei H. de Lubac, *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1952, S. 103.

<sup>4</sup> »Platonismus« ist dabei zu einem Schlagwort abgesunken, das mit der historischen Größe der platonischen Philosophie nichts mehr zu tun hat, deren hohe politische Relevanz jüngst eindringlich herausgestellt wurde durch U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, Stuttgart 1970, S. 61–80.

des Menschen sinnvoll gedacht werden? Und wie soll man sich Leben und Existenzweise eines solchen Auferweckten vorstellen? Daß hier ohne vernünftiges Mitdenken mit der inneren Richtung der biblischen Aussagen, das heißt, ohne deren philosophische Vermittlung (ohne »Hermeneutik«) kein Weg weiterführt, ist offenkundig. Und dann kann die Frage nicht mehr verboten sein, ob etwas wie der Begriff »Seele« als hermeneutisches Bindeglied nicht doch notwendig ist, ja, vom Befund her selber sich aufdrängt, auch wenn dieser seine Reflexion nur ansatzweise in diese Richtung vortreibt.

Aber bleiben wir zunächst bei der Erhebung des Fragestandes. Daß eine generelle Aufschiebung der Lösung des Todesproblems ans »Ende der Zeiten« mißlich ist und mit der Frage nach dem Zwischenzustand und nach der Vermittlung der Identität eine Reihe weiterer praktisch unlösbarer Probleme nach sich zieht, ist alsbald weithin empfunden worden. So wird hier vielfach eine Philosophie der Zeit eingeschaltet, wie sie im Hinblick auf das eschatologische Problem überhaupt beispielsweise beim frühen Barth im Anschluß an Ernst Troeltsch entwickelt ist. Troeltsch hatte den Gedanken formuliert, daß die »letzten Dinge« eigentlich in keinem Verhältnis zur Zeit stehen<sup>5</sup>. Von ihnen zu sagen, sie kämen »am Ende der Zeiten«, »nach unserer Zeit«, sei nur ein Reden in Hilfsbegriffen unseres *in* der Zeit sich bewegenden Denkens. In Wirklichkeit sei das andere des Eschaton unserer Zeit schlechterdings nicht kommensurabel. So könne man sagen, jede Woge des Zeitemeres schlage in ähnlicher Weise an den Strand der Ewigkeit. Der frühe Barth konnte demgemäß formulieren, Warten auf die Parusie bedeute mit anderen Worten »unsere tatsächliche Lebenslage so ernst nehmen wie sie ist«. Die Parusie wiederum decke sich mit der Auferstehung, die keine Erscheinung in der Zeit, sondern ein Ausfluß der Ewigkeit sei und das Allerletzte im metaphysischen Sinn versinnbilde<sup>6</sup>. Hier steht unnachsichtig die Frage auf, was denn nun letztlich der Wirklichkeitsgehalt solcher Formulierungen sei. Wird Eschatologie damit zu einer etwas umständlicheren Formulierung der täglichen Verantwortlichkeit des Menschen? Oder was sagt sie eigentlich?

In der katholischen Theologie fanden Erwägungen dieser Zeit-Ewigkeits-Philosophie verstärkt Aufnahme im Zusammenhang der Diskussion um das Dogma der leiblichen Aufnahme Mariens in die himmlische Herrlichkeit. Hier war eine schon geschehene Auferweckung ausdrücklich, wenn auch unmittelbar nur für *einen* Menschen – für die Mutter des Herrn – behauptet. Aber die Frage nach dem Was der Auferweckung und nach ihrem Verhältnis zur Zeit war damit ganz generell gestellt. So erschien dieses Dogma im Rahmen der entstandenen Diskussion geradezu als eine Aufforderung, eine bloß

<sup>5</sup> Ich schließe mich hier an die Darstellung von F. Holmström, *Das eschatologische Denken der Gegenwart*. Gütersloh 1937, an. Zu Troeltsch S. 131 ff. Vgl. auch F. M. Braun, *Neues Licht auf die Kirche*. Einsiedeln/Köln 1946, S. 93–132.

<sup>6</sup> K. Barth, *Der Römerbrief*. München 1922, S. 240 ff.; vgl. F. M. Braun, a. a. O., S. 113 f.

lineare Vorstellung vom Ende der Tage zu korrigieren und statt dessen die letzten Dinge, Gericht und Auferweckung, lieber koexistentiv zur Zeit zu denken<sup>7</sup>. Damit war zunächst der spezielle Anstoß dieses Dogmas überwindbar, das nun lediglich als Modellfall der grundsätzlichen Zuordnung von Zeit und Ewigkeit lesbar wurde; es ergab sich zugleich die Möglichkeit, die endzeitlichen Probleme zu bereinigen durch ein Neuverständnis dessen, was »Ende« im Verhältnis zur Zeit heißt. Weithin setzte sich folgende Grundvorstellung durch: Jeder Tod ist Eintreten ins ganz Andere, in das, was nicht Zeit, sondern »Ewigkeit« ist. »Ewigkeit« kommt nicht *nach* der Zeit (das hieße, sie selbst zur Zeit zu machen), sondern sie ist das Andere zur Zeit, das ihr je heutig ist. Jedes Sterben ist also ein Sterben in die Ewigkeit, in das »Ende der Zeiten«, in das volle Eschaton, in die schon anwesende Auferstehung und Vollendung hinein. Wie langsam und nicht ohne Widerstand die räumliche Fassung des Jenseits als einer Art von oberem Stockwerk der Welt zugunsten einer personal-metaphysischen Ansicht überwunden wurde, so müsse gleichermaßen auch sein zeitliches Verständnis als eines Endes »nach« der Weltzeit beiseite geschafft werden. Sie sei im Grund nicht weniger naiv und gehe nicht weniger an der Wesensstruktur des Zeit-Ewigkeits-Verhältnisses vorbei.

Mit dieser Zeit-Ewigkeits-Philosophie ist der Versuch eines einfachen Bibel-Positivismus preisgegeben und durch die Reflexion auf die verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit zweifellos ein Fortschritt erzielt. Zugleich ist damit die Auferstehungsidee (leider meist ohne genügende Reflexion) erheblich modifiziert. Denn von demjenigen, der irdisch ins Grab gelegt wird, wird zugleich behauptet, daß er auf der anderen Seite der Zeitlinie schon ein Auferstandener sei. Was heißt das? Gibt es also doch eine vom Körper ablösbare Existenz des Menschen? Also so etwas wie »Seele«? Oder welche Art von Zeitbegriff ermöglicht es etwa, den Menschen zugleich als auferstanden und im Grab liegend zu denken? In der einen und in der anderen Richtung muß weitergefragt werden.

### *Auf der Suche nach neuen Antworten*

#### a) Physikalische Zeit – Zeit des Menschen – Ewigkeit

Bleiben wir zunächst beim Problem der Zeit. Die Unterscheidung zwischen Zeit und Ewigkeit, die als eine Art von Zauberschlüssel zur Bewältigung des Problems aufgegriffen worden ist, bedeutet, wie gesagt, einen Fortschritt

<sup>7</sup> Einen der ersten Versuche, das Assumpta-Dogma von diesem Zusammenhang her auszulösen, bot O. Karrer, Über unsterbliche Seele und Auferstehung. In: »Anima« 11 (1953), S. 332–336.

gegenüber einer unreflektierten Linearität, in der das, was als Ende selbst nicht mehr Zeit ist, einfach »nach« der Zeit angeordnet und damit selbst zur Zeit gemacht wird. Aber sie bleibt weit hinter dem bei Augustin erreichten und im Mittelalter in verschiedenen Brechungen aufgenommenen Reflexionsstand zurück. Die Grunderkenntnis Augustins in seiner Reflexion über das menschliche Gedächtnis besteht in seiner Unterscheidung von physikalischer und anthropologischer Zeit. Die anthropologische Zeit bietet zwar ein Modell, um Ewigkeit wenigstens denken zu können, ist aber nicht Ewigkeit. Die physikalische Zeit bezeichnet die einander folgenden Momente eines Bewegungsablaufs, die mit Hilfe eines bestimmten Parameters (etwa Sonne oder Mond) datiert, festgelegt werden können. Für sie ist gleichzeitig Wiederholbarkeit und Unwiderrufflichkeit kennzeichnend. Einerseits kann die betreffende Bewegung (Umdrehung irgendeines Körpers usw.) wiederholt werden; andererseits ist die einmal geschehene Bewegung als solche unwiderrufflich vergangen und nur noch als Datum von etwas Gewesenem feststellbar. Insgesamt könnte man physikalische Zeit definieren als meßbaren Ablauf von Körperbewegung. Was nun den Menschen angeht, so ist er als Körper der physikalischen Zeit verhaftet. Man kann die Stadien seiner körperlichen und von daher indirekt auch die seiner geistigen Existenz in den allgemeinen Ablauf der Körper einordnen, mit dem Sonnenlauf nach Tagen und Jahren datieren. Aber ersichtlicherweise geht die Existenz des Menschen nicht in meßbarer Körperbewegung auf; auch die geistigen Entscheidungsprozesse des Menschen sind zwar an seinen Körper gebunden und insofern, wie gesagt, indirekt datierbar. Aber sie sind selbst doch etwas anderes als Körperbewegung und überschreiten insofern die Meßskala der physikalischen Zeit. Was je für einen Menschen »Gegenwart« ist, bestimmt sich nicht allein nach dem Kalender, sondern weit mehr von der Spannung des Geistes, von dem Wirklichkeitsausschnitt her, den er als Gegenwart, als sein jetzt wirkendes Heute faßt. In diese Gegenwart gehören seine Hoffnungen und Ängste, also chronologische Zukunft, seine Treue und sein Dank, also chronologische Vergangenheit hinein. »Gegenwart« ist in diesem Sinn ein streng anthropologisches Phänomen, von Mensch zu Mensch verschieden (in verschiedenen Menschen begegnen sich je verschiedene Gegenwarten); die physikalische Zeit kennt nur Momente. Augustinus hat dieses eigentümliche Phänomen der anthropologischen Gegenwart mit dem Begriff »Gedächtnis« zu umschreiben versucht: Das Gedächtnis vereint einen von meinen Lebensentscheidungen her bestimmten Ausschnitt aus dem chronologischen Gestern und Morgen zu meinem menschlichen Heute. In dieser anthropologischen Zeit gibt es einerseits nicht die Wiederholbarkeit des physikalischen Vorgangs, aber andererseits auch nicht das absolute Vergangensein, das wir dort fanden. Einerseits sind anthropologische Vollzüge in ihrem Eigentümlichen nicht noch einmal zu setzen, wie man eine bestimmte Bewegung jederzeit

wiederherstellen kann; andererseits vergehen sie aber auch nicht einfach, sie »bleiben«: Der Akt der Liebe bleibt in seinem Wesentlichen, die gefundene Wahrheit bleibt; meine menschlichen Erfahrungen sind ein realer Teil meines lebendigen Selbst. Die Gegenwart des Bewußtseins, das Vergangenes ins Heute des Erinnerns heben kann, ermöglicht dann zugleich eine Anschauung dessen, was »Ewigkeit« ist: reine memoria, die das Ganze der wechselnden Bewegung der Welt im umfassenden Präsens des schöpferischen Bewußtseins trägt und es je in seiner Qualität, an seinem chronologischen Punkt dennoch ganz als es selber umgreift.

Wenden wir das auf unsere bisherigen Überlegungen an, so läßt sich sagen: Der Fehler der oben skizzierten Zeit-Ewigkeits-Philosophie scheint mir darin zu liegen, daß sie nur eine einfache Alternative zwischen physikalischer Zeit und reiner Ewigkeit kennt, wobei letztere noch dazu rein negativ als pure Nicht-Zeit gefaßt wird. Der Tod erscheint dann als der einfache Umschwung von physikalischer Zeit in Ewigkeit. Damit ist aber gerade das spezifisch Menschliche übersehen. Und deshalb fällt die Antwort rundherum zu kurz aus. Denn wenn man den Gedanken streng durchführt, jenseits des Todes herrsche das reine Heute, dort seien Auferstehung, Weltende und Gericht schon je präsent, weil es dort keine Zeit gebe, so hieße das, daß man jeweils dort in die schon vollendete Geschichte eintritt und in die völlige Unzeitlichkeit, die dort herrscht, also auch schon alle die vorfände, die auf der Zeitlinie noch zu leben meinen oder überhaupt noch der Zukunft zugehören: Diese absurde Konsequenz ist eine unausweichliche Folgerung aus der erwähnten Konzeption. Das aber heißt, daß von der anderen Seite her betrachtet die Geschichte zum leeren Spektakel würde, in dem man sich abzumühen meint, während gleichzeitig in der »Ewigkeit«, im immer schon währenden Heute, alles längst entschieden ist: ein schlechter »Platonismus«, wie ihn Platon und die Platoniker nie gekannt haben, wäre also die Folge eines Denkens, das physikalische Zeit und Ewigkeit unvermittelt einander gegenüberstellt. Die richtige Beschreibung des Todesvorgangs müßte demgegenüber etwa sagen, daß hier die spezifisch menschliche Zeit sich von ihrem physikalisch-chronologischen Kontext löst und dadurch den Charakter des Endgültigen erhält. Das aber bedeutet, daß die beiden Gezeiten des Menschen und der Geschichte zwar nicht in einem einfachen Verhältnis des Nacheinander stehen, aber doch auch nicht schlechthin inkommensurabel zueinander sind. Und das wieder besagt, daß die geschehende Geschichte der Welt und ihre endgültige theo-logische Zukunft durchaus in einem realen Beziehungsverhältnis zueinander stehen, daß das Wirken der einen für das Werden der anderen durchaus nicht gleichgültig ist: Die gemeinsame Zukunft der Schöpfung, von der der Glaube spricht und die Zukunft der Welt, auf die unser Wirken tendiert, sind zwar nicht aufeinander verrechenbar, aber auch nicht voneinander trennbar.



## b) Rehabilitierung der »Seele«

Es bleibt die Frage nach der »Seele«. Man kann nicht bestreiten, daß dieser Begriff nur zögernd Eingang in die christliche Tradition gefunden hat, wenn auch der Übergang des biblischen Glaubens in den Raum des griechischen Denkens viel früher vorbereitet und zum Teil vollzogen war, als die schroffen Antithesen vermuten lassen, von denen eingangs gesprochen wurde. Ich erinnere nur daran, daß das zwischentestamentliche Judentum bereits recht differenzierte Vorstellungen vom Leben und von den Zuständen der Menschen nach dem Tod kannte, die sehr lange Zeit die Vorstellungswelt der alten Kirche prägten und noch bei Augustin stärker wirken als die Schemata Platons<sup>8</sup>. Die Bitte des römischen Meßkanons um den Ort des Lichtes, des Friedens und der Erquickung (= des frischen Wassers) für die Verstorbenen ist ein bis heute verbliebener Ausdruck dieses direkten Weitergehens der jüdischen Glaubenswelt in der Kirche. Gerade diese Kontinuität gestattet auch einen Hinweis für die richtige Lektüre des Neuen Testaments in dieser Frage. Die apostolische Verkündigung setzt grundsätzlich den Glauben Israels als ihren eigenen Glauben voraus mit der einen entscheidenden Korrektur freilich, daß das Ganze von Christus her und auf Christus hin gesehen und gelebt werden muß; in ihm erhält das Ganze eine neue Mitte, die langsam auch die einzelnen Materialien durchdringt. Aber dieser Vorgang der Umprägung der einzelnen Materialien durch den Christusglauben braucht Zeit, er geschieht nur langsam; was es für die einzelnen Teilbereiche bedeutet, daß sie von Christus her zu lesen sind, muß nicht sofort, sondern zunächst einmal nur für das Zentrum gesagt werden. So ist die Eschatologie sehr lang in einem weitgehend »jüdischen« Zustand verblieben, aber gerade das bezeugt auch die Kontinuität der alten Kirche mit der judenchristlichen Gemeinschaft des Anfangs. Der neue Akzent liegt darin, daß Jesus Christus als der jetzt schon Erstandene verkündigt wird. Der eigentliche Beziehungspunkt der Unsterblichkeit ist weniger eine kommende Zeit als der jetzt lebende Herr. Paulus hat von da aus die spätjüdische Lehre von den Zwischenorten radikal christologisiert und personalisiert zu der Formel hin »aufgelöst werden und mit Christus sein« (Phil 1, 23): Der Herr ist der Ort unseres unzerstörbaren Lebens und nach keinem anderen Ort braucht gefragt und gesucht zu werden. In den synoptischen Evangelien sind uns in zwei Worten Jesu mehr jüdisch gefärbte, archaischere Formulierungen erhalten geblieben: Bei Lukas 16, 19–29 taucht im Rahmen der Lazarusgeschichte das Wort vom Schoß Abrahams als Ort des Heils auf, dem, durch eine unüber-

<sup>8</sup> Vgl. zur Entwicklung der Lehre vom »Zwischenzustand« in der alten Kirche bes. A. Stui-ber, *Refrigerium interim*. Bonn 1957; J. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*. München 1954. Eine gute Materialzusammenstellung bietet Y. Trémel, *Der Mensch zwischen Tod und Auferstehung nach dem Neuen Testament*. In: »Anima« 11 (1953), S. 313–331.

brückbare Kluft getrennt, der Ort der Qual gegenübersteht. Der rechte Schächer empfängt das Wort des sterbenden Herrn: »Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein« (Lk 23, 43)<sup>9</sup>. Das erinnert an spätjüdische Märtyrertheologie und klingt in der Tat in dem Bericht vom ersten christlichen Martyrium wieder auf: »Herr Jesus, nimm meinen Geist auf«, betet der sterbende Stephanus (Apg 7, 59). Wenn schon in dem Wort an den Schächer das »mit mir« eine christologische Nuance in die Paradiesesidee bringt, so erscheint nun, im Gebet des christlichen Märtyrers, der Herr selbst als das Paradies, in das hinein der Sterbende sein Leben aufgehoben weiß. Nicht mehr der Schoß des Stammvaters Abraham ist nun der bergende Ort für die Existenz des Glaubenden, sondern der auferweckte Herr, in dem die Seinigen leben.

Damit war vom auferstandenen Herrn her das Bewußtsein eines Lebens gegeben, das schon im Tod des Leibes und vor der endgültigen Erfüllung der Zukunft der Welt den Menschen geschenkt wird. So wurde sichtbar, daß es eine Kontinuität des Menschen gibt, die über die Identität seiner körperlichen Existenz hinausreicht, so sehr er im Leib er selbst ist, ein einziges, unteilbares Geschöpf. Wie sollte man diesen Kontinuitäts- und Identitätsfaktor denken, der schon im irdischen Leben über die Summe der materiellen Teile des Menschen hinausreicht (sie wechseln ja schon im irdischen Leben!) und der in seiner Eigenbedeutung erst recht in der Möglichkeit einer dem Tod übergreifenden Existenz zum Vorschein tritt? Vom Griechischen her bot sich der Begriff »Seele« an, der übrigens schon im Neuen Testament da und dort die Bedeutung dieses über die Körperlichkeit hinausreichenden Identitätsfaktors gewinnt<sup>10</sup>. Freilich war dieser Ausdruck durch ein dualistisches Weltbild belastet, gefährlich also und nicht ohne Reinigung zu gebrauchen. Aber das galt im Grund von allen Begriffen, auch von dem Wort Gottes: Der griechische »Gott« war keineswegs das gleiche wie der biblische Jahwe, der Vater Jesu Christi, so daß durch die gemeinsame Benennung mit »Gott« eine nicht minder ernst zu veranschlagende Gefährdung entstand. Andererseits darf man nicht vergessen, daß ja auch die biblischen Wörter selbst nicht vom Himmel gefallen sind, sondern durch Umprägung und Reinigung von Wörtern aus der religiösen und profanen Umwelt Israels zu Ausdrucksformen des Glaubens wurden. Dabei kann man sehen, wie diese Umprägung nur zögernd, schrittweise, nicht ohne Rückfälle geschieht und nie ganz zu Ende kommt. Anders als durch langsames Umwandeln von Worten und Gedanken, die der Mensch in seiner Geschichte gefunden hat, gibt es überhaupt keine

<sup>9</sup> Vgl. J. Jeremias, *παράδεισος*. In: »ThWNT« V 763–771; hierzu Sp. 768 f.

<sup>10</sup> J. Schmid, Der Begriff der Seele im Neuen Testament. In: J. Ratzinger/H. Fries, *Einsicht und Glaube*. Freiburg <sup>2</sup>1963, S. 128–147, minimalisiert zwar diesen Befund weitgehendst, ohne ihn völlig eliminieren zu können. Vgl. zur Bedeutungsschichtung auch P. van Imschoot, *Seele*. In: H. Haag, *Bibellexikon*. Einsiedeln <sup>2</sup>1968, S. 1567 f.

Verkündigung des Glaubens. Insofern sagt die dualistische Herkunft des Begriffs »Seele« etwas über seine Gefährdung, aber nichts über seine prinzipielle Unbrauchbarkeit aus. Neuere Untersuchungen haben eindringlich gezeigt, wie intensiv sich das christliche Denken, besonders im Hochmittelalter darum bemüht hat, die geforderte Reinigung und Verwandlung des Begriffs zu erreichen<sup>11</sup>. Darauf kann hier leider nicht im einzelnen eingegangen werden. Es ließe sich sichtbar machen, daß die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, wie Thomas von Aquin sie formuliert hat, etwas radikal Neues gegenüber antiken Unsterblichkeitslehren ist. Aristoteles, den Thomas von Aquin für sein Denken benützt, leugnet gerade, daß die »*forma corporis*« (die Gestaltkraft des Leibes) unsterblich sei, wie er umgekehrt leugnet, daß das Unsterbliche (der *intellectus agens*) dem Individuum als solchem zu eigen sei. Und desgleichen würde Platon niemals zugeben, daß die »unsterbliche Seele« so mit dem Leib verbunden, ihm zugehörig und eins mit ihm sei, daß sie geradezu dessen »Form« heißen muß und nicht anders als in innerster Beziehung zu ihm bestehen kann.

Natürlich kann man nicht bestreiten, daß im allgemeinen Bewußtsein sich immer wieder weitgehend ein dualistischer Einschlag durchgesetzt hat. Insofern ist eine neue Reinigungsbemühung, ja, die Suche nach besseren Formulierungen durchaus angebracht. Aber an der Sache als solcher ist doch nicht vorbeizukommen, gerade dann nicht, wenn man die Botschaft des Neuen Testaments unverkürzt festhalten will. Vielleicht kann das Gemeinte noch von einer anderen Seite her verdeutlicht werden. Die Rede von der unsterblichen Seele erscheint uns heute auch deshalb verdächtig, weil man den Eindruck hat, sie verweise auf eine objektivierende Substanz-Metaphysik. Demgegenüber halten wir ein dialogisch-personales Konzept für angemessener. Je nach dem scheint die Frage anders beantwortet werden zu müssen, was eigentlich den Menschen unsterblich macht; sie ist im übrigen identisch mit der Frage, was eigentlich das definitiv Unterscheidende des Menschen, das Menschliche des Menschen ist. In einer dialogischen Konzeption würde man darauf antworten: Dieses Unterscheidende liegt in seiner Gottfähigkeit, darin, daß er von Gott angesprochen und grundsätzlich gerufen ist, ihm zu antworten. Wer im Gespräch mit Gott steht, stirbt nicht. Gottes Liebe gibt Ewigkeit<sup>12</sup>. Aber dieser Gedanke ist von der wahren Meinung eines sinn-

<sup>11</sup> Vgl. die noch ungedruckte Bochumer Habilitationsschrift von Th. Schneider, Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel »*Anima forma corporis*« im sogenannten Korrekturenstreit und bei Petrus Johannes Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne; ferner die gleichfalls noch ungedruckte Regensburger Dissertation von H. J. Weber, Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie von Alexander von Hales zu Duns Scotus. Siehe auch die Hinweise von J. Pieper, Tod und Unsterblichkeit. In: »*Catholica*« 13 (1959), S. 81–100.

<sup>12</sup> In dieser Richtung habe ich in meiner »Einführung in das Christentum«. München <sup>10</sup>1970, S. 289–300, bes. S. 292, die Unsterblichkeitsidee zu formulieren versucht.

vollen Begriffs »Seele« nur im Ansatz der Formulierung und der Denkbewegung unterschieden. Augustinus hat die Unsterblichkeit des Menschen aus seiner Wahrheitsfähigkeit abgeleitet; Thomas von Aquin folgt ihm darin: Wer ins Gespräch mit der Wahrheit getreten ist, hat Anteil an ihrer Unzerstörbarkeit<sup>13</sup>. Wir würden heute den Dialog der Liebe noch stärker unterstreichen, aber die Richtung ist dieselbe. Das aber bedeutet: »Seele« und »Wahrheitsfähigkeit« beziehungsweise »Berufensein in den unzerstörbaren Dialog mit der ewigen Wahrheit und Liebe« sind jeweils Ausdrucksformen für ein und dasselbe. Seele ist nicht ein okkultes Etwas, das man *hat*; ein Substanzstück, das irgendwo verborgen im Menschen steckt; sie ist die Dynamik einer unendlichen Offenheit, die zugleich Teilhabe an der Unendlichkeit, am Ewigen bedeutet. Aber umgekehrt gilt auch: Der dynamische Charakter der menschlichen Existenz, deren Durst auf die Wahrheit selbst und auf die unzerstörbare Liebe zielt, diese Dynamik ist nicht ein zusammenhangloses Nacheinander von Fakten, sondern sie, dieses Zerbrechlichste, ist doch zugleich das eigentlichste Sein, das am meisten Bestand hat. Die Dynamik ist Substanz und die Substanz ist Dynamik. Dieser fundamentale und standhaltende Realitätscharakter des eigentlich Menschlichen wird durch den Terminus »Seele« ins Gedächtnis gerufen. Das setzt freilich voraus, daß wir Substanz nicht von unten, von der »Masse« her denken (die uns als »Masse« ohnedies immer fragwürdiger wird), sondern von oben, von der Dynamik des geistigen Vollzugs her und daß wir aufhören, die »feste« Masse für das am sichersten Wirkliche zu halten – das Gegenteil ist der Fall.

Eine Rundfunksendung mit dem Titel »Ist die Seele unsterblich?« wurde vor kurzem mit der Bemerkung eingeleitet, die Frage klinge – unergänzt und unkommentiert – absurd, ja, »obszön«. Nun, in der Tat gibt es eine Scham, die uns zwingen sollte, die großen Dinge nicht durch leichtfertigen Gebrauch ihrer Würde zu berauben. Insofern kann man durch den alltäglichen Mißbrauch hoher Worte in der Tat in einem gewissen Sinn »obszön« werden, und daß es derlei in der christlichen Alltagssprache gegeben hat, ist nicht zu leugnen. Andererseits darf es in einer Zeit, in der jene Scham immer mehr zertreten wird, die Würde und Größe des menschlichen Leibes schützen sollte, nicht dahin kommen, daß der Mensch sich seines Geistes, seiner »Seele« in einer Weise schämt, die langsam zu einem totalen (und tief verhängnisvollen) »Tabu« auszuarten droht. Mir scheint, daß es an der Zeit ist, eine Rehabilitierung der tabuisierten Begriffe »Unsterblichkeit« und »Seele« in der Theologie in Gang zu bringen. Gewiß, sie sind nicht unproblematisch, und die Erschütterung der vergangenen Jahre kann heilsam, ja, notwendig sein. Man wird die Begriffe nicht mehr so einfach und ungeschützt gebrauchen

<sup>13</sup> Vgl. die Hinweise bei J. Pieper, a. a. O. (s. Anm. 11), S. 96 f.; Augustinus, Solil. 2, 19 PL 32, 901; Thomas v. Aquin, S. theol. I q 61 a 2 ad 3 (hier auf die Engel bezogen: ... ex hoc ipso quod habent naturam per quam sunt capaces veritatis, sunt incorruptibiles).

können wie ehemals. Aber sie einfach in den Bann zu tun, ist im Grunde ebenfalls naiv und versperrt die Breite des Problems. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß damit die biblische Terminologie überschritten wird. Wer damit die Frage für beendet ansähe, würde das ganze Problem der Hermeneutik, die Aufgabe der denkerischen Vermittlung, verneinen.

### *Unsterblichkeitsglaube und Weltverantwortung*

Bleibt das Problem: Wozu das Ganze? Die biblische Frage, was dem Menschen die ganze Welt nütze, wenn er an seiner Seele Schaden leide, scheint sich heute umzukehren in die Frage, was dem Menschen die ganze Seele nütze, wenn der Welt dabei nicht gedient werde. Dazu wäre viel zu sagen; vielleicht steht man hier, an dieser Umkehrung der Fragen, vor dem Hauptproblem der christlichen Existenz heute. Dem fragmentarischen Charakter dieser Überlegungen gemäß kann dazu nur eine Andeutung versucht werden, die unzulänglich genug ist, aber vielleicht eine Richtung des Nachdenkens eröffnen hilft. Dietrich Bonhoeffer hat bekanntlich einmal den Gedanken formuliert, auch der Gläubige müsse heute leben, *quasi Deus non daretur* – als ob es Gott nicht gäbe. Ich teile völlig die Absicht dieses Wortes, einem egoistischen und primitiven Gottesbild zu wehren, das Gott als Lückenbüßer unseres irdischen Versagens mißbraucht. Dennoch meine ich, für die Lebensführung müsse man viel eher den umgekehrten Vorschlag machen: Auch der Skeptiker und der Atheist sollten leben, *quasi Deus daretur* – als ob es Gott wirklich gäbe.

Was bedeutet das? Leben, als ob es Gott gäbe, das heißt: So leben, als ob man in einer unendlichen Verantwortung stünde. Als ob Gerechtigkeit und Wahrheit nicht bloß Programme wären, sondern eine lebendige, existente Macht, vor der man Rechenschaft schuldig ist. Als ob das, was einer jetzt tut, nicht wieder versinken würde wie ein Tropfen Wasser, sondern von bleibendem, ins Immerwährende hineinreichendem Belang wäre. Handeln, als gäbe es Gott, das heißt zugleich: handeln, als wäre der Mensch neben mir nicht irgendein Zufall der Natur, an dem letztlich nicht viel liegt, sondern ein fleischgewordener Gedanke Gottes, ein Bild des Schöpfers, den Er kennt und liebt. So also, als wäre jeder Mensch zur Ewigkeit bestimmt und als wäre jeder Mensch mein Bruder, weil vom gleichen Gott geschaffen. Handeln, *quasi Deus daretur* – als gäbe es Gott – das scheint mir die einzig sinnvolle Ablösung von Kants kategorischem Imperativ in einer Zeit, in der die Voraussetzungen für die Brauchbarkeit dieses Imperativs zerbrochen sind. Kant hatte dabei das sittliche Problem zu lösen versucht durch den einfachen Grundsatz: Handle so, daß die *Maxime* deines Tuns jederzeit zu einem allgemeinen Gesetz werden könnte. Der Gedanke ist, daß man bei

diesem Verfahren praktisch immer auf das Gute stößt. Was sich verallgemeinern läßt, ist vor dem Ganzen vertretbar. Diese zunächst sehr einleuchtende Lösung bleibt in Wirklichkeit nur solange praktikabel, solange man sich ungefähr darüber einig ist, *was* sich verallgemeinern läßt und welche Formen des Tuns sich als allgemeine Gesetze eignen. Vorausgesetzt ist also eine Gesellschaft, in der ein bestimmtes Wertgefüge besteht und in der man einigermaßen sicher darüber ist, was dem Ganzen zum Wohle dient und was nicht. Aber gerade darüber sind wir heute in einer Weise uneins geworden, wie Kant es sich nicht vorstellen konnte. Je nach gesellschaftlicher Theorie wird man das strikte Gegenteil für ein mögliches allgemeines Gesetz ansehen. Der Bezugspunkt, von dem Kant her gedacht hatte, nämlich die Allgemeinheit, die menschliche Gesellschaft, ist zu unsicher, als daß man einfach von ihm her schon menschliches Handeln verläßlich aufbauen könnte.

Handeln als ob es Gott gäbe – wer dies versucht, der steht ohne große Reflexionen bei dem eigentlichen Kern dessen, was der Glaube an »Unsterblichkeit der Seele«, meint. Auch wenn er vielleicht niemals das »Als-ob« überwinden kann, sondern darüber zeitlebens ein Fragender bleibt, hat er das aufgenommen, worum es hier in Wirklichkeit geht, weit mehr als derjenige, der Unsterblichkeit als Formel bejaht, aber so lebt, als ob es nur ihn selber gäbe. Hier wird etwas Wichtiges sichtbar, das bisher noch nicht zur Sprache kam: Der christliche Glaube an die Unsterblichkeit der Seele will seinem eigentlichen Absehen nach nicht irgendeine Theorie über Unwißbares setzen und nachträglich zur Gewißheit erklären, sondern eine Aussage über die Maßstäbe und über die Tragweite menschlichen Lebens machen. Er will einschärfen, daß der Mensch nie ein Mittel, sondern immer selbst ein Zweck ist. Er will die Realität der Werte, Gerechtigkeit und Wahrheit zumal, ins Bewußtsein rufen, die nicht nur abstrakte Zielpunkte, sondern Leben sind und Leben geben. Er ist insofern ein durchaus praktischer Satz. Eine Entscheidung über den Rang und die Würde menschlichen Lebens.

Wenn man dies gesagt hat, darf man einen Schritt weitergehen. Das menschliche Leben kann letztlich nicht auf einem Als-ob stehen. Das mag bei einem einzelnen durchaus gelingen, wenn vom Ganzen her das Als-ob Kraft genug hat; es kann auf langen Wegstrecken menschlichen Lebens zureichen, in denen man theoretische Lösungen suspendiert und durch das Dunkel einfach weitergeht. Aber es kann nicht die Grundform menschlicher Existenz überhaupt sein. Wenn es wahr ist, daß die menschliche Existenz in diesem Als-ob ihren eigentlichen Konstruktionspunkt hat, von hier aus ihre wahre Vollzugsmöglichkeit empfängt, dann ist damit auch etwas über den Wirklichkeitscharakter des Als-ob ausgesagt. Fassen wir das Gleiche von einer anderen Richtung her an: Wer sich geduldig diesem Als-ob anvertraut, es fortwährend zur Maxime seines Lebens nimmt, der kann auch sehen, daß er nicht von einer Fiktion her lebt. Daß in dem, was er zunächst als Hypothese

übernimmt, Wahrheit wohnt: die eigentliche Wahrheit des Menschen und der Wirklichkeit als solcher<sup>14</sup>.

Wahrheit und Gerechtigkeit sind nicht nur Ideen, sie *sind*. Anders ausgedrückt: Gott *ist*. Darin aber ist im Grunde die Unsterblichkeit mitausgesagt. Denn Gott ist ein Gott der Lebenden. Im Gottesbegriff ist nach meinem Dafürhalten die Unvergänglichkeit des Menschen bereits eingeschlossen. Denn ein Geschöpf, das der ansieht und liebt, der Ewigkeit ist, hat damit Anteil an der Ewigkeit. Wie man dies dann genau formulieren oder gar wie man es sich vorstellen soll, sind *letztlich* sekundäre, wenn auch keineswegs unwichtige Fragen. Alle Begriffe, die wir gebrauchen – so auch das Wort von der Unsterblichkeit der *Seele* – sind letzten Endes nur Denkhilfen (zum Teil wohl unersetzliche), mit denen wir von verschiedenen anthropologischen Modellen her das Ganze konkreter zu bestimmen versuchen. Solche Vorstöße des Denkens sind ohne Zweifel notwendig, um den Anspruch und die Verantwortung des Gedankens deutlicher zu begreifen und festzuhalten. Aber sie sind doch nicht das Eigentliche. Vor allem geht es in keinem Fall darum, Schilderungen des Jenseits zu gewinnen und so den Raum unserer Neugier auszuweiten. In seinem Kern ist das Bekenntnis zur Unsterblichkeit nichts anderes als ein Bekenntnis dazu, daß Gott wirklich ist. Es ist ein Satz über Gott und eben darum ein Satz über den Menschen, der darin Weg und Weise seiner Existenz finden soll.

---

<sup>14</sup> Dieser Abschnitt wurde im Rahmen der oben erwähnten Sendung von Radio Freies Berlin vorgetragen; die Regie (L. Ditzen u. H. Wöller) kommentierte dazu, ich hätte »für die Rettung des Lebensprinzips, das wir ›Seele‹ nennen, eine intellektuelle Anstrengung und die Fähigkeit zu rationaler Abstraktion verlangt, die mit dem Glauben an die Möglichkeit ewiger Existenz belohnt« würde. Eine noch sinnwidrigere Mißdeutung meiner Ausführungen läßt sich kaum vorstellen. Es ging mir ganz einfach darum, die notwendige Praxisbezogenheit religiöser Erkenntnis herauszustellen, die ohne Erfahrungskontext nicht möglich ist.

# Die schweigende Mehrheit

*Ein Gespräch zwischen Burghard Freudenfeld, Franz Greiner,  
Joachim H. Knoll und Janko Musulin*

GREINER: Wir wollen heute ein Thema behandeln, das seit einiger Zeit als Stichwort in das Sprachenarsenal öffentlicher Meinungsbildner Eingang gefunden hat. Das Stichwort lautet »Schweigende Mehrheit«. Es ist, aus unverstellter Sicht betrachtet, eine Formulierung, ganz aus der Besonderheit der heutigen politisch-gesellschaftlichen Situation geboren. Sie wissen, daß diese Situation in fast allen fortgeschrittenen westlichen Industriestaaten als eine Situation von Polarisierten gekennzeichnet wird; daß man daher mit mehr oder minder Recht von polarisierten Gesellschaften spricht. Aber selbst da, wo gegensätzliche Meinungen noch nicht zu Fronten verhärtet sind, deren wortführende Gruppen entweder nicht willens oder unfähig geworden sind, die andere Seite anzusprechen, entweder, weil sie ein Gespräch mit dem Kontrahenten für sinnlos halten oder weil sie fürchten müssen, daß ihre Argumente in den Sachfragen nicht ausreichen oder daß schon die Kontaktnahme mit der anderen Seite die Geschlossenheit ihrer Gefolgschaften in Frage stellt – auch wenn diese verhärtete gesellschaftliche Situation nicht vorgegeben ist, gibt es in unseren Gesellschaften Staatsbürger, die aus unterschiedlichen Gründen nicht direkt oder nicht aktiv an der öffentlichen Auseinandersetzung teilnehmen können oder teilnehmen wollen. Es ist das sicher in allen Gesellschaften die zahlenmäßige Mehrheit: ihre Nichtteilnahme, ihre Passivität, die praktisch auf ein Nichtmitreden in den öffentlich-gesellschaftlich-politischen Fragen hinausläuft, stempelt sie zur schweigenden Mehrheit. Ein Historiker könnte gewiß sehr leicht den Nachweis erbringen, daß es solche schweigenden Mehrheiten zu allen Zeiten, in allen Gesellschaften und Herrschaftssystemen gegeben hat. In Gesellschaftsverfassungen, die zwischen Freien und Unfreien, Feudalen und Leibeigenen, Herren und Knechten unterscheiden, liegt das auf der Hand. Aber selbst politische Systeme, die eine direkte Demokratie praktizierten, etwa wie die antiken Stadtstaaten, hatten und kannten ihre Gruppen von Wortführern und ihre mehr oder weniger kritisch gestimmten Zuhörergruppen, schweigende Mehrheiten also, um deren Votum, ihr Ja oder Nein zum Gegenstand der Abstimmung, die beredten Wortführer der Parteien kämpften oder buhlten. Sind diese Mehrheiten gemeint, wenn Mr. Agnew, der Stellvertreter Präsident Nixons, von *silent majority* spricht? Handelt es sich wirklich nur um eine neue Formel für einen alten Tatbestand oder ist es eine neue Formel für einen neuen Tatbestand? Wenn ja, was will dann die Formel besagen? Das sind die Fragen.

Ich möchte nun zunächst zwei Thesen aufstellen. Die erste lautet: Menschen, die sich in der Öffentlichkeit nicht artikulieren bzw. direkt oder in-



direkt nicht vernehmlich machen können, gibt es so lange, wie es Gesellschaft und Öffentlichkeit gibt. Und eine Gegenthese dazu; als These 2. Sie soll lauten: der gerade vorgetragenen These 1 ist nur bedingt zuzustimmen, denn Gesellschaft und Öffentlichkeit im genannten Sinne gibt es erst in der Moderne, und unter dem Gesichtspunkt der schweigenden Mehrheit von Massen, also Bevölkerungsmassen, erst seit diesem Jahrhundert. Was hätten Sie zu dieser These und Gegenthese zu sagen?

MUSULIN: Ich glaube, es ist richtig, daß es eine schweigende Mehrheit nicht zu allen Zeiten gegeben hat und daß sie eine bestimmte Art der Öffentlichkeit, des Dialoges in der Öffentlichkeit, voraussetzt. Ich möchte ganz kurz darauf hinweisen, daß meines Erachtens schon der Begriff schweigende Mehrheit von dem Begriff *silent majority* zu trennen ist. Die *silent majority* ist ein Phänomen unseres Augenblicks; der Begriff der schweigenden Mehrheit ist ein viel älterer, er hat mit der repräsentativen Demokratie begonnen.

KNOLL: Mir scheint es so zu sein, daß das Phänomen ein gewissermaßen konstantes Phänomen im geschichtlichen Ablauf ist, und daß es zu keiner Zeit so etwas wie eine totale Kommunikation, eine Beteiligung aller, gegeben hat. Mir scheint aber darüber hinaus, daß die Qualität dessen, was schweigende Mehrheit heute bezeichnet, sich geändert hat, seit es Massendemokratie in der westlichen Welt gibt. Hier ist nämlich Herrschaft in einer ganz anderen Qualität, etwa der Verfügungsgewalt über das Instrumentarium von Macht und Kommunikation, verändert worden. Für mich scheint ein deutliches Indiz zu sein, daß man intensiver nachzudenken beginnt über Herrschaft und Masse am Beginn unseres Jahrhunderts. Wenn ich etwa denke an die Elite-Theorien von Gaetano Mosca, Robert Michels oder Pareto, die alle am Beginn unseres Jahrhunderts entstanden sind, so scheinen sie offenbar in dem Bedürfnis zu gründen, das Verhältnis von Herrschaftsschicht und Beherrschten neu zu fassen. In diesen Elite-Theorien tritt auch zunehmend das Problem auf, wie diese schweigende Mehrheit verfaßt sei. Hier werden auch schon erste Begründungszusammenhänge aufgewiesen. Es scheint also so zu sein, daß, insgesamt gesehen, dieses Phänomen der schweigenden Mehrheit ein kontinuierliches und konstantes ist – sicher quantitativ unterschiedlich –, daß aber die Qualität dieser Mehrheit sicher im Zusammenhang mit dem Aufkommen der modernen Massendemokratie sich verändert hat.

FREUDENFELD: Zur ersten These würde ich die Entstehung oder das Verhalten oder die Formen der »schweigenden Mehrheiten« unter vier möglichen Begriffen zusammenfassen. Einmal die, die sich nicht äußern können, obwohl sie dürften. Die, die dürfen, aber nicht wollen. Die, die nicht dürfen. Und die, die können und dürfen, sich aber aus bestimmten Gründen verweigern. Der letzte Punkt, es zu können, auch zu dürfen, aber es aus einem ganz bestimmten Situationsgrund zu verweigern, ist wahrscheinlich die amerika-

nische Form. Hier wird ja auch unter Umständen Meinung gebildet durch die Form des Schweigens, indem man sich einer bestimmten veröffentlichten Meinung im großen Anschluß verweigert. Ich glaube, daß es die eigentliche Schwierigkeit ist, den Begriff der Öffentlichkeit zu definieren, nicht den des Schweigens: in welchem Raum, woraufhin, wozu wird geschwiegen? Ist Öffentlichkeit in dem uns geläufigen Begriff etwas von vornherein völlig Neues, oder gab es sie immer, wenn auch in verschiedenen Formen und gelegentlich nur partiell? War die Agorá, der Markt, nicht Öffentlichkeit: War das Feldlager, in dem Soldatenkaiser gewählt wurden, nicht Öffentlichkeit? War der Scheiterhaufen nicht Öffentlichkeit? Waren die Kreuzzüge nicht Öffentlichkeit? Waren Aufstände, Revolutionen nicht immer Formen von Öffentlichkeit, an denen eine x-beliebige Zahl, also unabhängig von den jeweiligen gesellschaftlichen Strukturen, sich beteiligen konnte, wo alle der Adressat waren und nur jeweils wechselnde Selektionen stattfanden? Zur zweiten These, die ich in diesem Zusammenhang so nicht akzeptiere: Ich halte eben die heutigen Formen oder Erscheinungsweisen von schweigender Mehrheit mehr durch bestimmte Technizitäten, Kommunikationsformen bedingt, aber nicht als eine völlig neue Form des Entstehens oder Sichtbarwerdens, stummen Spürbarwerdens von Mehrheiten. Schweigende Mehrheiten halte ich für eine Grundform, die nur jeweils verschiedenen Ausdruck findet.

KNOLL: Ich habe Vorbehalte gegen diese extensive Interpretation des Begriffes von Öffentlichkeit, wenn man von »der« Öffentlichkeit spricht. Ich glaube, man hat inzwischen zunehmend erkannt, daß es »die« Öffentlichkeit überhaupt nicht gibt und daß uns ein solches Epitheton eigentlich zur Klärung nicht weiterhilft, sondern daß man unterscheiden muß zwischen verschiedenen Formen von Öffentlichkeiten, die mit Sozialbereichen verbunden sind. Daß es also eine pädagogische oder eine politische Öffentlichkeit oder eine wirtschaftliche Öffentlichkeit gibt, wobei ich nicht in Abrede stellen möchte, daß sie interdependent verfaßt sind. Aber ich meine, daß der Zugang zu dieser Frage nach dem privat Verfaßten und nach dem Öffentlichen weniger von den Spezialphänomenen her zu behandeln ist, sondern daß die Frage nach der schweigenden Mehrheit, ob man Bestandteil dieser schweigenden Mehrheit ist, mehr von der individuellen Verfassung auszugehen hat. Sie hatten einige Begriffe genannt: die würden auch mir wichtig erscheinen. Die Frage des Artikulationsvermögens ist sicher Bedingung für Mehrheit, die individuelle Aktivitätsbereitschaft, wobei man versuchen muß, diese Aktivitätsbereitschaft möglicherweise zu fördern, und dann ein mit Machtproblemen befaßter Begriff: der des individuellen Durchsetzungsvermögens. Also, mir scheint, wenn man das Problem der schweigenden Mehrheit behandelt, so wird man es einmal sehen müssen auf dem Hintergrund sozialer Abhängigkeiten, im Zusammenhang etwa mit der Massendemokratie, aber gleich-

zeitig auch auf dem Hintergrund individueller Ausprägung. Und hier würde ich im Anschluß an die formulierten Thesen wagen, folgende Gegenthese aufzustellen: Die individuellen Komponenten, die zu schweigender Mehrheit beitragen, sind im Ablauf der Geschichte im wesentlichen konstant; die sozialen Phänomene aber, die Umweltphänomene, haben sich geändert und damit die Qualität, die äußere Verfassung der schweigenden Mehrheit. Also menschliche Konstanz bei Variabilität der Umweltbezüge, die die Qualität der schweigenden Mehrheit verändern.

MUSULIN: Ich hätte einen Einwand zur Begriffsbestimmung. Wenn wir in unserer Zeit den Begriff *silent majority* benutzen, müssen wir, glaube ich, diejenigen ausschalten, die zwar sprechen könnten, die aber durch die öffentliche Gewalt, durch die Regierung, an der Artikulation verhindert werden. Aber das Eigenartige des Phänomens *silent majority* ist, daß eine große Menge von Menschen artikulationsfähig, aber nicht artikulationswillig ist. Es entsteht hier eine Dreieckskonstruktion; einerseits die schweigende Mehrheit, die *silent majority*, andererseits eine radikale Gruppe, die Thesen äußert, die die *silent majority* nicht teilt oder ablehnt; drittens die Regierung. Und das Eigenartige daran ist, daß die *silent majority*, obwohl sie fähig ist, zu artikulieren, nicht artikuliert. Das ist ein neues Phänomen; in diesem Umfang ein neues Phänomen und daher nicht ohne weiteres vergleichbar mit den unterdrückten Mehrheiten. Diese sind nicht in unserem Sinne *silent majorities*. Wir müssen uns, glaube ich, klarwerden, ob wir nicht dieses neue Phänomen stärker in unser Blickfeld rücken und weniger von dem allgemeinen, durch die Jahrhunderte sich verfolgen lassenden Phänomen der schweigenden Mehrheit sprechen.

GREINER: Sie greifen im Grunde schon der nächsten Frage vor, die ich wiederum in zwei Thesen, bzw. These und Gegenthese, formuliert habe. Die erste soll lauten: Schweigende Mehrheiten moderner Industriegesellschaften innerhalb freiheitlich demokratischer Regierungssysteme sind identisch mit Agnews *silent majority*. Die Gegenthese dazu ist praktisch nur die Verneinung der ersten: Die Agnew-Formel der *silent majority* ist nicht identisch mit den *de facto* vorgegebenen schweigenden Mehrheiten moderner Industriegesellschaften.

KNOLL: Dadurch bekommt natürlich unser Gespräch einen gewissen intellektuellen oder einen akademischen Anstrich, indem wir jetzt schweigende Mehrheit hinsichtlich ihrer Qualität differenzieren. Wenn ich dem Gedankengang von Herrn Musulin folge, so würde er unter dem Begriff der *silent majority* vor allen Dingen jene Gruppe von Personen zusammenfassen wollen, die zwar über das Artikulationsvermögen verfügen, aber dieses Vermögen nicht in irgendeiner Form aktivieren, sich also nicht vernehmbar machen. Das kann natürlich aus mancherlei Gründen erfolgen. Das können Gründe der Resignation sein, das können Gründe intellektuellen Hochmuts

sein, daß man sagt, man läßt sich mit den Alltäglichkeiten, mit dem Belanglosen nicht ein, oder es kann auch sein, daß man aus einer gewissen intellektuellen Position einen Widerstand zum Zeitgeist gewissermaßen darstellt, ohne ihn selbst zu artikulieren. Sehr viel relevanter für den sozialen und politischen Bereich dürfte doch jene schweigende Mehrheit sein, die im allgemeinen wohl auf einer durchschnittlichen Ebene sich artikulieren kann, aber gar nicht die Verfügungsgewalt hat über jene Medien, innerhalb deren sie sich artikulieren könnte.

GREINER: Ich habe den Eindruck, wir haben uns im Hinblick auf die Spezifika des weiteren Begriffs und die Spezifika des engeren Begriffs, der *silent majority*, noch nicht ganz richtig verstanden. Ich möchte erst einmal Herrn Freudenfeld fragen, wie er schweigende Mehrheit im weiteren Sinne von der *silent majority* absetzt. Ob er sie so versteht, wie gerade Herr Knoll sie entwickelt hat, also eine *silent majority* als eine elitäre Schicht im intellektuellen Sinne, oder ob er sie nicht stärker zeitgeschichtlich interpretiert aus der Besonderheit eines massiven Aufkommens einer lauten Minderheit.

FREUDENFELD: Ja, ich möchte dem zustimmen, was Herr Musulin über das amerikanische Phänomen der schweigenden Mehrheit gesagt hat. Darüber sind wir uns einig, das sind die, die können und dürfen, aber nicht wollen, die sich aus einer bestimmten, situationsbedingten Überlegung verweigern. Natürlich auch Sprecher haben, etwa Herrn Agnew, der der Wortführer oder einer der möglichen Wortführer ist. Sonst würde man sie als Gruppe gar nicht konturieren können.

Alle mißlungenen Revolutionen scheitern in der Regel an irgendwelchen Formen von schweigenden Mehrheiten. Woran sollen sie sonst scheitern? Am nicht gelungenen Anschluß der großen Zahl? Wir haben ja auch die alten Begriffe des gesunden Volkes, die braven Leute, die Stillen im Lande. Das sind ja alles Variationen dieses Phänomens. Aber wenn wir vielleicht den Sprung machen wollen von der spezifisch amerikanischen Figur der schweigenden Mehrheit und diesen Begriff auf unsere gesellschaftlichen Verhältnisse, auf unsere Öffentlichkeit in der Bundesrepublik übertragen, dann sind wir doch gar nicht in Verlegenheit. Wir sind ein Gruppenstaat, wir sind ein Interessenstaat, wir sind ein Verbändestaat, wir sind eine Konfliktgesellschaft mit jeweils partiellem Konsens. Wir haben dazugeordnet den berühmten Stimmbürger, den Meinungsbürger, den Konsumbürger, den Freizeitbürger, den Arbeitsbürger. Das heißt, jeder ist in irgendeiner Rolle Bestandteil einer schweigenden Mehrheit. Wo schweigt er, warum schweigt er, wozu schweigt er? Ich weiß nicht: die Vorstellung, daß man erst dann ein mündiger Bürger sei, wenn man in jedem Augenblick zu jeder für relevant gehaltenen Frage sich äußert, ist ja wohl nicht die Form, in der dieser Status zu überwinden wäre. Weder die mögliche, noch die wahrscheinlich wünschenswerte Form.

Die Frage ist: Ist überhaupt eine Gesellschaft denkbar, kann sie funktionieren, wenn in diesem Bündel von Motiven für schweigende Mehrheiten nicht immer auch Formen der Berechenbarkeit, das Verhalten von großen Gruppen, angelegt sind? Wir schweigen doch alle in irgendwelchen Verhaltensmehrheiten in dieser Gesellschaft. Anders können wir gar nicht existieren. Wir äußern uns, auf der Basis der individuellen Selektion, nach Talent und Charakter und Durchsetzungsvermögen und Energie doch immer nur in spezifischen Rollen in dieser Gesellschaft. In fast allen anderen sind wir immer irgendein statistischer Bestandteil der schweigenden Mehrheit.

GREINER: Wenn ich Sie recht verstehe, machen Sie letztlich zwischen schweigender Mehrheit in der weiteren Fassung und dem, was von Herrn von Musulin angezielt worden ist, der *silent majority* als einer aktualisierten, epochal bestimmten Form und Ausdruckserscheinung von schweigender Mehrheit keinen substantiellen Unterschied? Herr Musulin, wenn Sie sich nochmal verdeutlichen wollen?

MUSULIN: Darf ich ganz kurz auf den Ausgangspunkt der Frage zurückgehen, nämlich: ist die *silent majority* von Herrn Agnew mit dem identisch, was wir uns darüber vorstellen? Ich glaube, daß es nicht eine *silent majority*, sondern daß es mehrere *silent majorities* gibt, die durch bestimmte Provokationen, durch eine bestimmte provozierende Art, Dinge darzustellen, hervorgerufen werden und sich sozusagen dann herauskristallisieren. Es gibt also wahrscheinlich in Amerika eine *silent majority* gegenüber der Vietnamfrage, eine gegenüber dem Rassenproblem, eine gegenüber der Frage der Homosexualität. Wir haben also immer mehrere *silent majorities*, die in der Masse ihrer Anhänger vielleicht identisch sein können, aber doch nicht identisch sind in ihrer Reaktion und in ihrem Vermögen, Dinge zu sehen und dann nichts dazu zu sagen.

GREINER: Entscheidend für Sie ist also, daß die *silent majority* sich formiert auf Grund einer wie immer gearteten Provokation von der anderen Seite?

MUSULIN: Ja, einerseits eine Art koalitionsfähige Gruppe der Bevölkerung, eine in ihren staatsbürgerlichen Rechten nicht eingeschränkte Gruppe, und andererseits eine Gruppe, die erkennbar wird, wie durch eine Konträrfärbung: durch eine bestimmte Provokation einer Minderheit. Ohne letztere ist sie nicht denkbar.

KNOLL: Diese Mehrheit will aber auch etwas bewirken. Sie will nämlich dadurch, daß sie schweigt, etwas bewirken. Sie ist also in ihrer Qualität von der sonstigen schweigenden Mehrheit, glaube ich, deutlich unterschieden. Sie will ja dadurch, daß sie sich als schweigende Mehrheit darstellt, gewissermaßen provozieren. Es ist nicht die dumpfe Resignation, daß man nichts bewirken kann, sondern gerade durch den Entschluß, sich der großen Verweigerung anzuschließen, will sie provozieren und einen Protest in einer be-

sonderen Weise artikulieren. In einer Zeit, die durch Sprache übersättigt ist, durch Information, bezieht sie eine Position der Sprachlosigkeit, die aber intellektuell reflektiert ist; denn sie will etwas bewirken.

MUSULIN: Ich halte das für eine interessante, intellektuelle Konstruktion, aber ich halte es nicht für die Wirklichkeit. Ich glaube, das Wesen der *silent majority* ist, daß sie zwar artikulieren möchte, aber aus den verschiedensten Gründen nicht dazukommt, und daß es keine Demonstration des Schweigens ist, sondern einfach ein Nichtsprechen. Das Schweigen wird nicht als Waffe eingesetzt. Erst durch die Politiker, wie Mr. Agnew, wird es zu einer Waffe, versucht man es zu einer Waffe zu machen. Aber primär ist hier kein Sich-Versagen im intellekten Sinne, sondern ein Nichtsprechen gegeben.

FREUDENFELD: Also nicht Verweigerung, sondern Unvermögen?

MUSULIN: Unvermögen, Unlust, mangelnde Bereitschaft, mangelnde Aktivität.

FREUDENFELD: Aber es kann doch auch darin das Motiv – –

MUSULIN: Nein, daß eine so große Anzahl von Menschen sich sagt: wir sagen nichts, und durch unser Schweigen bewirken wir etwas – das halte ich für eine Konstruktion. Das, glaube ich, ist nicht möglich.

KNOLL: Ich habe den Begriff der großen Verweigerung, also Marcuses These, hier ganz bewußt aufgenommen, weil ich meine, daß ein Teil derer, die schweigen, ja auch, bevor sie in die Regionen des Schweigens gehen, ganz deutlich ankündigen: wir sagen jetzt nichts mehr dazu. Und mit diesem Entschluß, jetzt zu schweigen – diese Leute gibt es sicher – sich also verabschieden aus ganz bestimmten politischen Konstellationen, demonstrieren wollen, daß sie mit dem Verhalten, zu irgendeinem politischen oder sozialen Phänomen nichts zu sagen, etwas bewirken wollen. Sie können sagen, das ist eine intellektuelle Konstruktion; die sich so verhalten, werden sicher auch nicht sehr viele sein. Aber die, die diesen Entschluß fassen, wissen sehr wohl, daß sie heute vielleicht mit dem Schweigen mehr bewirken können, als wenn sie angesichts einer überschwappenden Information und Kommunikation in den Chor der vielen Stimmen einstimmten. Für sie gilt: Schweigen in einer kommunikationsübersättigten Zeit als eine besondere Form von Opposition und Provokation.

GREINER: Das heißt, daß diese Gruppen, die ja auch in Deutschland nicht unbekannt sind, zunächst die Wege der lauten Minderheiten mitgegangen sind, dann die Gefahr erkannten und erklärten: so weit und nicht weiter, jetzt scheiden wir aus! – Das sind aber doch nur verschwindende Minderheiten!

KNOLL: Sicher, das ist ein Ausschnitt; es kommt nicht von ungefähr, daß eine Fülle von Büchern den Titel trägt: »Abschied von . . .«, »Abschied von der Universität«, »Abschied von der Geschichte« – wo zum letztenmal gewissermaßen warnend die Stimme erhoben wird, und dann dadurch, daß

man sich verabschiedet hat, eigentlich auf dieses Problem besonders aufmerksam gemacht wird. Man selbst aber redet dazu nichts: das ist ein kleiner Ausschnitt aus schweigender Mehrheit. Das zielt nicht ganz in die Richtung dessen, was *silent majority* in Amerika konkret meint.

MUSULIN: Ich halte das elitäre Verhalten eines Schweigens und Sichversagens innerhalb der Gruppe der *silent majority* für einen ganz kleinen Bruchteil, für eine ganz kleine Gruppe. Eine interessante Gruppe und eine wichtige Gruppe, vielleicht auch eine Gruppe, die innerhalb dieser Konstellation eine führende Rolle spielen kann. Aber die Masse besteht meiner Ansicht nach aus Menschen, die aus verschiedenen Gründen – diese hängen zum Teil mit der Mobilität von Beruf und Arbeit und Kapital zusammen – aus gewohnten Lebensumständen herausgekommen sind, in andere Lebensumstände eingetreten sind, was sich mit dem Verlust von Leitbildern und der Entstehung neuer Leitbilder verbindet. Und in dieser Übergangsphase – denken Sie z. B. in Europa an die Millionen bäuerlicher Menschen, die in eine Industriegesellschaft eingetreten sind und nun mit einer ganz neuen Situation fertig werden – da beginnt das Schweigen. Das Schweigen beginnt, wenn man in eine neue Situation eintritt.

FREUDENFELD: Ich glaube, daß die beiden Definitionen zusammengehören. Sie haben ein Motivbündel, aus dem heraus geschwiegen wird. Sowohl das absichtliche Schweigen, Schweigen als Antwort, wie auch das Schweigen aus Lethargie, aus Unvermögen machen das Phänomen aus, daß schweigende Mehrheit, indem sie schweigt, in den Dienst genommen wird als Interpretationsform. Sie ist disponibel für diejenigen, die gerade herrschen und sagen: das ist unsere große Reservearmee, das sind die 60 bis 70 Prozent, die sich nicht irritieren lassen, das ist der Aufstand von Mittelwest gegen Ostküste, das sind hier die 70 bis 80 Prozent, die sich gegenüber der artikulierten Meinung absetzen, schweigend absetzen. Was Marcuse mit der großen radikalen Verweigerung meint, ist ja vorerst ein Appell an Minderheiten. Aber das weiß er ja, daß der Hebel nur in den Händen einer kleinen Zahl sein kann, der er ein entsprechend großes Störpotential in einer so differenzierten Gesellschaft zuweist. Doch die Mehrheit, von der wir reden, die 70 bis 80 Prozent, ist zumindest zwischen Wahlen, wo sie quasi votiert, eine für andere Motivzwecke disponible Zahl derer, der wir jetzt weiter Motive unterstellen. Agnew diagnostiziert ja die schweigende Mehrheit aus strategischen Gründen, um zu sagen: das sind diejenigen, die euch übermorgen Widerstand leisten werden, und da es Mehrheit ist, werden wir mit ihnen siegen.

KNOLL: Ich glaube, in hochindustrialisierten und weithin alphabetisierten Industriegesellschaften ist mit dem Begriff des Artikulationsvermögens nicht mehr sehr viel auszurichten. Davon kann man wohl sicher ausgehen, daß, abgesehen von gewissen Sprachbarrieren in mittleren und unteren Schichten, das Artikulationsvermögen weithin hergestellt ist. Es kommt nun eigentlich

darauf an – und das ist das Problem, das schweigende Mehrheit zu einem massenhaften Phänomen macht –, wie dieses Artikulationsvermögen auch tatsächlich sich in Kommunikationskanäle einbinden läßt. Also Verfügungsgewalt über Medien, mit denen Artikulation transportiert werden kann. Es ist ja keineswegs so gewesen, daß diejenigen, die etwa zu Zeiten Humboldts lesen und schreiben konnten (das waren in Deutschland nicht mehr als 30 bis 40 Prozent), in der Lage gewesen wären, an dieser Kultur auch aktiv teilzunehmen. Da gab es auch unter den Gebildeten Schweigende, also solche, die die Medien der damaligen Zeit nicht zur Verfügung hatten oder nicht in Anspruch nehmen konnten. Und das scheint mir heute das große Problem zu sein, daß diejenigen, die sich artikulieren können – und das ist ein sehr großer Prozentsatz – nicht den Zugang zu den Medien haben, in denen sie mit einer gewissen Resonanz sich artikulieren können. Man sollte bei unseren Überlegungen diesen Gesichtspunkt im Auge haben.

GREINER: Ich möchte zwei weitere Thesen vortragen:

Schweigende Mehrheiten gibt es in allen sozialen Breichen, in den politischen Parteien, in den Verbänden, in Unternehmen, in den Kirchen, Universitäten, um nur einige wenige Beispiele anzuführen. Und als Gegenthese: schweigende Mehrheiten gibt es nicht in allen sozialen Bereichen, etwa in der Familie. Ich erweitere dieses Thesenpaar um ein zweites Thesenpaar. Die schweigenden Mehrheiten in diesen genannten sozialen Bereichen unterscheiden sich voneinander, und zwar so bemerkenswert, daß es greifbar ist, oder sie unterscheiden sich nicht signifikant.

FREUDENFELD: Zu der ersten These, daß schweigende Mehrheiten in allen sozialen Bereichen vorhanden sind – ja, sicher. Sie sind in allen vorhanden. Sie würden als sozialer Bereich von einer gewissen Größenordnung ja gar nicht entstehen können, wenn nicht die Mehrheit in ihnen integrativ schweigt. Die Bedingung, daß man von »Sozialbereich« sprechen kann, wird erst dadurch erfüllt, daß die Mehrheit in ihm schweigend zustimmt. Sonst entstünde er ja nicht. Insofern unterscheiden sich die einzelnen Bereiche voneinander wahrscheinlich gar nicht. Nur die jeweiligen Motivationen unterscheiden sich zwischen Parteimitgliedern oder Parteivolk oder Fußvolk, oder wie man das nennen will, oder Wählerreserven und etwa den Gläubigen, je nach dem Grade ihrer Kirchenpraxis. Aber unmittelbare typologische Verhaltensunterschiede – auf den Begriff schweigende Mehrheiten bezogen – sehe ich nicht, auch nicht bei Unternehmen, die ja nicht funktionieren würden, wenn nicht jeweils die Mehrheit mitspielt. Das sehen wir ja zum Beispiel ganz konkret bei Aussperrungssituationen, wo sehr deutlich wird, wie stark immer noch die sentimentale Bindung etwa an den Betrieb ist. Zum zweiten: sie unterscheiden sich in diesen sozialen Bereichen auf eine besondere Weise: Sie unterscheiden sich durch die jeweiligen Motivationsunterschiede in den ein-



zelen Gruppierungen. Aber das ist kein qualitativer Wechsel in dem Befund schweigende Mehrheit; nur ein motivischer.

KNOLL: Meine Beantwortung dieser These würde in die gleiche Richtung gehen. Zunächst einmal schweigende Mehrheit in allen Sozialbereichen. Man würde noch zu unterscheiden haben, wie diese Sozialbereiche im öffentlichen Bewußtsein vorhanden sind. Hier wird sich das Gewicht von schweigender Mehrheit vom Gewicht des jeweiligen Sozialbereiches her stärker konturieren. Es ist sicher ein Unterschied, ob man im Bereich der Politik engagiert ist oder im Bereich der Kirchen. Das wird sich im öffentlichen Bewußtsein anders niederschlagen. Aber auf jeden Fall: schweigende Mehrheit in allen Sozialbereichen. Ich habe nur Bedenken, daß man, wie die Amerikaner sagen, die Sozialbereiche in *pidgeonholes* aufgliedert, also in einzelne Taubenschläge, die voneinander abge sondert sind; wir sind heute zunehmend mit dem Phänomen konfrontiert, daß diejenigen, die in dem einen Sozialbereich zu der aktiven Minderheit gehören, gleichzeitig in anderen Sozialbereichen aktiv sind. Ich sehe sehr deutlich etwa die Interferenz von Kirche und Politik. In diesen Sozialbereichen sehen wir es ja sehr deutlich, daß hier eine Vermischung der Sozialbereiche vorhanden ist.

MUSULIN: Ich möchte hier einen Unterschied machen zwischen *silent majority*, die nur anläßlich großer und bedeutender Fragen sich zu konstituieren scheint, und zwischen Passivhaltung in verschiedenen Sozialbereichen. Über die Passivhaltung verschiedener sozialer und politischer Bereiche wissen wir relativ gut Bescheid. Wir wissen also, welche Menschen nicht wählen und warum sie nicht wählen, und wie die Wahlbeteiligung steigt und sinkt. Wir wissen aus Untersuchungen in Amerika, die sehr eingehend waren: wie die Anteilnahme des einzelnen an den Gemeindeverwaltungen ist. Das Merkmal der *silent majority* scheint mir aber zu sein, daß sie durch eine bestimmte Provokation ausgelöst wird, in einer bestimmten Situation sich konstituiert und nicht zu verwechseln ist mit der Passivhaltung in einzelnen Bereichen, wobei natürlich die *silent majority* sich aus diesen einzelnen Passivhaltungen, was die Menschen anlangt, zusammensetzt; aber sie ist nicht identisch damit.

FREUDENFELD: Das würde ich für richtig halten.

GREINER: Ja, und genau um diesen Punkt geht es ja auch bei diesen Sozialfeldern. Also, was ich Ihnen hier an Beispielen genannt habe: Politik, Parteien, Verbände, Unternehmen, Kirchen, Universitäten – so ist der Anteil oder die Lautstärke der sogenannten lauten Minderheit, die provokatorisch auf die schweigende Mehrheit einwirkt, doch sehr unterschiedlich. Ich kann es nicht beurteilen: inwieweit zur Zeit eine laute Minderheit, eine, ich will gar nicht von systemverändernden oder systemüberwindenden radikalen Gruppen sprechen, aber inwieweit solche Minoritäten in Betrieben die schweigende Mehrheit zusammenbindet, zu einer Konträrhaltung gegenüber der lauten Minderheit. In Universitäten – über das Feld der Universitäten gibt

es betreffend schweigende Mehrheit und laute Minderheit sicher schon eine ganze Reihe von Untersuchungen und auch Ausführungen. Daß es das gleiche Phänomen auch in den Kirchen gibt, daran ist auch nicht zu zweifeln. Trotzdem bin ich überzeugt, daß die Zuordnungen der Beteiligten in den verschiedenen Sozialbereichen unterschiedlich ist. Das gilt in den vorgegebenen Situationen vor allem für den Dritten, die Spitze, die Führung.

FREUDENFELD: In fast allen Bereichen, also in Parteien, Universitäten, Kirchen, ist es sicher so, daß es jeweils zwei Minderheiten sind und eine Mehrheit. Die Spitze sieht sich als verfolgte Minderheit, spielt die Sündenbockrolle, etwa die Unternehmer, bis an die Grenze der Koketterie. Aber auf jeden Fall in dem Bewußtsein, eine bestrittene Position innezuhaben. Die Mehrheit sitzt mittendrin und ermöglicht gewissermaßen noch den Vollzug des Betriebszwecks, des Parteizwecks, oder des Kirchenzwecks. Und die zweite Minderheit setzt unten an, als Kader, als revolutionäre Gruppe, als Systemveränderer usw. Ein Dreiecksfeld! Und das gehört ja so typisch zur gegenwärtigen Situation, daß die Verbandsspitzen sich als Minderheiten verfolgt sehen, weil in ihnen die Funktionseliten gewechselt werden sollen, das neue Klassenbewußtsein, das nicht mehr Egalisierung, das nicht mehr sozialer Aufstieg ist, sondern neuer Herrschaftsanspruch: unten die aggressive Minderheit, oben die defensive Minderheit, in der Mitte die noch labile Mehrheit, die auf Zeit – man weiß nicht wie lange – schweigt.

KNOLL: Ich habe den Eindruck, daß – ausgehend von dieser Phänomenologie der schweigenden Mehrheit – sich der Begriff der schweigenden Mehrheit jetzt etwas stärker konturiert. Er ist eben nicht mehr identisch nur mit einer Passivität etwa des Wohlverhaltens oder des Unbeteiligtseins, sondern schweigende Mehrheit wird zunehmend emotional in Anspruch genommen, und zwar mit Effekten der Solidarisierung, daß man eben schweigende Mehrheit zur Unterstützung in großen emotionalen Fragen oder emotionalisierbaren Fragen in Anspruch nimmt und sie gewissermaßen als Fußvolk mitnimmt. Es sind nicht mehr nur die Passiven, die Unbeteiligten, die schweigen, die dumpf dahinleben, sondern sie werden emotional in Anspruch genommen. Das scheint mir ein qualitativer Umschlag zu sein in massendemokratischen Staaten, daß hier schweigende Mehrheiten in solchen Fragen in Anspruch genommen werden, wo die Fragen gleichzeitig emotionalisierbar sind, wo also mit den Mitteln der Massenpsychologie diese in den Kontext der politischen oder gesellschaftlichen oder kirchlichen Mobilisierung genommen werden können.

MUSULIN: In Amerika ist das versucht worden, und es war kein Erfolg. Die Regierung Nixon hat es nicht verstanden, die *silent majority*, die sie erfunden hat, für ihre eigene Politik zu mobilisieren. In Europa gibt es sicher in der Vergangenheit Beispiele für eine Mobilisierung der *silent majority*, zum Beispiel die große Zahl von Menschen in der Weimarer Republik, die

gewisse Ressentiments gegen den Staat gehabt haben, die aber diese noch nicht artikuliert haben. Sie sind im Nationalsozialismus zu einer mobilisierten schweigenden Mehrheit geworden, wobei natürlich mit der Mobilisation der Zustand der schweigenden Mehrheit aufhört. Die politische Mobilisierung ist das Ende der schweigenden Mehrheit.

FREUDENFELD: Wir haben zwei Rollen für schweigende Mehrheiten: einmal der integrale oder der integrierte Mitvollzug im jeweils herrschenden System; die verlässlichen Adressaten für alles, was gilt; die normative Gruppe, der legale öffentliche Vollzug aller jeweiligen Aufgaben; und zweitens, worauf Sie angespielt haben, Herr Knoll, das Affektpotential, das da natürlich immer zugleich mit angelegt ist; die Wut darüber zum Beispiel beim Pariser Aufstand 1968, daß die Arbeiter nicht mitspielten; der Ärger der Berliner Studenten, daß die Arbeiter nicht mitmarschierten. Aber das ist doch eben der große Hebel, auf den sie hinwollen, indem sie erst mal sich als Gruppe verweigern und den anderen das Gefühl der Unterdrückung, der Entrechtung, einer Empfindung also, daß sie ihrer eigentlichen Möglichkeiten beraubt sind, geben. Während die schweigende Mehrheit sich integral verhält, versucht man, in ihr – das ist immer wieder möglich – ein Affektpotential anzureichern, ihr eine Art großes, neues Klassenbewußtsein zu geben, um ihr dann wiederum als der Gespensterarmee, die man vor sich sieht, die Durchschlagskraft zu geben, die die Minderheit braucht, um die Verhältnisse zu ändern. Diese Doppelrolle ist immer gemeint. Das meint auch Agnew. Im Grunde ist es vorerst doch auch eine Art von Schocktherapie gegenüber den Systemveränderern drüben. »Hütet Euch, die Mehrheit ist noch auf meiner Seite. Hier ist noch Widerstandspotential. Hier ist noch Treue und Gehorsam und Loyalität.« Und hier ist der Umschlag von diesem Gruppenverhalten der Mehrheit in den Vorraum der Revolution.

GREINER: Ich glaube, das Stichwort »Emotionalisierung«, das Herr Knoll gegeben hat, ist ein wichtiger Gesichtspunkt. Dabei ist natürlich die Frage, warum und mit welchen Folgen eine Provokation durch eine laute Minderheit im Hinblick auf eine schweigende Mehrheit der letzteren nicht mehr erträglich zu sein scheint. Wir können feststellen, daß – wie im Falle Amerika – die defensive Führung, sich angesichts der Situation vor die schweigende Mehrheit hinstellt und sagt: »Hier ist unser Potential.« Aber das ist nicht unbedingt erforderlich. Es kann auch in dem Gespräch gleichsam auf der unteren Ebene oder auf der mittleren Ebene unter Ausschluß der Spitze die Provokation so unerträglich empfunden werden, daß diese schweigende Mehrheit – freilich wiederum nur mit ihren Wortführern – zu reagieren beginnt. Ob der Vorgang in jedem Fall mit Emotionalisierung verbunden sein muß, kann man offenlassen. Ich glaube, daß, wie die Universitätsdebatten gezeigt haben, die Emotionalisierung erst dann einsetzt, wenn Argumente nichts mehr zählen.

MUSULIN: In den USA hat man die Emotionalisierung auch angenommen, die ganze Backlash-Theorie gründet darauf. Die Theorie ist durch die Wirklichkeit nicht gedeckt worden. Die Vorstellung, daß eine kleinbürgerliche faschistische Reaktion auf die Provokation der Minderheit erfolgt, ist eine Vorstellung, die mit der Realität nicht übereinstimmt. Die *silent majority* in Amerika hat sich als weniger verfügbar erwiesen, als man angenommen hat, und weniger emotionalisierbar. Ich will nicht sagen, daß das so überall der Fall ist. Aber in Amerika ist das auffallend.

KNOLL: In diesem Zusammenhang wäre zu bedenken, daß solche Vorgänge von der jeweiligen Thematisierung abhängig sind. Man kann nicht irgendein Thema, für das keine konkrete Dispositionen vorhanden sind, in die Diskussion bringen. Es müssen zwei Dinge erfüllt sein, einmal, daß einer gewissen Prädisposition entsprochen wird, und zum zweiten, daß nicht ein erhöhtes Maß an Sachverstand erforderlich ist.

GREINER: Ich nenne jetzt die nächsten Thesen. Erstens, Mitgliedschaft beziehungsweise Zugehörigkeit zur schweigenden Mehrheit ist durchgängig. Das heißt, wenn jemand zur schweigenden Mehrheit in einem sozialen Bereich gehört, dann ist er der schweigenden Mehrheit sämtlicher sozialer Bereiche zugehörig. Und die Gegenthese: Mitgliedschaft beziehungsweise Zugehörigkeit zur schweigenden Mehrheit ist nicht durchgängig. Sie gilt nicht für alle sozialen Felder oder, anders gesagt, ich kann Meinungsführer in einem sozialen Bereich sein und in anderen sozialen Feldern durchaus zur schweigenden Mehrheit gehören. Dies jetzt bedacht im Hinblick auf den allgemeineren, umfassenden Begriff der schweigenden Mehrheit. Wenn man es hingegen erwägt im Hinblick auf den engeren Begriff, wie er von Herrn Musulin eingebracht worden ist – in der Dreierkonstellation also –, dann wäre nochmals zu überlegen, ob Durchgängigkeit oder Nichtdurchgängigkeit der Zugehörigkeit zutreffend ist oder nicht.

KNOLL: Ich glaube, man muß hier auf die Soziologie des Rollenspiels oder des Rollenwechsels hinweisen. Ich glaube, daß jeder, der heute in irgendeiner Form in dieser modernen Massengesellschaft integriert ist, in einer Fülle von Rollen auftaucht. Er ist Familienvater, er ist Lehrer, er ist Wähler, er ist Konsument; er tritt also immer wieder in anderen Rollen auf, in denen er sich aktiv oder passiv verhält. Von daher möchte ich meinen, daß es keineswegs eine Konstanz von schweigenden Mehrheiten gibt, sondern daß man sich in der jeweiligen Rolle anders verhält. Wir wissen aus der Kommunikationswissenschaft von der Funktion der sogenannten Opinion-leader, also der Meinungsbildner. Auch sie sind ja nicht in allen Sozialbereichen etwa Meinungsbildner, sondern sie sind das etwa im Bereich der Familie oder im Betrieb oder in der Partei oder in der Kirche. Allerdings muß man sich davor hüten, daß nun wiederum am Modell der Rolle die Sozialbereiche auseinanderdividiert werden. Es gibt gewiß eine Interferenz dieser verschiedenen Sozial-

bereiche; und deshalb gibt es auch zu einem gewissen Teil eine Interferenz des Rollenbewußtseins. Es ist also möglich und in vielen Fällen nachgewiesen, daß jemand, der im Bereich der kirchlichen Artikulation schweigt, auch im Bereich der politischen schweigt. Aber es ist nicht notwendig, daß er gleichzeitig in seiner betrieblichen Umgebung nicht zu einer aktiven Minderheit gehört. Man müßte also zunächst einmal bedenken, daß man in verschiedenen Rollen agiert und daß man von daher nicht durchgängig zu einer ewig konstanten schweigenden Mehrheit gehört, sondern daß man in einem Bereich schweigt, in einem anderen hingegen aktiv sich beteiligt und redet, daß man aber gleichzeitig auch sehen muß, daß das Rollenmodell nicht so starr ist, daß es immer nur ganz bestimmten Sozialbereichen zugehörig ist, sondern daß diese Sozialbereiche ineinander übergehen und daß man deshalb auch sehen muß, daß, wenn diese Sozialbereiche ineinander übergehen, natürlich auch die Rollen nicht so starr und fest verankert sind. Meine Meinung ist, daß man nicht konstant nur einer schweigenden Mehrheit zugehörig ist, sondern daß das von Sozialfeld zu Sozialfeld mit dem jeweiligen Rollenmodell, das man hat, veränderbar ist.

FREUDENFELD: Ich stimme dieser Definition im wesentlichen zu – der Rollentausch im intakten System; das heißt: Es gibt eine Vielfalt des Schweigens. Nun zur zweiten Frage: Wann entsteht die Situation, die Disponibilität, die Erwartungshaltung? Wann ist das Affektpotential durch wirklich konkrete Erwartungen zu provozieren, um neue Rollen durch Systemveränderung entstehen zu lassen? Da sind wieder die zwei Verhaltensweisen – die sind in der schweigenden Mehrheit eben immer angelegt: der Attentismus, das Warten auf den Sieger, dem man sich anpaßt, oder aber eine zunehmend aktive Bereitschaft, eine bestimmte zukünftige Rolle anzusteuern, in Gruppierungen, die allmählich in die Mehrheit hineinwachsen. Diese unterlaufene Mehrheit kann sich dann spalten. Sie kann zu einem Aggregatzustand unmittelbar vorrevolutionärer Situationen gelangen. Sie polarisiert sich in sich noch einmal zwischen Widerstand und Aufbruch. Aber solange wir vom intakten System sprechen, haben wir sicher den Pluralismus des Schweigens durch ständigen Rollentausch.

MUSULIN: Ich habe das Problem ursprünglich etwas anders aufgefaßt. Ich hatte die *silent majority* als eine Gruppe definiert, die sich anläßlich bestimmter Provokationen konstituiert. Daher ist es nicht dasselbe, wenn man in gewissen Einzelbereichen sich passiv verhält. Aber – ich möchte den Zusammenhang so herstellen – die Geneigtheit, anläßlich bestimmter Provokationen sich schweigend zu verhalten, gründiert natürlich auch das Verhalten in bestimmten sozialen und politischen Einzelbereichen. Doch muß man sich fragen: Wann verläßt jemand und wie verläßt jemand die Gruppe der *silent majority*? Wahrscheinlich, indem er sich in Teilbereichen zu artikulieren beginnt; indem er da Erfahrungen sammelt, wie es ist, wenn man seine

Meinung äußert; wie es ist, wenn man schließlich endlich zum Opinion-leader wird. Und da ist, glaube ich, das Ende der Teilhaberschaft an der großen Gruppe der *silent majority* gegeben. Sie bricht dann auf.

GREINER: Wenn wir vom empirischen Befund ausgehen, besteht kein Zweifel, daß die neunzig Prozent, die wir als schweigende Mehrheiten in den verschiedenen Sozialbereichen bezeichnen, in allen Bereichen immer wieder die gleichen schweigenden Mehrheiten sind. Der Wunsch oder der Wille, aus diesen Mehrheiten herauszukommen, ist genau das Problem, Herr Knoll, das Sie anfangs kurz entwickelt haben. Wie macht man das? Es reicht ja für die Praxis nicht aus, nur zu wollen, den Zustand des Schweigens zu überwinden; sondern man muß auch wissen, wie man das anfängt. Ich glaube, – das ist natürlich nur eine Vermutung –, daß die Mehrzahl derer, die zu diesem Riesenblock der schweigenden Mehrheiten gehören, im Grunde weder wissen, wie man es anfängt, noch, wenn sie es wissen, in der Lage sind, es zu unternehmen.

MUSULIN: Hier gibt es zweierlei zu fragen: Was kann die Gesellschaft dazu tun, daß die Gruppe der *silent majority* kleiner wird, und wie kann es dem einzelnen gelingen, aus dem Schweigen, das ihm ja sehr oft gar nicht angenehm und sogar unerträglich ist, herauszukommen?

KNOLL: Es geht sicherlich nicht um das grundsätzliche Problem: wie kann man schweigende Mehrheit aufheben. Es ist ein Faktum, daß es schweigende Mehrheit in Massengesellschaften immer geben wird. Es kann nur darum gehen, wie man den Prozentsatz derer, die zu der schweigenden Mehrheit gehört, verringert. Und da ließen sich gewisse Modelle vorstellen, die in Form etwa von Animations- und Experimentierfeldern schon im Bereich der Schule anfangen. Es ist das ewige Bemühen: wie kann man in der Schule eine große Zahl von Schweigenden aktivieren und wie kann man sie stimulieren, wie kann man ihnen Operationsfelder zur Verfügung stellen, in denen sich ihre Fähigkeiten zur Selbstaktivierung ausbilden können? Das ist zunächst ein pädagogisches Problem. Aber es greift darüber hinaus. Wie können solche Felder des Experiments, der Operation, der Animation auch im gesellschaftlichen Kontext hergestellt werden? Das ist sicher sehr viel schwieriger bei der Verhärtung unseres gesamten gesellschaftlichen Befundes.

GREINER: Wir wollen die Frage weiter diskutieren: inwieweit sich schweigende Mehrheiten durch Erziehung und Strukturveränderungen abbauen lassen, wenn sie sich schon nie beseitigen lassen – zunächst einmal unabhängig von der Frage, ob das für die Gesellschaft von Vorteil oder von Nachteil ist. Es zeichnet sich doch ab, daß die Bedeutung der Kommunikationsträger mehr oder minder von allen einigermaßen Einsichtigen erkannt wird und daß daher der Kampf letztlich um den Besitz der öffentlichen Äußerungsmöglichkeiten geht. Gewiß lassen sich schon in der Schule Modelle entwickeln, daß jemand formulieren und seine Gedanken klar vortragen kann. Aber reicht

das aus, um das, was der Mann zu sagen hat, im öffentlichen Gespräch anzubringen, und wenn es auch nur ein partielles öffentliches Gespräch ist? Kann er, wenn er Schulmodelle erfolgreich bewältigt hat, sich auch öffentlich vernehmbar machen? Da sitzt doch die Schwierigkeit.

KNOLL: Ich würde nicht soweit gehen. Ich meine, daß es schon ein großer Vorteil wäre, wenn man den jungen Menschen in seinem eigenen Erlebnisfeld so weit instandsetzen würde, daß er sich dort aktivieren kann. Es gibt in den empirischen Untersuchungen zur Jugendkunde immer wieder die Zahl von 30 Prozent der Jugendlichen, die maximal an Politik interessiert oder gar engagiert sind. Offensichtlich besteht da eine Schallmauer, durch die man nicht hindurchdringen kann. Alle pädagogischen Bemühungen, alle Bemühungen der politischen Bildung haben nicht dazu geführt, über diese 30 Prozent Interessierter und Engagierter hinauszukommen. Mir geht es darum, daß man die schweigenden Mehrheiten in den überschaubaren Sozialfeldern aktiviert. Und da ist eben einer der Ansatzpunkte, daß man sich dazu der Mittel schulischer oder außerschulischer Bildung bedient. Damit will ich nicht einer Pädagogisierung in allen Sozialbereichen das Wort reden. Aber es müßte in der Schule schon jenes Bewußtsein hergestellt werden, daß es sich lohnt, im überschaubaren, erkennbaren Raum sich zu artikulieren und zu aktivieren.

MUSULIN: Ich hätte hier noch eine Ergänzung zu machen. Es ist sicher nicht anders möglich, als daß dort, wo es um die großen Kommunikationsmittel geht, nur eine kleine Schicht zu Wort kommt. Aber das ist nicht das Bedenkliche bei dem Phänomen der *silent majority*. Das Bedenkliche ist, daß diese kleine Schicht die Kommunikationsmittel beherrscht und daß sie völlig anders artikuliert, als die *silent majority* artikulieren würde, so sie artikulieren könnte und wollte: daß also der Wille der Demokratie, der Wille der Mehrheit in den Kommunikationsmitteln verfälscht wird und sich ins Gegenteil verkehrt. Das ist sozusagen eine Umkehrung der idealen demokratischen Situation, die eintritt. Ob das nun in dieser extremen Form wirklich der Fall ist, lasse ich dahingestellt. Aber eine der Behauptungen derjenigen, die den Begriff der *silent majority* erfunden haben, lautet ja, daß die Kommunikationsmittel verfälschen, daß die Massenmedien verfälschen, und zwar den Willen der großen Mehrheit.

KNOLL: Das sind natürlich Oligarchisierungstendenzen, die wir in allen Bereichen, nicht nur in denen der Kommunikation finden, was ohne Frage zu bedauern ist.

MUSULIN: Es könnte eine Oligarchisierung sein, die durchaus im Sinne der *silent majority* ist. Dagegen steht aber das Phänomen, daß, sobald die Oligarchisierung abgeschlossen ist, diese in das Gegenteil des allgemeinen Willens umschlägt. Das ist das eigentlich Kritische des ganzen Phänomens für mich.

GREINER: Würden Sie es auch so sehen, Herr Freudenfeld?

FREUDENFELD: Ja. Oligarchisierung entsteht im Zugzwang der Machtverwaltung. Ich kann sie gar nicht anders ausüben als durch Oligarchie. Das ist ein Funktionsgesetz innerhalb dieser Gesellschaftsstruktur. Ich glaube aber auch, daß man durch pädagogische Mittel an der berühmten demokratischen Basis etwas mehr aktivieren könnte. Ich vermute ebenfalls, daß die 30 Prozent wahrscheinlich eine gewisse Konstante sind in der Ökonomie der Charaktere und Talente, die sich für »Öffentlichkeit« überhaupt engagieren lassen. Aber was bewirke ich in diesem Bereich, das heißt also, wie groß ist das Risiko, das ich wahrscheinlich eingehen muß? Wenn ich schon dem jungen Menschen, dem Schüler einmal eine Standorterkenntnis vermittele, dann bin ich ja wieder vor dem Kreuzweg: Verwendet er diese ihm bewußt werdende Möglichkeit, eine bestimmte bürgerliche Rolle zu spielen, zur Behauptung dieses Standortes oder zur Veränderung? In einem größeren Bereich haben wir den ja wohl hierher gehörenden Begriff der Mitbestimmung als einer Form der Machtteilnahme, bei der auch wieder die Form der Machtverwaltung oligarchisch wird. Es geht immer darum: ist die Mitbestimmung affirmativ oder ist sie revolutionär; ist die Pyramide auf den Kopf zu stellen oder wieder auf die Beine zu stellen?

GREINER: Ich habe Ihrem Gespräch entnommen, daß Sie in schweigenden Mehrheiten eher ein Negativum sehen. Das ist die Frage, die es abschließend zu bedenken gilt, ob ein hochkomplizierter Apparat, den wir mit Gesellschaft bezeichnen, überhaupt funktionsfähig ist, wenn wir schweigende Mehrheiten über eine bestimmte Schwelle hinaus abbauen, oder ob sie nicht in einer gewissen Weise geradezu erforderlich sind, damit die Dinge durchgespielt und vorangetrieben werden können und damit auch einen positiven Aspekt haben. Doch zunächst die negativen Auswirkungen der schweigenden Mehrheit für die Gesellschaft, worin sehen Sie sie?

KNOLL: Einige der Gesichtspunkte haben wir in unserem Gespräch ja schon aufgegriffen. Negativ ist einmal, daß sich durch das Potential der schweigenden Mehrheit ohne Frage die Funktionsherrschaftselite verengt, daß diese Oligarchien konstant sind und daß der Prozeß der Erneuerung dadurch, daß wir nicht Animationskräfte in Gang setzen, nicht zureichend ist. Es gibt aus den fünfziger Jahren eine Untersuchung von Rudolf Wildenmann, in der er die Verjüngung der Führungsgremien der Sozialdemokratischen Partei untersucht hat. (Sie gilt vice versa für alle anderen Parteien auch.) Aus dieser Untersuchung ergab sich, daß bis 1952 sich nur vier Prozent in den Führungsgremien der SPD erneuert haben. Das ist durch den Zustrom neuer Generationen sicher etwas anders geworden. Aber mir scheint wichtiger das grundsätzliche Indiz, daß die Führungskräfte in dem Moment, wo sie Führungspositionen eingenommen haben, nicht mehr die Bereitschaft haben, sich in einen Prozeß der Elitenzirkulation hineinzubegeben, also Leuten von unten den Aufstieg zu ermöglichen, sie anzuregen, in einen Prozeß der Ver-



jüngung solcher Herrschaftsausübung einzutreten. Also: negativ ist einmal die Verengung der Herrschaftselite. Das zweite ist, daß in dem Maße, in dem sich Führungsgremien gegenüber der schweigenden Mehrheit abkapseln, Naivität und Unbefangenheit schwinden. Wir können ja in allen Sozialbereichen feststellen, daß sich der Sachverstand manifestiert und etabliert und daß das, was möglicherweise an Naivität und Unbefangenheit in der schweigenden Mehrheit vorhanden ist, nicht mehr zum Tragen kommt. Das führt auf das zurück, was Herr Musulin gesagt hat, daß nämlich die Sprachcodes zwischen der Herrschaft und der Minderheit auseinanderfallen, daß da eine verschiedene Sprache geredet wird, daß Kommunikation hier nicht mehr stattfindet und daß, wenn dieser Prozeß sich weiter fortsetzt, die Demokratie nur noch so etwas wie eine Dekor- oder Alibifunktion übernimmt für diejenigen, die gerade an der Herrschaft sind und die die schweigende Mehrheit eben nicht zur Teilhabe an der demokratischen Herrschaftsausübung animieren. Das ist die zweite negative Perspektive.

FREUDENFELD: Für mich bedeutet die Auflösung der schweigenden Mehrheit die ständige Einsetzung des imperativen Mandats. Wahrscheinlich wäre das die zentrale Veränderung unseres ganzen Systems. Es bedeutete das Ende der Repräsentation, das heißt der medialen oder der mediatisierten Herrschaftsform, von der ich annehme, daß sie – unter welchen Wertvorstellungen auch immer – die einzige Möglichkeit ist, Großgesellschaften zu organisieren und zu dirigieren. Wir sind uns darüber einig, daß wir ohne irgendeine Form von Oligarchisierung, welchen ideologischen und sonstigen Zwecken sie auch dient, aus Funktionsgesetzen als Gesellschaft nicht bestehen können, daß wir aber mit Hilfe einer politischen Form oder politischen Pädagogik, mit der wir die Mehrheiten jeweils beredt machen, das Risiko des imperativen, des unmittelbaren, nicht mehr gefilterten, nicht mehr hierarchisierten oder repräsentativen Mandates eingehen.

MUSULIN: Wir haben zwei Phänomene vor uns. Wir haben einerseits die Entwicklung innerhalb der *silent majority*; und wir haben andererseits die Entwicklung innerhalb jener Gruppe, die die Massenmedien und die Kommunikationen beherrschen. Je mehr diese Gruppe spürt, daß sie den Zusammenhang mit der *silent majority* verloren hat, desto mehr neigt sie dazu, sich elitär zu geben, desto verächtlicher wird sie gegenüber der Masse, von der Trotzky einmal gesagt hat: »Sie ist der Staub, den die Geschichte aufwirbelt«, und desto mehr neigt sie natürlich zu totalitären Impulsen. Etwa: Es haben zwar alle ein Recht, etwas zu sagen. Aber man muß dabei ein entwickeltes Bewußtsein voraussetzen. Es tritt eine Qualifikation der demokratischen Rechte ein, die zunächst nur andeutungsweise vorhanden ist. Sicher ist aber beides ins Bild zu bringen, einerseits die Gefahr für die *silent majority*, die ihre Unlust irgendeinmal in einer gewalttätigen Weise offenbaren kann, und andererseits innerhalb der Gruppe, die angeblich für die

Mehrheit spricht, in Wirklichkeit aber diesen Mehrheitswillen verändert und in sein Gegenteil verkehrt und dann immer weiter sich distanziert von der Mehrheit, von der sie ursprünglich ein Mandat erhalten hat, und schließlich und endlich dieser Mehrheit mit einer gewiß nicht ausgesprochenen, aber nicht zu übersehenden Verachtung gegenübersteht.

GREINER: Habe ich recht verstanden, daß Sie bei einer Fixierung und Zementierung schweigender Mehrheiten doch fürchten, daß mit einem Umschlag in autoritäre Formen zu rechnen ist? Das ist die eine Frage.

Das andere, was mich zum Nachdenken nötigt, ist die Einübung in Aktivitäten, in Engagements in sozialen Feldern, um aus der schweigenden Mehrheit, der Passivität herauszukommen. Wenn ich jemanden in Fähigkeiten einübe, die er nachher entsprechend seiner Erwartungshaltung nicht abgessätigt sieht durch entsprechende Möglichkeiten, ist dieser Mann für die Gesellschaft viel gefährlicher, weil er ja ein Enttäuschter ist, als wenn man ihn nicht eingeübt hätte. Wir kennen das aus der gesellschaftlichen Evolution in den Entwicklungsländern. Wenn ich jemanden vier Jahre zur Schule schicke, ihn im Schreiben einübe, und er kann hinterher nicht schreiben, weil er dazu keine Möglichkeiten hat, dann ist das nicht nur ein Abbruch einer Entwicklung; der Vorgang hat vielmehr tiefgreifende psychische Auswirkungen für diese Existenz.

KNOLL: Das hängt natürlich mit der Gestaltung dieser Experimentierfelder zusammen. Ich darf vielleicht erinnern an die Genesis dieses Phänomens in der Pädagogik. Kerschensteiner hat die Schule als eine Miniaturdemokratie verstanden und gesagt – ich sage das hier jetzt etwas vergröbernd – »so, wie das hier in der Schule funktioniert, so funktioniert das dann auch in den staatlichen Bezügen«. Dabei hat er einen wesentlichen Faktor übersehen, nämlich den Faktor der Macht, der ja in der Schule einseitig verteilt ist und eben nicht wie etwa im staatlichen Bereich auf verschiedene Gruppen. Das ist eben die falsche Identität. Denn hier würden möglicherweise Erwartungshaltungen aufgebaut, daß derjenige, der sich hier erprobt und erwiesen hat, nun auch meint, er könnte sich in größeren Bezügen erweisen. Es muß durch die inhaltliche Ausfüllung dieser Experimentierfelder von vornherein bewußt gemacht werden, daß hier keine Identität vom kleinen zum großen hin besteht. Und soweit ich heute etwa die Didaktik der politischen Bildung beurteilen kann, sehe ich doch, daß darauf Rücksicht genommen wird. Es wird also nicht mehr von einer solchen idealen Parallelität von Schule und Staat ausgegangen, sondern man führt den Schülern Konfliktmodelle vor. Man läßt sie sich orientieren und agieren im überschaubaren und beurteilbaren Umkreis. Es ist also nicht mehr der Griff nach der großen Erwartung, die dann nicht eingelöst werden kann, sondern man bezieht nurmehr auf die konkrete Situation, in die der einzelne eingebunden ist, übt die Analyse und die Beherrschung von gewissen Konfliktmodellen – so daß

man von vornherein erfährt, so ideal verfaßt ist Demokratie gar nicht, sondern sie ist eine Konkurrenz oder ein Austrag von verschiedenen Konfliktsituationen. Eines ist bei dieser neueren Richtung der politischen Bildung auf jeden Fall herausgekommen, daß innerhalb der jüngeren Generation, auch der Studenten, es doch – jedenfalls zu einem erheblichen Teil – schon die Bereitschaft gibt, sich auch im unteren, lokalen Bereich zu qualifizieren. Es ist keineswegs so, daß Studenten etwa heute, wenn sie den Entschluß gefaßt haben, in politische Parteien einzutreten, gleich nach der Spitze der Macht greifen wollen, sondern durchaus sehen, daß die Arbeit an der Basis wichtig ist und erst jene Qualifikation vermittelt, die den Aufstieg sinnvoll und förderlich macht.

FREUDENFELD: Ich stimme dem ganz ausdrücklich zu. Ich habe die politische Bildung als Dauerveranstaltung für demokratische Idealmodelle mit ständig berechenbaren Instanzenzügen und der Voraussetzung und der Zielvorstellung von einem ständigen Konsens als ein sehr gefährliches Abenteuer angesehen. Die Hiebe für diesen Unfug beziehen wir heute durch die Entzauberung, die durch die Wirklichkeit eingetreten ist. Daß hier ein Umschlag nach fast zwei Jahrzehnten einer überwiegend irreführenden Staats- und Gesellschaftsvorstellung jetzt in der politischen Pädagogik stattfindet, wird von mir ausdrücklich begrüßt.

In der allgemeinen Frage aber würde ich skeptischer sein. Es ist doch abzuwägen, welchen Stau oder, um es modern zu sagen, welche Frustrierung ich hinnehme. Natürlich liegt in der Verhinderung oder in dem Scheitern revolutionärer Absichten immer die Gefahr, daß ich nun auf die Dauer unvermeidlich in jeder Gesellschaft, in jeder Situation eine nicht ungefährliche Gruppe von Zynikern züchte. Eine Minderheit davon resigniert, und der Rest wird zynisch. Das handeln wir uns bei der Verteidigung einer bestimmten Gesellschaftsordnung, das heißt der Abwehr und Verhinderung von Revolutionen, immer ein. Oder ich nehme den anderen Stau. Wenn er zu groß wird, erkläre ich, schön, der tolle Tag muß stattfinden. Denn jetzt ist der Stau bei der Mehrheit, die bisher geschwiegen hat, die sich angepaßt hat, aber nun in einer großen Erwartungshaltung sich selbst in einen Aggregatzustand von Affekten hineinsteigert; jetzt ist mir diese Frustration zu gefährlich und ich versuche, nun der ganzen Entwicklung einen anderen Lauf zu geben. Da die Inhaber der Macht solche Vorgänge ja in der Regel nicht als Seminarveranstaltung betreiben und dann zurücktreten, muß diese in der Regel gewaltsame Phase akzeptiert werden. Aber ich habe – aus der theoretischen Sicht – immer nur die Wahl zwischen zwei Frustrationen, und ich muß mich fragen, welche ist in dem jeweiligen Augenblick die relativ ungefährlichere. Die schlechthin ungefährliche oder gefahrenlose Situation gibt es nicht.

## Synode in der Bewährung

Zur Themenwahl

*Von Karl Lehmann*

Die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland tritt erst dann in ihre Bewährungsphase, wenn sie sich mit Beginn der Vollversammlung im Mai mit den thematischen Vorlagen beschäftigt. Die sachliche Aufgabenstellung der Synode ist bisher erschreckend wenig diskutiert worden. Das Statut sieht im ersten Artikel knapp und ziemlich unbestimmt-offen die Aufgabe der Synode darin, »in ihrem Bereich die Verwirklichung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils zu fördern und zur Gestaltung des christlichen Lebens gemäß dem Glauben der Kirche beizutragen«. Die Vorbereitungskommission war in der relativ kurzen Zeit der konkreten Planungen für die konstituierende Sitzung so sehr mit formalen und organisatorischen Fragen beschäftigt, daß sie sich über Sinn, Umfang und Grenzen der Themenstellungen für eine Pastoralynode kaum mehr Gedanken machen konnte. Dasselbe gilt für die Zentralkommission – wenigstens bis zum März dieses Jahres.

Die Vorlage eines Themenvorschlags war ohnehin eine heikle Aufgabe. Ein Plan mit nur wenigen Schwerpunkten wäre nicht bloß thematisch einscitig geworden, sondern hätte auch eine undemokratische Vorwegnahme synodaler Entscheidungsprozesse bedeutet. Der offizielle Themenvorschlag war nach der Absicht der Vorbereitungskommission darum zunächst eine möglichst umfassende und gründliche Bestandsaufnahme all jener Probleme, welche die Kirche und die Christen in der heutigen Welt bedrängen und am ehesten von einer Pastoralynode der Bistümer in der Bundesrepublik gemeinsam bewältigt werden können. Ein umfangreiches Material wurde verarbeitet. Es war erstaunlich, daß der Vorschlag der Vorbereitungskommission von der Vollversammlung am 3. Januar 1971 in Würzburg mit so überwältigender Mehrheit angenommen wurde (294 abgegebene Stimmen: 274 Ja, 12 Nein, 8 Enthaltungen). Zwar drängte der vorgelegte Entwurf durch die jedem Themenkreis am Ende beigegebene Prioritätenliste von fünf bis sieben Hauptstichworten fast von selbst auf eine radikale Verringerung und gezielte Konzentration der angebotenen Aufgaben. Aber man hätte sich doch auch denken können, ein Synodale oder eine Gruppe hätten angesichts der kaum überschaubaren Stofffülle ein Alternativmodell vorgelegt, das vielleicht nur acht bis zwölf wirklich zu behandelnde Brennpunkte des heutigen kirchlichen Lebens enthalten hätte. Merkwürdigerweise kam niemand auf diesen Gedanken. Die Vorbereitungskommission gab in den »Durchlaufenden Perspektiven«, die bei allen Einzelthemen berücksichtigt werden sollten, weitere Auswahlprinzipien an die Hand: Analyse der Situation unter besonderer Berücksichtigung der Glaubenssituation des Menschen von heute; theologische Fundierung *und* pastorale Anwendbarkeit aller Aussagen; Zuordnung zu den

verschiedenen, jeweils verantwortlichen Instanzen in der Kirche; ökumenische Bedeutung aller Aussagen; missionarischer Auftrag; diakonische Verantwortung; Verhältnis der Kirche und der Christen zur Gesellschaft. Die Ausarbeitung des umfangreichen Themenkatalogs hat sich insofern gelohnt, als die Sachkommissionen anhand des vorgegebenen Materials bald zur Aufstellung konkreter Vorlagen kamen. Fast nirgends tauchte dabei ein neues Stichwort auf; die Vorschläge der Sachkommission decken sich übrigens in hohem Maß mit den vorgelegten Prioritäten.

Dennoch können auch diejenigen, die an der Abfassung des Themenkatalogs beteiligt waren, rückblickend nicht ganz glücklich sein: die Erwartung, man würde aus der großen Zahl der Themen in einer kritischen Revision der angebotenen Prioritätenliste nochmals die wichtigsten auswählen und sich zunächst auf ganz wenige Themen konzentrieren, wurde nicht so recht erfüllt. Die Schwerpunktbildung verlief im ganzen darum auch relativ problemlos und zu glatt (wenn auch darüber ausführlich diskutiert wurde). Der Themenkatalog wollte weniger Programm als vielmehr Suchinstrument sein. Als die Zentralkommission die Sachkommissionen im vergangenen Januar bat, ihr die noch ausstehenden Beratungsgegenstände mitzuteilen, zeigte sich schlagartig die aus der nur schwach reflektierten Aufgabenstellung der Synode und aus der mangelnden Schwerpunktbildung entstandene Überforderung: Einschließlich der schon verabschiedeten Vorlagen wurden an die sechzig Themen genannt, ohne daß damit schon alle Vorhaben der Kommission für die gesamte Synodenarbeit erschöpfend aufgezählt worden waren. Dabei fiel auf, wie viele Grundsatzdokumente geplant waren. Ein Vergleich mit dem Themenkatalog zeigte, daß manche konkrete Aufgabe der Synode zu kurz kam. Es wurde deutlich, daß man gleichzeitig zu viele Probleme in Angriff genommen hatte und nun zu befürchten war, daß viele Vorlagen wohl in allgemeinen Feststellungen enden und so keine konkreten Folgerungen für die kirchliche Praxis mit sich bringen würden. Die Zentralkommission, der zwischen den Vollversammlungen die Sorge für die thematische Koordination und Gesamtplanung obliegt, versuchte bis Ende März die Sachkommissionen zu einer einschneidenderen Akzentsetzung in der Prioritätenwahl zu bewegen. Die Vollversammlung der Synode wird sich im Mai einem reduzierten Vorschlag von ca. 35 Beratungsgegenständen gegenübersehen.

Will man Schwerpunkte und Prioritäten nicht zufällig setzen, so muß man zunächst eine ausführliche Situationsanalyse von Verkündigung und Kirche anstellen, aus der zugleich eine Art von pastoraler »Strategie« in Form von konkreten Imperativen für die nächsten Jahre oder sogar für ein Jahrzehnt resultiert. Ein Einzelner kann so etwas versuchen<sup>1</sup>, aber eine Synode ist – und gar noch am Anfang – aus verschiedenen Gründen schwerlich in der Lage, eine solche Diagnose von Kirche und Gesellschaft zu stellen. Die umfangreichen und kostspieligen Meinungsumfragen sind noch nicht so ausgewertet, daß sie zuverlässige Angaben für eine Situationsanalyse bieten. Außerdem zeigte sich bald, daß die wissenschaftliche Interpretation der Aussagewerte schnell kontrovers wird. So bleibt als vermutlich einziger Weg übrig, eine Art Kriterienliste zu entwerfen, durch welche die synodale Arbeit gestrafft und konkretisiert werden kann. Will man den umfangreichen Themen-

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Karl Rahners Entwurf in: *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, Freiburg 1966, <sup>2</sup>1971.

katalog und die Themenplanungen der Sachkommissionen nun in verantwortlicher Weise eingrenzen, bedarf es in der jetzigen Situation dringend einiger weiterer Auswahlprinzipien. Einige dieser Kriterien sollen im folgenden als Hilfe zu einer konzentrierten Schwerpunktbildung formuliert werden.

1. *Die Aufgabe der Synode ist pastoraler Art.* Die Synode hat keine lehramtliche Funktion, sondern soll Buchstaben und Geist des Zweiten Vaticanum entsprechend den Bedürfnissen der Kirche in der Bundesrepublik konkretisieren und dadurch vertiefen. Es bedarf also keiner Wiederholung von Konzilsaussagen und keiner endlosen und umfangreichen Grundsatzdokumente. Solche können zwar wertvolle Unterlagen für die notwendige Selbstverständigung und Information einer Kommission sein, aber sie brauchen nicht Vorlagen zu werden. Aufgaben, die anderswo – vielleicht sogar besser – bereits angegangen worden sind, brauchen von der Synode nicht noch einmal aufgegriffen zu werden. Vorarbeiten sollten genutzt werden. Man kann nicht überall am Nullpunkt anfangen. Sinn der Synode ist es, Hilfen für die Bewältigung konkreter pastoraler Nöte und drängender Strukturprobleme anzubieten.

2. *Die Synode muß ihre realen Möglichkeiten nüchtern einschätzen.* Bei jedem Thema ist zu fragen, ob die Synode bei ihrer Größenordnung, dem langen Beratungsverfahren, ihren verfügbaren Kräften und ihren Zielsetzungen das geeignete Beratungsforum ist. Vollversammlungen, die wegen der beruflichen Aufgaben vieler Synodalen nur drei bis vier Tage dauern können, sind nicht in der Lage, Mammutpapiere und Denkschriften verantwortlich zu beraten und zu verabschieden. Vermutlich sind fünfzehn bis zwanzig Seiten substantieller Aussagen umfangmäßig eine oberste Grenze. Wenn eine Sachkommission entdeckt, daß zu einem bestimmten Thema Arbeiten notwendig sind, die sie selbst nicht leisten kann, da sie ihre Möglichkeiten übersteigen, muß sie überlegen, wem die entsprechenden Aufgaben übertragen werden können. Nur wenn die Synode ihre eigene Aufgabe findet und die Grenzen anerkennt, die ihr gesetzt sind, kann sie die Erwartungen erfüllen, die man an sie stellt<sup>2</sup>.

3. *Die Synode muß die Grenzen ihrer theologischen Aussagemöglichkeiten bedenken.* Synodenberatungen müssen, wo es notwendig ist, theologisch zuverlässig unterbaut werden. Da die Synode andererseits nicht von Theologen in ihr und außerhalb ihrer überstimmt werden soll, darf sie sich in dieser Hinsicht thematisch nicht übernehmen. Domestizierung auf Belanglosigkeiten und Angst vor heißen Eisen sind damit nicht gemeint. Die Synode soll vielleicht überhaupt weniger Theologie betreiben, als vielmehr aus reflektierter Glaubenserfahrung nützliche Wege für das Leben der Christen und der Kirche aufzeigen. Es ist zum Beispiel ganz unwahrscheinlich, daß ihr über den priesterlichen Dienst bessere Aussagen gelingen als den vielen amtlichen Dokumenten der letzten Jahre. Die Mehrzahl der Synodalen wird kaum in der Lage sein, zum Beispiel zu dem theologisch äußerst schwierigen Problem der Interkommunion sich angesichts der vielen Aufgaben und in kurzer Zeit eine eigene Meinung, das heißt ein sachlich fundiertes Urteil zu bilden. Diese Feststellung schließt nicht aus, daß eine gediegene theologische Information – etwa über die Frage der Abendmahlsgemeinschaft, der Kindertaufe, der Problematik um Dogma und

---

<sup>2</sup> Vgl. dazu diese Zeitschrift I, 1972, S. 84–88, bes. S. 86 f.

theologischen Pluralismus sowie »Sakramentalität« des Bußgottesdienstes – unter Umständen sehr fruchtbar sein kann.

4. *Die Synode hat bei der Behandlung der pastoral dringlichen Fragen auf praktische Effizienz zu achten.* Die Synode hat nicht die Funktion, Forum für eine bessere theologische Meinungsbildung zu sein. Zwar kann sie zu einem günstigen Multiplikationsfaktor unentbehrlicher theologischer Erkenntnisse werden, die in der Wissenschaft vielleicht allgemein rezipiert, aber noch keinen Eingang in die Gemeindefrömmigkeit gefunden haben oder vergessen sind. Nur darf die Synode kein Umschlagplatz für gewisse Vulgärtheologien werden. Wenn das, was schon tausendmal zu lesen war oder aus fast allen Lautsprechern tönt, nochmals ausgewalzt wird, ist für die Aufgabe der Synode nichts erreicht. Es geht zunächst um die Entdeckung vordringlicher pastoraler Aufgaben und um konkrete Vorschläge zu ihrer Bewältigung. Eine Vorlage hat wenig Sinn, wenn in ihr nur abstrakte Forderungen (zum Beispiel nach einem Erwachsenenkatechumenat) aufgestellt werden, bestimmte Vorschläge über Realisierungsmöglichkeiten aber fehlen. Zumindest sollten entsprechende Institutionen mit der Ausarbeitung konkreter Richtlinien und Hilfen betraut werden. Es kann gar nicht bestimmt und genau genug gefragt werden, was das jeweilige Thema zum konkreten Nutzen der Menschen beiträgt und wo seine Impulswirkungen für die christliche Gemeinde liegen. Abstrakte Reden über neue kirchliche Dienste und deren mögliche Laufbahnen helfen dem Pfarrer wenig, der selbst in seinem Dorf keinen Küster mehr findet. Lebendige Glaubenserfahrung und Brüderlichkeit müssen auch unbekannte Nöte entdecken, denen wirklich abzuhelfen ist. Eine Pastoral-synode muß an ihrer Kraft zur Konkretion des christlichen Glaubens und der tätigen Liebe gemessen werden.

5. *Die Synode sollte sich vor blindem Pragmatismus hüten.* Praktische und konkrete Fragen müssen zwar ohne den Ballast theologischen Fachwissens behandelt werden; ihre Behandlung darf aber auch nicht zu punktuell ansetzen und unverzichtbare Zusammenhänge außer acht lassen. Überall, wo in der Synode Probleme von grundsätzlicher Reichweite angegangen werden, bedeutet der Verzicht auf eine verlässliche und freilich kritische theologische Grundlegung die Gefahr, daß man sich den faktischen »Realitäten« oder bestimmten kurzlebigen Modetendenzen anpaßt. Theologische Implikationen in bestimmten Thesen dürfen nicht versteckt, sondern müssen gerade für den theologischen Nichtfachmann auf der Synode redlich offengelegt und zur Diskussion gestellt werden. Nur latent wirksame Theologien können besonders verheerend wirken. Die Synode braucht auch im Theologischen einen gesunden »pragmatischen« Geist, in den sich alle erst noch einzuüben haben, aber sie muß sich vor einem reflexions scheuen und blinden Pragmatismus hüten, der nicht die Kraft zur Differenzierung im Wesentlichen besitzt und von dem auch keine nachhaltigen Impulswirkungen für eine erneuerte Praxis ausgehen können.

6. *Die Synode sollte sich erreichbare und umschreibbare pastorale Nahziele setzen.* Es fehlt nicht an großflächigen Panorama-Visionen und verheißungsvoll klingenden Utopien in der gegenwärtigen Theologie und Kirche. Aber gerade sie bezeugen die allgemeine Orientierungslosigkeit über das, was gerade jetzt und vordringlich in der Kirche zu tun ist. Resignation, abstrakte Wunschbilder, Unmut und ängstlich sich verhärtende Reaktion entstammen einer fundamentalen Verunsicherung im Blick auf das im gegenwärtigen Augenblick Eine-Notwendige. Die Synode darf sich in ihrer Themen-

findung nicht losgelöst von dieser Situation betrachten. Gegenwärtig fehlen in der Planung der kirchlichen Aktivitäten umschreibbare und realisierbare Nahziele. Es gibt zwar eine Menge planloser und willkürlicher, aber nur sehr wenige gezielte und auf Effizienz hin überprüfte Experimente, die unsere Erfahrungen bereichern könnten. Wenn es der Synode gelänge, für die kurz- und mittelfristig angesetzte Gestaltung des kirchlichen Heilsdienstes konkrete Nahziele anschaulich und überzeugend vorzulegen, dann gäbe sie den Christen von heute neue Impulse und neuen Mut: Für die nächsten Jahre oder gar für das kommende Jahrzehnt können wir gemeinsam konkrete, vordringliche und miteinander verantwortete Aufgaben übernehmen und erfüllen. Solange dies nicht erreicht wird, reißt die Kette der »Frustrationserlebnisse« nicht ab. Hier kann sich die oft geforderte Kreativität und Spontaneität lebendiger Glaubenserfahrung bewähren.

Dies sind nur einige Gesichtspunkte zur Überprüfung der gewählten Themen. Wenn die Synode nur an ganz wenigen Brennpunkten – ich denke etwa an die Gastarbeiterfrage, die Probleme des schulischen Religionsunterrichts und der kirchlichen Schulpolitik, die Rolle der nachkonziliaren Räte, die Frage nach einer sinnvollen Aufgabe der Laientheologen in der Kirche – wirklich etwas erreicht, dann kann sie in einigen Jahren getrost ihre Arbeit beenden. Im jetzigen Stadium muß man einstweilen noch sagen: Weniger wäre mehr. Die Synode hätte die Bewährungsprobe gut bestanden, wenn sie auch nur einige große Aufgaben gut löst.

## Wächteramt oder Herrschaftsanspruch?

Die Bischöfe, der § 218 und die Politik

*Von Otto B. Roegge*

In einem Interview mit der Katholischen Nachrichten-Agentur in Bonn erklärte der Kölner Erzbischof Joseph Kardinal Höffner am 21. 2. 1972: »Abgeordnete, die nicht bereit sind, die Unantastbarkeit menschlichen Lebens, auch des ungeborenen Kindes zu gewährleisten, sind für einen gläubigen katholischen Christen nicht wählbar.« Die Reaktion aus dem Kreise von Politikern, die sich hierdurch betroffen fühlten, und von Geistlichen, die an der Intervention des Kardinals Anstoß nahmen, übertraf an Heftigkeit weit das sonst übliche Maß. Der Vorfall legt eine Analyse des Sachverhaltes und einige allgemeinere Erwägungen zur Frage der zeitgerechten Ausübung des bischöflichen Amtes nahe.

Eine Neuregelung der strafrechtlichen Bestimmungen über die Abtreibung ist nicht nur in der Bundesrepublik Deutschland aktuell; auch in Österreich wird eine Änderung der einschlägigen Vorschriften erwogen, dem italienischen Senat liegt ein Novellierungsentwurf vor, und in der Schweiz haben die Auseinandersetzungen um das Thema begonnen. Im kommunistisch regierten Teil Deutschlands ist das Abtreibungsverbot des alten § 218 schon seit 1965 aufgehoben, doch enthielt auch das neue Straf-



gesetzbuch einschränkende Vorschriften. Kürzlich wurde, gegen das eindeutige Votum sowohl der evangelischen wie der katholischen Bischöfe, die »Fristenlösung« eingeführt, das heißt die Abtreibung in den ersten drei Monaten der Schwangerschaft straffrei gelassen.

Nun ist es gewiß alles andere als verwunderlich, wenn die Frage der strafrechtlichen Verfolgung von Handlungen gegen das menschliche Leben in Deutschland mit stärkerem Engagement und leidenschaftlicherer Erregung diskutiert wird als anderswo. Zu den wichtigsten Elementen, die den verbrecherischen Charakter des Hitler-Staates ausmachten, gehört dessen willkürlicher und frevelhafter Umgang mit den Lebensrechten der Menschen, sowohl der eigenen Staatsbürger wie der Angehörigen unterworfenen Völker. Von der »Vernichtung lebensunwerten Lebens« durch »Abspritzen« von Geisteskranken, Krüppeln und Mißgebildeten bis zur uferlosen Ausweitung der Todesstrafe gegen Soldaten und Zivilisten, von der Auslösung des Weltkriegs bis zur »Vergasung« von Millionen Juden reicht die lange, entsetzliche Kette von Verbrechen gegen das Leben, die im Namen des deutschen Volkes und seines »Lebensrechtes« begangen wurden. Nur am Rande sei daran erinnert, daß die Machthaber des Dritten Reiches auch den Schwangerschaftsabbruch, die Tötung des ungeborenen Lebens, für rechtens erklärten, ja anbefahlen, sofern es sich um Frauen handelte, die als Fremdarbeiterinnen während der Kriegsjahre nach Deutschland verbracht worden waren, wenn also keine reinblütigen Nachkommen der »deutschen Herrenrasse« zu erwarten waren.

Die Schärfe der Diskussion über die Äußerung des Kölner Erzbischofs hat aber noch andere Gründe. Die Dimension, in der sie sich erstrecken, läßt sich durch den – freilich viel zu undifferenzierten – Satz bezeichnen, daß die Politiker es offenbar verlernt haben, mit autoritativen Stellungnahmen kirchlicher Amtsträger zu aktuellen politischen Fragen zu rechnen. Das gilt namentlich für jene politischen Kräfte, die von Hause aus der Vorstellung huldigen, das weltliche Geschäft der Politik habe mit Religion und Kirche wenig oder nichts zu tun und »klerikale Einflüsse« auf dieses Geschäft seien von Übel. Das schließt natürlich nicht aus, daß die gleichen Politiker Stellungnahmen kirchlicher Kreise, die ihre Politik unterstützen oder dies wenigstens zu tun scheinen, durchaus schätzen und ohne Abzug eines Prinzipienvorbehaltes auf die Habenseite ihres Kontos zu buchen pflegen.

Wahrscheinlich ist die kirchliche Seite an dieser Entwöhnung nicht ganz unschuldig. Seit dem Tode Pius' XII. haben Papst und Bischöfe es nach Möglichkeit vermieden, ihre Autorität unmittelbar dort einzusetzen, wo es um Streitfragen auf der Grenze zwischen politischer Option und moralischer Entscheidung ging. Der Satz Johannes' XXIII., wonach die Sachprobleme der Politik dem Sachverstand der Politiker zu überlassen seien, wurde vielfach mißverstanden, weil sein zweiter Teil übersehen wurde, in dem es heißt, daß der katholische Politiker seinem Gewissen verantwortlich sei und im Lichte der Glaubens- und Sittenlehre der Kirche seine Entscheidungen treffen müsse. Ein übriges taten die außerordentliche Zurückhaltung, die sich die meisten Bischöfe in den theologischen und kirchenpolitischen Streitigkeiten der nachkonziliaren Zeit auferlegten, ihr geduldiges Abwarten gegenüber Entwicklungen, die im Kirchenvolk Ärgernis erregten, und ihre von vielen nicht ganz verstandene Behutsamkeit im Umgang mit Theologen, die sich politisch exponierten, zuweilen unter sehr merkwürdigen Umständen.

Schließlich muß zugegeben werden, daß es nicht immer leicht fällt, zweifelsfrei zu erkennen, an welcher Stelle und in welchen Formen es angebracht, ja unerläßlich ist, daß die kirchliche Autorität eingreift, um klarzustellen, wo die Grenzen der Entscheidungsfreiheit für einen katholischen Christen in einer politischen Frage gezogen sind. Nachdem es dahin gekommen ist, daß auch für viele Katholiken die moraltheologischen Auffassungen von Professoren gleichen Rang wie die ihrer Bischöfe beanspruchen können, nachdem man vielerorts unter dem vielzitierten »theologischen Pluralismus« eben eine solche Gleichrangigkeit verschiedener und einander widersprechender Äußerungen von Bischöfen und Nichtbischöfen versteht, darf es niemanden in Erstaunen versetzen, wenn sich Politiker der Möglichkeit bedienen, die eine gegen die andere Ansicht aus kirchlichem Munde auszuspielen und sich mit Vorzug jener Argumentationen zu bedienen, die für die eigene Politik am nützlichsten erscheinen.

Gerechterweise muß man hinzufügen, daß die Frage der Zuständigkeit des kirchlichen Lehramts im Falle der Tötung ungeborenen Lebens verhältnismäßig einfach zu beantworten ist. Es handelt sich hier um eine prinzipielle Entscheidung von nicht zu bestreitender moralischer Relevanz, die von den Tagen des Dekalogs und des Hippokratischen Eides bis heute auch als solche erkannt und gewertet wurde. Der häufig erhobene Einwand, die Kirche verbiete ja auch nicht das Töten im Krieg und bei Verhängung der Todesstrafe, mag seinen Eindruck auf Unkundige nicht verfehlen; er kann aber schon deshalb nicht ganz überzeugen, weil Theologie und Kirche zu allen Zeiten gerade diesen Ausnahmen vom Tötungsverbot ihre besondere Aufmerksamkeit zugewandt und ihren Ausnahmecharakter stets besonders betont haben. Kein Vernünftiger dürfte leugnen, daß manche Moralauffassungen der Kirche dem Wandel unterworfen sind und Entwicklungen durchmachen. Aber es gibt eben auch Bleibendes, Unveränderliches, Unverrückbares, und das Eintreten der Kirche für das Lebensrecht der Ungeborenen gehört dazu.

Die Politiker der Bonner Regierungskoalition, die Kardinal Höffners Äußerung als Einmischung in die Tagespolitik kritisierten, haben diesen Sachverhalt nicht genügend berücksichtigt. Der (in jungen Jahren einer katholischen Jugendorganisation angehörende) Ministerpräsident von Nordrhein-Westfalen, Heinz Kühn, zeigte sich so entrüstet über das Interview, als habe der Erzbischof seine Kompetenz überschritten. Der Düsseldorfer Staatssekretär Prof. Dr. Ulrich Klug (FDP) sprach von einem »politischen Nötigungsversuch«. Eine SPD-Abgeordnete im Bundestag, Lenelotte von Bothmer, nannte die Stellungnahme des Kardinals in einem Offenen Brief ein »verabscheuungswürdiges undemokratisches Aufwiegeln«, Höffner wolle katholische Grundsätze allen anderen Staatsbürgern »aufzwingen«, was um so verwerflicher sei, als er sich sicher auch von Politikern nicht in sein »Kirchengefüge hineindrohen lassen« werde, und obwohl er bereit sei, »vom Staat Steuergelder für sich erheben zu lassen«.

Abgesehen von der brüchigen Logik dieser Argumentation, die Drohung bestreitet, indem sie droht – der »Offene Brief« offenbart das komplexe Mißverständnis, das die Verwirrung so groß und Klärungsversuche nahezu hoffnungslos erscheinen läßt. Das Denken in Interessengruppen beherrscht vollständig die Köpfe; für viele ist es bis zur Unmöglichkeit schwierig geworden, sich vorzustellen, daß es in der öffentlichen Diskussion auch einige Partner gibt, die nicht für ihre eigenen – mehr oder

weniger wohlverstandenen – Interessen kämpfen, sondern für die Rechte anderer, und die für die Wahrung allgemeiner Grundsätze und für die gesetzliche Verankerung von Normen eintreten, ohne die auch und gerade eine freiheitliche, pluralistische Gesellschaft nicht fortbestehen kann.

Ministerpräsident Kühn kritisierte den Passus Höffners über die Wählbarkeit von Abtreibungs-Befürwortern als »eine massive Beeinflussungsandrohung unter Ausnutzung des naiven Mißverständnisses, daß den Bischöfen auch die politische Entscheidung der Gläubigen in Obhut gegeben sei«. Hinter diesem Wort lugt die Sorge des Parteipolitikers hervor, die Bischöfe könnten zu der früheren Praxis der Wahlhirtenbriefe zurückkehren, wenn sich die Auseinandersetzung weiter zuspitzen sollte. Sie läßt aber das nötige Verständnis dafür vermissen, daß es politische Entscheidungen gibt, die zugleich moralische Entscheidungen sind, in denen Katholiken, die zu ihrer Kirche halten, durch das Sittengesetz im Gewissen gebunden sind und zu denen die Verwalter des Lehramtes durchaus kompetent und in geistlicher Vollmacht sprechen dürfen, ja vielleicht sogar müssen.

Die Ereignisse haben inzwischen dafür gesorgt, daß die Erklärung des Kölner Kardinals nicht länger als eine parteipolitisch-exklusiv gemeinte Äußerung mißdeutet werden kann; die Berliner CDU-Abgeordnete Berger erklärte sich bei einer Fraktionssitzung ihrer Partei am 15. 3. 1972 für die »Fristenlösung« und bestätigte damit, was dem Kölner Generalvikar Peter Nettekoven in einem Streitgespräch mit dem Parlamentarischen Staatssekretär im Bundesjustizministerium, Bayerl, das vom »Tagesmagazin« des Westdeutschen Fernsehens übertragen wurde, vorgebracht hatte: daß nämlich mit dem Wählbarkeits-Passus nicht nur Abgeordnete der Bonner Regierungskoalition gemeint gewesen seien.

Die »neuralgische Reaktion« (Nettekoven) auf das Interview Höffners ist wohl auf zwei Umstände zurückzuführen: erstens auf die Tatsache, daß hier, erstmals seit langer Zeit, so konkret und so deutlich von einem Mitglied des Episkopats auf Grenzen der Wählbarkeit eines Abgeordneten für einen kirchentreuen Katholiken aufmerksam gemacht wurde, während eine derartige Konsequenz bei Erklärungen ähnlichen Inhalts sonst nicht mehr *expressis verbis* ausgesprochen zu werden pflegt; zweitens darauf, daß die Führung der sozialdemokratischen Partei in Sachen Reform des § 218 einen Zweifrontenkampf führen muß, weil es starke – möglicherweise mehrheitliche – Kräfte in der Fraktion gibt, die eine radikalere Lösung wünschen, als der amtierende Bundesjustizminister und die Mehrheit des Kabinetts sie vorsehen.

Wenn man einem Bericht der »Süddeutschen Zeitung« vom 24. 2. 1972 glauben darf, ist die Führung der SPD überhaupt beunruhigt über die Verschlechterung ihrer Beziehungen zur katholischen Amtskirche und zum katholischen Wählerpotential. Die Tatsache, daß Verkehrsminister Georg Leber die Wiederwahl ins Zentralkomitee der deutschen Katholiken nicht erreichte, signalisiert die Abkühlung des Klimas, das nach dem Godesberger Programm und dem Zustandekommen der Großen Koalition erheblich freundlicher gewesen war. Zwar wurde statt Leber der SPD-Abgeordnete und Bundestagsvizepräsident Schmitt-Vockenhausen mit hoher Stimmenzahl gewählt – wozu seine Mitwirkung an den »Demokratie-Thesen« und deren eindrucksvolle Verteidigung gegen die Kritiker auf der Vollversammlung des Zentralkomitees im Herbst 1971 maßgeblich beigetragen hat –, doch scheint die Parteiführung in diesem

Ersatz keine Genugtuung zu finden; Schmitt-Vockenhausen gehört seinerseits zu den Kritikern Brandts (wegen dessen Schwäche gegenüber dem Linksextremismus in- und außerhalb der Partei), und Leber wurde nun einmal zum Verbindungsmann des Parteivorstands zur katholischen Kirche bestellt, obwohl er beim Vatikan ebenso glücklos operierte wie beim amerikanischen Gewerkschaftsbund.

Eine »Informationstagung« des SPD-Parteivorstandes für 30 Redakteure der Kirchenpresse wurde kürzlich mit der recht ungewöhnlichen Erklärung abgeschlossen, daß große Meinungsverschiedenheiten festgestellt worden seien, und das der SPD nahestehende »Institut für angewandte Sozialwissenschaft« (INFAS) soll – laut »Süddeutscher Zeitung« – eine Prognose versucht haben, »wie sich die Propaganda der Kirche gegen die SPD auf das Wahlverhalten der Katholiken auswirken könnte«. Dabei sei INFAS von den Erfahrungen der Vergangenheit ausgegangen; 1965 wählten 67 % der katholischen Kirchgänger die CDU/CSU, 15 % die SPD, 1969 wählten 66 % die Unionsparteien, 20 % die SPD. Weit positiver beurteilte INFAS den Trend bei den katholischen Nichtkirchgängern: der Prozentsatz derer, die für die CDU/CSU stimmten, fiel von 1965 bis 1969 von 40 auf 34, während im gleichen Zeitraum die SPD-Wähler unter ihnen von 36 % auf 49 % anstiegen. Daraus ergibt sich die dem Leiter des INFAS-Instituts zugeschriebene These: Je weniger Katholiken regelmäßig in die Kirche gehen, um so stärker wird die SPD.

Nun könnten boshafte Interpreten einer solchen Prognose daraus den Verdacht schöpfen, es liege im aktiven Interesse der SPD, daß die Zahl der katholischen Kirchgänger möglichst noch abnehme, eine Entwicklung, die seit den Fünfzigerjahren ohnehin im Gange ist und sich in letzter Zeit eher beschleunigt hat. Aber damit täte man der SPD ebenso Unrecht, wie wenn man dem Kölner Kardinal parteipolitische Absichten unterstellte, sobald er moralische Kriterien für die Wählbarkeit von Abgeordneten durch Katholiken formuliert.

Inzwischen hat die Deutsche Bischofskonferenz ebenfalls zur Frage der Änderung des § 218 Stellung genommen. Sie beschloß auf ihrer Sitzung vom 21./24. 2. 1972 in Freising eine »Verlautbarung zur Verantwortung für das ungeborene Leben«, in der sie sich auf inhaltlich gleichgerichtete Stellungnahmen vom 25. 9. 1970 und 23. 9. 1971 bezieht (und damit dem Vorwand begegnet, man sei durch die kirchliche Ablehnung des Regierungsentwurfs überrascht worden) und erklärt:

»Menschliches Leben beginnt mit der Keimzellenverschmelzung, also im Augenblick der Empfängnis. Von diesem Tag an ist das Leben unantastbar. Die Mutter hat kein Verfügungsrecht über das ungeborene Leben; denn das Kind im Mutterleib ist nicht Teil des Körpers der Mutter, sondern es ist eigenes und selbständiges Leben. Der Staat darf dieses Leben nicht der freien Verfügung überlassen; er ist vielmehr verpflichtet, das ungeborene Leben durch sein Strafrecht vor der Vernichtung zu schützen und durch soziale Maßnahmen zu fördern. Die Kirche ist bereit, den in Not geratenen Frauen durch konkrete persönliche Hilfe wie mit ihren sozialen Einrichtungen beizustehen.«

Da der Regierungsentwurf zur Reform des § 218 dieser Schutzverpflichtung des Staates nicht gerecht werde, lehnen ihn die Bischöfe ab, noch stärker freilich den von einer Gruppe von Abgeordneten der Regierungskoalition eingebrachten Alternativentwurf, der die voraussetzungslose Freigabe der Abtreibung in den ersten drei Monaten der Schwangerschaft vorsieht.

Bundesjustizminister Jahn verteidigte die Regierung mit Hinweisen auf ihre guten Absichten. Der FDP-Bundesgeschäftsführer Karl-Hermann Flach wiederholte den Vorwurf, Würdenträger der katholischen Kirche versuchten, Parteipolitik zugunsten der CDU/CSU zu treiben, was an eine »längst vergangen geglaubte Periode klerikaler Einmischungen« erinnere.

Aber nicht nur aus den Reihen sozialdemokratischer und liberaldemokratischer Politiker erfuhren die Bischöfe heftigen Widerspruch. Auch katholische Geistliche übten an ihnen Kritik. Der (aus zehn Priestern und einem Laien bestehende) Vorstand der »Arbeitsgemeinschaft der Priester- und Solidaritätsgruppen in der Bundesrepublik« (APG), die nach eigenen Angaben 2 000 Mitglieder (darunter 1 500 bis 1 800 Priester) zählt, übergab am 6. März 1972 der Presse eine Erklärung, in der er den Bischöfen vorwarf, sie gingen mit den Argumenten, die für eine Reform des § 218 sprechen, »leichtfertig« um. Das Hilfsangebot der Bischofskonferenz sei »unglaublich«, solange die katholische Kirchenleitung weithin an ihrer Ablehnung einer Geburtenplanung durch antikonzepcionelle Mittel festhält.

Wenn man bedenkt, daß es in der Bundesrepublik etwa 28 000 katholische Geistliche gibt, und dazu erfährt, daß manches APG-Mitglied sich von der Vorstandserklärung überrascht zeigte, bleibt man vor einer Überschätzung des quantitativen Aspekts des Vorgangs bewahrt. Nichtsdestoweniger sah sich das Kommissariat der deutschen Bischöfe in Bonn zu einer Gegenerklärung veranlaßt, in der der Vorwurf leichtfertigen Argumentierens an die APG-Autoren zurückgegeben und mit Daten belegt wurde.

Einen noch radikaleren Angriff auf den deutschen Episkopat und namentlich Kardinal Höffner richtete der Tübinger Pastoraltheologe Prof. Dr. Norbert Greinacher in einem Interview mit dem polit-pornographischen Magazin »konkret«. Die katholische Kirche, so heißt es da, habe ein »traditionell gestörtes Verhältnis zur Geschlechtlichkeit« und leide unter »jahrhundertealten Verklemmungen«. Auch ihr Standpunkt zur Frage der Abtreibung müsse in diesem Zusammenhang gesehen werden. Außerdem spiele es eine Rolle, daß es eine SPD/FDP-Regierung sei, die diese Reform durchführen wolle. Zwar nicht einen »organisierten«, wohl aber einen »tatsächlichen Widerstand großer Teile des Kirchenvolkes« gegen die Bischöfe werde es in der Frage der Geburtenregelung geben. Eine solche Entwicklung könne er (Greinacher) sich »auch durchaus im Hinblick auf den § 218 vorstellen«. In Ausnahmefällen halte er eine Situation für möglich, in der ein katholischer Seelsorger einer in Not befindlichen Frau zum Ungehorsam gegenüber den Bischöfen rät.

Positiv zur geplanten Reform des § 218 hat sich ferner der katholische Theologieprofessor Dr. Peter Lengsfeld (Münster) ausgesprochen, der schon vor der Bundestagswahl 1969 einiges Aufsehen erregt hatte, als er – wie übrigens auch Greinacher – an einer »Wählerinitiative« zugunsten der SPD mitwirkte und sich in kirchlicher Tracht in Anzeigen abbilden ließ.

Zieht man ein vorläufiges Resümee der Auseinandersetzungen, so muß man leider feststellen, daß sich aus ihnen kaum ein klärender Beitrag zur Kernfrage des Problems gewinnen läßt. Im Grunde geht es ja nicht darum, ob eine bischöfliche Intervention zu einem Problem der aktuellen politischen Debatte der einen oder anderen Partei schadet oder nützt (was immerhin die heute nicht mehr so sicher anzunehmende Voraussetzung impliziert, das Kirchenvolk richte sich in seinen Wahlentschei-

dungen nach solchen Interventionen), sondern um den Zusammenprall des kirchlichen Anspruchs, wonach der Inhaber des Lehr- und Hirtenamtes die Gewissen der ihm anvertrauten Gläubigen in Fragen von sittlicher Relevanz nicht einfach sich selbst zu überlassen, sondern durch Rat, Weisung bzw. Verbot anzuleiten hat, mit einer – man kann wohl sagen – laizistischen Auffassung von Politik, die nicht nur jeden nach seiner Fassung selig werden lassen, sondern auch keinerlei Bindung der Gewissen gläubiger Menschen an eine geistliche Obrigkeit dulden will.

Daß niemand – auch nur moralisch – *gezwungen* werden kann, sich als Staatsbürger für eine bestimmte Lösung des Problems zu entscheiden, wird von allen Beteiligten selbstverständlich anerkannt. Das Gewissen ist nach der ständigen, heute freilich besonders scharf herausgearbeiteten und gelegentlich wohl auch überstrapazierten Lehre der Kirche die letzte Instanz für sittliche Entscheidungen des Menschen. Aber wer als katholischer Christ Glied seiner Kirche sein und bleiben will, kann nicht umhin, auf die Stimme der Bischöfe und des Papstes zu hören, wenn diese sich zu wichtigen Fragen der sittlichen Ordnung äußern. Er muß es ganz auf seine – gewiß nicht leicht zu tragende – Verantwortung nehmen, sofern er seine eigene Gewissensentscheidung schließlich doch nicht daran ausrichtet; die Gründe, die ihn dazu bestimmen, müssen für ihn schon zweifelsfrei und von zwingender Natur sein.

Weniger eindeutig scheint zu sein, ob die öffentliche Meinung und die politische Verantwortlichen allesamt den katholischen Bischöfen das Recht auf freie Meinungsäußerung in politischen Fragen zugestehen. Der Grund leuchtet ein: Das Wort eines Bischofs hat selbst in unserer säkularisierten und pluralisierten Gesellschaft noch Gewicht, und ganz offensichtlich gehen Politiker, denen dieses Wort unerwünscht ist, von der Annahme aus, daß viele Staatsbürger, die vielleicht nicht einmal alle zur Gruppe der »regelmäßigen Kirchgänger« gehören, von diesem Wort erreicht werden und es sich zur Richtschnur des Handelns oder wenigstens zum Denkanstoß für eigene Zweifel nehmen.

Dies ist aber eine Sache, die primär zwischen den Gliedern der Kirche spielt, denen der Bischof und die katholischen Staatsbürger angehören, und noch kann jeder in einem freiheitlichen Staat sich die Ratgeber für seine politischen und moralischen Entscheidungen selbst aussuchen. Weshalb daher die Erregung über einen Bischof, der in einer Frage, die zunächst moralischer Natur ist, aber politische Konsequenzen hat, von seinem pflichtgemäßen Wächteramt Gebrauch macht? Die Frage ist mit besonderer Dringlichkeit an jene Theologen zu richten, die sonst nicht müde werden, von der »gesellschaftskritischen Aufgabe« der Kirche zu sprechen, und diese womöglich jeder anderen denkbaren Aufgabe voranstellen. Handelt ein Bischof, der zur Reform des § 218 spricht und sich dabei sowohl gegen – um im Jargon zu bleiben – die Meinung der Herrschenden wie gegen die herrschende Meinung stellt, etwa nicht in Erfüllung einer eminent gesellschaftskritischen Aufgabe? Muß nicht, wer Gesellschaftskritik von der Kirche verlangt, aber ein bischöfliches Votum gegen eine »Liberalisierung« der Tötung ungeborenen Lebens ablehnt, den Verdacht auf sich lenken, er erachte nur eine ganz bestimmte, nämlich progressistisch-linke Gesellschaftskritik für erlaubt, ja geboten?

Unklar ließ die Diskussion bisher, was es bedeutet, daß der Staat nicht gehalten sein kann, alles unter Strafe zu stellen, was »sittlich nicht erlaubt« ist. Die Gegner eines kirchlichen Anspruchs auf Berücksichtigung der moralischen Prinzipien im

Strafrecht verstehen diesen Satz im Sinne einer völligen Getrenntheit der beiden Bereiche. Sie begründen damit auch ihren Vorwurf der unberechtigten Einmischung der Bischöfe in das weltliche Geschäft der Politik. Kardinal Höffner erklärte dazu in einem Interview vom 22. 2. 1972:

»Es ist gewiß richtig, daß der Staat nicht jede Übertretung des Sittengesetzes strafrechtlich ahnden kann, sondern, wie Thomas von Aquin schon im hohen Mittelalter gesagt hat, nur jene Vergehen, ohne deren Verbot die menschliche Gesellschaft nicht bestehen kann; deshalb werde z. B. der Mord bestraft. Dennoch lassen Staat und Sittlichkeit sich nicht einfachhin trennen. Ein Staat, der keine sittlichen Grundwerte anerkennen, sondern mit einer rein äußerlichen, wertfreien Ordnung auskommen wollte, würde zerfallen. Es ist falsch, Recht und Moral wie »äußere Gesetzmäßigkeit« und »innere Sittlichkeit« einander gegenüberzustellen. »Die innere Verbindlichkeit des Rechts«, so hat der Bundesgerichtshof erklärt, »beruht gerade auf seiner Übereinstimmung mit dem Sittengebot« (BGHSt 6, 52).«

Die »Berliner Ordinarienkonferenz« argumentiert in ihrer Erklärung vom 3. 1. 1972 ebenfalls mit der sittlichen Verpflichtung des Staates gegenüber den Menschen, die ihm angehören: »Es ist die Aufgabe eines jeden Staates, das menschliche Leben zu schützen, zumal das wehrlose Leben, das des besonderen Schutzes bedarf . . . Wenn eine Gesellschaft auf den gesetzlichen Schutz des werdenden Lebens verzichtet, wird sie mit ihrem Bemühen um wahren Humanismus unglaubwürdig.«

Trotz diesen Verlautbarungen, die Motive und Zielsetzungen der bischöflichen Interventionen offenlegen, scheint in weiten Kreisen die Überzeugung vorzuherrschen, es gehe den Amtsträgern der Kirche darum, dem weltanschauungsneutralen Staat ein »Kirchengebot« aufzuzwingen, das Strafrecht so zu gestalten, daß »kirchliche Ansprüche« durchgesetzt werden können, und damit christliche und nichtchristliche Staatsbürger unter das Joch eines von ihnen weder begriffenen noch akzeptierten Gesetzes zu beugen. Es ist bisher nicht in ausreichendem Maße gelungen, die Öffentlichkeit darüber aufzuklären, daß die Kirche hier nicht für sich und ihren »Herrschaftsanspruch« kämpft, sondern für ein Menschenrecht, das in den Verfassungen aller Kulturstaaten (auch im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland) ausdrücklich deklariert wird, das in der Menschenrechtskonvention der Vereinten Nationen einen hohen Rang einnimmt und das ohne Zuhilfenahme christlicher Offenbarung mit dem gesunden Menschenverstand erkannt werden kann. Besonders erstaunlich ist es freilich, wenn sogar katholische Theologen die Forderungen des natürlichen Sittengesetzes, von denen niemand dispensieren kann, mit mehr oder weniger arbiträren Weisungen der kirchlichen Obrigkeit verwechseln, obwohl ihnen aus der Zeit des »Dritten Reiches« hinlänglich bekannt sein mußte, wo die Grenzlinie zwischen Wahrnehmung des Wächteramtes gegen »Euthanasie« und Rassenwahn einerseits und mißbräuchlicher Verwendung geistlicher Amtsautorität zu primär politischen Zwecken andererseits verläuft.

Was die Bischöfe der Bundesrepublik betrifft, so muß man ihnen zugutehalten, daß sie nicht von Anfang radikal jegliche Änderung des § 218 ablehnten, sondern sich bemühten, durch eine eher grundsätzliche Argumentation den Strafrechtsreformern eine Chance zu besonnener Reform zu geben. Der Reformentwurf sah in früheren Phasen weniger radikal aus als jetzt. Die zunehmende Deutlichkeit der bischöflichen Kritik ist die Folge der fortschreitenden Aufweichung, der die Bestimmungen

über die Strafbarkeit der Abtreibung ausgesetzt wurden, wobei der Linksrutsch innerhalb der SPD eine entscheidende Rolle spielte. Die Bischöfe hätten, nicht nur nach ihrer *eigenen* festen Überzeugung, ihre Pflicht versäumt, wären sie nicht der wachsenden Verwirrung entgegengetreten, die sich in der öffentlichen Debatte breit machte und der manche Äußerungen »fortschrittlicher« Theologen Vorschub leisteten.

Daß es sich für die Bischöfe tatsächlich um eine Gewissensfrage drehte, daß sie mit dem Rücken zur Wand standen, ergibt sich schon daraus, daß auch ihre Amtsbrüder im kommunistisch regierten Teil Deutschlands in dieser Frage keine andere Möglichkeit sahen, als der weltlichen Obrigkeit frontal entgegenzutreten. Man darf als gewiß unterstellen, daß es den Oberhirten zwischen Elbe und Oder nicht leicht fiel, gerade in der heutigen weltpolitischen Situation so offenen Widerstand zu leisten. Auch sie mögen unter dem Eindruck der Erinnerung an das »Dritte Reich« und seine »Liberalisierung« des Tötens gestanden sein. Sie konnten damit die Annahme des Gesetzes durch die »Volkskammer« in Ost-Berlin zwar nicht verhindern, aber immerhin erreichen, daß – im Gegensatz zur dort sonst herrschenden Einstimmigkeit – wenigstens ein paar Nein-Stimmen abgegeben wurden.

Den Bischöfen in beiden Teilen Deutschlands kommt dabei zustatten, daß sich das Zweite Vatikanische Konzil mit großer Entschiedenheit gegen die sittliche Erlaubtheit einer jeden Abtreibung ausgesprochen hat. In »Gaudium et spes« heißt es: »Gott, der Herr des Lebens, hat den Menschen die hohe Aufgabe der Erhaltung des Lebens übertragen, die auf eine menschenwürdige Weise erfüllt werden muß. Das Leben ist daher von der Empfängnis an mit höchster Sorgfalt zu schützen . . . Abtreibung und Tötung des Kindes sind verabscheuungswürdige Verbrechen.«

Wer es sich zum Ziel setzt, gegen diese unmißverständliche Aussage des Konzils eine für Katholiken einsichtige Argumentation zu finden, die es ihm erlaubt, für einen Abbau der strafrechtlichen Vorschriften gegen die Abtreibung einzutreten, ja eine staatliche »Delikthilfe« (etwa durch Übernahme der Kosten einer Abtreibung durch die gesetzliche Krankenversicherung oder die Fürsorge) zu rechtfertigen, hat jedenfalls einen weiten Weg vor sich.



WENDUNG NACH INNEN? – SO VERSTÖRT die Öffentlichkeit vieler Länder auch war, als sich der Unmut der Jugend gewaltsam zeigte und das Ausmaß der Ablehnung bestehender Wertskalen, Ordnungssysteme und überlieferter Strukturen offenbar wurde, so rasch hat sie sich auch wieder beruhigt. Beruhigt, weil sich herausgestellt hat, daß die Bewegung wenig planende Intelligenz und organisatorische Kohäsion besaß, und weil sich erwies, daß sie durch eine Kombination von Teilkapitulationen oder Polizeieinsatz aufgefangen werden konnte. Zu der zusehrenden Beurteilung trägt nicht nur die scheinbare Erfolglosigkeit bei. Den Abbau an Bestürzung fördert auch der Umstand, daß es an verbindlichen Zielen, klar umrissenen Programmen, ja selbst an Grundsatzserklärungen fehlt. Der Maßstab war mit anderen Worten derjenige, den man gemeinhin an politische Erscheinungen zu legen gewohnt ist. Die Frage, ob es sich hier um ein Phänomen handelt, das mit dem sozial-politischen Instrumentarium gar nicht ausgelotet werden kann, wurde kaum gestellt, tiefenpsychologische Deutungen nur selten versucht. Schwer erklärbar, aber wiederkehrende Begleitumstände wurden einfach als »Randscheinung« etikettiert, gewisse destruktive Züge gaben mehr Anlaß zur Schelte als zur analytischen Nachdenklichkeit; selbst dort, wo ein Zusammenhang kaum zu übersehen war, wurde das völlig folgerichtig aus der Diagnose eliminiert, indem man es einfach »paradox« nannte. »Paradox« nennt man es beispielsweise, daß Kinder aus anti-autoritären Institutionen, man denke etwa an Summerhill, häufig seelische Zusammenbrüche erleiden. Diese Kennzeichnung erspart einem in der Tat viele geistige Umstände. Man braucht beispielsweise keine Mühe aufzuwenden, das Wesen der Autorität zu untersuchen oder sich zu fragen, ob Autorität nicht primär Angst bannt, ob in ihr nicht Schutzmechanismen eingebettet sind, die es dem Einzelnen ermöglichen, mit der uralten Bedrängnis fertig zu werden.

Im übrigen ist es auch sicherlich leichter,

dort Bilanz zu ziehen, wo man von konkreten Resultaten ausgehen kann, wo zumindest Programme und Annäherungen an Programme vorliegen. Was aber hat zu geschehen, wenn dies als unzureichend oder gar irreführend erkannt wird? Welches Kriterium soll man hier einführen? Nun gibt es hier eines, von dem man wirklich nicht sagen kann, daß die Vertreter des Protestes selbst nicht immer wieder darauf hingewiesen haben: die Veränderung des Bewußtseins, die im Laufe der Zeit die Veränderung der sozialen Realitäten bewirken wird. Freilich, heute schon zu sagen, wie sich diese Veränderung konkret auswirken wird, mit dieser Forderung würde man jede ernsthafte Analyse überfordern. Es stellt sich sogar bald heraus, daß es auch außerordentlich schwierig ist, etwas einigermaßen Handfestes, Konkretes über das neue Bewußtsein selbst festzuhalten. Im amerikanischen Bereich haben sich beispielsweise in kurzer Folge zwei Autoren an dieser Aufgabe versucht. Charles Reich will in seinem Buch »The greening of America« nachweisen, daß ein drittes Amerikanisches Bewußtsein im Entstehen ist – nach den Pionieren, den liberalen Managern nun die Hippies –, und François Revel behauptet in seinem Werk, daß die Revolution aus Amerika komme. Beiden Autoren fehlt es nicht an Enthusiasmus, sie sind fast als fellow-travellers der Jugendbewegung einzustufen. Versucht man aber, aus ihrem Überschwang die Fakten zu destillieren, so ist das Ergebnis dürftig.

Was bleibt, ist das Wort »revolutionär«, und man sieht davon ab, es allzu scharf zu umreißen. Hatte Chateaubriand in den letzten Jahren des achtzehnten Jahrhunderts in London festgehalten: »Revolution ist der Bruch der Geschichte, die Schwelle, die die Zeiten und damit die Vorstellungen, die Sitten, wissenschaftliche Forschungen, die Gesetze, ja selbst Ausdrucksweisen in ein Vorher und Nachher scheidet, die absolut gegensätzlich und augenscheinlich unvereinbar sind«, so ist inzwischen unschwer zu erkennen, daß in jeder Revolution ein Bezugspunkt auf die Vergangenheit enthalten ist:

das Wiederherstellen verlorengegangener Menschenrechte und -würden. Die Vorsilbe *re*, dieselbe wie in Reaktion, dieselbe auch wie in Re-stitution, steht keinesfalls zufällig da. Ernst Bloch hat in seinem Werk über Thomas Münzer etwas festgehalten, das einen tiefen Einblick in die Natur des politischen Menschen gibt. Er schreibt: »Daß die Dinge . . . genau an den Punkt zurückkehren mußten, an dem sie zu der Zeit waren, als die Menschen noch frei innerhalb ihrer freien Gemeinschaft lebten . . ., genau an dem Punkt ist die Revolution eine Rückkehr der Zeit, an dem Punkt, als die Herrschaft den freien und gleichen Menschen zu entgleiten begann . . ., bei der Wiederkehr genau jenes Tages des Anfangs, war das Land in seiner unberührten Frische für alle offen wie eine gemeinsame Wiese . . .«

Fragt man sich, wo jener Punkt der Rückkehr im Bewußtsein der jungen Menschen zu finden ist, so entdeckt man, daß der Bogen in der Tat sehr weit gespannt ist. Man kommt zu einem schwer einzuwendenden Gottes-Kindtum, nicht zu einer religiösen Haltung, aber doch zu der Voraussetzung einer religiösen Haltung. Daß es gelegentlich zu Konkretisierungen dieses Gefühls kommt, ist nicht weiter verwunderlich.

»Revolutionär« also, mit der Einschränkung, daß das Wort instinktiv vergangenheitsbezogen gebraucht wird: mehr Ablehnung des Gegenwärtigen als Projektion in die Zukunft. So erweisen sich auch die wenigen analysierbaren Organisationsformen erkennbar als Variationen bereits versuchter. Die »Großfamilie« stellt etwa, unschwer zu erkennen, eine neue Form der Angstbannung dar, der »gang« gibt sich als militärische Einheit, in der es natürlicherweise zu autoritärem Auftreten kommt. Die Promiskuität, auf die man sich anfänglich oft bezogen hat (wie in der Sowjetunion vor der NEP-Periode Mitte der zwanziger Jahre), spielt dabei keine wesentliche Rolle. Sie ist dasselbe agens wie in der übrigen Gesellschaft. Was dabei auffällt, ist der oft erreichte hohe Grad inneren »Eingestimmt-Seins«, für den ein Teil der Erwachsenen gar kein Gefühl zu besitzen scheint und mit dem es schon im Beat-

Schuppen seinen Anfang nimmt. Wer kennt nicht die Geschichte des Vaters, der versteckt an einer solchen Zusammenkunft teilnahm und dann zu Haus berichtete, all das Gerade, daß es da hoch hergehe, sei einfach Unsinn, die jungen Leutchen machten sich nicht einmal den Hof; sie säßen und stampften und stampften und säßen wieder, es werde wenig gesprochen und sicher noch weniger gedacht. Letzteres mag stimmen, aber es sind gewiß solche Augenblicke der Gemeinsamkeit, einer säkularisierten religiösen Gemeinschaft, wenn man so will, in der nicht Stück für Stück neuer Interpretationen, Wertskalen und Vorstellungen übernommen wird, sondern sozusagen das Ganze auf einmal, in Bausch und Bogen. Was aber ist nun dieses »Ganze auf einmal«, was das, was da in »Bausch und Bogen« übernommen werden soll? Es ist eine bestimmte Haltung, ein bestimmtes Vokabular, eine bestimmte Reaktion, die, hat man sie einmal erlernt, es ermöglicht, »in« zu sein und »in« zu bleiben, auch dann, wenn man für eine Weile den Zusammenhang mit der Gruppe verloren haben sollte. Altmodische Formen der Werbung sind dabei längst aus der Mode gekommen. In einer Gruppe, die das grundsätzliche Sexual-Tabu nicht übernommen hat, genügen wenig auffällige Zeichen von Einigung oder Ablehnung. Die Entdramatisierung des Sexuellen mag den an gewisse Signale Gebundenen befremden; mit Interesselosigkeit darf sie sicherlich nicht verwechselt werden.

Untersucht man, was mit dieser bestimmten Haltung, mit diesem bestimmten Vokabular ausgedrückt werden soll, so gelangt man bald zu einer Neueinschätzung des Begriffes der Arbeit. Galt noch im neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert der Müßiggang als aller Laster Anfang – Karl Marx zitiert im »Kapital« eine Eingabe englischer Eltern, die gegen die Herabsetzung der Kinderarbeit auf elf Stunden Einspruch erhoben, die Kinder kämen in der freien Stunde auf böse Gedanken! –, wurde die Arbeit im Dritten Reich noch einmal erhöht und glorifiziert (»wer sich der Arbeit schämt, gehört nicht zu uns!«), so ist nun die Arbeit

aller Laster, Anpassung und Entfremdung Anfang. Die These, daß wir zuviel arbeiten, daß es eine Fehlsteuerung ist, wenn trotz zunehmender Automation das zu leistende Pensum nicht auf wenige Stunden in der Woche herabgedrückt wird, gewinnt immer mehr an Boden. Der Hinweis, daß die bereits jetzt zusätzlich zur Verfügung stehende Zeit in vielen Fällen nur zur zusätzlichen Arbeit unter ungünstigen Produktionsbedingungen verwendet wird, also im sogenannten »Pfusch«, wird mit dem Hinweis auf die Werbung beantwortet, die eben dauernd neue, überflüssige Bedürfnisse schafft. Nicht immer wird zwischen entfremdender, angemessener oder schöpferischer Tätigkeit genug unterschieden. Die theoretische Kapazität erweist sich auch hier als ungenügend. Die Bewegung des Protestes, in der die Soziologie so stark vertreten ist, zeigt nicht nur eine merkwürdige Scheu vor der Selbstanalyse, es fehlt auch die Bereitschaft, die eigenen Behauptungen theoretisch zu untermauern. Es ist nicht zu leugnen, daß die Jugend mit Elan zu Werk geht, wenn die Aufgaben klar umrissen und sinnvoll sind – ihr Einsatz zur Rettung der Umwelt ist hier das Paradebeispiel. Aber schließlich können nicht alle für die Sanierung der Umwelt tätig sein. Welches Ausmaß an entfremdender Arbeit ist in einer modernen Gesellschaft unumgänglich? Welche Methoden könnten entwickelt werden, entfremdende in nicht-entfremdende Arbeit zu verwandeln? Die moralische Aushöhlung des Arbeitsbegriffes macht dabei zunächst nicht glücklicher. Bereitete früher eine Tätigkeit oft genug über das Relais »treuer Pflichterfüllung« eine gewisse Befriedigung, so steigt nun die Zahl junger Menschen, die an ihre Arbeit mit Widerwillen herangehen, sie schlecht und schleuderhaft ausführen, auch dort, wo es andere in Gefahr bringt, ständig an. In dem vom Klaus Wagenbach Verlag herausgegebenen Rat-schlagbuch für Schüler und Lehrlinge wird Sabotage ziemlich unverhohlen anempfohlen. Die Zusammenfassung solcher Impulse entwickelt sich allmählich zu einem Angriff auf die Leistungsgesellschaft; die grausamen Folgen des Prämiensystems, das in verschie-

denen Formen im Westen wie im Osten in Funktion ist, treten damit immer deutlicher in unser Bewußtsein. Da und dort wird die Meinung vertreten, man könne sich aus solchen Zwängen nur durch Verzicht befreien – den Verzicht auf immer höheren, raffinierteren Konsum – die bewußte Kargheit in der Kleidung junger Menschen bringt das rein optisch zum Ausdruck. Leider ist aber in diesen Dingen mit »blue jeans« nicht viel getan: unvermittelt neben den Verzicht tritt in solchen Gruppen auch der Anspruch nach höheren Leistungen, statt einem »Weniger« wird ein »Mehr« gefordert. Als unlängst in einer Diskussion darauf verwiesen wurde, daß die bestehende Gesellschaft den Anforderungen, die man an das Erziehungswesen (im weitesten Sinn des Wortes) zu stellen habe, nicht gerecht werden könnte, meinte Marcuse gelassen, dann müßte man eine andere Gesellschaft schaffen. Aber was für eine Gesellschaft soll das sein? Werden nicht auch in ihr die Leistungen für Unterricht und Kultur vom Bruttosozialprodukt abgezweigt werden müssen – und wird aus einem schrumpfenden Sozialprodukt, sicher eine Folge der Beendigung des Prämiensystems und der Demontage des Leistungsprinzips, ein höherer Aufwand für die bevorzugten Budgetmittel abgezweigt werden können? Und weiter: funktioniert die Wirtschaft wirklich so, wie es sich die Kinder aus relativ gut situierten Häusern vorstellen? In einem Abbau überflüssigen Luxus', in der Reduktion auf *einen* Wagen, *einen* Fernsehapparat, oder werden nicht vielmehr ganze Gruppen – Neger, Gastarbeiter – sehr rasch unter die Räder kommen unter dem Beifall, ja der Forderung der Majoritätsgruppen?

Ähnliche Bedenken gelten für andere Programmpunkte des »Protestes«: die demokratische Revolution, so die diesbezügliche Lesart, vollziehe sich in zwei Etappen. Würden in der ersten Etappe die Institutionen demokratisiert, so wird in der zweiten Phase das Leben selbst in all seinen gesellschaftlichen Ausdrucksformen – von der Familie bis zum Betrieb – einer ähnlichen Wandlung unterzogen. Die ältere Generation hat diese Interpretation zum Teil begierig aufgegriffen;

denn sie hat etwas Tröstliches an sich, auch wenn uns manches mißfällt. Hier wird nur das vollendet, was im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert so großartig begonnen worden ist. Das Mißliche an solchen Eingemindungsversuchen aber ist nicht allein, wie eingangs ausgeführt wurde, daß der »Protest« gar keine voll entwickelte politische Bewegung ist. Dazu kommt vielmehr die Frage, ob eine solche Ergänzung und Vollendung – die zweite Phase der demokratischen Revolution – überhaupt möglich ist. Es kann sicherlich nicht bestritten werden, daß es in der westlichen Welt noch immer Enklaven selbstherrlicher Entscheidungen gibt, Regionen autoritärer Entschlüsse, daß auf vielen Gebieten der Prinzipal von einem Teamwork zu ersetzen ist. Aber sind solche Korrekturen, solche Ergänzungen und Abrundungen noch das, worum es geht? Besteht zwischen den demokratischen Institutionen und dem nach vielen Grundsätzen organisierten Leben nicht eine echte Polarität? Gibt es nicht einen Punkt, wo solche Ergänzungen und Abrundungen in eine Radikalität münden müssen, die grundlegende Prinzipien der ersten Phase der demokratischen Revolution aus den Angeln heben werden?

Protest und »bürgerliche Gesellschaft« stellen eng verwobene Prinzipien dar: die Jugendlichen versuchen die bürgerliche Gesellschaft aufzulösen, diese den Jugendprotest produktionsmäßig zu unterwandern. Dort, wo Konsumchancen wahrgenommen werden, gerät die Aktivität der Jugend in den hektischen Sog der älteren Generation, was zur Folge hat, daß die originalen Erscheinungen immer schwieriger zu erkennen sind, daß es zwischen echtem Protest und falschem Protest zu unterscheiden gilt, zwischen Vorfabriziertem und Gewachsenem. Was man dem Protest vorwerfen kann: der emotionale Ansatz, das Fehlen von Programmen, Zielsetzungen, Wünschen und den Methoden zu ihrer Durchführung, die Exaktheit der Diktion und die Genauigkeit der Angaben, das läßt sich mit einiger Sicherheit aus seiner Verursachung ableiten. Dort aber, wo ein neues Lebensgefühl unverkennbar wird – etwa das Bestreben junger Men-

schen nach Formen der Befriedigung, die von der Betriebsamkeit unabhängig sind, etwa die Neigung zum Leben in der Gruppe, die Ruhe und Toleranz, die es da gibt, etwa das schöne Nebeneinander, das oft mit Gleichgültigkeit verwechselt wird, der wortlose Freimut, das Einfügen in den Rhythmus, ein neues, natürliches Körpergefühl, sollte man es ruhig zur Kenntnis nehmen, aufzeichnen, auch das aufzeichnen, was man nicht nachvollziehen kann, vielleicht auch nicht ganz verstehen kann. Denn worum es dabei im Grundsätzlichen geht, das sollte man verstehen: Sich von Aktivität, von Äußerlichkeiten zu distanzieren, Freude zu gewinnen, aus dem Einfachen, Sinnlichen, Wahrnehmbaren.

Stehen wir vor einer neuen Form des Meditativen, das so gänzlich aus unserem Leben gewichen zu sein scheint? Wird sich die Auflehnung zum Schluß nach innen wenden? Wird das Erlebnis aus der Kategorie der Menge gelöst und in die Kategorie der Qualität überführt? Anders ausgedrückt: hat der Zusammenbruch der Schutzmechanismen, das ungehinderte Einströmen von Angst nicht nur zu Zusammenbrüchen, Unordnung, Chaos und Anarchie geführt? Hat es auch eine Katharsis ausgelöst, die vielleicht nicht mehr dieser Generation, aber der nächsten zugute kommen mag? Denn daß der Mensch an einer Wende angelangt ist, scheinen diese Leute wirklich zu spüren. Die Wegwerf- und Überflußgesellschaft, die vaterlose Gesellschaft wird zur verantwortungslosen Gesellschaft Heinz Dietrich Ortliebs und zur Überdruß-Gesellschaft Roland Nietches. Aber während die zugrunde liegende Situation in akademischen Gesprächen längst anerkannt ist, geht das Leben in der gewohnten Weise weiter, lesen die Volkswirtschaftler den Erfolg der Nationalökonomie nach wie vor an der Zuwachsrate ab und orientieren sich die Gewerkschaftsfunktionäre an der Vergrößerung des Sozialproduktes. Das System ist dabei nicht einmal sehr stabil, wie der Streik der englischen Grubenarbeiter unlängst deutlich gemacht hat.

Man mag über den Jugendprotest denken, wie man will – es läßt sich nicht leugnen,

daß sich da etwas Neues zeigt, etwas, das zumindest im Ansatz nach Veränderung, Erneuerung und Umformung strebt. Das, was man ihm vorwirft: daß er keine Lösung weiß, kein geschlossenes politisches oder wirtschaftliches System zur Debatte stellt, sich vielmehr, in die Fuge gedrängt, marxistisch aushilft, ist ihm kaum zum Vorwurf zu machen. Aber es steht hier eine emotionale Grundkraft zur Verfügung, die nicht genutzt wird, weil man sie irrtümlicherweise für eine voll ausgeformte sozialpolitische Bewegung hält. Man wirft ihr vor, daß sie nicht weiß, was sie will, behandelt sie aber so, als wüßte sie eben das.

Janko Musulin

DIESEITS VON BANGOR. – DAS IST noch Festland Wales, aber ganz nahe vor der Isle of Anglesy, dem letzten Vorposten vor der grünen Eire. Was treibt den mündigen Bundesdeutschen dorthin? Er weiß es selbst nicht. Eine hübsche Küste? Ein unsicherer Himmel, eine gerühmte Landschaft oder die Lust an der Zäsur: kärgliche Küche, Verzicht auf Komfort? Das alles kann er sich hinterher fragen und hinterher beantworten. Bevor es losging, wußte er nur zweierlei: daß ihn da ein Quartier erwartet und daß er mit der Reise die Hoffnung verband, für ein paar Wochen keine Deutschen zu sehen.

Eine Flucht vor sich selbst und seinesgleichen, er leugnet es nicht, fügt aber hinzu: Flucht um Distanz zu gewinnen.

Dann bricht man auf, ist zwei oder drei Tage auf der Achse, rollt quer durch die Insel und schon fällt alle Verdrossenheit ab. Es bleibt die Neugier.

Das Dorf, in dem er wohnt, nennt sich Stadt; nicht zu unrecht, denn die alte Fischer-siedlung ist mit dem Stadtzentrum verbunden, von dem vor hundert Jahren nur die Villa der Lady Erskin stand. Das Haus steht heute noch, mächtig und dunkel, aber nicht überlebt wirkend, unterhalb der Woods.

Woods, so knapp gesagt, ist natürlich eine Verkürzung. Genaugenommen heißen sie Pwllychrochan Woods. Um das walisische Epitheton geht es hier nicht, wohl aber ist

zu erwähnen, daß die Massen von Engländern, Schotten und Iren, die Nordwales im Frühsommer überfluten, mit der walisischen Sprache genausoviel oder wenig anfangen können wie unser Bundesbürger. Es ist also auch für sie, die Bürger des Vereinigten Königreiches, dieses Land Fremde, ein fremdes Land mit eigener Geschichte, eigener Sprache und eigener Kultur. Die Waliser sind stolz darauf, nicht nur weil sie Eigenständiges besitzen, sondern weil sie überzeugt sind, daß ihre Kultur und Kunst der der Engländer überlegen ist. England hinkt nach, nicht sie.

Unser Bundesbürger tut sich – wie sollte es anders sein – vom ersten Augenblick an tüchtig um. Nach der alten Weisung: erst erkunden, dann organisieren, verläßt er bei aufgehender Sonne sein Häuschen und be-ginnt die Inspektion. Main-Street hier, das sind zweimal fünfhundert Meter, geteilt durch einen großen Park. Auf diesem Kilometer stehen, ein paar Meter Seitenstraßen eingeschlossen, zwanzig bis fünfundzwanzig Kirchen, Gebetshäuser und Gemeindezentren. Alle Kirchen, Denominationen und Sekten sind vertreten, jede mit zwei Bauten, eine für Engländer, eine für Waliser; keine der Kirchen ist modern, kein Beton, Glas, Stahl, fast alle im neugotischen Stil, aber gut gehalten. Obgleich sie nicht groß sind, überragen sie doch an Ansehnlichkeit und Würde bei weitem die kaum weniger zahlreichen Banken. Man fragt sich, weshalb eine solche Massierung von Geldinstituten hier fast am Ende des Königreiches. Pflicht zur Demonstration, Repräsentation oder notwendiger Service? Der Service ist sicher eher ein gelegentlicher, das deuten die Größen dieser Bankbauten an: schrebergartenhäuschengroß, mancher Karavan, mancher Autoanhänger übertrifft sie an Umfang; ein Lastkraftwagenzug auf englischen und deutschen Autobahnen ist fast immer größer. Aber ihre Kleinheit fällt nur unserm Deutschen auf, wenn er vergleicht mit den Chrom- und Marmorpalästen zuhause. Die Büdchen drängen sich hier nicht vor, denn die Häuser – zumal die der Hauptstraße im alten Fischerdorf – sind genauso groß wie die Banken, schmal, niedrig, aber nicht ver-

wahrlost, nur eben nicht neu, es gibt in der ganzen Bay nichts Neues, Glattes, Perfektes, im Stil von »Jasmin« oder Düsseldorf. Selbst da nicht, wo ein Haus gerade gebaut wird.

Auf eine Formel gebracht: der Zuschnitt unserer Hauptstraße hier im Norden von Wales ist am ehesten vergleichbar einer Mischung zwischen DDR und Niederösterreich. Was die greifbaren, meßbaren Größen ausmacht, sicher näher der Kargheit im Thüringischen heute; die Atmosphäre ist freilich nicht die gleiche. Aber: so schlicht die Warenangebote in den Auslagen der Läden sind, die Qualitäten sind nicht schlechter als bei uns, eher stimmt das Gegenteil, nur werden sie ohne jedes Raffinement präsentiert. Niemand von den Einheimischen empfindet das als Mangel. Warum auch? Essen, Sich-Anziehen muß jeder Mensch, er wird kaufen, was er braucht und was sein Geldbeutel zuläßt. Wer dies gegen die Interessen des Käufers zu ändern sucht, handelt unehrenhaft. Er verstößt gegen die goldene Regel. Also ist man nicht darauf aus, das zu ändern. Man will keinen anderen Stil, weil man keine andere Moral will.

Man hat daher auch ein ungutes Gefühl, wenn man an das Vereinigte Königreich in der EWG denkt. Was man verliert, ist klar: das billige Steak *und* das Steak aus England, Wales, Kanada und Neuseeland. Was man dafür eintauscht, ist ungewiß. Gewichtiger ist jedoch die Frage, ob der Wertkanon, der heute zwischen den Marktpartnern in Nordwales gilt, unter dem Druck des Institutionen- und Gesetzesgeflechts, genannt EWG, bewahrt werden kann. Wichtig, ja belastend ist die Frage, weil man die alte Ordnung, den herkömmlichen Stil liebt. Man wird für das Alte kämpfen.

Woher diese Leidenschaft für das Karge und Unansehnliche stammt, fragt sich unser Bundesbürger. Er findet – zu rasch – ein Bündel von Gründen: das protestantisch-puritanische Erbe, die koloniale Tradition mit der Lust an der ständigen Improvisation und schließlich einen durchgehenden Mangel an ästhetischen Kategorien überhaupt und ganz allgemein.

Zu rasch sind die Gründe gefunden. Sie stimmen nur halb. Mangel an Aisthesis zum Beispiel. Was springt als erstes in die Augen, wenn man westlich von Chester ins Zentrum des Landes fährt? Die Rosen. Rosen in einer Fülle und Dichte, Größe und Farbenpracht, wie sie kaum ein zweitesmal in Europa zu finden sind. Weder Wildwuchs noch künstliche Produkte: die Mitte von beiden. Ergebnisse von Züchtung, Veredelung und dem Willen, das Natürliche zu erhalten. Waliser und nicht nur sie auf der Insel sind große Blumenzüchter. Wer kein Auge hat für Form und Farbe, soll sich in dieser Kunst nicht versuchen.

Das Volk hat seinen Stil, es liebt ihn und ist stolz auf ihn. Der Stolz sperrt sich gegen das Fremde, fremden Aufwand, fremde erzwungene luxuria. Es verfügt – für den Kontinentalen fast unheimlich – souverän über die Zeit bei Arbeit und Hobby. Ein Waliser, der unter Stress steht, ist ein Widerspruch in sich. Natürlich bringt es auch Nachteile, wenn ein Bäcker vor halb neun keine Brötchen verkauft, wenn eine Werkstatt-Crew keine Überstunden, keinen Akkord arbeitet. Aber solche Nachteile bedeuten hier nicht viel, verglichen mit den Vorteilen einer entspannten, entstörten »normalen« Gesellschaft. Man hat Zeit, läßt dem Nächsten Zeit; Mißgeschicke zählen nicht; man lächelt wohlwollend über die des Nachbarn; über die eigenen lacht man.

Woher kommt diese Kunst des *savoir vivre*?

Auch auf diese Frage gibt es keine einfache Antwort. Die Faktoren, die den heute dominierenden Typ von Waliser geprägt haben, lassen sich nicht analysieren wie Großwetterlagen oder Kunstprodukte. Der Kontinentale, von unserem Bundesbürger über die walisische Spezies Mensch informiert, hat, um eine Erklärung nicht verlegen, die Gefälletheorie zur Hand. Das heißt: Europas Gesicht wird von einem Nord-Süd-Gefälle und einem Rand-Zentrum-Gefälle bestimmt. Insgesamt gesehen ist der Norden fortschrittlich, dynamisch, wirtschaftsorientiert, »protestantisch«; der Süden hingegen ist museal, menschlich, »katholisch«. Das Ge-

fälle gilt auch für die wichtigsten europäischen Staaten: Deutschland, Frankreich, Italien, Spanien. Daneben haben die Randzonen Europas ihre Besonderheit: Irland, Südportugal, Sizilien, der Balkan. Sie sind weit weg vom dynamischen Zentrum, sie hinken nach, die moderne Welt hat sie noch nicht erreicht. Zur Erklärung des Falles Wales bietet sich die Rand-Zentrum-Gefälle-Theorie an. Da sie sich unserem Bundesbürger schon am Ort aufdrängte, hat er weitere Eindrücke von Mensch und Gesellschaft auf der Insel gesammelt. Das Ergebnis: Es gibt Differenzen im Lebenszuschnitt von Engländern und Walisern, aber die Unterschiede zwischen ihnen sind nicht so groß wie zwischen Kontinentalen und Inselbewohnern. Die konfessionell begründete Gefälletheorie kann gegenüber England und Wales zur Erklärung des uns beschäftigenden Phänomens nicht herangezogen werden. Aber: selbst wenn man – aus gegenwärtiger kontinentaler Perspektive – vernachlässigte, daß die Bewohner der englischen Inseln sich über Jahrhunderte niemals als Randexistenzen empfanden, weil sie es politisch nicht waren und auch heute nicht sind, stimmt in ihrem Fall die übliche Folgerung – die man für die romanischen Länder immer rasch bei der Hand hat – nicht, daß es nur eine Frage der Zeit sein wird, bis das moderne, progressive Leistungsdenken die überkommenen Wertvorstellungen der Bevölkerung abgelöst haben wird. Denn Dynamik und Leistung sind nicht erst seit morgen Kennzeichen der englischen Wirtschaft. In manchen Bereichen, etwa in der Landwirtschaft, ist England dem Kontinent um eine halbe Generation voraus.

Obgleich alle Merkmale einer modernen Industriegesellschaft sich hier finden, sind die Ergebnisse ihres Einflusses auf den Einzelnen nicht vergleichbar mit den Auswirkungen gleicher Prozesse in unseren Breiten. Der Einzelne drüben wird weniger in Frage gestellt und sieht sich daher auch weniger in Frage gestellt. Er bleibt stärker er selbst. Wenn Deformationen eintreten, dringen sie nicht so sehr in die Tiefenschichten. Woran das liegt, weiß man nicht. Eines aber zeigt

der Augenschein: Die Inselbewohner haben ein anderes Verhältnis zur Natur und zum Nächsten als wir im Zentrum des Kontinents – trotz, vielleicht auch wegen der ungeheuren Angriffligkeit, die die Bewohner des Landes auszeichnet. Die Erfahrung hat die Briten gelehrt, daß die Verletzung der Rechte anderer auf die Dauer für die Gesellschaft nachteilig ist. Pragmatischer Sinn und eine unverändert starke religiöse Komponente – daraus lebt die Menschlichkeit und Natürlichkeit der Briten.

Es ist befreiend zu erfahren, daß die riesige Apparatur des »Fortschritts«, genannt anonyme sekundäre Welt, die Felder des Gesellschaftlichen nicht in jedem Fall einebnen, monotonisieren kann, daß vielmehr trotz gleicher oder ähnlicher Formalstrukturen der Einfluß auf den Menschen unterschiedlich bleibt, je nach dem, auf welches menschliche Grundmuster er trifft.

Aus der Einsicht wächst noch keine Rettung, wohl aber läßt sie hoffen, daß auch bei uns die Wirklichkeit sich stärker erweise als das Kunstprodukt »Gesellschaft« – Produkt unserer verquälten Sinne, unserer Resignation, unseres hypertrophen Eifers. Ende der Verdrossenheit: wann werden wir bereit sein, von anderen zu lernen?

Franz Greiner

DAS ERSTE ECHO. – Das Erscheinen des ersten Heftes der »Internationalen Katholischen Zeitschrift« hat zahlreiche Federn und Schreibmaschinen in Bewegung gesetzt. Das Echo in der deutschsprachigen Presse ist vielfältig, es reicht von erwartungsvoller Zustimmung bis zur diffamierenden Kampfansage. Aber ob pro oder contra oder skeptisch-aufmerksam – die Schallmauer ist jedenfalls durchbrochen. Die Neuerscheinung auf dem Zeitschriftenmarkt ist zur Kenntnis genommen (und gebracht) worden. Das bestätigen auch die erstaunlich vielen, oft sehr engagierten Briefe, die an Herausgeber und Redaktion gesandt wurden.

Unter der Überschrift »Legitime Erbin von ›Hochland‹« schreibt Ludolf Herrmann in

»Deutsche Zeitung / Christ und Welt« vom 18. 2. 1972:

»Soeben erst war zu melden, daß die zu Beginn des Jahrhunderts begründete katholische Zweimonatsschrift (»gemeint ist »Hochland«) einem illegitimen Erben das Feld räumen mußte, da meldet sich eine neue Publikation am Markt, die »Internationale Katholische Zeitschrift«. Sie ist aus »Hochland« nach der Art einer Seelenwanderung hervorgegangen: Name und Verlag mußten als äußere Hülle aufgegeben werden; aber die Mentoren, die innere Bestimmung und der verantwortliche Redakteur, Franz Greiner, sind in das Gewand des neuen Blattes geschlüpft – besser, sie haben es sich geschaffen . . . Bei aller Kontinuität wird die »Internationale Katholische Zeitschrift« dennoch nicht einfach das bewährte Muster von »Hochland« fortwirken. Carl Muth hatte eine katholische Kultur im Auge, als er 1903 sein Blatt gründete. Von derart integralistischem Optimismus sind die neuen Blattmacher weit entfernt. Sie denken nicht daran, durch Anpassung an modische Ausdrucksformen Proselyten zu machen, etwa nach dem Motto: »Church goes to town.« Die neue Zeitschrift versucht, die Unsicherheit dort zu überwinden, wo sie entstanden ist, in der Theologie und in der kirchlichen Reflexion. Der Stil dieser Arbeit ist allerdings noch nicht endgültig gefunden . . .«

Gleichfalls mit Blick auf das untergegangene »Hochland« schreibt Winfried Wild in der »Schwäbischen Zeitung«: »Wer den Mitarbeiterstamm des alten Hochland nicht missen möchte, braucht nur eine andere Zeitschrift zu abonnieren, muß dann freilich auf den Titel Hochland verzichten.« Und Anton Madler macht sich in der »Welt« vom 24. 2. 1972 Gedanken darüber, daß im ersten Heft des »neuen hochland« kein Wort des Dankes an den langjährigen Redakteur des alten »Hochland« zu finden sei. »Das Rätsel ist nun gelöst: Greiner zeichnet als verantwortlicher Redakteur für Deutschland in der »Internationalen Katholischen Zeitschrift Communio«, deren erstes deutsches Heft soeben erschienen ist . . . Das Überwechseln des Mannes, der den Kurs des alten »Hochland«

bestimmte, macht deutlich, daß die Neuer-scheinung unter anderem für die bisherigen Leser des »Hochland« gedacht ist, die sich nach dem Linksrutsch auch dieser katholischen Zeitschrift im Stich gelassen fühlen (aber, wie die neue Leitung vorsorglich mitteilte, ihr Abonnement erst auf Jahresende kündigen dürfen). Man nimmt sich deshalb das erste Heft der IKZ mit besonderem Interesse vor.«

Andere Bezugspunkte visiert ein mit kf. (wohl Karl Färber) gezeichneter Artikel in »Christ in der Gegenwart« vom 20. 2. 1972 an. Es heißt da:

»Die neue katholische Zeitschrift liegt nicht in der Linie der bestehenden theologischen Zeitschriften, wie der ältesten, der 150jährigen »Tübinger Theologischen Quartalschrift«. Bei der Planung wurde »Communio« als Gegenstück zur anderen internationalen katholischen Zeitschrift, dem »Concilium«, bezeichnet.« Noch phantasievoller behauptet der »Spiegel« auf Seite 171 seiner Ausgabe vom 13. 3. 1972: »Freilich, Kenner des christ-katholischen Zeitschriftenmarktes vermuten, daß die Frontstellung sich nicht so sehr gegen »Concilium« richtet als vielmehr gegen die progressive Jesuiten-Zeitschrift »Stimmen der Zeit« und das linke »Neue Hochland.« In merkwürdigem Gegensatz hierzu meint der »Spiegel« zwar, die Herausgeber der neuen Zeitschrift seien sich »über ihr Feindbild nicht ganz einig«; um so genauer weiß er aber über das, was sie positiv wollen, Bescheid: »Gemeint ist eine Stimme, die das katholische Law and Order vertritt.« Auch sonst hat der »Spiegel« Kenntnisse von Dingen, die sogar den Herausgebern und dem Verlag der Zeitschrift bisher völlig verborgen geblieben sind, wenn er z. B. zu berichten weiß, daß eine »Communio«-Redaktion in Portugal »aufgebaut« werden soll. Es geht eben nichts über ein wirklich kreatives »Nachrichten«-Magazin!

Manche Rezensenten (etwa in der »Süddeutschen Zeitung«, im Berliner »Tagesspiegel«, in KNA) begnügen sich damit, ihre Leser über die Intentionen zu informieren, die in programmatischen Artikeln der neuen Zeitschrift ausgesprochen wurden. Andere



zeigen sich bemüht, auf Grund des Eindrucks, den sie aus dem ersten Heft gewonnen haben, ein Urteil über Position und Zielsetzung der Zeitschrift zu formulieren. Verständlicherweise spielt dabei nicht nur diese oder jene Aussage in den einzelnen Beiträgen des Heftes eine Rolle, sondern auch das mehr oder minder vorgeprägte Bild, das die Rezensenten von Persönlichkeit und Standort der Herausgeber und der Autoren in sich tragen.

Esther Betz nähert sich in ihrem Aufsatz in der »Rheinischen Post« vom 11. 2. 1972 dem Problem auf einem historisch-genetischen Wege:

»Die Gründung einer Zeitschrift entspringt sehr oft einer bestimmten Situation. Das trifft bis zu einem gewissen Grad auch für die neue Zeitschrift zu. Ihr Mutterboden ist die nachkonziliare Umbruchsituation mit ihrer Reformfreude, ihrem Aufschwung, aber auch ihren Unsicherheiten, Fragwürdigkeiten, ihren verschiedenen Tendenzen und daraus – leider – entspringenden Verfestigungen. Es könnte vielleicht als ungeschichtlich und als über alle Fronten erhaben mißverstanden werden, wenn der Standort der neuen Zeitschrift mit »oberhalb« des Feldes der Konfrontation angegeben wird. Gemeint ist damit freilich die Absage an jede Kurssteigerung auf »rechts« oder »links«, aber auch auf »Mitte«. Der Einzelne soll in seinen konkret-existentiellen Fragen angesprochen werden; vor allem will die Zeitschrift ihren Teil dazu beitragen, daß der verhängnisvolle »Graben zwischen dem theologischen Denken und dem pastoralen Handeln« nicht noch breiter wird.«

Gerade dieses letztgenannte Vorhaben findet die besondere Zustimmung von Wolfgang Hammel, der in der »Schwäbischen Zeitung« die Brückenbaufunktion der neuen Zeitschrift wie folgt herausstreicht: »Weiter will *Communio* den Graben zwischen Schreibischtheologie und Seelsorge schließen. Gewiß ein dringendes Erfordernis, dessen Gelingen nachhaltigster Anstrengung wert ist.«

Einen anderen, womöglich noch kühneren Brückenbau hat Narciso Sanchez Morales, der um die Vermittlung deutschen Geistes-

gutes nach Spanien seit Jahrzehnten hochverdiente Journalist und Schriftsteller, im Sinn, wenn er in »Adelanto« (Salamanca) vom 9. 3. 1972 schreibt: »Aber die Zukunft dieser Kirche hängt davon ab, daß wir daran gehen, sie in die Dimensionen des modernen Denkens zu übersetzen. Die wesentlichen Dinge müssen in moderne Ausdrucksformen überführt werden, wobei jeder Irrtum zu vermeiden ist. Eine Brücke, die sich auf die Pfeiler »Integritismus« und »Progressismus« stützt, gebaut aus Natursteinen und nicht aus altem und neuem (»Pop«)-Blendwerk – das will die »Internationale Katholische Zeitschrift« sein. . . .«

Mehrere Rezensenten befassen sich interpretierend oder kritisch mit der Formel Franz Greiners, der Standort der neuen Zeitschrift sei »oberhalb« des Feldes der Konfrontation zu suchen. Dazu gehört Frau Marianne Dirks, Gattin des »Frankfurter Hefte«-Gründers Walter Dirks, die in ihrem Beitrag »Mit Funktionären und Rebellen« in »Publik-Forum« vom 10. 3. 1972 eben jenes Mißverständnis artikuliert, das Esther Betz im oben zitierten Artikel der »Rheinischen Post« für möglich erklärt und vorbeugend aufzuhellen versucht hat. Marianne Dirks hält Greiners Formel vom »Oberhalb« die aufschlußreiche These entgegen: »Ein anderer Ansatz zum Abbau der Polarisierung in der gegenwärtigen Krisensituation ist mindestens ebenso dringlich: der Weg »von unten«, das Aushalten zwischen den Fronten, die Bereitschaft, sich sowohl auf die institutionellen Gruppen und das Lehramt einzulassen wie auf die unruhigen und rebellischen Reformer. Wer sich den brennenden Problemen nicht nur akademisch stellt, muß bereit sein, sich verwunden, vielleicht auch prügeln zu lassen, im schlimmsten Fall zwischen den Fronten zerrieben zu werden. Die Position »Oberhalb« wird man dem bisher verborgen gebliebenen Weisen und der letzten Instanz überlassen müssen. Theologische Reflexion von hoher Warte haben wir heute bitter nötig; aber wenn sie »Hilfe für die Vielen« sein soll, muß sie sich auch auf diese einlassen, sich ein Stück mit ihnen identifizieren . . .«

Vom gleichen Ansatzpunkt geht kf.s (wohl Karl Färbers) Kritik in »Christ in der Gegenwart« vom 12. 3. 1972 aus; sie zielt in der Schlußfolgerung jedoch in die entgegengesetzte Richtung: »Auch die gute katholische Synthese setzt notwendiges kämpferisches Ringen voraus! Das war in der ganzen Kirchengeschichte nie anders.«

In der »Neuen Zürcher Zeitung« vom 24. 2. 1972 äußert sich H. B. zum gleichen Thema: »Der Kurs der neuen Zeitschrift wird mit dem Stichwort ›Oberhalb‹ gekennzeichnet, nämlich oberhalb der Fronten ›Mitte‹, ›Links‹ und ›Rechts‹. Die Aktualität wird dabei nicht außer Sicht gelassen. Die Struktur der Zeitschrift wird bestimmt durch Katholizität, Internationalität und neue Trägerschaft. Katholizität meint das ›Universale‹ im Sinne der Tradition der Kirche. Da dabei ›die ganze Wahrheit‹ erfaßt werden soll, ist ›Communio‹ keine theologische Zeitschrift im engeren Sinne, doch wird jedes behandelte Thema religiös-theologische Relevanz haben. Mit aller Bereitschaft zur grundsätzlichen Offenheit ist die Erwartung verbunden, daß die hier gemachten Aussagen immer die prinzipielle Übereinstimmung ihrer Verfasser mit den Grundlagen der kirchlichen Gemeinschaft erkennen lassen. Die Leser sollen durch Gruppen und Zirkel, in denen sie mit Verleger, Herausgeber und Redaktion solidarisch denken und handeln können, aktiviert werden. Deshalb wurden Verlag und Verein ›Communio‹ gegründet...«

In diesem Versuch, die Leserschaft zur aktiven Beteiligung an dem geistigen und materiellen Unternehmen der Zeitschrift zu führen, sieht auch Heinz Beckmann im »Rheinischen Merkur« vom 11. 2. 1972 ein besonders hervorzuhebendes Charakteristikum. Er schreibt: »Neue Zeitschriften nehmen sich viel vor. Sie sind deswegen nicht zu schelten. Andernfalls wären sie gleich überflüssig. Trotzdem ist das Vorhaben der ›Internationalen katholischen Zeitschrift‹, deren erstes Heft jetzt im Communio-Verlag vorliegt, noch auf eine besondere Weise anspruchsvoll: Sie will nämlich nicht nur gelesen werden, sondern ihre erhofften Leser

nach Möglichkeit in Gruppen zusammenschließen, die sich dann ihrerseits in einem Namen ›Communio‹ zusammenfinden sollen. Von vorneherein ist diese Zeitschrift also auf eine innere Übereinstimmung zwischen Autoren und Lesern bedacht. In dem Vorwort des verantwortlichen Redakteurs Franz Greiner wird davon gesprochen, daß etwas ›versucht‹, etwas ›gewagt‹ werden soll. Auf das Ergebnis beim Versuch einer ›Gruppierung‹ der Leserschaft darf man schon heute gespannt sein.« Das ist nicht ohne einen Unterton zweifelnder Skepsis gesagt, doch schließt Heinz Beckmann seinen Artikel mit einem kollegialen Rat, der aus der Erfahrung eines freundnachbarlichen Publizisten stammt und einiges Vertrauen in die Zukunft der Zeitschrift verrät: »So hat sich die Zeitschrift ein weites Feld vorgenommen. Da sie mit ihren Lesern eine Bewegung innerhalb des katholischen Kirchenvolkes auslösen will, sollte sie sich noch etwas aufmerksamer von wissenschaftlichen Theologie-Vokabeln distanzieren.«

Auch Anton Madler befaßt sich in seinem Artikel in der »Welt« vom 24. 2. 1972 mit der »neuen Trägerschaft« der Zeitschrift: »Zunächst ist zu melden, daß die Zeitschriftengründung nicht nur mit der Gründung eines Verlags ›Communio‹ . . ., sondern auch mit der eines Vereins gleichen Namens einhergeht. Es geht also offensichtlich nicht einfach um literarische Ergötzung, sondern es ist an die Bildung eines kirchenpolitischen Kerns gedacht.« Und nach einem Blick auf Herausgeber und Autoren des ersten Hefes kommt Madler zu dem Schluß: »... hier hat sich eine rechte Mitte oder gemäßigte Rechte innerhalb der katholischen Kirche zusammengefunden. Man spürt das schon daran, daß das erste Heft ganz ohne Polemik auskommt, obwohl es ja gegenüber der ›Revolutionstheologie‹ (die es nicht nur bei den Evangelischen gibt) einiges zu sagen gäbe...«

In der »Stuttgarter Zeitung« vom 11. 2. 1972 findet f.w.a. (wohl Friedrich Weigend-Abendroth) hierfür eine Erklärung: »Trotz dem unverkennbaren Bemühen der Redaktion, eine souveräne Mittelposition zu finden und sich von den heute auf beiden Sei-

ten üblichen Richtungspolemiken freizuhalten, ist in der ersten Nummer eine Dominanz der konservativen Autoren deswegen fast unvermeidlich, weil die Progressiven ja andernorts nahezu pausenlos zu Wort kommen. So analysiert der Schweizer Hans Urs von Balthasar die vergangene römische Bischofssynode nach Kategorien, die denen der allgemein laut gewordenen Kritik an deren Ergebnissen entgegengesetzt sind. Henri de Lubac ruft die fast schon vergessene Theologie des französischen »renouveau« sprachmächtig ins Gedächtnis. In einer scharfen und phrasenlosen Analyse stellt der Schweizer Eugenio Corecco den Unterschied zwischen Parlamentarismus und christlichem Synodenverständnis klar. Ein für die Fragestellung des modernen Atheismus verständnisvoller Beitrag stammt von Professor Robert Spaemann, der zur Zeit an der Universität Stuttgart den Lehrstuhl für Philosophie innehat.«

Etwas ganz Besonderes weiß »Der Spiegel« (am 13. 3. 1972) auch im Blick auf den Inhalt der neuen Zeitschrift seinen Lesern zu vermelden. Er kann nämlich in die Zukunft blicken und erklärt es für »wahrscheinlicher« (als die Erfüllung der von Greiner formulierten Absichten der Herausgeber), »daß die neue Zeitschrift sich als konservativer Wegweiser in nahe bevorstehenden Bundestagswahlkampf-Turbulenzen – etwa um den Abtreibungs-Paragraphen – bewähren soll.«

Wie Schuppen fällt es da von den Augen des Lesers, der bislang der naiven Meinung war, es handle sich hier um eine Zeitschrift mit primär kirchlicher Zielsetzung! Das alles ist eben nur raffinierte Tarnung, der ganze Aufwand an theologischer Gelehrsamkeit dient nur der Camouflage, in Wirklichkeit geht es um die Bundestagswahl 1973! Es liegt ja auch nichts näher, als daß Leute, die Wahlen in der Bundesrepublik beeinflussen wollen, zu diesem Zweck eine intellektuell anspruchsvolle internationale Zeitschrift für Theologie und Geistesleben gründen . . .

Die vorstehende Presse-Übersicht will und kann nur eine Information über das erste Echo auf die Neuerscheinung sein. Was diese Zeitschrift tatsächlich will, ob sie ihre Absichten so klar auszusprechen vermag, daß künftighin Mißverständnisse vermieden werden, ob ihr zumal das festere Engagement der Leser glückt – das alles muß sich in der Zukunft erweisen. Entscheidendes wird von der Bereitschaft aller Beteiligten – der Herausgeber, der Redaktion, der Autoren, der Leser, der Freunde – abhängen, aufeinander zu hören. Daher soll diese Presse-Übersicht auch zum Ausdruck bringen, mit wie großer Aufmerksamkeit die Redaktion alles zur Kenntnis nimmt und in ihre Arbeit einbezieht, was in der Öffentlichkeit, aber auch in Briefen und in persönlichen Gesprächen über die neue Zeitschrift und die in sie gesetzten Erwartungen geäußert wird.

---

Georges Chantraine S.J. (Collège St. Albert B-3030 Heverlee) wurde in Namur am 3. 8. 1932 geboren; Lizentiat in Philosophie und Theologie, Doktorat in Philosophie und Literatur (Löwen), Professor am Institut d'Etudes Théologiques (Löwen). Veröffentlichungen: *Vraie et fausse liberté du théologien* (Desclée de Brouwer 1969; italienische Übersetzung). »Mystère« et »Philosophie du Christ« chez Erasme. *Etude de la lettre à P. Volz et de la »Ratio verae theologiae«* (Paris–Gembloux 1971). Der Verfasser arbeitet gegenwärtig über Luther und Erasmus.

Klaus Hemmerle, geboren am 3. 4. 1929 in Freiburg, ist Schüler von Bernhard Welte. Er hat bei ihm mit einer Arbeit über Franz von Baader promoviert und sich mit einer Untersuchung über den späten Schelling bei ihm habilitiert. Sein Arbeitsgebiet sind vor allem phänomenologische Grundprobleme im Kontext der Theologie. Er ist Professor für Fundamentaltheologie an der Ruhruniversität in Bochum und Geistlicher Direktor des Zentralkomitees der deutschen Katholiken in Bonn-Bad Godesberg.

Burghard Freudenfeld, geboren 1918, ist Direktor des Deutschen Industrie-Instituts in Köln.

Joachim H. Knoll, geboren 1932, ist Ordinarius für Praktische Pädagogik mit Schwerpunkt Erwachsenenbildung an der Ruhruniversität in Bochum.

# Amt und Existenz

*Von Hans Urs von Balthasar*

Wer ein Amt hat, hat eine Vollmacht, zugunsten der Gemeinschaft Autorität, Befehlsgewalt auszuüben. In einer Demokratie unterliegt die Amtsführung der Kontrolle der Gehorchenden: sie haben den Beamteten gewählt und mit der Vollmacht ausgestattet; sie beurteilen deshalb, wieweit die Amtsausübung dem Nutzen des Gemeinwohls entspricht. Der Gehorsame ist kritisch, er geht nicht grundsätzlich über die Einsicht der Gehorchenden hinaus. In der Verfassung des alt- und neutestamentlichen Gottesvolkes, die nicht demokratisch, sondern theokratisch und christokratisch ist, kann dieses Modell nicht Geltung haben. Denn hier wird die Vollmacht nicht vom Volk, sondern von Gott und von Christus verliehen. Dies gilt für den ganzen biblischen Raum, auf dessen Darstellung wir uns in diesem Aufsatz beschränken, aber in der Absicht, zwei aktuelle Fragen dadurch anzuleuchten: Gibt es christliche Amtsausübung, die von der Existenz des Beamteten nicht gedeckt ist? Gibt es eine kritische Funktion der Gehorchenden, auch wenn die Verleihung der Vollmacht nicht von ihnen ausgeht?

## *1. Einheit von jeher*

Alle Hauptgestalten, die das alt- und neutestamentliche Geschehen tragen, sind gekennzeichnet durch die Einheit von Auftrag und Existenz. Der Auftrag ergeht immer von Gott her. Und der Mensch, dem er zuteil wird, ist immer mit seinem ganzen Dasein in diesen Auftrag eingefordert. Der Akt, in dem er sich ihm zur Verfügung stellt – man mag ihn als Glaube, Sichvertrauen, Gehorsam, Sich-führen-lassen oder wie immer bezeichnen – entzieht ihn bis in seine privateste Sphäre zugunsten seines Dienstes, der immer ein Dienst am Volk Gottes ist. In sein Amt hinein expropriert, übernimmt der Beauftragte in unbeschränktem Gehorsam existentielle Verantwortung. An Moses sieht man, daß ein leiser Ungehorsam oder Unglaube Gott gegenüber hart gestraft wird, weil die ganze schwere Verantwortung für das notleidende Volk sich keinen Augenblick auf private Überlegungen stützen darf, sondern immer der Ausdruck des Willens Gottes bleiben muß. Das geht nur, wenn der Beauftragte in lebendiger Fühlung mit dem göttlichen Auftraggeber bleibt, in einem Gebetsgehorsam.

Solche Fühlung hat Abraham mit Gott, auf dessen Glauben – zugunsten seiner zukünftigen Nachkommenschaft – seine ganze Existenz gestellt ist: bis zum blinden Gehorsam, der den Sohn der Verheißung zu opfern bereit ist, ohne Gott »kritisch« des Widerspruchs zu zeihen. Moses' widerspenstiger

Eigensinn in seiner Berufungsgeschichte wird von Gott gebrochen, anders hätte er weder der Vermittler zwischen Gott und dem Volk noch der weise Volksführer werden können. Josue wird von Jahwe als der rechte, »geistbegabte« Nachfolger bezeichnet, dem die Hände aufgelegt werden sollen (Num 27, 18), und Jahwe weist Josue selber an, »Tag und Nacht das Gesetz des Herrn zu meditieren, damit du entsprechend handeln kannst« (Jos 1, 8). Jahwe war es auch, der »Richter erweckte« und »mit den Richtern war«, sie jäh mit seinem Geist überfiel (Richt 2, 16. 18; 3, 10 usw.). Da die soziologischen Strukturen des Volkes sich stabilisieren, ist er es, der den König wählt, ihn, weil sein Gehorsam nicht vollkommen ist, verwirft und durch einen andern bessern ersetzt (»Ich habe mir einen König gewählt«, 1 Sam 16, 1). Und wenn Gott von David an das Erbkönigtum verbürgt, so nicht ohne die Einschränkung, daß, wenn ein Nachfolger Amt und Gehorsam trennen sollte, er ihn strafen wird »mit einer Menschenrute und mit Hieben, wie Menschen sie austeilen« (2 Sam 7, 14). Die Einrichtung des Priesteramtes fußt auf einer analogen totalen Existenzweihe (Entscheidung für Jahwe Dt 38, 8ff., Hinopferung anstelle der Erstgeborenen, die Jahwe gehören, Num 3, 12ff., kein Anteil am Land: »Jahwe ist ihr Erbteil«, Jos 13, 33)<sup>1</sup>. Und wenn die Anfänge der Prophetie im dunkeln liegen – immerhin erscheint das Prophetendasein von Anfang an als eine Existenzform (vgl. 1 Sam 19, 20) – so nimmt der prophetische Auftrag einen Elias restlos in Beschlag, und bei den großen Schriftpropheten bohrt sich der Anspruch des Wortes Gottes immer tiefer in das persönliche Leben des Propheten hinein (Jeremias, Ezechiel) bis hin zum idealen Hörer des Wortes (Is 50, 4), der nicht nur sein wahrer Täter, sondern sein vollkommener Erleider wird: der Schattenriß des kommenden Erlösers.

Dieser, Jesus Christus, ist die Identität von Amt und Existenz schlechthin, der personifizierte Auftrag: das Wort des Vaters als Sohn, und der Sohn des Vaters als dessen Wort. Daß beides in ihm irgendwann noch unverbunden gedacht werden könnte, wird von der Reflexion der neutestamentlichen Schriftsteller auf sein Wesen und seine Geschichte immer kategorischer ausgeschlossen. Er ist und weiß sich und gibt sich als das Wort, das Fleisch geworden ist. Das vollendet sich in dem Paradox, daß er in seiner stellvertretenden Passion Priester und Opfer zugleich ist: amtlich befugter Vollstrecker und existentiell das Letzte (der Gottverlassenheit) Erduldender. Soll es nach ihm in seiner Kirche nochmals amtliche Vollmacht geben – und er hat solche höchst ausdrücklich verliehen (Mk 3, 15; 6, 7; Mt 10, 1; Lk 9, 19; Mt 16, 19; Joh 21, 15ff.) – so kann das nur in engster Verbindung mit einer Existenzform geschehen, die einerseits Forderung totaler Verfügbarkeit für den Auf-

<sup>1</sup> Wir betrachten hier überall die Geschichte Israels, so wie sie aus seinem theologischen Selbstverständnis heraus formuliert worden ist. Nur dieses normative Bild kommt für uns in Betracht.

trag sein muß (Mt 8, 18ff. usf.), andererseits mehr noch eine Verheißung ist: gerade dem obersten Repräsentanten des kirchlichen Amtes wird der Tod am Kreuz verheißen (Joh 21, 19), und im hohenpriesterlichen Gebet werden die anwesenden Apostel »in Wahrheit geweiht« in die gleiche Lebens- und Opferweihe wie die Jesu hinein (Joh 17, 17. 19). Vom amtlichen Priester des Neuen Bundes, Jesus, her gesehen, ist eine solche Teilnahme der nachkommenden Beamten an seiner Priester-Opfer-Identität nichts Beliebigen, Akzidentelles, Übergebührliges, sondern das Stigma neubundlichen Amtes. Irgendwo haben das spätere Häretiker wie die Montanisten und Donatisten richtig gefühlt, wenn sie auch die verkehrte Schlußfolgerung daraus zogen, daß ein christlicher Priester, der seine amtliche Heiligkeit nicht existentiell lebt, unfähig sei, die Gnade Christi dem Gottesvolk zu vermitteln. Daß er theologisch ein Monstrum, eine »unmögliche Möglichkeit« ist, ist für alle klar. Nur ist diesem Monstrum nicht soviel Macht eingeräumt, daß er das Werk Christi und die Existenz seiner Kirche zerstören könnte. Abschließend sind Leben und Schriften Pauli die Besiegelung der Möglichkeit, in der Nachfolge Christi die amtliche Vollmacht mit der Existenz zur Deckung zu bringen, und Paulus bleibt Modell für alles spätere Amt. Timotheus hat ihn »zur Richtschnur genommen: meine Lehre, meine Lebensführung, mein Lebensziel, mein Glaube, meine Standhaftigkeit, meine Liebe, meine Geduld, . . . meine Verfolgung, meine Leiden« (2 Tim 3. 10f.). Paulus argumentiert immerfort mit seiner Existenz, als Demonstration der von ihm verkündeten Lehre, auch wenn er sich darin keineswegs mit Christus gleichsetzt; er ist nur »Botschafter an Christi Statt« (2 Kor 5, 19), aber immerhin sein »Mitarbeiter« (so bezeichnet er auch die übrigen Beamten, Röm 16, 21; 1 Kor 3, 9; 16, 16; 2 Kor 8, 23; Phil 2, 25; 4, 3); aus seiner Erwählungsgnade und in seiner Glaubenshingabe nimmt er teil an der in Christus bestehenden und von ihm mitgeteilten Identität von Amt und Existenz.

## 2. Identität in Christus. Ihre Weitergabe

Bisher haben wir die Kontinuität von Abraham und Moses bis Paulus gesehen: kein bedeutendes Amt wird im biblischen Raum von Gott verliehen, ohne daß sein Träger die ganze Existenz zur Verfügung stellte. Aber dieses durchgehende Grundgesetz erfährt vom Alten zum Neuen Bund eine Verschärfung, dadurch bedingt, daß Israel ein »fleischliches« Volk war, während die Kirche das »geistige Israel« ist; dort waren noch soziologische Gesetzmäßigkeiten wirksam, die mit Jesus verschwinden. Der Hebräerbrief hebt den Bruch scharf und fast einseitig<sup>2</sup> heraus: das institutionelle altbündliche

<sup>2</sup> Zu den in Hebr selbst vorhandenen und im übrigen NT sichtbaren Korrekturen vgl. Heribert Mühlen, *Entsakralisierung*. Paderborn 1971, S. 283ff.; ferner: Internationale Theologenkommission, *Priesterdienst*. Einsiedeln 1972.

Priestertum ist aufgehoben in dem einzig-artigen und deshalb ein-(für-alle-)maligen existentiellen Priestertum Christi. Aber diese notwendige Feststellung will weder leugnen, daß schon im Alten Bund ein Ineinander von Amt und Existenz bestand, noch daß es im Neuen Bund solche Existenzen wird geben können, die besondere amtliche Aufträge verkörpern, sie will nur der volkhafte, unpersonalen Institution – wie dem erblichen Priester- und Königtum – ein Ende setzen. Wenn bei den alten Völkern der König rein aufgrund seines Amtes als inspiriert galt, wenn in Israel der Priester rein aufgrund seiner ererbten Funktion ein gewisses prophetisches Charisma für die Erklärung des Wortes Gottes besaß, so war dieses gleichsam naturhafte Element und insbesondere sein anmaßlicher Mißbrauch von den Propheten bereits scharf kritisiert worden. Jeremias hatte sich den politisierenden, nicht von Jahwe beauftragten »Friedenspriestern« und »-propheten« höhnisch entgegengestellt (6, 14; 8, 11; 23, 17 *usf.*); noch im nachexilischen Psalm 85 hören wir einen solchen »Kultpropheten« sein »priesterliches Heilsorakel« verkünden. Das Magische und Automatische am alten Kult, das vom existentiellen Glauben zu dispensieren schien – ganz abgesehen von der Duldung des Götzendienstes im Tempel –: das ist es, was die Propheten kritisierten. Und Jesus selbst, der im Tempel betet und die liturgischen Feste besucht, den Geheilten zu den Priestern schickt, sogar die »Kathedra« der Pharisäer und Schriftgelehrten achten lehrt, kritisiert nicht das bestehende Amt und seine Autorität als solche, sondern ihren Mißbrauch. Er weiß, daß die vollkommene Identität von Amt und Existenz erst durch ihn verwirklicht wird, die bisherigen Ansätze deshalb alle nur vorgreifend auf ihn Geltung beanspruchen können (Lk 24, 25 *ff.*; Joh 5, 46; 8, 56). Wenn der Hebräerbrief den Abstand zwischen der früheren »bloßen« Institution und der jetzigen Erfüllung im personalen Gehorsam Christi unterstreicht, so zeigt umgekehrt das *Motiv des Hirten*, das Jesus aus dem Alten Bund übernimmt und auf sich selbst anwendet, die ungebrochene Kontinuität<sup>3</sup>.

Gott ist der Hirte Israels (Ps 23): in diesem Bild sind, als im Ursprung, Autorität und Einsatz vollkommen identisch. Und von diesem Ursprung her setzt Gott ihn stellvertretende »Hirten« in Israel ein – Moses und David waren wirkliche Hirten<sup>4</sup> – Hirten, die in seinem Auftrag und Geist die Herde für ihn weiden sollten. Und wenn die Hirten anfangen »sich selber zu weiden« statt die Herde, und diese sich in den Bergen verirrt, verheißt Gott (Ez 34), selber einzugreifen und für seine Herde »zu sorgen«, »das verlorene

<sup>3</sup> Zum Hirtenmotiv: Bibliographien bei Joach. Jeremias, Art. Poimēn. In: ThWNT (1959); Odo Kiefer, Die Hirtenrede. Bibl. Stud. 23, Stuttgart 1967; A. J. Simonis, Die Hirtenrede im Johannesevangelium, Analecta Biblica 29. Päpstl. Bibel-Institut, Rom 1967; I. de la Potterie, Le Bon Pasteur, Communio 11. Rom 1969.

<sup>4</sup> Vgl. Dominique Barthélemy, Zwei Hirten als Entdecker Gottes. In: Gott mit seinem Ebenbild. Umriss einer biblischen Theologie (dt.). Einsiedeln 1966, S. 133–135.

Schaf zu suchen, das verirrt zurückzuführen, das verletzte zu verbinden, das kranke zu heilen«, Böcke und Schafe zu trennen usf., und dies indem er »einen Hirten erwecken wird, meinen Diener David« (34, 23), so daß »ein einziger Hirt für sie alle sein wird« (37, 24). Im synoptischen Gleichnis schildert Jesus den Gott-Hirten, der (in ihm) das verirrt Schaf suchen geht und heimführt. In der johanneischen Hirtenrede zeigt er, daß er dieser Gott-Hirte selbst ist, indem er im Auftrag, in der Vollmacht des Vaters bis zur Hingabe seines Lebens für seine Schafe gehen darf – in harter Abgrenzung von den Mietlingen, die zwar irgendein Amt bei der Herde versehen, aber vor dem totalen Einsatz zurückscheuen (Joh 10). Das Bild eines Hirten, der seine »oberhirtliche« (1 Petr 5, 4) Vollmacht dadurch beweist, daß er für die Herde stirbt (und sie damit scheinbar im Stich läßt), ist ebenso paradox wie das Bild des Hebräerbriefs vom Hohenpriester, der »mit seinem eigenen (vergossenen) Blut« lebendig vor Gott hintritt (Hebr 9, 12); es ist im Grunde dasselbe Bild und dasselbe Paradox, da beidemale die absolute Bevollmächtigung gerade aus dem absoluten Einsatz hergeleitet wird: Jesus ist der »gute (d. h. richtige) Hirt«, und gleichzeitig der »große« Hohepriester (Hebr 4, 14). Es ist das Paradox der Verheißungsrede, in der Jesus mit der Vollmacht auftritt, jene am Jüngsten Tag zu erwecken, die sein Fleisch essen und sein Blut trinken, sich also zu seiner Vernichtung im Tod bekennen, aus dem er zum »Leben der Welt« werden kann (Joh 6). Eine solche Vollmacht, die ihm der Vater gegeben hat, streift irdisch gesehen, an das Wahnsinnige: an den Selbstmord (Joh 8, 22), ist es doch die Vollmacht, das eigene Leben »freiwillig abzulegen« (Joh 10, 18). Überstiegen wird dieser Wahnsinn nur, wenn man in Jesus die Identität von Vollmacht und Auftrag anerkennt: er ist sosehr personifizierter Auftrag, daß es zuletzt der Vater ist, der den Akt der Hingabe vollzieht (Joh 3, 16; Röm 8, 32), so daß im freien Tod des Sohnes nur die ganze Freiheit des Heilshandelns Gottes sich offenbart.

Hier ist alles personal geworden, der letzte Rest von völkisch-irdischer Institution ist verschwunden. Und wenn nun Jesus die alttestamentlichen Hirtenvollmacht und Hirtensorge – durch ihn vollendet – an Petrus und seine »Mitältesten« weitergibt, so geht es immer noch um das Gleiche wie im Alten Bund: Stellvertretung Gottes, seiner Autorität und seines Einsatzes, aber nunmehr geprägt vom personalen Einsatz Christi, und mit einem zugemessenen Teil an seiner unbeschränkten Vollmacht (Mt 28, 28). Im Alten Bund wie im ganzen Vorderen Orient war das Hirtenbild zunächst Bezeichnung des Königs (nicht des Priesters, sofern er dem König gegenübersteht, auch nicht des Propheten), aber eben des seiner Aufgabe bewußten, gewissenhaften, »guten« Königs. Von daher eignet Jahwe sich das Symbol selber an, mit seiner unumkehrbaren Abfolge von Attributen: Autorität–Einsatz. Noch im ältesten Teil des äthiopischen Henochbuches (von 160 v. Chr.) wird ausführlich die Geschichte Israels als die einer Herde von Lämmern unter



dem Kyrios als Hirten geschildert, auch Moses, Samuel, David werden hier als »Schafe« bezeichnet: der Hirt verkörpert die göttliche Autorität, aber immer auch Jahwes Einsatz für Israel (Kp. 88–90)<sup>5</sup>. Wo diese Autorität im Neuen Testament exklusiv auf die Person des Sohnes übergeht, hat jede andere religiöse Autorität sich zu ihr hin aufzugeben, und die vom Sohn ausgehende Autoritätsverleihung wird ausschließlich personal sein. Sie wird, in Entsprechung zur Existenzform des Sohnes, der als »zum Tod Gehorsamer« mit der Autorität des Vaters investiert wird, christlich nur dort verliehen, wo sie auf totale Lebensbereitschaft stößt (»Simon, liebst du mich mehr als diese?«), ja auf eine Bereitschaft, die über das eigene Wollen hinausgeht (»Man wird dich führen, wohin du nicht willst«). In seiner Magna Charta für den Klerus gibt Petrus weiter, was er empfangen hat: Autorität soll ausgeübt werden als ein »ungezwungenes, vielmehr bereitwilliges Weiden der Gottesherde, gemäß Gottes Auftrag«, ferner: »ohne schimpfliche Gewinnsucht, sondern mit Hingabe, und nicht als wäret ihr die Herren des Erbes, sondern als Vorbilder der Herde« (1 Petr 5, 2 f.). Der bei Paulus stets wiederkehrende Ausdruck für Gemeindeleitung (seine eigene und die seiner Mitarbeiter) ist »kopiān«, »sich abschinden«, »sich erschöpfen«: und gerade weil dieser Einsatz den Christen vor Augen steht, sollen sie sich »unterordnen« (1 Kor 16, 16), die Vorsteher »achten« (1 Thess 5, 12), ihnen die Frucht für ihre Anstrengung nicht verweigern (2 Tim 2, 6). Nicht anders sieht Hebr 13, 7 Autorität und Lebenseinsatz in Einheit: »Gedenkt eurer Vorsteher, die euch das Wort Gottes verkündet haben« – Autorität und Verkündigung werden ineins gesehen – »verweilt betrachtend beim Ausgang ihres Lebenswandels und ahmt ihr Glaubenszeugnis nach«.

### 3. Gehorsam und Kritik in der Kirche

Zu Beginn wurde gesagt, daß Autorität in der Kirche nur theo- und christokratisch, niemals demokratisch verstanden werden kann; darin ist die nötige Sicherheitsvorrichtung schon eingebaut: Christus hat Autorität, *sofern* er gehorsam ist bis in den Tod, und in diesem Gehorsam (an den Vater) zum Diener aller wird. Wie sich dies kirchlich umsetzt, kann man bei Paulus sehen, der sich als »Diener und Verwalter der Geheimnisse Gottes« versteht; »von Verwaltern erwartet man nichts weiter, als daß einer treu erfunden werde . . . Mein Richter ist der Herr.« Er ist nicht bereit, vor der Gemeinde oder einer andern menschlichen Instanz Rechenschaft abzulegen, er warnt die Gemeinde auch, ihn »vor der Zeit (des Gerichtes Gottes) zu beurteilen« (1 Kor 4, 1–5). Hingegen legt er seinen Lebenswandel vor der Gemeinde so

<sup>5</sup> Vgl. A. J. Simonis, a. a. O., S. 161–168: Henoch als Hintergrund für Joh 10.

offen hin, daß sie selber den Vergleich zwischen seiner amtlichen Tätigkeit und seiner Existenz anstellen kann und soll. Dieser Vergleich, bei dem die Korinther auch ihr eigenes Verhalten mit ihrem Glauben vergleichen mögen, wird zugunsten des Apostels und zuungunsten der Gemeinde ausfallen: denn »wir sind Toren um Christi willen, ihr seid klug in Christus; wir sind schwach, ihr seid stark, ihr seid geehrt, wir verachtet . . . ihr seid bereits satt, bereits reich geworden, seid ohne uns zur Herrschaft gelangt!« (1 Kor 4, 10. 8). Diesen Gegensatz kann man theologisch auslegen: »So ist in uns der Tod, in euch das Leben wirksam« (2 Kor 4, 12): die Nähe des Apostels zum Christus-leiden »verdient« der Gemeinde ihre Nähe zur Auferstehung. Man kann ihn aber auch als eine große Gefahr verstehen: ihr Demokraten und mündige Christen meint schon jenseits des Kreuzes in einer eingebildeten Auferstehung zu leben, wir gedemütigte Amtsträger stehen unter dem Kreuz. Weil das aber der einzige dauernde Zugang zum Auferstehungsleben ist und bleibt, fängt Paulus mit seiner Glaubensschule wieder beim ersten Kapitel an: »Damit das Kreuz Christi nicht ausgehöhlt werde«, will er in Korinth »nichts anderes wissen als Jesus Christus, und zwar den gekreuzigten« (1 Kor 1, 17; 2, 2).

Aber hat das Volk Gottes nicht das Recht, in seinen Vorstehern die Einheit von Autorität und Einsatz wahrzunehmen und sich deshalb auch ein kritisches Urteil zu bilden, ob und wie weit diese Einheit feststellbar sei? Hat es nicht – als Voraussetzung für ein solches Urteil – selbst den Geist Gottes in den von Ihm verteilten Charismen erhalten, um dieses Urteil mit einer mündigen Sachkunde zu fällen? Versagt hier also nicht das Bild von Hirt und Herde durchaus, sofern dieses die Autorität allein dem Hirten, den Gehorsam allein der Herde vorzubehalten scheint? Aber eben dieser Schein ist seit Christi Todesgehorsam zerstreut. Und hier hakt Paulus ein, um die scheinbar verwirrende, ja unentwirrbare Dialektik von Gehorsam und Kritik in der Kirche aufzulösen. Die Kritik, die keineswegs *apriori* als ungebührlich abgelehnt wird, hat eine wesentliche Voraussetzung: daß die Kritiker sich selber prüfen, ob sie »im Glauben stehen«, ob sie sich »dessen bewußt sind, daß Jesus Christus in euch ist« (2 Kor 13, 5). Natürlich jener Jesus Christus, dessen Mysterium des Todesgehorsams die Voraussetzung für seine auferstandene pneumatische Existenz ist und bleibt. Würden die Kritiker diese Prüfung nicht vornehmen, so wären sie »unbewährt«. Sie stünden nicht in der Mitte der christlichen Existenz, von der aus allein man die christliche Existenz eines Amtsträgers beurteilen kann. Paulus hofft aber, »ihr werdet erkennen, daß *wir* nicht unbewährt sind«, und zwar gerade, weil er in seiner Existenz Christus und seiner Autoritätsform gleichgestaltet ist: »zwar wurde er aus Schwachheit gekreuzigt, aber er lebt aus Gotteskraft. So sind auch wir wohl schwach in ihm, werden uns aber mit ihm lebendig erweisen aus Gotteskraft euch gegenüber« (13, 4). Er hofft also, daß sie aus der Glau-

benserfahrung des Christumysteriums das Paradox der kirchlichen Autorität («wenn ich schwach bin, dann bin ich stark» 12, 10) verstehen werden. Und wieder ist er bereit, ihnen die Glanzrolle der Mündigkeit zu überlassen, und für sich die stellvertretende Demütigung zu übernehmen: »Wir beten zu Gott, daß ihr nichts Arges tut, nicht damit *wir* bewährt erscheinen, sondern damit *ihr* das Rechte tut, auch wenn *wir* dann als Unbewährte dastehen . . . Wir freuen uns, wenn wir schwach sind, ihr dagegen stark seid.« Denn die ganze Autorität des neutestamentlichen Amtsträgers hat ihren Sinn nur im Aufbau der Gemeinde. Hier erscheint nochmals der Gegensatz zwischen der »fleischlichen« Autorität im Alten Bund und der »geistlichen« im Neuen. Während Jeremias die Vollmacht erhält »zum Ausreißen und Umstürzen, zum Vernichten und Zerstören, zum Bauen und Anpflanzen« (Jer 1, 10), sagt Paulus, offenkundig daran anknüpfend: »Ich schreibe euch dies in Abwesenheit aus dem Grunde, damit ich bei meiner Anwesenheit nicht streng aufzutreten brauche in Kraft der Vollmacht, die der Herr mir zum Aufbauen, *nicht* zum Niederreißen verliehen hat« (2 Kor 13, 10). Zwar hatte er vorher gesagt, daß er nicht mit fleischlichen, aber mit wahrhaft mächtigen (geistlichen) Waffen »Bollwerke niederreißen, Trugschlüsse zerstören, und jede Burg, die sich wider die Erkenntnis Gottes aufreckt«, schleifen kann (2 Kor 10, 4 f.). Aber das Entscheidende ist, daß er diese Vollmacht immer nur im Einvernehmen mit der glaubenden, verstehenden, billigenden Gemeinde ausüben will. So schon bei der Ausschließung des Blutschänders: Paulus hat das Urteil bereits gefällt, will es aber mit der im Geist um ihn versammelten Gemeinde gemeinsam vollziehen (1 Kor 6, 3 ff.). Er ist »bereit, jeden Ungehorsam zu strafen, wenn erst einmal euer Gehorsam vollkommen ist«, so daß dieser in die Berechtigung dieser Strafe einstimmen kann (2 Kor 10, 6). Er kann mit einer »nackten« Autoritätsausübung drohen, für den Fall, daß die Gemeinde mit ihrer Autoritätskritik aus der kirchlichen *Communio* des Glaubens- und Liebesgehorsams herausgefallen wäre; aber er versteht eine solche Situation als einen im Grunde unmöglichen Grenzfall, der ein Fiasko der Kirche offenbaren würde: das Zerschlagen der *Communio*, die nach Paulus ihre innere Form durch das christusförmig gelebte Amt erhält. »Ich fürchte nur, *ich* möchte *euch* bei meiner Ankunft nicht so finden, wie *ich* es wünschte, und *ihr* möchtet *mich* so finden, wie *ihr* es *nicht* wünscht: es möchten Zwistigkeiten herrschen, Reibereien, Streitigkeiten, Verleumdungen, Zwischenträgereien, Überheblichkeit und Unordnungen, (ich fürchte), mein Gott möchte mich bei meiner Wiederkunft bei euch demütigen . . . Wenn ich wiederkomme, werde ich keine Schonung üben. Ihr verlangt ja einen Ausweis, daß Christus in mir redet« (2 Kor 12, 20f.; 13, 2f.). Sofern dieser Ausweis in einem Geist des »(Gott)versuchens« und der »Kontestation« (Massa und Meriba: Ex 17, 7) gefordert wird, kann er von der Autorität nicht so gegeben werden, wie er kirchlich vorgesehen ist, sondern in der Ver-

hüllungs- und Verdemütigungsform *reiner* Vollmacht. Daran ist dann aber die Gemeinde in ihrer Unbewährtheit schuld.

Damit ist nicht gesagt, daß die Gemeinde der Autorität gegenüber keinerlei kritische Funktion ausüben kann und soll. Da die Leiter der Gemeinden alle Kirchenglieder »zur Ausübung ihres Dienstes« heranbilden und sie aus dem Zustand der Unmündigkeit im Glauben wie in der Existenz herausführen und zum »Sagen der Wahrheit in der Liebe« erziehen sollen (Eph 4, 12 ff.), da daraus alle Glieder »fest zusammengehalten werden« in gegenseitigem Dienst, besteht durchaus ein Austausch zwischen den Christen und ihren Vorstehern; auch Paulus will sich ja immer wieder von den Gemeinden erbauen, trösten, geistig begleiten und ermutigen lassen. Die »Paraklese« – als Tröstung wie als warnende Ermahnung – spielt zwischen allen Gliedern des Leibes Christi hin und her. Damit wird der positive Beitrag jedes Gemeindegliedes zum Aufbau des Ganzen, der auch ein kritischer Beitrag sein kann und muß, eingebracht. Daß Priester sich verfehlen können, daß aus der Gemeinde Anklagen gegen sie vorgetragen werden, und daß sie vom Bischof »in Gegenwart aller« zurechtgewiesen werden müssen, freilich »ohne Vorurteil und Parteilichkeit«, ist schon in den Pastoralbriefen vorgesehen (1 Tim 5, 20 f.). Der Vorsteher soll unter anderem auch »nachgiebig« (3, 3) sein. Aber immer wird vorausgesetzt (als ein nicht zu unterbietender Standard), daß er »ohne Tadel« sei, »ein Prägmal für die Gläubigen in Wort und Wandel, in Liebe, Glaube und Reinheit« (1 Tim 4, 12) – so wie Paulus selbst sich als Prägmal (*typos*) verstand, das seinerseits von Christus geprägt worden ist. Unter dieser Voraussetzung bestärkt Paulus seinen Nachfolger in einer gewissen heiligen Unbeirrtheit, die äußerlich wie Unnachgiebigkeit aussehen kann, innerlich aber nichts anderes ist als Gehorsam und Verantwortung des Amtsträgers gegenüber seinem Herrn.

# Der sakramentale Charakter des Priesteramtes

Erwägungen

Von *Jorge Medina-Estevez*

Noch vor einigen Jahren bedeutete die Frage nach der »Dauer« des priesterlichen Amtes weder in der fachtheologischen Diskussion noch in den Veröffentlichungen, die eine breitere Leserschaft ansprechen sollten, ein schwerwiegendes Problem. Die überlieferte katholische Auffassung darüber galt im Innern der Kirche als ein ziemlich gesicherter Besitz, obwohl man einige Schwierigkeiten, die sich aus ihr ergeben, durchaus nicht verkannte<sup>1</sup>.

Es ist bekannt, daß die katholische Lehre vom »bleibenden Charakter« in der Frage nach der Dauer des Priesterdienstes eine entscheidende Rolle spielt; folglich ist es ganz verständlich, daß sich die Bedenken, die hinsichtlich des »Charakters« vorgetragen werden, sogleich auch auf die Aussagen über die Dauer des Priesteramtes auswirken. Seit einigen Jahren nun sind Einwände erhoben worden, die den Eindruck erwecken können, als brächten sie die bislang allgemein akzeptierte Auffassung ins Wanken. Einige Beispiele: man sagt, der Begriff »Charakter« sei allzu subtil, wenig griffig, ja sogar widersprüchlich; man lehnt ihn ab, weil er ungeeignet sei, die Überlegungen über die Dauer des Priesteramtes durchsichtiger zu machen; man diskutiert auch die Hypothese einer Übertragung des Priesteramtes »auf Zeit«. Hält man diesen Einwänden die Aussagen des Konzils von Trient entgegen (DS 1609; 1767; 1774), so bekommt man die Antwort, das Konzil habe lediglich die damals gängige Lehre noch einmal wiederholt, aber keine verbindliche Glaubensaussage machen wollen<sup>2</sup>.

Andere Fragen gehören zwar nicht unmittelbar zu unserem Thema, hängen aber doch mit ihm zusammen, da sie das Verständnis des priesterlichen Dienstes mitbedingen. Der Prozeß der Säkularisierung bringt eine gewisse Abwertung der liturgischen Aspekte des Priestertums und läßt dadurch die »Identität« des Priestertums ungewiß werden. Die heute stärkere Betonung des »Dienstes am Wort« beschleunigt diese Entwicklung. Die ökumenischen Gesichtspunkte schließlich, zumal die Frage der Anerkennung der Ämter der

---

<sup>1</sup> Bei diesen Schwierigkeiten kann man denken z. B. an die Frage nach der ontologischen Natur des Charakters, an die Erklärung der aus der Geschichte bekannten Fälle von »Reordinationen«, an die Deutung der kanonischen und liturgischen Form der »Degradation«.

<sup>2</sup> Vgl. J. Moingt, *Caractère et ministère sacerdotal*. In: RSR 56 (1968), S. 563–589; Ders., *Natur des Charakters, an die Erklärung der aus der Geschichte bekannten Fälle von Eine Hilfe*. Einsiedeln 1971; P. Fransen, *Wording en strekking van de canon over het merkteken te Trente*. In: »Bijdragen« 32 (1971), S. 2–34.

anderen christlichen Kirchen durch die katholische Kirche, vereinfachen die Probleme keineswegs<sup>3</sup>.

Die Bischofssynode 1971 hat nun die Lehre vom »bleibenden Charakter« des priesterlichen Dienstes erneut bekräftigt, dabei jedoch eine Sprache zu sprechen versucht, die zeigt, daß sie die Fragen nicht überhört hat, die heute erhoben werden. Sie hat damit die Linie weitergeführt, zu der sich auch das Zweite Vatikanische Konzil und die deutschen Bischöfe bekannt hatten<sup>4</sup>.

Im folgenden geht es nun nicht darum, die umfangreiche exegetische und dogmenhermeneutische Argumentation vorzuführen, die zu dieser Stellungnahme geführt hat<sup>5</sup>. Vielmehr werden in knapper Form einige Gedanken vorgelegt, die sich aus einer spiritueller interessierten Bibeltheologie ergeben und zeigen möchten, daß das, was sich hinter dem etwas spröden Begriff des »Charakter indelebilis« verbirgt, im Gesamt der christlichen Glaubensausagen »richtig liegt«.

### *Hinweise aus dem Neuen Testament*

Es ist bemerkenswert, daß nirgends im Neuen Testament von einer vorzeitigen Beendigung des Auftrages der einmal bestellten Amtsträger die Rede ist. Man sollte zwar das »argumentum ex silentio« nicht vorschnell ins Gespräch bringen, und der fragmentarische Charakter der neutestamentlichen Aussagen bezüglich der Ämter ist auch hinlänglich bekannt; dennoch bleibt die Tatsache bestehen, und sie liefert einen ersten Hinweis, der freilich der Ergänzung und der Entfaltung durch die kirchliche Überlieferung bedarf. Man kann im übrigen nicht erwarten, im Neuen Testament ausdrückliche Aussagen zu finden, die einer Problemlage entsprechen, die erst Jahrhunderte später eingetreten ist.

Die Versager des Simon Petrus sind bekannt. Insbesondere seine Verleugnungen des Herrn bedeuten angesichts der an ihn ergangenen Verheißungen eine Provokation. Trotz allem entzieht Christus ihm weder seinen apostoli-

<sup>3</sup> Vgl. z. B.: Ökumenischer Rat der Kirchen (Kommission für Glauben und Kirchenverfassung), Das ordinierte Amt. In: Löwen 1971. Studienberichte und Dokumente der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Beiheft zur »Ökumenischen Rundschau« 18/19 (Stuttgart 1971), S. 77-102; K. Lehmann, Zur Frage der ökumenischen Anerkennung der kirchlichen Ämter. In: A. Völker/K. Lehmann/H. Dombois, Ordination heute = Kirche zwischen Planen und Hoffen 5. Kassel 1972, S. 54-77.

<sup>4</sup> Bischofssynode 1971. Das Priesteramt = Kriterien 27. Einsiedeln 1972, Nr. 13; Internationale Theologenkommission, Über den bei der Priesterweihe verliehenen sakramentalen Charakter. Rapport der Subkommission 1971. In: Priesterdienst, hrsg. und übers. v. H. U. v. Balthasar. Einsiedeln 1972, S. 127-143; Vaticanum II, Lumen gentium 21, Presbyterorum ordinis 2; Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung. Trier 1969, Nrr. 33; 51 ff.

<sup>5</sup> Vgl. Internationale Theologenkommission, a. a. O., S. 8 f., 127-143 (Lit.).

schen Auftrag noch seine spezielle Aufgabe. Eine besondere Gnade richtet den gefallenen Apostel wieder auf.

Am Tage nach Jesu Tod zeichnen sich die Apostel nicht gerade durch einen starken Glauben aus (Mk 16, 11–14; Lk 24, 11; Jo 20, 9). Trotzdem macht der Herr die einstige Erwählung nicht rückgängig; und es ist dann auch die Gruppe der Apostel, der die Ausgießung des Heiligen Geistes an Pfingsten zuteil wird. Die Erzählung vom zuerst ungläubigen, dann in den Glauben zurückgekehrten Thomas ist in unserem Zusammenhang auch nicht ohne Bedeutung.

Die Pastoralbriefe enthalten ebenfalls eine Reihe von Hinweisen. Die Kataloge der von den Amtsinhabern erwarteten Tugenden zeigen, daß die Leiter der Kirche sich nach dem Bild des guten Familienvaters verstehen und verhalten sollten (1 Tim 3, 1–5. 12; Tit 1, 6f.). Die Analogie zwischen dem Leiter der Kirche und dem Vater in der Familie bezieht sich nicht zuletzt auch auf das Moment der »Dauer« der verantwortlichen Stellung bis ans Ende. Wenn sich Timotheus vor die Aufgabe gestellt sieht, die Vorwürfe zu beurteilen, die gegen Presbyter erhoben werden, so hat er sich an ein bestimmtes Vorgehen zu halten. Von einem eventuellen Entzug der Funktionen ist im Text nicht die Rede (1 Tim 5, 19ff.). Noch ein Hinweis: die »Engel der Kirchen« in der Geheimen Offenbarung. Man kann in ihnen mit guten Gründen die Leiter der Kirchen sehen<sup>6</sup>. Sie sind keineswegs untadelig: die Warnungen und sogar Drohungen können folglich nicht ausbleiben (Apk 2, 4f. 10. 14f. 20. 26; 3, 1–3. 15ff.). Dennoch wird nie erklärt, sie würden ihr Amt verlieren; sie bleiben trotz allem an ihrem Platz.

Was ergibt sich aus diesen Hinweisen? Man wird zumindest sagen können, daß die Schwächen und das Versagen der Amtsinhaber nach dem Neuen Testament nicht zur Amtsenthebung führt. Das ist eine durchgehende Linie, für die man die Erklärung im Plan Gottes sehen darf, der zeigen will, wieviel seine Gnade trotz der Sünde vermag<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Vgl. J. Colson, *L'Évêque dans les communautés primitives* = *Unam Sanctam* 21. Paris 1951, S. 82ff.

<sup>7</sup> Auf die Tradition können wir hier nicht eingehen, obschon die Schrift, um voll gewürdigt werden zu können, in ihrem Licht gelesen werden muß. Es genügt, den Einstieg bei Klemens von Rom und Ignatius kurz anzudeuten. Man hat vom unpaulinischen Charakter der Theologie des Klemens gesprochen. Das ist für uns günstig; sein Brief, der die apostolische Herkunft der Dienstämter bezeugt, ist gerade von der paulinischen Gemeinde in Korinth hoch geschätzt worden (Irenäus, *Adv. Haer.* 3,3,3; vgl. Eusebius, *Hist. Eccl.* 4,23,11): gerade diese angeblich nicht-institutionelle Kirche hält sein Andenken hoch. Der Brief wendet sich an Leute, die gewisse Presbyter absetzen wollten. Aber: »Selig jene vorangegangenen Presbyter, die reich an Ertrag und vollkommen hingeschieden sind, sie brauchen nicht zu fürchten, daß jene sie von dem für sie errichteten Platz verdrängen« (44, 5). Liest man diesen Satz im Licht des früheren: Die Apostel wußten voraus, daß es Streit um das Bischofsamt geben würde, »deshalb setzten sie . . . die oben Genannten ein und gaben hernach Anweisung,

*Elemente einer Reflexion über das Priesteramt*

Die Dimensionen des Priesterbildes erschließen sich einem tieferen Verständnis erst, wenn man die fundamentalen theologischen Aussagen über das Heilsgeschehen mitbedenkt. Von daher ist es von Nutzen, im folgenden einige Reflexionen vorzulegen, deren Gewicht sich aus ihrem Zusammenhang mit dem Heilswerk im ganzen ergibt und die die Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes voraussetzen.

## 1. Der priesterliche Auftrag in Vollmacht und Dienstgesinnung.

Keine Deutung des kirchlichen Dienstamtes kann an der eindeutigen Lehre vorbeigehen, die die Einzigartigkeit des Priestertums und des Opfers Jesu Christi betrifft<sup>8</sup>. Die entsprechenden Texte des Hebräerbriefes bilden die wichtigsten Anhaltspunkte, auf die sich diese Aussage stützt (Hebr 7, 24. 27; 9, 12. 25 ff.; 10, 10. 14). Diese Einzigartigkeit muß als das aktive Bleiben Christi in seiner »Rolle« als Erlöser verstanden werden: er bleibt für immer der Urheber des Heils, und seine nachösterliche Abwesenheit bedeutet keineswegs, daß er nun »Nachfolger« haben könnte<sup>9</sup>. In diesem Zusammenhang ist die Beobachtung aufschlußreich, daß die Überlieferung der Kirche immer nur von der »apostolischen Sukzession«, niemals aber von einer »Sukzession Christi« gesprochen hat.

Das Heilswerk umfaßt die Erniedrigung und die Erhöhung des menschgewordenen Sohnes Gottes, und dieses doppelgesichtige Geschehen prägt sich der Kirche ein<sup>10</sup>. Sie lebt nicht ohne Mühe, sie wird immer wieder verwundet durch die Sünden ihrer Glieder, und trotzdem bleibt sie die Trägerin der

es sollten, *wenn diese stürben*, andere erprobte Männer deren Dienst übernehmen« (44, 4), so dürfte der lebenslängliche Charakter des Amtes bei Klemens klar sein.

Ignatius ist weniger direkt. Für ihn persönlich, der seinem Tod entgegengeht, sind Bischofsamt, Martyrium und mystische Einigung mit Christus eins. Die Mysterien der Trinität und Menschwerdung sind der Wesensgrund der konkreten Struktur und des Lebens der Kirche. Der Bischof ist »Typos« des Vaters (Trall. 3, 1; vgl. Magn. 3, 1), die Kirche soll ihm wie Christus geeint sein (Eph 5, 1), ihn wie diesen betrachten (ebd. 6, 1); die Unterwerfung unter den Bischof hat die Christi unter den Vater nachzuahmen (Magn. 14, 2); die Presbyter aber bilden die Ratsversammlung der Apostel ab (Trall. 3, 1). Läßt sich aus solchen Texten der Bezug auf die Dauer des Amtes Christi ausschalten? Ohne diesen Bezug würden sie ihre volle Aussagekraft einbüßen. In Philad. 1, 1 wird der Bischof als nicht durch sich selbst oder durch Menschen, sondern durch die Liebe Gottes eingesetzt bezeichnet: auch dies deutet auf Lebenslänglichkeit. Aus Rom. 9, 1 geht hervor, daß die Kirche Syriens – die in der Abwesenheit des Ignatius von Gott geweiht wird – erst nach seinem Tod einen Nachfolger wählen wird.

<sup>8</sup> Diese Lehre hat die Bischofssynode 1971 erneut unterstrichen, a. a. O., Nr. 9.

<sup>9</sup> Vgl. Konzil von Trient: DS 1739 ff.; Vaticanum II, Sacrosanctum Concilium 7, Lumen gentium 21; Presbyterorum ordinis 2; Bischofssynode 1971, a. a. O., Nrr. 9; 12; 13.

<sup>10</sup> Vgl. Phil 2, 5–12; vgl. auch J.-M. Garrigues, M.-J. le Guillou, A. Riou, Le caractère sacerdotal dans la tradition des Pères grecs. In: NRTh 92 (1971), S. 801–820, bes. S. 818 f.



siegreichen und wirksamen Gnade Gottes<sup>11</sup>. Die Sakramente sind so geschützt gegen die menschliche Schwäche. Das Amt in der Kirche entgeht der schmerzlichen Dialektik nicht: das »circumdatus infirmitate« ist für den Amtsträger eine tägliche Erfahrung. Aber die lebenslängliche Dauer des priesterlichen Amtes ist ein Reflex der mächtigen Herrschaft Christi. Es ist, als hörte man in ihm das Echo des beruhigenden Wortes: »Ich werde bei euch bleiben bis ans Ende der Welt« (Mt 28, 26). Man hat darin eine Auswirkung der Unwiderruflichkeit der Gnadengabe Gottes zu sehen. Das bedeutet keineswegs, daß man so Gott zum Gefangenen magischer Kräfte macht; das Gegenteil ist richtig: ER ist es, der zeigt, in welchem Maße der Sieg Christi die Mächte des Bösen gefangengesetzt hat.

## 2. Das Amt – ein Symbol der Hochzeit des Lammes.

Der eben vorgelegte Gedankengang kann ergänzt und bereichert werden durch die Erwägung eines Themas, das sich durch die ganze Heilige Schrift hindurchzieht: der bräutliche Bund Gottes mit seinem Volk, Christi mit seiner Kirche (Ez 16; Os 2–3; Cant; Mt 25, 1–13; Jo 3, 29; 2 Kor 11, 2; Eph 5, 23 ff.; Apk 21, 2). Einer der überraschendsten Aspekte dieser Perspektive ist der von der armen, besudelten, sündigen Braut. Es ist die stets zuvorkommende Liebe des Bräutigams, die sie rein, reich, sündenlos macht, und das trotz ihrer Untreue. Sie mag sich verirren, sich auf die Suche nach anderen Liebhabern machen: ER bleibt treu, geradezu eifersüchtig, bereit, alles zu vergessen. Er möchte, daß seine Liebe den Sieg davonträgt. Man kann nicht leugnen, daß solch eine Beharrlichkeit dieser unerhörten Geschichte der göttlichen Liebe einen besonderen Glanz verleiht.

Das Amt ist ein konstitutives Element der Kirche. Es macht Christus als Haupt der Kirche in der christlichen Gemeinde gegenwärtig<sup>12</sup>. Von daher braucht man sich über die Entwicklungen des christlichen Denkens nicht zu wundern, nach denen man im Bischof den Bräutigam seiner Kirche gesehen hat, obwohl es exakter wäre zu sagen, daß er das Bild des Bräutigams Christus ist.

Auf jeden Fall ist es berechtigt, in der Endgültigkeit der Übernahme des priesterlichen Amtes einen Ausdruck des endgültig gemeinten Einsatzes der göttlichen Liebe zu sehen.

Hier – wie in den vorhergehenden Überlegungen – muß man jedoch auf die Grenzen der Analogie achten: der Amtsinhaber bleibt ein Sünder, und seine Treue ist fast nie vollkommen, weder auf der Ebene seines persönlichen Lebens noch auf der seiner Amtsausübung.

<sup>11</sup> Vgl. Vaticanum II, *Lumen gentium* 1; 5; 8; 9; 48; 59; *Sacrosanctum Concilium* 26; *Unitatis redintegratio* 2; *Ad gentes* 5.

<sup>12</sup> Vgl. z. B. Vaticanum II, *Presbyterorum ordinis* 2; Bischofssynode 1971, a. a. O., Nr. 12.

### 3. Das Amt als »Hirtendienst«.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß das Bild des Guten Hirten eine zentrale Perspektive für das Verständnis der Sendung Jesu Christi wie der Sendung der in der Kirche Verantwortlichen liefert (Jo 10). Dieses Bild erhält sein Relief dadurch, daß es dem Bild des Mietlings gegenübergestellt wird (Ez 34; Jo 10, 12 ff.), und es scheint, daß die Pointe dieser Gegenüberstellung in der Hingabe des Lebens für die Schafe liegt (Jo 10, 11. 17 f.). Genau dies hat Christus vollbracht, und in ihm hat diese Hingabe einen unüberbietbaren Wert. Das Leben des Apostels Paulus stellt ein Echo dar, aus dem man mit Recht Konsequenzen für die Gestaltung des kirchlichen Amtes zieht. Er erklärt sich selbst gegen Ende seines Lebens bereit, »hingeeopfert zu werden« (2 Tim 4, 6 ff.; Phil 2, 17); man muß auf die hier verwendete Opferterminologie achten. Das uneingeschränkte Bleiben im Amt ist ein Ausdruck dieser ganzen Hinopferung, dieser Hingabe des Lebens. Und dies nicht auf Grund einer Treue, für die man die Quelle in einer rein menschlichen Entscheidung zu suchen hätte, sondern auf Grund einer Berufung zur Teilnahme an der Haltung Jesu Christi.

Auch wenn der Amtsinhaber versetzt wird oder wenn er in Situationen gerät, in denen er sich gehindert sieht, seine Aufgabe auszuführen, behält die uneingeschränkte Weiterdauer seiner Ordination einen Zeugniswert, der bisweilen schmerzlich ist, sich aber auch darin als fruchtbar erweisen kann.

Die drei Reihen der Überlegungen haben etwas Gemeinsames, und diese Konvergenz ist nicht ohne Bedeutung. Hier einige der konvergierenden Linien:

Die *erste* besteht in der Betonung der Absolutheit Gottes, die eine zentrale Gegebenheit der biblischen Offenbarung ist. Die große Versuchung Israels, und auch die unsere, besteht darin, »Konkurrenten« an der Seite dessen anzuerkennen, der allein »ist«: die Sünde, die in der Bibel oft als »Ehebruch« bezeichnet wird. Die »Pädagogik« Gottes aber zielt dahin, uns zur Anerkennung seiner Absolutheit zu führen: der Vater sucht »Anbeter« (Jo 4, 22 ff.). Nun, wir werden zu dieser biblischen Haltung durch offensichtliche Manifestationen der »Macht aus der Höhe« hingeführt, und die Permanenz des Amtes ist eine von ihnen – trotz der Schwächen der Amtsträger.

Die *zweite* Linie liegt in der zuvorkommenden Liebe Gottes. Wir können auf Erden nicht in seiner ganzen Tiefe begreifen, was die Liebe Gottes ist. Es gibt eine tiefe Kluft zwischen der menschlichen Liebe, selbst wenn sie sehr geläutert ist, und der unendlichen Liebe Gottes. Das, was man die »Torheiten« der menschlichen Liebe nennt, kann wohl noch verstanden und erklärt werden; die »Torheiten« der Liebe Gottes würden eine nicht zu bewältigende Herausforderung für unsern Geist bilden, wenn der Geist Gottes uns diese alles auf den Kopf stellende Weisheit nicht lehren würde (1 Kor

1, 22ff.). Die Lebenslänglichkeit des kirchlichen Amtes ist ermöglicht durch diese grenzenlose Liebe Gottes, die die Vorstellungen der menschlichen Vernunft übersteigt.

Die *dritte* Linie ist die Beziehung des Amtes zur Kirche. Der Priester wird eingesetzt für die Gemeinde, aber er ist gleichzeitig Zeuge der Forderungen Gottes seinem Volke gegenüber<sup>13</sup>. Diese Forderungen können nicht »wie von außen« erhoben werden: indem der Amtsträger sie den anderen auferlegt, kann er sich selbst nicht davon dispensieren, sie auch an sich selbst gerichtet sein zu lassen. Diese »dialektische« Existenz des Amtsträgers, die sich im Dienst am Wort, in der Feier der Mysterien und in der Führung der Gemeinde konkretisiert<sup>14</sup>, ist eine immer wieder neue Erfahrung des Erlösungswerkes.

Wer das Gesagte annimmt – wenigstens als einen Versuch, das Priesteramt zu verstehen –, der mag daraus einige Folgerungen für die Spiritualität des Priesters ziehen.

Die Spiritualität des Priesters ist im Kern die christliche Spiritualität selbst (Vat II, LG 41). Aber es scheint doch auch klar zu sein, daß die Rolle des Amtes, mit allem, was es an Besonderem im Heilsplan mit sich bringt<sup>15</sup>, einige Nuancen hinzufügt, deren Annahme für den Priester selbst wie auch für die christliche Gemeinde fruchtbar wird. Die auf Lebenszeit disponible Existenz des Priesters bedeutet eine intensive Erinnerung an die Treue Gottes, eine Erinnerung, die ihrerseits eine Quelle des Vertrauens und des Friedens ist; freilich ist sie nicht auf die Leistungen des Menschen, sondern auf die Liebe Gottes gegründet.

Man sollte nicht so sehr auf dem Besitz von Vollmachten insistieren, die es gleichwohl gibt; vielmehr sollte man den Akzent auf einen demütigen Dienst legen, durch den hindurch die »Liebe ohne Gereuen« sich mitteilt. Das neue unauflösbare Band, das von der Ordination an den Beauftragten an Christus und an die Kirche bindet, fordert eine Haltung der pastoralen Liebe, die es nicht erträgt, in den engen Rahmen einer bloß korrekten Erfüllung einiger Pflichten eingesperrt zu werden. Zwei Worte haben es dem hl. Paulus erlaubt, diese Offenheit ohne Grenzen auszudrücken: *impendam et superimpendar* (2 Kor 12, 15). Der Amtsträger ist folglich ein »Entceigneter«. Paradoxaerweise nimmt er an den Vollmachten Christi teil, aber nicht um eine Herrschaft auszuüben, sondern um sich mit ihm »verzehren« zu lassen. Paulus drückt das so aus: *vinctus Christi sum* (Eph 3, 1). Wenn es auch stimmt, daß das Neue Testament die Typologie von der Hochzeit auf die kirchlichen Amtsträger nicht anwendet, da es sie für Christus reserviert, so ist es doch

<sup>13</sup> Internationale Theologenkommission, Leitsatz 4, a. a. O., S. 123f.

<sup>14</sup> Ebd. Leitsatz 3, a. a. O., S. 123; Bischofssynode 1971, a. a. O., Nr. 12.

<sup>15</sup> Vaticanum II, *Presbyterorum ordinis* 12ff.; Internationale Theologenkommission, a. a. O., S. 115–122.

nicht abwegig, diese Anwendung zu machen, vorausgesetzt, man wahrt die nötige Zurückhaltung. Gerade bei dieser Typologie entdeckt man die Intensität der Beziehung zwischen dem Amt und der Gemeinde. Der Amtsträger hat nach zwei Seiten hin verfügbar zu sein: zu Christus und zur Gemeinde der Gläubigen. Diese Verfügbarkeit ist im tiefsten eine marianische Haltung. Von daher leuchtet ein, daß zur Spiritualität des Priesters im Neuen Bund eine besonders enge Beziehung zu Maria, der Mutter des Herrn, gehören sollte.

Alles Gesagte möchte darauf hinweisen, daß die Institution der lebenslänglichen Dauer des priesterlichen Amtes nur verständlich wird, wenn sie als Ausdruck des eschatologischen Charakters des göttlichen Gnadeneinsatzes und der uneingeschränkt gehorsamen Antwort des Menschen gedeutet wird.

# Kirche als offenes System

*Von Heinz Schürmann*

Wir sind in unseren Tagen Zeugen einer wahrhaft epochalen Wandlung in der Menschheitsgeschichte. Sie vollzieht sich in einer Tiefe und dazu mit einer überstürzenden Schnelligkeit, die in der relativ kontinuierlichen Geschichte der Kulturmenschheit nicht ihresgleichen gehabt haben dürfte. Das wissenschaftlich-technische Zeitalter bedeutet nicht nur technische Revolution in nie gekanntem Ausmaß, sondern auch soziale Revolution in Umschichtungsprozessen, die auf eine Einheit des Menschengeschlechts hinzuzielen scheinen, wie sie bislang noch nicht in Sicht kommen konnte.

Daß diese Umwälzung vor den Toren der Kirche nicht haltmacht, sollte nicht verwundern. Sie wäre zum Aussterben verurteilt, wenn das Bild stimmen würde, das sie vielen Zeitgenossen bietet: ein starrer Koloß mit integralen Autoritätsansprüchen, ideologisch-monolytisch, gesetzlich sanktioniert, eine sich von aller Profanität absetzende eigengesetzliche Sakralwelt. So ragt sie nach der Meinung vieler in die Welt neuer Ideale wie ein Atavismus aus den Tagen der Vorzeit.

Niemand wird sagen, dieses Zerrbild von Kirche könne sich nicht auf gewisse Beobachtungen berufen. Schon die Reformation stellte dieses vielfach vergesetzlichte, ideologisierte und sakralisierte Kirchenbild heftig in Frage. Von der Gegenreformation wurde es aber nur noch absolutistischer versteift, von integralistischen und restaurativen Strömungen des vorigen Jahrhunderts noch stärker zementiert – bis sich im Konzil der Panzer zu lockern begann.

Ist die Kirche vom Ursprung her und ihrem Wesen nach aber wirklich dieses unwandelbare »geschlossene System«, als das sie sich manchmal gegeben hat und heute noch gibt? Ist sie nicht vom Ursprung und Wesen her im Gegenteil ein »offenes System« und – wie schon ein Blick in die Geschichte lehrt – zu großen Wandlungen fähig? Und signalisiert sich nicht vielleicht hinter der derzeitigen Unruhe in der Kirche ein notwendiger Wandlungsprozeß, so daß man mit mehr Recht Angst für die Teile der Kirche haben muß, in denen es »ruhig« geblieben ist oder die »ruhig« gehalten werden?

Kirche als »offenes System« ist Kirche im Wandel. Freilich müßte man wissen, was in allem Wandel der Kirche unwandelbar und was umwandelbar ist. Bei dieser Frage wird man sich auf die Ursprünge besinnen müssen; Maßgestalt wird die Kirche des Neuen Testaments bleiben. Die Schriften des Neuen Testaments zeichnen uns nun aber ein ganz anderes Bild von Kirche: bruderschaftliche Gemeinden von erstaunlicher Offenheit und Wandlungsfähigkeit. Freilich ist dabei eine wichtige Unterscheidung im Auge zu behalten,

was *einleitend* unterstrichen herausgestellt werden muß, wenn wir theologische Kurzschlüsse vermeiden wollen.

1. Die Kirche der Apostelzeit war noch »werdende Kirche« in »embryonalem« Zustand, also »Kirche im Wandel« in sehr radikaler Weise: ein auf Entwicklung hin angelegtes »offenes System«. Nun ist es aber nicht so, daß man die maßgebliche Gestalt des Menschen schon an seinen embryonalen Vorformen am besten ablesen kann. Die Gestalt der »gewordenen Kirche« wird das Wesen der Kirche phänotypisch besser in den Blick treten lassen als die der »werdenden Kirche«, so sehr die Wesensgesetzlichkeiten der apostolischen Urkirche sich werden durchhalten müssen. Auch die »gewordene Kirche« wird, wenn sie apostolisch gründet, von daher immer »Kirche im Wandel«, ein wandlungsfähiges »offenes System« sein müssen.

Ansätze zu der hier angedeuteten theologischen Unterscheidung zwischen »werdender« und »gewordener Kirche« liegen besonders im Epheserbrief vor. Der Hauptunterschied ist dieser: die »werdende Kirche« der Apostelzeit ist noch »Offenbarungsempfängerin« (vgl. Eph 3, 3ff.). Die Christusoffenbarung war ja doch noch nicht Karfreitag, Ostern, auch noch nicht am Pfingstfest abgeschlossen, sondern erst, als die Kirche (»beim Tode des letzten Apostels«) »gründete« und als apostolische Hinterlassenschaft die Schriften des Neuen Testaments besaß. Die werdende Kirche hatte – abermals nach dem Epheserbrief – als Offenbarungsempfängerin, als »Kirche im Werden« zwei Gründungssäulen, die die »gewordene Kirche« nicht mehr benötigt, nicht mehr hat und nicht mehr haben kann: das der »Apostel« und das der urchristlichen »Propheten«. Die Amtsträger »Apostel« und »Propheten« der Gründungszeit waren noch »Offenbarungsempfänger« in einer für die Kirche konstitutiven Weise (Eph 3, 5). Die Kirche ist so »aufgebaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten« (Eph 2, 20; vgl. 4, 11a). Ein zu bauendes Haus bedarf der Dienste der Architekten und Bauingenieure, das fertige Haus der des Verwalters, auch instandhaltender Handwerker (vgl. 4, 11bf.).

1 Kor 12, 28 bringt Paulus gegenüber dem korinthischen Enthusiasmus die allgemeine kirchliche Ordnung ins Spiel: »Und Gott hat gesetzt in der Kirche die einen 1. als Apostel und 2. als Propheten, 3. als Lehrer; dann (erst) . . .« folgen weitere Charismen. Deutlich ist überall in apostolischer Zeit die überragende Stellung der Apostel, die ein universalkirchliches Amt haben. Paulus hat »gepflanzt« (1 Kor 3, 6), den »Grund gelegt« (3, 10). Spätere können nur noch »begießen« und auf dem Fundament »aufbauen« (ebd.).

Die 1 Kor 12, 28 (vgl. Eph 4, 11) an zweiter und dritter Stelle genannten Propheten und Lehrer wird man sich – eng zusammenwirkend – vor allem auf Gemeindeebene denken. Sie sind örtlich die »Aktivgruppen«, die das Gemeindeleben praktisch bestimmen durch »Offenbarungsreden« einerseits (1 Kor 14, 6. 26. 30; vgl. 13, 2; Eph 1, 17), Weisheitsrede und Gnosis (12, 8; vgl. 14, 26; Eph 1, 8. 17) andererseits. Die Aufgabe der Propheten

war speziell das »Erbauen, Mahnen und Trösten« (1 Kor 14, 3). Auch haben diese Propheten wohl – als urchristliche Amtsträger – im Geiste das Eucharistiegebet gesprochen (vgl. 1 Kor 14, 15 ff.; Did 15, 1 f.)<sup>1</sup>. Diese Ordnung, daß Propheten, unterstützt von schriftkundigen Lehrern, die Gemeinde praktisch leiteten, war ursprünglich auch die von Jerusalem (vgl. Apg 11, 27; 13, 1). Diese verrichteten auch in Antiochien »dem Herrn heiligen Dienst unter Fasten« (Apg 13, 2). Diese Ordnung der »werdenden Kirche« mußte abgelöst werden durch die der »gewordenen Kirche«. Did 15, 1 ff. wird die Entwicklung in der Gemeindeverfassung deutlich: »Erwählt euch Bischöfe und Diakone, würdig des Herrn, sanftmütige Männer, frei von Habsucht, wahrhaftig und bewährt. Denn auch sie feiern für euch den Gottesdienst der Propheten und Lehrer. Deshalb sollt ihr auch auf diese nicht überheblich herabschauen. Diese sind nämlich die, welche unter euch in Ehren gehalten werden mit den Propheten und Lehrern.« Hier ist deutlich, wie die episkopale (presbyterale) Ordnung der »gewordenen Kirche« die der Propheten und Lehrer in der »werdenden Kirche« ablöst, so sehr es wahr bleibt, daß es auch in der »gewordenen Kirche« neben den »Vorstehern« auch noch in der »Nachfolge der urchristlichen Propheten« vielerlei andere charismatische Dienste gibt. »Propheten« und andere Charismatiker in der späteren Kirche partizipieren aber nur als »Nachfolger« an dem Gründungscharisma der urchristlichen Prophetie, wie analog die Bischöfe als »Nachfolger« an dem umfassenderen Charisma der Apostel.

Wir dürfen uns also nicht wundern, wenn wir in den paulinischen Gemeinden der »werdenden Kirche« nur erst »Prästrukturen« des Gemeindeamtes finden (vgl. 1 Thess 5, 12 f.; 1 Kor 12, 28; 16, 15 f.; Röm 12, 8, ausgeprägter dann schon Phil 1, 1). In nachpaulinischer Zeit finden wir dann – vielleicht mit Ausnahme des Matthäusevangeliums (vgl. jedoch Mt 24, [43.] 45–51) – in allen Schriftengruppen die Gemeinden von Presbyter-(Episkopen-)Kollegien geleitet (vgl. Apg 6, 1–6; 11, 30; 15, 12, 17 u. s.; Kol. 4, 17; Eph 4, 11 f.; Hebr 13, 7. 17. 24; 1 Petr 5, 1. 5; Jak 5, 14; vgl. auch 3 Joh 9–12; Apk 1, 20–3, 22?). Zwei Schriftengruppen, die Pastoralbriefe (1 Tim 3, 1–7; 4, 14; 6, 17–22; Tit 1, 5–9) und die beiden lukanischen Schriften (Apg 20, 18–35; 14, 21 ff.; vgl. Lk 12, 35–48; 16, 10 f.; 22, 24–27) erklären diese Ordnung für die nachapostolische Kirche dann für konstitutiv und verbindlich. Sie sollten als solche katholisch nicht in Frage gestellt werden – auch nicht in ökumenischen Gesprächen, die die Einheit suchen.

Es wäre falsch, die Ordnungsmodelle der »werdenden Kirche« wieder herstellen zu wollen oder den Modellen derselben für die nachapostolische Zeit die gleiche Verbindlichkeit zuzusprechen wie denen der »gewordenen Kirche«.

<sup>1</sup> Vgl. ausführlicher H. Schürmann, Das Testament des Paulus für die Kirche, Apg 20, 18–35 (1962), in: H. Schürmann, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien (Ges. Aufsätze I). Düsseldorf 1968, S. 310–340, bes. Anm. 123.

Diese benötigt die Amtsordnung der nachapostolischen Zeit, wie sie sich im Neuen Testament »kanonisch« in den Spätschriften bezeugt – so sehr diese Ordnung in Gestalt und Ausprägung sich geschichtlich wandeln kann, vielfach gewandelt hat und heute wieder wandeln wird. Es ist also – so unterscheidungslos gesagt – nicht wahr, daß das Neue Testament für die nachapostolische Kirche verschiedene gleichberechtigte Modelle der Gemeindefürsorge anbieten würde.

2. So sehr das betont werden muß, so sehr muß freilich aber auch der anderen Wahrheit Raum gegeben werden: Die charismatischen Strukturen, wie sie in den paulinischen Gemeinden sichtbar sind, halten sich durch und bleiben für die nachapostolische Kirche als kritisches Prinzip allezeit normativ<sup>2</sup>. Darum werden wir im folgenden besonders Paulus befragen, der die charismatische Dienstordnung der Kirche bereits theologisch reflektiert. Alle kirchliche Ordnung muß sich immer daran messen, ob sie dem Geiste dieses pneumatischen Anfangs – trotz der genannten grundlegenden Strukturänderung – treu geblieben ist: ob sie noch im Geiste ein »offenes System« ist und damit »Gemeinde des Neuen Bundes«.

Freilich ist die »gewordene Kirche« nicht mehr »Offenbarungsempfängerin« und hat nicht mehr die dem Offenbarungsempfang zugeordneten Ämter der »Apostel und Propheten«. Ist sie damit aber kein »offenes System« mehr? Die »Offenheit« und Wandlungsfähigkeit der Kirche konnte nicht für alle Zeiten die des anfänglichen Aufbruchs sein. Obgleich die Offenbarung »abgeschlossen« ist und die Kirche nunmehr »gründet«, bleibt sie eine solche im Wandel, gibt es in allem Unwandelbaren doch auch noch viel Umwandelbares. Kirche ist solange »offen« der Wandlung fähig, wie sie sich offenhält für das Wirken des Kyrios und seines Geistes und aus dem Prinzip der Liebe lebt. Diese Offenheit dem Wirken des Geistes gegenüber gehört nach Ausweis der neutestamentlichen Schriften zum unwandelbaren Wesen der Kirche.

Das wollen wir im folgenden – nach diesen ausholenden Vorbemerkungen – in drei Ansätzen darzulegen versuchen: Nach dem Zeugnis der neutestamentlichen Schriften ist Kirche (I.) als »Gemeinde des Neuen Bundes« ein notwendig »offenes System«; im Zusammenspiel ihrer geistlichen Gaben und Dienste behält sie (II.) offene Strukturen und (III.): ihre Versammlungen sowie das ganze Gemeindeleben artikulieren sich in bruderschaftlicher offener Weise.

Selbstverständlich können wir hier nur sehr skizzenhaft die wichtigsten kirchlichen Strukturelemente bloßlegen, die unsere These beweisen. Die aufgewiesenen Umrisse müßten soziologisch konkretisiert und ausgezogen werden, wenn sie als Lebensgesetze deutlich und praktisch wirksam werden

---

<sup>2</sup> Vgl. H. Schürmann, Die Freiheitsbotschaft des Paulus – Mitte des Evangeliums? In: »Catholica« 25 (1971), S. 22–62.



sollen. Es wäre auch viel absichernd zu ergänzen, wenn wir alle möglichen Mißverständnisse vermeiden wollten.

### *Kirche als »Gemeinde des Neuen Bundes« – ein »offenes System«*

In einem kirchlich »geschlossenen System« könnte das Ganze des gesellschaftlichen Lebens von einem Punkt aus normiert, dirigiert und manipuliert werden. Von einer Höhe oder Mitte aus wäre alles gesetzlich geregelt, ideologisch festgelegt und sakralrechtlich sanktioniert. Eine Gemeinde, in der sich der »Pastor« als »forma gregis« versteht, der alles durch Sakramentspendung und Wortverkündigung glaubt »formieren« zu können und zudem noch mit »Hirtengewalt« glaubt normieren zu müssen, wäre ein Zerrbild von Gemeinde, eine lebensunfähige Zelle der Kirche, kaum neu zu vitalisieren. Wenn die Kirche, der das pastorale, prophetische und priesterliche Vorsteheramt gewiß eingestiftet ist, sich integralistisch verschließt, wird sich das äußern als Nomismus, als Ideologisierung und falsche Sakralisierung. Aber muß die kirchliche Amtsstruktur zu diesen Folgen führen? Wir wollen uns von Paulus belehren lassen.

#### 1. Kirche als »Gemeinde des Neuen Bundes«.

Im Alten Bund gibt es eine Zukunftsschau, die ungemein trüchtig werden sollte, eine Hoffnung, die wir – wenigstens anfänglich – erfüllt glauben. Sie ist zum Beispiel Jer 31, 31–34 herausgestellt (vgl. auch Ez 11, 19 f.; 36, 26 ff.; Is 54, 13; Joel 3, 1 f. u. s.): »Siehe, es kommen Tage – Spruch Jahwes! – da werde ich mit dem Hause Israel einen *Neuen Bund* schließen . . . Ich werde mein Gesetz in ihr Inneres legen und ihnen ins Herz hinein schreiben, und ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein. Dann brauchen sie sich nicht mehr gegenseitig belehren und einer zum anderen sagen: Erkennt Jahwe! Sondern sie alle werden mich erkennen, Klein und Groß – Spruch Jahwes! – Denn ich vergebe ihre Schuld und denke nicht mehr an ihre Sünde.«

Die für das Ende verheißene neue Bundesstiftung Gottes konstituiert ein neues Gottesvolk, eine neue Gemeinde. Gott selbst will uns unsere Sünden vergeben und uns inwendige Gottes- und Gesetzeserkenntnis geben – so daß es am Ende – wenn diese Verheißung ihre volle Erfüllung gefunden haben wird<sup>3</sup> – kein Hirten-, Lehr- und Priesteramt mehr geben muß.

Wir wissen aus der Pfingstpredigt des Petrus, daß diese Prophetie – freilich im Dilemma des Schon und Noch-Nicht – bereits erfüllt ist. Er zitiert (Apg 2, 17 f.) Joel 3, 1: »In den letzten Tagen wird es geschehen, spricht Gott, da werde ich von meinem Geist ausgießen über *alles* Fleisch; dann

<sup>3</sup> Freilich gibt es in der Zwischenzeit neben der »inneren Belehrung« notwendig auch noch die »äußere«, vgl. H. Schürmann, Die Gemeinde des Neuen Bundes als der Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus. In: »Catholica« 26 (1972), S. 15–37.

werden eure Söhne und eure Töchter prophetisch reden, eure Jünglinge werden Gesichte schauen und eure Alten werden Traumgesichte träumen. Selbst auf meine Sklavinnen und Sklaven werde ich in jenen Tagen von meinem Geist ausgießen und sie werden prophetisch reden . . .« Das aber ist bereits »erfüllt, was durch den Propheten Joel geweißt worden ist«, urteilt Petrus Apg 2, 16. »Alle werden von Gott belehrt sein« (Joh 6, 25; vgl. 8, 38; 1 Joh 2, 37) – das weiß auch Johannes. Alle werden »Gottbelehrte« sein (1 Thess 4, 9), meint Paulus (vgl. auch Eph 1, 17; vgl. Mt 5, 12; 23, 8).

Die »Gemeinde des Neuen Bundes« ist also ein total offenes System, wie ein solches auf Erden offener nicht gedacht werden kann – weil nämlich sie der Ort ist, in der Gott selbst alle innerweltlichen Strukturen im heiligen Geiste aufgebrochen hat und immer neu aufbricht – freilich, so müssen wir dabei sagen: in der Weise des *Schon und Noch-Nicht*. Ist die Kirche doch noch nicht das »himmlische Jerusalem«, dessen »Tore nicht geschlossen werden über Tag, weil eine Nacht dort nicht sein wird« (Apg 21, 25). Sie ist noch nicht das eschatologische Gottesvolk; dieses wächst in der Kirche heran und steht in ihr an. Aber eben weil die Kirche der Ort ist, an dem die »Gemeinde des Neuen Bundes« sich realisieren soll – eben darum kann sie als eschatologische Neuschöpfung kein »geschlossenes System« sein. Sie müßte von einer irdisch ganz unerhörten Offenheit sein, freilich: offen für den Geist Gottes in »aufgeschlossener Liebe«. Der Geist und die Liebe sind es, welche die Kirche legitim »offen« halten. Es gibt auch illegitime Weltoffenheit: Liberalismus und Weltlichkeit vermögen am Ende immer nur ein – nicht weniger falsches – Gegenbild von Integralismus zu erzeugen.

## 2. Der »Dienst des Neuen Bundes«.

Paulus denkt in dem Midrasch 2 Kor 3, 1–4, 6 und sonst (vgl. 1 Kor 11, 25) ganz von der Wirklichkeit des hereinbrechenden »Neuen Bundes« her: Er weiß, daß er selbst vor Damaskus der Herrlichkeit Gottes begegnet ist »im Antlitze Christi« (4, 6), eine Begegnung, die in seiner Weise jeder Christugläubige im Glauben nachvollzieht. Der Glaube führt vor den erhöhten Herrn, dessen Herrlichkeit in die Seele fällt und innerlich umwandelt (3, 18). Hier geschieht in ganz unvergleichlicher Weise das, was Moses einst geschah, als er in die Wolke Gottes gerufen wurde und sich dort auf der Höhe des Sinai vierzig Tage von der Herrlichkeit Jahwes umspielen ließ. »Als Moses vom Berge Sinai herabstieg – die Tafeln des Zeugnisses waren in der Hand des Moses, als er herabstieg –, da wußte Moses nicht, daß die Haut seines Antlitzes strahlte, weil Er mit ihm geredet hatte« (Ex 23, 29). »Die Israeliten sahen das Gesicht des Moses, wie es strahlte. Dann aber legte Moses die Hülle wieder über sein Gesicht, bis er von neuem hineinging, um mit Ihm zu reden« (23, 35). Paulus aber weiß seit Damaskus, daß der Neue Bund hereinbricht, »wenn einer sich zum Herrn hinkehrt; dann wird die Decke weg-

genommen. Der Herr ist Geist, wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit« (2 Kor 3, 16 f.), »Vertrauen« (3, 4), »Freimut« (3, 12), »Unverzagtheit« (4, 1).

Nun wissen wir, von woher Freiheit in der Kirche kommen kann: nur von Gott selbst, dem *Kyrios*, vom *Pneuma* her. Sie wird letztlich eschatologisch ermöglicht. Alle soziologischen Strukturänderungen helfen nicht viel, wenn dieser Geisteseinbruch fehlt. Nur eine radikale Bekehrung und »Hinwendung zum Kyrios« kann auf den Geistesempfang vorbereiten, der allein seine Kirche zeitgemäß wandeln kann.

Hier ist nun der Ort, wo Paulus den Gedanken des neutestamentlichen *Dienstes* konzipiert: als Gegebenheit des Neuen Bundes und in Absetzung von dem Dienst des Moses. Die Begegnung mit dem auferweckten und erhöhten Herrn, in dessen »Antlitz die Herrlichkeit Gottes« uns entgegenleuchtet (4, 6), die uns selbst verwandelt »von Herrlichkeit zu Herrlichkeit als vom Herrn des Geistes aus« (3, 18), gibt nicht nur »Freiheit«, sie nimmt im gleichen Akt auch in Dienst, einen jeden in seiner Weise. Auch Moses wurde ja als Diener Gottes mit den Gesetzestafeln wieder zum Volk hinabgesandt. Und so etwas – wahrlich paradox! – gibt es nun auch noch im »Neuen Bund«: »Diener des Neuen Bundes« (3, 6) – wohl darum, weil der »Neue Bund« zwar schon angebrochen ist, sich aber noch nicht voll eschatologisch durchgesetzt hat. Denn dann brauchte nicht »einer mehr den anderen belehren« (s. oben). Es gibt also doch noch »Dienste« in der Gemeinde des Neuen Bundes; aber diese sind nun nicht mehr mit den alttestamentlichen zu vergleichen: Es sind »Dienste des Geistes« (3, 6), »in Herrlichkeit« (3, 8), Dienste »der Gerechtmachung« (3, 9), des Lebens, weil eben der Geist Gottes »Leben wirkt« (3, 6). Durch diese Dienste wirkt Christus selbst (3, 2), »der Geist des lebendigen Gottes«, der nunmehr das Gesetz und den Willen Gottes nicht mehr »auf steinerne Tafeln, sondern auf Tafeln menschlicher Herzen schreibt« (3, 3). Sie sind Wirkungen des gleichen Geistes und in ihnen wirkt der gleiche Geist, der jeden Gläubigen »inwendig belehrt« und »das Gesetz ins Herz schreibt«.

In der Gemeinde des Neuen Bundes sind alle, die sich zum »Kyrios« bekehrt haben, Geistträger, damit »Geistliche« – da ist kein Unterschied (vgl. 3, 17 f.). Alle sind auch in Dienst genommen – wir werden es unten noch deutlicher sehen. In besonderer Weise aber sind »Diener des Neuen Bundes« doch die Apostel, denen der Auferstandene sich offenbarte und die er sandte. »Wenn einer in Christus ist, so ist er Neuschöpfung. Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden« (5, 17) – das gilt von allen Glaubenden. »Alles aber kommt aus Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt hat und uns den Dienst der Versöhnung gegeben hat« (5, 18) – das gilt nicht mehr von allen, das sagt Paulus von sich als Sendling. Als »Apostel« kann er sagen: »An Christi Statt sind wir Gesandte, indem Gott durch uns mahnt; so bitten wir nun an Christi Statt: Laßt euch versöhnen mit Gott« (5, 20).

In der »Gemeinde des Neuen Bundes« gibt es nun »keinen Unterschied mehr zwischen Juden und Heiden; denn ein und derselbe ist Herr aller; er macht alle reich, die ihn anrufen. Denn jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden«. Nun aber geht der Text weiter: »Wie aber sollen sie den anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie an den glauben, von dem sie noch nicht gehört haben? Wie sollen sie hören, wenn keiner verkündet? Wie aber sollen sie verkünden ohne Sendung?« (Röm 10, 12–15.)

Wir müssen also feststellen: Es gibt in der »Gemeinde des Neuen Bundes« grundsätzliche Gleichheit aller Glaubenden (und die charismatische Indienstnahme aller) – aber doch auch die eine unabdingbare apostolische Sendung. Beides gehört in allem Strukturwandel zum Unwandelbaren in der Kirche: die apostolische Sendung und die charismatische Begabung der vielen. Die Sendung macht die Kirche noch nicht zu einem »geschlossenen System«, denn in den Diensten (vgl. 2 Kor 3, 20) der »Legaten« (2 Kor 5, 20) wirkt der gleiche Geist, der jeden Gläubigen »inwendig belehrt« und ihm »das Gesetz ins Herz schreibt«. Die neubundlichen Dienste wachsen aus demselben pneumatischen Grund, aus dem alle inneren Gnadenwirklichkeiten hervorgehen<sup>4</sup>. Durch sie wirkt der gleiche Kyrios, der sein Bild in die Seelen der Gläubigen hineinfallen läßt, diese verwandelnd von Herrlichkeit zu Herrlichkeit (2 Kor 3, 17 f.). Dienste aber, die in solcher Weise in der »Gemeinde des Neuen Bundes« Funktionen sind, verschließen diese nicht, sondern halten sie offen für das Gnadenwirken des Kyrios und seines Pneumas. Ämter und Amtsstrukturen freilich, die diese Offenheit behindern würden, statt sie zu garantieren, wären Entartungen und neubundlich nicht zu rechtfertigen.

Es wird nun weiter gefragt werden müssen, wie das Zusammenspiel der Gnadengaben und Dienste des Neuen Bundes zu denken ist, wenn die Kirche für das Wirken des Kyrios und seines Pneumas offen bleiben soll.

### *Das Zusammenspiel der Funktionen und Dienste im offenen System der neubundlichen Gemeinde*

Wenn wir uns in der Frage nach der kirchlichen Struktur von dem paulinischen Charismenverständnis<sup>5</sup> leiten lassen, dürfen wir einige Unterscheidungen nicht aus dem Auge lassen. Wir müssen die Ordnung der »werdenden« und die der »gewordenen Kirche« beachten, wie wir einleitend herausgestellt haben. Wir dürfen auch nicht übersehen, daß Paulus einen alle geistlichen

<sup>4</sup> Vgl. grundlegender H. Schürmann, Die neubundliche Begründung von Ordnung und Recht. Thesen, vorgetragen am 23. 2. 1970 in Cartigny bei Genf in der Evangelisch-lutherisch/Römisch-katholischen Studienkommission »Das Evangelium und die Kirche« (im Druck).

<sup>5</sup> Vgl. ausführlicher: H. Schürmann, Die Geistlichen Gnadengaben in den Paulinischen Gemeinden (Die Botschaft Gottes II/18). Leipzig <sup>2</sup>1970, auch in: H. Schürmann, Ursprung und Gestalt (Ges. Aufsätze II). Düsseldorf 1970, S. 236–267.

Gnadengaben und Dienste umspannenden Charismenbegriff hat, der viel weiter ist als der der späteren Theologie. Auch dürfen wir nicht nur auf die paulinischen Charismentafeln (besonders 1 Kor 12, 7–11. 28–31; Röm 12, 6–8, vgl. Eph 4, 11) schauen; diese müssen zusammengehalten werden mit den Aussagen des Paulus (und der ntl. Spätschriften) über die apostolische Vollmacht (und die der späteren Gemeindevorsteher). So läßt sich zeigen, daß es auch für Paulus Dienste gibt, die in einer Sendung ein für allemal gründen (wie der der urkirchlichen Apostel und Propheten, später der der Gemeindevorsteher), und solche, die vom Geiste Gottes je und je neu, mehr oder weniger zeitbedingt, für eine bestimmte Zeit und oft auf Zeit geschenkt werden. In diesem Sinn können wir – freilich in unbiblischem Sprachgebrauch – »amtliche« und »freie« Charismen unterscheiden (obgleich auch letztere sich sekundär »kirchenamtlich« verfestigen können).

Um unsere These vorwegzunehmen: Der Herr leitet seine Kirche durch sein Pneuma *in concreto* durch das richtige – manchmal vielleicht spannungsreiche – Zu- und Miteinander der »amtlichen« und »freien« charismatischen Dienste. Eine Kirche bzw. eine Gemeinde, an deren Spitze ein einzelner »in apostolischer Vollmacht« allein bzw. mit seinen »Helfern« Aktivität entfalten würde und in der alle anderen passiv Hörer, Empfänger und Dirigierte wären, wäre unpaulinisch und überhaupt unapostolisch. Wenn es so etwas jemals gegeben hätte oder gäbe: hier müßte auf eine »soziologische Erkrankung« diagnostiziert werden; hier müßte laut und kräftig Strukturveränderung gefordert werden. Dieser Ruf darf sich im Namen des Paulus auch überall dort erheben, wo jenes Zerrbild von Gemeinde nicht vorliegt – es wäre ja auch kaum lebensfähig –, wo aber im strukturellen Gefüge der Kirche sich Tendenzen und Entwicklungen in Richtung auf derartige Zerrbilder hin zeigen. Das gälte besonders, wo ein derartiges monistisches Amt Gesetzmäßigkeit predigen, den Glauben ideologisieren und das Leben der Kirche weltabgeschieden sakralisieren würde.

Wie aber ist das Bild der paulinischen Gemeinde und ihrer Dienste, das doch für eine Kirche, die apostolisch gründen will, immer exemplarische Bedeutung haben muß?

### 1. Die charismatische Grundstruktur der Kirche.

Es ist nicht Zufall, daß die Begriffe »Amt« (etwa *timē*, *exousia*, *telos*) oder gar »Hierarchie« (*hierarchiē* = heilige Rangordnung) von den neutestamentlichen Schriftstellern für die Dienste der Kirche mit absoluter Konsequenz gemieden werden.

Daß die Gemeinden der urchristlichen Zeit wirklich solche des »Neuen Bundes« sind (2 Kor 3) und Anteil haben am »Neuen Bund« (1 Kor 11, 25), weiß Paulus nicht aus einer theologischen Theorie, sondern aus der praktischen Erfahrung. Er findet allenthalben in den Gemeinden Phänomene, die

er nicht zu benennen weiß, weil sie nämlich nicht von dieser Welt sind und in dieser massierten Weise auch neuartig begegnen. Darum definiert Paulus sie auch nicht, sondern er beschreibt und umschreibt sie mit unterschiedlichen Namengebungen, vor allem vierfach (vgl. 1 Kor 12, 1. 4 ff.):

a) Mit den Korinthern nennt er sie »Geistesgaben« (1 Kor 12, 1; vgl. 14, 1). Damit greift er eine geläufige Bezeichnung auf, die den erfahrbaren »pneumatischen« Charakter herausstellt; es sind »Geister« (14, 12. 32), weil Manifestationen des Geistes (12, 7). Wer erkennbar diese »Geistesgaben« hat, ist in emphatischem Sinn dann ein »Pneumatiker«, ein »Geistlicher« (14, 37). Gemeinden weisen sich dadurch als solche des »Neuen Bundes« aus, daß in ihnen der Geist erfahrbar wirksam ist und sich in »Geistesgaben« manifest macht. Wo aber Gemeinde gebaut wird mit Hilfe von Geistesgaben, da (und letztlich nur da) ist eine solche Gemeinde ein »offenes System« – weil allezeit offen für die Einwirkung des Geistes Gottes.

b) »Es gibt unterschiedliche Zuteilung unter den *Gnadengaben* – aber es ist dasselbe Pneuma« (12, 4; vgl. 12, 31; 1, 7; Röm 12, 6). »Charismata« – hier haben wir betont vorangestellt die eigentliche paulinische Bezeichnung, die den Gnadencharakter herausstellt – (vgl. die Bezeichnung »charis« Eph 4, 7). Wiederum wird eine Gemeinde, die aufbaut wird durch »Gnaden«, in ihrer Offenheit charakterisiert: Hier ist Gemeinde des »Neuen Bundes«, in der Gott die Sünden vergibt (Jer 31, 34), in der »Evangelium« gepredigt wird und nicht »Gesetz«. Eine solche Gemeinde liegt offen unter der barmherzigen Einwirkung des vergebenden Geistes Gottes da. Sie ist kein geschlossenes, rechtlich normiertes und gesetzlich beherrschtes System. Das Evangelium macht frei.

c) »Es gibt unterschiedliche Zuteilung unter den *Diensten* – und es ist derselbe Kyrios« (12, 5). Die Echtheit aller Charismen beweist sich darin, daß sie »dienen«, darin »aufbauen« (14, 3. 5), »nützlich« (12, 7; vgl. 12, 25) sind: »Dienet einander, ein jeder mit der Gnadengabe, wie er sie empfangen hat« (1 Petr 4, 10). Gemeinden des Neuen Bundes, in denen es derartige »Dienste« gibt, werden vom erhöhten Herrn als ihrem Haupt selbst regiert – durch die einströmende Liebe, die das Charisma aller Charismen ist (vgl. 12, 13). Alle kirchliche Vollmacht bleibt hier stets unter Kritik genommen. Christus ist das »Haupt« der Kirche, und niemand kann ihn »stellvertretend« ersetzen. »Dienste« der Bruderliebe halten die Gemeinde »offen« für die Einwirkung des Kyrios. Die Liebe »sozialisiert« Kirche zur Bruderschaft.

d) »Und es gibt unterschiedliche Zuteilung unter den *Wirkkräften*, aber es ist derselbe Gott, der da wirkt alles in allen« (12, 6). Die charismatischen Dienste haben also »Energie« und wirken wirksam »Machtat« (Gal 3, 5; vgl. 1 Kor 12, 10). »Gott ist es, der in euch wirkt« (Phil 2, 13). Paulus erkennt die Gemeinden der apostolischen Zeit als solche des Neuen Bundes, weil er die schöpferische Wirkmacht Gottes darin am Werk sieht. Es gibt

Phänomene, die haben »Energie«, »Dynamik« in sich, das nicht von dieser Welt ist. »Wirkkräfte« sind einfallende Meteore aus der jenseitigen Welt, die Gemeinde ist ihnen offen ausgesetzt. Wo diese Phänomene in der Gemeinde erkennbar sind, muß man diagnostizieren: Hier ist »Gemeinde des Neuen Bundes« – in Wahrheit ein von Gott her und vor Gott »offenes System«.

Diese so vierfach beschriebenen Phänomene sind eine »Manifestation des Pneumas« (12, 7). Wo sich aber das Pneuma manifestiert, da ist offene »Freiheit« (2 Kor 4, 17).

Wichtig ist die weitere Aussage des abschließenden Satzes 1 Kor 12, 7: Diese geistlichen, wirkmächtigen und gnadenhaft gegebenen Dienstfähigkeiten sind »einem jeden« gegeben: Es gibt keine liebenden Gläubigen, die als solche nicht Charismatiker wären und in Dienst genommen (vgl. auch Röm 12, 3; 1 Kor 7, 7; 14, 26; 1 Petr 4, 10). So ist die christliche Gemeinde ein Gefüge pluralistischer Dienste und Verantwortlichkeiten; es kann in ihr keine passiven Mitglieder geben.

## 2. Die geistlichen Gnadengaben als Teile eines pluralistischen Ordnungsgefüges.

Wenn sich in den Charismen der eine »Geist« manifestiert (1 Kor 12, 7; vgl. 12, 11), können diese »Dienste« nicht individualistisch verstanden werden. Sie sind schon im Vorher Teilfunktionen einer Ganzheit und in ihrem Wesen notwendig auf diese Ganzheit hingebunden.

Das sich so manifestierende pneumatische Gesamtgefüge kann Paulus bildlich eine Körperschaft nennen, einen »Leib« (1 Kor 12, 12–27). Weil in ihm aber Christus selbst ansichtig wird im Geiste, handelt es sich – unbildlich – um den »Leib in Christus« (Röm 12, 5), »Leib des Christus« (1 Kor 12, 27 u. s.), schlechthin um »Christus« (1 Kor 12, 12). Wenn Paulus vom »Leib« redet, denkt er im Kontext immer an das Mit- und Zueinander von Charismatikern (vgl. 1 Kor 12, 4–11. 28–31; Röm 16, 6f.; Eph 4, 7–16).

Charismatische Ordnung ist eine pluralistische Ordnung: »Wir haben unterschiedliche Zuteilung« (Röm 12, 6). Wehe, wenn Verschiedenheiten, Mannigfaltigkeiten, Differenzen, auch spannungsgeladene Gegensätze in einer Gemeinde nicht zu Wort kommen dürfen! »Der Leib ist nicht ein Glied, sondern (er besteht aus) vielen« (1 Kor 12, 14). Er wäre sonst ein Monstrum: »Wenn aber alle ein Glied wären, wo bliebe der Leib?« (12, 19). Die kirchliche Struktur kann nicht einseitig monarchistisch sein. Der aufgezeigte Pluralismus hält die Kirche nicht nur vertikal, sondern auch horizontal »offen«.

Die Mannigfaltigkeit ist gottgewirkt und gottgewollt; »Gott hat den Gliedern eine Bestimmung gegeben, einem jeden von ihnen im Leibe, wie er gewollt hat« (1 Kor 12, 18). Christen können immer nur staunen, welcher Reichtum von Gnadengaben da in den Gemeinden ans Licht drängt und

aktiv werden will – falls nicht selbst-herrliche Giftstoffe alle Vegetation im Garten Gottes zum Erliegen bringen. Wenn Paulus heute zu uns reden würde, würde er nicht die gleichen Gnadengaben nennen, die er in den damaligen Gemeinden vorfand. Aber er würde den Blick haben und uns die Augen öffnen dafür, welche Art Gnadengaben auch in unseren so andersartigen Gemeinden – vom Pneuma, vom Kyrios, von Gott (vgl. 1 Kor 12, 4ff.) – gewirkt sind. Eine Gemeinde wird in dem Augenblick ein Schatzhaus von Gnadengaben, wo sie mit dem Blick des Glaubens angesehen wird.

a) Das charismatische Gesamtgefüge ist ein *geordnetes*, denn Gott, der die Charismen gab, ist nicht ein »Gott der Unordnung, sondern des Friedens« (1 Kor 14, 33). Darum: »Alles geschehe geziemend und der Ordnung entsprechend« (1 Kor 14, 40). Wie kommt aber im Pluralismus der unterschiedlichen geistlichen Gnadengaben Ordnung zustande?

In den paulinischen Gemeinden finden wir zwei Ordnungsfaktoren. *Ordnung entsteht* in christlichen Gemeinden grundlegend durch die *Selbstregulation* der Charismen in der Liebe, weil sie ja alle »dienen« (1 Petr 4, 10), zum »Nutzen« (1 Kor 12, 7; vgl. 12, 25) sind und »aufbauen« (14, 3ff.). Es ist freilich wieder ein großer Glaube vonnöten, wenn postuliert werden soll, daß die spannungsreichen Unterschiede in den Gemeinden ein Ordnungsgefüge aus sich entlassen, wenn man sie nur wirken läßt und nicht entweder zugunsten der »Konservativen« oder der »Neuerer« manipuliert.

Freilich lehrt 1 Kor Kap. 12–14, daß das Wort der apostolischen Leitung (vgl. 14, 37), daß ferner die tradierten Ordnungen der Gesamtkirche bzw. anderer Gemeinden (vgl. nur 11, 2–16) zusätzlich ein *äußeres Regulativ* sind, das die Kirche immer benötigen wird. Eine Partikularkirche soll sich der apostolischen Weisung fügen und der Ordnung der Gesamtkirche. Dabei wird man die »Ordnung der Gesamtkirche« nicht nur horizontal universal-kirchlich, sondern auch vertikal traditionsgeschichtlich verstehen müssen. Es gehört in hohem Maße die Gabe »der Unterscheidung der Geister« dazu, zu entscheiden, welche traditionellen Strukturen, Ordnungen und Formen als schädliche gewandelt werden müssen und welche das Leben auch in der Gegenwart schützen und gute Erfahrungen verwahren. Auch von solchen kirchlichen Traditionen gilt 1 Kor 14, 37: »Wenn einer glaubt, ein Prophet, ein Geistesbegabter zu sein, dann möge er erkennen . . .«, was in der Gegenwart nützlich ist und was nicht, damit der Wille des Herrn geschehe.

Hier wäre nun an das oben einleitend Gesagte zu erinnern, daß es in der nachapostolischen Kirche das gründende und ordnende Amt des Apostels nicht mehr gibt, wohl aber nach dem Zeugnis der ntl. Schriften – in verschiedener Gestalt – den Dienst der »Vorsteher«, die in besonderer Weise (als Presbyter- oder Episkopenkollegien) auf die Ganzheit der Gemeinden und damit auf deren Ordnung hingeeordnet sind. Im »Vorsteheramt« zeigt sich das äußere Regulativ der nachapostolischen Kirche.



b) Wer glaubt, daß die »Gemeinde des Neuen Bundes« von Gott her ein offenes System ist, glaubt auch daran, daß Gott dieses offene System in seinen Funktionen regulieren wird. Wie aber können *die beiden regulativen Prinzipien*, die charismatische Selbstregulation und das amtliche Ordnungsprinzip, *im Zusammen* funktionieren? Handelt es sich nicht um zwei soziologisch sich ausschließende Ordnungsprinzipien?

Die Ordnung der Kirche ist weder mit »monarchisch« noch mit »demokratisch« richtig umschrieben. Auch kann man nicht sagen: Die katholische Kirche ist die des Amtes und der Hierarchie, die evangelische die des Charismas und der freien Dienste. Die Kirche Christi kennt »freie« und »amtliche« Dienste, die in einem geordneten – wenn auch manchmal vielleicht spannungsreichen – Mit- und Zueinander stehen müssen. Unsere These lautet nun: Gerade durch dieses Mit- und Zueinander leitet der Herr seine Kirche; er wirkt in ihr nicht nur charismatisch und lenkt sie nicht nur durch die Dienste der Apostel und später der »Vorsteher« – er leitet sie in diesem doppelten Einsatz. Gerade auch in diesem Mit- und Zueinander von freien und amtlichen Diensten bleibt die Kirche ein »offenes System«, in dem Gott, der Kyrios und dessen Pneuma sich auswirken können. Eine auf »Demokratie« hin ideologisierte und soziologisch voll »demokratisierte« Kirche mit ihrem System von Räten und Ausschüssen wäre gewiß ebenso sehr ein etabliertes »geschlossenes System« wie eine rein monarchisch funktionierende Amtskirche. Die kirchliche Struktur ist mit gesellschaftlichen und innerweltlichen Vorstellungen letztlich nicht zu umgreifen; sie hat ihren eigenen Charakter. Der Kyrios und sein Pneuma wirken in die Kirche hinein, indem sie freie und amtliche Gaben »in Dienst« nehmen und die Kirche leiten gerade durch Mit- oder auch Gegeneinander beider Arten von Diensten. Es gehört Glaube dazu, darauf zu vertrauen, daß dieses System, das innerweltlich keine Analogie hat, funktionieren wird. Es ist Unglaube, wenn die einen die Rettung der Kirche von einer Demokratisierung nach weltlichem Muster erwarten und nach Strukturänderungen rufen; es ist aber kein geringerer Unglaube, wenn andere die Zuflucht suchen in einer neuen Stärkung überholter absolutistischer Amtsstrukturen. Paulus zeigt uns einen anderen Weg.

### »Offene« Weisen kirchlicher Versammlungen

Das Leben der Kirche artikuliert sich konkret als »offenes System« in der Weise, wie sie sich »versammelt«<sup>6</sup>.

Schon eine Wortanalyse vermag viel vom Wesen der Kirche deutlich zu machen. Das von den Aposteln gebrauchte griechische Wort *ekklesia* hat näm-

<sup>6</sup> Vgl. ausführlicher H. Schürmann, *Gemeinde als Bruderschaft*. In: *Bruderschaft und Brüderlichkeit* (Past.-Kat. Hefte, H. 22). Leipzig 1964, S. 36–54, auch in: H. Schürmann, *Ursprung und Gestalt*, a. a. O., S. 61–73.

lich eine dreifache Bedeutung: Grundlegend meint es die *Gesamtkirche*, das heilige Gottesvolk des Alten, vor allem aber des Neuen Bundes. Häufiger steht das Wort aber für die einzelne *Ortsgemeinde*, für die Einzelkirche, und schließlich hat es manchmal die Bedeutung der konkreten *Gemeindeversammlung* einer Ortsgemeinde. Leider erlaubt es unsere deutsche Sprache nicht, mit einem einzigen Wort diese dreifache Bedeutung zum Ausdruck zu bringen für die »Versammlung Gottes«, welche die Kirche ist und die sich als solche in der Ortsgemeinde verwirklicht, indem sie in der Gemeindeversammlung zur Darstellung kommt. Auch die Ortsgemeinde ist als Glied der universal-kirchlichen Gemeinschaft Kirche, bringt das Wesen der Kirche an diesem bestimmten Ort, in jener konkreten geschichtlichen Situation zur Darstellung. Dasselbe gilt von Personalgemeinden; sie repräsentieren die Gesamtkirche, setzen sie gegenwärtig und verwirklichen sie. So kann der heilige Paulus Briefe schreiben an die »Kirche Gottes, die in Korinth ist« (1 Kor 1, 2; 2 Kor 1, 1). Und einige Jahrzehnte später schreibt »die Kirche Gottes, die in Rom weilt« (1 Klem 1, 1), einen Brief »an die Kirche Gottes, die in Korinth weilt«. Letztlich und vollgültig stellt sich die Kirche nun aber in der Orts- und Personalgemeinde dar als versammelte Gemeinde. Die Kirche ist, wie schon ihr Name sagt, als solche *ekklesia*, d. h. »Versammlung« Gottes. Ihr eigentliches Wesen kommt zur Darstellung in der Versammlung der Gemeinde (vgl. 1 Kor 11, 48; 14, 4f. u. s.). Gemeinde verwirklicht sich also vornehmlich in der Gemeindeversammlung als Kirche. In der Gemeindeversammlung wird Gemeinde und damit Kirche als Haus, als Tempel Gottes in dieser Welt »gebaut« (1 Kor 14, 12).

Der Ablauf der Gemeindeversammlung war in der apostolischen Gemeinde nach Ort und Zeit und wohl auch nach besonderen Umständen recht unterschiedlich. Aber in Apg 2, 42 ist uns für die Urgemeinde eine Versammlungsweise bezeugt, die in ihrer typischen Bedeutsamkeit den Wesenszug dieser Kirche als »Versammlung Gottes« deutlich werden läßt: »Sie aber verharreten (erstens) in der Lehre der Apostel und (zweitens) in der Koinonie, (drittens) im Brotbrechen und in den Gebeten.« Wir dürfen annehmen, daß sich die Gemeindeversammlung anfänglich meist in der Form einer gemeinsamen Abendmahlzeit vollzog, die die aufgezählten drei Elemente enthielt: Wort, Bruderdienst und Eucharistiefeier mit Gebeten. Diese drei Weisen der Versammlung aber müssen in einer Gemeinde des Neuen Bundes »offen« strukturiert bleiben: Das Wort Gottes darf nicht Ideologie werden, das Leben der Bruderschaft nicht legalistisch, die Eucharistie nicht »verkultet«. Wie aber wird das garantiert?

Das Wesen einer christlichen Versammlung ist von daher bestimmt, daß sie den Herrn »in der Mitte« hat (vgl. Mt 18, 20 und Apk 1, 12–20), der pneumatisch in ihr wirksam ist und alles Tun der Gemeinde trägt. Die pneumatische »Offenheit« soziologisiert sich aber durch die Bruderliebe, die jede der

Versammlungsweisen »fraternisiert«, so daß aus der vertikalen Offenheit abermals eine horizontale wird, wie hier nur kurz angedeutet werden kann.

### 1. Das Herrenmahl.

Gewiß ist die Eucharistiefeier nicht schlechthin nur ein Brudermahl, ein Mittel zur Verbrüderung. Aber in apostolischer Zeit<sup>7</sup> war sie doch einem brüderlichen Mahl angefügt und dabei von der Bruderliebe formiert, vgl. nur 1 Kor 11, 20–34.

Die Eucharistiefeier wurde im Laufe der Jahrhunderte immer stärker »verfeierlicht«, »verkultet«, in abgehobener Weise »sakralisiert« zu einem objektiven Geschehen – abgehoben von allem subjektiven Gemeinschaftsbezug. Wir sind dankbar, daß das Konzil die Bestrebungen der liturgischen Bewegung kirchenamtlich akzeptiert und uns eine Liturgiereform beschert hat. Ist damit aber unsere Eucharistiefeier schon von aller falschen Sakralisierung und Vergesetzlichkeit befreit? Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vaticanum forderte eine »instauratio«, das heißt doch wohl: eine Erneuerung aus den geistlichen Tiefen des Gottesvolkes, nicht aber eine »restauratio« durch Liturgiegeschichtler. Untergründige Bewegungen in der gesamten Kirche scheinen darauf hinzuweisen, daß mit der Liturgiereform erst ein Anfang gemacht ist. Ein Blick in das paulinische Herrenmahl lehrt uns, bei aller liturgischen Erneuerung zwei Gesichtspunkte sehr ernst zu nehmen:

a) Paulus tritt den Korinthern mit heftiger Kritik entgegen: »So, wie es bei euren Versammlungen zugeht, ist es unmöglich, das Herrenmahl zu essen« (11, 20). Die Korinther »essen und trinken sich selbst das Gericht«, weil sie »den Leib nicht unterscheiden« (11, 20). Denn »wer unwürdig das Brot ißt oder den Kelch trinkt, macht sich schuldig des Leibes und Blutes des Herrn« (11, 27). Warum ist das korinthische Herrenmahl aber ein »unwürdiges«? Weil es gegen die Bruderliebe fehlt; weil man nicht untereinander teilt und nicht auf die Armen, vielleicht die aus arbeitstechnischen Gründen zu spät kommenden Sklaven, wartet (vgl. 11, 35). Eine Gemeinde kann nicht Eucharistie feiern, wenn ein Bruder oder eine Schwester in der Gemeinde »hungert« (11, 21). Eine Eucharistiefeier, die nicht *caritativ engagiert*, ist kein »Herrenmahl«.

b) Wir finden in der apostolischen Zeit die Eucharistiefeier verbunden mit einem natürlichen Mahlgeschehen – also sehr wenig sakralisiert und verfeierlicht. Schon früh konnten die Gemeinden der apostolischen Zeit die Eucharistie nicht mehr zusammen feiern, weil kein Privatraum sie fassen konnte. »Das Brot aber brachen sie nach Hausgemeinschaften und nahmen

<sup>7</sup> Vgl. ausführlicher: H. Schürmann, Jesu Abendmahlshandlung als Zeichen für die Welt (Die Botschaft Gottes II/27). Leipzig 1970; vgl. auch H. Schürmann, Ursprung und Gestalt, a. a. O., S. 77–196, 299–325; ders., Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl. In: »Biblische Zeitschrift« N. F. 16 (1972), S. 1–23.

die Speise mit Jubel und Herzenseinfalt« (Apg 2, 46). Nun wird niemand verlangen, wir sollten wieder in primitive Urformen zurückfallen. Aber man darf wünschen und hoffen, daß unsere Eucharistiefeyer wieder Funktion von bruderschaftlichen Gemeinden werden und darin wieder stärker zu *brüderlichen Formen* finden. Das Desiderat der »Meßfeier im kleinen Kreis« kann von hier und diesem Zusammenhang aus als wichtiges Anliegen verstanden werden.

## 2. Wortversammlungen.

Spätestens im zweiten Jahrhundert hat die Kirche für den Wortgottesdienst die Form der Synagoge übernommen, die wir heute noch üben und die von der Liturgiereform mit ihrer dreifachen Lesung, den Zwischengesängen und den abschließenden Fürbitten wieder in alter Form restauriert wurde. Das ist eine verobjektivierte Hochform, die ihre Schönheit und auch ihren Sinn hat. Aber es bleibt doch die Frage, ob es nicht auch »privatere« und vor allem »spontanere« Formen geben müßte. »Was soll nun geschehen, Brüder? Wenn ihr zusammenkommt, so hat jeder (etwas:) einen Psalm, er hat eine Lehre, eine Offenbarung, eine glossolalische Rede, eine Deutung. Alles soll der Auferbauung dienen« (1Kor 14, 26). Es müßte in und außerhalb der hohen Liturgie Formen geben, die Spontanitäten erlauben.

Was aber dabei passieren könnte, lehrt 1 Kor 14, 23 ff.: »Wenn sich nun die ganze Gemeinde zusammenfindet und . . . alle im Geist reden, und es kommt dann ein Ungläubiger oder Laie herein, dann wird er von allen überführt, von allen beurteilt. Die Geheimnisse seines Herzens werden offenkundig, er fällt auf sein Antlitz und betet Gott an und bekennt: Wahrhaftig, Gott ist unter euch!« Was wäre nötig, daß so etwas wieder geschehen könnte und die Kirche wieder werbend und überzeugend würde im Raum mitten unter Indifferenten, Ungläubigen und Atheisten?

## 3. Versammlung in den Häusern.

Bevor die Kirche Öffentlichkeitscharakter bekam in der Zeit Konstantins und damit »Basiliken« als Versammlungsstätten, versammelte sie sich »in den Häusern« (Apg 2, 46) und lebte aus dem Geheimnis von »Hausgemeinden« (vgl. 1 Kor 16, 19; Röm 16, 5; Kol 4, 15; Phlm 2 u. s.).

Es ist gewiß heute wichtig, daß eine Gemeinde sich nicht nur zur Eucharistiefeyer und zum Wortgottesdienst versammelt, es muß auch »Vollversammlungen« der Gemeinde geben, in der die Information der Gemeindeleitung und einzelner Gruppen, der Dialog und die Vorbereitung von diakonischen Aufgaben ihren Ort haben. »Dieser Vorschlag gefiel der ganzen (Voll-)Versammlung« (Apg 6, 5). »Dann beschlossen die Apostel und die Ältesten mit der ganzen Gemeinde . . .« (Apg 15, 22).

So sehr wir wieder die Sitte der Gemeinde-Vollversammlung aufnehmen müssen, so sehr bleibt es doch auch wahr, daß geistliche Gaben und charismatische Dienste heute in kleinen Gruppen aufzubrechen pflegen, ja, daß Charismen immer mehr in kollektiver Gestalt aufzutreten scheinen. Brüderliche Versammlungen der Gemeinde werden in dem Maße lebendig sein, als in ihr sich derartige »kollektive Charismen« zu Wort melden.

a) Die »Häuslichkeit« ist ein wichtiges Strukturelement christlichen Lebens. Je mehr Anonymität und Fremdheit die Öffentlichkeit prägen (und auch das Leben von Großpfarreien bestimmen), um so mehr wird die Strukturierung unserer Räume im Sinne lebendiger »Häuser« vielfache Bedeutung erlangen. Dies ist der Sinn kleinerer, aktiver Lokal- und Personalgemeinden. Die Zukunft gehört gewiß nicht dem einzelnen Christen in der »Diasporasituation« – er wird allein schwer überleben –, sondern der kleinen christlichen Gruppe, die bruderschaftlich lebt.

Die apostolischen Gemeinden nennen sich »Bruderschaft« (1 Petr 2, 17; 5, 9). Das Prinzip der Vergemeinschaftung ist die »Bruderliebe« (Röm 12, 10 u. s.), die eine »gegenseitige Liebe« ist (Joh 14, 34 u. s.), unterschieden von der »Nächstenliebe« gegen jedermann: »Aus der Frömmigkeit kommt die Bruderliebe, aus der Bruderliebe die Liebe überhaupt« (2 Petr 1, 7).

b) Derartige Hausgemeinden, derartige Gruppen, können sehr verschiedenartig sein: Lokalgruppen, persönlich bedingte, solche, die sich um eine Spiritualität oder Idee sammeln, Berufs- oder Betriebsgruppen, solche, die Aktionsprogramme suchen und sich praktisch engagieren. Wenn solche Gruppen aber »christlich« bleiben sollen, werden sie immer *drei Merkmale* haben:

(1.) »Die Menge der Gläubigen war ein Herz und eine Seele« (Apg 4, 32). Jede Hausgemeinde, jede Gruppe muß die Ganzheit der Gemeinde zur Darstellung bringen. Auch Teilversammlungen und Gemeinschaftsbildungen innerhalb der Gemeinde müssen diesen *Ganzheitsbezug* in sich haben und dürfen nicht zu separaten Konventikeln werden.

(2.) »Es gab keinen Darbenden unter ihnen« (Apg 4, 34). *Diakonie*, materielle und geistige Dienstbereitschaft und Solidarität charakterisieren alle Gemeinschaftsbildung, die in gültiger Weise Bruderschaft zur Darstellung bringen will und verwirklicht. Bruderschaft lebt aus den Kräften aktiver Bruderliebe und verleiht sich sehr real caritativ.

(3.) »Sie aßen ihr Brot in Freude und Herzenseinfalt« (Apg 2, 46). Die *geistliche Freude* macht das Beisammensein der Brüder immer zu einem »Fest«. Die Anwesenheit des Herrn (vgl. Mt 18, 20) und das Wirken seines Geistes (vgl. Gal 5, 22) bekunden sich so. Daß der Geist Gottes auch in humorlosen Kontestationen anwesend und wirksam sein soll, müßte im Einzelfall schon nachgewiesen werden. »Da freuten sich die Jünger, als sie den Herrn sahen« (Joh 20, 20). Die »Freude im heiligen Geiste« ist der Mutter-

boden, aus dem christliches Leben aufblüht. Ihre Brunnenstube aber sind die kleinen christlichen Gemeinschaften.

Ganzheitsbezug, Diakonie und geistliche Freude scheinen die wesentlichen Elemente echter Vergemeinschaftung innerhalb der »Gemeinde des Neuen Bundes« zu sein. Wo eines dieser drei Elemente fehlt, kann eine Zusammenkunft oder eine Gruppenbildung nicht den Anspruch erheben, Kirche als Bruderschaft darzustellen und zu verwirklichen.

Wir haben gesehen, wie sich Kirche zur Darstellung bringen kann bei der Eucharistiefeier, in der Wortversammlung und der bruderschaftlichen Versammlung. Alle Arten der Versammlung haben aber durch die Gegenwart des Kyrios und die Wirksamkeit seines Pneumas eine vertikale Offenheit, die zu brüderlichen Formen drängt und sich so auch als horizontale Offenheit manifestiert.

Kirche – als offenes System – im Wandel! In einer sich wandelnden Welt muß auch die Kirche sich wandeln, um die Welt verwandeln zu können. Heute zeigt sich, daß vieles unwandelbar ist, was ein sklerotisches – ein legalistisches, ideologisches und sakralisierendes – Denken für unwandelbar hielt. Was in der Struktur, dem Gefüge der freien und amtlichen Dienste, in der Weise kirchlicher Versammlung konstitutiv und unwandelbar ist, ist schnell gesagt; was aber an traditionellen Strukturen und Formen im Hier und Jetzt zum Nutzen der Kirche gewandelt werden muß und in welchem Tempo das geschehen darf, kann letztlich nur mit Hilfe der »Gabe der Unterscheidung« erkannt werden, wobei die Liebe sehend machen wird. Der Wandlungsprozeß, den die Kirche vor sich hat, wird gewiß bis in die Fundamente gehen. Darum war es berechtigt, daß wir uns auf die fundamentale Ordnung der apostolischen Kirche besonnen haben.

# Petrusamt und Partikularkirchen

*Von Henri de Lubac*

Es hat nie ein Christentum ohne Kirche gegeben. Es hat nie eine Universalkirche ohne Partikularkirchen gegeben. Überall, wo die Eucharistie gefeiert wird, ist auch die katholische Kirche ganz und ungeteilt gegenwärtig. Der Bischof des unbedeutendsten Marktflückens ist in dieser Hinsicht nach einer Aussage des heiligen Hieronymus dem Bischof von Rom ebenbürtig. Andererseits hat es auch nie autonome Partikularkirchen gegeben, die sich nachträglich föderativ zu einer Universalkirche verbunden hätten, sowenig wie die zwölf von Jesus erwähnten Jünger sich nachträglich selbst zusammengeschlossen haben. In der Vielfalt ihrer Verwirklichungen ist die Kirche fundamental nur *eine*. In der Vielfalt seiner Glieder ist das Bischofskollegium fundamental *eines*. Diese Wahrheiten werden oft ins Gedächtnis gerufen. Vor allem seit dem letzten Konzil sind sie Gegenstand einer Reihe ausgezeichneten Darlegungen geworden. Deshalb habe ich nicht die Absicht, mich dabei aufzuhalten.

Ich möchte lediglich in einem ersten Teil einige Punkte betreffs der Idee der Kollegialität präzisieren, die mir nicht unwichtig scheinen, ebenso wie über die Beziehung, die sie mit der Idee der Bischofskonferenzen unterhalten kann. Sodann soll die Rolle des Petrusnachfolgers als Band des Bischofskollegiums und als Mittelpunkt der katholischen Einheit herausgehoben werden, wie sie sich aus dem Evangelium ergibt, bevor wir zum Schluß einige neue Tendenzen oder Anregungen über dieses Thema untersuchen.

## *Die Idee der Kollegialität*

Wenn man heute auf allen Meinungsforen unermüdlich sich auf die Idee der Kollegialität beruft, ist es so sicher, daß sie immer recht verstanden wird? Man ist weit davon entfernt. In recht vielen Geistern ist sie entstellt, weil man sie nach fertigen Modellen konzipiert, die man der Geschichte der menschlichen Gesellschaften oder den Idealen unserer Zeit entnimmt. Selbst das Wort »Kollegium« darf nicht im Sinne des römischen oder mittelalterlichen Rechts genommen werden, wie es durch unsere modernen Enzyklopädien popularisiert wird. Das Kollegium oder die Körperschaft oder der Ordo der Bischöfe ist nicht eine Gruppierung von Assoziierten, die alle gleich wären und nur als Gesamtheit handeln könnten; es wird auch nicht erst durch die tatsächliche Versammlung seiner Mitglieder konstituiert. Es ist wie das Zweite Vatikanum deutlich lehrt, in dem Sinne zu verstehen, den ihm die kirchliche Überlieferung gibt, die auf die Realitäten des Urchristentums gegründet ist. Wäh-

rend seines irdischen Lebens sonderte Jesus eine kleine Gruppe von Jüngern aus, die von da ab eindeutig von allen übrigen unterschieden waren. Er »machte aus ihnen die Zwölf«, oder »er machte sie zu den Zwölfen«, sagt Markus in der Formel, in der man einen konstituierenden Akt sehen kann. Lassen wir hier den reichen, historischen, kosmischen und eschatologischen Symbolismus dieser Zahl beiseite. Halten wir lediglich fest, daß das Bischofskollegium in all dem, was es an Übertragbarem hat, dem Kollegium der Zwölf nachfolgt. Die Geschichte der ersten christlichen Generationen ist für uns voller Dunkelheiten. Aber die seltenen Dokumente, die uns über die Lage der Kirchen gegen Ende des ersten und zu Beginn des zweiten Jahrhunderts unterrichten, zeigen uns überall jene Männer, die das bischöfliche Amt im Bewußtsein des apostolischen Ursprungs dieses Amtes ausüben, das zugleich den Vorsitz ihrer eigenen Kirche und eine aktive Sorge für die anderen Kirchen verbindet. Niemand zeigt das Bedürfnis, diese Situation durch irgendein Plädoyer zu rechtfertigen. Und nirgendwo, weder in der Frühzeit noch lange danach, entdeckt man die geringste Spur einer diesbezüglichen Kontestation.

So wenig wie das Kollegium der Zwölf existiert das Kollegium der Bischöfe nur zeitweise. Es ist ebenso sehr eine ständige wie eine unteilbare Realität. Und in diesem doppelten Sinn ist es universell. Es hat daher nichts gemein mit der Regierung einer Versammlung, noch weniger mit einem System von nationalen oder regionalen Partikularversammlungen, so sehr die Geschichte der Kirche auch viele solche oft sehr nützliche Versammlungen gekannt hat. Als eine dauernde Wirklichkeit – »ist es nie im Zustand der Arbeitslosigkeit«. Seine Kohäsion manifestiert sich auf verschiedene Weisen, insbesondere durch die Weisen gegenseitigen Austausches, den Bischöfe oder Bischofsgruppen im Namen ihrer Kirchen untereinander pflegen, Formen des Austausches, die früher sehr häufig waren und von denen man bedauern kann, daß sie heute kaum noch in Übung sind. Aber seine wesentlichste Wirksamkeit vollzieht sich Tag für Tag durch die schlichte Tatsache, daß jeder Bischof in seiner eigenen Kirche den gleichen Glauben lehrt und dort die gleiche grundlegende Disziplin aufrechterhält, die die anderen Bischöfe in ihrer Kirche wahren. Hier ist das verwirklicht, was die moderne Theologie unter »ordentlichem Lehramt« versteht. Nicht jeder für sich, sondern als Gesamtheit besitzen, wie Irenäus sagt, die Bischöfe jenes »Charisma veritatis certum«, das sie von den Aposteln geerbt haben.

Wenn die Situation es erfordert oder nahelegt, kann das Kollegium in außerordentlicher Weise tätig werden: dies ist das ökumenische Konzil. Ein solches hat nicht vor dem vierten Jahrhundert stattgefunden, und die Liste der nachfolgenden ist kurz. Aber für gewöhnlich kontrolliert und regelt das Bischofskollegium durch die einmütige Unterweisung seiner Mitglieder, die über die Räume und Zeiten verteilt sind, das Leben der christlichen Gemeinde.



Jeder Akt, den ein Bischof setzt, kann und muß kollegial genannt werden, wenn er universale Tragweite hat und im Schoß der Gemeinschaft ausgeübt wird. Wie man aus zahlreichen Beispielen sieht, »hatten die Bischöfe der alten Zeiten ein waches Bewußtsein ihrer Verantwortlichkeiten gegenüber der Gesamtkirche«. Dieses Bewußtsein einer universalen Verpflichtung konnte sich in gewissen Epochen verdunkeln. Es hat aber niemals vollständig gefehlt. Sehr lebendig war es bei den französischen Bischöfen des vergangenen Jahrhunderts, die durch den Mund von Bischof Dupanloup erklärten: »Wer könnte denn eine so niedrige und unwürdige Meinung von dem katholischen Episkopat haben, daß er meinte, alle Sorge und Besorgnis müßte auf die genauen Grenzen jeder Diözese beschränkt sein?« Als ein Irenäus bei Papst Viktor zugunsten der Orientalen und des Kirchenfriedens im Osterfeststreit intervenierte, oder als ein Cyrill von Alexandrien versuchte, wie sich Papst Coelestin ausdrückt, seinem Kollegen Nestorius zu Hilfe zu kommen, indem er ihm die Hand seines Magisteriums reichte, um auf diese Weise vielen anderen zu helfen, war die Aktion dieser beiden Bischöfe eminent kollegial, das heißt kraft des Prinzips der Kollegialität vollzogen.

### *Die Bischofskonferenzen und die persönliche Sorge jedes Bischofs für die Gesamtkirche*

Über ihre eindeutige partikuläre Nützlichkeit, ja über ihre praktische Notwendigkeit hinaus können die verschiedenen mehr oder weniger institutionalisierten Bischofsversammlungen, die sich nach Regionen, Nationen oder Provinzen zusammenfinden, viel dazu beitragen, bei ihren Mitgliedern den kollegialen Sinn zu entwickeln, indem sie sie daran gewöhnen, über ihre Partikularkirche hinaus zu blicken und gemeinsam zu arbeiten. Sie können auch die Rolle einer Schaltstelle spielen im Hinblick auf ein organisches und schnelleres Einvernehmen des Gesamtepiskopats.

Als gelegentliche oder als regelmäßige, zumeist auch als hierarchisch geordnete, haben sich diese Art von Versammlungen in der Kirche vor allem seit dem dritten Jahrhundert entwickelt. Niemals hat sich ein einheitlicher Typus solcher Versammlungen herausgebildet. Heute ist im lateinischen Abendland der normale Typ jener der »Bischofskonferenzen«. Allmählich in verschiedenen Ländern unter dem Druck der Verhältnisse eingeführt, ist er durch das letzte Konzil sanktioniert worden. Diese Konferenzen können in mancherlei Hinsicht die Aktivität des Kollegiums fördern, zum Beispiel indem sie jene Mitglieder ihrer Konferenz bestimmen, die an der römischen Synode teilnehmen sollen. Man kann diese Bischofskonferenzen soweit mit gutem Recht »eine der möglichen Varianten der Kollegialität« nennen, als diese durch ihre Vermittlung »Teilverwirklichungen« findet, die auf die Gesamtheit bezogen

sind«. Indes ist die bischöfliche Kollegialität in ihrem vollen, auf die Schrift gegründeten Sinn wie jene der Zwölf entweder universell, oder sie existiert überhaupt nicht – anderseits aber ist ein kollektiver Akt nicht ohne weiteres schon ein kollegialer Akt. Umgekehrt ist, wie eben gesagt, jeder Akt, der kollegial genannt zu werden verdient, nicht notwendig ein kollektiver Akt. Hier liegen zwei verschiedene Begriffe vor.

Man muß sich hier vor einer Verwirrung hüten, die durch die theologische Ignoranz einer Großzahl von Journalisten gefördert wird, wie auch durch weltliche Neigungen unserer Epoche zu kollektiven Regierungsformen. Infolge dieser Konfusion ist seit einigen Jahren die Idee der bischöflichen Kollegialität im Gesamtbewußtsein sehr eng mit dem Gedanken der Bischofskonferenzen sowie jeglicher überdiözesanen Organisation verbunden worden, wenn sie nicht überhaupt in ihr aufgegangen ist. Von daher neigen manche paradoxerweise dazu, sie als eine Verminderung der Rolle des Bischofs zu verstehen. Dies auf Grund einer Anwendung des allgemeinen Gesetzes, wonach das Individuum vor dem Kollektiv verblaßt, während im Gegenteil das wahre kollegiale Bewußtsein eine vermehrte und auf das Universelle ausgerichtete Aktivität der Person verlangt. So läuft man Gefahr, die theologische Wirklichkeit ihres Wesens zu berauben, indem man sie in Soziologie untergehen läßt.

Der erste Zweck der Bischofskonferenzen ist praktischer Natur, und ihre Wirksamkeit ist an ihren begrenzten Charakter gebunden. Ihre Arbeit als solche konstituiert für gewöhnlich nicht schon eine Ausübung der Kollegialität. Um so mehr gilt dies von der Tätigkeit der Kommissionen und der verschiedenen Büros und Sekretariate, die sie sich einrichten. Das hat Msgr. Onclin, dessen kanonistische Fachkunde anerkannt ist, sehr klar dargelegt. Dasselbe erhellt aus den Konzilstexten, aus »Lumen Gentium« wie aus »Christus Dominus«. Im letztern ist der Gesichtspunkt wesentlich pragmatisch. »Lumen Gentium« aber kennt keinerlei lehramtliche Zwischeninstanz zwischen der Partikularkirche und der Gesamtkirche. Es hieße eine ausgezeichnete, eminent nützliche, aber durchaus kontingente Institution verderben, wenn man sie mehr oder weniger mit der des Bischofskollegiums gleichsetzen würde. Statt Ausübung der Kollegialität zu fördern, käme man dann dahin, sie einzuengen und vielleicht sie lahmzulegen.

Im übrigen soll man nicht vergessen, daß die besten Systeme ihre Grenzen haben. Eine zu stark vorangetriebene Organisation regionaler Gruppierungen von Bischöfen birgt die Gefahr in sich, der Initiative jedes einzelnen Bischofs zu schaden, ihn in Spezialaufgaben zu absorbieren, die ihn den Laien oder Priestern seiner Diözese entfremden, ihn manchmal in seinem wesentlichen Dienst lähmen, ja selbst in ihm das Bewußtsein seiner persönlichen Verpflichtungen sowohl gegenüber der Katholizität wie hinsichtlich der Leitung seiner eigenen Diözese ersticken können. Was in solchem Fall das Übergewicht er-

hält, ist eine unpersönliche, anonyme Leitung, die eine wuchernde Bürokratie hervortreibt. Schon allein dadurch wird die Unterweisung abstrakt, ihr Ton wird neutral, ohne menschliche Wärme, und der Gläubige erkennt die Stimme seines Hirten nicht mehr. Wie man unlängst gewisse Bischöfe tadeln konnte, wenn sie vor ihren eigenen Verantwortlichkeiten flohen und hinter einer römischen Kongregation Deckung suchten, so könnte man fürchten, daß manche dahin kommen, ihren Verantwortlichkeiten heute ebenso und noch mehr auszuweichen, indem sie hinter irgendeiner Kommission Deckung suchen. Die Versuchung ist hier sogar noch stärker, weil der Druck unmittelbarer ist. Jacques Maritain erinnerte neulich daran, daß keine noch so feine Subtilität theologischer oder, wie man heute sagt, pastoraler Ordnung verschleiern könnte, wie sehr seine Aussage trifft: Wenn der Hirte »in irgendeiner Form, nicht de jure, wohl aber de facto, der ausführende Agent einer Kommission wird, ist dann nicht seine Sendung als Nachfolger der Apostel und die evangelische Überlieferung selbst verletzt«?

Diese Feststellung stimmt bis auf den Wortlaut mit einer Bemerkung überein, die kurz zuvor Dom Emmanuel Lanne für die alte Tradition über die Beziehung des Bischofs zu verschiedenen Versammlungen, an denen er teilnehmen kann, gemacht hat: »Der Bischof jeder Kirche bleibt allein verantwortlich für seine Gemeinde . . . Jede Kirche hat sozusagen ihre eigene Typologie, für die der Bischof letztlich nur vor Gott verantwortlich ist.«

Andererseits lehrt uns eine universelle Erfahrung hinreichend, daß die nationalen Organismen abwechselnd Agenten der Öffnung und der Selbstverschließung sein können. Was den Orient angeht, ist die Teilung der Kirche in derlei Organismen und die administrative Zentralisation in jedem von ihnen von mehr als einem orthodoxen Theologen mit Nachdruck gebrandmarkt worden. Dies ist für uns eine Warnung. Im übrigen handelt es sich hierbei weniger um eine Frage der Struktur als des Geistes, und unter seiner extremen Form um eine mögliche Gefahr. Aber um auch dieser Gefahr radikal auszuweichen, kann man sich nie genug an die wesentlich universale Natur des kollegialen Bandes und der Sorge erinnern, die jeder Bischof kraft dieses Bandes persönlich für die universale Kirche haben muß.

### *Die Rolle des Nachfolgers Petri als Band des Bischofskollegiums*

Das kollegiale Band verbindet jede Partikularkirche mit allen anderen Kirchen, jedes Kirchenhaupt mit allen andern, da alle zusammen solidarisch verantwortlich sind für die »Überlieferung Christi«. Und im Innern dieses universalen Netzes, aus dem sich die einzige »Kirche Gottes« zusammensetzt, existiert ein Zentrum, ein »verpflichtender Orientierungspunkt«: Die Partikularkirche von Rom, die der Nachfolger Petri leitet, der »Erste« der Zwölf,

gemäß dem Ausdruck des Matthäus. Die Kirche ist nach den Worten von Markus und Lukas grundlegend »Petrus und die, die mit ihm sind«. Der Bischof von Rom ist der, »der die Einmütigkeit in der Körperschaft der Bischöfe bewahrt«. Er ist das lebendige Band nicht nur unter allen Hirten, die gegenwärtig auf Erden sind, sondern, was man allzu leicht vergißt, »zwischen der gegenwärtigen Kirche und der Kirche der Apostel«. Als Nachfolger des Erst- und Hauptzeugen Jesu sichert er die Einheit in der gegenwärtigen Kirche, »indem er über ihre lebendige Kontinuität mit der Kirche aller Zeiten wacht«.

Es ist hier weder der Ort, auf die komplexen Probleme einzugehen, die sich der Theologie durch die Stellung des Petrus im Bischofskollegium und in der Kirche stellen, noch ist es nötig, die Nuancen des Ausdrucks zu untersuchen, die man anwenden muß, um diesen analogielosen Fall so weit es geht anzunähern. Sagen wir nur, daß es sich für Petrus und für den, der ihm nachfolgt, um eine einzigartige Prärogative handelt, und daß die Verkennung dieser einzigartigen Prärogative, ganz gleich in welchem Jahrhundert und in welcher Situation man lebt, grundsätzlich die Leugnung der Kirche wäre, so wie Jesus Christus sie gewollt hat.

Möhler sprach eine sehr richtige Einsicht aus, als er in seiner Symbolik schrieb: »Soll der Episcopat eine in sich geschlossene, wie innerlich, so auch äußerlich verbundene Einheit bilden, um alle Gläubigen zu einem wahren Gesamtleben, welches die katholische Kirche so dringend fordert, zu vereinigen, so bedarf er selbst einer Mitte, durch deren Dasein Alle zusammengehalten und fest verknüpft werden.«

Indes, unser Glaube ist nicht auf ein solches Argument gegründet. Wladimir Solowjow hat geschrieben: »Alle Überlegungen zugunsten einer zentralen Gewalt der universalen Kirche hätten in unseren Augen nur sehr mittelmäßigen Wert, wenn sie bloße Vernunftgründe wären. Aber sie stützen sich auf ein gott-menschliches Faktum, das sich uns trotz aller gekünstelten Interpretationen aufdrängt, durch die man es unterdrücken möchte.« Andererseits ist es klar, daß es immer der Geist Gottes ist, der »die Struktur der Kirche stärkt und in ihr die Eintracht aufrecht erhält«. Aber wir wissen auch, daß Gott für sein Heilswerk sich Menschen assoziieren wollte und wir haben nichts zu ändern und fallen zu lassen, sondern einfach das zu empfangen, was zu diesem Zweck eingesetzt wurde und wofür das Neue Testament Zeugnis gibt.

Im Anhang zum Johannes-Evangelium »bringt Simon Petrus, der unter den Zwölfen auch im Evangelium selbst hervorragt (Joh 1, 42; 6, 68 ff.; 13; 18; 20, 1 ff.), in einer symbolischen Szene dem Auferstandenen in seinem Netz die Fische zu (Joh 21, 10 f.). Jesus aber übergibt ihm feierlich die »Herde zur Weide (21, 14 ff.). Die Kirche ist eine. Und sie ist die Kirche des Petrus.

Der auferstandene Jesus hat ihm (inmitten der Zwölf) die Ernte und den Fischzug und die Weide übertragen.«

Diese Zeilen von Heinrich Schlier finden im voraus ein Echo in den beiden schönen Versen von Charles Péguy: »Und wir sind gefangen im Netz des Petrus – denn Jesus hat es nach uns ausgeworfen.«

»Die Art und Weise, wie die Bischöfe von Rom gesprochen und gehandelt haben, zeigt, daß sie sich verantwortlich wußten gegenüber der ganzen Kirche für die Hinterlage, die sie von Petrus her erhalten hatten.« Und ebenso »hat man auch außerhalb Roms in den ersten Jahrhunderten dieses Prinzip ihrer Autorität nie in Zweifel gezogen«.

Bereits im Jahr 95 oder 96, als der Apostel Johannes wohl noch lebte, obwohl für Korinth Ephesus viel näher lag als Rom und obwohl die Kirche von Korinth selbst von einem Apostel gegründet war, interveniert die Kirche Roms durch den Clemens-Brief mit einer ruhigen und festen Autorität bei dieser Kirche von Korinth, um deren innere Angelegenheiten zu ordnen: »Wenn irgendwelche Leute dem, was wir ihnen von Gott her sagen, nicht gehorchen, sollen sie wissen, daß sie sich in Fehler und erhebliche Gefahren begeben.« »Man wird bemerken«, sagt der orthodoxe Theologe Nikolas Afanassieff, »daß die römische Kirche es nicht für nötig hielt, ihre Intervention in irgendeiner Weise zu rechtfertigen; sie zweifelte nicht daran, daß ihr Vorrang ohne Diskussion akzeptiert würde.« Und so geschah es auch: Der Verweis wird ehrfürchtig hingenommen. Gegen das Jahr 170 wird Dionysius von Korinth an den Papst Soter schreiben, daß man noch immer den Clemensbrief in den liturgischen Versammlungen lese; man wird dies noch jahrhundertlang in verschiedenen Gegenden des Orients und des Okzidents tun.

Man hat sich oft bemüht, die Tragweite eines solchen Zeugnisses zu entkräften, wie auch der Zeugnisse eines Ignatius von Antiochien, Irenäus von Lyon usf. Hier wurde, hat man gesagt, nur ein faktischer Primat ausgeübt, Rom habe viel später versucht, daraus einen Rechtsprimat zu machen, indem es daraus das, was ein Kritiker »einen Mythos der Rechtfertigung« genannt hat, herstellte. Das sei die späte Fabrikation der berühmten Stelle Matthäus 16, 18: eines Textes, der mit Evidenz, so erklärte man, den römischen Primat begründe, weil Rom ihn zu diesem Zweck redigiert habe. Als die These der Interpolation unhaltbar geworden war, verlor der Text plötzlich seine Klarheit: er sollte nun nichts Genaueres mehr zugunsten von Petrus bedeuten. Einige objektivere Exegeten haben indes dort die Rolle des Fundaments anerkannt, die Petrus durch Jesus zugewiesen wurde, aber sie widersetzen sich dem Gedanken, daß hierin Petrus einen Nachfolger haben könnte. Wenn aber Jesus, wie der reformierte Theologe Jean-Jacques von Allmen bemerkt, in Lukas 22 fernerhin sagt: »Ich habe gebetet, daß dein Glaube nicht wanke und du deine Brüder stärkest«, so vertraut er ihm diese Aufgabe »im Zusammenhang der Eucharistie« an, das heißt, »im Rahmen dessen, dem Jesus

Dauer verleihen wollte bis zu seiner Wiederkunft«. So haben wir allen Grund, mit Jacques Guillet in seinem neuesten Buch über Jesus zu sagen: »Die Kirche ist schon in Caesarea da. Schon da spricht sie, schon da erhält sie all ihre Autorität von Jesus in der Bestärkung, die er Petrus gibt . . . So war die Kirche an ihrer Quelle, so bleibt sie über alle Jahrhunderte . . .«

Im übrigen ist es normal zu denken, daß, falls nichts Gegenteiliges gesagt wird, die Einheit der Partikularkirchen untereinander jene Einheit widerspiegeln muß, die die Apostel untereinander verband. »Aus diesem Grunde«, so schließt von Allmen, »erscheint mir der Primat der Kirche von Rom biblisch fest begründet.« Es könnte wohl sein, so vertraut er seinem Leser an, »daß die Art von Schreck, der uns reformierte Theologen alle packt, wenn wir sehen, daß wir um das Problem der apostolischen Sukzession nicht herumkommen, daher stammt, daß wir bewußt oder unbewußt fühlen: wenn es eine apostolische Sukzession gibt, so gibt es in dieser Sukzession auch eine spezifisch petrinische Sukzession«. Nicht weniger deutlich, ja noch deutlicher als die mündlichen Zeugnisse, die uns freilich nicht fehlen, spricht das alltägliche Leben der Kirche. Was man für die ersten Jahrhunderte davon rekonstruieren kann, zeigt uns den Bischof von Rom in seiner doppelten Rolle als Mittelpunkt und als Schiedsrichter: »Das ist eines unserer Synodalgesetze«, stellte zum Beispiel der hl. Avit von Vienne fest, »daß wir in allem, was die Situation der Kirche berührt, falls sich ein Zweifel erhebt, Rekurs an dem großen Bischof der römischen Kirche nehmen, so wie die Glieder des Leibes sich ihrem Haupt unterordnen.« Selbst in Zeiten, da sich von seiten des Orients verschiedene Einsprüche erheben, weiß man, daß für die schwierigen Dinge dies das Gesetz des Heiles ist. So schrieb darüber der Patriarch von Konstantinopel an Papst Hormisdas: »Beim Apostolischen Stuhl wird die katholische Religion immer unverletzt bewahrt.«

Man kennt die Entwicklungen, zu denen alle möglichen Umstände im Papsttum geführt haben. Man kennt alle Mißbräuche, deren die Geschichte es beschuldigen kann. Weniger gern erinnert man sich heute der unabsehbaren Wohltaten, die sich aus ihm auch für den christlichen Okzident ergeben haben. Newman, in seiner Weitherzigkeit hellstichtiger als viele Kritiker, die nur die Kehrseite der Medaillen zu sehen vermögen, hat nichtsdestoweniger zugegeben, daß es lächerlich wäre, ein Heimweh nach dieser Vergangenheit zu nähren. Worum es allein geht – aber diese Sache ist von vitalem Interesse –, ist die Aufrechterhaltung der Rolle des Nachfolgers des Petrus in seiner authentischen Kraft, die »Form der Einheit« der Nachfolger der Apostel zu verwirklichen. Durch Reflexionen über die Lehre wie durch praktische Reformen oder Neuerungen muß immer das eine gesucht werden, eine innigere Gemeinschaft zwischen dem Bischof von Rom und seinen Brüdern im Episkopat. Gewisse Dezentralisationen können dabei angebracht sein; sie liegen in der Logik der Anordnungen des Konzils und sind auch schon weithin ver-

wirklicht. Sie werden zu einer erneuerten Vitalität der Kirchen beitragen – unter der Bedingung freilich, niemals als eine Lockerung des Bandes der Einheit verstanden zu werden. Der fruchtbaren Aktivität einer Partikularkirche wäre am wenigsten durch einen Rückzug auf sich selbst oder durch eine Abstandnahme gegenüber dem Zentrum gedient. Eine solche Haltung trüge im Gegenteil nur dazu bei, sie unfruchtbar zu machen.

Die wichtigsten Initiativen wie die größte administrative Autonomie sind so weit entfernt, mit der ständigen Sorge der katholischen Einheit unvereinbar zu sein, daß sie vielmehr in ihrem dauernden Bezug auf Petrus jene Sicherheit finden, deren sie bedürfen. Und gerade in dieser Rückbeziehung findet jede einzelne Kirche den Schutz ihrer Unabhängigkeit angesichts von weltlichen Pressionen aller Art. Gerade das Papsttum, das in den ersten Jahrhunderten jener Epoche, die man mit einer erschreckenden Simplifizierung die konstantinische Ära nennt, hat die Unabhängigkeit der Kirche und ihres Glaubens aufrecht erhalten. Man sagt manchmal, die Gefahren staatlicher Eingriffe, die eine Stärkung des Papsttums für die Verteidigung der christlichen Freiheit notwendig gemacht hätten, gehörten der Vergangenheit an. Die Kirche sei nie freier gewesen als heute. Dies ist eine recht optimistische Sicht. Der Druck der Nationalismen und das Anwachsen der totalitären Staaten sind Tatsachen des gegenwärtigen Jahrhunderts, und selbst in den Gegenden, wo die Kirche in ihrer Beziehung zu den öffentlichen Gewalten frei ist, ist sie gar vielen Abhängigkeiten von verschiedenen gesellschaftlichen Kräften und der Tyrannei der »öffentlichen Meinung« ausgesetzt. Was gewisse Leute uns als Empfinden und Ausdruck des christlichen Volkes ausgeben möchten, ist oft nichts weiter als die neue Form eines weltlichen Drucks, einer bedrohlichen Macht, die sich aller Mittel »psychologischer Aktion« bedient. Was für Entstellungen des Glaubens, der Ethik und des christlichen Empfindens haben hier ihren Ursprung! Welch grausame Ohnmacht oft genug für die Bischöfe, sich von Banden, die sie am Handeln hindern, zu befreien, – selbst wenn sie nicht in die Schlingen fallen, die ihnen eine raffinierte Kombinationskunst legt! In solcher Gefährdung, die alle Tage lauert, ist die Rückbeziehung auf Petrus ein Licht und eine Stütze.

In dieser selben Rückbeziehung findet auch jede Kirche oder Kirchengruppe die Sicherung ihrer Persönlichkeit, wie dies heute so stark die jungen Christenheiten Afrikas spüren. Und die gleiche unmittelbare Verbindung mit Rom wahrt am wirksamsten die katholische Treue immer dann, wenn eine innere Krise sie auf die Probe stellt. Dann ist die persönliche Intervention Petri entscheidend. Hier wiederum spricht die Geschichte beredt. Man erinnere sich nur an den Protest des Diakons Hilarius, des Legaten des hl. Leo, 449 gegen die Entscheidungen der großen Versammlung von Ephesus, die den Namen »Räubersynode« erhalten hat. Die Situationen waren nicht so selten, wo »die Gläubigen eine Orientierung in der Lehre sehr nötig hatten,

weil die Unterweisung ihrer Bischöfe nicht hinreichend klar war«. Man konnte sich sogar fragen, »ob nicht gerade die Bischöfe selbst es nötig hatten, durch ihr Haupt, den Nachfolger des Petrus, – ›bestärkt‹ zu werden, sowohl um selbst sich zu kräftigen und von daher imstande zu sein, mit aller Sicherheit zu predigen wie um ihre Lehrautorität den Gläubigen gegenüber zu stützen«.

### *Einige neuere Tendenzen*

Drei Tendenzen zeichnen sich in gewissen Gegenden seit einiger Zeit ab, gestützt von einer intensiven Propaganda. Falls sie sich durchsetzen sollten, würden sie das katholische Gleichgewicht der Einheit in der Verschiedenheit gefährden, die von Jesus durch den Bezug auf Petrus garantiert wird. Ich werde sie beschreiben, so wie ich sie sehe, ohne das Verlangen, den Menschen zu gefallen, und in dem einzigen Wunsch, für meinen kleinen Teil unserer Kirche zu dienen.

1. Lockerung der Bande jeder Partikularkirche mit dem Zentrum. – Die erste Tendenz geht dahin, mehr durch eine Reihe von Nichtachtungen als durch erklärte Gegendispositionen die Bande jeder Einzelkirche mit dem Zentrum zu lockern. Sie beruft sich aber sehr zu Unrecht auf die Idee der Kollegialität. Nach einigen soll sich diese Kollegialität nur in dem Maße aktualisieren und bestätigen können, wie sie dem Papst einen Teil seiner Autorität raubt, wie sie ihn auf Distanz hält, indem sie es unterläßt, auf ihn zu hören wie auch ihn zu informieren, es vermeidet, ihn zu sekundieren, indem sie ihn überhaupt nicht mehr erwähnt, außer vielleicht in einem gelegentlichen Gebet. Es gibt eine gewisse Affektation, alles zu ignorieren, was »von Rom« kommt oder angeblich von dort kommt. Es gibt eine Präntention, die der Präntention des sogenannten, einst heftig befeindeten »Kuralismus« als sein Gegenstück nur zu genau entspricht. Sie ahmt ihn nach, indem sie sich, sei es auch nur in kleinen Dingen, bei jener »Anforderung der Rechte« oder bei jener »Ekklesiologie der Macht« inspiriert, gegen die genau das Zweite Vatikanum reagiert hat.

Sollte man in einer solchen Haltung, wie manche glauben, eine Wiederbelebung des Gallikanismus sehen? Das hieße vielleicht ihr zu viel Ehre erweisen. Der Unterschied läge nicht darin, daß der alte kirchliche Gallikanismus sich oft mit einem politischen, durch den Nationalstaat gestützten Gallikanismus vermischte, denn es kann da noch einen merkwürdigen nationalen Partikularismus bei den heftigsten Gegnern des Nationalismus und selbst des Staates geben, der die Nation repräsentiert. Vielmehr besaß der alte Gallikanismus eine Lehre, er stand in einer Tradition; er hing an ehrwürdigen



Gewohnheiten, er drückte sich in einer vielleicht etwas strengen, aber soliden Kultur aus und konnte sich auf illustre Namen berufen. Hier dagegen steht man vor einer pubertären Reaktion, vor einer undurchdachten und wurzellosen Ideologie, vor einer mickerigen Kritik, vor einer Selbstbezogenheit ohne Größe. Trotz einiger oberflächlicher großer Gebärden sollte man lieber von einem gewissen »Provinzialismus« sprechen.

In der Tat wird die Entfremdung gegenüber dem Zentrum, die von einem ganz lokalen Verständnis des kollegialen Bandes ausgeht, zugleich – trotz der mitunter täuschenden Worte – zu einer Tendenz, die Bande der universalen Kollegialität aufzulösen. In Rom, dem Zentrum der Katholizität, fließt heute natürlicherweise die durch das letzte Konzil ausgelöste immense Arbeit des Forschens und der Neuausrichtung auf dem Gebiet der Liturgie, des Rechtes, der Theologie und der Pastoral im Hinblick auf die erwünschte Erneuerung zusammen. Von Rom also fließt die mehr oder weniger provisorische Frucht all dieser Arbeit zurück. Sie ist gewiß nicht immer voll ausgereift. Sie aber von vornherein als »römisch« zurückzuweisen, ist zumindest ein Irrtum, unter dessen Deckung man sich isoliert. Wenn in einer bestimmten Region die Bischöfe vor denen zurückweichen, die sie darin bedrängen, würden sie ihre eigene Kirche dessen berauben, was das allgemeine Wohl für alle Gläubigen sein muß. Wenn sie sich umgarnen ließen, so nähmen sie eine ähnliche Haltung gegenüber dem Papsttum selbst ein, und sie würden, wie man richtig geschrieben hat, ihren eigenen Halt unterhöheln.

Vor fast hundertfünfzig Jahren sprach Möhler aus Erfahrung, als er auf die »innige Verbindung zwischen der Achtung vor dem Papst und dem Gemeinschaftsgeist« hinwies. Die Schwächung des ersten bringt bald, so sagte er, eine Bedrohung für den zweiten mit sich. Wieviele andere ältere und jüngere Beispiele könnte man denen hinzufügen, die er anführt! Ich möchte nur nochmals den hl. Avitus von Vienne zitieren. Er war in Konflikt mit seinem Kollegen Caesarius von Arles um den Primat von Gallien geraten und mußte zu seinem großen Mißfallen erleben, daß Papst Symmachus den Konflikt zugunsten des Caesarius entschied. Einige Monate danach verteidigte er trotzdem mit Energie im Namen des ganzen gallischen Episkopats die Sache des römischen Primats gegen italienische Bischöfe, die der politischen Macht allzu ergeben waren. »Wenn der Bischof von Rom in Frage gestellt wird, wenn sein Stuhl erschüttert wird, dann gerät nicht ein Bischof, sondern der ganze Episkopat ins Wanken.«

In einer Zeit der Ruhe und geistlichen Gesundheit bräuchte man sich nicht über eine Tendenz aufzuregen, deren Äußerungen zumindest bei den verantwortlichen Leitern noch einigermaßen harmlos sind. Man könnte sie als ein vorübergehendes Fieber deuten, das durch die ungeschickte Explosion eines Gefühls wiedergefundener Freiheit entstand. Zu einer Stunde aber, da eine weltweite Krise das Innere der Kirche selbst so heftig schüttelt, können

die Folgen einer solchen Geistesverfassung viel weiter führen, als viele von denen ahnen, die sie propagieren. Sie führt ein Ferment der Zersetzung dort ein, wo der Zusammenhalt im Hinblick auf den unvermeidlichen geistlichen Kampf am nötigsten wäre. Nichts wird jedenfalls besser die Bedrohung, die sie mit sich bringt, bannen, als sich sehr klar und entschieden ins Bewußtsein zu rufen, was an der Struktur der Kirche das Wesentliche ist: die Gemeinschaft jeder Partikularkirche, sei sie mit andern gruppiert oder nicht, mit dem Hirten der Kirche von Rom, dem universalen Hirten und Mittelpunkt der katholischen Einheit.

2. Appell zu einer häufigeren Abhaltung eines Konzils. – Die zweite Tendenz, von der ich sprach, nimmt in einer Reihe von Reformthesen und Reformprojekten Gestalt an. Auch sie gibt vor, die Idee der bischöflichen Kollegialität praktisch zu fördern, indem sie auf die eine oder andere Art die päpstliche Autorität zurückbindet. Ich möchte als Beispiel zwei dieser Projekte anführen. Ob es sich dabei um eine alte, wieder aufgewärmte Idee oder um eine neue Erfindung handelt, ihre Förderer möchten in ihr – man fragt sich warum – das Allheilmittel sehen, wodurch das Heil der Kirche sichergestellt würde, indem es ihr den Weg des Fortschritts öffnet.

Da ist vor allem der Ruf nach einer häufigeren Abhaltung von Konzilien. Bereits 1870 erinnerten sich einige Bischöfe des vielberufenen Konzilsdekrets von Konstanz wie auch eines Votums einiger italienischer Prälaten in Trient, die verlangt hatten, daß man die periodische Abhaltung ökumenischer Konzilien festsetze. Damit wollte man, ohne die konziliaristische Doktrin anzunehmen, das konziliaristische System in der Praxis anwenden, das zur Zeit des großen abendländischen Schismas manche bezaubert hatte. Aber dieses System hatte keinerlei Rückhalt in der Tradition. »Die Theologen, die das Konzil zu einer regelmäßigen Einrichtung machen möchten«, schreibt Msgr. Philips, »täuschen sich. Seiner Natur nach ist es viel eher ein Ereignis als eine Institution.« Der Rapport, den neulich die ökumenische Kommission »Katholizität und Apostolizität« veröffentlicht hat, erklärt in ähnlicher Weise, daß die Konzilien »sporadische Manifestationen« sind. Dom Gréa sagte unlängst weise: »Die katholische Kirche kann nicht durch häufige Abhaltung von ökumenischen Konzilien die Welt erschüttern.«

Im übrigen wagte der kühnste von denen, die 1870 diese periodische Wiederkehr von Konzilien wünschten, Bischof Strossmayer, nur einen Rhythmus von zwanzig Jahren vorzuschlagen. Heute möchten manche, daß die Bischofsynode, die durch Paul VI. eingesetzt wurde, sich in eine Art Konzil umbildete und dadurch gegen den Buchstaben und Geist ihrer Einsetzung das reguläre Organ des Magisteriums des universalen Episkopats würde. Solange die Synode, so meinen sie, eine bloß beratende Rolle habe, werde die Kollegialität nicht voll realisiert sein. Hier liegt, so denken wir, ein doppeltes Mißverständnis vor.

Die Synode ist ein Ausdruck, man kann sogar sagen, sie ist heute der markanteste Ausdruck des Bischofskollegiums. Aber einerseits zeigt die Entscheidung, die im Oktober 1969 getroffen wurde, die Synode alle zwei Jahre zu versammeln, mit Evidenz, daß es sich weder im Geist des Papstes noch in dem der versammelten Bischöfe darum handeln konnte, in Mißachtung der ganzen Tradition und jeder gesunden Vernunft das Äquivalent eines alle zwei Jahre abzuhaltenden Konzils einzuführen. Und weder der Papst noch die Bischöfe verstanden gewiß die volle Ausübung der bischöflichen Kollegialität lediglich unter den Formen der Konziliarität; sie hatten nicht den Text vergessen, für den sie gestimmt und den sie vor fünf Jahren promulgiert hatten und den so viele improvisierte Theologen überhaupt nie gelesen zu haben scheinen. Wenn anderseits einige Leute den Papst dadurch zwingen wollten, die Dekrete irgendwelcher Majorität auszuführen, dann müßte man sie daran erinnern, daß selbst im Fall eines ökumenischen Konzils es niemals angeht, den Papst und die übrigen Bischöfe einander entgegenzusetzen, erst recht nicht den ersteren den zweiten zu unterwerfen.

3. Wahl des Papstes durch eine Delegation des universalen Episkopats. – Unser zweites Beispiel: Ohne Zweifel findet man im Gesagten nicht, was man sucht, denn aus einem ähnlichen Bestreben, die Kollegialität wirksamer zu machen, schlägt man vor, den Papst durch eine Delegation des universalen Episkopats zu wählen. Ist es wirklich das, worauf man hinaus will? Hieße das nicht wohl oder übel aus dem Papst eine Art Superbischof ohne örtliche oder zeitliche Wurzeln zu machen, einen konstitutionellen Souverän oder Präsidenten einer Kirche, die wie ein Abklatsch irgendeines modernen Staates konzipiert wäre? Wäre der Erwählte dann noch einfach der Bischof von Rom und als solcher der Erbe der Sendung Petri? Die Frage kann wenigstens gestellt werden, und es scheint nicht, daß sie unter all ihren Aspekten schon erwogen worden ist. »Die Wahl des souveränen Pontifex«, so meinte Dom Gréa, »gehört so ausschließlich der römischen Kirche, daß keine Versammlung, kein Konzil, selbst nicht ein ökumenisches, sich an ihre Stelle setzen dürfte.« In der Tat hat 1963, soweit wir wissen, niemand ernsthaft den Gedanken geäußert, der Nachfolger Johannes' XXIII. könnte durch das Konzil ernannt werden.

Vielleicht könnte die Behauptung des Dom Gréa zu absolut erscheinen angesichts der Tatsache, die er selbst erwähnt, daß die Formen der Wahl zum römischen Stuhl bereits vielerlei Wandlungen durchgemacht haben und daß das gegenwärtige Kardinalskollegium nur noch ziemlich fiktiv die römische Kirche repräsentieren kann. Dieser Einwand ist nicht ohne Wahrheitsgehalt. Indes muß man auch beachten, daß es sich nicht um die bloße, streng umgrenzte Diözese von Rom handelt. Gewohnheitsgemäß versammelten sich, wenn ein Bischof zum Sterben kam, die Bischöfe der Nachbardiözesen, um seinen Nachfolger zu wählen und zu weihen. Nun aber umfaßt das Kardi-

nalskollegium noch heute die Bischöfe der sogenannten »suburbikarischen« Diözesen, ein Titel, der nicht für alle fiktiv ist. Andererseits bietet die Ausdehnung dieses Kollegiums auf Bischöfe der ganzen Welt den Vorteil, in der Praxis eine Wahl sicherzustellen, die willigere Zustimmung finden kann, ohne daraus eine Prinzipienfrage zu machen. Man muß im übrigen wohl zugeben, daß es in jeder sich entwickelnden und dauerhaften Institution unvermeidlich ist, daß die Situationen nicht auch manche Anomalie mit sich bringen. Soll man aber abschneiden, was noch von einem ursprünglichen Band übrigbleibt, selbst wenn dieser Rest teilweise nur noch symbolisch ist? Wozu? Im Namen welchen Prinzips?

Die Wahl sollte, so sagt man uns, »durch einen wahrhaft repräsentativen Rat der Kirche« vollzogen werden. »Repräsentativ für die verschiedenen Nationen, die verschiedenen Mentalitäten, die verschiedenen Altersstufen.« Übergehen wir diese letzten Worte, die eher absonderlich klingen . . . Woher aber hat man dieses Postulat der »Repräsentation« genommen? Hat es das geringste Fundament in der Tradition? Wurde Petrus durch die Elf gewählt? Hat irgendeiner seiner Nachfolger sein Erbe durch eine derartige Wahl angetreten? Hat Clemens von Rom den Korinthern gesagt, er spreche zu ihnen mit Autorität, weil er von den verschiedenen Kirchen gewählt worden sei? Wenn man uns zeigen könnte, daß die Art der Papstwahl, die einst »repräsentativ« war, es heute nicht mehr ist, dann wäre es klar, daß man sie ändern müßte, um sie von neuem der Tradition anzupassen. Dies abzulehnen, wäre bornierter Konservatismus. Aber der Fall liegt keineswegs so. Für die Wahl eines Papstes prinzipiell diese Repräsentation der universalen Kirche zu reklamieren, hieße das nicht, den Sinn verfälschen und dahin tendieren, den Erwählten als eine Art Delegierten zu verstehen? Wir sagen nicht, daß eine solche Art der Wahl unmöglich ist. Hieße das aber nicht in jedem Fall, sich erhebliche Freiheiten nicht nur in Hinsicht auf die kirchliche Tradition, sondern auch in bezug auf das Evangelium anmaßen?

Man wird sich deshalb nicht wundern, daß ein Vorschlag, der den unterscheidenden Charakter Petri kaum zu respektieren weiß, starke Vorbehalte erweckt hat. Ist das nicht ein Versuch, die Konstitution der Kirche den weltlichen Gewohnheiten anzupassen, statt sie von ihrer eigentlichen Ursprünglichkeit her neu zu beleben? Zeigt sich in diesem Vorschlag nicht ein vorherrschendes Verlangen nach einer (höchst zweifelhaften) Effizienz statt nach einer vertieften Treue? Man wird sich deshalb über die lebhaften Reaktionen nicht wundern, die dieser Vorschlag bei den orientalischen Kirchen hervorgerufen hat.

In der Tat, abgesehen von einigen blinden Geistern, die es überall gibt, empfinden die wichtigsten Wortführer der Orthodoxie keine Schwierigkeit, in der Kirche eine gewisse Präeminenz des Bischofs von Rom zuzugeben. Mehrere von ihnen verstehen auch besser deren Notwendigkeit, da sie bei

sich selbst den empfindlichen Mangel eines gemeinsamen Zentrums feststellen, einen Mangel, dem auch die vergeblichen Versuche nicht abhelfen können, die auf moderne Theorien einer obersten kollektiven Macht gegründet sind. Sie anerkennen gern den Wert der alten Zeugnisse an und sehen einmütig »in Rom die erstgeborene Kirche und das universale Zentrum der Einsgesinntheit der Kirchen«. »Nur im Feuer der Polemik« – sagt einer von ihnen – »kann man diese Zeugnisse, ihren Konsens und ihre Bedeutung leugnen.« Für sie war der berühmte Canon 28 von Chalcedon, der insinuiert, der Primat des alten Rom sei ihm nicht vom Apostel zugekommen, sondern von seiner weltlichen Größe, nichts anderes als ein Text des politischen Opportunismus. Wenn sie diesen Primat auch nicht in Rechtsform ausdrücken wollen, lehnen sie es indes ab, jenen ihrer Historiker zu folgen, die die Tragweite der traditionellen Bezeugungen des Primats systematisch heruntergespielt haben. Zurückhaltend gegenüber der Idee einer »obersten Gewalt«, sind sie dies ebenso gegenüber der Idee einer »einfachen Präsidentschaft, die in demokratischen oder parlamentarischen Formen konzipiert wäre«. Stark unterstreichen sie, daß der Primat, der an einen genau bestimmten Sitz gebunden ist, nichts irgendeiner Art von Repräsentation verdankt. Um wieviel mehr würden sie sich weigern, einen Superbischof anzuerkennen, der durch eine Repräsentation allein (oder fast allein) der westlichen Kirchen eingesetzt würde! Das Projekt, das man uns als dringlich für das Wohl der Kirche vorlegt, würde ohne Zweifel allein dadurch, daß man es in Erwägung zöge, ein erhebliches Hindernis für die ökumenische Sache sein. Hat man darüber hinreichend nachgedacht?

### *Die Interventionen des Apostolischen Stuhles*

Die Formen der Intervention des Apostolischen Stuhles haben im Laufe der Jahrhunderte stark variiert. Das ist das Gesetz jeder großen Institution von Dauer. Es geht nicht darum, irgendeine dieser Formen als absolute Norm hinzustellen, ebensowenig wie Akten verschiedener Natur unter Vernachlässigung der gebräuchlichen Kriterien die gleiche Tragweite zuzuschreiben. So war es kein Beitrag zur Stärkung der päpstlichen Autorität, alle Enzykliken als unfehlbar hinzustellen, wie das mehrere Theologen getan haben.

Die Frequenz der Interventionen hat nicht weniger variiert als ihre Form. Man kann sich darüber freuen, daß die modernen Kommunikationsmittel, die dazu beitragen, die Gedanken in alle Bereiche zu streuen, es dem Haupt der Kirche gestatten, sich häufiger mit der Gesamtheit der Gläubigen zu unterhalten und ihnen eine konkrete, den Bedürfnissen der Stunde angepaßte Unterweisung zu übermitteln. Man kann auch denken, daß in einer Welt, die zum ersten Mal ihre Einheit versteht – allerdings eine Einheit, die kaum

mehr ist als ein immenses Chaos – eine vermehrte Aktivität des universalen Hirten sehr geeignet ist, die geistige Einheit des katholischen Universums irgendwie zu besiegeln und die Gläubigen durch Appelle wie etwa durch die Rede Pauls VI. vor den Vereinten Nationen oder die Enzyklika »*Populorum progressio*« auf die neuen Aufgaben hin zu orientieren, die sich ihnen heute auf Weltebene stellen. Bei der Durchführung dieser Aufgaben ist es im übrigen normal, daß Repräsentanten der ganzen Kirche, Bischöfe, Priester und Laien beigezogen werden. So wird es ja auch in der Praxis gehandhabt. Aber auf der andern Seite wäre es wünschbar, daß eine bessere Anwendung der Subsidiarität dazu beitrüge, die Notwendigkeit häufiger oder gewichtiger Interventionen vom Zentrum her zu reduzieren. Wenn die Gesamtheit der Hirten mit echter Sorgfalt ihre Aufgaben als Lehrmeister und Hüter des Glaubens wahrnehmen, wenn die lokalen Initiativen hinreichend erwogen werden, um die nötigen Anpassungen sicherzustellen und die christliche Vitalität unter den unaufhörlich sich ändernden Daseinsbedingungen zu erhalten, hat der universale Hirte weniger Anlaß zu intervenieren. Der gegenwärtige Prozeß der Dezentralisierung kann so das innere Leben der Kirchen auch wieder kräftigen, vorausgesetzt freilich, daß nicht neue exzessive Zentralisation auf der Ebene der Nationen eingeführt wird. Immerhin lassen sich nicht alle geschichtlich gewachsenen Verhältnisse über den Haufen werfen. Keine vitale Institution läßt sich willkürlich manipulieren, und es ist illusorisch anzunehmen, man könne den Fluß der Entwicklung stromaufwärts zurückleiten, man kann es so wenig wie durch Absägen der Eiche in Bodenhöhe die Energie der Eichel wiederfinden. Wenn man also um die christliche Einheit besorgt ist, muß man, so scheint mir, in der versammelten Kirche der Zukunft erhebliche Unterschiede der Leitung voraussehen, und zwar mindestens so große wie in den Jahrhunderten, die dem Schisma zwischen Orient und Okzident vorausgingen.

Aber die wesentliche Prärogative Petri wird bleiben.

Den Bischof von Rom auf irgendeine Weise verpflichtet zu wollen, sich stets an die andern Bischöfe zu wenden, um von ihnen den Weg der Treue zu erfahren, hieße die Konstitution der Kirche und ihre traditionelle Praxis auf den Kopf stellen. In der Antike hatte das Papsttum noch nicht jene Entwicklungen genommen, die eine lange Geschichte mit unvorhersehbaren Zwischenfällen ihm auferlegen sollte. Seine Autorität war noch nicht mit der Präzision juridischer Ausdrücke definiert. Die Kommunikationsschwierigkeiten verhinderten eine gewisse Art der Einheit, die der jugendliche Elan der Kirchen auch weniger notwendig machte. Aber in jedem Disziplinar- oder Glaubensfall wußten alle, daß man sich in letzter Instanz an den Apostolischen Stuhl wenden mußte.

Der hl. Augustin bietet uns dafür ein vollkommenes Beispiel. Er war gewiß kein unbedeutender und passiver Bischof. Seinem energischen Handeln

ist der Rückgang des donatistischen Schismas zu verdanken. Man kennt diesbezüglich das stolze Wort des Possidius: »Seit langem lag die Kirche in Afrika am Boden, verführt oder unterdrückt: Dank Augustinus begann sie mit Gottes Hilfe ihr Haupt wieder zu erheben.« Seine Bücher trugen überallhin das Licht. Der Orient erhielt sie in Übersetzungen. Überallhin erstreckte sich seine Wachsamkeit. Aufgrund von Briefen, die ihn über die pelagianischen Umtriebe im Orient unterrichteten, tritt er entschlossen in den Kampf gegen die neue Häresie. Er regt die Konzilien von Karthago und Mileve an. Er richtet an Papst Innozenz ein gedrängtes Memorandum, das vier seiner Kollegen unterzeichnen. So bahnt sich zwischen Rom und den Afrikanern ein häufiger Austausch an. Seiner kollegialen Verpflichtung bewußt, sieht Augustin nicht weniger klar, daß allein die Intervention Roms die Affäre lösen kann. Innozenz antwortet mit drei Reskripten. Seine Sentenz ist eindeutig klar: »Jeder Zweifel ist behoben«, kann Augustin seinem Volke sagen. »Die Reskripte sind vom Apostolischen Stuhl gekommen, die Sache ist erledigt; es möge dem Himmel gefallen, daß der Irrtum sein Ende nehme!« Aber zwei Monate später stirbt Innozenz. Der Pelagianer Coelestius eilt nach Rom, er prellt die Leute, indem er vorgibt, den Reskripten Innozenz' anzuhängen; die römische Synode läßt sich umgarnen; der neue Papst Zosimus zögert. Die Afrikaner drängen. Zosimus veröffentlicht schließlich eine »Tractoria«, in der er den Entscheid Innozenz' bestätigt, und der Episkopat der ganzen Welt unterschreibt sie.

Trotz der extremen Verschiedenheit der Fälle, der unabsehbaren Vielfalt der Dispute, Konsultationen oder Intrigen, war der wesentliche Prozeß immer schon so beschaffen. Er war genau das Gegenteil dessen, was viele heute anstreben. Offensichtlich kam nicht alle Initiative von Rom. Oft waren die römischen Päpste »kluge und ruhige« Männer, die nichts brüskieren wollten. Und doch hat Augustin richtig gesehen: nichts konnte ohne Rom zum Ziele kommen. Wenn eine schwere Krise eintrat, suchte nicht der Bischof von Rom eine Majorität, um sich auf sie zu stützen: es waren die Bischöfe, zahlreich oder nicht, mächtig oder nicht, wirksam durch kollegiale Bande geeint oder nicht, die sich an ihren Bruder in Rom wandten, um seine Entscheidung anzurufen. Denn das ist vor allem in seiner unveränderlichen Einfachheit das Charisma, das Amt, der Dienst des Petrus.

# Recht und Sittlichkeit

*Von Karl Peters*

## I

Das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit stellt sich in der Gegenwart nicht mehr wie bisher als bloßes Abgrenzungsproblem, sondern als Konfliktproblem dar. Daß Recht und Sittlichkeit sich weithin nicht decken, ist in der säkularisierten Gesellschaft niemals bestritten worden. Trotz der grundsätzlichen Scheidung wurden innere Zusammenhänge anerkannt. Meist wurde das Bild von zwei sich schneidenden Kreisen gebraucht. Es besagt, daß es Teile der Rechtsordnung gibt, die losgelöst vom Sittlichen stehen, wie es umgekehrt Teile des Sittlichen gibt, die von der Rechtsordnung unberührt bleiben. Nur dort, wo die Kreise sich decken, besteht der Zusammenhang von Rechtlichem und Sittlichem. Das Recht erfordert um der bloßen äußeren Ordnung willen in nicht unerheblichem Umfang Lösungen, die so oder so gegeben werden müssen, ohne daß diese Lösungen das Sittliche berühren. Aber auch auf Gebieten, die das Sittliche betreffen, wird eine Fundamentierung des Rechts im Sittlichen und auf das Sittliche hin vermieden, um nicht dem einzelnen Menschen die sittliche Entscheidung zu nehmen und damit das Verhältnis des Menschen zu seiner sittlichen Freiheit zu stören. So mag zwar in einem Sozialstaat die Sozialhilfe geregelt werden; wie sich aber der einzelne im sozialen Bereich gegenüber seinen Mitmenschen verhält, bleibt seiner sittlichen Entscheidung freigestellt. Eine Regelung von Hilfsbereitschaft findet nicht statt. Sie ist Sache des Entschlusses des einzelnen. Schließlich bleibt auch trotz eines anerkannten gleichgerichteten sittlichen Fundaments die sittliche Lösung von Einzelfragen umstritten, so daß sich das Recht einer Regelung enthält. Dem sittlich freien Feld innerhalb des Rechtskreises steht das rechtlich freie Feld innerhalb des Sittlichkeitskreises gegenüber. Das gilt vor allem für den Liebesbereich und den Bereich der Tugenden. Wie umfangreich das Feld der sich überschneidenden Kreise ist, hängt von den jeweiligen gesellschaftlichen Auffassungen ab.

Aber auch soweit eine Deckung der beiden Kreise stattfindet, ist die Verschiedenheit der Wertungen der Sachverhalte vom Rechtlichen und Sittlichen her zu beachten. Die rechtliche Bewertung geht von sozialen Maßstäben, die sittliche Bewertung von außer- und übersozialen Gesichtspunkten aus. Für die rechtliche Bewertung kommt es darauf an, ob die Sachverhaltsregelung dem Gemeinwesen zugute kommt, während die sittliche Bewertung danach fragt, ob die Regelung dem Wesen des zu seiner persönlichen Erfüllung berufenen Menschen und der zur Würde bestimmten Menschheit entspricht. Da der



Nutzen der Gemeinschaft nicht nur von ihrem Wohlergehen bestimmt werden kann, sondern ihre Aufgabe auch in der geistig-sittlichen Förderung der Gemeinschaftsglieder und neben ihr stehenden Menschen sowie der Menschheit überhaupt besteht, da andererseits der einzelne und die Menschheit auf das Gemeinwesen angewiesen sind, decken sich die rechtlichen und sittlichen Forderungen weithin.

Ein solcher Satz läßt sich jedoch nur aufstellen, wenn Recht und Sittlichkeit harmonisieren oder doch zum wenigsten gleiche Richtung aufweisen. Auch in diesem Fall bleibt für die Rechtsordnung noch ein Spielraum. Auch wenn der Rechtsgestaltende von den sittlichen Maßstäben durchdrungen ist, kann er aus Gründen der Liberalität, der Durchführbarkeit oder der Zweckmäßigkeit sittliche Vorstellungen ausschalten. Als Folge ergibt sich eine Begrenzung des vom Sittlichen her bestimmten Rechts. So kann es das Ziel der Strafrechtsgestaltung sein, sittliche Grundlagen nur insoweit zur Geltung zu bringen, als die Vorgänge Dritten geistige, körperliche oder materielle Schäden zufügen. Nicht das Unsittliche schlechthin wird verboten, sondern das Unsittliche nur insoweit, als es andere unmittelbar schädigt. Die Auswirkungen derartiger Vorstellungen zeigen sich sehr deutlich in den Bestrebungen, die Bestrafung der Pornographie nur auf die jugendgefährdende und im übrigen auf die »harte« Pornographie zu beschränken, da nur diese das Gemeinschaftsbewußtsein schädige. Wie man darüber hinaus im übrigen die Pornographie sittlich bewerten mag, so sehen die für die Einschränkung der Bestrafung eintretenden Kreise eine Strafbestimmung über Herstellung, Verkauf und Verbreitung pornographischer Erzeugnisse schlechthin als einen Eingriff in die der eigenen Selbstbestimmung unterliegende Freiheit des Handelns an. Hier werden die ersten Konflikte zwischen Recht und Sittlichkeit deutlich. Der Kampf für die Liberalisierung der Strafbestimmungen wird unter dem Schlagwort der Unzulässigkeit strafrechtlichen Moralisierens geführt.

Immerhin findet die geschilderte Auseinandersetzung hinsichtlich der Bewertung der Pornographie wenigstens zum Teil noch auf der einheitlichen sittlichen Ebene statt. Trotz einer noch bestehenden einheitlichen Plattform in sittlicher Hinsicht geht es – wenigstens bei gewissen Gruppen der in Meinungsverschiedenheiten behafteten Personen – noch um die Grenzen des Rechts gegenüber sittlichen Ansprüchen und um das Verhältnis Bindung und individuelle Freiheit, somit noch um ein Abgrenzungsproblem. Aber es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß es zum Konfliktsproblem nur noch ein Schritt ist. Es entsteht dort, wo Pornographie nicht mehr als unsittlicher Vorgang angesehen wird.

Was hier an einem konkreten Beispiel aufgezeigt worden ist, kann auf das allgemeine Sittlichkeitsverständnis ausgedehnt werden. Wer eine sittliche Ordnung überhaupt leugnet oder aber die sittlichen Grundsätze und Vorstellungen, die dem geltenden Recht zugrunde liegen, grundlegend umgestaltet,

wird das heutige Recht in seinem Fundament in Frage stellen. Wer das menschliche Leben frei von sittlichen Bindungen sieht, wird nicht mehr von der Vorstellung berührt, wie Recht und Sittlichkeit zu verknüpfen und abzugrenzen sind, sondern von der Frage, wieso überhaupt das Recht als autonomer Normbereich von einem angeblich vorhandenen, daneben stehenden Ordnungsbereich abhängig gemacht wird. Wer die geltenden sittlichen Auffassungen verwirft und an ihre Stelle eine »neue« Sittlichkeit setzt, ist genötigt und bestrebt, das Recht von den bisherigen, nach dieser Auffassung »veralteten« sittlichen Vorstellungen zu befreien und es durch die neuen Ziele zu ersetzen. Beide Auffassungen führen zum Konflikt zwischen Recht und Sittlichkeit.

Sicherlich ist dieser Konflikt zwischen Recht und Sittlichkeit nicht neu. In einzelner besteht er von jeher. Neu ist aber, daß nicht mehr der eine oder andere das Fundament in Frage stellt, sondern daß ganze Gruppen eine Bewegung auslösen, die zu einer politischen und gesellschaftlichen Macht werden. Daraus ergeben sich Verwirrung im Rechtsinhalt und Verminderung der Überzeugungskraft des Rechts. Je stärker solche Einwirkungen infolge der Verschiedenheit der sittlichen Maßstäbe der Rechtsbildung oder der Verneinung sittlicher Werte überhaupt sich auf die Rechtsgestaltung auswirken, um so mehr leidet die Verbindlichkeit des Rechts, um so weniger wird der Rechtsanwendende mit der Rechtsverwirklichung fertig und um so mehr gerät der Rechtsunterworfenen in die Auseinandersetzung mit dem Recht.

Das Erregende der heutigen Situation – jedenfalls in unserem Kulturbereich – ist, daß die Auseinandersetzungen um Recht und Sittlichkeit nicht mehr von einer im wesentlichen gleichen Grundposition aus geführt werden, sondern von fundamental gegensätzlichen Haltungen her.

## II

Der Weg zu dieser Situation soll beispielhaft an den sich wandelnden Beziehungen von Recht und Sittlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland aufgezeigt werden. Der Zusammenbruch des nationalsozialistischen Regimes führte zu einer Rechtsordnung, die im Gegensatz zu der überwundenen Zeit auf einen engen Zusammenhang von rechtlichen und außerrechtlichen Normen aufbaute. Die Mißachtung allgemein anerkannter sittlicher Grundlagen hatte zu einer Gefährdung der Rechtsordnung, zu schweren Eingriffen in die menschliche Freiheit und in die Freiheit der Völker geführt. Das geistige Trümmerfeld machte Überlegungen notwendig, wie das Recht der Menschen und der rechtlichen Gemeinschaft gefunden und gesichert werden könne. Das Fundament wurde aus dem christlichen Sittengesetz gewonnen. Auch wer dem Christentum fern stand, wurde aus der Idee des Humanismus von

gleichgerichteten, vorrechtlichen, sittlichen Grundsätzen geleitet. Die Erfahrungen der Vergangenheit machten deutlich, daß dem Menschen Recht nicht zur autonomen Verfügung steht, es sei denn, daß auf Gerechtigkeit und Sicherheit des einzelnen Menschen und der menschlichen Gemeinschaft verzichtet würde. Die sittliche Begründung und Begrenzung der Rechtsordnung war in der Rechtsbewegung nach dem Zweiten Weltkrieg in der Bundesrepublik allgemein und einheitlich, mochten auch Einzelheiten variieren.

Unter dem Zeichen der »ewigen Wiederkehr des Naturrechts« entstand das eindrucksvolle Gebäude des bundesdeutschen Verfassungsrechts. Die Gebundenheit des Verfassungsrechts in dem allgemein Verbindlichen bringt Art. 79 Abs. 3 sehr deutlich zum Ausdruck, in dem es Änderungen der im Grundrechtskatalog niedergelegten Grundsätze für unzulässig erklärte. Ein solches Abänderungsverbot setzt die Erkenntnis und Überzeugung voraus, daß es stets verpflichtende menschliche Normen gebe, die von einer gewillkürten Umgestaltung nicht angetastet werden können. Ihre verpflichtende Kraft muß daher außerhalb des Rechts liegen. Die die Norm tragende und absichernde Ordnung kann nur die sittliche Sphäre sein.

Die Bindung des Grundgesetzes und eines beachtlichen Teils der Landesverfassungen an außerrechtliche Vorgegebenheiten ist weitreichend. Die Präambel des Grundgesetzes spricht vom »Bewußtsein des Deutschen Volkes im Hinblick auf seine Verantwortung vor Gott und den Menschen«. Das Grundgesetz bekennt sich zur Menschenwürde (Art. 1), zur persönlichen Freiheit innerhalb der verfassungsmäßigen Ordnung und des Sittengesetzes (Art. 2), zur Gleichheit der Menschen (Art. 3, 6 Abs. 5), zur Gewissensfreiheit (Art. 4), zur Ehe und zur Familie (Art. 6), zur Sozialstaatlichkeit (Art. 20 Abs. 1, 28 Abs. 1) und manchen anderen Werten. Dabei geht das Grundgesetz nicht davon aus, daß es erst selbst Rechte und Pflichten begründe, sondern unterstellt, daß es die Menschenrechte und Menschenpflichten vorfinde, sie anerkenne und substantiiere. Die Grundrechte sind insoweit eine aus der Menschenwürde in das Recht transponierte Ordnung, deren Wirkungs- und Geltungskraft bereits vorher besteht. Die Landesverfassungen haben zum Teil die im Grundgesetz gebrachten Regelungen unterstrichen und noch stärker konkretisiert. Aus ihnen wird deutlich, daß die Fundamente der sittlichen Vorstellungen des Grundgesetzes und der Länderverfassungen der abendländischen christlichen Gedankenwelt und dem dadurch beeinflussten Humanismus entstammen. Die Präambel der Verfassung von Baden-Württemberg spricht wie die des Grundgesetzes von der »Verantwortung vor Gott und den Menschen«. Die Präambel der Verfassung für Rheinland-Pfalz formuliert: »Bewußtsein der Verantwortung vor Gott, dem Urgrund des Rechts und Schöpfer aller menschlicher Gemeinschaft.« Im Vorspruch der bayrischen Verfassung heißt es: »Angesichts des Trümmerfeldes, zu dem eine Staats- und Gesellschaftsordnung ohne Gott, ohne Gewissen und ohne Achtung vor der Würde des Menschen...geführt hat.« Als eines der

obersten Bildungsziele bezeichnet Art. 131 Abs. 2 bayr. Verf. die »Ehrfurcht vor Gott«. Auch die Präambel der nordrhein-westfälischen Verfassung geht von der »Verantwortung vor Gott und den Menschen« aus und erwähnt als erstes Erziehungsziel in Art. 7 die »Ehrfurcht vor Gott«. An zahlreichen Stellen beziehen sich die Landesverfassungen auf das Sittengesetz und die Sittlichkeit (z. B. Art. 98 bayr. Verf.; Art. 1 brem. Verf.). Wiederholt wird auf die sittliche Pflicht und den sittlichen Schutz hingewiesen (z. B. Präambel der hamb. Verf.; Art. 25 brem. Verf.; Art. 1, 25 rheinl.-pfälz. Verf.). Das Sittengesetz wird in Art. 1 Abs. 1 bad.-württ. Verf. und in Art. 26 saarl. Verf. als christliches gekennzeichnet. Art. 12 Abs. 1 bad.-württ. Verf. spricht von »christlicher Nächstenliebe«. Diese besonderen Kennzeichnungen bedeuten keinen Gegensatz zum Grundgesetz und den anderen Landesverfassungen. Sie stellen vielmehr den allgemeinen Ausdruck der sittlichen Grundvorstellungen in der Bundesrepublik Deutschland und in den Gliedstaaten zur Zeit der Verfassungsgebung dar. Die Erfahrungen der Vergangenheit, auch die Erlebnisse mit der Weimarer Verfassung, haben zu einer mit sittlichen Vorstellungen ausgefüllten Rechtsordnung geführt. Das Recht sollte als mehr als bloße Formalordnung verstanden sein.

Die Verknüpfung von Recht und Sittlichkeit bringt auch für Gruppen, deren Wertvorstellung in gleicher Richtung liegen, kein vom Sittlichen her festgefügtes und konkret vorgegebenes Rechtssystem. Die Gestaltung der Normen vollzieht sich vielmehr unter gesellschaftlichen Notwendigkeiten und Zweckmäßigkeiten, unter Berücksichtigung des Freiheitsraums der Bürger, unter Beachtung des Grundsatzes der Rechts- und Gesetzesökonomie und schließlich auch unter Ausgleich der verschiedenen ethischen Werturteile innerhalb einer in den Grundlagen gleichgerichteten Meinung. Die sittliche Ordnung wird nur dort zu einer dem Recht gebietenden Ordnung, wo grundlegende Werte im Interesse der Gemeinschaft oder des einzelnen zur Sicherung ihres Aufbaus oder zur Verhinderung unwiderrufflichen Schadens Anerkennung und Durchsetzung erfordern. Auch damit mag generell noch keine feste Grenze bestimmt sein, für den einzelnen liegt sie jedoch je nach seinen Wertvorstellungen fest. Diese zwingende Lage kann sich vor allem auf dem Gebiete des Ehe- und Familienrechts, des Jugendrechts, des Sozialrechts und des Strafrechts ergeben. Daß selbst dort in einer im wesentlichen einheitlichen Gesellschaft aus rechtspolitischen Gründen und ethischen Einstellungen Auseinandersetzungen entstehen, zeigt die Geschichte jedes den sittlichen Bereich berührenden Gesetzes. Derartige Auseinandersetzungen sind Ausdruck einer vielgestalteten Gesellschaft und stellen an sich noch nichts Besonderes dar.

Die Verknüpfung von Recht und Sittlichkeit darf jedoch nicht nur von der *Rechtsgestaltung* gesehen werden, sie muß auch unter dem Blickwinkel der *Rechtsverwirklichung* betrachtet werden. Sie wirkt sich – wiederum in verschiedener Form – in der Gesetzesauslegung aus. Die Rechtsprechung des

Bundesgerichtshofs in Zivil- und Strafsachen wies nach der Gründung dieses Gerichts in den ersten Jahren deutlich naturrechtliche und sittlichbezogene Grundsätze auf. In die von jedem Gesetzgeber reichlich verwandten unbestimmten Begriffe dringen bei ihrer Anwendung auch sittliche Wertvorstellungen ein. Die Rechtsordnung ist jedoch nicht nur vorschreibend, sondern auch eröffnend und freistellend. Das bedeutet, daß das Recht den Rechtsbeteiligten Handlungsrahmen und Handlungsmöglichkeiten eröffnet. Die Rechtsidee wird nicht automatisch verwirklicht, sie findet vielmehr im Tun der Rechtsglieder ihren Ausdruck. Das Recht gibt weithin nicht mehr als Zielvorstellungen. Ob und wie sie erreicht werden, ist Sache der zu ihrer Aufgabe Aufgerufenen. Was hier gemeint ist, wird vor allem deutlich am Erziehungs- und Resozialisierungsrecht. Das Recht kann nur den Auftrag erteilen und das Ziel andeuten. Den Weg muß der Beauftragte selbst gehen. Damit erfüllt das Recht eine wichtige Funktion. Um der Einheit der Aufgabe willen, um der Verbindlichkeit des Zieles und der Einwandfreiheit des Weges willen, ja überhaupt um der Rechtfertigung und der Möglichkeit des rechtlichen Auftrages willen muß dort, wo es um die Erziehung und Hilfe für den Menschen geht, eine gesicherte sittliche Grundlage vorhanden sein. Wo diese fehlt, bleibt für einen rechtlichen Erziehungs- und Resozialisierungsbereich kein Raum. Die Erziehung könnte nur den freien Kräften überlassen bleiben. Der staatliche Strafvollzug könnte nicht als Resozialisierungsvollzug, sondern nur als ein den Menschen nicht fordernder – selbstverständlich humaner – Vergeltungsvollzug durchgeführt werden.

In der Verknüpfung von Recht und Sittlichkeit erhält das Recht seine tragende Stütze. Es ist keineswegs richtig, daß das Recht nur ein ethisches Minimum fordert. Die Forderungen des Rechts, die sich aus der Gerechtigkeit, aus der Erziehungspflicht, aus dem Sozialbereich und aus vielerlei Pflichterfüllungsansprüchen bis zur Verteidigung der Rechtsordnung ergeben, sind unter Umständen schwer belastend und nur unter Opfern durchführbar. Der Opfergedanke innerhalb des rechtlichen Gebots wird allzu leicht übersehen. Das Recht wird in entscheidenden Stunden nur vom sittlichen Impuls getragen. Vom Sittlichen her erhält es die drängende und überzeugende Kraft. Aus dem Liebesbereich lassen sich nicht selten erst die Ansprüche des Rechtes erkennen und die Erfüllungsbereitschaft gewinnen. Eine auf sich allein angewiesene Rechtsordnung könnte zwar mit rechtlichem Zwang, sofern die Machtmittel ausreichen, sich durchsetzen. Von einem lebenden Recht könnte aber keine Rede sein. Ein in sich isoliertes Recht wäre nicht mehr als eine stets auswechselbare Ordnung, die nur solange Geltungskraft besitzt, als Autorität und Macht sie gewährleisten. Gerade in Krisenzeiten würde das Recht zum Spielball von Machtkämpfen. Wird die Existenz der Rechtsordnung in Frage gestellt, so hängt ihr Bestand von denjenigen Kräften ab, die ihr um der sittlichen Verpflichtung willen verbunden sind.

Umgekehrt erhält das einzelne Glied der Rechtsgemeinschaft von der Bindung des Rechts an über ihm waltende Gesetze erst seinen gesicherten Freiheitsraum. Nicht die Rechtsordnung als solche, sondern die aus ihr widerstrahlenden sittlichen Kräfte binden den Gewalthaber, den Mächtigen und seine Helfer. So stehen Gesamtheit und Einzelner, Rechtsträger und Rechtsunterworfenener in einer von der sittlichen Ordnung durchtränkten Wechselwirkung. Der eine ist gefährdet, wenn der andere ihm nicht in der Verantwortung begegnet. Das läßt sich aus dem Grundrecht der Gewissensfreiheit aufzeigen. Art. 4 Abs. 3 GG gewährt um der Gewissensfreiheit willen das Recht auf Verweigerung des Kriegsdienstes. In diesem Recht begegnen sich die sittliche Selbstachtung und die sittlich getragene Fremdachung. Deren Verwirklichung setzt voraus, daß beide Seiten sittlich handeln.

### III

Die Neugestaltung der Rechtsordnung nach dem Zweiten Weltkrieg in der Bundesrepublik Deutschland erfolgte in der Situation des gerade überwundenen Nationalsozialismus und der dadurch bedingten einheitlichen Rechts- und Sittlichkeitsauffassung. Durch die Einmaligkeit der Lage war eine Einmaligkeit an grundsätzlicher Übereinstimmung innerhalb eines bestimmten geographischen Raumes bewirkt worden. Damit waren latent vorhandene Gegensätze verborgen. Je mehr sich die Verhältnisse normalisierten und je ferner die erschreckenden Erlebnisse zurücklagen, desto mehr brachen die Gegensätze wieder auf. Dem Gedanken der ewigen Wiederkehr des Naturrechts folgte die Überzeugung von seinem immer wieder erfolgenden Entgleiten. Der anfänglich hervortretenden Neigung, in der Rechtsprechung Entscheidungen naturrechtlich oder aus der Sittenordnung zu begründen, folgte ein Rückzug auf positives Recht und allgemein angenommene gesellschaftliche Auffassungen. Sittliche Vorstellungen wurden weithin durch die tatsächliche gesellschaftliche Übung ersetzt. Damit trat an die Stelle einer immerhin noch inhaltlich bestimmt gerichteter Sittlichkeitsvorstellung eine nur allgemein gehaltene, ungewisse, verschwommene Werthaltung, wenn nicht gar ein Wertindifferentismus. Der damit einsetzenden Periode der Abgrenzung von Recht und Sittlichkeit schloß sich alsbald eine Periode der sich entgegnetenden Grundvorstellungen an. Damit hat sich in der Bundesrepublik Deutschland jedoch nichts anderes vollzogen, als was anderenorts ohnehin gegeben war.

In einer Zeit, in der keine herrschenden gemeinschaftlichen Auffassungen mehr bestehen oder in der die herrschenden Auffassungen gesellschaftlich und politisch schwerwiegenden Angriffen ausgesetzt sind, können weder Grund noch Inhalt der rechtlichen und der sittlichen Ordnung als einfach gegeben

und damit als selbstverständlich hingenommen werden. Die Frage nach dem Was?, Wie?, Woher und Wohin? stellt sich für beide Bereiche mit Nachdruck. Dabei geht es nicht in erster Linie um eine Frage der Philosophie als vielmehr um eine solche der politischen Einstellung, nicht um eine Frage des geistigen Spiels, sondern des praktischen Alltagsgeschehens.

Was bisher als selbstverständlich und unumschrieben hingenommen worden ist, bedarf nunmehr der Umschreibung und Erklärung. Wer von Sittlichkeit und ihren Auswirkungen auf das Recht spricht, muß deutlich machen, was er darunter versteht und wo er die Maßstäbe hernimmt. Die Verwendung derselben Begriffe nutzt wenig, wenn nicht sichergestellt ist, ob dasselbe gemeint ist. Ist der Ausgangspunkt unklar und liegen die Grundlagen im dunkeln, so verbirgt dasselbe Wort nicht selten gerade die Gegensätze, auf deren Herausstellung es um der Wahrheit willen eben ankommt. Es wird eine Übereinstimmung vorgetäuscht, die in Wirklichkeit nicht besteht und die im Zeitpunkt der Entscheidung keinen Bestand hat. Solche überdeckende »Einheitsbegriffe« gibt es in meinem Fachgebiet, dem Straf- und Jugendrecht, nicht weniger wie auf anderen Gebieten. Wer aus der Tatsache, daß überwiegend in der Rechtsprechung und im Schrifttum von dem Schuldstrafrecht die Rede ist, zur Frage der Verknüpfung von Recht und Sittlichkeit Folgerungen ziehen möchte, wird sich bewußt werden müssen, daß sich unter dem viel gebrauchten Wort »Schuld« völlig verschiedene Vorstellungen verbergen. Auffassungen, die einen an die Ethik oder Religion angeschlossenen Schuldbegriff zugrundelegen, und Auffassungen, die die Schuld nahezu rein objektiv als objektive Abweichung von der Norm oder nur als ein objektives Strafbegrenzungsmittel verstehen, stehen sich gegenüber, ohne daß in Wirklichkeit auch nur noch eine geringe Begriffsidentität besteht. Ähnlich steht es mit anderen Begriffen wie Strafe, Vergeltung, Sühne, Erziehung und Resozialisierung.

Für die Klärung der Begriffe treten neue Schwierigkeiten dadurch ein, daß selbst bisher festgefügte Grundauffassungen sich auflösen und Aufspaltungen unterliegen, die den Grund berühren. Weder Gesetzgeber noch Kommentator würden heute noch mit der gleichen naiven Selbstverständlichkeit vom »christlichen Sittengesetz« wie vor fünfundzwanzig Jahren sprechen. Zeigen sich doch zwischen den Auffassungen von der Herkunft, dem Inhalt, der Bindungskraft und der Entscheidungsautonomie bereits innerhalb der Konfessionen sehr deutliche Unterschiede. Die Stellungnahmen zu Einzelfragen wie denen des Ehe- und Familienrechts, Strafrechts (Sittlichkeitsdelikte, Pornographie, Abtreibung, Sinn und Zweck) verdeutlichen bereits im Grundsätzlichen entscheidende Abweichungen. Darüber hinaus zeigen sich auch im katholischen Bereich unter Loslösung von der kirchlichen Tradition und im Gegensatz zum kirchlichen Lehramt diametral entgegengesetzte Meinungen, die keineswegs nur Randprobleme betreffen, sondern an den Wurzelgrund herangehen. Sie berühren die Unantastbarkeit des Lebens, Grundfragen von

Ehe und Familie, Fundamente der Sozialordnung, ganz zu schweigen von Fragen der Sozial- und Eigentumsordnung. Das Infragestellen bisher einmütig als unantastbar vertretener sittlicher Normen beruht auf einem auch innerhalb des katholischen Bereichs bei einigen Gruppen sich vollziehenden Glaubenswandel. Wer in der biblischen Botschaft nur noch oder wesentlich eine Soziallehre erkennen kann, wer Christus nur oder doch überwiegend als den guten Menschen zu verstehen vermag, wer den Schöpfungsakt, Kreuz und Erlösung, Tod und Auferstehung Christi aus dem Zentrum seiner Vorstellungen rückt, vermag die Liebesbotschaft als den Hauch des dreieinigen Gottes nicht mehr in die Realität der Welt zu übertragen. Damit wird aber der christliche Anspruch verkürzt. Tiefe, Geltungskraft, Einmaligkeit und Wirken gehen mehr oder weniger verloren. Auch der sittliche Anspruch verändert Wesen und Inhalt. Er verliert den Zusammenhang mit dem Göttlichen; er verweltlicht.

Wie soll bei einem derartigen innerchristlichen Widerstreit der außenstehenden Welt klargelegt werden, was christliche Sittlichkeit darstellt? Es bleibt nur ein sehr ungewisser Trost, daß auch dort, wo Christen zerstritten sind oder wo Christus, wie in der modernen Welt, nicht mehr geglaubt wird, Haltungen und Meinungen aus der Schwerkraft der Geschichte nachwirken. Auch der vom Christentum sich loslösende Humanismus trägt übernommene Züge und Kräfte in sich. In der Achtung vor der Würde des Menschen finden der sich verselbständigende Humanismus und das Christentum ihre übereinstimmende Grundhaltung. Diese ermöglicht auch heute noch eine gemeinsame Übertragung sittlicher Fundamentalvorstellungen in das Recht. Inzwischen haben aber auch vom Christentum losgelöste Anschauungen Macht gefunden, denen das Christliche etwas Abgestandenes, Verbrauchtes, Fehlentwickeltes und Verwerfliches ist. Es geht dieser Einstellung nicht mehr um bloße Abwendung, selbst nicht mehr um bloße Gleichgültigkeit, sondern um Gegnerschaft.

Eine solche Loslösung bedeutet Abkehr von der christlichen Sittlichkeit. Den entscheidenden Vorgang bildet die Loslösung des Sittlichen aus Gott und dem innergöttlichen Liebesbereich. Damit verliert der einzelne Mensch als von Gott Gerufener seine Würde und seinen Adel. So geht der sittliche Grund des Christlichen verloren. Der Mensch wird dem Menschen und der Einzelne dem Kollektiv ausgeliefert. Von diesem her wird die »neue Sittlichkeit« errichtet. Das Wohl der Gruppen, der Klassen, der Völker, der Rassen wird zum Ausgangsprinzip genommen. Als sittlich zu erachten ist, was diesem Wohl dient. Der Einzelne ist nichts, das Ganze ist alles. Als sittlich wird gefordert, was der Durchsetzung des als gesellschaftlich und politisch richtig Erkannten dient.

Von dieser Grundlage aus ergeben sich andere Tugenden und sittliche Vorstellungen, die sich in einer völlig umgestalteten Rechtswelt auswirken. Was



bisher an Forderungen und Pflichten galt, wird als schwach, als unwahrhaftig, als ungerechte Strukturen verewigend angesehen. Revolution, Gewalt, Vernichtung, Unterwerfung, Verächtlichmachen, Lüge und Täuschung werden Mittel, die um ihres Dienstes willen, den sie für die Erreichung des Zieles bedeuten, als menschlich anerkennenswert und als sittlich wertvoll betrachtet werden. Eine derartige Grundhaltung hat offenbar etwas Faszinierendes an sich. Daraus folgt die Bereitschaft, sich kompromißlos und opferbereit für das Ziel einzusetzen. Es wird als gut angesehen, wenn der Sicheinsetzende zwischenmenschliche Beziehungen und Empfindungen überwindet. Daher ist die Loslösung von der Familie und der bisherigen Umwelt lobenswert. Der Griff zur Waffe und die Anwendung von Terror werden zu wertvollen Taten. Was geschieht, wird nicht als Gegensatz zur Sittlichkeit angesehen, sondern als deren Gebot. Was derartige Begegnungen durchzusetzen vermögen, wieviele Opfer und Leiden die ihr anhängenden Menschen auf sich nehmen, von welchen inneren Impulsen und selbstloser Gesinnung sie getrieben werden und wie sehr sie sich ihrem Gewissensanruf hingeben, bezeugt die Geschichte aller Zeiten bis auf den heutigen Tag.

Sicherlich besteht die vielgestaltete, die sog. pluralistische Gesellschaft und Menschheit nicht nur aus polar entgegengesetzten Kräften und Bewegungen. Ihre Existenz ist aber offensichtlich. Ihre Vorstellungen wirken – oder bemühen sich wenigstens darum – aus dem vorrechtlichen, dem sittlichen Raum in den rechtlichen hinein. Entscheidend bleibt, ob das bisherige Recht und seine Weiterbildung noch die genügende Stärke und Kraft aus dem gesellschaftlichen Bereich zu ziehen vermögen. Dabei wird mit dem Heer der Unentschiedenen, Gleichgültigen und Hin- und Herschwankenden zu rechnen sein. Gerade sie machen das Ringen um Recht und Sittlichkeit zu einem nur schwer vorausberechenbaren Ereignis.

#### IV

Die Pluralität der Auffassungen über die sittlichen Grundlagen des Einzel- und Gemeinschaftslebens legt es nahe, bei der rechtlichen Gestaltung die Frage des Sittlichen auszuklammern und zu versuchen, bei den einzelnen Fragen jeweils eine politisch überwiegend gebilligte, pragmatische Rechtslösung zu finden. Dieser Weg würde nicht nur die Auseinandersetzung um sittliche Grundsätze vermeiden, sondern machte auch die keineswegs einfachere Entscheidung darüber überflüssig, wie die sittlichen Grundsätze auf die jeweiligen lösungsbedürftigen Umstände anzuwenden sind. Der Weg würde aber nur eine Scheinlösung bedeuten. Niemand kann sich bei seinen Entscheidungen im rechtlichen Bereich von einer aus dem vorrechtlichen Bereich herkommen- den Werthaltung loslösen. Jede Frage, die die Persönlichkeit des Menschen

berührt und die Menschheit als Ganzes angeht, steht unter einem persönlichkeitsbezogenen Werturteil, das im Sittlichen wurzelt. Der Verzicht auf das sittliche Urteil würde aber auch, wie schon hervorgehoben wurde, dem Recht seine Sicherheit und Überzeugungskraft nehmen.

Sofern das Recht es nicht nur mit sittlich indifferenten und offenen Fragen zu tun hat, ist die sittliche Bewertung unumgänglich. Damit ist freilich noch nicht gesagt, inwieweit die sittliche Bewertung in das Rechtliche hinübergreift. Voraussetzung des Auftauchens der sittlichen Bewertung ist zunächst einmal, daß der Gegenstand der rechtlichen Lösung unterliegt. In der mehrgestalteten Gesellschaft ergibt sich die Frage, welche der vorhandenen sittlichen Bewertungen in das Recht einfließt. In einem parlamentarischen System werden in aller Regel Kompromißlösungen gesucht, sofern es sich nicht um Entscheidungen handelt, die wegen ihrer grundlegenden Bedeutung und wegen der zwingenden Kraft des sittlichen Anspruchs Kompromissen entzogen sind. Wieweit eine solche Gebundenheit vorliegt, ist nicht nur eine Frage des objektiven Werts, sondern auch der von der Eigenverantwortung getragenen subjektiven Entscheidung. Auch für den Ausgleich unter verschiedenen sittlichen Entscheidungen lassen sich soziale Werte wie Rechtsfrieden, Rechtsruhe, voraussichtlicher Bestand der Lösung oder Vermeidung eines sittlich größeren Übels geltend machen. Ein Ausgleich der Meinungen ist nur dort möglich, wo noch eine gemeinsame Basis vorhanden ist. Er hat nur dann eine ethische Qualität, wenn die verschiedenen Meinungen hinreichend fundiert und im gegenseitigen Gespräch offen und ernsthaft gegenübergestellt worden sind.

Das Gespräch setzt die Klarheit der eigenen Stellung voraus. Die Frage ist, wie man sich die notwendige Klarheit verschafft. Die Frage, was sittlich ist, kann der Mensch nicht isoliert beantworten. Die Antwort kann nur aus der Gesamtheit der den Menschen tragenden Anschauungen und Kräfte erfolgen. Für den Christen bedeutet das die Antwort aus dem lebendigen Glauben. In der Taufe ist er in das Leben, den Tod und die Auferstehung Christi, in das Reich des Vaters und die Kraft des Geistes einbezogen worden. Diese Einbezogenheit bedeutet eine Realität, aus der der Christ nicht heraustreten kann. In ihr bestimmt sich das Gute und Wertvolle aus der Hinneigung Gottes zum Menschen. Diese Hinneigung ist menscheits- und einzelbezogen. Aus ihr folgen generelle und individuelle Bindung und Erfüllung. In dieser Beziehung ist auch das Sittliche begründet. Glaube und sittliche Geöffnetheit sind eins.

Der Schwäche des Glaubens entspricht die Minderung des sittlichen Erkennens und Bemühens. Die menschliche Gebrochenheit verringert oder bedroht beides. Das eine wie das andere trägt die Gnade. Sie ist Gabe des Geistes. Sie lebt in seinem der Kirche verheißenen Beistand. Diese Verheißung begründet das Hingewiesensein des Christen an die Kirche. Das den Nichtchristen unverständliche und für viele Christen ärgernisregende Gebunden-

sein an die Kirche, repräsentiert durch das Hirten- und Lehramt sowie durch die die Zeiten hindurchziehende Einheit des Kirchenvolks, ist – wenigstens in der katholischen Daseinsweite – Wesensmerkmal des christlichen Seins.

Wenn der Versuch im christlichen Bereich unternommen wird, das Sittliche vom Menschen oder vom gesellschaftlichen Dasein her zu bestimmen, so ist solches Unternehmen im Ansatz verfehlt. Es bleibt nicht nur der Ursprung verborgen, sondern auch die Tiefe und Weite des sittlichen Gehalts sowie der Ernst der Verbindlichkeit. Zudem gelingt auch die Übertragung und Verdeutlichung sich und der Welt gegenüber nicht. Was den Christen an sittlichen Gegebenheiten trägt und drängt, kann er weder sich selbst noch einem anderen aus dem menschlichen und gesellschaftlichen Bereich klarmachen. Er selbst gewinnt nicht den Halt und der andere nicht die Überzeugtheit. Der wesentliche Kern bleibt verborgen. Das Gespräch aus der Welt heraus nimmt dem Christen das seiner Botschaft innewohnende Übergewicht. Es ist durchaus natürlich, daß die Beweisführung des Christen auf dieser Ebene so häufig matt und nicht überzeugend wirkt.

Von hier aus liegt die Frage nahe, ob dann ein Gespräch zwischen Christen und Nichtchristen überhaupt möglich ist. Es drängt sich der Einwand auf, ob mit einer solchen Auffassung nicht eine Kluft zwischen den Menschen aufgerissen wird, bei der die natürliche Einheit des Menschengeschlechtes und ihre Gleichgerichtetheit außer acht bleibt. Erfüllen doch die Heiden von Natur aus die Forderungen des Gesetzes, ist die Gesetzesforderung doch in ihr Herz geschrieben, da ihr Gewissen ihnen Zeugnis gibt (Röm 2, 14, 15). Diese von Paulus geschilderte Fähigkeit setzt voraus, daß die Natur noch unzerbrochen und das Gewissen nicht verfälscht ist. Es ist für den Menschen, der vor Christus steht und von Christus noch nicht berührt ist, der noch in den Möglichkeiten seiner Welt, seiner Religion und seiner Geistigkeit lebt, der ursprüngliche Zustand noch ungetrübt. Die Verwerfung Christi, die Ablösung von ihm und der Kampf gegen ihn bedeuten nicht nur Verlust des Christlichen, sondern auch der ursprünglichen Offenheit für das Natürliche und die Zuverlässigkeit der Gewissensentscheidung im Grade der Abtrennung.

In dem Maß, in dem das Natürliche verdunkelt oder innerhalb der Auseinandersetzung verunsichert ist, ist ein fruchtbares Gespräch auf dieser Ebene der natürlichen Ethik nicht mehr möglich. Ob angenehm oder unangenehm, es ist nicht möglich, sich vor der Entwicklung der Dinge zu verschließen.

Es läge nahe, aus diesem Sachverhalt zu schließen, überhaupt auf das Gespräch zu verzichten. Diese Möglichkeit scheidet aus, weil sich der Mensch dem Mitmenschen niemals, wie auch die Verhältnisse liegen, verschließen darf. Er ist ihm Rede und Antwort schuldig. Er ist verpflichtet, ihn in Achtung ernst zu nehmen. Das Sichmitteilen ist Beweis dieses Ernstnehmens. Der Mitmensch hat den Anspruch auf die unverkürzte Wahrheit, so wie der Christ jedenfalls in den entscheidenden Fragen zum

Zeugnis berufen ist. Wer eine Position einnimmt, kann sie vor sich nur rechtfertigen, wenn er mit den Gründen des anderen unverkürzt bekannt gemacht wird. Ob die Gründe beeindrucken, mitabgewogen, belächelt oder verworfen werden, ist der Macht des Mitteilenden entzogen. Wenn in der Auseinandersetzung von Gedankenwelten überhaupt ein Einfluß von der einen auf die andere ausgeübt wird, so nur dann, wenn die Sprechenden sich bis zum Letzten aufschließen. Für den Christen bedeutet das, daß er nur aus dem ihn umschließenden Ganzen seines Glaubens wirksam sprechen kann. Das setzt freilich voraus, daß er in seinem Glauben lebt. Damit leistet der Christ einen Beitrag für die Welt, den nur er leisten kann und den im Grunde die anderen von ihm erwarten.

## V

Aus den vorstehenden Erwägungen ergeben sich für den Alltag sehr konkrete Forderungen. Sie sollen an einem Beispiel dargetan werden, das das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit im augenblicklichen Gespräch in der Bundesrepublik Deutschland unmittelbar berührt. Die Auseinandersetzung geht um die Beibehaltung der Strafbarkeit der Schwangerschaftsunterbrechung oder um deren völlige oder befristete Freigabe. Für den Lebensschutz des Kindes haben sicherlich Gesichtspunkte wie die Achtung vor dem Leben, der Schutz des Schwachen, die Gefährdungen, die sich aus der Vernichtung des Lebens Schuldloser für die Menschheit und Menschheitsgruppen überhaupt ergeben, die Auslieferung von Frau und Kind an den sich der Verantwortung entziehenden Mann, die Stellung des zur Lebenserhaltung berufenen Arztes, die Unmöglichkeit einer prinzipiellen Scheidung der verschiedenen Lebensabschnitte in biologischer Hinsicht oder bevölkerungspolitische Erwägungen ihre Bedeutung. Sie werden auch weithin für durchschlagend erachtet. Wer aber die Gegenposition bezogen hat und etwa mit dem Recht der Mutter auf Selbstbestimmung, dem Recht des Kindes auf ein gesundes, glückliches, sozial gesichertes Dasein, dem Recht der übrigen Familienmitglieder auf gesellschaftliches Vorwärtskommen und Gesichertsein argumentiert, wird nicht bereit sein, seine Position aufzugeben. Ihn überzeugen die Gründe des anderen nicht. Es läßt sich im Gegenteil beobachten, wie die aus dem Menschlichen und Gesellschaftlichen gewonnenen Gründe selbst den Christen ansprechen. Soll der Christ selbst gegen die an ihn herangetragenen Gründe gesichert sein, so muß er tiefer in seiner Argumentation greifen. Erst wenn er das Leben in die Gotesebenbildlichkeit und in die Berufung zu Gott durch Leben, Tod und Auferstehung Christi hineinstellt, wenn er das menschliche Leid als Mitleiden mit Christus, als Teilnahme an der Erlösung und als Durchgang zur Herrlichkeit ansieht, bekommt die Ablehnung der Tötung des Kindes im Mutterleib ihre zwingende Kraft.

Mit diesen im Glauben und im Sittlichen gestützten Gründen tritt der Christ in die rechtliche und gesellschaftliche Auseinandersetzung, weil er Christsein und Staatsbürgersein nicht trennen kann. Er ist nicht hier das eine, dort das andere, sondern er ist beides hier und dort. Wo es um Grundfragen des Menschen geht, wird er auch in Fragen des Rechts mit der ganzen Schwere seiner Begründung um die große Zwischenschicht ringen, die noch keine sichere Stellung bezogen hat.

Die Rechtsgestaltung ist aber nicht nur Folge gegenseitigen Überzeugens, sondern auch Willensakt der zur Verantwortung Berufenen. Auch im Handeln ist eine Aufspaltung nicht möglich. Die ihm verfassungsmäßig auferlegten Aufgaben kann und muß der Christ aus der Fülle seiner Persönlichkeit wahrnehmen. Wer als Christ davon durchdrungen ist, daß nicht nur der Christ, sondern der Mensch überhaupt auf Christus bezogen ist und in ihm sein Heil findet, kann auch schon deswegen nicht das Christliche bei gesellschaftlichen Entscheidungen ausklammern. Das kann für ihn zu einer schweren Last werden. Das kann für ihn auch zu einer Versuchung führen, wenn sich Machtstreben unterschiebt, wenn Sprechen und Handeln nicht allein um der Wahrheit willen, in der Liebe zum Mitmenschen und in der Demut geschehen.

Das Problem Recht und Sittlichkeit, das nach dem Zweiten Weltkrieg in der Bundesrepublik eine so selbstverständliche und glatte Lösung gefunden zu haben schien, stellt heute den Christen vor eine wesentlich geänderte Situation, in der von ihm eine tiefgehende Begründung seiner Anschauung, das Zeugnis aus dem Glauben und die Bestätigung aus dem Leben gefordert wird.

## Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene

Von Karl Lehmann

Jeder Seelsorger und viele Katholiken kennen das dornenreiche Problem: Gegenüber wiederverheirateten Geschiedenen gelangt die pastorale Sorge rasch in eine fast ausweglose Sackgasse. Selbst wo solche Menschen angesichts der konkreten Umstände die bestmögliche Bereitschaft zu einer christlich gelebten Existenz bezeugen, ist der offiziell mögliche Kontakt des Seelsorgers äußerst eingeschränkt. Zwar sind wiederverheiratete Geschiedene nicht von selbst mit der Strafe der Exkommunikation belegt (vgl. CIC, can. 2356), wie man oft annimmt, aber praktisch sind sie von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen<sup>1</sup>, was am deutlichsten in der Verweigerung der Zulassung zu den Sakramenten der Buße und der Eucharistie zum Ausdruck kommt. Sie gelten kirchenrechtlich als Bigamisten und ziehen sich automatisch den rechtlichen Ehrverlust (*infamia iuris*) zu.

Nun ist die Frage der sakramentalen Praxis sicher nicht das einzige Problem, das sich wiederverheirateten Geschiedenen stellt. Selbst wenn die Scheidung als Befreiung empfunden wird, bringt sie doch schwer zu tragende Folgen mit sich. Einsamkeit, die Erfahrung der Fremdheit, das Gefühl des Scheiterns, der Streit um das eigene Recht, die Zukunft der Kinder, Wohnungsfragen und finanziell-ökonomische Belastungen sind nur einige Stichworte. Gerade in dieser Situation bedeutet der Ausschluß von den Sakramenten auch eine Entfremdung von der christlichen Gemeinde, welche die in einer Zweitehe Lebenden oft hartherzig und verständnislos menschliche Distanzierung und soziale Isolation fühlen läßt. Sollte nicht die kirchliche Gemeinschaft für solche verletzte Menschen eine Atmosphäre schaffen, in der sie Geborgenheit und Halt finden könnten?

Die Pastoral hat in dieser Not immer schon nach manchmal verzweifelten Auswegen gesucht, z. B. Absage an die zweite eheliche Gemeinschaft und dadurch ermöglichte Versöhnung erst auf dem Sterbebett, Reichen der Eucharistie unter Ausschluß der kirchlichen Öffentlichkeit usw. Nicht nur im deutschen Sprachraum, sondern auch in unseren Nachbarländern<sup>2</sup> und anderswo zeigt sich in immer stärkerem Maß die Tendenz, unter gewissen Bedingungen wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zuzulassen. Während früher der einzelne Seelsorger in einem individu-

<sup>1</sup> Vgl. dazu J. G. Gerhartz, Exkommuniziert – ein Leben lang? In: »Signum« 41 (1969), S. 44–50; H. Heimerl, Ungeordnete Ehen vor dem Kirchenrecht. In: »Der Seelsorger« 35 (1965), S. 116–123.

<sup>2</sup> Neben dem in Anm. 5 genannten Literaturbericht vgl. den französischen Sammelband *Divorce et indissolubilité du mariage. Congrès de l'Association de théologiens pour l'étude de la morale* (Chevilly-la-Rue, 18.–20. September 1970). Paris 1971, S. 127–152 (F. du Plessis, A. Petitcolas, P. de Lochet).

ellen Gewissenskonflikt eine solche positive Entscheidung traf oder die bischöflichen Ordinariate in Einzelfällen (z. B. anlässlich der Erstkommunion der Kinder) Ausnahmeregelungen vornahmen, führt das faktisch heute oft geübte Verhalten auf die Dauer zu einer schwer erträglichen »gesetzeswidrigen Pastoration«, die den Betroffenen, den Seelsorgern und der kirchlichen Ordnung abträglich ist und vielen Bischöfen schwere Sorgen bereitet. Es erscheint darum als ein Gebot der Stunde, nicht nur disziplinar mit dem »Wildwuchs«, sondern zuerst in aufrichtiger und offener Weise mit dem aufgegebenen Problem sich ernsthaft zu beschäftigen. Angesichts dieser Lage mußte man es auch erwarten, daß die verschiedenen Synoden, z. B. in der BRD und in der Schweiz, das drängende, aber unerledigte Problem aufgreifen<sup>3</sup>. Manche wollen in dieser Aufgabe sogar einen »Testfall« für diese Synode erblicken. Es ist also aus verschiedenen Gründen unumgänglich, daß sich die Verantwortlichen in der Kirche auf die Situation und die Sache besinnen. Jede Kurzschlußreaktion wäre fatal.

Im folgenden sollen zu dem gestellten Problem nur einige Anmerkungen gemacht werden. Dies ist deswegen nicht ungefährlich, weil viele Stellungnahmen zu dieser strittigen Sache letztlich daran scheitern, daß sie das Problem zu isoliert, also ohne umfassendere anthropologische und theologische Zusammenhänge, behandeln. Der Horizont, in dem die Frage selbst verhandelt wird, ist in vielen Fällen nur auf einige moraltheologisch-kasuistische oder kirchenrechtliche Einzelgesichtspunkte oder auf

---

<sup>3</sup> Die gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD hat bei zahlenmäßig geringer, aber »harter Opposition« (F. Böckle, Kommissionsvorsitzender) in ihrer Sachkommission IV »Richtlinien zur pastoralen Hilfe für Geschiedene, die wiederverheiratet sind und am sakramentalen Leben der Kirche teilnehmen wollen« vorbereitet. Kommissionsintern wurde die Vorlage (5 Seiten) verabschiedet. Aus formalen und sachlichen Gründen hat die Zentralkommission der Synode der Vollversammlung vorgeschlagen, dieses Thema in den größeren Zusammenhang von Grundaussagen über die christlich gelebte Ehe einzubeziehen, ohne daß damit das Gewicht dieser pastoralen Not als ein Randproblem unter vielen anderen entschärft zu werden brauchte. Bei der Genehmigung der Beratungsgegenstände (die nicht unbedingt mit »Vorlagen« identisch zu sein brauchen) hat die Bischofskonferenz an ihr Einverständnis die Bedingung geknüpft, »daß die Frage der Richtlinien zur pastoralen Hilfe für Geschiedene im Gesamtzusammenhang einer Vorlage ›Christlich gelebte Ehe‹ behandelt wird«. Die Begründung dafür lautet: »Die Bischofskonferenz ist sich durchaus bewußt, daß es eine pastoral wichtige und dringliche Aufgabe ist, Geschiedenen und Wiederverheirateten Formen eines religiösen Lebens innerhalb der Kirche aufzuzeigen. Sie ist jedoch der Ansicht, daß es in unserer Zeit eine noch umfassendere und pastoral nicht weniger dringliche Aufgabe der Synode ist, den Gläubigen für das christliche Verständnis der Ehe, für Treue und für die Sakramentalität der Ehe Hilfen zu bieten. Die Bischöfe sind daher der Meinung, daß ohne waches Bewußtsein von der Unauflöslichkeit und der Sakramentalität der Ehe keine gangbaren Wege aufgewiesen werden können, wie den geschiedenen Wiederverheirateten zu einem religiösen Leben geholfen werden kann.« Die Vollversammlung der Synode billigte ihrerseits den Vorschlag der Zentralkommission am 14. 5. 1972. Zur Sache vgl. auch ein Interview mit dem Kommissionsvorsitzenden Prof. Dr. F. Böckle, in: »Herder-Korrespondenz« 26 (1972), S. 69–73. – Inzwischen hat die Sachkommission ›Ehe und Familie im Wandel der Gesellschaft‹ der Schweizerischen Synode 1972 unter dem Titel »Die Ehe im Werden und in der Krise« in den Abschnitten 24/25 die hier behandelten Fragen in einem ersten Entwurf zur Diskussion gestellt (vgl. »Schweizerische Kirchenzeitung«, Nr. 15/1972, auch als Sonderdruck). Diese Ausführungen decken sich weitgehend mit den Vorschlägen von R. Gall, Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe? Zürich/Würzburg 1970, S. 198 ff., 200 ff.

eingängige pastorale Appelle beschränkt. Andere tun die Problematik schon mit dem bloßen Hinweis auf das Dogma der Unauflöslichkeit der Ehe ab. Wenn es gelingt, den sachgerechten Ort dieses Problems sichtbar zu machen und die angemessene Fragestellung zu eröffnen, ist das Ziel dieses Beitrages mehr als erreicht<sup>4</sup>.

### *Die Hauptargumente für die jetzige Haltung der Kirche*

Zunächst muß die Begründung der bis jetzt gültigen Lehre und Praxis der Kirche betrachtet werden<sup>5</sup>. Nach dem Urteil der Kirche leben wiederverheiratete Geschiedene in einer geschlechtlichen Gemeinschaft, die keine gültige Ehe, gegen den Willen Gottes und darum Sünde ist. Solange sie diesen Zustand nicht ändern und ihren sündigen Willen nicht aufgeben wollen, fehlt ihnen die notwendige Voraussetzung für eine sakramentale Vergebung der Sünden und folgerichtig auch für den Zutritt zur Eucharistie. Wenn sie die neugewählte Lebensgemeinschaft aus gewichtigen Gründen nicht aufgeben können und gleichzeitig bereit sind, die geschlechtlichen Beziehungen aufzugeben, wie Bruder und Schwester zusammenzuleben und die nächste Gefahr zur Sünde zu meiden, können sie öffentlich zu den Sakramenten zugelassen werden. Dies ist allerdings nur dort möglich, wo ihre Situation nicht öffentlich bekannt ist und kein Ärgernis zu befürchten ist. Eine Zulassung zu den Sakramenten erfolgt demnach meist nur in einer fremden Pfarrei.

Die Substanz dieser Haltung läßt sich theologisch noch deutlicher machen: Wiederverheiratete Geschiedene leben nach dem katholischen Verständnis der Unauflöslichkeit der Ehe in einer ungültigen Ehe; da ihre ehelichen Beziehungen der klaren Forderung Christi widersprechen, bleiben sie in einem sündhaften Zustand (wie alle außerehelichen Geschlechtsbeziehungen). Aus ihrer objektiv ungültigen Ehe kann und muß – so wird meist ganz selbstverständlich gefolgert – auf ihren persönlich-subjektiv sündigen Willen geschlossen werden<sup>6</sup>. Wer aber öffentlich und auf Dauer in diesem Zustand verharren will, stellt sich einerseits bei der Zulassung zur Eucha-

---

<sup>4</sup> Viele grundlegende Probleme einer Theologie der Ehe können in diesem kritischen Bericht nicht mitbehandelt werden, z. B. das Problem des ›Ehebandes‹ usw. Vgl. dazu einige Hinweise bei K. Lehmann, Zur Sakramentalität der Ehe. In: F. Henrich/V. Eid (Hrsg.), Ehe und Ehescheidung. München 1972, S. 57–72, bes. S. 61 f. Zur Orientierung vgl. die umfangreiche Bibliographie in H. Stirnimann (Hrsg.), Christliche Ehen und getrennte Kirchen = Ökumenische Beihefte 1. Freiburg/Schweiz 1968, S. 95–124, und E. Christen, Ehe als Sakrament – neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik. In: J. Pfammatter/F. Furger (Hrsg.), Theologische Berichte I. Zürich 1971, S. 11–68.

<sup>5</sup> Die folgende Skizze darf darum kurz sein, weil ich auf einen ausführlichen und neuesten Literaturbericht von W. Löser SJ, Die Kirche zwischen Gesetz und Widerspruch. Für und wider eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten. In: «Herder-Korrespondenz» 26 (1972), S. 243–248 verweisen kann. Auf die dort gesammelten Belege sei eigens aufmerksam gemacht.

<sup>6</sup> Hier scheint eine der wirklich problematischen Voraussetzungen der traditionellen Begründung zu liegen. Dazu bes. H. B. Meyer, Können wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden? In: J. David/F. Schmalz (Hrsg.), Wie unauflöslich ist die Ehe? Aschaffenburg 1969, S. 268–306, bes. S. 284 ff.; außer der dort genannten Literatur vgl. auch A. Röper, Objektive und subjektive Moral – Ein Gespräch mit Karl Rahner. Freiburg 1971.



ristie durch ein ehebrecherisches Leben öffentlich gegen das Gebot des Herrn, andererseits legt er durch die Teilnahme am Herrenmahl zugleich ein Bekenntnis für Jesus Christus ab. Dieser unerträgliche, öffentlich zur Schau gestellte Zwiespalt widerspricht dem Sinn des Glaubens, der kirchlichen Gemeinschaft und der realsymbolischen Zeichenfunktion der Sakramente. Es ist darum besser, solche Menschen bekennen sich in Würde und Achtung zur Übertretung des Gebotes Jesu Christi und zur Übernahme aller daraus folgenden Verantwortung<sup>7</sup>. Sonst bleibt die Gefahr betrügerischer Manöver, die einen völlig unvereinbaren Widerspruch im Leben bedeuten können.

### *Bedenken gegen die Begründung der faktischen Praxis*

Die Stärke dieser Argumentation ist ihre Eindeutigkeit und Stringenz. Die Bestreiter einer weiteren Gültigkeit der bisherigen Lehre und Praxis haben es naturgemäß schwer. Sie diskutieren oft auch andere Probleme, z. B. ob nicht die Nichtigkeitsgründe überhaupt ausgeweitet werden müssten, ob neben der geschlechtlich-»physischen« Vollendung des ehelichen Vollzugs nicht stärker die personal-dynamische und »existentielle« Ausreifung und Vollendung des Ehwillens berücksichtigt werden müsste, ob nicht auch eine gültige sakramentale und vollzogene Ehe durch die Kirche gelöst werden könnte, ob nicht eine zweite eheliche Gemeinschaft von Geschiedenen auch sakramental geschlossen werden könnte usw.<sup>8</sup> Weil eine Lösung dieser Fragen aber unabsehbare Zeit in Anspruch nimmt, beschränken die Gegner der bisherigen Lehre und Praxis sich zunächst auf eine kritische Überprüfung der traditionellen Argumente, die gegen eine Zulassung zu den Sakramenten verwendet werden. Dabei geht es weniger um die formale Schlüssigkeit des Gedankenganges als um eine kritische Diskussion der leitenden, oft selbstverständlich angenommenen Voraussetzungen.

Zunächst jedoch beruft man sich auf die grenzenlose Vergebungsbereitschaft Gottes, die auch nicht vor schwerer Schuld durch Scheidung und Wiederheirat Halt mache, zumal wenn das damit verbundene Scheitern anerkannt sei und eine Mitschuld nach Kräften gutgemacht werde. Wo sich ein Christ entschlossen und reumütig zu seiner Schuld bekenne, dürfe er auch fest und zuversichtlich auf die vergebende Barmherzigkeit Gottes hoffen. Eine totale »Wiedergutmachung« ist oft, z. B. bei einer auf beiden Seiten unheilbar zerrütteten Ehe<sup>9</sup>, nicht zu erreichen. Dies gilt vor allem dann, wenn der oder die Partner eine neue Verbindung eingegangen sind, deren Trennung aus äußeren und inneren Gründen nicht durchgeführt werden kann

---

<sup>7</sup> Auf diese und andere Überlegungen hat I. F. Görres, Was Ehe auf immer bindet = Ehe in Geschichte und Gegenwart 1. (Berlin 1971), energisch aufmerksam gemacht, vgl. bes. S. 74 bis 89. Doch sollten auch die unbequemerer Reformaufrufe in diesem Buch nicht überhört werden, z. B. S. 69–74.

<sup>8</sup> Vgl. zu diesen Fragen die umsichtigen und literaturreichen Ausführungen des Zürcher Ehegerichts R. Gall, a. a. O., (Anm. 3).

<sup>9</sup> Es ist erstaunlich, wie leichtfertig der Begriff der »unheilbaren Zerrüttung« von den Problemen des staatlichen Scheidungsrechtes in theologische Erläuterungen übernommen wird, dazu kritisch meinen in Anm. 4 genannten Aufsatz, bes. S. 67 f., 70 f.

und auch z. B. wegen der Kinder aus dieser ehelichen Gemeinschaft sittlich nicht gerechtfertigt werden könnte. Anerkennung von Schuld, Reue und Bußgesinnung schließen also nicht in jedem Falle und unbedingt ein Aufgeben der neuen ehelichen Gemeinschaft und eine Rückkehr zum ersten Partner ein. Die Betroffenen haben außerdem in vielen Fällen nicht das Bewußtsein, schuldig zu sein. Das Fehlen eines solchen Schuldbewußtseins kann verschiedene Ursachen haben und darf nur sehr vorsichtig beurteilt werden<sup>10</sup>, so daß in konkreten Einzelsituationen nicht automatisch vom Zustand schwerer Sünde gesprochen werden darf.

Zwei Einzelüberlegungen spielen bei dieser Argumentation eine besondere Rolle:

1. Es kann Fälle geben, in denen wiederverheiratete Geschiedene sittlich erlaubterweise ihre ungültige Ehe auch durch eheliche Hingabe fortsetzen dürfen, wenn nämlich eine konkrete Güterabwägung ergibt, daß die Situation und der Umkreis ihrer jetzigen Pflichten nicht *in sich* schlecht sind, obgleich gegen das Gesetz der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe verstoßen wird<sup>11</sup>.

2. Das zweite Argument bezieht sich auf die Wertung der geschlechtlichen Begegnung innerhalb der neugewählten ehelichen Gemeinschaft. Der Grund für die Sündhaftigkeit des Zusammenlebens wird dort fast ausschließlich in der Unerlaubtheit der geschlechtlichen Begegnung gesehen. Man setzt eine solche Lage einem vorehelichen Geschlechtsverkehr gleich (was jetzt übergangen werden soll). Ob die Wertung der menschlichen Geschlechtlichkeit, die in einer solchen Beurteilung aufscheint, sich heute noch sachlich überzeugend vertreten läßt, wird bezweifelt: Die geschlechtliche Hingabe in der Zweitehe, die ja oft der Ausdruck einer neu gewachsenen, irreversiblen und ernsthaften zwischenmenschlichen Realität ist, kann nicht ohne weiteres und von vornherein als *in sich* schlecht verurteilt werden. Da die Einzelemente und Entscheidungsmomente bei der Beurteilung der Gesamtsituation wiederverheirateter Geschiedener schwerlich nur mit vorgegebenen moralischen Kategorien adäquat beurteilt werden können, muß die wache und selbstkritische Gewissensüberzeugung der Partner sehr viel mehr befragt und respektiert werden. Eine solche Achtung vor der Gewissensüberzeugung bedeutet weder eine kirchliche Anerkennung der Scheidung als solcher noch irgendeine Form der Gleichsetzung einer »Zivilehe« mit einer sakramentalen Ehe.

### *Auf der Suche nach einem Ausweg und nach einer »dritten Kraft«*

Dies sind in kurzem Aufriß die Argumente der Befürworter oder Gegner der bisherigen Lehre und Praxis. Es ist keine Frage, daß sich die Gründe beider Seiten jeweils theologisch noch erheblich vertiefen ließen. Es scheint mir auch – unabhängig von der Position, die man selbst einnimmt – unbestreitbar zu sein, daß die bisherige Begründung in der üblichen Form unzureichend ist, so keine unanfechtbare Gewißheit und damit auch nicht für jeden Fall absolute Gültigkeit beanspruchen kann. Eine simple Reaffirmation der bisherigen Haltung und Lehre kann ohne eine ausdrück-

<sup>10</sup> Vgl. W. Löser, a. a. O., S. 246 ff.

<sup>11</sup> Vgl. dazu genauer H. Heimerl, Sakramentenempfang für Wiederverheiratete. In: »Theologische Quartalschrift« 151 (1971), S. 61–65.

liche Auseinandersetzung mit ihren Bestreitungen weder Wahrheitswert noch wirkliche pastorale Folgerichtigkeit für sich reklamieren. Im übrigen stehen sich beide Positionen meist unversöhnlich gegenüber. Gibt es einen Ausweg?

Am meisten fällt auf, daß in der durchschnittlichen Beweisführung letztlich nur »sekundäre« Argumente<sup>12</sup> eine Rolle spielen. Dogmatisch grundlegende Ausführungen werden z. B. kaum benutzt. Es wird mehr oder weniger deutlich vorausgesetzt, daß auf Grund der lehramtlich festzuhaltenden, global gesehenen Unauflöslichkeit der christlichen Ehe ohnehin keine Modifikation der bestehenden Lehre und Praxis zu erwarten sei<sup>13</sup>. Deshalb finden sich auch kaum Stellungnahmen dogmatischer Theologen zu unserer Frage<sup>14</sup>. Ob nicht aber doch vom Zentrum des christlichen Eheverständnisses aus Wege zur Lösung dieses notvollen pastoralen Problems gefunden werden können, soll nun überprüft werden.

### *Eindeutige und doppelte Aussagen im Neuen Testament*

Die Frage der Ehescheidung wird an fünf Stellen des Neuen Testaments<sup>15</sup> behandelt (Mt 5, 32/Lk 16, 18; Mk 10, 2–12/ Mt 19, 3–9; 1 Kor 7, 10–16), wobei eine eigentümliche Differenzierung in der Stellungnahme auffällt. Nach Mk 10, 2 ff. und Lk 16, 18 gilt das Verbot der Ehescheidung ohne Einschränkung. Die matthäischen »Unzuchtsklauseln« (Mt, 32; 19, 9) und die paulinische »Konzession« (1 Kor 7, 10 f.; 7, 15) bezeugen die bedingte Möglichkeit einer Trennung der Partner. Dies gilt ganz unabhängig von der auch heute noch nicht ausreichend beantworteten Frage, ob die matthäischen Unzuchtsklauseln<sup>16</sup> bei schwerer sexueller Verfehlung des Partners (dies ist wohl der Grundsinn des Wortes »Unzucht« bzw. »Ehebruch«: *porneia*) eine eigentliche Scheidung erlauben. Bei Paulus wird der fast widerspruchsvoll erscheinende Sachverhalt noch deutlicher: Jesu Wort zur Ehescheidung steht in uneingeschränkter Fassung und als absolute Forderung neben der durch die Vollmacht des Paulus interpretierten »Einschränkung«: Es kann eine Situation geben, in der sich

<sup>12</sup> »Sekundär«, weil die theologischen Grundfragen kaum behandelt werden, bzw. nur gestreift sind. Selbstverständlich behalten diese »sekundären Argumente« ihren Rang und ihre Bedeutung.

<sup>13</sup> Sofern auf diese Probleme in manchen Publikationen eingegangen wird, geschieht es oft – von der Dogmatik her gesehen – dilettantisch, so daß mit Recht widersprochen werden muß.

<sup>14</sup> Eine Ausnahme stellt jetzt dar J. Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. In: F. Henrich/V. Eid (Hrsg.), a. a. O., (Anm. 4), S. 35–56, bes. S. 54 ff.

<sup>15</sup> Die neuere Literatur dazu ist fast unübersehbar geworden. Darum seien nur die jüngsten Beiträge genannt (dort weitere Lit.): R. Schnackenburg, Die Ehe nach der Weisung Jesu und dem Verständnis der Urkirche. In: F. Henrich/V. Eid (Hrsg.), a. a. O., S. 11–34; G. Schneider, Jesu Wort über die Ehescheidung in der Überlieferung des Neuen Testaments. In: »Trierer Theologische Zeitschrift« 80 (1971), S. 85–87; R. Pesch, Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung. Freiburg 1971; B. Schaller, Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung. In: E. Lohse (Hrsg.), Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde (Festschrift für J. Jeremias). Göttingen 1970, S. 226–246 (dort vor allem ausländische Lit.).

<sup>16</sup> Außer der eben genannten Lit. vgl. A. Sand, Die Unzuchtsklausel in Mt 5, 31. 32 und 19, 3–9. In: »Münchener Theologische Zeitschrift« 20 (1969), S. 118–129.

der Christ der Ehescheidung nicht widersetzen soll, dann nämlich, wenn von den in einer »Mischehe« lebenden Ehepartnern der heidnische Teil die Scheidung fordert und vollzieht. Aus diesem Grundbefund folgt im Zusammenhang unserer Fragestellung:

1. Besonders 1 Kor 7, 10–16 beweist, daß die Weisung des Paulus sich mit dem unverkürzt geltenden Verbot der Ehescheidung durch Jesus verbindet. Jesu Wort wird durch das Verhalten des Paulus nicht eigentlich als depotenziert erfahren oder als aufgelockert verstanden.

2. In allen diesen Fällen geschieht eine Konkretisierung des ursprünglich richtungweisenden Wortes Jesu. Gerade die »Konzessionen« bezeugen indirekt, daß man das Jesuswort als bindendes und in dieser Zeit realisierbares Gebot verstanden hat<sup>17</sup>.

3. Der Apostel Paulus und die »matthäische« Gemeinde hielten sich für bevollmächtigt, gegenüber der absoluten Forderung im Worte Jesu in gewissen Fällen die Möglichkeit der Ehescheidung einzuräumen.

4. Eine Trennung wird in keinem Fall geboten (wie später in nachneutestamentlicher Zeit, z. B. bei Hermas). Auch wird nirgends die Wiederverheiratung empfohlen. Darum ist es historisch und auch von der Sache des Neuen Testaments her sinnlos, von einem »Recht« auf Ehescheidung und Wiederverheiratung in der Schrift zu sprechen.

### *Das spannungsvolle Ringen in der Geschichte der Kirche*

Für uns heute ist es schwer, in dem Ineinander und Nebeneinander von grundsätzlich festgehaltener, absoluter Forderung Jesu und der »Konzession« in einzelnen Fällen mehr als einem Widerspruch zu entdecken<sup>18</sup>. Entweder sieht man in der Duldung einer Wiederheirat einen Verzicht auf den Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe oder man kommt zu einem beziehungs- und spannungslosen Nebeneinander zweier Aussagen, die sich gegenseitig nicht viel bedeuten<sup>19</sup>. Wir müssen wieder das Auge

<sup>17</sup> Damit ist in Übereinstimmung vieler Exegeten eine Deutung im Sinne eines »Zielgebotes« oder eines »Verkündigungsideals« nicht möglich. Überraschenderweise bringt auch die Schweizerische Synodenvorlage (vgl. Anm. 3) unter der Nr. 24.2 eine solche Auslegung. Vgl. dazu auch Anm. 18.

<sup>18</sup> Die folgenden Überlegungen sind ein erster Versuch, dogmatisch diese Doppelseitigkeit auf einen Begriff zu bringen. Doch ist damit die umfassendere Aufgabe einer grundsätzlichen hermeneutischen Besinnung noch nicht geleistet, die sich auch auf das Problem des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem, auf den Sinn von »Gebot« (Jesu) usw. konzentrieren muß. Ebenso muß kritisch der Sprachgebrauch von »absolut« in diesem Zusammenhang untersucht werden. In einer scharfsinnigen Studie hat dies B. Schüller, *Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung, in: »Theologie und Philosophie«* (1971), S. 321–341, im Blick auf »radikal« unternommen. Doch läßt sich diese Frage in unserem Zusammenhang nicht ohne umfangreichere exegetische Arbeit bewältigen.

<sup>19</sup> Dies gilt auch für manche exegetische Erklärungsversuche, die durch das Herausarbeiten verschiedener traditionsgeschichtlicher Schichten (etwa bei Mt 5 und 19) oder durch Hypothesen anderer Art (notwendige Änderung des Jesusgebotes durch die Parusieverzögerung) sich nicht mehr nach dem Sinn des Zueinanders der heutigen Textaussagen fragen – eine Bemühung, um die der systematische Theologe nicht herumkommt.

für die Tatsache schärfen, daß in bestimmten Situationen die reale Möglichkeit der Ehescheidung und Wiederheirat eingeräumt wird, ohne daß dies grundsätzlich im Sinne einer Aufweichung und Lockerung der uneingeschränkten Forderung Jesu verstanden wird.

Diese zweifache Sicht ist auch nachneutestamentlich bezeugt. Nirgends wird diese äußerste Spannung deutlicher als an einer Stelle im Matthäuskommentar des Origenes: »Schon haben auch einige der Vorsteher der Kirche gegen das Geschriebene gestattet, daß eine Frau zu Lebzeiten des Mannes heiraten kann. Sie handeln damit allerdings gegen das Schriftwort, wo es heißt: ›Die Frau ist gebunden, solange der Mann lebt‹ (1 Kor 7, 39) und: ›darum würde sie als Ehebrecherin gelten, wollte sie, solange ihr Mann noch lebte, einem anderen zu eigen werden‹ (Röm 7, 3). Und doch war dieses Verhalten nicht gänzlich ohne Grund. Man darf nämlich annehmen, daß sie diese Handlungsweise zur Vermeidung von Schlimmerem zugestanden haben, allerdings im Widerspruch zu dem von Anfang an gesetzten Recht und zum Schriftwort.«<sup>20</sup> Zeugnisse dieser Art könnten leicht vermehrt werden<sup>21</sup>. Die immer wieder sich ereignenden Dramen menschlicher Ehwirklichkeit verlangten eine Antwort: Ehebruch eines Mannes mit der Schwester seiner Frau, die Untreue der zur »Hure« gewordenen Gattin, das künftige Schicksal eines bei Nacht und Nebel (auf immer?) von seinem Lebensgefährten verlassenen Ehepartners, gewaltsame Trennung von Ehen und Familien durch Krieg, Gefangenschaft, Willkür von Mächtigen, Verschleppung usw. Die Kirche hat in einer langen Tradition für solche Notfälle Auswege im Sinne einer milderer Praxis gefunden. Manche Entscheidungen sind sogar durch qualifizierte päpstliche Dekrete (z. B. Leo des Großen, Gregor II. usw.) vollzogen worden<sup>22</sup>. Dabei war man sich allerdings stets des Widerspruchs zur Schrift bewußt und erblickte in diesem Verhalten die Möglichkeit, noch Schlimmeres zu vermeiden (also in Anwendung des Prinzips der Güterabwägung). Vor der Duldung einer zweiten Ehe wurde darum auch eine Kirchenbuße verordnet<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> In Mt 14, 23 = PG 13, 1245.

<sup>21</sup> Für die Antike vgl. B. Köting, Digamus, In: RAC III, Sp. 1016–1024; J. Moingt, Ehescheidung »aufgrund von Unzucht« (Mt 5, 32/19, 9). In: J. David/F. Schmalz (Hrsg.), a. a. O., (Anm. 6), S. 178–222; P. Stockmeier, Scheidung und Wiederverheiratung in der alten Kirche. In: »Theol. Quartalschrift« 151 (1971), S. 39–51; jetzt durch Materialfülle entscheidend: H. Crouzel, L'Église primitive face au divorce = Théologie historique 13. Paris 1971. Die Kontroverse J. Moingt/H. Crouzel bedürfte noch der kritischen Überprüfung durch weitere Fachleute.

<sup>22</sup> Vgl. dazu B. Primetshofer, Zerbrochene Ehe und Ehescheidung. In: »Theol.-praktische Quartalschrift« 119 (1971), S. 117–130; P. Manns, Die Unauflösbarkeit der Ehe im Verständnis der frühmittelalterlichen Bußbücher. In: N. Wetzel (Hrsg.), Die öffentlichen Sünden oder Soll die Kirche Ehen scheiden? Mainz 1970, S. 42–75, 275–302; E. Schillebeeckx, Le mariage I = Cogitatio fidei 20. Paris 1966; die Beiträge von J. Gaudemet und G. Fransen in: R. Metz/J. Schlick (Hrsg.), Le lien matrimonial = Hommes et Église 1. Straßburg 1970, S. 81–105, 106–126; R. Weigand, Das Scheidungsproblem in der mittelalterlichen Kanonistik. In: »Theologische Quartalschrift« 151 (1971), S. 52–60 (Lit.).

<sup>23</sup> Beispiele bei H. Crouzel, a. a. O., S. 148 ff. (Basilius berichtet von mehrjährigen Kirchenbußen); für das Frühmittelalter vgl. P. Manns, a. a. O., S. 60 ff.

*Theologische Klärung des Überlieferungsbefundes*

Die übliche dogmengeschichtliche Sicht des Ehesakramentes und seiner Unauflöslichkeit hat dieser anderen und zweiten Linie kirchlichen Verhaltens, die immer mit der absoluten Forderung unbedingter Treue in der Ehe zusammengesehen werden muß, nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt. Solche Fälle galten eher als archaische Spuren dogmatisch noch nicht auf den normativen Stand gebrachter rückläufiger Tendenzen und als Ausdruck einer fragwürdigen pastoralen Nachsicht. Diesen Zeugnissen wurde unter der Herrschaft einer bestimmten Denkform keine wirklich theologische Relevanz zugebilligt. Richtig daran ist, daß man die beschriebene Praxis im einzelnen nicht unesehen theologisch aufwerten darf: Dahinter stecken z. B. theologisch ungeklärte Vorstellungen, problematische pastorale Praktiken, Zufälligkeiten usw. Seit der Wende zum dreizehnten Jahrhundert setzte sich in den Entscheidungen der Päpste und in der Kanonistik das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe ganz entschieden durch (auch im Blick auf nichtvollzogene christliche Ehen, außer im Falle des Klostereintritts). Ein systematisiertes Eherecht, das die Bedingungen für das Zustandekommen einer Ehe und mögliche Nichtigkeitsgründe auf Grund der gemachten Erfahrungen »apriorisch« zu erfassen und logisch zu ordnen suchte<sup>24</sup>, wollte damit ein nachträgliches Scheitern unbedacht geschlossener Ehen vermeiden bzw. ihre Ungültigkeit besser erweisen helfen. Der menschliche und religiöse Rang dieses Sieges des konkret zu realisierenden Grundsatzes von der unbedingten Treue in der Ehe ist kaum zu überschätzen. Und dennoch ist das Ringen der Tradition mit den konkreten Nöten und Einzelschicksalen bei ungebrochener Gewißheit und bleibender Überzeugung von der Unauflöslichkeit der Ehe ein eindrucksvolles Zeugnis, das nicht nur mit theologischem Entwicklungsrückstand, »Laxismus« und noch nicht genügend geläutertem sittlichem Bewußtsein gleichgesetzt oder dadurch erklärt werden kann. Dieses mutige Aushalten der Spannung zwischen der keinen Augenblick angezweifelte Grundforderung Jesu *und* der pastoralen Sorge für Gescheiterte in umgrenzten Notfällen – abgesehen von der zugestandenen Problematik in Einzelfällen – hat exemplarische und wegweisende Bedeutung auch für die heutige Kirche.

Die spätere Beschränkung auf den gerichtlichen Weg, die ausschließlich prozessuale Fragestellung und das Übergewicht formaler Gesichtspunkte (z. B. Formfehler usw.) beinhalten bei allen unaufgebbaren Vorzügen einer auch rechtlichen Klärung gegenüber der früheren Praxis der Kirche eine Einengung, die in dieser ausschließlich und einzig gewordenen Form weder durch die Schrift selbst noch durch die Breite des kirchlichen Traditionszeugnisses für immer gerechtfertigt ist. Hier wird sichtbar, wie auch in Theologie und Kirche jeder »Fortschritt« in einer Sache – oft nach langer »Inkubationszeit« und ohne wichtige reformerische Erfolge zu bestreiten – seinen Schatten wirft. Die innere Not mancher Verantwortlicher für die kirchliche Ehegerichtsbarkeit ist deutlich geworden<sup>25</sup>, die Fragen sind klar gestellt<sup>26</sup> und

<sup>24</sup> Diese Struktur ist m. W. noch wenig erforscht, vgl. jedoch J. Dauviller, *Le mariage dans le droit classique de l'Église*. Paris 1933; G. H. Joyce, *Die christliche Ehe*. Leipzig 1934; H. Portmann, *Wesen und Unauflöslichkeit der Ehe in der kirchlichen Wissenschaft und Gesetzgebung des 11. und 12. Jahrhunderts*. Emsdetten 1938.

<sup>25</sup> Vgl. dazu R. Gall, a. a. O. (Anm. 3), S. 197 f. (Lit.).

<sup>26</sup> Vgl. z. B. R. Schnackenburg, a. a. O. (Anm. 15), S. 24 ff., 27 ff., 32 ff.

überdies sind selbst untergründige Veränderungen im Eherecht und im Eheprozeßwesen nicht zu leugnen<sup>27</sup>. Es erhebt sich die Frage, ob das prozessuale Verfahren der einzige Weg bleiben muß, auf dem »Gerechtigkeit« in einem ursprünglichen Sinne zum Sieg gebracht werden kann.

### *Der Sinn des Dogmas von Trient*

Nun scheinen alle Versuche einer Neuorientierung der Praxis an den glasklaren Worten des Konzils von Trient zu scheitern: »Wer sagt, die Kirche irre, wenn sie gelehrt hat und lehrt: Nach evangelischer und apostolischer Lehre . . . könne wegen eines Ehebruchs des einen Ehegatten das eheliche Band nicht gelöst werden und beide, auch der unschuldige Teil, der keinen Anlaß zum Ehebruch gegeben hat, könnten zu Lebzeiten des anderen Ehegatten keine andere Ehe eingehen; und der Mann begehe einen Ehebruch, der nach Entlassung der ehebrecherischen Frau eine andere heiratet, ebenso die Frau, die nach Entlassung des ehebrecherischen Mannes sich mit einem anderen vermähle, der sei ausgeschlossen«<sup>28</sup>. Die Forschungen von P. Fransen über diesen Text haben gezeigt, daß auch dieses Konzil noch um die in der kirchlichen Überlieferung dokumentierte Spannung weiß, auch wenn dies im unmittelbaren Text nicht sofort sichtbar ist. So ist erwiesen, daß durch diese Entscheidung die Praxis der Ostkirchen nicht negativ betroffen wird, welche im Sinne des Origenes und Basilius eine mildere Praxis kennt. (Eine gültige sakramentale Ehe zu Lebzeiten des ersten Gatten gibt es auch im Osten nicht; die zweite Ehe wird zwar toleriert, erhält aber keineswegs eine der ersten Ehe vergleichbare kirchliche Anerkennung. Der Sakramentenempfang wird auf dem Weg der »Ökonomie« gewährt.) Die Ostkirchen halten freilich lehrmäßig ganz eindeutig an der Unauflöslichkeit der Ehe fest<sup>29</sup>. Nur die Praxis der Tolerierung einer zweiten Ehe hat einen anderen Stellenwert<sup>30</sup>. Das Konzil von Trient hat diese östliche Seelsorgspraxis *bewußt* nicht verurteilt, sie vielmehr als Bestandteil einer partikularkirchlichen »Lebensform« (Ritus) gelten lassen.

Die Väter in Trient wollten vor allen Dingen die Bestreitung der Vollmacht der Kirche zu einer lehramtlichen und moralischen Gestaltung der christlichen Ehe zurückweisen, wobei besonders Luther der Theorie und Praxis der römisch-katholischen

<sup>27</sup> Belege bei P. Huizing, Das kanonische Ehescheidungsrecht seit dem Konzil von Trient. In: N. Wetzlar (Hrsg.), a. a. O. (Anm. 22), S. 76–93.

<sup>28</sup> DS 1807 = NR 657 (7. can. d. Entscheidungen d. Konzils von Trient über die Ehe). Vgl. – die eigenen Forschungen zusammenfassend – P. Fransen, Das Thema »Ehescheidung nach Ehebruch« auf dem Konzil von Trient (1563). In: »Concilium« 6 (1970), S. 343–348 (Lit.); H. Jedin, Die Unauflöslichkeit der Ehe nach dem Konzil von Trient. In: K. Reinhardt/H. Jedin, Ehe – Sakrament in der Kirche des Herrn = Ehe in Geschichte und Gegenwart 2. Berlin 1971, S. 61–135 (Lit.).

<sup>29</sup> Vgl. J. Meyendorff, Marriage: An Orthodox Perspective. St. Vladimir's Seminary Press 1970, S. 11 ff., 21 ff., 32 ff., 35 ff. und 42 ff.; E. Méliá, Le lien matrimonial à la lumière de la théologie sacramentaire et de la théologie morale de l'Église orthodoxe. In: R. Metz/J. Schick (Hrsg.), a. a. O. (Anm. 22), S. 180–197.

<sup>30</sup> Dazu auch J. Kotsonis, Problèmes de l'économie ecclésiastique = Recherches et synthèses, dogme II. Gembloux 1971, S. 187 ff.

Kirche schriftwidriges Verhalten vorgeworfen hatte. Demgegenüber stellt das Konzil klar: Lehre und Praxis der abendländischen Kirche geschehen »gemäß (*iuxta*) der Lehre des Evangeliums«. P. Fransen<sup>31</sup> hat den genaueren Sinn dieser präzisen Formulierung herausgearbeitet: Die abendländische Praxis, so wie sie sich immer stärker durchgesetzt hat, ist *nicht* schlechthin die Lehre des Evangeliums; damit wird in gewisser Weise offengelassen, ob es andere schriftgemäße Verhaltensweisen gibt, die sich auch auf die Schrift berufen können; die eigene Lehre und Praxis werden aber insofern geschützt und verteidigt, als sie *positiv* für »gemäß der Lehre des Evangeliums« erklärt werden. Theorie und Praxis der katholischen Kirche sind also ungeachtet anderer Auslegungsmöglichkeiten von der Offenbarung inspiriert, entsprechen der Richtung des Evangeliums und konkretisieren dieses. Im übrigen wurde der Text – was nicht unterschätzt werden darf – nicht nur im Blick auf die Ostkirchen, sondern auch mit Rücksicht auf anderslautende katholische Lehrmeinungen zur Auslegung der Unzuchtsklauseln (Cajetan) und zur Duldung einer zweiten Ehe (Ambrosius, in Wirklichkeit aber Ambrosiaster) so behutsam formuliert.

### *Konsequenzen für eine dogmatisch begründete Pastoral geschiedener Ehen*

Das Konzil von Trient hat damit auch die unzweifelhaft gegebene Linie einer milderen Praxis in bestimmten Notsituationen, wie diese in der antiken und mittelalterlichen Tradition des Abendlandes bezeugt wird, nicht verurteilt. Damit wird aber für eine heute so dringend notwendige und wirklich verantwortungsbewußte Pastoral für gescheiterte Ehen unter gewissen Bedingungen (von denen später die Rede sein wird) auch lehramtlich ein echter, offener Spielraum sichtbar. Mit dieser These ist noch nicht behauptet, die abendländische Kirche müsse die ostkirchliche Praxis übernehmen. Sie wird deren Fehler sogar sorgsam vermeiden müssen. Wer die Möglichkeit einer neuorientierten Praxis aber nicht real als solche anerkennt, nimmt dogmengeschichtlich gesicherte Erkenntnistatbestände nicht an und verteidigt nur in sehr unscharfer Weise die wirklich verbindliche Lehre der Kirche<sup>32</sup>. Für die Frage der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten ist damit ein verlässliches dogmatisches Fundament gefunden, von dem aus die pastorale Aufgabe behutsam geklärt werden kann. Das umstrittene Problem braucht somit nicht länger im dogmatischen Niemandsland, mit pseudo-dogmatischen Ansprüchen oder nur im Bereich letztlich »sekundärer« moralkasuistischer und kanonistischer Einzelbestimmungen verhandelt zu werden, sondern findet in diesem Zusammenhang einen tragenden Boden und verlässlichen Grund. Das Problem selbst wird dadurch freilich nicht einfacher, wie gleich zu zeigen sein wird.

---

<sup>31</sup> P. Fransen, a. a. O. (Anm. 28), S. 345 f., 347, und J. Ratzinger, a. a. O. (Anm. 14), S. 49 f.

<sup>32</sup> Die Anerkennung solcher gesicherter dogmenhistorischer Untersuchungen ist allerdings die Voraussetzung für die oben entwickelten Überlegungen. Wer eine solche Fruchtbarmachung historisch kritischer Forschungsergebnisse der dogmatischen Methode verwehrt, kann allerdings Theologie heute nicht mehr wissenschaftlich betreiben. Das Mißtrauen des Nichtfachmanns, hier würde das Dogma umfunktioniert und manipuliert, ist zwar verständlich, aber dennoch unbegründet.



### *Pastorale Neuordnung – in welchem Sinne?*

Bisher haben wir die beiden Linien einer ungebrochenen Gewißheit von der Gültigkeit der absoluten Forderung Jesu und einer tolerierenden Praxis nur in ihrem spannungsvollen Beieinander gesehen. Jetzt ist genauer nach der Zuordnung beider zu fragen. In beiden Linien steckt *jeweils* eine Lehre für die Praxis *und* ein praktisches Verhaltensmoment, das der aufschließenden dogmatischen Reflexion bedarf. Bei genauerem Zusehen zeigt sich allerdings, daß die beiden Überlieferungsstränge nicht in einem parallelen und gleichberechtigten Nebeneinander stehen, weil nämlich der Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe eine vergleichsweise höhere und ganz anders gerichtete, normierende Kraft für sich beansprucht als die von Fall zu Fall gegebene Einräumung einer milderen Praxis. Die Spannung in der Überlieferung bringt ja gerade die fast widersprüchliche Gegenläufigkeit zum Ausdruck, daß das Herrenwort zwar »an sich« das einzige Richtige und Rechte darstellt, ein davon in der Einzelsituation abweichendes Verhalten aber »nicht gänzlich ohne Grund« ist. Die »Konzessionen« haben also in gewisser Weise gerade die Funktion, auf den verbindlichen Rang der grundsätzlichen Weisung Jesu aufmerksam zu machen und für ihre prinzipielle und reale Aufrechterhaltung nach Kräften zu sorgen.

Die Einräumung einer milderen Praxis darf nicht zu einem eigenen, gegenüber dem Grundsatz der Unauflöslichkeit relativ oder jedenfalls faktisch gleichgültigen Ordnungskomplex werden. Dieser liegt diesseits der Schwelle des unzweifelhaft im Glauben Gesollten, hat also *für sich allein* prinzipiell keinen »Ort«. Es gibt darum im Grunde auch kein »Recht« eigener Art auf Trennung, Wiederverheiratung und eventuell folgender Zulassung zu den Sakramenten. Wohl kann und muß die Kirche für die pastorale Regelung solcher Notsituationen eine verantwortliche und bis zu einem gewissen Grad auch rechtlich praktikable Ordnung schaffen. Aber vom Zentrum der Lehre von der unbedingten Treue in der Ehe her kann es keinen *Rechtsanspruch* im erwähnten Sinne geben.

### *Jesu Beispiel: keine rechtfertigende »Erlaubnis«*

Bereits Mk 10, 2 ff. verwehrt ein solches Denken, wie es im Streitgespräch mit den Pharisäern zum Ausdruck kommt. Die Pharisäer fragen nach einer »Erlaubnis«, nach einer gesetzlichen Bestimmung, die einen Bereich von Handlungsfreiheit einräumt, der schließlich auf den eigenen Vorteil zielt. Jesus geht aber auf die Fragestellung »Erlaubnis« überhaupt nicht ein, sondern betont mit der Gegenfrage: »Was hat Mose euch *geboten?*« den ursprünglichen Willen Gottes. Die Gegner zielen auf Ausnahmesituationen, die durch allgemeine gesetzliche Dispensen legitimiert werden sollen. »Jesus fragt nach Gottes Willen, die anderen nach dem, was ihnen zukommt. Durch diese Fragestellung aber, wie man innerhalb des Erlaubten möglichst viel für sich ausschlagen könne, ist die Ehe schon zerstört, bevor sie eingegangen ist.«<sup>33</sup> Gerade weil der ursprüngliche Gotteswille in eindeutiger Klarheit bei Jesus wieder zum

<sup>33</sup> E. Schweizer, Das Evangelium nach Markus = NTD 1. Göttingen 1967, S. 115.

Vorschein kommt, ist die Möglichkeit abgewehrt, sich durch Berufung auf ein fragliches »Recht« von selbst vor Gott gerechtfertigt zu wissen. »Jesus durchbricht damit wie in den Antithesen der Bergpredigt auch sonst die Sphäre des Rechts, das seine Gegner mit dem Gotteswillen gleichgesetzt und zur letzten Autorität gemacht haben, um hinter einer formalen Legalität das Unrecht ihres Lebens zu verbergen. Indem Jesus den Willen Gottes gegen das Recht stellt, deckt er das hinter der geltenden Ordnung sich in Unordnung befindliche Leben auf.«<sup>34</sup> Der Anspruch Jesu ist also größer und mehr als nur ein äußerlich verstandenes »Gesetz«, was freilich den verbindlichen Charakter seiner Forderung nur noch steigert.

### *Zur theologischen und praktischen Logik einer Ausnahmesituation*

Jesu Verhalten mahnt auch uns, in einer pastoralen Regelung für gescheiterte Ehen kein falsches »Recht« zu sehen. Wenn dennoch in der Schrift und in der Tradition für bestimmte und begrenzte Situationen die Ehescheidung zugestanden wird, dann ist ja unübersehbar deutlich gemacht, daß ein Spielraum eröffnet wird, der »an sich« nicht sein sollte und den man im Blick auf die sündige Wirklichkeit des Menschen doch »nicht gänzlich ohne Grund« ausschließen kann<sup>35</sup>. Was also in diesem Bereich »rechtlich geordnet« wird – hier gerät auch unsere Sprache in die Nähe gefährlicher Doppelzüngigkeit und Verkehrung –, ist im Grunde nur in seiner Relativität auf die menschliche »Herzenshärte« möglich und erweist sich auch in der Schrift als eine »Notordnung des alten Äon«<sup>36</sup>. Das Geheimnis des Bösen liegt in einer Regelung, in der Nicht-Sein-Sollendes zu einem normierenden Faktor werden kann. Die Kirche kann hier nicht *in gleicher Weise* ein »Recht« zur Trennung, Scheidung und Wiederverheiratung zulassen, wie sie ihre an das Herrenwort gebundene Lehre und Praxis ordnen muß. Sie hält ja nicht willkürlich an diesem unzweifelhaften Auftrag Jesu fest, und es ist eine tiefe theologische Ermessensfrage, in welchem Grad sie die eingeräumten Möglichkeiten zur Tolerierung einer zweiten Ehe auch zu einer (immer fragwürdigen) »Ordnung« ihrer Praxis umsetzen darf. In den Ostkirchen sind es ja, wie leicht nachzuweisen ist<sup>37</sup>, nicht nur im strengen Sinne pastorale Gründe gewesen, die jene Praxis befördert haben. Die Mißstände sind auch heute noch offenkundig. Was im Sinne einer äußersten Möglichkeit am Rande als »Konzession« sichtbar wird, darf in keinem Fall so zur Regel werden, daß die bald überwiegende Praxis des alltäglichen Lebens den ursprünglichen Sinn und die Forderung des Jesuswortes ver-

<sup>34</sup> G. Bornkamm, Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament. In: Glaube und Geschichte I = Gesammelte Aufsätze III. München 1968, S. 56–59, Zit. 57 f.

<sup>35</sup> Im Grunde gilt dies schon für die »Trennung von Tisch und Bett«, die nach dem kanonischen Recht relativ leicht möglich ist (vgl. CIC, can. 1128, 1129, 1131).

<sup>36</sup> G. Bornkamm, a. a. O., S. 58.

<sup>37</sup> Vgl. N. van der Wal, Aspekte der geschichtlichen Entwicklung in Recht und Lehre. Einfluß des profanen Rechts auf die kirchliche Eheauffassung im Osten. In: »Concilium« 6 (1970), S. 337–339; P. von Chersones, Ehescheidung in der Theologie und im Kirchenrecht der Orthodoxen Kirche. In: J. David/F. Schmalz (Hrsg.), a. a. O. (Anm. 6), S. 337–351, bes. 343 ff., 349 ff., und die in Anm. 29 genannte Lit.

deckt. Sonst wird auch der in der Theorie aufrechterhaltene Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe ungläubwürdig und faktisch doch durchgreifend verletzt<sup>38</sup>.

Auf diesem Hintergrund kann man erahnen, warum die abendländische Kirche in Trient für sich und die Wahrheit des christlichen Glaubens mit aller Entschiedenheit daran festhielt, in ihrer – zugegebenermaßen strengeren und härteren – Praxis getreu der Lehre des Evangeliums vorzugehen. Darum hat J. Ratzinger<sup>39</sup> völlig Recht, wenn er im Grunde gar nicht von einer »Doppelseitigkeit des Sachverhalts«, nämlich Unauflöslichkeit der Ehe und Ehescheidungspraxis, sprechen möchte, sondern nur von *einer* in sich klaren Realität, die freilich gleichsam am Rande Einbrüche und Unschärfen aufweist. »Die Kirche kann gar nicht beides. Sie kann *an sich* nur eines: ›Gemäß der Lehre des Evangeliums und des Apostels‹ leben und lehren. Aber sie kann die Grenzfälle nicht völlig ausschließen, in denen sie zur Verhütung von Schlimmerem unterhalb dessen verbleiben muß, was sie *eigentlich* sollte.«<sup>40</sup>

### *Größere Entschiedenheit für die unbedingte Treue und die Form einer Ausnahmeregelung*

Pastorale Hilfen, die wiederverheirateten Geschiedenen in der Kirche helfen sollen, können – wenn sie den unerläßlichen theologischen Kontext wahren wollen – von der Natur der Sache her keine in sich geschlossene Ordnung oder eine separate Zusammenstellung von Richtlinien darstellen. Sonst entsteht nur allzuleicht eine neue »Gesetzlichkeit«, wie Paulus sie drastisch genug beschrieben hat. Man kann also nicht durch einige stereotype traditionelle Formulierungen die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe einfach »voraussetzen« und dann eine ausführliche Neuregelung der Pastoral gescheiterter Ehen vorlegen. Wer nicht gleichzeitig mit noch größerer Entschiedenheit und Leidenschaft das Bewußtsein für die unbedingte Treue in der Ehe weckt, verwirkt sich theologisch das Recht, ernsthaft und verantwortlich pastorale Hilfe für wiederverheiratete Geschiedene zu schaffen. Darum wird unsere Frage eben nicht nur mit moraltheologischen Erwägungen zu einer differenzierten Beurteilung konkreter Notsituation zureichend geklärt, vielmehr lauert auch hier die Gefahr einer neuen und um nichts besseren Kasuistik.

Von den dargelegten Überlegungen her stellt sich die Frage, ob die Kirche hier überhaupt eine *allgemeine Norm* aufstellen kann. Viel mehr als auf eine immer problematisch bleibende Ordnung, die ewig in dem schwierigen Dilemma bleibt, »an sich« Unmögliches doch allgemein möglich zu machen, wird es auf die Ausbildung, geistliche Befähigung, Diskretion und Klugheit jener Christen und besonders der Seelsorger ankommen, die in einem offen geführten Gespräch mit wiederverheirateten Geschiedenen die jeweilige Situation ermeszen und daraus verantwortungsvolle

<sup>38</sup> Vgl. J. Ratzinger, a. a. O. (Anm. 14), S. 49–51.

<sup>39</sup> Vgl. auch ähnlich J. Ratzinger, Zur Theologie der Ehe. In: H. Greeven u. a., Theologie der Ehe. Regensburg/Göttingen 1969, S. 81–115, bes. 111–113; H. U. v. Balthasar, Christ auf Zeit. In: Klarstellungen. Freiburg 1971, S. 178 f.

<sup>40</sup> J. Ratzinger, Zur Frage ... (Anm. 14), S. 51.

Hilfen geben können. Dieser Gesichtspunkt scheint mir in der Diskussion ziemlich übersehen worden zu sein.

### *Konkrete Bedingungen einer neuorientierten Pastoral*

Veränderungen der kirchlichen Ehcordnung werden offenbar vor allem dann deutlich wirksam, wenn eine missionarische Übergangssituation Antworten auf neue Fragen verlangt. Dies läßt sich in neutestamentlicher Zeit besonders für Paulus (1 Kor 7, 10 ff.)<sup>41</sup>, für den Überschritt des antiken Christentums in die germanische Welt<sup>42</sup> und im sechzehnten Jahrhundert für neu aufgetauchte Fragen in den Missionsländern<sup>43</sup> feststellen. Dies sind Grenzsituationen von einem kollektiven Ausmaß, und es stellt sich die Frage, ob und wie weit solche Entscheidungen auf das traditionelle Rechtsgefüge zurückwirken.

#### 1. Wider die Rede von der »billigen Gnade«.

Unsere Lage heute ist anders, aber doch nicht ohne Zusammenhang mit dieser Erfahrung der Kirche. Von vielen pastoraltheologischen Einzelerwägungen her wird die Frage unausweichlich, wie weit sich die Kirche heute auf eine andere Verhaltensweise zu den wiederverheirateten Geschiedenen besinnen muß. Jedenfalls kann die Kirche in klaren Notsituationen deutlich umgrenzte Ausnahmen zur Verhütung von noch Schlimmerem grundsätzlich zulassen. Man wird sich bei einer solchen Stellungnahme freilich der unvermeidlichen Gefahr bewußt werden müssen, daß die Einräumung solcher Ausnahmen im Sinne einer Erweiterung des ursprünglichen Gotteswillens und also auch einer laxistischen Auffassung von Ehe und Ehescheidung mißbraucht wird. Wer auch nur einen kurzen und schüchternen Blick aus der Ferne in die Sprechzimmer unserer Scheidungsanwälte und die gerichtliche Scheidungspraxis werfen kann, wird sich klarer werden, daß so vieler »Herzenshärte« gegenüber manche unbedachte Rede von der »Pflicht« zur Barmherzigkeit naiv klingt. In der heutigen Diskussion um die Erneuerung der Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene werden die großen und ohnehin leicht verletzbaren Worte von der Vergebung, der Nachsicht und dem Frieden nicht selten leer und ausgelaugt gebraucht. Sicher kann manche gutgemeinte und aus der Erfahrung der Not kommende Äußerung nur aus dem verständlichen Protest gegen manche Enge, Zwielichtigkeit<sup>44</sup> und Härte des geltenden Eherechts und der Ehegerichtsbarkeit erklärt werden. Dennoch hört sich die Rede von Barmherzigkeit und Vergebung manchmal so an, daß einem dabei M. Luthers Wort von der »billigen Gnade« in den Sinn

<sup>41</sup> Vgl. dazu H. Greeven, *Ehe nach dem Neuen Testament*. In: H. Greeven u. a., a. a. O. (Anm. 39), S. 73–77; R. Schnackenburg, ebd., S. 21 ff.

<sup>42</sup> Vgl. die in Anm. 22 genannte Lit.

<sup>43</sup> Dazu H. Huizinga, a. a. O. (Anm. 27), S. 81–87 (die dort vorgetragene minimalistische Interpretation des Konzils von Trient muß freilich bestritten werden).

<sup>44</sup> Um nur ein Beispiel zu nennen: die kirchliche Anerkennung und Trauung einer zweiten bürgerlichen Ehe nach einer nur zivil geschlossenen ersten Ehe (die z. B. nach längerer Zeit und mutwillig aufgegeben wird). Vgl. zu den Problemen auch J. Neumann, *Unauflösliches Eheband?* In: »Theologische Quartalschrift« 151 (1971), S. 1–22 (Lit.).

kommt, als ob wirkliche Nachsicht und ein ernsthafter Neuanfang ohne Umkehr und einschneidenden Gesinnungswandel möglich wären. Wer Barmherzigkeit ohne Gericht und Liebe ohne Gerechtigkeit postuliert (und umgekehrt) oder aus dieser menschlich unauflösbaren Spannung durch eine einseitige Parole herauszukommen glaubt, muß sich nach der Gültigkeit seines Gottesbildes fragen lassen.

## 2. Bedingungen einer Zulassung.

Wenn die Kirchenväter und das Mittelalter im Zusammenhang der Tolerierung einer zweiten Ehe ernste Kirchenbußen auferlegten, dann sind wir heute unter anderen Voraussetzungen gehalten, in aller Behutsamkeit Bedingungen einer solchen Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zum vollen kirchlichen Leben zu formulieren. Zur Klärung der Situation sind drei Fragenbereiche zu überprüfen: die Verantwortung für die erste Ehe, die Verfaßtheit der neu eingegangenen Ehe, die Bitte um Teilnahme am sakramentalen Leben der Gemeinde. Soweit ich sehe, haben sich die meisten Autoren auf folgende Kriterien eines solchen Handelns geeinigt (die hier durch einige eigene Gesichtspunkte ergänzt werden):

a) Die Tolerierung einer Zweitehe und die damit verbundene Zulassung zu den Sakramenten darf in keiner Weise die verbindliche Grundform der unauflösbaren Ehe in Frage stellen. Eine entsprechende Pastoral muß bei den Betroffenen und in der christlichen Gemeinde das Bewußtsein einer Ausnahmesituation und einer Hilfe in klar umgrenzten Notfällen wecken und stärken.

b) Wo beim Scheitern der ersten Ehe schweres Versagen mit im Spiel war, müssen die übernommene Verantwortung und die begangene Schuld erkannt und bereut werden. Etwaiges Unrecht und ein angerichteter Schaden müssen nach Kräften gutgemacht werden, was unter gewissen Umständen eine Rückkehr zum ersten Partner nicht ausschließt.

c) Wenn eine Rückkehr zum ersten Partner nicht möglich ist, muß glaubhaft gemacht werden, daß die erste Ehe beim besten Willen praktisch nicht wiederherstellbar ist. Dabei wird besonders darauf zu achten sein, ob die erste Ehe in einer für *beide* Partner irreparablen Weise zerbrochen ist<sup>45</sup>.

d) Eine hernach eingegangene zweite Ehe muß sich über einen längeren Zeitraum hinweg im Sinne eines entschiedenen Willens<sup>46</sup> zum dauerhaften Zusammenleben nach der Ordnung der Ehe und als sittliche Realität bewährt haben<sup>47</sup>. Es muß auch geprüft werden, ob das Festhalten an dieser Bindung gegenüber dem Partner und den Kindern der gegenwärtigen Ehe eine neue sittliche Verpflichtung geworden ist. Beide Partner sollten außerdem bekunden, daß sie aus dem christlichen Glauben zu leben

<sup>45</sup> Vgl. dazu R. Gall, a. a. O., S. 200 ff.

<sup>46</sup> Die Sittlichkeit der geschlechtlichen Beziehungen in einer Ehe hängt nicht nur von der rechtlichen Anerkennung ihrer Gültigkeit ab; wie das Kirchenrecht ausdrücklich anerkennt (vgl. CIC, can. 1085), kann auch in einer ungültigen Ehe ein echter Ehewille bestehen; sonst könnte es auch keine *sanatio in radice* geben. Bei der Frage der Zulassung zur Eucharistiegemeinschaft ist diese Überlegung außerordentlich wichtig.

<sup>47</sup> Manche Autoren stellen noch die Frage, ob im Einzelfall nicht doch ein Zusammenleben wie Bruder und Schwester (ohne geschlechtliche Beziehungen) als sinnvoll und zumutbar gefordert werden könnte.

versuchen und aus religiösen Gründen und nach ernsthafter Gewissensprüfung die Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche erbitten.

e) Beide Partner und der verantwortliche Seelsorger tragen Sorge dafür, daß kein berechtigtes Ärgernis in der Gemeinde entsteht oder sich der Eindruck nahelegt, die Kirche nehme die Unauflöslichkeit in der Ehe nicht mehr Ernst.

Unter solchen Voraussetzungen und Bedingungen könnte m. E. wiederverheirateten Geschiedenen die Zulassung zum Bußsakrament und zur Kommuniongemeinschaft gewährt werden. Entscheidend bleibt jedoch die Voraussetzung: Nur vom Rang des ursprünglich von Jesus Gebotenen her läßt sich das Nicht-Gesollte »regeln«. »Wird der Grenzfall zum Normalfall, so ist es mit dem Wesen von Christ und Kirche vorbei.«<sup>48</sup>

### 3. Keine Sonderpastoral – Aufgabe der ganzen Gemeinde.

Mit der Herausstellung eines dogmatisch offenen Spielraums ist freilich noch längst nicht die pastorale Situation bewältigt. Hier sollten nur die fundamentalen theologischen Voraussetzungen zur Sprache kommen. Es ist klar, daß eine Fixierung auf einen Katalog von Bedingungen und moraltheologischen Kriterien bedenklich wäre. Nur darf man nicht von vornherein erklären, eine Neuorientierung der pastoralen Praxis sei völlig unmöglich und unzumutbar. Man kann die Sorgen eines Bischofs und Seelsorgers in dieser Richtung von ihrer Verantwortung her wohl verstehen<sup>49</sup>. Aber sollten unsere Gemeinden so unfähig sein, Ausnahmesituationen der beschriebenen Art zu verstehen und als solche anzunehmen? Steckt nicht auch hinter mancher Weigerung, die Dinge einmal neu zu sehen zu versuchen, eine nicht minder entsetzliche »Herzeshärte«? Es wird viel Zeit und Arbeit notwendig sein, damit die Christen fähig werden, die Not ihrer Brüder und Schwestern zu verstehen, ihre Gewissensentscheidung zu achten und ihnen wirklich brüderliche Gemeinschaft zu gewähren. Die ganze Gemeinde muß der Ehenot schon vor Trennung und Wiederverheiratung durch eine gründliche ehevorbereitende und ehebegleitende Hilfe begegnen<sup>50</sup>. Unterlassungssünden auf diesem Feld machen die Unauflöslichkeit der Ehe in unserer heutigen Welt noch viel anfälliger. Was geschieht auf der Ebene unserer Gemeinden in dieser Sache?

Eine wirkliche Pastoral für gescheiterte Ehen bezieht sich auf die ganze Gemeinde und verlangt jedem eine Sinnesänderung ab. Täuschen wir uns nicht, wo Jesus bereits »Ehebruch« verwirklicht sieht: »Jeder, der eine Frau mit begehrlischen Augen ansieht, ist in seinem Herzen bereits in ihre Ehe eingebrochen« (Mt 5, 28). Solange wir ein solches Wort nicht todernst nehmen, wird der erboste Fingerzeig auf wiederverheiratete Geschiedene leicht zu einer pharisäischen Lüge. Eine »Sonderpastoral« für gescheiterte Ehen kann sich leicht ins Gegenteil ihrer guten Absicht verkehren.

<sup>48</sup> H. U. v. Balthasar, Klarstellungen. Freiburg 1971, S. 179.

<sup>49</sup> Ob die Einrichtung einer »pastoralen Ehekommission« (so jetzt auch das Schweizerische Synodendokument unter Nr. 24; vgl. R. Gall, a. a. O., S. 198 f.) die Entscheidungen genügend objektiviert und erleichtert, müßte erst noch geklärt werden. Der diesbezügliche Optimismus ist jedenfalls nicht gerechtfertigt.

<sup>50</sup> Vgl. dazu das umfangreiche Werk von G. Struck/L. Löffler (Hrsg.), Einführung in die Eheberatung. Mainz/Zürich 1971, sowie F. Henrich/V. Eid (Hrsg.), a. a. O. (Anm. 4), S. 84–108, 109–118 (Beiträge von K. H. Mandel und G. Struck).

Worauf es in einer neuorientierten Pastoral für gescheiterte Ehen ankommt, ist – bei Licht besehen – nicht so verschieden von dem, worum sich die Christen überhaupt mühen und die verantwortlichen »Hirten« der Kirche sorgen sollen. Nur in einem größeren Kontext ist die Gewähr dafür gegeben, daß eine neuorientierte Pastoral nicht Trennung und Scheidungswilligkeit begünstigt, sondern den Scheidungsverzicht fördert, den Jesus geboten hat. Erst dann ist uns auch jene Einheit von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit verheißen, die wir uns nicht selbst verschaffen können und nach der wir doch ständig suchen. Nur in Langmut und in der Gelassenheit des eifernden, gerechten und liebenden Gottes läßt sich jene Haltung als Geschenk gewinnen, die das Fundament jeder wirklichen pastoralen Sorge ist: »Nicht durch Strenge übertreiben, nicht durch schwächliche Nachgiebigkeit revoltieren.«<sup>61</sup>

## Schulung ohne Schule

Zu Paolo Freires »Pädagogik der Unterdrückten«

Von Paul-L. Weinacht

»Gibt es irgendeine Schule, in der man in 40 Stunden lesen lernen kann?« fragte ein bekannter amerikanischer Erziehungswissenschaftler. Als sein deutscher Gesprächspartner ungläubig den Kopf schüttelte, fügte er hinzu: »Aber nach der Methode meines Freundes Freire, eines brasilianischen Pädagogen, können 80 % der Erwachsenen in 30 bis 60 Stunden lesen lernen.«

Es ist merkwürdig genug, daß die brasilianische Regierung trotz des weitverbreiteten Analphabetentums unter den Eingeborenen und Landarbeitern von der Wundermethode des Professors Freire nichts wissen will. Ihr Erfinder wanderte vielmehr ins Gefängnis und wurde später aus dem Land gejagt. Denn die Methode steht nicht für sich allein. Sie hängt an einer ausgearbeiteten politischen Theorie und einer intensiven sozialen Praxis. Beide: Theorie und Praxis sind für den Lernerfolg mitverantwortlich. Und beide haben politische und soziale Folgen, an denen der gegenwärtigen brasilianischen Regierung wenig gelegen ist.

Wir haben also die dreifache Frage: Was ist die Praxis dieser wundersamen Methode und was ist ihre Theorie? Und wir fragen zum Schluß: Was bedeutet Freire für die Bundesrepublik?

Die Praxis sieht so aus: Fachleute verschiedener Ausbildungsrichtungen, insbesondere Soziologen, Nationalökonomien, Psychologen, bilden ein Team. Dieses Team wird auf eine Gegend angesetzt, in der die Zahl der Analphabeten unter den Erwach-

<sup>61</sup> Gregor von Nazianz, zit. bei J. Kotsonis, a. a. O. (Anm. 30), der diesen Satz seinem Buch als Motto voranstellt. – Zur Sache vgl. noch F. Böckle, Die gescheiterte Ehe, Thesen und Vorschläge aus moraltheologischer Sicht. In: F. Henrich/V. Eid (Hrsg.), a. a. O., S. 121 bis 132; H. Heimerl, Verheiratet und doch nicht verheiratet. Wien 1970, bes. die Beiträge von P. Alonso, Ch. Munier, B. Häring und den Schlußbeitrag des Hrsg.

senen besonders hoch ist; es soll für diese Gegend und für diese Menschen eine Bildungskampagne vorbereiten. Die Vorbereitung ist gründlich und langwierig; die Durchführung der Kampagne und ihr Erfolg hängen ab von der Qualität der Vorbereitung.

Wenn sie vor Ort stehen, müssen die Forscher zunächst Kontakte schaffen. Sie suchen eine möglichst große Zahl von Personen für ein Treffen zu gewinnen, bei dem sie über die Absichten ihres Aufenthaltes in der Gegend reden können. Sie erklären, daß sie die soziale Lage, die Probleme und Schwierigkeiten der Leute kennenlernen wollen, daß sie dabei Aufgeschlossenheit und Vertrauen benötigen. Sinn dieser ersten Erkundung ist es, festzustellen, welche Themen das Leben dieser Menschen beherrschen. Die Forscher machen Hausbesuche, führen Einzelgespräche, wobei sich das erzieherische oder aufklärende Moment gegen das der bloßen Fremdbeobachtung von Anfang an geltend macht: sie beziehen die Antworten ihrer Interview-Partner auf weiterführende Fragen, stellen sie in größere Zusammenhänge. Im Vordergrund aber steht das Interesse am Lebenszusammenhang dieser Menschen, an ihrer Denkweise und ihrer Sprache.

Nach der ersten Erkundungsphase kehren die Forscher an ihren Ausgangsort zurück, um die Erfahrungen auszuwerten. Sie versuchen jetzt, die Fülle der Einzelprobleme, denen sie begegnet sind, auf wenige typische Problemlagen zurückzuführen. Freire sagt, es würden jetzt die »Widersprüche« aufgesucht, unter denen die Leute ihr Leben führen. Nachdem mehrere solcher »Widersprüche« gefunden und ausgewählt worden sind, ordnet man ihnen Ausdrücke und Redensarten zu, unter denen man sich darüber verständigt oder bringt sie ins Bild, sei es Szene, sei es Fotografie. Die in Schlüsselreizen eingefangenen Problemlagen sollen später im Lehrgespräch mit den Schülern wieder aufgewickelt und entfaltet und so zum zweitenmal von ihnen ausgesprochen werden. So veranlaßt man sie, die Wirklichkeit, in der sie leben und befangen sind, sich vorzustellen und bewußt zu machen, also zum Bewußtsein der Wirklichkeit zu kommen und dann – in weiteren Schritten – das Bewußtsein des Möglichen zu erwerben.

Ein Beispiel soll zeigen, was gemeint ist. Lehrer stellen folgende Szene zur Diskussion: Man erkennt einen Betrunkenen, der auf der Straße dahertorkelt, und einige herausgeputzte junge Männer, die sich an der Ecke unterhalten. Die Teilnehmer an dem Lehrgespräch, Bewohner eines Hochhauses im Arbeiterviertel von Santiago de Chile, geben folgenden Kommentar dazu: »Der einzige, der da produktiv ist und nützlich für sein Land, ist der Kerl, der nach Hause zurückkehrt, nachdem er den ganzen Tag für einen geringen Lohn gearbeitet hat, und der sich um seine Familie sorgt, weil er ihre Bedürfnisse nicht befriedigen kann. Er ist der einzige echte Arbeiter und ein Säufer wie wir.« Thema des Lehrgesprächs waren Aspekte des Alkohols. Das Alkoholproblem wurde nicht an anderen behandelt, sondern die Leute zeigten sehr rasch auf sich selbst: einerseits die Verbindung zwischen geringem Lohn, Gefühl der Ausbeutung, Alkohol – und zwar Betrunkenerwerden als Versuch, den Bedrängnissen der Wirklichkeit zu entkommen; andererseits die hohe Einstufung des Trunkenbolds, der als einziger produktive Arbeit leiste und wie sie ein echter Arbeiter und dazu ein Säufer sei.

Freire weist darauf hin, daß ein Thema, das zum Moralisieren verführe, völlig sachlich diskutiert worden sei. Es sei gelungen, den ursächlichen Zusammenhang des



Alkoholismus mit der Existenz von Arbeitern zu zeigen und von diesen selbst aussprechen zu lassen. Durch die Klärung der Situation seien die Menschen frei geworden und – wie Freire optimistisch meint – bereit »für den Kampf gegen die Hindernisse ihrer Humanisierung«.

Doch bevor die Theorie, die hier bereits anklingt, näher betrachtet werden soll, noch eine Bemerkung zur Praxis der Alphabetisierung. Was wir bisher im Auge hatten, waren diagnostische Gespräche, wie sie auch der Psychologe kennt: Formen des Sichaussprechens und Sichfreisprechens, die auf eine Erweiterung und Veränderung der Lebensthematik hin angelegt sind. Im engsten Zusammenhang damit steht das Lesen- und Schreibenlernen. Dieses nimmt seinen Ausgang von Wörtern, in denen ein Lebensthema der Menschen zum Ausdruck kommt, ein Thema voller Spannung und Widerspruch, das ein Wort nach dem anderen aus sich hervortreibt und mit jedem neuen Wort erneut die Lese- und Schreibfähigkeit des Menschen anspricht und herausfordert. Landarbeiter etwa, die sich um die Wasserzuteilung für ihre privaten Felder Sorge machen, weil der Brunnen dem Herrn gehört, lernen die Wörter »Brunnen« und »Herr« ohne Schwierigkeit. Ähnliches gilt von den Wörtern »Polizei« und »Schuld«, wenn ihr Hintergrund etwa der ist, daß die Polizei bei einem, der nichts besitzt, eine Schuld einzutreiben kommt.

Das Verfahren ist auf keine Schule angewiesen und auf keine gelernten Pädagogen. Einer, der lesen und schreiben kann, muß abends die Leute zusammenbringen, die ein gemeinsames Thema haben; das ist fast schon alles. Er läßt sie sprechen. Wenn ein Schlüsselwort aufkommt, schreibt er es an die Tafel, wo das Wort stehenbleibt, auch wenn es verklungen ist. So lernen die Menschen lesen, was sie bewegt. Lesen wird zum Entziffern einer feindseligen und widersprüchlichen Umwelt. Und Schreiben erweist sich als Fähigkeit, diese Umwelt selbst dingfest zu machen und in die Hand zu nehmen. Die Menschen benutzen ihre Kenntnisse zur Verständigung über ihre Bedürfnisse, zur Erkenntnis ihrer Abhängigkeit, zur Verstärkung ihrer Ansprüche. Mit der Befreiung von der Unwissenheit erwacht der Drang nach Ausdehnung, das heißt nach politischer und sozialer Befreiung. Lesen und Schreiben – für uns Kulturtechniken – werden hier zur Infrastruktur revolutionärer Politik.

Wenn Lesen und Schreiben aus einem Drang heraus erlernt werden, der eigentlich die Veränderung der sozialen Verhältnisse meint, dann ist es kein Wunder, wenn die Theorie des Lernens zu einer Theorie politischen Handelns wird. In dieser Theorie sind Lesen und Schreiben Unterfälle der Befreiung des Menschen, Anhängsel einer revolutionären Aktion, die sich als Kulturaktion zu erkennen gibt.

Die Theorie des Brasilianers nimmt ihren Ausgangspunkt von der für sein Freiheitsverständnis widersprüchlichen Tatsache der Herrschaft, die er gar nicht anders denn als Unterdrückung begreifen kann. Er analysiert die Mechanismen, durch die Abhängigkeit und Unterdrückung auch dann wirksam sind, wenn unmittelbare Bedrohung nicht vorliegt. Dieser psychische Mechanismus sei die Verinnerlichung des Herrn im Knecht, des Ausbeuters im Ausgebeuteten, des Unterdrückers im Unterdrückten. Weil der Unterdrücker im Volk selbst »behaust« sei, darum sei das Volk gehorsam, entbehre des Selbstvertrauens, erwarte alles von oben. Aufgabe der Erziehung sei es, das Volk wissen zu lassen, was es tue, es seine Unterwerfung als Unterwürfigkeit fühlen zu lassen und so die emotionale Abhängigkeit lösen, die den Knecht an seinen Herrn fesselt. Denn bevor der äußere Unterdrücker beseitigt wer-

den könne, müsse er im Innern der Unterdrückten ausgerottet werden. Freire ist sich des Risikos bewußt, das er in vielen Ländern Lateinamerikas damit eingeht: Selbstverständlich dürfe das nicht öffentlich geschehen – »das würde den Zorn des Unterdrückers hervorrufen und zu verschärfter Unterdrückung führen«.

Da von einem bestimmten Punkt an innere Befreiung und Dehnung von äußeren Freiheiten begleitet sein müssen, öffnet sich die Erziehung zur revolutionären Aktion selbst: »Erst wenn die Unterdrückten den Unterdrücker herausfinden und in den organisierten Kampf um ihre Befreiung hingenommen werden, beginnen sie, an sich selbst zu glauben. Diese Entdeckung kann keine bloß intellektuelle sein, sondern muß Aktion einschließen. Sie kann andererseits auch nicht auf bloßem Aktivismus beschränkt bleiben, sondern muß mit ernsthaftem Denken verbunden sein: nur dann wird es Praxis sein . . . Politische Aktion auf seiten der Unterdrückten muß eine pädagogische Aktion im echten Sinn des Worts sein und also eine Aktion mit den Unterdrückten. Wer für die Befreiung wirkt, darf keinesfalls die emotionale Abhängigkeit der Unterdrückten ausnützen«, denn dies wäre selbst wieder eine unterdrückerische Taktik.

So einseitig Freire das Phänomen der Herrschaft behandelt, so umsichtig unterscheidet er zwischen den Formen und Mitteln der Befreiung. Da gibt es zunächst die äußerlich anwendbaren, machtpolitischen Formen der Befreiung: sie bleiben den Menschen äußerlich, das heißt: sie wirken nicht eigentlich befreiend, da Menschen, die sich selbst nicht gehören, dadurch nicht in die Freiheit gebracht werden können, sondern nur herrenlos werden oder eben den Herrn wechseln. Da gibt es ferner die innerlich wirkenden Formen der Befreiung; und zwar sind das solche, bei denen die Menschen selbst Anteil nehmen und vermittels derer sie sich selbst verwandeln: »Der Kampf beginnt mit der Erkenntnis der Menschen, daß man sie vernichtet hat. Propaganda, Management, Manipulation – lauter Waffen der Beherrschung – können kein Instrumentarium ihrer Rehumanisierung sein. Das einzig wirksame Instrument ist eine humanisierende Pädagogik, durch die die revolutionäre Führung eine dauernde Beziehung des Dialogs mit den Unterdrückten setzt«. Nun ist es nicht so, daß zur Politik nur die Pädagogik hinzutreten müsse, um sie zu legitimieren, das heißt höchsten Menschheitszielen gegenüber zu rechtfertigen. Vielmehr erscheint auch die Pädagogik in doppelter Gestalt: als Pädagogik der Befreiung und als Pädagogik der Unterdrückung. Es geschehe nicht selten, daß Revolutionäre, die von Pädagogik in der Politik nichts hielten, unter der Hand jene Bildungsmethoden anwendeten, die schon »der Unterdrücker benutzt hat«: sie »leugnen die pädagogische Aktion im Befreiungsprozeß, aber sie benützen Propaganda, um zu überzeugen«.

Unterdrückerische Pädagogik sei heute noch so allgemein, daß man sie in ihrem vollen Umfang oft gar nicht erkenne. Hier ihr Steckbrief: Der Lehrer steht den Schülern wie das Subjekt dem Objekt gegenüber. Er ist Übermittler von Wissen; die Schüler das Behältnis, in das das Wissen eingelagert wird. Erziehung ist ein Akt der »Spareinlage«, »wobei die Schüler das ›Anlage-Objekt‹ sind, der Lehrer der ›Anleger‹. Statt zu kommunizieren, gibt der Lehrer Kommunikés heraus, macht er Einlagen, die die Schüler geduldig entgegennehmen, auswendig lernen und wiederholen. Das ist das ›Bankiers-Konzept‹ der Erziehung, in dem der den Schülern zugestandene Aktionsradius nur so weit geht, die Einlagen entgegenzunehmen, zu ordnen und aufzustapeln.«

Für Freire ist das Bankiers-Konzept keine veraltete Form der Erziehung, die darauf wartet, modernen Unterrichtsformen zu weichen. Es ist für ihn vielmehr notwendiger Ausdruck eines politischen Herrschaftsverhältnisses, das sich in der Erziehung auf diese und keine andere Weise spiegele. Indem nämlich die kreative Kraft der Schüler ausgeschaltet werde, würden geradewegs die Interessen der Unterdrückten befördert, denen darum zu tun sei, daß die Welt in ihrer Widersprüchlichkeit weder erkannt noch verwandelt werde: »Je mehr nämlich die Unterdrückten dahin gebracht werden können, sich dieser Situation anzupassen, um so leichter lassen sie sich beherrschen«.

Diesem anti-kreativen Konzept stellt Freire sein eigenes entgegen: das Konzept problemformulierender Bildung. Wo dort Wissen gespeichert wird, da verlangt Freire, daß Menschen ihre Probleme in ihrem Verhältnis zur Welt formulieren; wo dort Informationen übermittelt werden, stehen hier »Aktionen der Erkenntnis«; wo dort Lehrer und Schüler gegenüberstehen, da verschmelzen sie hier ineinander; es gibt bei Freire den Lehrer-Schüler und den Schüler-Lehrer, die Rollen sind ineinander verschränkt, jede Seite lernt von der anderen und belehrt die andere. Die Autorität des Amtes gleitet in die Sache, um die es dieser Erziehung geht: die Befreiung von inneren und äußeren Zwängen. Der herrschaftsgefährdende Charakter solcher Anstrengung verlangt ihre strikte Vertraulichkeit und enge Solidarität zwischen Schülern und Lehrern. »Die problemformulierende Bildungsarbeit als humanistische und befreiende Praxis geht von der grundlegenden These aus, daß Menschen, die der Herrschaft unterworfen sind, für ihre Emanzipation kämpfen müssen . . . Eine problemformulierende Bildung wird und kann nicht den Interessen des Unterdrückten dienen. Keine unterdrückerische Ordnung könnte es den Unterdrückten erlauben, zu fragen anzufangen: Warum?«

An dieser Stelle sei an einige Voraussetzungen erinnert, ohne die die hier vorgestellte Theorie schwer verständlich ist und die es erlauben sollen, die Bedeutung dieser Gedanken für unsere eigenen Probleme abzuschätzen.

Da ist zunächst die Voraussetzung eines weitverbreiteten gesellschaftlichen Fatalismus. Fatalismus liegt wie ein Alptraum über der brasilianischen Landbevölkerung und den Einwohnern der Wellblechhütten im Weichbild großer Städte. Die übergroße Mehrzahl der Menschen glaubt an die Unabänderlichkeit und schicksalhafte oder auch gottgesetzte Ordnung der Gesellschaft. Vor dem Hintergrund dieses allbeherrschenden Fatalismus kann Freire seiner problemformulierenden Methode soviel befreiende, mobilisierende, bewußtseinsweiternde Kraft zuschreiben. Und in der Tat: angesichts dieser erregenden Wirkung wird ein pädagogisches Verfahren zum politischen Problem ersten Ranges.

Eine andere brasilianische Besonderheit der Theorie ist ihre Unerbittlichkeit und provokatorische Parteilichkeit. Freire sagt: Erziehung kann niemals neutral sein. Der Erzieher stehe immer vor der Alternative: die Menschen befreien zu helfen oder zu ihrer Domestizierung beizutragen, das heißt sie für ihre Unterdrückung abzurichten. Ein Mittleres gebe es nicht. Und wer sich um die Entscheidung drücken wolle, habe sich schon entschieden. Freire nennt darum seine Pädagogik herausfordernd »Pädagogik der Unterdrückten« – sie drängt ihren Leser zur Entscheidung und zur Entschiedenheit.

In diesem Entweder-Oder sind die Gedanken des Brasilianers Ausdruck der Zuspitzung der sozialen Konflikte in seinem Heimatland. Wo alle Energie gebündelt werden muß, um sich selbst zu erhalten und andere in Bewegung zu setzen, da gibt es nur Freund oder Feind, Nutzen oder Schaden, Gut oder Böse. Wo alle, auch die moralische Energie gebündelt werden muß, da bleibt kein Raum für Kompromisse, da werden konkurrierende Kräfte, Spannungslagen, Probleme und Konflikte zum Ausdruck letzter unversöhnlicher Gegensätze, ja Widersprüche. Und der Erziehung geht es um nichts so sehr wie um Auffindung dieser Widersprüche und um ihre Erklärung. So wurde etwa im szenischen Beispiel vom Betrunkenen der Alkohol als Ausdruck des Widerspruchs von produktiver Arbeit und Armut gedeutet und auf den ökonomischen Tatbestand der Ausbeutung bezogen. Die ökonomische Deutung war dabei durchaus plausibel: stark und schwach, gebildet und dumm, herrschend und unterdrückt sind in vielen Ländern Lateinamerikas, in Brasilien zumal, Teilansichten des tieferliegenden Gegensatzes von Besitz und Nichtbesitz, von Kapital (Großgrundbesitz) und körperlicher Arbeit.

Eine brasilianische Wurzel hat auch eine andere Seite der pädagogischen Theorie Freires: nämlich die enge Verbindung, ja Sympathie und Solidarität, die das Lehrer-Schüler-Verhältnis ganz unbezweifelt bestimmt sowie die Auflösbarkeit aller Widersprüche vor einem großen, gemeinsamen und von niemandem außer der Unterdrücker-Partei in Zweifel gezogenen Erklärungshintergrund. Freire sagt ausdrücklich: »Ich möchte noch einmal wiederholen, daß sich die dialogische Begegnung nicht zwischen Gegnern abspielen kann.« Er meint damit nicht nur, daß die Unterdrückerpartei am problemformulierenden Gespräch kein Interesse haben könne, also sich selbst davon ausschließe, sondern daß diejenigen, die daran teilnahmen, sich in der fortschreitenden Entdeckung ihrer Fesseln und Bindungen näher kämen – besitzen sie doch einen gemeinsamen Gegner und ein gemeinsames Ziel. Damit hängt zusammen, daß die Schüler untereinander und mit dem Lehrer offenbar solidarisch sind, durch keine konkurrierenden oder sich ausschließenden Sinndeutungen der Gesellschaft getrennt werden, nicht zu widersprüchlichen Diagnosen veranlaßt werden, sondern einmütig die Ursachen ihrer Lage feststellen, beschreiben, erklären und deuten. Diese vorgestellte Einmütigkeit ist dem deutschen Beobachter ein schwer verständlicher Gedanke – erlebt er doch allenthalben politische und weltanschauliche Konflikte – sei es in der Diagnose der gesellschaftlichen Verhältnisse, sei es in der Diskussion über die beste Strategie zu ihrer Veränderung. Die Einmütigkeitsthese wird verständlicher angesichts der gesellschaftlichen Tatsache, daß Brasilien keinen nennenswerten Mittelstand kennt, daß also die Vielfalt der Interessen und Anschauungen gegenüber wirtschaftlicher Not und politischem Druck, die die Masse der Bevölkerung in vergleichbarer Weise betreffen, kaum zum Ausdruck kommt. Außerdem kann die politische Dumpfheit der Massen seitens der revolutionären Lehrer und Führer wenigstens solange, als Aufklärung und Gegenaufklärung noch keine Verwirrung stifteten, als Versprechen ihrer Solidarität und Gefolgschaft gedeutet werden. Das Ende Che Guevaras in Bolivien sollte hier allerdings vor übertriebenem Optimismus warnen.

Kommen wir auf unsere Ausgangsfrage nach Theorie und Praxis einer erfolgreichen Lernmethode zurück. Lesen und Schreiben mühelos und verblüffend schnell zu erwerben, Einsichten zu gewinnen in den Zusammenhang zwischen individueller

Lage und gesellschaftlichen Verhältnissen, dies ist – nach Freires Lehre – ein Nebenprodukt richtiger politischer Aufklärung und Aktion. Die Koppelung von Erziehung und Revolution, ihre Durchdringung und wechselseitige Begrenzung wurden in einer ebenso faszinierenden wie einseitigen Theorie gefordert und begründet. Diese Theorie lebt aus den besonderen Verhältnissen Lateinamerikas. Überträgt man die brasilianischen Begriffe in die deutschen, wie sie etwa von Intellektuellen der neuen Linken benutzt werden, dann zeigt sich bei aller Ähnlichkeit der Problemsicht zugleich die Kluft, die zwischen antiautoritärer Erziehung und Erziehung zur Befreiung besteht, zwischen »Provokation als organisierter Selbstfreigabe« aus den Zwängen des Wohlstands und bürgerlicher Regelmäßigkeit und der Durchbrechung des Fatalismus in Form organisierter Aufklärung und Befreiung von dem Joch der Armut und des Hungers. Was bei uns ein Problem sozialen Lernens ist, das ist für Südamerika zunächst ein Problem politischer Aktion. Während aber Freire der Menschlichkeit des nachfolgenden Handelns wegen die pädagogische These voranstellt, ist es die Absicht maßgeblicher deutscher Pädagogen, die vorschießende politische Aktion von Schülern und Studenten nachträglich zu rechtfertigen, das heißt den Versuch zu machen, sie in politisches Lernen umzumünzen und die Energie dieser Teilgruppen den übrigen Teilen von Schule, Hochschule, Gesellschaft und Staat mitzuteilen. So liest man etwa, die protestierenden Jugendlichen hätten die Tür zwischen Schule und Straße aufgestoßen. Sie wollten die Welt nicht nur erklärt bekommen, sie wollten sie verändern. Statt der Schulbuch-Demokratie forderten sie eine Demokratisierung der Gesellschaft.

Die Art und Weise, wie heute vielfach Fragen politischen Lernens behandelt werden, läßt kaum hoffen, daß Freire nach seinen Voraussetzungen und Besonderheiten geprüft wird, vielmehr wird man seine Stimme dem Chor der Polit-Pädagogen zuschlagen, der dadurch gewiß nicht richtiger, aber um so lauter tönt. Wir haben demgegenüber auf die Hintergründe dieser brasilianischen Theorie und ihre gesellschaftlichen Voraussetzungen verwiesen. Wir fanden, daß eine einfache Übertragung auf die Verhältnisse Westeuropas nicht statthaft ist. Es bedürfte schon ideologischer Scheuklappen, wollte man die Wirklichkeit hierzulande unter dem übergreifenden Stichwort der Unterdrückung verständlich machen oder zu verstehen suchen, so wie es die problemformulierende Methode ja doch verlangt. Die Pädagogik der Unterdrückten, mit Haut und Knochen in unsere Schulen hineingetragen, müßte sich in Form von Realitätsverlust niederschlagen.

Es gibt den Fall des eingebildeten Kranken. Es gibt den Fall der Sozialneurotiker und Schwärmer. Der brasilianische Professor hat seine pädagogisch-politische Medizin nicht für derlei Patienten verschrieben.

DIE EINKEHR DER JUNGEN. – DIE Radikalität der Jugend, ihre Abkehr vom Gewohnten, Vertrauten, ihre Stellungnahme gegen das, was die Generation vor ihr für richtig, natürlich und erstrebenswert gehalten hat, all das gehört zum Normalbild des Generationswechsels und läßt sich immer wieder nachweisen. Was die Lage in unserem Fall außergewöhnlich macht, ist weniger das »Revolutionäre« als die Rückbezogenheit dieses Impulses sowie das Fehlen scharf umrissener utopischer Vorstellungen und Ziele. Man muß sich hier vor Augen halten, daß die Unruhe der jungen Generation nicht so sehr auf den Wunsch zurückzuführen ist, alte Autorität zu zerstören und neue zu bilden, als vielmehr auf die Konfrontation mit einer bereits preisgegebenen, nicht mehr ausgeübten Autorität. Da aber in der alten Autorität, wie in Autorität überhaupt, ein Schutz gegen die von außen wirkende Angst eingebaut war, fühlte man jetzt diese Angst viel unmittelbarer und bedrohlicher als früher, so wie man etwa die Kälte ohne schützendes Haus viel unmittelbarer empfindet. Das fortgeschrittene Wissen gibt hier kaum Hilfe, macht die Gefahren nur deutlicher und dies in einer Umwelt, die dem Leben nicht freundlich gesinnt ist, ja für eine harmonische Existenz schwere Defekte aufweist.

Rein äußerlich gesehen können die Phänomene des Jugendprotestes und der jugendlichen Lebenshaltung, Phänomene, die aus dem Unterbewußtsein gespeist und verfremdet werden, nicht als Korrektur der hier geschilderten Übel aufgefaßt werden, die sie natürlich in teilweise verschärfter Form fortsetzen. Die Gesundheitsbehörden haben beispielsweise in New York festgestellt, daß beinahe 75 Prozent der jugendlichen Schäden an dem Gehörorgan aufweisen, die im wesentlichen auf den entsetzlichen Lärm in den verschiedenen Diskotheken zurückzuführen sind. Aber dieser bis ins Unerträgliche gesteigerte Lärm ist nicht die Fortsetzung des dauernd eingestellten Radios oder Bildes, der unauffälligen Berieselung

durch Form und Ton, sondern eher dessen Widerlegung. Dieser atemberaubende Lärm ist ein strenger Meister, er duldet keinen anderen Herren neben sich, er zwingt zur Einfügung in den allgemeinen Rhythmus. Der englische Dichter Charles Morgan hat einmal gesagt: »Jeder Mensch strebt nach einem Zustand, der jeden anderen ausschließt.« Das gilt für vieles, das die heutige Jugend unternimmt; es gilt ebenso für den Lärm in den Diskotheken wie für den Rausch der Geschwindigkeit wie für gewisse Brutalitäten. Das Beispiel zeigt, daß sich Elemente der »Selbsteilung« noch in schädlicher oder zerstörerischer Aktivität feststellen lassen. Wir dürfen freilich nicht erwarten, daß sie uns als solche vorgeführt werden, die Kausalität ist ja für die Jugendlichen selbst keinesfalls immer erkenntlich. So schreibt Charles Reich, dessen Buch »The greening of America« zu einem Weltbestseller geworden ist, von dem Verlust des natürlichen Gefühls für den Rhythmus der Natur. Im einzelnen: »Die vielleicht tiefgreifendste und nur von den wenigsten erkannte Veränderung ist der Verlust des Landes, des Wetters, alles organisch Gewachsenen und des Gefühls für seinen eigenen Körper, das daraus entsteht. Der Mensch ist seines Heimatgefühles vollkommen und unwiederbringlich beraubt. Die meisten Leute müssen mehrmals im Leben umziehen und selbst wenn sie an einem Ort verbleiben, verändert sich die Umgebung oft so rasch, daß man sie nicht wiedererkennt. Wir machen uns keinen Begriff von der Bedeutung dieser Entwicklung ... Früher verbrachten Menschen tausend Jahre an einem Ort und schlugen tiefe Wurzeln; sie gründeten ihr Dasein auf dem Rhythmus der Erde und ihre geistige Stabilität auf die Beständigkeit der Natur. Können hundert Jahre die Physiologie des Menschen derart verändern, daß sein Bedürfnis nach diesem Rhythmus verschwunden ist?«

Nun läßt sich die Rückkehr zu diesem Rhythmus bei einer großen Anzahl von Jugendlichen eindeutig feststellen. Bei den

in Europa lebenden Hippies, eine von Amerikanern durchsetzte, wenig erforschte Subkultur, ist beispielsweise ein Wandertrieb feststellbar, der sich nach den Bedingungen der Natur richtet. Bleibt man den Sommer und Herbst etwa in London, wo die Abfälle des großen Marktes von Covent Garden ein billiges Leben ermöglichen, so macht man sich, wenn es kälter und unfreundlicher wird, eben nach Süden auf, zieht an die Küsten des Mittelmeeres, überwintert in Marokko oder Algerien oder erreicht den indischen Subkontinent. Auch der Tag- und Nachtrhythmus spielt wieder seine Rolle. Ein junger, begabter Architekt in New York schloß sich einer Hippie-Gruppe an und lebte mit ihr auf einer Insel. Von seiner Mutter gefragt, was man dort mache, antwortete er: »Nun, in der Frühe geht die Sonne auf . . . und am Abend geht sie unter, dann wird es dunkel.« Sie hielt die Antwort zunächst für einen Scherz, als solcher war sie nicht beabsichtigt. Der junge Mann, ein Großneffe Hofmannsthal's übrigens, hat wahrscheinlich die Worte nicht gekannt, mit denen der Dichter das Eingebettet-Sein in solchem Wandel festgehalten hat: »Der Flüsse dunkel werden / begrenzt der Hirten Tag«, aber das dahinter liegende Gefühl war ihm auf einmal wieder sehr deutlich geworden.

Mit dem von Charles Reich aufgegriffenen Thema des veränderten »Körpergefühls« ist ein ebenso wichtiges wie kompliziertes Thema angeschnitten. Das Wort »sauber« im eigentlichen wie im übertragenen Sinn (eine saubere Sprache, ein sauberes Verhalten und so weiter) gehört zu jenen Ausdrücken, denen die nationalsozialistische Zeit einen recht eindeutigen Stellenwert verliehen hat. Aber schon viel früher wußte man natürlich, daß ein übertriebener Reinlichkeitskult seelische Schwierigkeiten verraten könnte – Freud hat auf solche Neurosen hingewiesen – und daß für Kinder die Berührung mit »Schmutzigem« – Sand, Erde, Lehm usw. – wichtig sein kann. Die Seifen- und Waschmittelindustrie hat dieses ursprünglich wohl manichäische Gefühl umfunktioniert. Die Reinlichkeit von Haus und Wäsche und

Menschen wird bis zur Bakterienhysterie gesteigert. Wer nicht die richtigen desodorierenden Mittel anwendet, dem drohen im entscheidenden Augenblick Liebesverlust und -entzug. Charles Reich stellt fest: »Diese Mittel beseitigen den natürlichen Körpergeruch des Menschen, hinterher überziehen Sprays und Parfums den Körper mit einer Schicht künstlichen Geruchs.« Gegen diese Überspitzung und gegen das Diktat der diesbezüglichen Werbefachleute wendet sich der Einspruch der Jugend. Die von der älteren Generation oft gegen die lange Haartracht der jungen Männer vorgebrachte Einwendung: »Ich hätte nichts dagegen, wenn sie bloß gepflegt wäre . . .«, geht an dem Kern der Dinge vorbei. Es gehört zu der »Tracht« des Protests, daß die Haare wenigstens ungepflegt *wirken*; schampuniert, besprays und dauergewellt hätte sie ihren Sinn verloren.

Eine gewisse Vertrautheit mit dem Schmutz wird überhaupt an den Tag gelegt. Hat man hier eine gewisse Natürlichkeit und Selbstverständlichkeit wiederentdeckt, die die Trennung der Welt in einem desinfizierten und nicht-desinfizierten Teil aufhebt, so läßt sich eine ähnliche Natürlichkeit auch in der Beziehung der Geschlechter feststellen. Extreme Promiskuität ist dabei unter den jungen Menschen sicher ebenso selten wie völlige Enthaltensamkeit. Erst jetzt wird offenbar, wie stark das Verhalten der älteren Generation von Sexualtabus, bestehender wie aufgehobener, bestimmt ist. Aber in der älteren Generation haben die längst veränderten Lebensbedingungen zu keiner echten Neuformung des Geschlechtsverhältnisses geführt; die einmal eingeschlagene Richtung kann anscheinend nicht geändert werden. Die Vergnügungsindustrie, wie sie sich in fast allen modernen Großstädten etabliert hat, zeigt deutlich genug die Richtung. Die Jugend, was immer sonst man ihr vorwerfen kann, hat damit kaum etwas zu tun; Striptease-Lokale mögen ihre Möglichkeiten finanziell übersteigen, aber auch die sogenannten Sitten- und Sexfilme ziehen vor allem ein älteres Publikum an.

Wenn wir versuchen, aus diesen wenigen konkreten Beispielen das Allgemeine zu

destillieren, so liegen die Elemente der »Selbsteilung« zweifelsohne in einer Neubelebung des Vegetativen, Ursprünglichen, in einer Rückkehr zum Einfachen, in einer Ablehnung all dessen, was zu intellektuell, rational oder zu konstruiert erscheint. Es geschieht dies diesmal ohne Rousseauschen Überschwang, merkwürdigerweise auch ohne scharfe, im Ansatz tadelnde Gegenüberstellung, ohne die Liedfroheit und Sentimentalität des Wandervogels, ohne den strammen Optimismus von Hitlerjugend und BDM. Bei Gegenüberstellungen wird instinktiv fast immer die ältere Form, die frühere Lesart gewählt. Hat man etwa zwischen »urban« und »rustikal« zu wählen, so entscheidet man sich für »rustikal«; in Konfliktfällen wird grundsätzlich für den Schwächeren Stellung genommen. Die Begeisterung für die amerikanische »Country and Western«-Musik läßt beide Elemente deutlich hervortreten; die frühen bäuerlichen »Hillbilly-Sounds« sind durch Neger-»blues«, die die Neger auf den Feldern der Plantagenbesitzer gesungen haben, verfremdet und bereichert. Dazu paßt die Kleidung, vereinfacht, aber nicht häßlich: ein umgeschlagenes Tuch, blue jeans könnten die Arbeitskleidung von Holzarbeitern sein. Sucht man nach anderen Gegenüberstellungen, so findet man stets von neuem dasselbe Bild einer unwillkürlichen Parteinahme für ältere Formen. Hat man sich zwischen »urban« und »rustikal« für letzteres entschieden, so läßt der starke Wandertrieb, der in der Jugend sehr vorherrschend ist und ihre geringe »Bodenständigkeit« bei ausgeprägtem »Natarsinn« (nicht im Sinn von Bewunderung, sondern im Sinne von sich eins fühlen) eine Parteinahme für nomadisierende Hirten gegenüber sesshaften Ackerbauern erkennen. Es ließe sich dies bis zur Dialektik »Tier und Pflanze« verfolgen.

Diesen, selten aufgezeigten konservativen Grundzügen der neuen Jugendbewegung steht ein meist marxistisch orientierter »Überbau« gegenüber. Die alte Gesellschaft wird nicht allein als schlecht erkannt; die Interpretation dieses »Schlecht-seins« leitet sich durchaus orthodox von Mehrwert, Aus-

beutung des Menschen und der Anhäufung von Vermögens- und Produktionsmitteln in wenigen Händen ab. Das wird freilich nur den erstaunen, der den »Protest« als einfaches politisches Phänomen wertet; er ist in Wirklichkeit eine sehr komplexe Erscheinung, in dem sich Bewußtes mit Unbewußtem ebenso mischen wie Trieb und Intellekt, Vergangenheit und Utopie, ein *mixtum compositum*, auf das die Welt der Älteren mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln einzuwirken versucht und – einwirkt.

Janko Musulin

L'ENFANT SAUVAGE: DER WOLFSJUNGE. – Der Film François Truffauts aus dem Jahre 1970 befaßt sich mit Truffauts altem Thema: der Isoliertheit des Menschen. Diesmal ist das Thema erweitert. Behandelt wird eine extreme Folge dieses Zustandes: die Sprachlosigkeit. Das Opfer ist ein junger Mensch, der wegen seiner Abgeschlossenheit nicht sprechen lernt und auch dann dieser Fähigkeit nicht teilhaftig wird, als er längst unter und mit Menschen lebt.

Truffauts Material ist authentisch. 1798 wurde Victor, der Wilde von Aveyron, in den Wäldern des gleichnamigen Départements aufgegriffen. Der Arzt Jean Itard erzog ihn über acht Jahre. Dieser Arzt hat zweimal – 1801 und 1806 – Protokolle seiner Erfahrungen mit Victor dem Pariser Ministerium eingereicht. Die Protokolle sind heute noch einzusehen<sup>1</sup>. Itards Berichte sind das Material für Truffauts Film.

Truffaut hat die Texte nicht verändert. Sein Ziel war es, die Erziehungsarbeit Itards nachzuzeichnen, sie ins Bild zu setzen. Das ist ihm gelungen.

Der aufgefundene Junge ist zwischen zehn und zwölf Jahre alt. Er hat außer fünfzehn

<sup>1</sup> Lucien Malson, Les enfants sauvages, mythe et réalité. 1964; deutsch 1966 bei Rotapfel. Stuttgart/Zürich.



Bißwunden, die von Tieren stammen, an der Kehle eine tiefe Narbe, die mindestens acht Jahre alt ist; sie wurde ihm von Menschen zugefügt. Er war also drei Jahre alt, als er ausgesetzt wurde.

Die Isolierung blieb nicht ohne Folgen. Wie sehen diese aus? Viktor läuft wie ein Menschenaffe mit sich abstützenden Armen. Er lebt sowohl auf den Bäumen als auch in der Erde. Er kennt keine Sprache, das heißt, er spricht nicht. Am besten ausgebildet ist sein Geruchssinn. Trotz seines tierhaften Verhaltens gibt es für die Ärzte, die ihn genau untersuchen, keinen Zweifel: der Wilde ist ein Mensch. Doch was für einer? Ist er taub, stumm? Ist er blöd? Es scheint so, aber es ist nicht sicher; denn wenn auch der Junge den Kopf nicht wendet, wenn man ihn ruft, so fährt er doch herum, wenn er das Knacken einer Nuß hört.

Der junge Dr. Itard – Truffaut spielt die Rolle – versucht zu erkunden, welche menschlichen Möglichkeiten in dem Jungen vorhanden sind. Seine Haushälterin hilft ihm dabei. Der Ansatz des Unternehmens ist streng wissenschaftlich. Da der Arzt jedoch sicher ist, daß der Junge ein Mensch ist, weiß er auch, daß der Versuch nur gelingen kann, wenn er dem Jungen menschlich begegnet.

Seine erste Aufgabe ist es daher, dem Jungen die Angst zu nehmen vor Menschen, die er bislang nicht gekannt hat, und vor einer Zivilisation, die ihm, dem Waldmenschen, ungeheuerlich erscheinen muß. Das geht nur auf die Weise vor sich, wie man ein junges, scheues Pferd beruhigt: durch Streicheln und leises Zureden. Wie jede Kreatur begreift der Junge bald, wer ihm gut sein will, wer sein Freund ist. Dann beginnt Itard das Exerctium der Erziehung: barfuß aufrecht gehen lernen, essen lernen, Temperaturen unterscheiden lernen, sich anziehen lernen, niesen lernen, spazierengehen lernen, Nuß unter Becher suchen, Zinnsoldaten unter Becher suchen, das Wort eau nachsagen (gelingt nicht), das Wort lait artikulieren, Töne der Stimmgabel unterscheiden lernen, Vokale üben, Schlüssel, Schere, Hammer richtig hängen, Holzbuchstaben auf ein Alphabet

richtig auflegen, sägen und malen üben, Buchstaben schreiben üben.

Immer, wenn etwas erreicht wird, wird gelobt; im andern Fall wird getadelt, wobei der Arzt zunächst nicht sicher ist, ob der Junge Lob und Tadel unterscheiden kann.

Neun Monate übt der Arzt mit ihm, und Victor zeigt, was in ihm steckt und was entwickelt werden kann. Doch das, was den Menschen vom Tier unterscheidet: Lachen, Weinen, Sprechen, kann der Arzt nicht durch Üben entwickeln. Es ist da oder nicht da. Als Victor zum erstenmal weint, wird das Verhältnis zwischen den drei Beteiligten grundsätzlich anders: Victor handelt nicht mehr als Objekt von Dressaten, er kann seinem Leiden menschlichen Ausdruck geben. Noch einmal ereignet sich ein Sprung in seiner Entwicklung, als der Arzt den Jungen bewußt ungerecht straft und Victor durch heftigen Widerstand sich gegen die Ungerechtigkeit wehrt. Victor zeigt an, daß er zu unterscheiden weiß zwischen gerecht und ungerecht. Schließlich eine dritte Stufe von Menschlichkeit: Nachdem Victor ausgerissen ist und seine Erzieher davon überzeugt sind, daß alle ihre Bemühungen vergeblich waren, kehrt der Junge zurück. Er kann und will ohne Menschen nicht mehr sein. Er liebt die ihm von Menschen bereitete Welt. Er kennt ein Zuhause. – Damit schließt der Film. Wie in Itards Protokoll lernt Victor im Verlauf des Films nicht, auch nur ein einziges Wort zu sagen.

Der Blick des Zuschauers ruht auf Victor; er verfolgt die Phasen einer Entwicklung und ihre Grenzen; nicht anders als der Arzt und seine Haushälterin. Eine Übernahme der Perspektive Victors auf seine Erzieher und die Welt, die ihn umgibt, ist uns nicht möglich. Wohl aber ist es dem Zuschauer möglich, die Arbeit der beiden Erzieher zu betrachten. Was ist über die beiden zu sagen?

Es ist ein Paar, das nicht miteinander verheiratet ist; das, um diese Aufgabe zu erfüllen, vielleicht auch nicht verheiratet sein darf. Absolute Konzentration auf den Jungen, verbunden mit ständiger Kontrolle jeder auf Victor bezogenen Handlung, machen ein erfolgversprechendes, wenn auch

nie gesichertes, abgeschlossenes Erziehen möglich. In diesem Bezugsfeld von Mann, Frau und Kind gibt es unterschiedliche Dominanzen: eine rationale Dominanz beim Mann und eine intuitive Dominanz bei der Frau. Die rationale Dominanz schlägt sich nieder in der angewandten Theorie von Erziehung. Truffauts Arzt bietet ein Musterbeispiel intentionaler Erziehung; die intuitive Erziehung der Frau ist hingegen zugleich eine Erziehung durch gemeinsames Handeln und Leben; sie ist ein Modell für funktionale Erziehung.

Truffaut läßt beide Erziehungsweisen aufeinander angewiesen sein. Die angewandte Theorie der Erziehung drängt immer zur Perfektion oder Maßlosigkeit; sie ist blind in ihrem Willen zum Erfolg, sie muß – weil rational überzogen – korrigiert und ergänzt werden durch die intuitive der Frau (was im Film fallweise geschieht). Die intuitive und funktionale Erziehung der Frau reicht als Methode andererseits auch nicht aus, denn sie ist eine unkontrollierte Methode und bedarf immer wieder der Überprüfung. Die beiden ständig sich kontrollierenden und korrigierenden Methoden und die hinter ihnen stehenden Grundkräfte: Rationalität und Intuition, sind die Voraussetzungen dafür, daß der Geist des Kindes nicht einseitig fixiert wird.

Die vorgegebene natürliche Spannung zwischen männlicher und weiblicher Dominanz in der Erziehung wird beherrscht von dem Willen der beiden Erzieher, dem Kinde zu helfen. Die Voraussetzung jeder Hilfe ist die Überwindung der existentiellen Angst der Kreatur. Alles, was die Angst des Kindes befestigen oder erneuern könnte, ist im Umgang mit dem Kind zu vermeiden. Aber auch die Welt, in der es lebt, darf keine Angst verbreiten. Ein angstfreies Kind in einer angstfreien Welt. In Truffauts pädagogischer Provinz besteht zwischen allen Beteiligten Harmonie; ohne diese Voraussetzung wäre der Erziehungsversuch von vornherein zum Scheitern verurteilt gewesen.

Aus dem klassischen Modell einer vollkommenen Erziehung – von Truffaut als

eine »vollkommene« konzipiert angesichts der Schwere und Ungewöhnlichkeit des Falles – wird immer wieder ausgebrochen. Es ist der zu Erziehende, das Kind, das sich der Erziehung zu entziehen sucht. Es sind nicht Ausbrüche der Angst, wie sie im ersten Teil des Filmes mehrmals gezeigt werden: der aufgegriffene Junge wird von sensationsgierigen Menschen gequält, also versucht er wegzulaufen. Es sind auch keine Ausbrüche des Protests gegen das Lehr- und Lernprogramm. Truffaut läßt keinen Zweifel, wie er die späteren Ausbrüche des Jungen verstanden wissen will: als Zeichen der Sehnsucht – der Sehnsucht des Menschen nach der freien wilden Welt. Wenn der Junge sein Glas Wasser trinkt, bezieht er Platz am offenen Fenster, der Blick geht in die weite Landschaft: Sehnsucht nach der Natur. Der Knabe im Rhythmus der Natur, nachts im strömenden Regen vor dem Haus, in Übereinstimmung mit sich selbst wie vor seiner Auffindung durch die Menschen; oder nachts im Scheine des Mondes in ekstatischem Tanz. Die Faszination durch die Natur bleibt dem Menschen. Sie ist sein Erbe. Es ist nicht populärer Rousseauismus, wodurch Truffaut sein vollkommenes Erziehungsmodell immer wieder gefährden läßt. Es ist die Größe und Schönheit der nicht gefallenen Natur, der Schöpfung vor dem Sündenfall, nach der der Mensch verlangt. Truffaut gestaltet diese Sehnsucht in eindrucksvoll gelungenen Bildern. Er läßt aber keinen Zweifel daran, daß das Paradies der Natur dem Menschen endgültig verloren ist, weil der Mensch zu etwas berufen ist, dem er sich nur durch Kommunikation und Gemeinsamkeit nähern kann.

Die Gefährdung des Menschen kommt bei Truffaut aus der Spannung zwischen Natur und Zivilisation (oder Kultur). Schuld gibt es bei ihm nur andeutungsweise (etwa wenn der Junge eine Trinkschale mutwillig zerbricht). Truffaut grenzt das Geheimnis von »Schuld und Bosheit« aus, um sein Modell nicht zu verunklaren. Obgleich die Erziehung vollkommen ist, erreicht sie ihr Ziel nicht.

HILFE FÜR LESER. – FÜNF MONATE ist die Internationale katholische Zeitschrift alt, drei Hefte gingen in diesem Zeitraum an unsere Bezieher. Näherhin heißt das: Fast 17 000 Interessenten wurden mit unserem Angebot bekannt gemacht, nahezu 17 Prozent von ihnen entschlossen sich, uns regelmäßig zu lesen. Für diesen Vertrauensvorschuß danken wir.

Da die Zeitschrift nicht in der Lage war, von Anfang an – ihrer Zielsetzung entsprechend – eigenständige Editionen in England und den USA ins Leben zu rufen, wir aus dem englischsprachigen Raum aber immer wieder ermuntert wurden, unsere Hefte auch in diesen Ländern bekannt zu machen, entschlossen wir uns, diesem Wunsch nachzukommen und eine englische Übersetzung der deutschen Ausgabe so lange anzubieten, bis in den größeren Sprachregionen eigene Redaktionen gegründet sind. Diese englische Luftpostausgabe hat mittlerweile Leser in sechzehn Ländern Afrikas, Amerikas, Asiens und Ozeaniens gefunden. Weit größer als die Zahl der Bezieher in diesen Ländern ist die Schar derjenigen, die unsere Luftpost-

ausgabe lesen möchten, sich aber außerstande sehen, sie zu bezahlen. Soweit wir können, helfen wir. Da aber unsere Möglichkeiten begrenzt sind, bitten wir unsere Freunde in Belgien, in den Bundesrepubliken Deutschland und Österreich, in Luxemburg, in den Niederlanden und in der Schweiz, durch Geschenkabonnements unsere Arbeit in Übersee zu unterstützen. Die Kosten für das Jahresabonnement (sechs Hefte) der englischen Luftpostausgabe betragen 6 US-amerikanische Dollar plus 4 Dollar Versandgebühren (durchschnittlich). (Dem entspricht ein Äquivalent in DM und fl von ca. 32,-; S 224,-; bfrs 420,-; sfr 38,40.)

Redaktion und Verlag in 5038 Rodenkirchen, Moselstraße 34, die Angebote für »Hilfe für Leser« jederzeit entgegennehmen, weisen ferner darauf hin, daß eine beträchtliche Anzahl von Interessenten aus den osteuropäischen Ländern die deutsche Ausgabe der Internationalen katholischen Zeitschrift gern regelmäßig lesen würde, wenn sie sie bezahlen könnte. Das gilt auch von zahlreichen deutschsprachigen Missionaren in Übersee.

Jorge Medina-Estevéz, geboren 1927, ist Professor für Kirchenrecht an der Universität Santiago de Chile. Er ist Mitglied der internationalen Päpstlichen Theologenkommission. Den Beitrag auf Seite 298 übersetzte und bearbeitete Werner Löser S.J.

Heinz Schürmann, geboren 1913 in Bochum, ist seit 1953 Professor für neutestamentliche Exegese am Philosophischen-Theologischen Studium Erfurt (DDR) und Mitglied der internationalen Päpstlichen Theologenkommission. Der Beitrag auf Seite 306 ist die überarbeitete Fassung des Vortrags, den Schürmann in Bad Heiligenstadt/Eichsfeld am 26. April 1970 gehalten hat.

Der Text von Henri de Lubac auf Seite 324 ist identisch mit dem Vortrag vom 28. Oktober 1971 im Centre St. Louis de France in Rom.

Karl Peters, geboren 1904 in Koblenz, ist emeritierter Professor für Strafrecht an der Universität Tübingen.

Paul Ludwig Weinacht, geboren 1938, war bis 1970 Wissenschaftlicher Assistent beim Deutschen Bildungsrat und lehrt zur Zeit Politikwissenschaft an der Pädagogischen Hochschule Freiburg im Breisgau. Das Buch Paolo Freires »Pädagogik der Unterdrückten« erschien 1971 im Kreuz-Verlag, Stuttgart.

# Vom Wesen christlicher Heiligkeit

Von Ferdinand Ulrich

## DIE FRAG=WÜRDIGKEIT EINES »WESENS« CHRISTLICHER HEILIGKEIT

Vom Alten Testament her ist klar, daß »Gott allein heilig« ist, und daß jede von ihm angebotene Teilnahme an seiner Heiligkeit stets nur durch ihn und in ihm erfolgen kann. Im Neuen Testament enthüllt sich unüberbietbar die Weise seiner Mitteilung, das, »was von Anfang an da war« (»ist«) (1 Joh 1), woraus das alte=neue Gebot als »Wort, das ihr gehört habt« (vgl. 1 Joh 2, 7 f.) aufspringt: seine Solidarität in Christus mit den Sündern bis zum letzten durch Kreuz und Gottverlassenheit – und ihr lebendiger Ort: die Eingliederung in seine »Fülle« dort, wo sie sich für uns öffnet: in der von ihm her ermöglichten, ihm als Befreite=Erlöste voll entsprechenden Kirche.

Menschliches (philosophierendes und theo-logisches) Denken wird aber immer wieder (versucht) den Versuch machen, diese spontane, umsonst geschenkte, so und nicht anders erfolgende Selbstmitteilung Gottes in handhabbare Schemata zu pressen, die aus dem weltlichen Bereich (oder dessen Verhältnis zum Absoluten) her gewonnen sind und denen das unverrechenbar einmalige Tun des einmaligen Gottes untergeordnet wird.

### *Das »Wesen« christlicher Heiligkeit: eine Leerformel?*

a) Ein inhaltloser, verstaubter Begriffsrahmen fordert »Füllung« mit »lebendigem Material« aus der Welt. – Das Wort »Wesen« suggeriert heutzutage die Vorstellung einer blassen »Leerformel«<sup>1</sup>, so, daß sich das »Wesen« christlicher Heiligkeit in einen vagen Begriff zu verflüchtigen scheint. Dieser müsse erst nachträglich, aus innerweltlicher Erfahrung »gültiger Mitmenschlichkeit« von unter her inhaltlich angereichert, in Fleisch und Blut übersetzt werden. Denn »Begriffe ohne Anschauung seien leer«. Geht man ernstlich so vor, dann besteht die Gefahr, daß die im ursprünglichen Sinne *objektive*, von sich selbst her durchschlagende Wucht und evidente Gestalt christlicher Heiligkeit dem geschichtlichen Prozeß menschlicher »Selbst«-erfahrung unterworfen wird. Eine Deutung des Daseins tritt auf den Plan, die, bei allem dynamischen Vorstoßen »nach vorne« und in aller arbeitenden Selbstüberbietung auf Vollen-

---

<sup>1</sup> Dahinter steht eine epochale Verbegrifflichung der Seinserfahrung, auch in der Theologie, die diesen Mangel durch Historismus, durch forcierte »Vergegenständlichung« ihrer Reflexion im »Tatsächlichen« der verschiedenen Daseinsbereiche zu kompensieren versucht.

dung (im Raum der Endlichkeit) hin, trotzdem unter dem Vorzeichen der Reproduktion eines auf sich selbst bezogenen »Ich« steht.

Dieses erstarnte Ich tritt, vom Punkt Null der Gegenwart aus, die Flucht in die Zukunft hinein an, wodurch es seine tote Vergangenheit (auch die des theologischen Denkens!) zu mobilisieren, für die Gegenwart und ihre Ansprüche »aktuell« maßgebend zu machen versucht. So wird auch der abstrakt gewordene Begriff der Heiligkeit – Zeichen einer »längst hinter uns liegenden Transzendenz« – als ein unbestimmter (»transzendentaler«) Horizont vergegenwärtigt, ins Hier und Jetzt gestellt, indem man ihn nachträglich (»kategorial«) konkretisiert, das aggiornamento einer Fleischwerdung betreibt, die ihn plastisch gestaltet. Dies geschieht durch die Geschichte der in der Endlichkeit (kritisch) überblickbaren »Selbstaneignung des Menschen durch und für den Menschen« (Marx). Die Folge ist, daß das »Wesen« der christlichen Heiligkeit (nun umgekehrt) zu einem »außer der Welt hockenden Menschsein« sich verdünnt, zur »phantastischen Verwirklichung des menschlichen Wesens« entartet, »weil das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt« (Marx).

b) Allzu-menschliche »Heiligkeit« wird unmenschlich. – Die Welt, die endlich (Aug in Aug zu sich) das »direkte Selbstbewußtsein« (Marx) gewonnen hat, interessiert sich aber letztlich nicht für diesen theologischen Trick. Denn, nachdem die »Wahrheit des Jenseits verschwunden« ist, gilt es nur noch, die »Wahrheit des Diesseits« zu etablieren. Frage: wie kann da Theologie (zumal der »Heiligkeit«) sich auf den Beinen halten, sich rechtfertigen? – Daher schlägt der vorhin skizzierte Ansatz in das andere Extrem um: man sucht jetzt nach den Bedingungen der *Möglichkeit* der positiv, gegenständlich (»kategorial«) faßbaren und immanent ausgemachten Menschlichkeit, da doch »Anschauung ohne Begriff blind sei«. Der anonymen Menschlichkeit wird das Licht eines sie deutenden und von Grund auf auslegenden (»transzendentalen«) Horizontes aufgesteckt, in dem aber niemand Anderer zu Worte kommt als sie selbst<sup>2</sup>. Wenn es wahr ist, daß die »Gnade die Natur vollendet«, warum sollte man die Gnade nicht zu einem Reflex der »vollendeten Natur«, das heißt jetzt: des menschlichen Menschen und der weltlichen Welt umdeuten können? Endlich hat Theologie wieder »Boden unter den Füßen« und weiß ihr Geschäft handfest gerechtfertigt! – Indes, man kann diese künstliche Atmosphäre eines solchen Heiligen-*Scheins* ruhig vergessen; er stört ja nicht, zumal der Mensch für den Menschen schon »Gott« geworden ist.

---

<sup>2</sup> Hinter diesem Unternehmen verbirgt sich die versuchte, aber scheiternde Selbstrechtfertigung einer im Kern schon säkularisierten Theologie, die, unter dem *Schein* der Frage nach dem »Grund«, das vom absoluten Vorweg der Liebe zugesprochene und dem Fleisch der Welt eingestiftete »Wesen der christlichen Heiligkeit« nochmals zu einer Funktion sich selbst behauptender Menschlichkeit macht.

Was in Wahrheit ein von Gott her Geschenktes und *deshalb* als Kern der Freiheit von Menschen Vollzogenes ist, wird in das Wißbar-Machbare hinein übersetzt; die »leere Formel« durch mitmenschliche Praxis angereichert, ja, zu deren Logik umstilisiert. Das Wahre, das angeblich *nur*: »in der Vernunft ist«, die sich doch bloß begrifflich-theoretisch dem werdelos »Bestehenden« verpflichtet weiß, muß sich im »Guten, das in den (materiellen) Dingen (jetzt: in den »sozialen Tatsachen«) ist«, konkretisieren (der tote Logos im Pneuma ins Leben auferstehen!). Denn im Medium der konkreten Welt gibt es nichts Abgeschlossenes, definierbar Allgemeines, sondern immer nur neue Schritte inmitten der Pluralität »mobiler Gesellschaft« und Welt, das heißt alle Wahrheit ist nur »vor-läufig«, »auf Zeit« – warum nicht auch »Heiligkeit«?

Die »Kehre zur Welt« setzt die einzig maßgebliche Probe auf die Richtigkeit des christlichen Heiligkeitswesens. Und schließlich: *muß* man nicht gerade so vorgehen, um dem »Pneuma« zu entsprechen, in dem das Wort »Fleisch« geworden ist? Wozu überhaupt durch den Sohn zum Vater heimkehren, wenn Jesus, unser »Bruder«, selbst sagt: »Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen« (Joh 14, 9)? Wird Gott also nicht gerade durch den Glauben an seine Menschwerdung überflüssig? Besitzen wir darin nicht das Unterpand dafür, christliche Heiligkeit aus uns selbst heraus leisten zu können? – Aber, im selben Augenblick, wo das Geschenk dem »Machen« geopfert ist, wird die allzu menschliche Heiligkeit gerade unmenschlich. Irgendwo in der Welt muß ja die »Positivität der Freiheit« durchgebrochen sein, und da sie nicht »umsonst« gegeben wird, kommt es allein auf sie an, ob sie sich durchsetzt oder nicht: natürlich mit *Gewalt*. Wer sich dagegen sträubt wird bestenfalls für »verrückt« erklärt. Kann denn ein normaler Mensch ernstlich der Emanzipation seiner Freiheit widersprechen? So hängt alles von der »Durchsetzung« der »Freiheit« ab. Die Sucht nach herauszuarbeitender Zukunft jedoch zerstört die Gegenwart der Freiheit, ihre lebendige Initiative im Heute, eben das Beste, was man für die Zukunft jetzt tun kann (*ohne* dabei stehenzubleiben!).

c) Die Verfehlung des Mysteriums: die aufgeblähte Welt geht vor sich selbst in die Knie – und bleibt die alte. – Man vergißt jedoch, daß in den beiden geschilderten Extremen, trotz alles verspielten, der welthaft – gegenständlichen Pluralität sich überlassenden Fortschritts, die Realität, »von der« einerseits abstrahiert bzw. »in die hinein« andererseits das abstrakte Wesen der Heiligkeit inkarniert wird: als eine fix-bestehende, konservierte Basis vorausgesetzt bleibt. Eine Sphäre, die durch alle Drehungen und Wendungen der Aktion *nur sich selbst wiederholt*, also ihre »eigene« Vergangenheit nach vorne verlängert und ihre »eigene« Zukunft verschlingt, *ohne* sich zu ändern. Unter dem Schein fortwährender Wandlung und des gärenden Werdens erstickt gerade die (den faktischen Menschen übersteigende) Initiative der Liebe, der Aufbruch nach vorne, die Öffnung nach oben. Die Welt zementiert ihre Faktizität, so, daß das »Bestehende«, das überwunden werden

sollte, hintergründig zur Norm erhoben ist, nichts Neues ein- und aufbricht. Man fragt sich unwillkürlich, ob nicht die (verketzerten) Griechen *vielleicht* dem Risiko der Hoffnung näher sind, wenn sie sagen, daß der Geist (*nous*) von draußen («zur Tür») hereinkommt (und den Prozeß der »Selbstverdauung« als ein Symptom der pathologischen »Sucht nach Neuem« – Neophilie«, K. Lorenz – endigt).

Aber, Theologie ist in der Gefahr, dem Dasein ein selbst fabriziertes Dach aufzusetzen, indem sie der Erde einen anspruchslosen Himmel verschafft, aus dem die Welt sich selbst anlacht –, und schiebt, in verlegener Abwehrhaltung von unten, dem Einsatz der »nährischen« Liebe Gottes den Riegel vor. »Was wäre denn zu schaffen, wenn Götter da wären?« (Nietzsche) oder gar der »eine himmlische Gefängniswärter« als der geheime Spion meines schöpferischen Verursachens?

*Das »Wesen christlicher Heiligkeit« ist innerhalb der Dialektik nicht situierbar*

a) Das Vorweg der Trinität in sich selbst. – Das »Wesen« christlicher Heiligkeit läßt sich nicht in der Differenz von »intelligibler« und »empirischer Existenz« (Kant) situieren<sup>3</sup>. Nicht deshalb, weil das »intelligible Wesen« leer ist, bedarf es der Inkarnation durch und in die Gegenständlichkeit konkreten Menschseins. Liebe gerät nicht in die Fleischwerdung auf Grund eines vorgängig abstrakten Zustands »jenseits« ihrer Veräußerung und Verendlichung, so, daß sie ihren verströmenden Reichtum erst in einem (zweiten) dialektischen Schritt, durch die »Negativität« notwendiger Preisgabe ins Andere ihrer selbst hinein, sich *erarbeiten* müßte. Dies steht im Hintergrund *aller* falschen Aggiornamentoprozeduren, die letztlich Gott, durch die Vermenschlichung des Menschen und die Verweltlichung der Welt, ins erfüllte »Wesen« *seiner* Heiligkeit einzusetzen suchen.

Vielmehr steht und fällt das Christliche damit, daß die Liebe in ihrem absoluten Reichtum »arm« ist, weil ewig *an ihr selbst* weggeschenkt und verdankt. Am Ursprung aller christlichen Heiligkeit steht das strömende Liebesleben des dreieinigen Gottes *in sich*: als zeugende Selbstversenkung, als ewiger Tausch und ewige Anbetung »ob *deiner* großen Herrlichkeit«. So ist

<sup>3</sup> Womit keineswegs gesagt sein soll, daß diese im theologischen Kontext deformierten philosophischen Strukturen nur einigermaßen jenem denkerischen Ort entsprechen, aus dem heraus sie als leicht verfügbare Modelle abstrahiert und einer spezifischen theologischen Reflexion dienstbar gemacht werden. Wenn wir einige Hinweise auf philosophische Denkformen mit einbringen, so wollen wir damit deren ursprünglichen Entwurf nicht »perspektivisch« einengen, sondern u. a. nur zeigen, welches Schicksal die Philosophie in der Theologie haben bzw. welche Destruktion die Theologie durch eine solche Rezeption von Philosophie sich selbst zufügen kann.

der auf die Welt und ihren Vorteil zurückschauende Blick endgültig überholt, und das krampfhafteste Bestreben überflüssig geworden, die (wie Nietzsche meinte) fälschlich an den Himmel verschwendeten Schätze auf die Erde zurückzuholen, wodurch der Mensch als Über-Mensch das »absolute Ja« im Endlichen sich selbst zuspricht und gibt.

»Wesen christlicher Heiligkeit« ist also *weder* ein gnostisches Sich-Brechen oder -Zersplittern ewigen Reichtums in die Endlichkeit hinein, so daß der Liebe ihre Unendlichkeit erst wirklich aus dem »Geisterreich« der Heiligen entgegenschäumte<sup>4</sup> – *noch* die »Epiphanie« Gottes als »Geist« in der Vielfalt des Endlichen, auf Grund eines mißdeuteten »Menschgeworden durch den Heiligen Geist«, worin der leblos-Einsame im Himmel (wo er nur »ein erbauliches Spiel der Liebe mit sich selbst« spielt: Hegel) durch den Tod der Entäußerung erst wirklich zum Leben kommt.

b) Erfahrbarkeit im Glauben allein. – Die Erfahrbarkeit des Wesens christlicher Heiligkeit meint deshalb, christlich gesehen, kein »Problem«, sondern enthüllt ein Mysterium des *Glaubens*. Sie hat ihren Ort im Credo: »Wenn ich meinen Leib zum Verbrennen hingäbe, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts« (1 Kor 13, 3). Daraus folgt zwingend: wenn das Opfer des Lebens ohne die Liebe nichts ist, dann ist die Liebe – auch was die »faßbare Gegenständlichkeit« des Opfers angeht – *alles*: sie ist Form und Inhalt, und keineswegs eine abstrakte Struktur, die nachträglich zu materialer Auffüllung gelangt. Der Ursprung der leibhaften Konkretheit christlicher Heiligkeit liegt im nie versiegenden Quell der Liebe des menschengewordenen, gekreuzigten und leibhaftig auferstandenen Sohnes des Vaters. Die materiell reale Präsenz *dieser* christlichen Heiligkeit zersprengt alle bloße »Kategorialität«. Materiell erfahrbar ist diese Präsenz nur im Element der Gegenwart des auferstandenen Herrn, in dessen *Wunden* Thomas Finger und Hand legt, also am Ort der zerstörten Leiblichkeit, des Ausgeleert- und Verblutet-seins, wo dem Menschen alles Verfügbar über Gegenständliches aus der Hand geschlagen wird. Wenn Thomas den Herrn be-»greift«, so anders als er es sich gewünscht und vorgestellt hatte, und mit der Ermahnung, es je nur im Glauben zu tun.

c) Unfixierbarkeit. – »Wesen christlicher Heiligkeit« bleibt somit: nur im Unfaßlichen konkret faßbar, niemals von der »Welt« (im johanneischen Sinn) her, im »Erkennen des Guten und Bösen« (nebeneinander) ausmeßbar. Und die Frucht, die sie als ebenso bleibende hervorbringt, ist relevant nur im Element der *alle* Weltzeit durchwaltenden und in ihr unverfügbar aufblitzenden Erscheinung des Auferstandenen<sup>5</sup>. Christliche Heiligkeit läßt sich niemals gegenständlich vereindeutigen; ihr Maßstab liegt im Pneuma, im

<sup>4</sup> Vgl. dazu den Schluß der »Phänomenologie des Geistes« Hegels, frei nach Schiller.

<sup>5</sup> Die »40 Tage« bezeichnen das biblische Zeitmaß der leiblichen Zeit; so enthüllt sie der Geist Gottes als die absolute Zeiteinheit (40:10 = Pfingsten) mitten in der dissoziierten Zeit.



Geist der Heiligkeit, dem personalen Deuter aller Fleischwerdung der Liebe. – Da der Herr die Heiligkeit der Liebe in der Solidarität mit dem weltlich-verschlossenen »sub contrario« erwiesen hat, kann niemand dem Heiligen Geist verwehren, wo es ihm gefällt, wahre Heiligkeit auch einmal »sub contrario« (etwa im Kampf mit der Waffe, zum Beispiel gegen soziale Ungerechtigkeit) zu enthüllen. Wer kann wissen, wie solche »sub contrario« getanen Werke im letzten aussehen, wenn der Vater in allem Irrsinn der Welt auf das erwürgte Lamm blickt, das die Sünden der Welt hinwegträgt? Wir dürfen nicht der oben abgelehnten Versuchung verfallen, jenseits der Verfallenheit des Fleisches eine Zone der Heiligkeit zu fixieren, von uns her wissend und bestimmend, was »gut und böse« ist. Wir können nicht gesetzhaft »Erwählung« und »Verstockung« scheiden, indem wir von außen her sondieren, sondern müssen uns glaubend in den vollkommenen Gehorsam in die Bewegung der Liebe Gottes hineinverfügen lassen, die real bis zum Sünder und in sein Inneres hinein reicht. Eine solche Aussage kann gefährlich erscheinen, da sie alle innerweltliche Gerechtigkeit in eine Klammer hineinstellt. Aber hat das Fleisch je schon die Wege Gottes begriffen? »Die Liebe tötet, was wir waren, damit wir sein können, was wir nicht waren« (Augustinus). Natürlich läßt sich dieses »Töten« wieder nicht buchstäblich vereindeutigen.

Wir sind aber – wie sich noch zeigen wird – in dieser Unmöglichkeit, bis auf den Grund zu klären, nicht allein gelassen: es gibt den Punkt in der Welt, wo das Werk Gottes in Christus sich selbst eine eindeutige Antwort erwirkt hat: im Leben der Kirche als *Virgo-Mater: una, sancta, immaculata, infallibilis, assumpta*: als undialektische Heiligkeit des Menschen mitten im Fleisch der Sünde.

### *In der Welt – nicht von dieser Welt*

a) Heiligkeit als Solidarität Gottes mit der Welt. – »Wesen christlicher Heiligkeit« ist an keinem Punkt, in keiner Dimension »von dieser Welt«: keine sich aufsteilende Menschlichkeit im Fieber des Ich-sagens und Ich-tuns, keine leere, ins Nichts zerrinnende utopische Projektion (Fata-Morgana einer selbsterlöserischen Hoffnung) erreicht sie; ihr Grund ist »Erwählung« von Gott her. Und zwar quer durch Kaste und Getto hindurch, weil man heilig ist nicht für sich, sondern für die Vielen, die sogenannten »Anderen«. Man ist es im Maß der Preisgabe – wobei diese nicht durch Rückspiegelung in sich das »Wesen christlicher Heiligkeit« erfassen kann.

Erwählt ist man aber »in der Welt« und *aus* ihr: die Hülle (bei der Beschneidung) muß weg, damit der Kern herauskommt. Das ist wieder nicht als bloßes *Ab*-schneiden mißzuverstehen; der »Aufstieg« der *Er*-wählung meint Enteignung für den »Abstieg« in die Solidarität mit allen, Ein- und

Untertauchen in den sich über-stürzenden Strom des Fleisches. »Christus, der keine Sünde kannte, wurde für uns zur Sünde gemacht« (2 Kor 5, 21), zum Verbrecher, der am Holz hängt, unschuldig, aber im restlosen Verantworten aller Schuld in seiner Hingabe. Wo er seinen Geist in die Hände des Vaters aushaucht, drückt er beides aus: diese tiefste Solidarität der Liebe mit der Schuld und die unüberbietbare Krisis beider.

Eben hier wird sichtbar, daß es nicht bloß auf eine letzte Scheidung von Liebe und Sünde hinausgeht, sondern daß die »Heiligkeit von oben« in ihrem Abstieg immer schon wesenhaft eine »Frucht von unten« zeitigt. Maria steht unter dem Kreuz, den Tod ihres Kindes miterlebend, das in den Kelch der Kirche hinein verblutet. Heiligkeit als Gegenwart Gottes und der Kirche im Fleisch ist aus dem Erdreich nicht ausreißbar, gerade deshalb, weil sie von oben, vom Absoluten her, der die Erde geschaffen hat, gestiftet wird.

b) Gottes Heiligkeit hält nicht an sich. – Christliche Heiligkeit ist deshalb kein statisches ideales Apriori, dem die Welt als Zielpunkt nachjagt; nicht der Inbegriff gewisser übermenschlicher, wenigstens überdurchschnittlicher Leistungen (wo bliebe da der »letzte Platz«?), die durch Selektion oder Summation von unten nach oben gewonnen werden.

Sie ist auch kein »unerreichbares Soll«, schwebend über den Niederungen und Hinfalligkeiten des tatsächlichen irdischen »Ist«, das an diesem »Soll« schuldig werden muß (das wäre Negation der Wahrheit, das uns in IHM »alles gegeben« ist). Christus kommt nicht als Ja und Nein zugleich, sondern als absolutes Ja und entäußerte Gottesliebe und nimmt uns hinein (vertikal) in eine unbedingte Hingabe für alle (horizontal). Christliche Heiligkeit ist das gelebte Amen *zum* absoluten Ja der ihrer selbst entäußerten Liebe, aber ein Amen nicht neben, sondern in, durch und mit diesem Ja.

»Wesen« christlicher Heiligkeit ist somit kein Machtinstrument eines die Welt ausbeutenden himmlischen Kapitalisten, der die Heiligkeit als sein Privateigentum an sich hält (»nicht als Beute« Phil 2, 6) und den Menschen zwingt, sein wahres Selbst nur jenseits von Welt und Geschichte, in einer immer ausstehenden Transzendenz zu suchen<sup>6</sup>.

In beiden Fällen würde kein Sterben ins je größere Leben hinein erfolgen, sondern – da das Ideal uneinholbar ist – ein Tod durch hoffnungsloses Scheitern, das heißt um des Todes willen. Der heutige Gegenschlag dagegen ist die Indifferenzierung des Sündenbewußtseins, das im Maße, als sich das Ideal auflöst (»Es ist nichts mit dem Werten«, vorab mit dem Heiligkeitswahn: Nietzsche), seinen einstigen »unbedingten« Maßstab des »Wertideals« verliert und

<sup>6</sup> Eine falsche »Verunendlichung« würde dadurch suggeriert, die nur durch masochistische Selbstvernichtung vollzogen werden kann: der Mensch als Sklave Gottes macht sich (in einer Pseudoaskese pervertierter Heiligkeit) zum »Nichts«, damit Gott »Alles« sein kann. Oder er versucht, den jenseitigen Tyrannen zu entlarven (in einer Aggression auf die Transzendenz) um für sich selbst und so erst jetzt für die Andern das »höchste Wesen« zu sein (*homo homini Deus, d. h. vere homo*).

damit auch den Grund, sich selbst als »negativ« (= schuldig bzw. »böse«) erklären zu müssen.

c) Sollen auf Grund von Geschenk. – Christliche Heiligkeit hat ihren Solenscharakter auf Grund der sich schenkenden Gegenwart des Könnens. Christliches Sollen ist ein ermächtigt, das im Maße seines Anspruchs die Erfüllung schenkt. So betet der Christ: »Gib, was Du forderst, dann fordere, was du willst« (Augustinus). »Fülle mit Gnade von oben die Herzen, die *Du* geschaffen hast« (Pfingstsequenz). »Glaubt, daß ihr empfangen *habt*, und es *wird* euch sein« (Mk 11, 24). »Selig, die du geglaubt *hast*, daß in Erfüllung gehen *wird*« (Lk 1, 45). »Zukunft« wird hier nicht zu einer »futuristischen Projektion« verdünnt, die aus der Resignation am Empfangenen entspringen würde; in ihr enthüllt sich vielmehr das immer neu aufgehende Leben dessen, was *da* ist. Nicht als ob ich es schon erreicht hätte, ich jage ihm vielmehr nach; aber nicht so, daß meine Jagd (Nimrod!) es in die Gegenwart einbrächte, sondern in der vom Gebenden, der es zu-kommen läßt, her verfügten Geduld.

Deshalb ist das »Wesen« christlicher Heiligkeit auch nicht einpaßbar in die Über-Ich-Theorie der Psychoanalyse. Es liegt jenseits des Versuchs, einen Schuldkomplex (gegenüber einer von außen aufgenötigten Überforderung) durch Abbau des Über-Ich bzw. »Internalisierung« gewisser moralischer Regeln aufzuarbeiten. Das Gebot »Seid vollkommen wie euer Vater im Himmel vollkommen ist«, ist ein für allemal in Christus erfüllt. Die Überforderung reißt uns nicht (in schlechter Expropriation) aus unserem Menschsein heraus, sondern bringt uns im Maße unserer Freigabe tiefer zu uns selbst<sup>7</sup>, wobei das Zentrum der Hingabe Er selbst ist (mir innerlicher als ich mir selbst).

»Wesen« christlicher Heiligkeit steht deshalb in der Mitte zwischen bloß »gewesener« Erfüllung (in einer Vergangenheit, auf die man zurückzublicken versucht ist) und noch »ausstehender« Vollendung (einer nie ankommenden Zukunft, die uns der Gegenwart entfremden würde). Das Gesetz der dissoziierten Zeit gilt hier nicht mehr; sie ist als ganze aufgehoben in der »Fülle der Zeit«, die der Welt das absolute *Heute* Gottes eröffnet.

## RAUM DER HEILIGKEIT: GOTT ALLEIN – DER SOHN – DIE KIRCHE

### *Der Herr – Der Geist: Mitte der Heiligkeit*

a) Christus als das dynamische Maß der Heiligkeit. – Es gibt kein metaphysisches »Wesen« christlicher Heiligkeit, weil Er, das personale Wort, ausgehend vom Vater, sich eröffnend in der Kirche, dieses Wesen selbst ist: »Gott von Gott im Fleisch«: Diese Norm entzieht sich jeder Deduktion. Die

<sup>7</sup> »Deus homo factus ut homo se hominem esse cognosceret« (Augustinus).

Norm ist ER, in und durch und mit seiner geschaffenen Gegenwart in Welt und Geschichte: von Anfang an, denn »im Anfang war das Wort«. Aber: auf Gott hin. Dies will sagen: die Norm selbst empfängt sich vom Vater und unterwirft sich ihm gehorsam im Tun seines Willens. Die Norm, die »im Anfang war«, »auf Gott hin« – sie ist »Gott selbst«. Und sie wird uns nicht anders zuteil als durch den Geist, der uns nach *seinem* Maß an diesem lebendigen Maßstab der Heiligkeit zum »Mit-Tun« Anteil gibt.

Ewig aus dem Vater hervorgegangen, ist das Wort des Lebens absolut in seinen Ursprung hinein enteignet (»ich suche nicht meine Ehre, sondern die Ehre dessen, der mich gesandt hat«). Heiligkeit ist kein Fixum; der Sohn in seiner Erwählung und Sendung liegt plastisch in den Händen des Vaters, verfügt-verfügbar, im ewigen Sich-Empfangen arm und deshalb reich, da der Vater ihm vorbehaltlos die unendliche Lebensfülle der *ganzen* göttlichen Natur schenkt. Seine »Speise« ist der Wille des Vaters. Heiligkeit ist also keine auf sich zentrierte Struktur, sie wächst sich von außerhalb ihrer selbst zu, wird sich im Lebensstrom liebender Treue gegeben, überantwortet, in die Sendung entlassen. So aber kann der Vater im Sohn restlos aus sich heraustreten; der Sohn als »Maßstab« läßt sich zur Verherrlichung des Vaters durchsichtig werden, ja auslöschen, um restlos *Weg* zum Vater zu werden (und als solcher »Wahrheit« und »Leben«). Auf Grund dieser restlosen Verdemütigung des Sohnes und der Transparenz seiner Armut auf den Vater hin, gibt es keinen Weg am Sohn vorbei zum Vater: das Wort verstellt nicht den Sprechenden, die Gabe verdeckt nicht den Schenkenden. Und da der Vater dem Sohn nichts vorenthält, so verschweigt sich die Armut des Sohnes nicht in einen von ihm abgeschiedenen Vater, sondern: »wer mich sieht, der sieht den Vater«, worin der absolute *Reichtum* in der Armut des Sohnes aufbricht. Norm aller christlichen Heiligkeit ist die unsagbare Einheit von Reichtum und Armut der *an ihr selbst* vollendeten Liebe. – Fleischwerdung des Sohnes *ist* Offenbarung *dieser* Wahrheit, Quellgrund aller Heiligkeit in der Knechtsgestalt. »Der Vater ist größer als ich«: Der Maßstab ist in ewigem *Gehorsam* enteignet, der im Fleisch offenbar wird, so, daß diese Seite der christlichen Heiligkeit nicht allein auf die *Menschennatur* Jesu eingeschränkt werden kann. Aber gerade in der Relativierung des Gehorchenden (bis zur Schmach des Wurmes, zum Zerbrechen der Gestalt des Maßes) leuchtet die Wesenseinheit von Vater und Sohn – im Geist als dem personalen Wir – sichtbar auf. Mitten im unverrückbaren »Maß« der Heiligkeit brechen daher ewige Überraschungen, nie festlegbares Feuer durch. Nie sind wir vor solchem sicher.

b) Der Geist, das Fruchten, das Umsonst. – Wo der Geist des Herrn ist, wird das »Wesen« christlicher Heiligkeit also auf Tafeln lebendiger Herzen geschrieben. Das einzig wahre Buch über Heiligkeit schreibt der Heilige Geist in der Form lebendiger Heiliger, die, so Gott will, »noch größere Werke«

tun können als der Sohn, der das Fruchten seiner absoluten Heiligkeit in der Heimkehr zum Vater austeilte. Dabei sprengt er alle Grenzen des Fruchttragens in der Welt, die vorläufig werden und bleiben, aber situiert im Element des Endgültigen: »Ich bin bei euch alle Tage . . .«

Deshalb entzieht sich das »Wesen christlicher Heiligkeit« wesenhaft allen biologischen, soziologischen, psychologischen Kategorien, obwohl es als »heilig öffentlich Geheimnis« in ihnen zum Ausdruck kommt. Es bleibt aber hinsichtlich all dieser Perspektiven *nutzlos* und *unverbrauchbar*. Ein Heiliger ist das »Nutzloseste« für die Welt, sein Schicksal liegt im Umsonst der Liebe, die in der Unrechtsgestalt der *vanité* ihre *gratuité* ohne zu zählen ausschüttet und darin sich selber preisgibt. Der Spieleinsatz des Heiligen ist er selbst, weil die »törichte« Liebe Gottes sich in ihm verströmt. Indem er sich selber hingibt, wird er »geführt wohin er nicht will« (Joh 21, 18).

c) Doppelte Enteignung durch den Geist. – In doppelter, scheinbar entgegengesetzter Richtung ist der Heilige im Geist der Heiligkeit vergraben (*incarnatus de Spiritu Sancto*):

1.: »Ihr seid tot und euer Leben ist mit Christus *in Gott* verabgründet« (Kol 3, 3). – 2.: »Die Kinder des Reiches sind wie Samenkörner« ausgestreut und hineinvergraben *in die Welt*. Beide Bewegungen durchwaltet der eine Geist, der vom Vater und vom Sohn ausgeht. Darin liegt eine wahrhaft göttliche Paradoxie: *Non coerceri maximo, sed contineri minimo divinum est*. Der »kleine Weg« der Liebe schließt alles ein: »O heiligste Dreifaltigkeit, Du bist der Gefangene meiner Liebe« (Therese v. Lisieux). Durch Dialektik ist das nicht aufzuarbeiten; Pneuma ist nicht Geist im hegelschen Sinn.

Zu 1. Der Heilige ist kein »Ich«, das sich an einem himmlischen Ort selbstverliebt gegen die Armut der Verleiblichung behauptet, keine entfleischte Seele. Er ist *cruci-fixus*, angenagelt an einen ganz bestimmten Platz, und er will den in die Erde gerammten Pfahl nicht verrücken. »Die *Gefangenschaft* führt ER gefangen mit sich fort« (Eph 4, 8): »Licht und Gestalt« werden nicht jenseits der Entstaltung gefunden, sondern mitten darin: »Von *wo* der Tod begann, von *dort* erhebt das Leben«. Keine Polarisierung von Licht und Finsternis; die absolute Scheidung geschieht, indem das Licht in der Finsternis leuchtet.

Zu 2. Der Heilige ist nach unten, in die Erde enteignet. (Jüdische Überlieferung nennt den Geburtsort Jonas': Gath ha-Chepher »in die Erde gegrabene Kelter«.) Und dies nicht im Prozeß eines stufenweisen Abstiegs von oben nach unten, sondern im Maße des Sichverlierens in Sinn und Form Christi, nach oben an den Vater, der ihn »nicht schont«, nach unten in Sinn und Form des eucharistisch gebrochenen Brotes und des als Trank ausgegossenen Weines. Der Heilige wird dadurch aus aller manipulierten Selbsterlösungstechnik befreit. Die Dialektik von »Sich-Gewinnen = Reichtum« durch »Sich-Verlieren = Armut« liegt nicht in seiner Hand, er vermag diese beiden

Seiten – »Sein und Nichts«, »Leben und Tod« – nicht auf sich zusammenlaufen zu lassen. Er verliert sein Leben nicht mit dem ichsüchtigen Hintergedanken, es dadurch zu gewinnen (»menschliche Selbstaneignung des Menschen durch und für den Menschen *durch* menschliche Arbeit«: Marx). Er sucht sein Leben nicht durch einen perversen Altruismus (Flucht zum Anderen unter dem *Schein* sozialer Aktion) von draußen her einzuholen; das Du ist ihm nicht Material für die Realisierung seiner Ich-Identität, auch nicht die Instanz, die er benötigt, um sich selbst »verlieren zu können« (Nächstenliebe als Flucht vor sich selbst oder als schlechte Liebe zu sich selbst: Nietzsche).

Somit heißt es nicht einfach: »Wer sein Leben verliert, wird es gewinnen«, sondern: wer es »um *meinetwillen* verliert«. Wer es um *seinetwillen* verloren *hat* (sofern »nicht mehr ich lebe, sondern Christus in mir« Gal 2, 20), der *wird* es gewinnen. Es beginnt also nicht mit einem »um-zu«, sondern mit dem *Verlorenhaben*, dem bedingungslosen Umsonst der Liebe, die sich in die Wirklichkeit des fleischgewordenen Gottes aufgibt. Gott allein kann den Menschen vom *Sich-suchen* im Opfer befreien und ihn bis auf den Grund arm machen (»Herr, nimm mich mir und gib mich ganz zu eigen Dir«: Nikolaus von Flüe), aber nicht so, daß Gott in diesem Enteignungsprozeß außerhalb des Menschen stünde, auf seiner Seite der »Reichtum«, auf des Menschen Seite die »Armut«. Sondern ich bin durch Gottes Reichtum *in mir* arm geworden, dadurch, daß Gott mich durch seine vollkommene Selbstmitteilung *in mir* (aber *wer* ist das? die Kirche!) ausgeräumt hat<sup>8</sup>.

### Ort der Heiligkeit in Gott

a) Gottes Initiative kommt an. – Das absolute Vorweg der göttlichen Heiligkeit kann heute nicht genug betont werden: »Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt« (Joh 15, 16). Die ganze Initiative liegt bei

<sup>8</sup> Theresa von Avila: »Ich liebe ohne in mir zu leben.« Gewiß, doch darin erschöpft sich die Konvertibilität von Reichtum und Armut nicht. Denn dieses »Bei-sich-Sein in der Entäußerung« – die Formel, auf die man heute in tausendfältigen Abwandlungen das »Wesen christlicher Heiligkeit« zu reduzieren versucht – kann nochmals in einer verschlossenen Immanenz bestehen. Deshalb fährt Theresa fort: »Und ein solches Leben erhoffe ich, daß ich sterbe« – denn beides, Reichtum und Armut stehen nochmals zueinander als Ich-Pole – »weil ich nicht sterbe«. Tod kann nicht mehr »für« das (= *mein*) Leben verbraucht, »mein« Leben nicht mehr in allen möglichen Spielarten von Todesentäußerung (Arbeit, Rausch, immanenter Aktivismus) »für« die Hingabe (Tod) mißbraucht werden. Hier wird endlich das »Tu solus sanctus« offenbar, der Niederfall: »Mein Herr und mein Gott.« – Hegel versuchte, diesen Geist der Heiligkeit in der Gestalt des »absoluten Begriffs« zu entfalten: »Ich lebe« (Identität), »ohne in mir zu leben« (Nichtidentität), »und ein *solches* Leben erhoffe ich« (als absoluten Begriff, Identität der Identität und Nichtidentität = »Geist«), daß ich sterbe, weil ich nicht sterbe. Aber, die »Geduld der Hoffnung« fließt mit dem Gang der dialektischen Notwendigkeit des Begriffs zusammen und das »Weil ich nicht sterbe« rückt in die Selbstgewißheit des »pneumatisch« vermittelten, spekulativen Wissens ein.

Gott, der »die Toten lebendig macht und das Nichtseiende als ein Seiendes heraufruft« (Röm 4, 17). Dafür gibt es in der Welt keinen Grund, kein endliches Worin als Voraussetzung des göttlichen Handelns außer jenem Schoß-Grund Kirche, in dem der Logos gehorsam (»zu Gott hin«) weilt, und er sich mit ihm zusammen bis zum »soli Deo Gloria« verdankt (»und Gott war das Wort«). Dem Vorweg der Erwählung entspricht das Vorweg der Anbetung des nie versiegenden, erwählenden Quells, der nun aber die Erwählten nicht bloß an sich zieht – er ist ihrer ja nicht bedürftig, weshalb er alles geben und die Erwählten »in allem reich« machen kann –, sondern sein Wort, »durch das alles geworden ist«, (mit dem Rücken zum Vater) in die vorwegewählten Berufenen hinein senden kann, damit es (mit dem vom Vater nie abgewendeten Antlitz des Gehorsams) in ihnen und mit ihnen das Ja der Antwort zurückschenkt. Erwählender Ruf und Sendung des Sohnes, Hören des Sohnes und Antwort (als Vollzug der Gegenwart des Sohnes im Ausgespieltwerden in die Welt) fallen überein. Aufnahme der Sendung des Sohnes und Antwort mit ihm zusammen sind auf allen Stationen der Tradition der Heiligen (in Hingabe *und* Verratenwerden) immer miteinander verschmolzen: die unabsehbar sich verströmende Liebe zeugt in der Preisgabe Quellen und wird mit der gleichen Kraft, die sie den Quellen schenkt, weitergetragen, je in die Geburt neuen Lebens hinein.

b) Verabsolutieren des Geschenkes. – Gottes absolutes Vorweg und »Lob der Herrlichkeit« (Eph 1) korrespondieren einander. Die große Gefahr heute ist, daß die absolute und die endliche Initiative auf Grund eines säkularisierten Kirchenbegriffs ineinander gleiten. Die Initiative des »positiven Humanismus« (der »unmittelbar und reell zur Wirkung gespannt ist«: Marx) verrät einen Absolutheits-Charakter: Voraussetzungslosigkeit des unbedingten menschlichen Anfangs mitten in der Welt. Hier taucht eine evangelische Wahrheit auf: daß das von Christus zu trinken *gegebene* Wasser im Trinkenden zu einem Quell wird, der ins ewige Leben *aufspringt* (Joh 4, 14). (Vgl. auch Nietzsches »heiliges Jasagen« des »Willens zur Macht«, der »*nie geworden ist*« und so eine »unendliche Endlichkeit« [= »endliche Unendlichkeit«] artikuliert: das Zentrum der unbedingten *Einheit* von absoluter und endlicher Freiheit.) Aber, diese schillernde Zweideutigkeit provoziert die Perversion: die von Gott einbrechende Vertikale wird zur Horizontalen geschlagen, und zwar um so leichter, je radikaler sich Gott in seiner Gabe entäußert hat. Der Aufblick zu Gott kann in solchem Zusammenhang dann nur noch sagen, daß der (vertikal) in den Himmel entrückte Reichtum der menschlichen Wesenskräfte (horizontal) noch nicht praktisch-gegenständlich herausgelebt wird. Fallen also (so schließen manche Marxisten) Totalität des (zuvor gegen die Individualität geschiedenen) Gattungslebens und konkreter Mensch zusammen, dann enthüllt sich intersubjektiv die absolute Präsenz der Freiheit in der materiellen Gegenständlichkeit: »Heiligkeit« wird Mitmensch-

lichkeit. Das Füreinander-Wir der Gesellschaft repräsentiert den Lebensstrom der Trinität: der Vater ist der Naturgrund des natürlichen Menschen, der Logos ist wissenschaftliche Rationalität, das Pneuma die brüderliche Wir-Gestalt sozialer Interaktion.

Alldem gegenüber ist mitten im Aufbruch des voraussetzungslosen »Umsonst der Liebe« (Therese von Lisieux) aus dem Quellgrund der »reinen Endlichkeit« die bleibende Anbetung das wahrhaft Not-Wendende: in der Einheit der beiden »Schwestern im Geist« liegt die lebendige Synthesis christlicher Heiligkeit<sup>9</sup>.

c) Gewaltlosigkeit der Liebe. – Christliche Heiligkeit, die alles auf den Einsatz Gottes von oben setzt, erfährt auch Kirche als reine, befreite Endlichkeit von oben<sup>10</sup>. Damit beschwören wir keinen »schlechten Platonismus« herauf, vielmehr deutet sich in diesem Symbol die einzig wirkliche Form von objektiver endlich-geschaffener Heiligkeit an. Wird dieses geschaffene Vorweg der Heiligkeit ausgeklammert, die absolute und die endliche Liebesinitiative zur Deckung gebracht, indem man beide (in einem) in das materielle Feld »gegenständlicher Freiheit« übersetzt und zugleich solche Transformation dadurch verdeckt, daß man eine »unbedingte *historische* Initiative« setzt, dann bleibt der Aufbruch des »positiven Humanismus« mit Notwendigkeit an einen spezifischen Sektor der Weltzeit geknüpft. Das Problem taucht auf, wie dieser Anfang *gegen* die Barrieren der menschlichen »Entfremdung« durchgesetzt bzw. *im* Bestehenden (= der Entfremdung) das Bestehende überwunden werden kann. Der in *statu nascendi* scheinbar so konkret-praktische Ansatz verflüchtigt sich nochmals in eine Ideologie (= in eine besondere Form *bloß* begrifflicher Allgemeinheit), die nur noch durch *Macht* relevant und geschichtlich (nach vorne hin) wirksam wird. Als einzige Antwort auf diese Diskrepanz bleibt die revolutionäre Gewalt – im Gegensatz zur gewaltlosen Freiheit der Liebe übrig. Diese darf gewiß nicht schlaftrunkenpassiv auf dem Bett ihres Befreitseins ausruhen, das Gott ihr bereitet hat, wohl aber darf sie mitten in aller Sendungsbereitschaft wie ein Kind »im Schoß des Vaters« sich überantworten und braucht sich selbst nicht »unendlich ernst« zu nehmen: *dies* ist Atemholen für den alles überwindenden Sieg des Glaubens mitten im Fleisch. Der Widerspruch einer gewaltsamen Durchsetzung der aufgebrochenen absoluten Freiheit in der Welt entfällt.

Das Prius der Anbetung im reinen Empfang wird niemals aufhören, ein kühnes Wagnis zu sein. Es besagt: Verzicht auf Kalkulation, »positive Indifferenz« (Ignatius v. Loyola), Verzicht auf Selbstbestätigung durch Rück-

<sup>9</sup> Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Schwestern im Geist*. Einsiedeln 1971.

<sup>10</sup> Vgl. Augustinus, *Bekenntnisse* XIII: »Geschaffene Weisheit« vor aller Zeit, aber doch »Endlichkeit« als »Fülle der Zeit«, die freilich weder in Jetzt-Momente zerrinnt noch in Herkunft und Zukunft dissoziiert, sondern integrale und integrale Zeit-Gestalt als Freiheit bleibt. – Zum Begriff der »geschaffenen Weisheit« vgl. Louis Bouyer, *Le Trône de la Sagesse*. 1957.



schlüsse vom Anerkanntsein durch die Anderen auf den eigenen Status, Annahme der eigenen Nutzlosigkeit, Selbstvergessenheit bis zum Vergessensein von Gott in der Nacht, in der Gott den Herzen zärtlich die Liebe entlockt, zur unendlichen Überraschung dessen, der unwissend und unführend im Finstern brennt. In seinem Unbrauchbarsein (das zutiefst der Erwählung entstammt) teilt der Heilige die Sendung des Herrn bis in dessen Verworfenwerden hinein. Er will nicht sein Leben gegen diesen Tod, gegen den Un-sinn dieses Sterbens sichern, er lebt aus der Einheit von Leben und Tod, Sein und Nichts<sup>11</sup>.

d) Gestaltlosigkeit. – Die Unbrauchbarkeit und Schwäche des Heiligen zerbricht alle Regeln und Mechanismen seiner »Natur«. Gott *kann* deren Anlagen aufgreifen, sie gewissermaßen direkt in ihre Reifform überführen – wenn er will. Er kann sie verwerfen, verstocken und den schwächsten Punkt suchen, angesichts dessen man verzweifeln möchte, gerade dann, wenn durch die Gegenwart der Nächsten, mit denen zusammen man lebt, der Finger darauf gelegt wird. Das Samenkorn der Gnade kann in fetten Ackerboden fallen, aber auch in ein winziges Fleckchen Erde, das in einem Spalt unseres steinharten Egoismus sich angesammelt hat. Ob das Gewächs klein oder groß, prächtig wie eine Rose oder ein im Gras verstecktes Gänseblümchen wird – das liegt bei Ihm. Manche Heilige fallen auf steinigem Boden: ihr Schicksal ist es, zertreten zu werden, zwischen die Mühlsteine zu geraten oder in den hintersten Winkel der Geschichte befördert zu werden, ununterscheidbar von den andern Sandkörnern (dem die Dünen auf- und abbauenden Pneuma ausgeliefert), gleichgemacht den Millionen, ununterscheidbar. Und von wievielen müßte man – mit den Augen der Welt betrachtet und beurteilt – sagen: sie sind verkümmert, zusammengeschrumpft, immer weniger geworden!

Die Hauptsache: die Kinder des Reiches, die wie Weizenkörner ausgestreut werden, bleiben dem *einen*, liebenden Wurf des Sämanns treu; denn er wird selbst in der Aussaat nicht geschont, sondern mit-ausgeworfen (die Schechinah geht in die Verbannung mit!), bis in die Schmach hinein. Im *einen* Wurf des Sendenden lebt das Fruchten derer, die auf guten Ackerboden fallen aus der Ohnmacht der Geschändeten, damit sie, die anderen, »seien«; so, daß diese nur *da* sind in bleibendem Fruchten, wenn sie nicht ausschließlich je an ihrem Ort »reich« werden, sondern immer gerade dort, wo die Vergrabenen vergessen sind.

All dieses Auf und Ab, Wachstum und Verminderung, der nie endende Tausch von Reichtum und Armut will nur aufzeigen, daß das Heilige nie

<sup>11</sup> So tut er den Anfang der Philo-Sophia, den Hegel zu Beginn seiner Logik (I) zu deuten versucht. Weder bricht den Heiligen die Negativität (des Leidens, der Schmerzen und Nöte) nur von außen her auf, so, daß er dadurch bloß konzentrisch (um sich *selbst* herum) »mehr«, in seinem Sein wachsen würde, *noch* verschafft er sich das Leiden, um *sich* in dessen Feuer nach außen hin verflüssigen zu können. Er lebt nicht für sich, wie er auch nicht für sich stirbt. In beiden zugleich ist er »des Herrn« und darin für die Brüder ausgeteilt: er selbst.

und nimmer aus dem ablesbar ist, was man »Naturgesetz« nennt. Im Alten Bund kommen die Kinder der Patriarchen *gegen* alle naturgesetzlich-physiologische Berechnung, mitten aus der Sterilität. Immer gilt der Name »Isaak«: »Es ist zum Lachen«. Und selbst die Sterilität genügt nicht! Daß alles vom Menschen her »vergeblich« war, kommt niemals bloß als etwas Vergangenes vor. Der Anspruch des Umsonst trifft den Glaubenden von vorne her ins Herz. Die Frucht des Glaubens im Fleisch, der Sohn, in dem die gewesene Sterilität »endgültig« überwunden zu sein scheint, in dem der Sieg anschaulich vor die Augen tritt – er wird geopfert, auf den Altar gelegt. In nichts kann die elterliche Herkunft im Kind sich durchsetzen. So ist Abraham der Vater aller Glaubenden, aller Heiligen.

Auch in seiner Gleichgestaltung dem Bild des Sohnes ist der Heilige unberechenbar, da der Sohn dem Vater nicht als eine fix und für sich bestehende Form gegenübertritt, sondern aus dem ewigen Entstand seiner väterlichen Wurzel ist und lebt, immer (im Liebesspiel des Geistes) an den Vater sich verlierend. So der Heilige: er tritt als vorweg Erkannter, Erwählter, Gerufener, Gerechtfertigter mit dem Sohn (in dessen Sendung) aus dem Vater hervor, wie dieser will, wann er will; seine Struktur ist ständig in Bewegung, keine festumrissene »Ähnlichkeit«<sup>12</sup>, eher eine im Liebesstrom fortwährend verflüssigte Gestalt (weshalb die Trauben in der Kelter getreten werden, und ihre Schalen platzen).

e) Selbstsein im Verdanken. – Der Heilige bleibt im Hervorgang des Sohnes aus dem Vater erwählt, durch den Geist zum Leben erweckt, immerfort Kind, das sich Gott (in einer ewigen eucharistia) verdankt. Aber im Vorweg der Erwählung liegt gleichzeitig die Freigabe des Heiligen in die Mitte seines Selbst hinein, das Christus ist. Niemand ist tiefer, unverbrüchlicher er selbst als der Heilige; nirgends leuchtet das absolute Ja der Liebe (sein-lassend und ermächtigend) in der Endlichkeit stärker auf als in ihm. Und auf dem *Fundament des Dankes* liebt niemand gesünder »sich selbst« als er (hier verblassen alle arroganten innerweltlichen Identifikationsprozesse des »menschlichen Menschen«). Demut und Großmut sind in ihm eins. Wer erfahren hat, daß Gott allein genügt, kann lächeln gerade in der Bitternis und Trauer des Versagens. Daher ent-ideologisiert und relativiert niemand so radikal wie der Heilige, weil er mitten im Strom der Zeit auf dem festen, trockenen Boden der göttlichen Treue (*in* der Wahrheit) unterwegs ist. So ist er sich selber treu: da er in der Liebe seinem Egoismus stirbt, wird er frei zur liebenden Selbstannahme aus Gottes Händen. (Das ist eines der schwersten Opfer: die Position überheblicher Selbstkritik aufzugeben, sich in sich selbst hinein verdemütigen zu lassen, um in Dem sich schenken zu lassen, der mein Leben *ist*.)

<sup>12</sup> Vgl. Thomas, S. Th. I 27, 4 c: Das Wort geht aus dem Vater »per modum similitudinis« hervor, der Geist aber »secundum rationem impellentis et moventis in aliquid . . . , quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur.«

f) Fruchttragen ohne Vernutzung. – Aus der Wahl Gottes heraus ist der Heilige gesendet – nicht als solcher festgestellt, definiert, der erwählende Auftrag prägt keine fertige Münze – »damit ihr hingehet und Frucht bringt«. In der Sendung zu den Menschen ist er ein sich selber Überbietender, Überlassender, der nicht den Menschen gegenüber nochmals an sich hält.

In der Erwählung durch Ihn (das absolute ER und DU) liegt die Wurzel seines sozialen Engagements, worin Nächsten-(Du) und Fernsten-(Er)Liebe unscheidbar zusammengehören. Aber da die Sendung von Gott her das Fruchten trägt und ermöglicht, so bedeutet »soziale Praxis« hier nicht den (immer scheiternden) Versuch, an der Gegenständigkeit der Anderen seine (einstweilen noch geschlossene) Individualität abzarbeiten oder aufzusprengen und zu verflüssigen. Dadurch wäre das Wir wieder für das Ich »vernutzt«; die Sozialisation stünde unter dem Vorzeichen ich-hafter Selbstbefreiung. Ein im Grunde gerade privatisierendes Ich, das durch soziale Aktion seine Bastionen zu schleifen trachtet, würde »politisch«. Da dem Heiligen Gott allein genügt, »braucht« (im Sinne des Vernutzens) er die Anderen nicht (er lebt in erlöster Einsamkeit) und kann eben deshalb ganz für sie da sein, im armen Reichtum der geschenkten Liebe, die sein Leben ist. Da er alles empfangen hat, sein Sein Gabe ist, kann er nur sein im Maße des Wegegebenseins.

*Heiligung: »als wir noch Sünder waren« (Röm 5,8). Heiligkeit in der Kirche*

a) »Sola gratia als Versuchung. – Christus ist (Röm 5) für Gottlose, Sünder, Feinde Gottes gestorben. Es gibt demnach keine Vorleistung des Heiligen bezüglich der Tat Gottes an ihm, weder von seiner Natur, noch vom Übermaß einer »seligen Schuld« her (die »einen so großen Erlöser zu haben verdiente«). Die Schuld ist kein magisches Vehikel, das Gott in die verfallene Welt herabzieht. Er selbst hat alle im Ungehorsam verschlossen (Röm 11,32). Der Tod hat sich nicht selbst in der Hand; Gott ist der Herr über Leben und Tod.

Hier kann eine große Versuchung entstehen: das Ereignis der Rechtfertigung-Heiligung *jenseits* der Sünde zu hypostasieren, das Licht über der Finsternis zu lokalisieren, Gott die Ankunft gerade dadurch zu verweigern, daß man die »sola gratia« ins Jenseitss abschiebt, den »Solus Sanctus« im Himmel fixiert. Das wäre *Scheinjungfräulichkeit* einer Armut, die sich ihre Offenheit nicht durch Gottes Gegenwart schenken lassen will, aber dann anfängt, das lebendige Samenwort sich selber zu geben und, mit der »Mater-ia« identisch geworden, das Heil aus der Welt herauszugebären. Hier wird Gott scheinbar »alles anheimgestellt«, aber so, daß die Welt dadurch sich selber Raum schafft für ihre egoistisch weltliche Aktion, die hintergründig gedeckt,

das heißt nochmals relativiert und »entmachtet« wird durch eine pervertierte »Verherrlichung« des Absoluten.

b) Heiligkeit wird Überbau. – So aber ist die eucharistische Form der Heiligkeit zerbrochen: die Gabe bleibt ausstehende Zukunft, Basis des sogenannten »eschatologischen Vorbehalts« als transzendente Sphäre möglicher Kritik innerweltlicher Entfremdungszustände. Da jedoch die Gabe nicht kirchlich empfangen und deshalb in Fleisch und Blut der Glaubenden nicht gegenwärtig wird, so, daß die von ihr Betroffenen in ihr (als absolut Beschenkte) zugleich Ausgeteilte, Zerbrochene, Drangegebene, Geopferte in Fleisch und Blut sind, so kann die Gabe auch nicht mehr verdankt werden. Heiligkeit wird »Überbau« auf dem nicht sterbenwollenden Geflecht »natürlicher« Selbstbehauptung, die sich im Blick auf den verjenseitigten Gott ständig *selbst* zu behaupten versucht.

c) Das absolute Vorweggeliebtsein als Tat endlicher Freiheit. – Heiligkeit aber geschieht, trotz des Fehlens jeder Vorleistung unsererseits, mitten in der Endlichkeit, in der Kirche als dem ein für allemal von Gott gesetzten Ort *objektiver* Heiligkeit, deren Kinder die Heiligen sind. Sofern Kirche Virgo-Mater ist, hat sie alles empfangen, was ihrem »sterilen« Schoß anvertraut wurde. Somit wird das Vorweg der Liebe nicht nur am »Für Gottlose gestorben« bejaht, sondern aus der Armut der Erlösten; weshalb sich *hier* objektive und subjektive Heiligkeit nicht mehr angemessen trennen lassen: denn die objektive »Substanz der Heiligkeit« ist kein »Was«, sondern Subjekt; frag-»würdig« in der Frage: »Wer ist die Kirche?« Somit bedeutet die Trennung der Kinder vom Mutterschoß des Glaubens keineswegs Vercinzlung im Sinne einer isolierenden Individuation, sondern *Geburt nach innen*; gerade dort, wo die Geborenen nach außen hin entlassen werden, wachsen sie nach innen zur einen Wir-Gestalt der befreiten Freiheit zusammen. Sie brauchen ihr Selbstsein als Subjekte nicht durch den gemachten Riß einer aggressiven Todestrennung vom Schoß ihrer Herkunft zu erkaufen. Genausowenig sind sie gezwungen, den »ersten Objektverlust« (Freud) durch Verdrängung und Sublimierung des Verdrängten »aufzuheben«, das heißt hier: die *verlorene* objektive Heiligkeit durch theologisches *Denken* als eine ihnen innerliche (aber doch eben nur *gedachte*) Gegenwart zu wiederholen und als gegenwärtig zu setzen. Nein, der eine Quell springt in den Vielen als Quell *für-einander* auf. Das lebendige »Zwischen« ist und bleibt Tat der je einzelnen Freiheit und doch ist es als Liebe die Mitte, die allein von sich her das Für-einander gewährt. Der Quell bricht in mir und *zugleich* in den Andern auf, wobei man die vielen Anfänge nicht nochmals von einem endgültigen Aussichtspunkt her überschauen kann. Gerade darin, daß der Heilige als Liebender »den ersten Schritt tut«, liegt die Hoffnung, daß er nicht bei sich selbst, sondern im Andern anfängt: die Liebe sucht nicht das Ihrige. Aber dieser Anfang im Anderen bleibt ebenso *sein* Anfang. Nur in dem Maße wie ich

diesen geduldig erwarten kann, ist meine Liebe arm, das heißt freigebende Hoffnung für den Anderen. Ich verfüge nicht darüber, Gott bestimmt die Zeit der Heraufkunft meiner Preisgabe im Anderen. Er sammelt die Zeit meines Dienstes, meiner Kelterstunden in *seiner* Stunde, die für unser Uhrwerk unfaßlich ihm gehört. – Dasselbe gilt für die »Frucht« der Heiligen; sie bleibt, ja *ist* unzerstörbar; aber sie ist eingelagert in den unendlichen Abgrund seiner Liebe, die *alles* gibt – und so kann sie verschwinden, »verworfen« werden; Gott verfügt über sie. Kein Mensch weiß, durch *welches* Opfer er lebt, weil alle durch *ein* Opfer sind und leben.

d) Heiligkeit in kirchlicher Überlieferung. – Im jungfräulichen, nicht-habenwollenden, enteigneten (durch »Beraubung« = Steresis geöffneten!) Schoß der Kirche enthüllt sich die absolute Initiative Gottes in der Welt, nicht als »ausstehende«, sondern als daseiende: die sich überliefernde Liebe ist gegenwärtig. Denn entgegen aller Menschenweisheit hat die Jungfrau empfangen, ist sie der »geschaffene Schöpfer ihres Schöpfers« (theo-tokos), Geburtsort der absoluten Freiheit in der Welt und für sie, aber in der Armut preisgebener Anbetung: eben die Freiheit, die von den nur-menschlichen Emanzipatoren und Produzenten »absoluter Freiheit in der Immanenz« nie gemacht und zustande gebracht werden kann. Der Glauben nennt sie; »credo ecclesiam«: *die* Überlieferung der Freiheit.

Aber, so könnte man fragen, bleibt der heilige Gott der »ledigen« Virgo nicht doch äußerlich? Versetzt die Anbetung Heil und Heiligung nicht in ein imaginiertes Jenseits, das vielleicht in dem Augenblick ganz zum Diesseits sich umgestaltete, wo die Virgo in einer »Mater« aufginge, die alles nur aus sich selbst heraus produziert, also letztlich der (sich überliefernden) Liebe durch Verrat teilhaftig würde? Nein, Ledig-sein in der Anbetung ist identisch mit Empfangenhaben, mit dem Vollzug dessen, was reine Gabe bleibt; mit der Geburt des Angebeteten im Fleisch. Gott überliefert sich nicht einem empfängnisunfähigen Schoß, in dessen Leere er sich nur wiederholen, nicht Fleisch werden könnte. – Der bloße Hohlraum pervertierter Anbetung würde ihn dazu verurteilen, aus der Welt monologisch ins Jenseits zurückzukehren; sein Wort wäre vergeblich mitgeteilt. Erst die Gier der selbstsüchtigen »Mutter« (die sich nichts schenken lassen will) müßte ihn in die Welt herein- und aus dem Himmel herabziehen. Der gähnende Schlund (Chaos!) einer gott-süchtigen Welt würde das Absolute von außen her in seine Selbst-Überlieferung hineinreißen (oder – und dies ist nur die andere Seite dieses Prozesses – ihn aus dem zufälligen Spiel des Chaos anarchistisch herausgebären). Heiligkeit wäre zur Magie entartet. Und da sie nicht mehr Gott überlassen wird, so hätte sich die Kirche dadurch in der Endlichkeit gegen den Willen ihres Schöpfers tabuisiert. Unter dem Schein des Austrags der »sich überliefernden Liebe« wäre diese gerade überall atheistisch verraten. Heiligkeit in »kirchlicher

Überlieferung« (bis ans Kreuz, den Scheiterhaufen usw.) ist zutiefst in solcher Zweideutigkeit mitgekreuzigt. (Austrag der göttlichen Überlieferung mitten in der Auslieferung der Liebe an die Henkersknechte.)

*Enthüllung der Sünde: communio sanctorum*

a) Schuldig miteinander. – »Ich habe euch erwählt«: es sind Sünder, die erwählt werden, die die Sünde nicht mehr (aufgrund der Erlösung) außerhalb ihrer selbst sehen, mit den Fingern auf die Sünderin zeigen, welche dem Herrn zur Aburteilung vorgeführt wird, sondern durch die Erlösung der »einen« ihrer eigenen Schuld überführt werden. Ich bin »du«, du bist »ich«: gemeinsames Schuldbekenntnis, das deshalb nicht mehr in gegenseitiger Anklage trennt, ein »Individuum« zur Aburteilung vorführt, sondern aus der einigenden Liebe lebt. Die Ankläger gehen weg, einer nach dem anderen, wobei ihr Weggehen nicht identisch sein *muß* mit einem Sündenbekenntnis. Aber, das sind wir selbst! *Weder* wird der Sündenbock in die Wüste geschickt (Objektivierung der Sünde *gegen* die Heiligkeit), *noch* zieht der Heilige magnetisch alle Schuld auf sich (das wäre Übermächtigung der Freiheit des Andern und Entmächtigung zur Verantwortungslosigkeit des Du, das heißt falscher Heroismus der Schuldübernahme durch das Ich, das die bleibende Differenz des Ich-Du-Wir überspielen würde). Beides wäre Selbstrechtfertigung: 1. Durch Abschieben der Schuld auf den »unreinen« Andern, 2. durch überhebliche Identifikation mit ihm. Der Herr allein ist es, der die Schuld trägt und jeden zur bekennenden Annahme seiner Schuld *und* der der Andern befreit.

b) Solidarisch im Maß der geschenkten Liebe. – Nicht nur das absolute Vorweg der göttlichen Liebe mißt die Sündigkeit des Heiligen, sondern das Leben des Heiligen selbst (in der das Licht der Welt gebärenden Kirche) ist das Licht, das ihm die Kraft zum Sündenbekenntnis wie zur Verantwortung der Schuld Anderer schenkt. Ich bin wie die Anderen, wie du, und *darin* (!) bin ich darüber hinaus, als ein befreiter Mitbefreier. Dieses »wie du« ist unendlich zweideutig, nur die opfernde Liebe gibt ihm Eindeutigkeit in der Tat, in der Nachfolge Christi. Dahin reicht keine Dialektik, sondern nur der stille, manchmal bis ins Verstummen hinein sprachlose Dienst, der das Herrlichste, Schöpferisch-Unermeßlichste in der Welt ist, eine einzige Freude im Leid, unsagbar.

Der Heilige wird sich nie einbilden, diese Solidarität (die ihm den stehenden Vorwurf einbringt, zu »paktieren«, dem »eigenen Lager« untreu zu werden) sich selbst erstellen zu können. Nur im Maße der geschenkten Liebe ist er mit sich als Sünder und mit den Sündern solidarisch. Darin liegt ein unendlicher Frieden, dessen weltverwandelnde Kraft in kein Wort paßt, das

wir sprechen. Hier begreift man (allmählich), was Reich Gottes ist – und daß es *da* ist.

c) Nur die Liebe kann (gewaltlos) auf die Seite des Andern treten. – Allein die Liebe vermag sich mit Sündern zu solidarisieren. Wie könnte auch ein Egoist auf die Seite des Andern treten, den er definitionsgemäß ausschließt? Je näher der Heilige dem absolut unschuldigen Vorweg der Liebe zuwächst, desto direkter tut er den ersten Schritt, existiert er in Brüderlichkeit. Radikal gesprochen: wenn uns ein Anderer schlägt, so sind wir als Liebende Träger seiner Sünde; wir verantworten sie mit, *ohne* dabei unsere Endlichkeit zu negieren und die Freiheit des Du mit unserem »Ich« in »einem Sein« zur Deckung zu bringen. Dennoch: ich stehe dort »drüben«, am Anfang der Bosheit des Anderen, sie ist *meine* Bosheit – aber weil ich liebe. Alle Subjekt-Subjekt-Spaltung hat hier aufgehört; ich halte die andere Wange hin. In dieser Gewaltlosigkeit enthüllt sich die Gewalt des Himmelreiches, seine Macht in der Ohnmacht. Eine Formel? Ja, aber welches Leben! Die Narretei des Kreuzes ist der Lebensgrund der Heiligen.

d) Sterben und Auferstehen in der Solidarität. – Der Heilige gibt die Schuld nicht ab (entweder: »Meine Frau ist schuld an meiner Bosheit«, oder: »es geschieht meiner Mutter ganz recht, daß es mich an den Händen friert«, so redet der selbstverliebte Narzißmus, für den der Andere »mit mir eins« ist). Im Augenblick, da die Liebe entsteht, bejahe ich *meine* Schuld und gerade darin enthüllt sich die Wahrheit, daß ich erlöst, an mir selbst in die Freiheit gestellt bin. Erlösung (Heiligkeit) und Kreuz sind nicht zu trennen. Sünde ist mir nicht mehr äußerlich, ich räume ihr in mir selbst »den Platz« ein, sterbe in ihr einen wahrhaftig harten Tod (sonst bliebe sie ja dem Keim der Liebe, die so *nicht* wachsen kann, wieder äußerlich) und auferstehe von den Toten in einer Liebe, die sich nicht mehr in der Ambivalenz von Gut und Böse halten läßt.

Die Verdemütigung in die Schwäche und Ohnmacht des Sünders wird dem Heiligen in dem Maße geschenkt, als er sich in restlosem Vertrauen und Glauben der Liebe überantwortet. Man kann sich von dieser Ohnmacht dispensieren, die Annahme der Solidarität in der Sünde verweigern, dann macht man Gott zum Lügner. Man kann sich auch so solidarisieren, daß sich nichts ändert, weil die »Liebe« draußen, vor der Tür der Anderen stehen bleibt, die Solidarität nur eine gedachte ist (auf einem kritischen, reflexiven Vergleich beruhend), und keine Konsequenzen daraus gezogen werden. Der Zielpunkt der Hingabe ist der »gedachte« entfleihte »Andere als solcher«, nicht das Du, das mich schmerzt. Dies ist die Schwäche einer »Liebe«, die nur im Denken über sich hinauskommt.

Die Schwäche in und aus der Gegenwart der Liebe aber ist stark, weil sie alle Ambivalenz von »draußen« und »drinnen« übersteigt. Die Pfeilspitze der Liebe richtet sich direkt auf das Zentrum des Herzens Gottes, das im

Anderen für diesen und für mich schlägt. Dadurch wird die Verwandlung *total*. Der Heilige ist ein *Anderer* geworden, wiedergeboren im Geist der Heiligkeit, der aufdeckt, daß es eine Sünde gibt, die der fleischgewordenen Liebe nicht glaubt, gegen ihr Umsonst sich sperrt, nicht geliebt = nicht befreit sein will; eine Gerechtigkeit, weil mich der Herr zum Vater mitgenommen hat, diese Heimkehr aber gerade mein bleibendes Dasein für die Anderen verbürgt (Thereses Worte auf dem Sterbebett!) und ein Gericht, da die unendliche Positivität der Liebe das schlechte Gleichgewicht von Gut und Böse ins Jenseits von beiden (Nietzsche hat darum bis zur Verzweiflung gerungen) überholt hat («Der Fürst dieser Welt *ist* gerichtet«).

e) Die Notwendigkeit des Schuldbekenntnisses der Heiligen. – Der Heilige kann sich nur als Sünder bekennen, weil der Quell der Liebe in ihm aufgebrochen, die Sünde der Welt überwunden ist.

Nichts ist für heute not-wendiger als der Sprung der Liebe in Gottes Preisgabe für die Welt hinein, ohne Angst davor, die Sünde zu bezeugen, obwohl viele sich bei diesem Wort die Ohren zustopfen und das Herz verschließen. Ohne Angst davor, die Sünde aufzudecken durch *Lieben* und so den (fast schon verlorenen) Sinn von *Erlösung* zu enthüllen, in jedem Augenblick des Daseins. Ohne vor diesem Martyrium zu fliehen!

Heiligkeit in der Welt, für die Welt: gewiß, da sie sich immer neu in sie einfügt als Antwort auf die Fragen der Welt, ihre Sehnsucht, ihre Trauer, unseren wahnsinnigen Schmerz. *Diese* Antwort aber soll man nicht unterscheiden wollen vom Entäußerungsgehorsam Christi: erst wenn der Glaube, der nicht von dieser Welt ist, zerfällt, beginnt man das liebende Für-einander auf »Normalität« zu reduzieren, nach einer weltlichen Rechtfertigung für den schwindenden Glauben zu haschen, das Bekenntnis der Schuld zu verwässern. Nur die Heiligen, die Zeugen des armen Reichtums der Liebe (ohnmächtig Siegende und siegende Ohnmächtige) werden aus dem Sieg, der die Welt überwunden *hat*, der Welt Hoffnung schenken, und sie schenken sie ihr *jetzt*.

Fürchten wir uns deshalb nicht, die indifferente »Normalität« zu entlarven, selbst um den Preis, daß man uns umbringt. Lassen wir uns von der Liebe zum Kampf gegen die Reduktion der Sünde auf naturgesetzliche Funktionen (Biologie, Physik, Psychotherapie, neutrale Endlichkeit) erwecken und ermächtigen! Haben wir keine Angst davor, die Dummen zu sein, die ausgerottet werden müssen, weil sie den »Betrieb« stören, die Formen der Welt zersprengen, nicht ins »System« passen, aus allen Normen, die »Anerkanntsein« legitimieren, herausfallen! Wachsen wir im permanenten Schuldbekenntnis als Erlöste in das Leben der je größeren Liebe hinein, obgleich »dem äußeren Menschen nach abnehmend«, in einer dauernden Beichte. Vergessen wir nicht, daß die »Immaculata« nichts zu tun hat mit der satanisch »reinen Endlichkeit«, sondern daß sie die Erlöste ist: durch das *Blut* Christi,



durch das *Opfer* gereinigt und befreit. Entziehen wir uns also dem Opfer nicht selbstgenügsam, als hätten wir die Narretei des Kreuzes, dem man immer mit Kopfschütteln und Grinsen begegnen wird, schon hinter uns. Was die unschuldige Liebe sich selbst nicht erspart hat, das dürfen wir erst recht nicht von uns (den im Licht der fleischgewordenen Liebe der Sünde Überführten) überheblich wegschieben. Auch durch das Herz der *Schuldlosen* bohrt sich das Schwert.

f) Die Versuchung des Heiligen. – Die Heiligen werden mit Christus die Welt richten (1 Kor 6, 2), aber sie richten sie *jetzt* schon, durch den Geist der Heiligkeit, der ihr Leben ist. Dieses Richten der Welt erfolgt nicht von außen her, der Maßstab (»das Gute«) hängt nicht irgendwo am Himmel. Er überwindet nicht einseitig von oben her, sondern der Richtende solidarisiert sich mit denen, die er richtet. Er tötet, ja, aber er wird auf der Seite derer getötet, denen er den Tod ins je größere Leben hinein (die Erlösung) bringt. Verurteilt wird die unschuldige Liebe. Die Versuchung ist groß, dem teuflischen Wissen von Gut »und« Böse Raum zu geben und sich als Richtender (zeltisch) mit dem Schwert auf das (und jene) zu stürzen, was (die) überwunden werden soll(en). Liebe kann aggressiv-tötend sein, aber sie trifft, weil sie nicht das Ihrige sucht und *deshalb* erlöst, sich ins eigene Herz: von jeder Sünde frei, aber für uns »zur Sünde geworden«.

Der Heilige als der »Geistmensch« beurteilt alles, wird aber von niemandem beurteilt (1 Kor 2, 15), und doch ist er der *Verurteilte*: Christus gleichgestaltet. Immer wird man fragen: Seht ihn an, ecce homo, wo ist sein Gott? Und immer wird er versucht werden: Steig herab vom Kreuz, nur einen Augenblick, damit wir erkennen, daß deine Ohnmacht »in Wahrheit« mächtig ist! Mach aus den Steinen Brot! usf. Dies ist eine der abgründigsten Versuchungen: zu demonstrieren, was Heiligkeit *ist*, was sie *vermag*. Sich vor den Augen der Welt rechtfertigen wollen, indem man ihre Maßstäbe ans eigene Leben anlegt. Der Heilige läßt sich nicht irremachen, er bleibt am Kreuz hängen, läßt seine Torheit verlachen, auch wenn der Schmerz durch alle Glieder des Fleisches (Ich) zuckt. Er weiß: die Gnade der Gnaden ist, sich als ein demütiges Glied des leidenden Leibes Christi anzunehmen. Um der Erlösung willen kann er weder sich noch den Anderen das Kreuz abladen.

g) Heiligkeit »für« die Kirche: aus der »Kirche in der Welt«. – In der Solidarität mit den Sündern liegt die Katholizität christlicher Heiligkeit. Man kann deshalb die Sendung der Kirche nicht in einem »intra ecclesiam salus« abfangen wollen, das im »Wissen um Gut und Böse« das Draußenliegende von sich abschiebt, sich dagegen absetzt. Man muß vielmehr begreifen, daß die unantastbare Heiligkeit der Kirche in ihrer fortwährenden Verdemütigung liegt; daß die Macht der Autorität des Erlöstseins nur lebendig ist durch die Enteignung ins Draußen. Das darf aber unter keinen Umständen

dialektisch gedeutet werden; es ist dem Willen Gottes und dem Geist seiner durchforschenden und unterscheidenden Liebe anheimzustellen.

Daraus folgt: es gibt viele Heilige *außerhalb* der institutionalisierten Kirche, die bezeugen, daß dort, wo die Kirche in ihrer Sendung (horizontal) hingelangt, Gott, der Herr, *ihr* Kind, *gewesen* ist und auf sie zukommt. Sie macht sich ja die Kinder nicht selbst, sie werden ihr gegeben, so wie niemand zum Sohn kommt, außer der Vater zieht ihn. Der Sohn räumt sich zwar im Gehorsam seiner Sendung den kirchlichen Raum des Hörens aus, aber »hinter« denen, die der Sohn anspricht, steht ER, der Vater, weshalb der Sohn sich im Schaffen des »Ge-hörs« die Hörenden schenken läßt. Der Vater, der als der Sendende ihm gleichsam im Rücken liegt, kommt von vorn auf ihn zu, und der Sohn geht ihm entgegen: durch die *Hölle*, durch das absolute »Außerhalb« zum Innerhalb der Liebe. Entsprechend kommt Kirche durch die Welt, in der ihr die Überraschungen des Geistes begegnen, auf den Sohn zu. Kirchliche Einübung ins Arm-werden heißt oft: beschämt und gezüchtigt werden durch ein »Nicht-Volk«, in dem Gott spricht, und zwar durch lebendige Menschen.

### *Gehorsam*

a) Im Gehorchen: Kritik. – Es wäre aber völlig verkehrt, auf Grund des bisher Gesagten die Kirche in einem perversen Sinn zu »spiritualisieren«. Die (joachimitische) Versuchung dazu ist gerade heute groß als Kompensation zu einer ins Innerweltlich-Gegenständliche ableitenden sogenannten »christlichen Praxis«. Geist der Heiligkeit weht frei von aller Buchstäblichkeit (Gesetz, Satz, Institution), aber er ist und bleibt der Geist, durch den das Wort Fleisch wird, ins Gesetz hinein stirbt, um es durch die Erfüllung bis zum *letzten* Jota in den Tod zu führen. Es gibt keine Heiligkeit »jenseitig« distanziert zum »Gesetz« der institutionellen Kirche. Für die Heiligen hat das Gesetz *expropriierende* Kraft nicht von außen her, sondern auf Grund ihrer lebendigen Liebe, die als solche *arm* und enteignet ist. Von außen gesetzlich bewegt, ist der Heilige von innen her frei und führt das Gesetz gehorsam in den Tod. *Dies* und nichts anderes ist die »antiautoritäre« Revolution christlicher Heiligkeit, das nie erlöschende Feuer ihres Protestes, der sich in kein gesetzliches Felsengrab einsperren läßt: Er spielt »soziale Basis« nicht gegen »Innerlichkeit« aus, da er *vor* den Mauern der Stadt gekreuzigt wird. Deshalb liegt es dem Heiligen fern, die Möglichkeit seiner Natur, seiner »realen« biologischen, psychologischen und geistigen Potenz mit den Forderungen des kirchlichen »Gesetzes« zu vergleichen. Er will dessen Auftrag nicht zurechtzubie-

gen versuchen, selbst dort nicht, wo es *ihm* (zu fragen ist: *wer* ist dieser?) in die Quere kommt. Hier zerspringt alle menschliche Berechnung – nicht an einem ideal-typischen »Fall«, sondern konkret und real. – Dies bedeutet nicht, daß der Heilige sich fraglos jedem Gesetz unterwirft. Aber selbst im Kampf gegen es wird er immer an seinem Egoismus als Sünder mehr leiden als an der ihm auferlegten Last. Sein Kampf wird sich letztlich ins alles überwindende Opfer Christi übersteigen, nicht: auf der Basis der Aggression, mit diesem konkurrieren wollen, um zu sehen, wer es nun weiter »bringt«. Gewiß: »*gratia supponit naturam*«, aber solche Voraussetzung geschieht durch das Kreuz hindurch (was sich manche Ordensspirituale heute ins Gewissen schreiben müßten). Das schließt Kritik am Gesetz und verwaltenden Amt nicht aus; aber solche Kritik muß kreativ, überwindend vollzogen werden, und das geschieht nur durch Opfer *wirklich*, nicht durch bloße gegenständliche »Strukturveränderungen«. Denn in solchem Engagement manipulierte ich nur allzuoft »draußen«, bleibe drinnen der Alte, verweigere mich der Wiedergeburt im Opfer Christi und hoffe, »dann« (immer nachträglich) von Bedingungen getroffen zu werden, die mir – welcher Irrtum! – »Christsein« ermöglichen. Das ist reiner Pharisäismus, der sich um die Beschneidung des Herzens herumdrücken will.

b) Autorität und Freiheit. – Jeder Akt des Gehorsams auch und gerade dem kirchlichen »Gesetz«, das mir »nicht paßt«, gegenüber, bringt die Wahrheit an den Tag, daß Er, der mein Leben ist, das Gesetz erfüllt, und in den Tod geführt hat, daß der Ursprung der Liebe nicht in mir, sondern in Gott liegt, und im Gehorsam von mir *verdankt* wird. Die Unterwerfung unter das Amt wird daher zum Zeichen der Heiligkeit eines *endlichen* Menschen, der sich in seinem Befreitsein nicht abschließt, von außerhalb her sondiert und rechtet, sondern je neu einstimmt ins Ausgeliefertwerden – jenseits aller Passivität: denn er bricht das Brot mit dem *Herrn*, freiwillig, eben in der Nacht, da er verraten wird. Den Heiligen ist die eucharistische Erlösung des Amtes in der Kirche aufgetragen, auch und gerade den Heiligen des Amtes, die angesichts der Fülle Christi in den glaubenden Gemeinden, denen sie vorstehen, ins Gehorchen hinein sich arm machen lassen – bis ins dienende Verschwinden hinein. Das ist nicht minder närrisch wie alles bisher Gesagte. Man könnte dagegen vielleicht einwenden, daß damit doch der »Autoritätsgläubigkeit« das Wort geredet werde. Nein! Aber auch ja, wenn Autorität als Mehrerschaft des Daseins (augere, *αὔξω*, wachsen lassen) verstanden wird, die somit ablesbar wird am wachsenden und reifenden Mehr-werden der erlösten Befreiung derer, die ihr unterworfen sind. *Deshalb* hat der Heilige in der Kirche die höchste Autorität, denn sie ist die von Gott be-gabte Herrschaft *der Kirche selbst*, der gebärenden Mutter göttlicher Freiheit in Welt und Geschichte.

Welche Bastionen kirchlicher Macht sich dem Heiligen auch entgegenstellen mögen, sie »provokieren«, da sein »Ich« gestorben ist, nicht »ihn« (als auf sich selbst zurückgeworfene und nur durch solch lieblose Distanz hindurch »kritische« Freiheit), sondern den Überfluß der je größeren Liebe, die alles überflüssig macht, was sie von außen her zu bewegen versucht, weil sie an ihr selbst genzenlose Freiheit ist. Nur der Gehorsam erlöst den fleischlichen Buchstaben, das buchstäbliche Fleisch in die Auferstehung der Toten hinein. Daß darin auch der Tod des Amtes impliziert, das Gesetz ans Kreuz geheftet wird, kann niemand leugnen. Aber die Heiligen dienen nicht für sich oder sich selbst, sondern haben sich gerade dorthinein verloren, wohin der »Besser-Wisser« nicht gehen will.

# Gottesliebe als Einsatz für die Menschen

Erwägungen anlässlich des 100. Geburtstages der hl. Therese von Lisieux

*Von Barbara Albrecht*

Wenn die Kirche am 2. Januar 1973 des hundertsten Geburtstags der »kleinen« hl. Therese gedenkt, so wahrlich nicht, um wie ein weltlicher Verein in aller Geruhsamkeit ein Jubiläum zu feiern. Es geht an diesem Tag nicht um einen Rückblick, auch nicht primär um den Blick auf diese bereits mit vierundzwanzig Jahren vollendete junge Karmelitin; vielmehr ist es die ständig zunehmende Aktualität ihrer Sendung, die uns Christen des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts betroffen aufhorchen lassen sollte.

Es sind schlichte Grundwahrheiten, die Therese uns ins Gedächtnis ruft. Und die erste ist diese: »Wir lieben, weil Gott uns zuvor geliebt hat« (1 Joh 4, 19).

## *Die erfahrene Liebe Gottes*

Therese weiß sich von Gott geliebt: von Gott dem Vater, der ihr durch die Eltern erfahrbar wird. Weil beide, der Vater wie die Mutter, ihre Ehe sehr bewußt mit Gott im Bunde leben und transparent zu sein versuchen für Gottes Liebe zu seinen Menschenkindern, gibt es für Therese von vornherein nur die eine gott-menschliche Liebe, der sie sich – stürmisch wie ein Kind den Armen des Vaters – entgegenwirft, von der sie verwegen alles erhofft, der sie sich – ohne auf eigene Kräfte, Leistungen und Verdienste zu trauen – zeit-lebens restlos anvertraut. Sie weiß sich arm, der Liebe absolut bedürftig. Sie versteht sich als Kind, das sich alles schenken lassen muß, aber auch alles schenken lassen darf, das klein ist und klein sein darf.

Wie die selbstbiographischen Schriften und die Briefe zeigen, hat Therese wohl kaum etwas inniger und überwältigender erfahren als die Liebe von Vater und Mutter. Die neueste, stark psychologisierende Kritik, die Jean-François Six in seinem Buch »La véritable enfance de Thérèse de Lisieux. Névrose et sainteté«<sup>1</sup> an den Eltern äußert, läßt sich daher kaum durch den Quellenbefund belegen. Die Interpreten werden sich gewiß auch weiterhin der Ansicht Hans Urs von Balthasars anschließen, der in seinem Buch über Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon »Schwestern im Geist« zeigt,

---

<sup>1</sup> Paris 1972; vgl. Besprechung von Jacques Caryl, in: »Schweizer Kirchenzeitung« vom 25. 5. 1972, S. 312.

in welchem Maße Thereses Gottesbild durch die Kindesliebe bestimmt ist. Den Eltern »verdanken wir letztlich die Lehre . . . von der Kindheit, denn sie haben in Therese den Gott, der mehr ist als Vater und Mutter, lebendig werden lassen«. Das »Abba« Jesu – Therese hat es ursprünglich und völlig unbefangen nachempfunden, und es ist wie eine Zusammenfassung der Erfahrung des Geliebtwerdens, wenn sie betet: »O Du, der Du die Herzen der Mütter zu erschaffen verstandest, ich finde in Dir den zärtlichsten der Väter . . . für mich ist Dein Herz mehr als mütterlich; jeden Augenblick folgst Du mir, behütetest Du mich; wenn ich Dich rufe, zögerst Du nie. Und wenn zu Zeiten Du Dich zu verbergen scheinst, dann bist Du's, der kommt und mir hilft, Dich zu suchen.«<sup>2</sup>

Die »Familiarität mit Gott« wird noch verstärkt durch den engen Kontakt mit ihren Geschwistern, nicht nur den lebenden, sondern auch den verstorbenen. Denn dank der Offenheit dieser Familie zum Himmel hin, wächst in Therese der Glaube, daß man im Himmel »für immer das wahre, das ewige Familienleben . . . kosten« wird<sup>3</sup>, und sie freut sich darauf. »Ich begriff, daß wenn ich auf Erden geliebt war, ich es auch im Himmel war.«<sup>4</sup> Die elterliche und geschwisterliche Glaubensunterweisung läßt es gar nicht erst dazukommen, daß in Therese die Vorstellung von zwei durch den Tod voneinander abgetrennten Stockwerken entsteht: hier unten die Erde, dort oben der Himmel. Beide Wirklichkeiten durchdringen sich für sie. Es gibt den lebendigen persönlichen Austausch mit der Gemeinschaft der Heiligen im Himmel, so daß selbst der frühe Tod der Mutter zwar ein tief einschneidendes, schmerzliches Erlebnis ist, aber keinen Bruch der Verbundenheit mit ihr bedeutet<sup>5</sup>. So wird »die Familie und ihr scheinbar so schlichtes Leben . . . in jedem Augenblick gleichnishaft durchsichtig auf die letzten Geheimnisse des Evangeliums. Und das richtig gelebte Gleichnis erspart dem Kind alle falsche . . . Problematik« einer abstrakten Glaubensunterweisung und »rationalisierten Theologie«<sup>6</sup>.

Die Wirkung einer solchen »Einübung ins Christentum« bleibt nicht aus. »Alles in ihrer Beziehung zu Gott (ist) völlig personal, nichts (ist) formal.« Thereses Gebet, ihr Gehorsam, ihre Verzicht und Leiden, ihr Leben und Sterben insgesamt – alles wird zu einer persönlichen Antwort an Gott, den persönlichen Vater. Aber man muß fragen, »ob Therese hierin wirklich eine solche Ausnahme war oder ob eine tiefere christliche Liebe der Eltern, mit mehr Demut ihren Kindern gezeigt, nicht genügen würde, um in den meisten Kindern ähnliche Wirkungen furchtloser, persönlicher Gottesliebe hervorzu-

<sup>2</sup> H. U. von Balthasar, *Schwester im Geist. Einsiedeln* 1970, S. 117 f.

<sup>3</sup> Therese vom Kinde Jesus, *Selbstbiographische Schriften. Einsiedeln* 1958, S. 86.

<sup>4</sup> Ebd., S. 93.

<sup>5</sup> Ebd., S. 73.

<sup>6</sup> H. U. von Balthasar, a. a. O., S. 125.

bringen«<sup>7</sup>. Und des weiteren ist zu fragen, ob nicht allein eine solche Gottesliebe zu bewirken vermag, daß der Glaube an den persönlichen Gott – wie sich an Therese zeigen läßt – auch in der Erfahrung des verborgenen, schweigenden Vaters und in schwersten Anfechtungen durchgehalten werden kann.

Damit kommen Zusammenhänge zwischen Glaubensinhalt und Glaubensakt in Sicht, deren Erkenntnis zur Erhellung des Horizonts, in dem unser Thema steht, dienlich ist. Weil die gesamte biblische Offenbarung inhaltlich personbezogenen Charakter hat, fordert sie die Antwort eines Glaubens in persönlicher Entschiedenheit auf jenen Gott hin, der sich zuvor für uns entschieden hat. Und gerade hier wird es für viele Menschen heute schwierig. Immer seltener wird Gott als persönlich liebendes, den Menschen ansprechendes, beanspruchendes und ansprechbares Du erfahren. Stattdessen stehen auch immer mehr Christen vor dem »schweigenden Geheimnis von unendlicher Unsagbarkeit und Unbegreiflichkeit«<sup>8</sup>. Das hat – dem Gesetz der kommunizierenden Röhren im physikalischen Bereich vergleichbar – Auswirkungen sowohl auf die Kraft zum persönlichen Glauben als auch auf die Stärke der persönlich-konkreten Beziehung zu den Gehalten des Glaubens – bis hin zu den Eschata. Auch das Verhältnis zu den Heiligen, das Verständnis für die kontemplative Lebensform und die damit zugleich anrückende Frage nach der Möglichkeit einer Gottesliebe, die den radikalen Einsatz von Christen für ihre Brüder und Schwestern nicht nur im Bereich des Sichtbaren, sondern auch in dem des Unsichtbaren einschließt – alles dieses und manches mehr ist von dieser Situation mitbetroffen; das Verständnis schwindet bei vielen Gliedern der Kirche im gleichen Maß, als die persönliche Gottesbeziehung abnimmt.

Bei Therese ist es noch gänzlich anders. Aber das ist kein Grund, um dieses Problem auf sich beruhen zu lassen. Selbst wenn Glauben heute für den einzelnen unvergleichlich viel schwieriger geworden ist, so wird doch an Therese ersichtlich, welche zentrale Bedeutung für die Einführung und Einübung der Kinder in den Glauben den Eltern zukommt. Weil die Familie mehr denn je die Glaubenssituation von morgen bestimmt, müßte sie im Mittelpunkt der theologischen, insbesondere aber der pastoral-katechetischen Bemühungen stehen.

Therese weiß sich von Gott geliebt: von Gott dem Vater und seinem menschengewordenen gekreuzigten Sohn, dessen »Geheimnis der Vorrechte« auf ihre Seele sie mit ihrem ganzen Jawort beantwortet<sup>9</sup>, dem sie sich daher beim Eintritt in den Karmel radikal überliefert und endgültig überläßt.

<sup>7</sup> Ebd., S. 118.

<sup>8</sup> Karl Rahner, Warum und wie können wir die Heiligen verehren? In: Schriften zur Theologie, Bd. VII. Einsiedeln 1966, S. 283–303, hier S. 287.

<sup>9</sup> Selbstbiographische Schriften, a. a. O., S. 4.

Sie weiß trotz ihrer Jugendlichkeit, was dieser Weg in den Karmel ihr bringen wird: »Das Leiden streckte seine Arme nach mir aus; ich warf mich mit Liebe hinein.«<sup>10</sup> Sie wirft sich in die Arme des gekreuzigten Sohnes wie in die Arme des liebenden Vaters. Sie läßt sich von ihm lieben mit jener Liebe, die immer wieder im Entzug alles Fühlens und Verkostens seiner Nähe, ja in der scheinbaren Abwesenheit Gottes besteht. Therese hat das Schweigen Gottes, Trockenheit und bitterste Anfechtungen des Glaubens als ihr »tägliches Brot«<sup>11</sup> bis in ihre Todesstunde hinein angenommen; sie sagt in einem stets von neuem vertrauenden Glauben Ja zu jeder Gestalt seiner Liebe, auch und gerade dann, wenn sie nichts sieht und es ihr vorkommt, als seien »ihre Augen verbunden«<sup>12</sup> (15. 6. 1897). Der »Ball Jesu«<sup>13</sup> kann angestochen, kann durchbohrt werden; er kann liegengelassen, vergessen werden; Jesus kann sich verbergen, er kann schlafen, wie und solange es ihm beliebt. Therese liebt seinen Willen dennoch – wie immer er aussehen mag. Vom Karmel aus schreibt sie ein von gründlicher Kreuzeserfahrung zeugendes Wort: »Je mehr Jesus sich verbirgt, um so mehr fühlen sie (Therese und ihre Schwester Céline), daß Jesus ihnen nahe ist.«<sup>14</sup> Ein derart radikaler Glaube ist nur möglich kraft eines persönlichen Gottesverhältnisses – wie bei Jesus selbst so bei denen, die er an den Geheimnissen seiner Passion teilnehmen läßt.

Thereses Kinderwort angesichts einer verlockenden Auswahl schöner Dinge wird abgründiger Ernst: »Ich wähle alles!«<sup>15</sup>. In diesem »Alles« liegt das Ja des bedingungslosen Gehorsams, liegt der stärkste Ausdruck ihrer totalen Verfügbarkeit; es liegt darin die Bereitschaft, ihren Glauben der harten Erprobung nicht zu entziehen, sondern ihn von Gott prüfen zu lassen bis in den Tod. Und sie wird ernst genommen. Sie erfährt die Teilhabe an seinem Leiden bis zum Äußersten, und sie versteht sie als einen bevorzugenden Erweis seiner Liebe.

Alles dieses ist wiederum nicht möglich aus eigener Kraft, sondern nur in der des Herrn. Ihre eigene verwegene Gottesliebe, ihre Liebe zu den Nächsten und den Fernsten – alles hängt daran, daß sie sich zuerst von Gott geliebt weiß und sich seiner Liebe rückhaltlos überläßt. Sie möchte antworten, sie spürt in sich das »Sehnen des Adlers«, sie möchte der göttlichen Sonne entgegenfliegen; doch alles, was der kleine Vogel, mit dem sie sich vergleicht, zu tun vermag, ist, »seine kleinen Flügel emporzuheben; sich in die Lüfte zu erheben, das liegt nicht in seiner kleinen Gewalt«<sup>16</sup>. Aber Therese ist keineswegs betrübt darüber. Das Können aus eigener Kraft ist nicht ihre Sache und

<sup>10</sup> Ebd., S. 153.

<sup>11</sup> Ebd., S. 162.

<sup>12</sup> Die letzten Worte der Theresia Martin. Trier <sup>2</sup>1963, S. 26.

<sup>13</sup> Selbstbiographische Schriften, a. a. O., S. 139.

<sup>14</sup> Briefe der Theresia Martin. 2. Bd., Trier <sup>4</sup>1966, hier: 2. Bd., S. 28.

<sup>15</sup> Selbstbiographische Schriften, a. a. O., S. 22.

<sup>16</sup> Briefe . . . , a. a. O., 2. Bd., S. 97.



braucht es auch nicht zu sein, denn es ist die Sache dessen, dem sie sich ausliefert. In ihrer findigen Gottesliebe weiß Therese, daß sie nur dann, wenn sie eine »Beute der Liebe Jesu« wird, »mit den Flügeln des göttlichen Adlers« ihr Ziel erreichen kann<sup>17</sup>. Sie läßt sich gleichsam emporfliegen zur Liebesonne des dreifaltigen Gottes. Aber zuvor muß sie »Beute« sein – mit allen Konsequenzen! Also ist das Jawort fällig, auch und gerade dann, wenn die göttliche Sonne im Regen und Sturm verhüllt bleibt. Wenn solches geschieht, »nun, dann bleibt das kleine Geschöpf durchnäßt; es willigt ein, vor Kälte ganz starr zu sein, und es freut sich sogar dieses Leidens«<sup>18</sup>. Welches Glück »für das arme, kleine, schwache Wesen . . . trotz allem zu bleiben, das Auge unverwandt auf das unsichtbare Licht gerichtet, das sich seinem Glauben entzieht«!<sup>19</sup>

Mit diesem Wort überholt Therese im Grunde die ganze Gott-ist-tot-Theologie, insofern diese nicht wenige Christen dazu verleitet, vor dem für tot gehaltenen Gott in eine Theologie und Praxis der reinen Mitmenschlichkeit auszuweichen. Therese flieht nicht, sie bleibt. Sie lehrt uns die Theologie der Liebe Gottes, der lebt und liebt, selbst wenn er sich verbirgt. Sie lehrt uns die Theologie des Bleibens in seiner bleibenden Liebe, auch wenn diese sich erweist als Heimsuchung Gottes bei Nacht.

### *Die Antwort: Gott lieben*

Therese weiß sich geliebt von Gott dem Vater und dem Sohn, und sie beantwortet diese Liebe ihrerseits mit einer glühenden Gottesliebe im Heiligen Geist. Es fällt auf, daß sie ihn in den Selbstbiographischen Schriften kaum nennt. Dies geschieht offenbar nicht aus einem fehlenden Verhältnis zu ihm, sondern ganz einfach deshalb, weil er ihr näher ist als sie sich selbst. Der Heilige Geist lebt in ihr. Er erfüllt sie. Er ist es, der in ihr nicht nur das brennende Verlangen entzündet, Gott so zu lieben, wie er geliebt sein will, sondern ihr zugleich auch die Erkenntnis schenkt, wie und wie sehr Gott geliebt sein will, ja daß er »sich danach sehnt, geliebt zu werden«<sup>20</sup>. So bietet sich Therese Gott an, nicht um selbst vollkommen zu werden oder Verdienste zu erwerben, sondern rein »zu seiner Freude«<sup>21</sup>.

So lehrt sie in den letzten Jahren ihres Lebens auch ihre Novizinnen, denen sie sagt, man solle »nicht daran arbeiten, heilig zu werden, sondern Gott

<sup>17</sup> Selbstbiographische Schriften, a. a. O., S. 207.

<sup>18</sup> Ebd., S. 206.

<sup>19</sup> Ebd., S. 205.

<sup>20</sup> Ebd., S. 186.

<sup>21</sup> Ebd., S. 176.

Freude zu machen«<sup>22</sup>. Sie kennt »keinen anderen Kompaß«<sup>23</sup> als die »Hingabe des kleinen Kindes«<sup>24</sup>; denn Gott »bedarf nicht unserer Werke, sondern nur unserer Liebe«<sup>25</sup>. Es ist daher nicht verwunderlich, daß in Thereses Schriftbetrachtung das Gespräch Jesu mit der Samariterin (Joh 4) zentrale Bedeutung gewinnt. Der menschengewordene Gott hat sich nicht gescheut, »von der Samariterin ein wenig Wasser zu erbetteln. Ihn dürstete . . . Aber als er sagte: ›Gib mir zu trinken, da war es die Liebe seines armen Geschöpfes, die der Schöpfer des Universums forderte. Er hatte Durst nach Liebe . . . Mehr denn je fühle ich, Jesus dürstet. Er trifft nur auf Undankbare und Gleichgültige unter den Jüngern der Welt, und unter seinen eigenen Jüngern findet er . . . wenig Herzen, die sich ihm ohne Rückhalt hingeben.«<sup>26</sup>

Diese Erkenntnis wird für Therese zum Angelpunkt ihres karmelitanischen Einsatzes. Ihre Gottesliebe gewinnt im Heiligen Geist die Dimensionen einer weltweiten Stellvertretung »für alle jene, die ihn (Gott) nicht lieben«<sup>27</sup>. Diese Motivation ihres klösterlichen Alltagslebens, ihrer Anfechtungen im Glauben, ihrer Leiden und schließlich ihres Sterbens erfüllt ihre Weihe an die barmherzige Liebe: »Ich will einzig um Deiner Liebe willen arbeiten, in der alleinigen Absicht, Dich zu erfreuen . . . und Seelen, die Dich auf ewig lieben werden, zu retten«<sup>28</sup>. Beachtenswert ist, was für Therese in dieser Weihe das erste und was für sie das zweite ist. Mit Recht vertritt daher Ernst Gutting die Ansicht: »Es wurde selten soviel von Apostolat und missionarischem Wirken des Christen gesprochen wie heute. Theresia setzt hier nicht den entscheidenden Akzent – was man selten hört – auf die Rettung der Sünder, sondern auf das wesentliche Ziel, daß Gott mehr geliebt werde. Diese Rangordnung ist theologisch und psychologisch richtig.«<sup>29</sup>

Dieses primäre Ziel: daß Gott mehr geliebt werde, ist die entscheidende Legitimation auch für ein Leben wie etwa das des Charles de Foucauld und all derer, die in seinem Geiste ein Apostolat durch liebende Gegenwart zu leben versuchen. Mit ihrem geistlichen Vater verlangen sie »immer brennender danach . . . Gott mit der größten Liebe zu lieben«<sup>30</sup> und die Menschen, mit denen sie zusammenleben und -arbeiten, in diese Liebe mitzunehmen.

Die Antwort der Gottesliebe auf das Geliebtsein von Gott dem Vater und dem Sohn gibt Therese im Heiligen Geist. In dem Maße als sie sich dem Geist des Vaters und des Sohnes öffnet, damit er allen Raum in ihr einnehme,

<sup>22</sup> H. U. von Balthasar, a. a. O., S. 103.

<sup>23</sup> Selbstbiographische Schriften, a. a. O., S. 183.

<sup>24</sup> Ebd., S. 192.

<sup>25</sup> Ebd., S. 193.

<sup>26</sup> Ebd., S. 193.

<sup>27</sup> Briefe . . . , a. a. O., I., S. 95.

<sup>28</sup> Selbstbiographische Schriften, a. a. O., S. 281.

<sup>29</sup> Ernst Gutting, Nur die Liebe zählt. Trier 1965, S. 82.

<sup>30</sup> Charles de Foucauld, Der letzte Platz. Einsiedeln o. J., S. 76.

läßt sie sich von ihm formen. Seine Ziele werden ihre Ziele, seine Kraft wird ihre Kraft. So und nur so vermag sie alles (vgl. Phil 4, 13) in dem, der sie stärkt zum äußersten Einsatz für die Menschen. Weil sie Gott liebt, tritt sie in den Karmel ein: »für Jesus allein«<sup>31</sup>. Aber dieses »allein« führt nicht weg von den Menschen und nicht an ihnen vorbei, sondern geradewegs zu ihnen hin und erreicht sie in ihren Herzen. Denn der von Therese geforderte Einsatz ist Einsatz in Einheit mit der Liebe des Herrn. Er ist darum Einsatz in der Entäußerung, Dasein in der »Entblätterung« von allem Eigengewicht, um leicht und verwendbar zu werden für jeden Einsatz der Liebe, in den der Geist Gottes den Menschen weht. Therese liebt es, Rosen für den Herrn zu entblättern. Für sie ist ein solches Tun wie ein Zeichen für das, was sie gelegentlich auch als Werkzeuglichkeit beschreibt. »Das ganze Gewicht geht vom Ich auf die Liebe Gottes über, und durch die Liebe Gottes zur Liebe des Nächsten. Die Seele will keine persönlichen Zwecke mehr erreichen, nur noch Werk der Liebe sein«, so hat Adrienne von Speyr in unserem Jahrhundert das Gemeinte zum Ausdruck gebracht (Nachlaß).

In diesem Einsatz in Einheit mit der Liebe des Herrn geht es um das Dasein und die Offenheit für die, die Gott in seiner Liebe sucht und retten will. Das sind alle ohne Auswahl und Ausnahme.

Seine Bewährungsprobe erfährt dieser Einsatz im klösterlichen Alltag, dort, wo man einander nicht entweichen kann, wo man den nicht selbst ausgesuchten, sondern von Gott zugewiesenen Nächsten annehmen muß, so wie er ist. Die vielen diesbezüglichen Beispiele, die Therese in ihren Selbstbiographischen Schriften schildert, haben Modellcharakter für jeden Versuch, das Miteinander in einer vorgegebenen Gemeinschaft aus dem Geiste Christi zu bestehen. Erinnert sei nur an jene Schwester, von der Therese gesteht, sie habe »das Talent«, ihr »in jeder Hinsicht zu mißfallen«<sup>32</sup>. Ihre Manieren, ihre Worte, ihr Charakter – alles löst in Therese eine Welle von Antipathie aus. Aber sie besiegt diese Haltung in und mit Christus, den sie in der Schwester sucht und findet, und zwar so sehr, daß diese – die Kämpfe nicht ahnend – zufrieden und glücklich ist, von Therese angenommen zu sein.

Der Einsatz erschöpft sich jedoch nicht in der Annahme der Mitmenschen, obwohl bereits diese oft äußerste Kraft verlangt. Leben im Einsatz Gottes fordert das »Mehr«, nämlich die sich selbst nicht schonende Bereitschaft zum aktiven Einsatz für die anderen: damit sie zu jenen Liebenden werden, die sie sein könnten und sein sollten.

Die Therese schon mit zwanzig Jahren übertragene Mitverantwortung für die Novizinnen steht ganz unter dieser Forderung, die sie zunächst als Überforderung empfindet. Sie schreibt ihrer Priorin: »Seitdem ich begriffen habe,

<sup>31</sup> Selbstbiographische Schriften, a. a., O., S. 53.

<sup>32</sup> Ebd., S. 234.

... daß ich aus mir selbst nichts wirken kann, schien mir die Aufgabe, die Sie mir übertragen haben, nicht mehr schwierig; ich fühlte, daß nur eins nottut: mich mehr und mehr mit Jesus zu vereinen, und daß das übrige mir hinzugegeben werde ... Man spürt, daß man seine Neigungen, seine persönlichen Meinungen völlig vergessen und die Seelen auf dem Weg führen muß, den Jesus ihnen vorgezeichnet hat, ohne zu versuchen, sie auf dem eigenen Wege vorzuführen zu wollen«; und ihren Einsatz zusammenfassend bekennt Therese: »Nie, dank der Gnade Jesu, habe ich versucht, ihre (der Novizinnen) Herzen an mich zu ziehen, ich habe verstanden, daß meine Aufgabe darin besteht, sie zu Gott zu führen.«<sup>33</sup>

Diese Aufgabe fordert von Therese, daß sie aus dem eigenen Erfülltsein mit Gottesliebe die Herzen der ihr Anvertrauten so ausweitet, daß auch sie in die Bewegung Gottes zu den Menschen einmünden und sich zusammen mit ihm für die Menschen einsetzen. »Ich verlange danach, Dich zu lieben und dahin zu wirken, daß Du geliebt wirst.«<sup>34</sup> Dieser Satz aus der Weihe an die barmherzige Liebe Gottes ist wie eine große Schleife, die Gottes- und Nächstenliebe zur Einheit verknüpft, denn »Liebe zieht Liebe an«<sup>35</sup>: die Liebe Gottes zu den Menschen, die der Menschen zu Gott, aber unter Einschluß und liebender Mitnahme aller zugewiesenen Mitmenschen. »Je mehr ich mit ihm (Jesus) vereint bin, desto inniger liebe ich alle meine Schwestern.«<sup>36</sup> Anders wäre Gottesliebe unecht, sie wäre Falschmünzerei. »Im Karmel (aber) darf nicht mit falschen Münzen gespielt werden«<sup>37</sup> (8. 7. 1897).

Es ist wichtig, sich dessen bewußt zu sein, daß der Einsatz für die Menschen im engsten Kreis beginnt. Nichts und niemand wird übergangen oder ausgelassen. Aber Therese wird von Gott aus dem engen Kreis, in dem sie lebt, hinausgeführt und geöffnet für die »Katholizität der Liebe«<sup>38</sup>. Der tragende »Stützpunkt« für den Einsatz der Liebe dieser »Tochter der Kirche«<sup>39</sup> ist »Gott selbst und Gott allein«<sup>40</sup>. Von ihm her weitet sich ihr Einsatz im Karmel zur kirchlich-universalen Dimension, die selbst Himmel und Hölle erreicht. Er nimmt die Gestalt intensiver Fürbitte für die Priester an, insbesondere für die ihr geschenkten »Priesterbrüder«, die sie »wie Moses«<sup>41</sup> kraft ihres Gebetes auf den Einsatzfeldern der Mission zu stützen sucht. Denn sie versteht ihre kontemplative Berufung in unlösbarem Zusammenhang mit der Sendung dieser und aller Priester. Sie kämpfen gemeinsam, sie sind als Kirche gemeinsam im Einsatz und können einander keinen Augenblick entbeh-

<sup>33</sup> Ebd., S. 250.

<sup>34</sup> Ebd., S. 280.

<sup>35</sup> Ebd., S. 271.

<sup>36</sup> Ebd., S. 233.

<sup>37</sup> Die letzten Worte . . . , a. a. O., S. 4.

<sup>38</sup> H. U. von Balthasar, a. a. O., S. 154.

<sup>39</sup> Selbstbiographische Schriften,, a. a. O., S. 269.

<sup>40</sup> Ebd., S. 274.

<sup>41</sup> Briefe . . . , II., a. a. O., S. 112.

ren. »Gemeinsam«, so schreibt Therese noch am 9. Mai 1897 an P. Roulland, »wollen wir . . . am Heil der Seelen arbeiten. Ich selbst vermag nur wenig zu tun, oder besser gesagt, absolut nichts, wenn ich allein dastünde. Was mich aber tröstet, ist der Gedanke, daß ich an Ihrer Seite zu etwas nützlich sein kann. In der Tat, die Null als solche hat keinerlei Wert, ist sie aber neben eine Zahl gestellt, wird sie mächtig, vorausgesetzt allerdings, daß sie sich auf die richtige Seite stellt, hinter und nicht vor die Zahl!«<sup>42</sup>.

Dieses Zusammen-Kämpfen und Zusammen-Lieben, dieses Zusammen-Wirken der Glieder der Kirche im Einsatz Gottes für die Menschen übergreift das irdische Leben. Therese ist und tut alles in der Einheit der irdischen Kirche mit der *Communio Sanctorum* im Himmel. Im Glauben weiß sie, daß sie selbst nach ihrem Tode ihren »Himmel damit verbringen (wird), Gutes auf Erden zu tun«<sup>43</sup> (17. 7. 1897). Ob im Himmel, ob auf Erden – immer geht es um den liebenden Einsatz für die Nicht-Glaubenden und Nicht-Liebenden, für die ihrem Beruf untreu gewordenen Priester, für die Sünder insgesamt. Thereses Fürbitte ist keine Sache leerer Worte, sondern verwirklicht sich in der tapferen Annahme aller Leiden, die Gottes Liebe für sie zuläßt: Leiden des Leibes und mehr noch der Seele, Glaubensanfechtungen bis zum Äußersten. Therese sagt Ja zu den geistlichen Schlachten, die sie schlagen muß. Sie gibt in Christus nicht etwa nur ihren »letzten Atemzug«, sie gibt ihren »ganzen Atem«<sup>44</sup>. Sie bejaht bis ans Ende, daß das Karmelleben ein kämpferisches Leben ist, das in einem und zugleich ihre Berufung zum Krieger, zum Apostel, zum Missionar, zum Propheten und zum Martyrer beansprucht und herausfordert<sup>45</sup>: ein Leben – *in contemplatione activus!*

Diese Seite kontemplativer Existenz ist heute weithin dem totalen Unverständnis und der Vergessenheit ausgesetzt, obwohl die Kirche davon lebt. Eine reine »Theologie des Faktischen«<sup>46</sup>, die nur noch den Menschen Jesus von Nazareth, seine irdische Existenz und sein Engagement in der Zeit anerkennt, reduziert nicht nur die Wirklichkeit auf das, was man sieht. Sie verzichtet zugleich auf die für das Evangelium Jesu entscheidende Dimension des Einsatzes für die Menschen: die Selbsthingabe für die Brüder – damit sie, sich als von Gott geliebt erfahren, aufbrechen auf dem Weg, den der Sohn durch seine gottmenschliche Liebe für sie erschlossen hat und so ihr ewiges Ziel erreichen.

Ein solcher Einsatz ist keine Sache von schönen Gefühlen. Er ist vielmehr Ausdruck einer Liebe, die durch Taten erwiesen wird, Taten allerdings nicht nur im Hinblick auf das irdisch-sichtbare Leben der Menschen (solche sind schlechterdings unverzichtbar, wenn anders christliche Existenz überhaupt

<sup>42</sup> Ebd., S. 146.

<sup>43</sup> Die letzten Worte . . . , a. a. O., S. 55.

<sup>44</sup> Jean Cardonnel, Gott in Zukunft. Aufforderung zu einer menschlichen Welt. München 1969, S. 111.

<sup>45</sup> Selbstbiographische Schriften, a. a. O., S. 198.

<sup>46</sup> Jean Cardonnel, a. a. O., S. 51.

gläubwürdig sein will!), sondern darüber hinaus Taten, für die in besonderer Weise die Waffenrüstung Gottes (Eph 6) nötig ist, weil sie sich im Bereich des Unsichtbaren ereignen. Immer wieder beruft Gott Menschen, damit sie in Christus im geistig-geistlichen Kampf mit den Mächten und Gewalten um die Seelen der Menschen ringen. Es gibt einen äußersten Einsatz der Liebe um des übernatürlichen Lebens der Brüder willen, auch wenn das heute in der Kirche vielfach übersehen oder geleugnet wird.

In dieser Weise hat Gott Thereses Hingabe angenommen und sie in aller Verborgenheit an die vorderste Front gestellt. Aber schon Therese weiß, daß und wie sehr solch geistlicher Frontdienst der Liebe dem Unverständnis der Mitwelt ausgesetzt ist. Sie weiß um die Kluft zwischen dem, was die Menschen meinen von außen her beurteilen zu können, und der verborgenen Wahrheit. »Gibt es eine weniger geprüfte Seele als die meine, wenn man nach dem äußeren Schein urteilt? Oh! wenn die Prüfung, die ich erdulde, offen zutage träte, wie würde man sich verwundern!«<sup>47</sup>. Gott »ließ zu, daß dichteste Finsternisse in meine Seele eindringen und der . . . Gedanke an den Himmel bloß noch Anlaß zu Kampf und Qual war . . . Diese Prüfung sollte nicht nur ein paar Tage, ein paar Wochen dauern, sie sollte erst zu der vom lieben Gott bestimmten Stunde erlöschen und . . . diese Stunde ist noch nicht gekommen . . . Man muß durch diesen dunklen Tunnel gewandert sein, um zu wissen, wie finster er ist«<sup>48</sup>. Therese hält durch – für alle jene, die »von der Fackel des Glaubens nicht erleuchtet werden«, damit sie »endlich ihren Lichtschein erblicken«<sup>49</sup>. Sie erleidet die Nebel, die ihren Glauben an das Leben nach dem Tode verfinstern, für die Atheisten. Sie weicht keinem Kampf mit dem Widersacher des Glaubens aus, sondern eilt zu Jesus in der Bereitschaft, »bis zum letzten Blutstropfen dafür Zeugnis abzulegen, daß es einen Himmel gibt«<sup>50</sup>. Und sie ist froh, den »Himmel nicht auf Erden zu genießen, damit er (Gott) ihn den . . . Ungläubigen für die Ewigkeit erschließe«. Der Kampf im nackten Glauben ist ein Kampf der Liebe um diesen Glauben für alle, die nicht glauben wollen oder können oder wie Therese leiden unter der »bis zum Himmel ragenden Mauer«, die den Himmel Gottes für sie verdeckt<sup>51</sup>.

Therese vom Kinde Jesus hat der Welt gezeigt, daß es und wie es möglich ist, Gottesliebe als höchsten Einsatz für die Menschen zu leben. Es geht allein mit Hilfe des täglich neu versuchten Jaworts auf den Ruf in die Nachfolge des Gekreuzigten. Das Kreuz des Herrn ist der innere Einheitspunkt für die Liebe Gottes zu uns und unsere Liebe zu ihm und zueinander. Nur weil Gott der Vater aus Liebe zu uns seinen Sohn für uns dahingegeben hat, ist unser

<sup>47</sup> Selbstbiographische Schriften, a. a. O., S. 217.

<sup>48</sup> Ebd., S. 219.

<sup>49</sup> Ebd., S. 220.

<sup>50</sup> Ebd., S. 222.

<sup>51</sup> Ebd., S. 223.

Sein in Christus und die Antwort unserer Gottesliebe in ihm und durch ihn möglich. Und nur dieses unser Hineingenommenwerden in Christus – grundgelegt in der Taufe, entfaltet in der Eucharistie – ermöglicht christliches Mitsein und Dasein für die Menschen ringsum: insbesondere dann, wenn die Kraft zur Mitmenschlichkeit erschöpft ist.

In diesem Sinn und mit dem Bezug auf den gekreuzigten Herrn kann Therese sich das Wort aus dem Hohenlied zu eigen machen: »Ziehe mich an Dich, wir werden eilen . . .« (Hl 1, 3). Ein Mensch, der sich von der Liebe Gottes, die am Kreuz zur Vollendung kommt, anziehen läßt, »kann nicht einsam eilen«<sup>52</sup>. Er zieht die Menschenseelen ohne Auswahl »hinter sich her«. Dies geschieht, so sagt uns Therese, »ohne Zwang, ohne Anstrengung, es ist eine natürliche Folge (des) Hingezogeneins zu Dir. Wie ein Sturzbach, der sich mit Ungestüm in den Ozean wirft, alles, was ihm unterwegs begegnet, mit sich schwemmt, so, o mein Jesus, zieht die Seele, die in den uferlosen Ozean Deiner Liebe eintaucht, alles Kostbare mit sich, das sie besitzt . . . Herr, Du weißt es, ich habe keine anderen Schätze als die Seelen, . . . die Du mir anvertraut hast.«

In die Liebe Gottes, die uns im Kreuz umfängt und an sich zieht, einzutauchen und sich in ihr zu verlieren – das ist, wie immer bei Therese, das Ziel. Dieses Ziel fordert nicht nur, daß sie selbst die erfahrene Liebe Gottes verschwenderisch an die sichtbaren und unsichtbaren Nächsten weitergibt. Gefordert ist auch dieses: es soll den andern über sie und durch die Art ihres Liebens leichter werden, an Gott zu glauben und selbst wieder zur Liebe hin aufzubrechen.

Therese weiß, daß das Ziel nur erreichbar ist unter Mitnahme der andern. Und wenn sie hier die Seelen der Mitmenschen als kostbare Schätze bezeichnet, so einfach deshalb, weil sie noch weiß um den Ernst der letzten Dinge, um den Wert des ewigen Lebens und um die persönliche Mitverantwortung des Christen für die Seele des Bruders und der Schwester und deren Heil, deren ewige Freude und endgültige Gemeinschaft mit Gott und untereinander. Nur auf dem Fundament eines solchen Wissens im Glauben ist Teilnahme an der Glaubensnot der Menschen, ist Seelsorge, ist Mission als Uranliegen des Evangeliums Jesu möglich – auch auf den kontemplativen Einsatzfeldern Gottes im Karmel.

Der Sinn für alle diese Zusammenhänge geht inzwischen vielen Gliedern der Kirche in erschreckender Schnelligkeit verloren. Deshalb wird die Sendung der »kleinen« hl. Therese für unsere Zeit immer bedeutsamer. Diese junge Christin will uns zeigen, welche Schätze Gott auch uns in den Menschen, mit denen wir in Welt und Kirche zusammenleben, anvertraut hat, damit wir sie in einer täglich neu versuchten und erbetenen Gottesliebe mitnehmen in die Bewegung Gottes zu uns.

<sup>52</sup> Ebd., S. 270.

# Aus dem Tagebuch Ägids van Broeckhoven

Von Hans Urs von Balthasar

*Weihnachten 1967 starb mit vierunddreißig Jahren ein junger flämischer Jesuit und Arbeiterpriester in der Fabrik, von Metallplatten erdrückt. Er wird als jovialer, stets gutgelaunter, lebhafter, gemüthlicher, unkonventioneller Kamerad geschildert. Er hinterließ ein großes, oft schwer entzifferbares Tagebuch, aus dem eine Auswahl (flämisch und französisch, hrsg. von Georges Neefs SJ., Lumen Vitae/Foyer Notre-Dame, Brüssel 1972) erschien (deutsch, erweitert. Johannesverlag, Einsiedeln, Herbst 1972).*

*van Broeckhovens Berufung und Botschaft sind erstaunlich einfach und aktuell: vollkommene Durchdringung von trinitarischer Gottesliebe und mitmenschlicher Freundschaftsliebe, als unumgängliche Bedingung für eine Fortdauer des Christentums in der heutigen Welt. Er wiederholt in seiner Existenz die Wahl des Gründers Ignatius: Kartause oder die Straßen der Welt? Er wählt wie dieser: Klausur in der Welt: tiefste Öffnung zum dreieinigen Leben in der tiefsten Offenheit zum mitmenschlichen Du. Die Einflüsse der flämischen Mystik – Ruysbroek, Hadewijch – werden auf die eigene Berufung hin umgeleitet.*

*Erstaunlich ist die Einheit von mystischer Tiefe (und dem Versuch, sie auch spekulativ auszuwerten) mit nüchtern-entschlossenem Realismus im härtesten Alltag. In der Fabrik wird der geistige Entwurf mit Ungläubigen, Mohammedanern, oft Roblingen, durchgeführt.*

*Das Tagebuch geht den theologischen Konsequenzen dieses trinitarischen Liebens bis ins einzelne nach; die hier gebotene kurze Auswahl zeigt einige Linien, ohne sie hinreichend abrunden zu können; der Leser wird aber die Fruchtbarkeit des Ansatzes ahnen. Viele, ebenfalls hier fehlende Texte befassen sich mit der psychologischen Integration der untergeordneten (sinnlich-geistigen) Liebessphären in den religiösen Gesamttakt. Das Folgende kann nur den Grundansatz zeigen.*

## *Die Berufung*

Ich fühlte mich von der göttlichen Liebe gewaltig angetrieben, die einfachen Arbeiter näher zu Gott zu bringen; sie sind so einsam im Land der Liebe (die Putzfrauen im Bahnhof usw.). Ich muß Gottes tiefste Liebe schöpfen gehen im tiefsten Gebet und diese den Menschen mitteilen in einer rückhaltlos sich inkarnierenden erlösenden Weise, diligens in finem.



Ich fühle mich sehr gedrängt, meine Entscheidung: Kartäuser oder Jesuit, nochmals existentiell zu durchleben: das Suchen des Anders in der nächtlichen Wüste, am Rande des Abgrunds. Meinen Ruf zum Kartäuser muß ich hier und jetzt leben: totale Übergabe an den transzendenten Gott, der mich anzieht.

Herr, lehre mich existentiell erfahren, wie ich für die Begegnung mit Dir alles aufs Spiel setzen muß – wie ich die konkrete Erfahrung des Kartäuserlebens aufs Spiel setzen muß, um es in der Suche nach den Verlassensten, Verlorensten zu erleben. Lehre mich hierin konsequent sein.

Ich sah, wie wichtig es ist, die Geschichte seiner eigenen Berufung zu bedenken; dies muß sich zu einer fortwährenden *contemplatio ad amorem*<sup>1</sup> entwickeln. Das ist der Schlüssel zum einzig wahren Beten.

Nach einem Gespräch mit X. über Apostolat: Herr, ich will als ein rein Kontemplativer leben und lieben in der gottverlassensten Welt, um Dich als dort Gegenwärtigen zu lieben, zu bitten und zu verkünden, und aufeinander hin zu beten, zu lieben und zu verkünden.

Der Zölibat ist ein Sprung in die Liebe, keineswegs ihre Abweisung. Ein Hinuntertauchen zum Lebensquell.

Echtes Vertrauen auf Andere ist sehr mühsam und selten; es heißt, sich wehrlos machen und wissen, daß man getreten werden kann, und dennoch hoffen, es geschehe nicht.

Fehlendes Vertrauen beweist, daß der Mensch noch zu empfangen und nicht zu geben sucht.

Ich sah, daß das große Problem des Apostolats in der Überwindung des mächtigen Widerstands durch Verschlossenheit und Furcht vor den Anders besteht. Man schließt sich auf zweierlei Art in seinem kleinen Freundeskreis ab: man erweitert den Kreis nicht und vertieft auch die bereits gegebene Freundschaft nicht; es ist ein gesichertes Bleiben in dem, was man ist und hat.

Der Mystiker, Pilger, Entdecker des göttlichen Lebens muß weiter vordringen, um Gott in allem und in allen zu finden. Die Verschlossenheit findet sich unterwegs zum Satanischen; in der anderen Richtung liegt die trinitarische Offenheit des erfüllten Liebeslebens.

Ich muß meine innerste Tiefe voller leben – und daß dies nicht zu viel Zeit in Anspruch nimmt, ist normal: die Wachstumsspitze eines Baumes ist auch nur eine kleine, aber zentrale, lebenswichtige Stelle, der Lebenskern, der auf einer breiten Basis von unteren Schichten ruhen muß – hauptsächlich in zweierlei Gestalt: mein völlig in Gott verlorenes Gebet und mein tiefster Kontakt mit N. und allen, die ich in der Tiefe erreichen kann.

<sup>1</sup> Betrachtung (am Ende der ignatianischen Exerzitien) über Gottes Gegenwart in allen weltlichen Dingen.

Wenn es nicht wahr ist, daß die tiefste Liebe zu einem Menschen in der tiefsten Liebe zu Gott gefunden wird, ist mein ganzes Leben ein unhaltbarer Widerspruch. Glücklicherweise [ist es wahr], deshalb kann ich nie fern von Gott leben.

### Die Botschaft

Das ist die Botschaft, die ich den Menschen zu künden habe: daß ein tiefer mitmenschlicher Kontakt der Anfang des göttlichen Kontakts *ist*; dies muß ich realisieren lernen, um die sich daraus ergebende himmlische Tragweite zu sehen und danach zu handeln.

Der Gedanke, daß jede Begegnung eine mystische Bedeutung hat, durchdringt mich, langsam, aber sicher.

Die Begegnung hat einen mystischen Wert, weil in jedem Kontakt zwischen zwei Menschen die himmlische Begegnung sich anbahnt; dies war mir für die Freundschaft seit langem klar, nun zeigt es sich mir deutlich für jede Begegnung.

Gott kann erfahren werden, läßt sich erfahren: dies *glaube* ich, dies *hoffe* ich. Das ist der Grund meines Lebens, sein Brennpunkt.

Herr, ich danke Dir für die Einsicht, daß jeder Mensch, dem ich unterwegs begegne, durch Dich zu einer himmlischen Freundschaft mit mir gerufen ist. Das erfüllte mich mit tiefem kontemplativem Glück. Eine Einsicht mit unbegrenzten Horizonten hat sich mir aufgetan.

»Die Intimität des Menschen liegt in Gott«: der Ausdruck dieses Gedankens kann das Persönliche, Eigentümliche, Selbständige des Menschen zu negieren scheinen; somit kann der Ausdruck mißverständlich sein. Er muß aber ganz positiv begriffen werden.

Dasselbe gilt, wenn man sagt: »einen Menschen zu Gott bringen« (nämlich zur eigenen innersten Intimität). Einerseits ist er ja bereits dort, trotzdem muß er noch auf persönliche Art in sie eintreten, wie einer, der noch draußen steht. Von Gott her ist der Mensch bereits in sein Haus aufgenommen; vom Menschen her bleibt noch eine Strecke Weges zurückzulegen; im Apostolat muß der Apostel beide Gesichtspunkte der Realität in Erwägung ziehen.

Dies bezieht sich auf das Wort Christi: »Ich gehe euch einen Platz bereiten«, m. a. W.: Gott hat uns zuerst geliebt; unsere Intimität liegt vorweg in Gott, von seinem Standpunkt aus. Der Mensch aber ist noch ein Pilger darauf hin.

Mein Freund ist wie eine Stadt auf einem fernen Berg, wohin ich auf der Pilgerschaft bin.

Im Herzen der Stadt steht ein Tempel, bewohnt von Gott, dem Dreieinen.

Seit Gott mir dies gezeigt hat, nehme ich jeden Freund, der nicht in der Stadt wohnt, mit auf meine Pilgerfahrt wie auf eine Heimreise und suche ihn mit demselben Heimweh zu erfüllen, und ich bringe ihn in das Herz der Stadt und liebe ihn auf Gottes Dreieine Liebe hin.

Unterwegs bin ich Christus begegnet. Er kam mir entgegen und zeigte mir den Weg.

Seither trachte ich, immer tiefer in den Tempel hineinzugelangen, gezogen durch Gottes Liebe, und immer drängender fühle ich das Heimweh, und alles, was mir begegnet, weist mich dorthin.

In der heiligen Freundschaft ist der Freund einer, der gleichsam in eine befestigte Stadt eindringt.

Während diese sich oft verbissen nach außen verteidigt, wartet der Freund bereits im Inneren des Andern und kann sonst nicht viel tun: denn in erster Linie ist es Gott, der den Menschen in sein Innerstes ziehen muß. »Niemand kann zu mir kommen, wenn ihn der Vater, der mich gesandt hat, nicht zieht.«

So ist die wesentlichste Aufgabe des Freundes, in das Innerste der Stadt einzudringen und seinen Freund von Gott in sein Innerstes ziehen zu lassen: darin besteht der Kern des Apostolats.

Der Freund fürchtet, den Andern am Rand der Stadt anzutreffen; denn er hat es eilig, ihm daheim in seinem Innersten zu begegnen.

Der Heilige Freund ist einer, bei dem zuhause man Gott begegnet.

Apostolat: D., Ch., Nic. S.<sup>2</sup>: ihr Suchen nach Gott ist ihr tiefstes Verlangen; sie möchten die Erfahrung machen (und so den Glauben an das Leben finden), daß jemand sie im Innersten (ganz konkret und erfahrbar) ernst nimmt (sie selber als das, was sie sind: und wie sie sind: D.s und Ch.s und Nic.s Ich), liebt, würdigt, anerkennt, die zu begegnen man sich glücklich schätzt als jemand, der das wert ist, um seinetwillen, so wie er ist: Sehnsucht nach der Liebe (= Gotteserfahrung).

Manchmal stößt man bei einem Menschen bis zu dieser fundamentalen Sehnsucht durch, die vielleicht bereits im Fundament erschüttert ist; dort stößt man auf den Glauben an das Leben oder auf die Verzweiflung, auf den Glauben an den daseienden Gott oder auf den Unglauben, auf die Sehnsucht nach Liebe oder auf Enttäuschung . . . Was sie verlangen, ist nicht allgemeine Güte, sondern ganz konkrete Liebe, als solche, die es wert sind, geliebt zu werden, und wäre es auch nur in einer einzigen Begegnung: diese ist vielleicht die Tiefen-Erfahrung, die sie weitertragen, die ihnen Glauben an das Leben, an die Liebe, an Gott verleihen wird, die sie voller Erwartung weiter hoffen läßt auf das Leben, auf die Liebe, auf Gott und ihnen vielleicht die Kraft schenken wird, nun selber das Leben, die Liebe, Gott zu lieben und ihrerseits die Liebe weiter in die Finsternis auszustrahlen.

<sup>2</sup> Namen von Fabrikarbeitern.

Ich besaß eine kostbare Perle,  
 und Gott sprach:  
 Wirf sie ins Tiefste meines Herzens.  
 Und ich tat es  
 und fühlte mich elend;  
 denn die Tiefe des Herzens Gottes kannte ich nicht:  
 Mir war, ich würde alles ins Finstere.

### *Verkündigung heute*

Die Verkündigung des historischen Christus, der Heilstatsachen seines Lebens und Todes, ist letzte, jeder Liebe eignende Konkretisierung des göttlichen Lebens, das wir erfahren. Sie ist die Erfüllung der tiefsten Sehnsucht, die in uns lebt in der heutigen Form der Hoffnung, die das Alte Testament und das jüdische Volk beseelt hat. Gottes Antwort ist nun voll gekommen, wahrhaft menschlich im geschichtlichen Heilsfaktum Jesus Christus.

Dies setzt beim modernen Apostel voraus, daß er die tiefste Sehnsucht der Menschen von innen her kennt: mit den Menschen leben.

Fehlt uns nicht das Ersterforderte, um das Evangelium zu stützen: die alttestamentliche Sehnsucht . . . ?

Wenn Christus den Menschen heute etwas zu sagen hat, dann ist es die Antwort auf ihre innerste Sehnsucht; nicht über ihre Köpfe hinweg und an ihren Herzen vorbei. Wenn er den Menschen von heute etwas mitteilen will, dann wird er sie ebenso tief treffen, ihnen ebenso überwältigend antworten, wie er die jahrhundertelange, das ganze Dasein des Volkes beseelende Sehnsucht beantwortet hat.

Wir müssen also herausfinden, wie die Menschen sich *heute* nach Gott sehnen aus ihrem ganzen Herzen, ihrem Wesen, ihrem Leben; oder eher, wie Gott den Menschen die Sehnsucht nach ihm eingibt. Wie sollten wir das aber je können, wenn wir die Menschen unserer Zeit nicht kennen, mit einer so tiefen Erkenntnis, wie allein die Liebe sie eingeben kann? Wie könnten wir sie so lieben, wenn wir nicht zu ihnen hingehen und sie zu uns kommen lassen in einer ähnlichen Unbedingtheit wie jene, die Gott Mensch werden ließ?

Unsere Generation wird die Bewunderung aller erregen, da wir nichts mehr feilbieten, was wir nicht selber als echt empfinden. Und doch ist sie arm, weil sie nur das als echt annimmt, was sie unmittelbar mit ihrem individuellen Verstand berühren und erfassen kann.

Neue Theologie – ihre Kraft: wie das *Jetzt* auf Omega ausgerichtet ist (in der Hoffnung usf.); ihr schwacher Punkt und ihre Armut: das *Jetzt* ist wohl

auf Omega ausgerichtet, aber das Omega ist bereits gekommen – und das ist für die Neue Theologie peinlich: das hätte sie lieber nicht in ihrem System.

Die Schwäche der alten Theologie war, daß Omega im *Jetzt* schon alles bereits gebracht hatte, und wir daher vom *Jetzt* nicht mehr auf Omega hinzugehen brauchten. Aber Omega dispensiert uns nicht von der noch zu leistenden Arbeit, vom noch zurückzulegenden Weg, sondern erleichtert ihn. Meine Bürde ist leicht. Wie ein Freund, der dir entgegentritt und es dir leicht macht, dich seiner Freundschaft zu überantworten.

Omega *Jetzt* zeigt uns den Weg, und der Weg erhellt unsere Nacht. Ich bin das Licht der Welt. Die Neue Theologie unternimmt es selber, die Nacht zu erhellen. Die alte pries und proklamierte allein das Licht, die existentielle Nacht ließ sie kaum gelten; daher kommt es, daß sie der menschlichen Existenz nichts mehr zu sagen hat – denn diese ist Nacht.

Evangelische Tatsachen:

absoluter Wert jedes konkreten Menschen;

sein Leben geben bis zum und mitsamt dem konkreten Tod.

Apostolat muß ein Ausweiten des mystischen Freundschaftsbandes sein, jener Freundschaft nämlich, die bis in die Intimität Gottes hin reicht; deswegen beginnt Apostolat unter uns<sup>3</sup>.

Das Wesen des Apostolats ist, kurz gesagt, all dies wegräumen, das zwischen mir und dem Andern liegt; zwischen meiner Intimität und der seinen, zwischen meinem Sein aus Gott und seinem Sein aus Gott, zwischen Gott und seinem Freund.

Dies geschieht zuerst auf der menschlich-psychologischen Ebene und greift dann weiter, wird unmittelbarer von Person zu Person, von Intimität zu Intimität und erreicht so die Tiefe des Herzens Gottes, seiner dreieinen Liebe.

Dazu muß man sich psychologisch den Menschen öffnen und alle entsprechenden Möglichkeiten ergreifen; man muß auch eine religiöse Tiefe besitzen, sonst bleibt man im Menschlichen stecken, im abstrakt Menschlichen (abstrakt, weil geschieden von der tiefsten Wirklichkeit).

Das Leben hier in der Fabrik ist schön, in all seinem Realismus schön; volle Kommunion mit dieser Welt, dieser konkreten Welt von heute, und dies ist Gottes Schöpfung heute. Wenn wir von der Schöpfung Gottes sprechen, denken wir immer an eine epische Vergangenheit oder an eine heilige Zukunft; aber es ist eine Freude zu entdecken, daß diese epische heilige Schöpfung Gottes diese konkrete Welt von heute ist: Brüssel, diese wirklichen Menschen, hier in der schmierigen Gießerei, auch unsere Freunde, all das ist die Realität, und die Realität ist heilig, denn sie ist der einzige Ort, an dem

<sup>3</sup> van Broeckhoven meint hier seine Mitbrüder in der kleinen Gemeinschaft, in der er lebt.

uns Gott erreichen kann und uns also auch erreicht. Selbst wenn ich zwischen dem brennenden Dornbusch und Brüssel wählen könnte, ich würde Brüssel wählen.

### *Dreieinig lieben*

Kein Aufbruch stellt den Menschen vor so unbekannte Opfer wie die Suche nach Gott; immer neu steht man vor dem großen Geheimnis; wer auf Entdeckungsreisen geht, muß häufig sein Leben aufs Spiel setzen.

Auf dieser Fahrt ist man allein; weil man sich viel tiefer und weiter vorwagt als alle menschliche Liebe (in der Freundschaft nämlich), muß man, um den Freund in seiner tiefsten Intimität zu finden, Gott suchen und deshalb mitunter die Form der Freundschaft lassen, gerade um dem Freund näherzukommen. Dies ist eine sehr tiefe und schmerzhaft e Entäußerung (manchmal); denn es ist wirklich so, als ließe man mit der Freundschaft auch den Freund los für Gott, aber oft wird man nur so die tiefste Intimität des Freundes finden können (in Glaube, Hoffnung und Liebe).

Joh 16, 5 f.: »Nun aber gehe ich zu dem, der mich gesandt hat . . . Es ist gut für euch, daß ich fortgehe . . .«

Ich sah, daß es in der Liebe auf den Andern hin eine doppelte Bewegung gibt: die des Sohnes zum Vater und die des Vaters zum Sohn: der Sohn liebt den Vater auf uns hin, wir müssen den Sohn auf den Vater hin lieben.

Der Erstgeliebte liebt den Freund auf den Andern hin; der Andere liebt den Freund auf den Erstgeliebten hin: so kommt er zur Freundschaft; denn so können der Erstgeliebte und der Freund ihre Freundschaft völlig auf die Anderen hin lieben; m. a. W.: der Andere kann die Freundschaft erst wirklich empfangen (die eigentliche Liebe von Vater und Sohn), wenn er den Sohn zum Vater hin wiedergeliebt hat.

Freundschaft vollendet sich nur, wenn man von den Andern aufeinanderhin geliebt wird. Dies ist die eigentliche »geistliche« Liebe. Dies ist das Wirken des Heiligen Geistes im dreieinen Liebesleben: er liebt den Vater und den Sohn aufeinander hin.

Dies muß auch unsere dreieine Liebe zu den Andern sein: sie aufeinanderhin lieben. Das wird um so besser gelingen, wenn sie unsere Freunde sind. So fließt die erlösende Liebe des Vaters über in die Liebe des Geistes, in die Freundschaft.

Der Vater liebt den Sohn auf dessen Freunde hin; wenn der Sohn von ihnen aufgenommen wird, wird die erlösende Liebe von Vater und Sohn umgeformt in eine Geist-hafte Liebe, die nicht mehr eine in Schmerzen »erlösende« ist: sie ist Freundschafts-liebe des Geistes zu den Anderen, ist das Sich-aufeinanderhin-Lieben zweier Freunde.

Es ist dreieine Liebe des Geistes, die väterlich ist in ihrem Ursprung und sohnhaft in ihrer Hinwendung zum Vater wie in ihrem Verweis auf ihn hin.

»In der übernatürlichen Liebe besteigt man einen Turm, der bis zum Himmel reicht.«

Je höher man steigt, je mehr kann man geben, denn desto mehr empfängt man.

Auf einer ersten Stufe wird der Freund auf die Anderen hin geliebt.

Auf einer zweiten Stufe lieben die Freunde ihre Freundschaft auf die Anderen hin.

Auf einer dritten Stufe wird von der Freundschaft her der Freund auf den Andern hin geliebt (dies ist nun »inkarnierend« und nicht mehr »erlösend« wie auf der ersten Stufe).

Schließlich, und dies ist die höchste Liebe, wird in der aus der Freundschaft stammenden Liebe des Freundes auf den Andern hin im Freund und durch den Freund und mit dem Freund der Vater (der Freund, dem alle Freundschaft entspringt) auf den Andern hin geliebt, so daß die volle Freundschaft nun auch im (neuen) Freund gegenwärtig wird. Dies ist die tiefste (vollste) trinitarische Freundschaft.

Gott hat uns vor Anbeginn an so geliebt (doch ist die Liebe nur allmählich bis zu uns gedrungen): Mt 1, 18 – »Maria hatte empfangen vom Heiligen Geist«; Mt 1, 20 – »das Kind in ihrem Schoß stammt vom Heiligen Geist«; Mt 1, 21 – »Sie wird einen Sohn gebären, den sollst du Jesus nennen, denn er wird sein Volk erlösen von seinen Sünden«; Mt 1, 23 – »Emmanuel: Gott mit uns . . .«

Aus der Freundschaft (dem Heiligen Geist) wird der Freund (Christus) auf den Andern (den Menschen) hin geliebt, und im Freund (Christus) schenkt sich der Erste (der Vater) selbst dem Menschen (Emmanuel).

Der erlösende erste Schritt: Er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen. Letztlich ist dieser erste Schritt und alle folgenden ein Ausstrahlen von der Mitte der tiefsten Liebe und des tiefsten Lichtes her, in die Finsternis hinein (die Sünde des Menschen), und also ist das in seinem Ursprung und auf seinen Wegen Geschaute dieselbe Liebe und dasselbe Licht überall.

Von Gott her war die Liebe von Anbeginn an vollkommen; und von der unsern her wird sie zu einer erlösenden (leidenden) Liebe verdunkelt.

Die trinitarischen Stufen in der Freundschaft (auf unserer Ebene) können in einer väterlichen, sohnhaften und geisthaften Form erlebt werden – die höchste Form der Freundschaft ist es, wenn man so vom Andern geliebt wird und den Andern so liebt, daß Gott geliebt wird und Gott einen liebt.

Herr, wenn Du mich auf ganz andere Weise zu Dir kommen lassen willst, als so, wie ich es bis anhin getan habe, dann ist mir alles recht; denn nicht die Art, wie ich Dir näherkomme, ist für mich von Belang, sondern Du selbst.

In unserer trinitarischen Einheit (man kann im Menschen eine sinnliche, geistige, göttliche und trinitarische Einheit unterscheiden, wenn auch nicht scheiden); . . . das heißt: im trinitarischen Brennpunkt der Liebe in uns lebt die Liebe des Vaters, des Sohnes und des Geistes in einer doppelten Bewegung: 1. zum Vater, zum Sohn und zum Geist und in jeder dieser Personen zu der Andern; 2. zu den Menschen auf väterliche, sohnliche und geistliche Weise.

Die Liebe, die in unserem tiefsten Brennpunkt liebt, strömt über auf die mehr äußeren Brennpunkte, nicht so, daß sie diese ertränkt und erstickt, sondern so, daß sie sie auf eine natürliche, nicht begreifbare Weise (selbst in der ehelichen Liebe) intensiviert und wahrer macht.

Gott, schenke mir die Offenheit und die Hochherzigkeit Deiner Dreieinen Liebe!

Um seinen Freund wirklich auf die Andern hin lieben zu können, wie der Vater seinen Sohn liebt, muß man eine sehr tiefe Freundschaft haben.

Um seine Freundschaft Andern mitteilen zu können, wie der Vater und der Sohn den Heiligen Geist (mitteilen), muß man eine sehr tiefe Freundschaft haben, eine trinitarische.

Dies sind die trinitarischen Weisen, seine Freundschaft mitzuteilen:

1. Der Vater teilt den Sohn mit, dieser ist sein einziger Geliebter und deshalb seine tiefste Intimität.

2. Vater und Sohn teilen den Heiligen Geist mit, dies ist ihr innerstes Liebesleben. Dies aber nur in der Begegnung mit einem, der lauter genug ist oder gemacht werden kann.

Wir können der trinitarischen Intimität der Andern nur verhüllt begegnen, doch in ihren Ausstrahlungen und Zuwendungen lieben wir sie wirklich mit unserem Glauben, unserer Hoffnung, unserer Liebe.

Wie es in der sich Gott nähernden Liebe und in der Liebe, die sich dem Andern nähert, eine Nacht gibt, so gibt es eine Nacht in der Liebe zu Gott auf den Andern hin: dies ist die apostolische (*sensu stricto*) Nacht; sie kann väterlich sein, das heißt Nacht des Vaters, der seinen Sohn auf die Andern hin liebt im erlösenden Leiden (dazu muß man tief in Gottes Intimität leben: der Vater), sie kann sohnhaft sein: dem Andern in Christus sich nähern im erlösenden Leiden (das heißt nicht aufgenommen werden, in liebloser Weise verwundet werden gerade in der Zuwendung der Christusliebe); sie kann Nacht des Geistes sein: das heißt nicht aufgenommen werden bei der Annäherung in der Liebe des Geistes; dies ist in Gott nicht schmerzhaft erlösend, wohl aber im Apostel.

Die auf den Andern hin gerichtete Liebe zu Gott ist die tiefste Liebe zum Andern; denn so liebt man den Andern aus seiner tiefsten Intimität, die man erst in Glaube und Hoffnung besitzt: es ist eine verschleierte himmlische Liebe.



Jemand hatte mir gesagt, man könne keine tiefe Freundschaft mit einem haben, zu dem man nicht natürlicherweise in Freundschaft hingezogen wird. Dies ist nicht wahr, denn hat man einmal die Freundschaft unmittelbar am Quell getrunken, so vermag man ein erst unüberwindlich scheinendes Hindernis mühelos zu übersteigen. (Wer einmal Berge erklommen hat, schrickt vor einer kleinen Unebenheit nicht mehr zurück. Die Liebe bedeckt alles.)

Ein zweiter Grund, weshalb man dann die kleinen Hindernisse ohne Mühe überwinden kann, liegt darin, daß die Triebkraft der bestehenden Freundschaft uns zu den Anderen hintreibt, zu ihrer tiefsten Intimität, und sich dort »geistlich« mitteilen will, und sohnhaft und väterlich. Die erste Freundschaft will sich in den Anderen entfalten.

Wer einmal die Anziehung des noch unbetretenen Grundes einer Intimität gefühlt hat, fühlt sich überall und allzeit von einem unstillbaren Heimweh getrieben.

Wüste: Wir sind einander eine Wüste. Wir müssen bewohnbar werden, ein gastliches Haus: alles in allen in Gott = Himmel (keine Verfremdung: in  $\neq$  wie der Kern einer Frucht, sondern = völlig drin, innen, nicht dahinter  $\neq$  Verfremdung).

Vielleicht realisieren wir nicht genug, daß Gott, wenn er spricht, die Stille nie unterbricht; Gott redet nie neben der Frage, neben der Person, neben unserem Leben in allen seinen Dimensionen vorbei; vielleicht wäre uns das lieb, aber glücklicherweise tut er es nicht. Denn wenn man mit einem Menschen in ein Schwatz-Verhältnis gerät, wird ein echtes Gespräch vielleicht auf Jahre hinaus verhindert. Vielleicht reden wir zuviel mit Gott, oder wir beten nicht mehr, weil wir meinen, Beten sei Geschwätz und kein Gespräch, das bis in den tiefsten Grund unserer Person reicht. Vielleicht leben wir nicht genug in – oder aus dem tiefsten Grund unserer Person; vielleicht beten wir nicht echt, weil unser ganzes Leben zuviel Geschwätz ist, ein Erleben, das nicht Erleben unseres tiefsten Lebens ist.

### *Gott mit uns*

Erfahrung von Gottes Transzendenz (nie auszuschöpfen), von Gottes Heiligkeit, von Gott in seiner Güte, seiner Liebe: all diese Erfahrungen werden in der ganz schlichten konkreten Tat der Nächstenliebe zusammengefaßt und verwirklicht: darin wirkt der transzendente, heilige, gute Gott der Liebe als der Ganze in uns. Denn in der konkreten Nächstenliebe wirkt etwas von Gott in mir, und »etwas von Gott ist der ganze Gott« (Hadewijch).

Deshalb sind Menschen wie X. und viele einfache Christen, die vielleicht in der Kontemplation nicht so »fortgeschritten« sind, mitunter weiter voran

als mancher hochfliegende Kontemplative. Deshalb liegt auch in der echten Caritas keinerlei Gefahr des Irrtums.

Besuch von Ahm.: Er ist so gut, so arm und so offen, daß er unmittelbar in die Arme des Vaters aufgenommen werden wird, selbst wenn er nicht zu der noch im Wachsen begriffenen Kirche gehört. Zur endgültigen Kirche jedenfalls gehört er.

Besuch von Ahm.: Lange Hand in Hand. – »Wir sind ›Pobres‹.« – Der Herr war da, ohne daß wir uns dessen bewußt wurden.

Gott, Dank für diesen gewöhnlichen Tag; er ist mir liebenswerter als irgendein großes Geschehen und Erlebnis, weil ich da besonders weiß, daß Du allzeit bei mir bist, daß das gewöhnliche Leben seinen Sinn hat, nichts davon außerhalb Deiner liegt . . . Dank für diese gewöhnlichen Menschen . . .

Erfahrung von gestern früh: Als ich von der Arbeit kam, auf der Straße, die ins Zentrum von Brüssel führt, sah ich, wie diese höchst konkrete Welt eine Schöpfung des Vaters ist im Sohn durch die Kraft des Geistes: also keine profane Welt, sondern Gottes Schöpfung, in der er sich mitteilt und offenbart, *Le Milieu divin*. Jetzt und hier spricht mir der Vater sein Wort mit Macht zu.

Wie ein Mann einer Frau (der Frau) bedarf, so bedarf ich Gottes.  
Wie ein Mann seiner Frau bedarf, so bedarf ich meines Gottes.

Die Menschwerdung ist Erweis der Liebe Gottes in ihrer immerfort ankommenden Bewegung,  
wie wenn jemand, der immer tiefer ins Meer hinausschreitet,  
dauernd einer neuen Welle begegnet, die nichts anderes ist als das auf ihn zukommende Meer.

Aber weit draußen bleibt das unermessliche Meer in seiner geheimnisvollen Unendlichkeit, das den Menschen anzieht.

Je weiter er schreitet – und gezogen wird durch das strömend Flutende –, um so geheimnisvoller und tiefer und reicher wird das Heranwogen des Meeres;  
bis er vollends aufgeht im Meer und aufgenommen wird in dessen inwendige, uferlose Bewegung.

# Das Gewissen in der Zeit

Von *Joseph Ratzinger*

In seinen Gesprächen mit Hitler berichtet Hermann Rauschning, 1933/34 Senatspräsident der Freien Stadt Danzig, von folgender Äußerung des Diktators ihm gegenüber: »Ich befreie den Menschen von dem Zwange eines Selbstzweck gewordenen Geistes; von den schmutzigen und erniedrigenden Selbstpeinigungen einer Gewissen und Moral genannten Chimäre und von den Ansprüchen einer Freiheit und persönlichen Selbständigkeit, denen immer nur ganz wenige gewachsen sein können.«<sup>1</sup> Das Gewissen war für diesen Mann eine Chimäre, von der der Mensch befreit werden mußte; die Freiheit, die er verhiess, sollte Freiheit vom Gewissen sein. Dem entspricht es, daß Göring dem gleichen Verfasser gegenüber äußerte: »Ich habe kein Gewissen! Mein Gewissen heißt Adolf Hitler.«<sup>2</sup> Die Zerstörung des Gewissens ist die eigentliche Voraussetzung totalitärer Gefolgschaft und totalitärer Herrschaft. Wo das Gewissen waltet, gibt es eine Schranke für die Herrschaft menschlichen Befehls und menschlicher Willkür, ein Heiliges, das unantastbar bleiben muß und sich jeder fremden und eigenen Verfügung in einer letzten Souveränität entzieht. Nur die Unbedingtheit des Gewissens ist der absolute Gegenpol zur Tyrannis; nur die Anerkennung seiner Unverletzlichkeit schützt den Menschen vor dem Menschen und vor sich selber; nur seine Herrschaft gewährt Freiheit.

Hier können sich Einwände von sehr verschiedenen Richtungen her erheben. Ein erster, vordergründiger könnte die Aktualität einer solchen Aussage bestreiten. Mochte das im Kampf gegen Hitlers Diktatur seine Bedeutung haben, drängen uns heute nicht ganz andere Probleme? Muß heute nicht statt der individuellen Freiheit die soziale Pflicht, statt der persönlichen die strukturelle Befreiung im Vordergrund des Fragens stehen? Nun können zweifellos die Schwerpunkte des Streits um den Menschen wechseln und je nach der Eigenart der Stunde sehr unterschiedliche Aufgaben in den Vordergrund treten; dabei bleibt bestehen, daß die Aktualität eines Themas keinen Maßstab für seinen humanen Rang bieten kann und daß zugleich das wahrhaft Humane in einem tieferen Sinn immer aktuell bleibt. Selbst wenn es nicht im Vordergrund einer geschichtlichen Szenerie steht, gehört es zu den entscheidenden Kräften des Dramas Mensch, und sein Vergessen müßte tödlich wirken, ganz gleich an welchem Abschnitt des Dramas man steht. Diktatur, Verknechtung

---

<sup>1</sup> Zitiert nach Th. Schieder, Hermann Rauschnings »Gespräche mit Hitler« als Geschichtsquelle. Opladen 1972, S. 19, Anm. 25. Schieder bietet eine eingehende Analyse der historischen Zuverlässigkeit von Rauschnings Angaben.

<sup>2</sup> Ebd., S. 31; zur Frage der Authentizität des Ausspruchs, S. 31, Anm., S. 35 u. 19, Anm. 25.

des Menschen unter dem Vorwand seiner Befreiung ist immer eine Gefahr, die dem Menschen auflauert, und die Anatomie des Totalitären wie seines Gegenüber gehört daher zu den beständigen Aufgaben der Reflexion auf das Menschliche des Menschen.

Darüber hinaus wage ich zu behaupten, daß die Versuchung, der wir heute ausgesetzt sind, bei allem Wechsel der Namen und der Farben für den tiefer Zusehenden eine erschreckende Ähnlichkeit, ja Einheit mit dem aufweist, was nur scheinbar hinter uns liegt. Dazu nochmals ein Hinweis auf Rauschning. 1938 hatte dieser Mann, der dem Dämon ins Angesicht gesehen und ihm eine Weile geglaubt hatte, ehe er das Furchtbare durchschaute, in einem noch immer bedeutenden Buch den Nationalsozialismus als Revolution des Nihilismus diagnostiziert. Er schreibt: »Diese Bewegung ist in ihren eigentlich treibenden und leitenden Kreisen völlig voraussetzungslos, programmlos, aktionsbereit, in ihren besten Kerntruppen instinktiv, in ihrer leitenden Elite höchst überlegt, kalt und raffiniert. Es gab und gibt kein Ziel, das nicht der Nationalsozialismus um der Bewegung willen jederzeit preiszugeben oder aufzustellen bereit wäre.« Für eine Revolution dieser Art gebe es keine festen außenpolitischen Ziele, wie es keine wirtschaftspolitischen und keine innenpolitischen gebe. Die totale Zertrümmerung der bisherigen Ordnungselemente charakterisiere vielmehr als einziges die »doktrinlose nihilistische Revolution in Deutschland«<sup>3</sup>. Natürlich enthält auch ein doktrinloser Nihilismus auf seine Weise eine Doktrin, insofern kann man diese Sätze kritisieren. Aber ihr Kerngehalt erfaßt den eigentlichen Vorgang des Damaligen sehr genau und deckt damit eine Fehlinterpretation auf, die sich zusehends verhängnisvoll auswirkt: Das Wesen der damaligen Revolution ist mit den Begriffen »Faschismus« und »Nationalismus« nur zum Teil erfaßt, zum wichtigeren Teil aber verdeckt und verkannt. In der gegebenen geistigen Konstellation bediente sich die Revolution Hitlers des Nationalismus der Bürgerschaft, die er gleichzeitig fanatisch haßte und zerstören wollte, ebenso wie ihre Ordnung, die ihm als der eigentliche Gegenpol seines Wollens erschien. Insofern ist es eine historische Perversion, wenn man mit dem Stichwort *Law and order* das Recht als faschistisch-hitleristisch persifliert, um mit solcher Persiflage von neuem genau jene Revolution des Nihilismus zu decken, die in der wahren Nachfolge des Verhängnisses von 1933 steht. Wer näher zuseht, wer sich von Phrasen nicht blenden läßt, wird zwischen dem Verhängnis von damals und den Kräften, die heute Revolution an sich, Verneinung der Ordnung an sich, als Heil verkünden, genügend Ähnlichkeiten entdecken. Der Bund dieses Nihilismus mit der sozialen Idee und mit unserer Erschütte-

<sup>3</sup> Schieder, ebd., S. 33; vgl. H. Rauschning, Die Revolution des Nihilismus. Zürich 1938; neu hrsg. mit Kürzungen von Golo Mann, Zürich 1964. Vgl. auch die bei Schieder S. 18 zitierte Äußerung Hitlers über die Aufgabe, eine »gewalttätig aktive, unerschrockene und brutale Jugend heranzuziehen«.

rung über das Elend von Millionen Menschen dieser Welt – dieser Bund ist nicht weniger betrügerisch als der Bund des damaligen Nihilismus mit der nationalen Idee.

Nur wer blind ist oder es aus Bequemlichkeit sein will, kann übersehen, daß die Drohung des Totalitären eine Frage unserer Stunde ist. Und insofern ist dies eine Stunde des Gewissens. Deshalb gehen uns die Männer, die damals im Gehorsam gegen das Gewissen bei der Freiheit des Gewissens gegen die totalitäre »Befreiung« ausgehalten haben, heute wieder ganz neu etwas an. Ist das Gewissen wirklich eine Macht, auf die wir zählen können? Müssen wir uns nicht mit konkreteren Waffen wappnen? Reinhold Schneider hat in seiner *Las Casas*-Dichtung das Geheimnis des Gewissens eindrucksmächtig dargestellt in dem namenlosen Mädchen von den Lucayos, das den gewissenlosen spanischen Glücksritter Bernardino langsam wieder das Geheimnis des Leidens verstehen ließ und im Mitleidendwerden die erstorbene Seele wieder in ihm erweckt<sup>4</sup>. Dieses gebrechliche junge Wesen, dem keine andere Kraft geblieben ist als die des Leidens, verkörpert, was Gewissen ist, mitten unter den Glücksrittern, für die nur Gold und Schwert, harte ökonomische oder militärische Macht zählt. Wie ein Nichts steht sie da, die zerbrechliche Lucaya, und so steht das Gewissen bis zur Stunde in der Welt: ein ohnmächtiges, dem frühen Tod preisgegebenes Mädchen gegenüber den Kolossen wirtschaftlicher und politischer Interessen. Ist es nicht ein Aberwitz, auf dieses kleine Mädchen Gewissen zu zählen, wenn man sieht, was wirklich zählt in der Welt und was allein zählt in ihr? Ist es nicht leere, sinnlose Träumerei, angesichts der Bedrohungen von heute zu den Zeugen des Gewissens aufzuschauen, die einzig den Beitrag des Leidens leisten konnten? Soll man denn – so wird uns entgegenghalten – mit Lyrik Politik machen, die Probleme der Zeit lösen?

### *Wesen und Bedeutung des Gewissens*

Aber noch ein schwererer Einwand taucht auf. Was ist denn das eigentlich, das Gewissen?<sup>5</sup> Gibt es das überhaupt? Oder ist es nicht bloß ein nach innen verlegtes Über-Ich, das die Tabus der Erziehung zu göttlichen Geboten um-

<sup>4</sup> Ich zitiere den Roman »Las Casas vor Karl V. Szenen aus der Konquistadorenzeit« nach der 1968 erschienenen Taschenbuchausgabe des Ullstein-Verlags. Die Geschichte von Lucaya, S. 81–94. S. 81: » »Meine Seele?« fragte er, »ich weiß nicht, ob es noch meine Seele war. Vielleicht hat sie während vieler Jahre in einem anderen Wesen gewohnt und wurde mir erst nach seinem Tode zurückgegeben.« Zu einer Gesamtinterpretation von R. Schneiders Werk, vgl. H. U. von Balthasar, Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk. Köln 1953.

<sup>5</sup> Zur Frage nach dem Wesen des Gewissens, die hier nicht im einzelnen analysiert werden kann, bes. J. Stelzenberger, *Das Gewissen. Besinnliches zur Klarstellung eines Begriffs*. Paderborn 1961; *Das Gewissen. Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich*, Bd. VII. Zürich 1958, dort bes. der Beitrag von H. Zbinden, *Das Gewissen in unserer Zeit*, S. 9–51. Vgl. auch J. Messner, *Moral in der säkularisierten Gesellschaft*. In: »Internationale katholische Zeitschrift« 2 (1972), S. 137–158.

wandelt und damit unübersteiglich macht? Verlegen am Ende etwa die Herrschenden durch die Idee des Gewissens ihre Macht sogar noch bis ins Innere des von ihnen schamlos ausgenützten Menschen, indem sie die Summe ihrer Ansprüche ihren Opfern solange einbleuen, bis sie sie als »Stimme Gottes« sogar von innen her hören? Dann hätte also Hitler doch recht gehabt, daß das Gewissen eine Sklaverei ist, von der der Mensch vor allen Dingen befreit werden muß? Aber, so ist nun weiter zu fragen, welche Richtung bleibt eigentlich dem Menschen, der sich von seinem Gewissen freigemacht hat? Wozu wird er eigentlich befreit? Bindet ihn nun der Respekt vor dem Menschsein des anderen nicht mehr, wo das höhere Interesse der zukünftigen Gesellschaft seine Mißachtung gebietet? Kann also das Verbrechen, der Mord zum Beispiel, zum legitimen Mittel für die Herbeiführung der Zukunft werden?

Auf all diese Fragen ist nicht leicht zu antworten. Sicher kann sich unter dem Begriff Gewissen die Kanonisierung eines Über-Ich einschleichen, das den Menschen an seiner Selbstwerdung hindert: Der absolute Ruf der Person in ihre Verantwortung ist dann überdeckt von einem Gefüge von Konventionen, das fälschlich als Stimme Gottes ausgegeben wird, während es in Wahrheit nur die Stimme der Vergangenheit ist, deren Furcht die Gegenwart versperrt. Gewissen kann auch zum Alibi für die eigene Verrantheit und Unbelehrbarkeit werden, bei der die trotzige Unfähigkeit zur Selbstkorrektur mit der Treue zur inneren Stimme gerechtfertigt wird. Gewissen wird dann zum Prinzip des absolut gesetzten subjektiven Eigensinns, wie es im anderen Fall zum Prinzip der Entmündigung des Ich durch das Man oder durch ein fremdes Ich wird. Insofern bedarf der Gewissenbegriff der ständigen Reinigung und die Beanspruchung des Gewissens wie die Berufung darauf einer behutsamen Redlichkeit, die weiß, daß man das Große mißbraucht, wenn man es voreilig auf den Plan ruft. Wer allzu leicht das Gewissen im Munde führt, macht sich ähnlich verdächtig wie derjenige, der den heiligen Namen Gottes ins Gewöhnliche herabzerrt und damit Götzen- statt Gottesdienst treibt.

Aber die Verletzbarkeit des Gewissens, die Möglichkeit seines Mißbrauchs, kann seine Größe nicht aufheben. Reinhold Schneider hat gesagt: »Was ist Gewissen, wenn nicht das Wissen von der Verantwortung für das Ganze der Schöpfung und vor dem, der sie geschaffen hat?« Gewissen heißt, ganz einfach gesagt, den Menschen, sich selbst und den anderen, als Schöpfung anerkennen und in ihm den Schöpfer respektieren. Das bestimmt die Grenze jeder Macht und weist ihr zugleich die Richtung. Insofern bleibt das Beharren bei der Ohnmacht des Gewissens die Grundvoraussetzung und der innerste Kern jeder wahren Machtkontrolle. Wo dieses Innerste nicht festgehalten wird, kann man im Grund nicht mehr von Machtkontrolle sprechen, sondern nur von einer Balance der Interessen, in der der Mensch und seine Gesellschaft auf das Selektionsmodell reduziert wird: Gut ist, was sich durchsetzt; existieren heißt sich durchsetzen. Der Mensch lebt nicht mehr als Schöpfung, sondern

als Selektionsprodukt, und die Macht, die er zu kontrollieren ausgezogen war, wird zu seinem einzigen Kriterium. Er ist in seinem Menschsein zerstört. Deshalb brauchen wir die Menschen, die demonstrativ bei dem armen, zerbrechlichen Mädchen »Gewissen« aushalten, die die Macht der Ohnmacht verkörpern und gegen die Vernutzung des Menschen nicht anders protestieren, als indem sie das Leid des geschundenen Wesens Mensch mit-leiden, sich auf die Seite des Leidens stellen. Deshalb waren die Sonette Reinhold Schneiders, war »Lyrik« eine Macht, die die Diktatoren als eine Waffe fürchteten, vor der sie zittern mußten. Schneider hat vom Gewissen her unter dem Mißbrauch der Macht gelitten. Leiden um des Gewissens willen ist geradezu die Formel seiner Existenz. Nur leiden – könnte man sagen –: was nützt das schon? Aber am Ende kann Unrecht doch nur durch Leiden überwunden werden, durch das freiwillige Leiden derer, die ihrem Gewissen treu bleiben und damit das Ende aller Macht real in ihrem Leid und in ihrer ganzen Existenz bezeugen. Langsam beginnen wir wieder neu zu ahnen, was es heißt, daß die Erlösung der Welt, die Überwindung der Macht, das Leiden eines Erhängten ist, daß gerade dort, wo die Macht am Leiden endet, das Heil des Menschen aufgeht.

### *Las Casas und das Problem des Gewissens*

Ich möchte versuchen, diesen Grundgedanken, daß der Kern der notwendigen Machtkontrolle und Machtbegrenzung in dieser Welt der Mut zum Gewissen ist, an dem von Schneider behandelten Las Casas-Stoff beispielhaft noch etwas zu entfalten. Zunächst eine kurze Reflexion auf den historischen Hintergrund. Mit der Entdeckung Amerikas war für das christliche Europa die Frage nach dem Recht des Menschen als Menschen, nach den Menschenrechten neu gestellt; sie hatte sich im Lauf der Kreuzzüge und der sich ausweitenden Begegnung mit der arabischen Welt zwar schon seit dem dreizehnten Jahrhundert mit zunehmender Dringlichkeit erhoben, gewann aber nun durch die Machtlosigkeit der neu entdeckten Völker gegenüber den spanischen Waffen erst ihre volle Schärfe. Das Problem der Grenze der Macht war bisher nur als ein weitgehend innerchristliches aufgetreten im Gegenspiel von *sacerdotium* und *imperium*. In der christlichen Welt stießen mit diesen beiden Größen zwei ihrer Intention nach absolute Mächte aufeinander: Als christliche scheint sie ganz dem *sacerdotium* untergeordnet, als weltliche ganz dem *imperium*, als christlich-weltliche, das heißt in der Deckung von Welt und Kirche, stellt sie beiden die Frage nach ihrer Selbstbegrenzung. Aber nun entsteht ein weitgehend neues Problem. Der christliche Glaube versteht sich als absolut, als die Enthüllung der einen Wahrheit, die den Menschen rettet; er weiß von der Erbsünde, in der die Vernunft des Menschen getrübt ist, die erst durch den Glauben wieder aufgehellet und zu sich selber gebracht wird. Demnach kann

die Vernunft auch nur im Glauben die Grundlagen des wirklichen Rechts finden und Rechtskonstruktionen außerhalb des Glaubens eigentlich gar nicht als wahres Recht anerkennen – so schien es jedenfalls Augustin in der »Civitas Dei« zu sagen, in der er den heidnischen Staaten, die Gott nicht kennen und damit eine wesentliche Hälfte der wahren Gerechtigkeit vernachlässigen, das Merkmal der Gerechtigkeit absprach und sie praktisch als reine Interessengemeinschaften definierte, die als solche eine partielle Friedensfunktion erfüllen und darin für ihn ihre Legitimität haben<sup>6</sup>. Jetzt aber erhebt sich die Frage: Welche Maßstäbe und welche Möglichkeiten der Machtbegrenzung sind da gegeben, wo sich in der Begegnung zweier Völker mit der Überlegenheit der Waffen das Bewußtsein der Überlegenheit in der allein verbindlichen Wahrheit verknüpft? Bilden Mission und Kolonialismus zusammen den Zwitter, der das Elend der Dritten Welt erschuf? Wo konnte hier ein Korrektiv entstehen? Die Antwort Reinhold Schneiders in seinem Roman lautet: Das Korrektiv konnte allein aus dem Glauben selbst aufsteigen – im leidenden und kämpfenden Gewissen, das eben dieser Glaube weckt. Das allein rechtfertigt diesen Glauben als Wahrheit, daß er von seinem Ansatz her nicht Multiplikation der Macht sein darf, sondern Weckruf des Gewissens, das die Macht begrenzt und die Ohnmacht schützt: Eben darin hat er seine Absolutheit, im Schutz des anderen als Geschöpf.

Blicken wir nochmals auf den geschichtlichen Befund. Gab es dieses Gewissen überhaupt? War es eine reale Macht oder gab es allein jene falsche Absolutheit des Glaubens, in der er als Ideologie der Macht fungiert, anstatt die Absolutheit des Schöpfers in der absoluten Würde des Ohnmächtigen zu verkünden? Las Casas hat 1552 in seiner »Brevissima Relación de la destruyción de las Indias Occidentales« die furchtbarste Anklage gegen die Ohnmacht des Gewissens und gegen die Brutalität der gewissenlosen Macht niedergeschrieben, die wir kennen. Wir wissen heute, daß diese Schrift weithin auf reichlich zweifelhaften Quellen beruht, daß sie »höchst einseitig und oft übertrieben und verzerrt« ist; daß sie das Ungeheuerliche der Gegenseite ganz verschweigt, etwa dies, daß Azteken bei einem Gottesdienst zwanzigtausend Menschenherzen opferten<sup>7</sup>. Trotzdem bleibt eine ungeheure Anklage gegen die spanischen Eroberer bestehen, die hemmungslos Menschen versklavten und beraubten und durch ihre brutale Ausnutzung der Arbeitskräfte ganze Stämme zum Aussterben verurteilten. Es bleibt bestehen, daß das Gewissen wirklich bloß wie eine klagende Lucaya dastand, die nur noch in unsäglichem Schmerz weinend und verloren das Ungeheure sehen konnte. Dennoch gab es dieses Gewissen und Las Casas ist keineswegs sein einziger Zeuge; die Spur

<sup>6</sup> Vgl. zur Problematik dieser Entwicklungen U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*. Stuttgart 1970.

<sup>7</sup> Vgl. zur Las-Casas-Frage zuletzt G. Kahle, *Bartolomé de Las Casas*. Köln/Opladen 1968; hierzu bes. S. 18 u. 32; B. M. Bierbaum, *Las Casas und seine Sendung*. Mainz 1968.



des Gewissens führt von den ersten Gesetzen der Königin Isabella, die alle Indianer zu freien Untertanen der Krone erklärte und ihre Versklavung verbot über die Leyes de Burgos (1512) bis zu den maßgeblich von Las Casas beeinflussten Leyes Nuevas von 1542, die eine umfassende Befreiungsaktion und vollen Rechtsschutz für die Indios versuchten; die Vorschrift, sie sollten mit aller Sorgfalt und Liebe in »unserem heiligen katholischen Glauben unterwiesen werden«, wollte sie nicht beherrschen, sondern gleichstellen und der Willkür der Herrschenden entziehen<sup>8</sup>.

Daß auch hier der Erfolg verhältnismäßig bescheiden geblieben ist, ändert doch nichts daran, daß Gewissen grundsätzlich als Grenze von Macht erkannt wurde und daß damit ein Versuch gemacht war, den Glauben als politische Kraft wirksam werden zu lassen, ohne ihn selbst wieder in einen Machtfaktor unter anderen umzuwandeln: Dies gerade muß sein Eigentümliches bleiben, daß seine Macht im Leiden liegt, Macht des Gekreuzigten ist; nur so kann er davor bewahrt werden, seinerseits eine neue Art von Versklavung zu eröffnen. Nur als Macht des Kreuzes erlöst er – sein Geheimnis liegt in seiner Ohnmacht, und er muß ohnmächtig bleiben in dieser Welt, um er selbst zu sein. Ich glaube, daß sich nur aus dieser Perspektive heraus die Stellungnahme des Neuen Testaments zum Problem der politischen Macht richtig verstehen läßt. Dazu nur eine kleine Anmerkung. Wer die Bergpredigt liest, wer überhaupt das Neue Testament im Blick auf die politischen Bedrängnisse unserer Zeit und die Verantwortung des Christen für sie zur Hand nimmt, ist meist enttäuscht. Das Ganze scheint eine Flucht in eine apolitische Innerlichkeit zu sein; von Weltgestaltung ist kaum die Rede, sondern viel eher von einer Loyalität, die uns als sträfliche Passivität und als Obrigkeitsdenken erscheint: ob man an Röm 13, 1–7 denkt oder an 1 Petr 2, 13–25, jedesmal heißt das Kernwort *ὑποτάσσειν*, Unterordnung, Geduld, Gehorsam – bei 1 Petr gar im Blick auf das Vorbild des leidenden Christus. Und auch das einzige Wort Jesu zum Staat, Mk 12, 17 – Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist . . . – verbleibt in der grundsätzlichen Loyalität. Jesus war in der Tat kein Revolutionär, und wer etwas anderes behauptet, verfälscht die Geschichte. Richtig ist auch, daß das Neue Testament von seiner Situation her sich nicht veranlaßt fühlte, positiv und ausführlich eine politische Ethik des Christen zu entfalten; mit bloßem Biblizismus ist hier in der Tat nicht weiter zu kommen. Das Neue Testament ist aus der Minoritätssituation der langsam wachsenden christlichen Kirche heraus geschrieben und ist daher der Wahrung des christlichen Proprium inmitten der politischen Ohnmacht der Christen, nicht der Ordnung einer christlichen Macht zugeordnet. Dennoch enthält es das Entscheidende, an dem immer wieder anzusetzen ist: In seinem Wort, daß

<sup>8</sup> Kahle, S. 10 ff., 17 f.; J. Höffner, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*. Trier 1947.

dem Kaiser das Seine und Gott das Seine zu geben sei, trennt Jesus Kaisermacht und Gottesmacht. Er nimmt das *ius sacrum* aus dem *ius publicum* heraus und zerschneidet damit die Grundverfassung der antiken, ja, überhaupt der vorchristlichen Welt. Indem er das *ius sacrum* vom *ius publicum* des Kaisers trennt, hat er den Raum der Freiheit des Gewissens geschaffen, an dem jede Macht, auch die des römischen Gott-Kaisers endet, der damit zum bloßen Mensch-Kaiser wird und sich zum apokalyptischen Tier verwandelt, wo er dennoch Gott bleiben will und den unantastbaren Raum des Gewissens negiert. Insofern ist mit diesem Wort jeder irdischen Macht ihre Grenze gesetzt, die Freiheit der Person verkündet, die alle politischen Systeme überschreitet. Für diese Grenze ist Jesus in den Tod gegangen: Er hat die Grenze der Macht im Leiden bezeugt. Das Christentum beginnt nicht mit einem Revolutionär, sondern mit einem Martyrer<sup>9</sup>. Der Zuwachs der Freiheit, den die Menschheit den Martyrern verdankt, ist unendlich größer als derjenige, den ihr die Revolutionäre bringen konnten.

Reinhold Schneiders Grundthema, das Verhältnis von Macht und Gewissen, empfängt im Las-Casas-Roman eine besonders eindringliche Gestaltung. Neben Lucaya erscheinen Las Casas selbst und Karl V. wie lebendige Repräsentationen dessen, was Gewissen ist; alle drei stellen zusammen seine Funktion auf verschiedenen Ebenen dar, sie instrumentieren das Thema in seiner ganzen Spannweite. Am reinsten wird es ohne Zweifel symbolisiert durch das Mädchen Lucaya. In der Demut ihres Leidens und in der Einfalt ihres Glaubens steht das Gewissen gleichsam rein, in seinem ungetrübten Wesen da. Das Volk der Lucayos, dem sie zugehört und das sie verkörpert, schildert der Ritter Bernardino folgendermaßen: »Sie waren so wehrlos und arglos, als sei Adams Schuld nicht auf sie gefallen.«<sup>10</sup> Die Inseln, die sie bewohnten, bedeuteten für sie die Welt der Menschen. Sie glaubten, daß daran die Welt der Seelen grenze, in der die Verstorbenen wohnten. Als die Spanier zu ihnen kamen, konnten sie nicht anders denken, als daß die Fremden von jenseits der Menschenwelt, aus dem Land der Seelen kämen. Deshalb folgten sie ihnen voll argloser Bereitschaft, weil sie erwarteten, von den Unbekannten zu den Seelen ihrer Väter gebracht zu werden. Dazu die Worte Bernardinos: »Und ich muß heute denken, wie rein doch das Gewissen der Menschen sein mußte, die sich so herzlich auf die Vereinigung mit den Verstorbenen freuten, während wir . . . diese Vereinigung vielleicht fürchten mußten, weil dann viele verborgene Schuld offenbar würde und wir nicht wagen könnten, denen, die uns nahe waren, in die Augen zu sehen.«<sup>11</sup> Menschen, die in geschwisterlicher

<sup>9</sup> Zu Mk 12, 17 und der Rezeption dieses Wortes in der politischen Katechese der Urkirche vgl. wiederum U. Duchrow, a. a. O., S. 137–180. Zum Gesamtproblem die präzise Darstellung von O. Cullmann, *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*. Tübingen 1970.

<sup>10</sup> A. a. O., S. 81.

<sup>11</sup> A. a. O., S. 85.

Nachbarschaft mit dem Ewigen leben, deren Welt in die andere Welt hinein offensteht, Menschen, deren Maß allein das Miteinander mit dem Kommenden und so das Gewissen ist, begegnen der brutalen Macht, die kein Gewissen kennt und die Seele verloren hat. Sie glauben in den Himmel zu kommen und sind in die Hölle geraten. Mir scheint, daß gerade diese Szene zeigt, wie tief Reinhold Schneider die Abgründigkeit der menschlichen Existenz und der erfahrbaren Welt lange vor dem »Winter in Wien« erkannt und erlitten hat. Hier ist die Wirklichkeit nicht erbaulich-apologetisch geglättet; hier gibt es nicht die Welt der vernünftelnden Freunde Jobs, die auf alles einen frommen Kehrreim haben und alles erklären können. Hier ertönt der Schrei Jobs selbst: Die Menschen glauben in den Himmel zu gehen und werden in die Hölle geführt. Die Wirklichkeit, wie sie ist, schlägt dem Glauben ins Gesicht und kein *Deus ex machina* steht auf, um doch noch alles ins Lot zu bringen. Es bleibt nur »das dumpfe Jammern und Heulen« der gequälten Menschenmasse<sup>12</sup>; das lautlos versickernde Weinen der betrogenen Frau und das Gesicht des Gekreuzigten. Es bleibt das Leid dieser Frau, die um den Eroberer genauso gelitten hat wie um ihre geschundenen Brüder. Für sie ist er in seiner Blindheit nicht weniger bedauernswert als jene in ihrer Qual, auch wenn er selber nicht merkt, wie elend sein Wahn ihn gemacht hat, wie sehr er der Erlösung bedarf, um wieder er selbst zu werden. Mir scheint, daß diese geheimnisvolle Frauengestalt am meisten in dem ganzen Roman das ausdrückt, was Schneider zusehends als seinen eigenen Auftrag und als sein eigenes Schicksal erfahren hat: Ihm war nicht gegeben, auf dem Feld der Macht mit einzugreifen. Ihm blieb nur, Stimme des Gewissens zu sein, die Schuld der Zeit im Leiden zu bestehen und durch sein Leiden den Ruf des Gewissens zu beglaubigen.

Las Casas verkörpert eine zweite Möglichkeit, wie Gewissen zur Sendung werden kann. Neben dem leidenden Gewissen steht durch ihn das prophetische Gewissen, das an die Macht der Mächtigen rüttelt, das Recht der Entrechteten aufrichtet, sich gelassen zwischen die Stühle setzt und nicht aufhört, die Ruhe derer zu stören, deren Macht auf Kosten des Rechtes der anderen geht<sup>13</sup>. Las Casas war selbst Soldat und *Encomendero* gewesen; auch noch nach seiner Priesterweihe hatte er sich weit mehr um sein Einkommen als um die ihm anvertrauten Indios gekümmert. Da geschah etwas, was in der Geschichte der Heiligen mehr als einmal begegnet: Plötzlich erkennt er, daß ein bestimmtes Schriftwort, das in seine Lage hineintraff, ganz wörtlich gemeint ist und von ihm wörtlich genommen sein will. Er liest Jesus Sirach 34, 25–27

<sup>12</sup> S. 92: »... wir fürchteten die Menschenmasse unter den Planken nicht, und ich war ebenso wie meine Gefährten von früheren Fahrten gewöhnt, das dumpfe Jammern und Heulen unter mir zu hören; es berührte mich ebenso wenig wie das Murren eingepferchten Viehs. Daß ich die Stimme meiner Schuld hörte, kam mir nicht in den Sinn.«

<sup>13</sup> Eindringlich dazu H. U. von Balthasar, a. a. O., S. 177 f., S. 178: »Der Heilige nicht als Lenker des Staates, aber als Gewissen des Königs: das wäre die Verwirklichung der transzendenten Ethik, die nicht mit zweierlei Gewichten wägt.«

und weiß, daß das ihn angeht: »Der Arme hat nichts denn ein wenig Brot; wer ihn darum bringt, der ist ein Mörder. Wer einem seine Nahrung nimmt, der tötet seinen Nächsten. Wer dem Arbeiter seinen Lohn nicht gibt, der ist ein Bluthund.«<sup>14</sup> Von da an wird Las Casas zum schlechten Gewissen der Mächtigen, gehaßt, verwünscht, aber nicht mehr zum Schweigen zu bringen. Dies gehört zur eigentlichen Größe des christlichen Glaubens: daß er dem Gewissen seine Stimme zu geben vermag. Daß er sich unerbittlich gegen die Welt stellt, die die Gläubigen sich selbst eingerichtet und mit dem Glauben begründet haben. Daß ihm das prophetische Nein innewohnt. Überhaupt – daß er Propheten erweckt. Menschen, die nicht Stimme eines Interesses, sondern Stimme des Gewissens gegen die Interessen sind. Las Casas wird damit zugleich zum Zeugen für die Souveränität des Rechts: »Das Recht bedarf keines menschlichen Zeugnisses; es ruht über dem Menschen, nicht in ihm. Aber wenn die Menschen uneins sind, so können sie ihr Gewissen um Rat fragen; und wenn sie es ohne Haß und Eifer tun, so wird ihr Gewissen ihnen helfen.«<sup>15</sup>

In der Gestalt von Kaiser Karl V. begegnet ein Drittes: das Gewissen dessen, dem Macht übertragen ist und der versuchen muß, Macht verantwortet auszuüben. Die Szene, in der der Mönch an einem kalten Abend dem müden Kaiser begegnet, der nur die Nachfolge Christi auf dem Tisch liegen hat, ist von höchster Eindruckskraft. Ihre entscheidenden Stichworte lauten: Gewissen und Kreuz. Schneider zeichnet – prophetisch an seine eigene Zeit gewandt – einen Herrscher, der nicht siegen, sondern versöhnen will. Einen Herrscher, der bereit ist, Größe abzuwerfen, die von der Last der Schuld gezeichnet ist, und der die wahre Größe in der Verantwortung für den Menschen erkennt. Er zeichnet den Mächtigen, der Macht als Last und als Leiden trägt und daher Macht zu ihrem Sinn führen kann<sup>16</sup>. Dieser Gedanke erhält seine volle Schärfe in der Übertragung eines mexikanischen Bistums an Las Casas: Der Prophet muß Macht übernehmen und tritt damit unter seine schwerste Probe – ob er unter der Macht dem prophetischen Wort treu bleibt. Macht als Leid und damit als geheilte Macht – in dieser Vision schließen sich die erste und die dritte Gestalt ineinander. Der absolute Monarch steht unter der Machtkontrolle des Gewissens, ohne die alle Machtkontrollen ohnmächtig wären.

Nur Macht, die aus dem Leiden kommt, kann Macht zum Heil sein; Macht erweist ihre Größe im Machtverzicht. In André Malraux' Aufzeichnung seiner letzten Gespräche mit de Gaulle findet sich eine merkwürdige Parallele zu diesen Gedanken. In diesen Dialogen, die fortwährend um de Gaulles zentrales Thema: um Frankreich und um die Größe kreisen, zeigt sich, wie sich

<sup>14</sup> Vgl. G. Kahle, a. a. O., S. 13 ff.

<sup>15</sup> R. Schneider, Las Casas . . . , S. 153 (als Wort des Las Casas an Bernardino).

<sup>16</sup> Schöne Ausführungen über den Zusammenhang von Macht und Leiden können nach Luther, die sich mit dem hier Gesagten berühren, bei Duchrow, a. a. O., S. 547 u. 552.

dieser merkwürdigen Herrschergestalt unseres Jahrhunderts am Ende der Begriff der Größe verwandelt hatte. Auf die Frage, was er bei seiner Gedenkrede zum Napoleon-Jubiläum gesagt hätte, antwortet de Gaulle: »Er hat Frankreich kleiner zurückgelassen, als er es vorfand, gut; doch eine Nation definiert sich nicht auf solche Weise. Für Frankreich war es nötig, daß es ihn gab . . .«<sup>17</sup> Malraux kommentiert dazu, de Gaulle habe über Frankreich nicht in Kategorien der Stärke gedacht, »er hielt Stalins Ausspruch für idiotisch: ›Frankreich hat weniger Divisionen einsatzbereit als die Regierung von Lublin.‹ « Noch weniger habe er in Begriffen wie Verlust oder Gewinn von Gebieten gedacht. Als er sich für die Unabhängigkeit Algeriens entschied, »hat er sich für die Seele Frankreichs entschieden, gegen alles übrige und zunächst gegen sich selbst«<sup>18</sup>. Malraux durfte der Zustimmung seines Gesprächspartners gewiß sein, als er ihm sagte, daß Frankreich zu seiner Seele nur finde, wenn es sie für die anderen finde: »die Kreuzzüge und die große Revolution viel mehr als Napoleon«<sup>19</sup>. Das Fazit dieser von einer eigentümlichen Melancholie überschatteten Gespräche ist ganz deutlich erkennbar: Die Größe, die der General seinem Land geben konnte, bestand darin, daß er es kleiner hinterließ, daß er ein Weltreich weggab. Sie ereignete sich nicht in dem vergeblichen Versuch, von neuem Großmacht alten Stils zu werden, sondern in dem Verzicht, den er sich und seine Nation lehrte. Am Ende maß sich der General nicht mehr an dem Eroberer Napoleon, sondern an dem verbannten Kaiser, an seinem Wort: Größe ist traurig. Ohne jene Zweideutigkeit, die dabei freilich noch immer stehenbleibt, müßte dies heißen: Macht erreicht Größe da, wo sie sich vom Gewissen berühren läßt. Das ist das Vermächtnis Reinhold Schneiders an diese Zeit; das ist die Chance und die Aufgabe des christlichen Glaubens inmitten des Widerstreits der Mächte, in dem wir heute stehen.

---

<sup>17</sup> A. Malraux, *Eichen, die man fällt . . .* Übers. v. C. Schmid, Frankfurt 1972, S. 85.

<sup>18</sup> S. 86.

<sup>19</sup> S. 109.

<sup>20</sup> S. 84.

# Embryonale Entwicklung und Menschwerdung

*Von Franz Bückner*

Eines der mächtigsten Symbole im Denken, Wünschen und Wirken unseres Zeitalters ist unzweifelhaft die Maschine. Besonders der Mensch der europäischen Länder und Nordamerikas erlebt sich vielfach als Planer, Erbauer, Benutzer und Beherrscher hochwirksamer und komplizierter Maschinen. Unsere Kinder und Enkel wachsen spielend mit der Handhabung, dem Verstehen, ja dem Konstruieren von Maschinen auf. Setzt sich ein Mensch dieser Denkungsart, von der Maschine herkommend, mit dem Lebendigen auseinander, so ist er, besonders bei der Untersuchung tierischer Organismen, nicht selten dazu geneigt, eine grundsätzliche Ähnlichkeit zwischen Maschine und Organismus zu betonen: Die Maschine wie der reife Organismus, zum Beispiel eines Wirbeltieres, ja des Menschen, sind auf Energiezufuhr angewiesen; durch die Freisetzung der zugeführten Energie sind sie zu spezifischen Leistungen befähigt. Die Ähnlichkeit wird noch bekräftigt, wenn wir durch die Kybernetik erfahren, daß in den Maschinen wie in den Organismen feine Steuerungsmechanismen dafür sorgen, daß Funktionen durch Rückkopplung fortgesetzt ihre eigenen Regulatoren ins Spiel bringen, so daß Funktionsanregung und Funktionsdämpfung sinnvoll um eine mittlere Lage schwingen.

Bei genauer Untersuchung der fundamentalen biologischen Phänomene stellen wir aber entscheidende Unterschiede zwischen Maschine und Organismus fest: Dem homo faber des zwanzigsten Jahrhunderts ist es bis heute nicht gelungen, seine Maschinen zur Fortpflanzung zu bringen. Seine Maschinen sind impotent und unfruchtbar, sie sind unfähig, Samen oder Keime zu bilden und aus ihnen neue, gleichgebaute Maschinen durch Entwicklung hervorgehen zu lassen. Das aber können die Organismen. Maschinen werden aus zunächst funktionslosen Werkteilen gefertigt. Erst wenn alle ihre Werkteile nach vorentworfenem Plan zusammengesetzt sind, kann die Maschine in Betrieb genommen werden, sie kann ihre Funktionen beginnen und die ihr vom Menschen diktierte sinnvolle Arbeit leisten.

Oft muß man heute vermuten, daß nicht wenige Menschen unseres Zeitalters, vom Symbol der Maschine fasziniert, sich die tierische und menschliche Entwicklung nach der Art des Aufbaues von Maschinen vorstellen und die Embryogenese dahin mißverstehen, daß während dieser Zeit, also auch während der Humanontogenese, Werkteile gefertigt und vor der Geburt zusammengesetzt werden, die erst am Tag der Geburt ihre Funktionen beginnen.

Das Wunder der Organismen, so auch der tierischen und des Menschen, ist aber gerade dies, daß sie vom Augenblick ihrer Zeugung an kraft eines immer

mehr sich steigernden, eigengesteuerten Stoffwechsels funktionieren, und daß Keime der Säuger und des Menschen sich gegen die individualfremde mütterliche Umwelt durchsetzen, wachsen und sich gestalten. So ist das Leben eines Säugers und eines Menschen von der Zeugung an ein unaufhörlicher Strom des Stoffwechsels, des Wachstums, der Gestaltung und der sinnvollen Funktionen in einem nie mehr abreißenden Kontinuum bis zum Tode.

### *Präformation und Epigenese*

Die Frage nach dem Grundprinzip der tierischen Entwicklung hat in der griechischen Antike Aristoteles mit dem Satz beantwortet: »Die Hand oder das Gesicht oder das ganze Tier sind im Keim auf bestimmte Weise, das heißt unentwickelt als Hand, Gesicht oder ganzes Tier schon vorhanden.«<sup>1</sup> Mit diesem Satz hat Aristoteles als erster die Präformation, die Vorgegebenheit des künftigen Organismus in seinem Keim, behauptet. An seiner Auffassung hat zweitausend Jahre später noch Leibniz festgehalten<sup>2</sup>. Aber 1774 hat Kaspar Friedrich Wolff seine Hypothese von der Epigenese der tierischen und menschlichen Entwicklung dargelegt, also die Auffassung, daß das differenzierte Gefüge des Organismus in seinem Keim nicht vorgegeben ist, und daß es erst im Laufe der Entwicklung stufenweise aus dem Einfachen hervorgeht<sup>3</sup>. Doch blieb die Konfrontation zwischen Präformation und Epigenese weiter bestehen. Einer der bedeutendsten Schauplätze dieser Spannung war das Freiburger Zoologische Institut. Hier hat August Weismann nach dem Prinzip der Präformation die These zu begründen versucht, daß in der befruchteten Eizelle die Anlagen für alle Differenzierungsschritte schon als stoffliche Determinanten vorhanden seien<sup>4</sup>. Dagegen hat Hans Spemann mit seinem Arbeitskreis am gleichen Institut die Tatsache entdeckt, daß während der Entwicklung des Wirbeltierkeimes bestimmte Keimbezirke auf die ihnen benachbarten Zellgruppen als Organisatoren wirken. Das gilt vor allem von dem Organisatorgewebe, das der Anlage des Hirns und des Rückenmarks benachbart ist: Ohne seine Mitwirkung können sich diese beiden Organe aus ihren embryonalen Anlagen nicht bilden<sup>5</sup>.

In der gesamten experimentellen entwicklungsphysiologischen Forschung bis zu Spemann und seiner Schule standen die Probleme der Strukturbildung, der Morphogenese, betont im Vordergrund. Wir dürfen aber nicht übersehen, daß es seit dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts noch eine andere experi-

<sup>1</sup> Aristoteles, zit. nach H. Balss, Aristoteles biologische Schriften. München 1943, S. 205.

<sup>2</sup> G. W. Leibniz, zit. nach W. Zimmermann, Evolution. Freiburg/München 1953, S. 180.

<sup>3</sup> K. F. Wolff, Diss. Halle 1774.

<sup>4</sup> A. Weismann, Das Keimplasma. 1892.

<sup>5</sup> H. Spemann, Experimentelle Beiträge zu einer Theorie der Entwicklung. Berlin 1936.

mentelle entwicklungsbiologische Forschungsrichtung gegeben hat, die den embryonalen Stoffwechsel unter Anwendung chemischer Methoden zum Gegenstand hatte.

Den Stoffwechsel des Wirbeltierkeimes wollen auch wir in der Auseinandersetzung mit der Embryogenese in den Vordergrund stellen. Da uns die Pathologie häufig grundsätzlich dienlich ist, uns die Phänomene der Biologie zu verdeutlichen, wollen wir die embryonale Entwicklung nicht nur bei normalem, sondern vor allem auch bei gestörtem Stoffwechsel sichtbar machen.

### *Mißbildungen durch Störung des embryonalen Atmungsstoffwechsels*

Den Stoffwechsel des Wirbeltierkeimes sehen wir von zwei fundamentalen Vorgängen beherrscht: von dem Atmungsstoffwechsel sowie dem Wachstums- und Gestaltungsstoffwechsel. Durch innere Atmung, das heißt durch Sauerstoffaufnahme und Sauerstoffwirkung an den Zellen, gewinnt der Keim ebenso die lebensnotwendige Energie wie der postembryonale reife Organismus. Dagegen umfaßt der Wachstumsstoffwechsel die Stoffsynthesen, die für das zellvermehrnde Wachstum des Embryos und seiner Gestaltbildung notwendig sind. Bedenken wir, daß während der Entwicklung aus der befruchteten Eizelle viele Tausende von Zellen mit Kern und Cytoplasma durch Zellteilungen hervorgehen, so ahnen wir, welche zentrale Bedeutung dem Wachstumsstoffwechsel im Embryo zukommt.

Daß Wirbeltierkeime während der gesamten Entwicklung auf die kontinuierliche Zufuhr von Sauerstoff und auf innere Atmung angewiesen sind, hatten schon Biologen des neunzehnten Jahrhunderts erkannt: Sie stellten fest, daß die Keime bei völligem oder partiellem Entzug von Sauerstoff früher oder später absterben. Auch hatten schon einzelne unsystematische Experimente auf die Entstehung von Mißbildungen durch Sauerstoffmangel, das heißt durch Erschwerung der Atmungsprozesse im Keim, aufmerksam gemacht. Systematisch haben wir 1946 erstmals die Wirkung eines temporären Sauerstoffmangels auf die Entwicklung von Molchskeimen untersucht. In diesen Experimenten<sup>6</sup> haben wir folgendes festgestellt: Wurden Molchskeime von der Eiablage an während der Frühentwicklung in einer sauerstoffarmen Atmosphäre aufgezogen, so starb ein Teil der Keime ab. Die überlebenden Keime zeigten in großer Zahl schwere Mißbildungen des Gehirns bis zur Hirnlosigkeit und der Augen bis zur Zyklopie. Wurde dagegen der Sauerstoffmangel erst in der Spätentwicklung herbeigeführt, so blieben die schweren fundamentalen Mißbildungen aus. Es fanden sich aber, zum Teil erst in der mikroskopischen Schnittserie, feinere Mißbildungen an Hirn, Auge,

<sup>6</sup> F. Büchner/J. Maurath/H. J. Rehn, in: »Klinische Wochenschrift« (1946), S. 137–138, vgl. auch F. Büchner, in: »Klinische Wochenschrift« (1947), S. 38–42, vgl. ferner J. Maurath/J. Rehn, in: »Frankfurter Zeitschrift für Pathologie« 60 (1946/49), S. 495–516.



Rückenmark und den Eingeweideorganen. Diese Mißbildungen durch Sauerstoffmangel konnten auf zwei Befunde zurückgeführt werden: In der Frühentwicklung verursachte der Sauerstoffmangel durch ungenügenden Kontakt des Hirnorganisators mit dem zu induzierenden Zellbereich des Keimes sowie durch Absterbebezirke im Hirnorganisor eine ungenügende Organisorwirkung. Außerdem kam es in der Früh- und Spätentwicklung an verschiedenen Organanlagen zum Absterben von Zellen, also zu Zellnekrosen, so daß in der weiteren Entwicklung Verkümmierungen und Fehlbildungen der Organe eintreten mußten. Mit aller Klarheit hatten diese Untersuchungen auch bewiesen, daß die Mißbildungen je nach der Entwicklungsphase, in der der temporäre Sauerstoffmangel wirksam war, phasenspezifisch verschieden waren. Diese Befunde wurden in Experimenten bestätigt, in denen in der Frühentwicklung von Molchskeimen die Zellatmung mit Blausäure, dem klassischen Atmungsgift, partiell eingeschränkt wurde: Schon bei einer Herabsetzung der Atmung auf 80–70 Prozent der Norm entstanden die gleichen Mißbildungen wie nach Sauerstoffmangel<sup>7</sup>.

Da Warmblüter einen weit intensiveren Stoffwechsel haben als Kaltblüter, in der Zeiteinheit also viel intensiver atmen müssen als diese, war zu erwarten, daß ihre Entwicklung durch temporären Sauerstoffmangel noch empfindlicher und schneller gestört werden kann als die von Amphibien. So führten wir anschließend Experimente an Hühnchenkeimen bei normaler Bruttemperatur von 39° C durch und setzten sie einem temporären Sauerstoffmangel in verschiedenen Phasen der Entwicklung aus. Das Ergebnis war in den Untersuchungen von Rübsaamen und gemeinsam mit ihm und anderen Mitarbeitern das folgende:

Wurden Hühnchenkeime am ersten Tag der Bebrütung 24, 5 oder auch nur 3 Stunden einem Sauerstoffmangel ausgesetzt, sonst aber normal beatmet, so zeigten sie schwere Mißbildungen des Hirns bis zur Hirnlosigkeit und der Augen bis zur Zyklopie. Wurde dagegen erst am zweiten, dritten oder vierten Tag ein Sauerstoffmangel von 24, 5 oder 3 Stunden durchgeführt, so fanden sich nur noch feinere Mißbildungen an Hirn und Rückenmark sowie Stummelbildungen an Beinen und Flügeln, nach Sauerstoffmangel am vierten Tag auch klassische Herzmißbildungen sowie Mißbildungen der Nieren und des Darmes<sup>8</sup>.

Sehr bald wurden unsere Beobachtungen in Europa, den Vereinigten Staaten und Japan auch an Säugerembryonen durch temporären Sauerstoffmangel des schwangeren Muttertieres bestätigt und in einigen Punkten wesentlich

<sup>7</sup> F. Duspiva, in: »Bulletin der Schweizerischen Akademie der medizinischen Wissenschaften« 22 (1966), S. 80–88.

<sup>8</sup> F. Büchner/H. Rübsaamen/G. Rothweler, in: »Die Naturwissenschaften« (1951), S. 142, vgl. auch H. Rübsaamen, in: »Beiträge zur pathologischen Anatomie« 122 (1952), S. 336–379, vgl. ferner F. Büchner, Handbuch der allgemeinen Pathologie (1957), IV/2, S. 569–668.

erweitert. Dabei zeigten unter anderem die Embryonen von Mäusen und Kaninchen elektiv nach temporärem Sauerstoffmangel am 8., 9. oder 10. Schwangerschaftstag Mißbildungen der Wirbelsäule mit einem Maximum am 9. Tag, an diesem Tage zum Teil schon nach einem Sauerstoffmangel von einer Viertelstunde<sup>9</sup>. In allen diesen Experimenten kam es auch zum Teil zum Absterben von Keimen, also zum Schwangerschaftsabbruch. Schließlich konnte durch Sauerstoffmangelexperimente an Kaninchen in der frühesten Entwicklungsphase während der Keimwanderung durch den Eileiter ein früher Schwangerschaftsabbruch vor oder bald nach der Einnistung des Eies in die Gebärmutter oder eine Fehlbildung der jungen Keime nachgewiesen werden<sup>10</sup>.

Alle diese experimentellen Mißbildungen durch Sauerstoffmangel stimmen in ihrem Erscheinungsbild mit den klassischen Mißbildungen des Menschen überein. Es wäre falsch, daraus zu schließen, daß auch die menschlichen Mißbildungen regelhaft durch Sauerstoffmangel zustandekommen. Bei der zentralen Bedeutung des Sauerstoffs für die Atmungsprozesse des menschlichen Embryos und bei der großen Bedeutung, die der normalen Blutzufuhr von der Mutter über die Plazenta für die normale Gewebsatmung des Embryos zukommt, muß man aber damit rechnen, daß vor allem stärkere Durchblutungsstörungen im mütterlichen Eibett des Embryos zu Atmungsstörungen führen können. Tatsächlich haben systematische Untersuchungen wichtige Anhaltspunkte dafür ergeben, daß solche Durchblutungsstörungen im mütterlichen Eibett zu Mißbildungen menschlicher Embryonen führen können<sup>11</sup>. Im übrigen muß aber schon hier darauf hingewiesen werden, daß noch ganz andere Störungen zu Umwelt-verursachten, das heißt zu peristatischen Mißbildungen bei menschlichen Embryonen führen können. Sie stimmen in ihrem Erscheinungsbild mit denen durch Sauerstoffmangel phasenspezifisch überein. Alle Umwelt-Faktoren, die zu Mißbildungen führen, können bei Säugern auch den Schwangerschaftsabbruch bewirken. Jedes Mittel, das zum Schwangerschaftsabbruch angewandt wird, kann, wenn der Abbruch mißlingt, eine Mißbildung provozieren.

### *Hemmung der Kernsäuresynthesen durch Störung des Atmungsstoffwechsels*

Biochemische Untersuchungen haben ergeben, daß der Sauerstoffmangel am Embryo ebenso wirkt wie im reifen Organismus am Herzmuskel oder Hirn: Er unterdrückt die Bildung der energiereichen Phosphatverbindungen, vor

<sup>9</sup> Th. H. Ingalls/F. J. Curley, in: »New Engl. J. Med.« 247 (1952), S. 758–768; K. H. Degenhardt/J. Kladetzky, in: »Zeitschrift für menschliche Vererbungs- und Konstitutionslehre« 23 (1955), S. 151–192.

<sup>10</sup> R. Mey, in: Veröffentlichungen aus der morphologischen Pathologie, H. 63, Stuttgart 1961.

<sup>11</sup> H. Rübsaamen/O. Leder, in: »Beitr. path. Anat.« 115 (1955), S. 348–372, vgl. auch H. A. Krone, in: »Veröff. morphol. Path.« H. 62, Stuttgart 1961.

allem von Kreatinphosphat und Adenosintriphosphat, und führt zur Milchsäureanreicherung. Wir haben aber nunmehr zu fragen, wo im Keimstoffwechsel die Transponierung der Atmungsstörung in die Strukturstörung erfolgt. Hier haben schon Untersuchungen mit biochemischen Methoden darauf hingewiesen, daß die vorübergehende Atmungsstörung durch Hemmung des Wachstumsstoffwechsels wirksam wird, besonders durch die Hemmung der bei den embryonalen Wachstumsprozessen intensiv gesteigerten Kernsäure- und Eiweißsynthesen.

Unter den Kernsäuren unterscheiden wir die Desoxyribonukleinsäure und die Ribonukleinsäure. Wir wollen sie im folgenden nach ihren Anfangsbuchstaben mit DNS bzw. RNS benennen. DNS sind die Hauptbestandteile der Gene, also der Erbfaktoren in den Chromosomen der Zellkerne. Teilen sich zwei Zellen, so muß ihre Kernteilung durch eine Verdoppelung ihrer DNS-Menge vorbereitet werden, damit jeder der beiden Tochterkerne nach der Teilung wieder über eine normale DNS-Menge verfügt. Nur während der in der Regel acht Stunden dauernden DNS-Verdoppelung werden Vorstufen der DNS in den Kern eingebaut. Eine dieser Vorstufen, das Thymidin, können wir durch dreiwertigen Wasserstoff, das heißt Tritium, radioaktiv machen. Lassen wir Tritium-Thymidin intravital auf Gewebszellen einwirken, so bauen alle Zellen, die während der Einwirkungszeit DNS verdoppeln, aber nur diese, Tritium-Thymidin in die Kerne ein. Überschichten wir mikroskopische Schnitte solcher Gewebe mit photosensibler Emulsion, so verursachen die kurzwelligen  $\beta$ -Strahlen des eingebauten Tritium in der Emulsionsschicht über den Kernen die Bildung punktförmiger schwarzer Silberkörner, die wir mikroskopisch sehen und photographieren können. So gewinnen wir ein Histoautoradiogramm, an dem alle die Zellkerne schwarzgekört erscheinen, die sich kurz vor oder in der Kernteilung befanden.

Seit 1964 bis in die jüngste Zeit konnte ich mit Hara, Hiroshima, solche Markierungen der DNS-Synthesen in lückenlosen Serien von Molchskeimen nach normaler Beatmung, nach temporärem Sauerstoffmangel und nach toxischen Eingriffen in den Wachstumsstoffwechsel durchführen. Dabei zeigten die normal beatmeten Keime nach Zufuhr von Tritium-Thymidin in allen Stadien der Früh- und Spätentwicklung phasenspezifisch charakteristische Markierungsbilder, aus denen man mühelos die Bezirke intensiver Zellvermehrung während der Keimesentwicklung von Phase zu Phase ablesen konnte. In dem blasigen Frühstadium der Molchskeime, also in der Blastula, sind die dorsal gelegenen Zellkerne zahlreich markiert, die ventralen spärlich. Im Stadium der Gastrula besteht ein Maximum der Markierung im Bereich und in der Nachbarschaft des späteren Organisators für Hirn und Rückenmark. In der Neurula, also im Stadium der Anlagebildung des Zentralnervensystems, sind zunächst die Neuralplatte, das heißt die Anlage von Hirn und Rückenmark, intensiv markiert, bald darauf der beiderseits sich vor-

wölbende Neuralwulst und schließlich die Zellen des inzwischen sich schließenden Neuralrohres. In der Spätentwicklung zeigen normale Keime an der Hirnanlage, dem Riechorgan, dem Augenbecher, dem Rückenmark und an den Eingeweideorganen eine intensive Markierung nur noch in den teilungsfähigen Zellen der Wachstumszonen, nicht mehr dagegen in den schon differenzierten Zellen der Organanlagen. Unter temporärem Sauerstoffmangel sistieren die Markierungen völlig oder fast völlig, stehen also die DNS-Synthesen fast völlig still. Nach dem Sauerstoffmangel treten sie, häufig überstürzt, wieder auf<sup>12</sup>.

Die Ribonukleinsäure, also RNS, wird je nach Bedarf im Dienste der Eiweißneubildung vom Kern an das Cytoplasma abgegeben, besonders reichlich, wenn Zellen verdoppelt werden und in den neugebildeten Zellen Neusynthesen zellspezifischer Eiweißkörper fällig sind. RNS können wir ebenfalls während ihrer Synthese strahlenwirksam und im Autoradiogramm sichtbar machen. Auch diese Synthesen kommen nach Experimenten von Hara durch temporären Sauerstoffmangel vollständig zum Erliegen und werden anschließend überstürzt nachgeholt. Schließlich konnte Hara durch Zufuhr Tritium-markierter Aminosäuren die Intensität der Eiweißsynthesen am Normalkeim darstellen und ihre reversible Unterbrechung während eines temporären Sauerstoffmangels nachweisen<sup>13</sup>.

Aus allen diesen Befunden können wir folgern, daß den Synthesen von DNS, RNS und Eiweiß während der Entwicklung des Wirbeltierkeimes für das Wachstum und die Strukturbildung eine zentrale Bedeutung zukommt, daß sich der Schwerpunkt dieser Synthesen in den verschiedenen Phasen der Entwicklung von einem zum anderen Keimbezirk verlagert, daß die DNS- und RNS-Synthesen mit fortschreitender Entwicklung im Gesamtkeim mehr und mehr abnehmen, und daß Atmungshemmungen durch temporären Sauerstoffmangel bevorzugt an diesem für die embryonale Strukturbildung entscheidenden Stoffsystem angreifen und dadurch Mißbildungen verursachen können<sup>14</sup>.

### *Primäre Hemmungen der Kernsäuresynthesen als Mißbildungsursache*

Wenn die Atmungshemmung durch Störung des DNS- und RNS-Stoffwechsels phasenspezifisch zu Mißbildungen führt, so müssen auch solche Störungen der DNS- und RNS-Synthesen Mißbildungen verursachen, die

---

<sup>12</sup> F. Büchner, in: »Bull. Schweiz. Akad. Med. Wiss.« 22 (1966), S. 56–79, vgl. auch F. Büchner u. H. Hara, in: »Beitr. path. Anat.« 134 (1966), S. 166–215, ferner H. Hara, in: »Beitr. path. Anat.« 134 (1966), S. 418–448; 135 (1967), S. 21–52.

<sup>13</sup> H. Hara, in: »Beitr. path. Anat.«, ebd.

<sup>14</sup> Siehe 12 und 13.

nicht durch Atmungsstörungen, sondern durch primäre Störungen der Kernsäuresynthesen verursacht werden. Solche primäre Störungen des Wachstums- und Gestaltungsstoffwechsels sind uns in der Tat als Mißbildungsursachen aus der menschlichen Pathologie und dem Mißbildungsexperiment am Tier bekannt. Dies möchte ich an zwei Schädigungsgruppen verdeutlichen.

Bei der ersten Gruppe handelt es sich um die Infektion des Embryos mit Viren infolge einer Viruskrankheit der Mutter. Viren sind weit kleinere Krankheitserreger als Bakterien. Während Bakterien Zellen mit Kern und Cytoplasma darstellen und sich auf künstlichen Nährböden lebhaft durch Zellteilung vermehren, sind Viren Aggregate von zellfremden DNS- oder RNS-Molekülen. Besiedeln sie menschliche oder tierische Zellen, so vermehren sie sich dadurch, daß sie Bausteine der zellulären DNS oder RNS für ihre eigenen DNS- oder RNS-Synthesen verwerten. Dadurch hungern sie die Zellen in ihrem Wachstumsstoffwechsel aus, so daß diese zugrunde gehen. Zum ersten Mal wurden 1941 durch Gregg virusbedingte Mißbildungen, unter anderem am Auge, bei Kindern bekannt, deren Mütter im dritten Schwangerschaftsmonat eine typische Viruskrankheit durchgemacht hatten<sup>15</sup>.

Die Bedeutung von primären Störungen im DNS- oder RNS-Stoffwechsel für die Entstehung von Mißbildungen geht ferner aus der Tatsache hervor, daß eine Gruppe von Stoffen, die bestimmte Stufen der DNS- oder RNS-Synthese unmöglich machen, im Tierexperiment Mißbildungen verursachen kann. Diese Stoffe wurden in der modernen Krebsforschung erarbeitet; sie führen beim experimentellen oder menschlichen Krebs durch Unterbrechung der DNS- oder RNS-Synthesen zum Wachstumsstillstand und zu ausgedehnten Nekrosen in Krebsgeschwülsten, zum Teil sogar zur Krebsheilung, besonders im Tierexperiment. Läßt man sie auf Wirbeltierkeime einwirken, so kommt es auch an diesen durch Hemmungen der DNS- oder RNS-Synthesen zum Wachstumsstillstand und zu Zelluntergängen, am intensivsten wiederum da, wo je nach der Entwicklungsphase in den Wachstumszentren der Keime Zellteilungen am lebhaftesten ablaufen. Auch hier resultieren phasenspezifische Mißbildungen<sup>16</sup>. So kann zum Beispiel durch Fluorouracil im Keim die Synthese von Thymidin, der wichtigsten Vorstufe von DNS, gehemmt werden. An Ratten und Mäusen hatten schon verschiedene Untersucher nachgewiesen, daß diese Substanz bei den jungen schwangeren Tieren zu Mißbildungen führen kann. Hara hat ihre Wirkung an Molchen untersucht. Dabei fand er eine exakte Dosis-abhängige Hemmung der Markierung der Kerne, also des Einbaues von Tritium-Thymidin, in den Autoradiogrammen nach Fluorouracil und typische phasenspezifische Mißbildungen von Kopf,

<sup>15</sup> N. M. Gregg, in: »Transophth. Soc. Aust.« 3 (1941), S. 35–46.

<sup>16</sup> H. Tuchmann-Duplessis, in: »Bull. Schweiz. Akad. Wiss.« 20 (1964), S. 490–526, 22 (1966), S. 153–165, vgl. auch D. A. Karnofsky, in: J. Wilson u. J. Warkany, Teratology. Chicago/London 1965, S. 185–213.

Hirn, Augen und Rückenmark<sup>17</sup>. Eine weitere DNS-Synthesen-hemmende Substanz, die als Gegenstoff der für die DNS-Synthesen notwendigen Folsäure den Wachstumsstoffwechsel unterbricht, ist das Aminopterin. In Tierversuchen wurden bei schwangeren Säugetieren nach Aminopterin Schwangerschaftsabbrüche und schwere Mißbildungen beobachtet. Mit dieser Substanz wurde versucht, bei 24 schwangeren Frauen in der dritten bis achten Schwangerschaftswoche den Abbruch der Schwangerschaft herbeizuführen. Das gelang nur bei 16 Frauen; bei sieben der übrigen acht wurde später der Schwangerschaftsabbruch chirurgisch herbeigeführt. Alle diese Embryonen hatten schwere Mißbildungen. Eines der Kinder blieb bis zum Ende der Schwangerschaft am Leben und kam am normalen Geburtstermin mit einer schweren Mißbildung des Hirns, einer Hirnlosigkeit, zur Welt<sup>18</sup>.

Ausdruck von Störungen des Wachstumsstoffwechsels sind aber auch jene Mißbildungskrankheiten des Menschen, bei denen die Humangenetiker morphologisch faßbare Änderungen im Chromosomensatz oder im Chromosomenbau als Ursache nachweisen konnten. Am bekanntesten ist die Änderung der Chromosomenzahl als Mißbildungsursache beim mongoloiden Schwachsinn. Mongoloide Kinder haben als Ursache des Schwachsinnns gröbere oder feinere Fehlentwicklungen des Hirns, außerdem Scheidewanddefekte des Herzens und Verkümmierungen am Finger- und Zehenskelet. Die ursächliche Chromosomenveränderung ist in den meisten Fällen eine Überzähligkeit, und zwar eine Verdreifachung des 21. Chromosoms in allen Körperzellen, das heißt eine Trisomie. Infolge der potenzierten Wirkung der dreifachen statt zweifachen Menge der DNS der Chromosomen 21 wird der Wachstumsstoffwechsel des Keimes so fehlgesteuert, daß die erwähnten Mißbildungen eintreten. Trisomien und andere gestaltlich faßbare Chromosomenanomalien sind uns heute auch als Ursache noch anderer Mißbildungssyndrome bekannt<sup>19</sup>.

Durch die Kernsäureforschung der letzten beiden Jahrzehnte wissen wir heute, daß in den Doppelspiralen der DNS-Moleküle die Purin- und Pyrimidin-Basen-Paare vom einen zum anderen Chromosomenort spezifisch variieren. Die DNS-Moleküle wirken dabei, ohne sich stofflich zu verändern, durch ihre Molekularstruktur als Matrizen, als Prägeformen für die RNS-Moleküle. Dadurch variieren auch die Molekularstrukturen der RNS, die komplementär den DNS-Molekülen nachgebaut werden, je nach dem Chromosomenort<sup>20</sup>. Kraft ihrer spezifischen Molekularstruktur induziert dann die RNS im Cytoplasma die Bildung der funktionsspezifischen Eiweißkörper. Bedenken wir diese Bedeutung der normalen Molekularstruktur des DNS

<sup>17</sup> H. Hara, in: »Beitr. path. Anat.« 140 (1970), S. 430–453.

<sup>18</sup> Referiert bei H. Tuchmann-Duplessis, a. a. O.

<sup>19</sup> A. Pfeiffer, in: »Veröff. morphol. Path.« H. 74/75, Stuttgart 1968.

<sup>20</sup> J. D. Watson/F. H. C. Crick, in: »Nature« 171 (1953), S. 737–738, 964–967.

für die RNS- und Eiweißbildung, so ahnen wir, warum die eben geschilderten Chromosomenabartigkeiten zu Mißbildungen führen können. Wir verstehen aber auch, daß es erbbedingte, in einer fehlerhaften Molekularstruktur der DNS grundlegende Mißbildungen gibt, bei denen wir die Strukturfehler der DNS morphologisch noch nicht erfassen können. Durch solche DNS-Molekülfehler können an verschiedenen Stellen die Keime wichtige Proliferationsschritte nicht angeregt werden, so daß auch auf diesem Wege Störungen des Wachstums- und Gestaltungsstoffwechsels und Mißbildungen entstehen können.

### *Naturphilosophische Folgerungen*

Welche Bedeutung kommt den neueren Erkenntnissen über die Entwicklung des Embryos bei normalem und gestörtem Stoffwechsel für eine naturphilosophische Aussage über das Lebendige zu? In seiner Naturphilosophie hat Aristoteles in der Deutung des Lebendigen dem stofflichen Prinzip, der Hyle, ein unstoffliches Prinzip, die Entelechie, gegenübergestellt. (Der Ausdruck Entelechie leitet sich von der Aussage in griechischer Sprache ab »en telos echein«, zu deutsch »in sich ein Ziel haben«.) Der lebendige Organismus ist also nach Aristoteles dadurch vom Nicht-Lebendigen, Anorganischen unterschieden, daß er von seiner Zeugung an den Entwurf seines organismischen Lebens als immaterielles Prinzip in sich birgt. Mit dieser Vorstellung hat Aristoteles im Denken des Abendlandes für die Deutung des Lebendigen den Primat der immateriell gedachten Form so fest begründet, daß auch die mittelalterliche Philosophie diese Vorstellung weiterentwickelt hat, besonders bei Thomas von Aquin. Nach dem Beginn der neuzeitlichen Naturforschung hat sich aber die Naturphilosophie vorübergehend von diesen Vorstellungen entfernt. Unter dem Eindruck der entwicklungsphysiologischen Forschung, besonders seiner eigenen Experimente, hat jedoch Driesch, der ehemalige Heidelberger Naturphilosoph, seit 1908 in seinen naturphilosophischen Werken den Primat der Form für die Welt des Lebendigen neu zu begründen versucht. Seine Auffassung gipfelt in den Sätzen: »Entelechie und die Kräfte der Materie bestimmen das Geschehen an den Organismen. Aus gegebener ungeordneter Materie macht Entelechie den geordneten Leib ... Vielleicht hat die Gesamntelechie sogar ein Bewußtsein, das dann das wahrste und tiefste Unterbewußtsein wäre.«<sup>21</sup>

Diesen Vorstellungen gegenüber hat Nikolai Hartmann, besonders in der Kategorienlehre seiner »Philosophie der Natur« von 1950 eine andere Deu-

<sup>21</sup> H. Driesch, Philosophie des Organischen. 1. Aufl. (engl.) 1908; 4. Aufl. Leipzig 1928; ders., Das Wesen des Organischen. In: »Das Lebensproblem im Lichte der modernen Forschung«. Leipzig 1931, S. 384–450.

tung des Lebendigen entwickelt<sup>22</sup>. Er schreibt: »Das organische Gefüge ist in zweifacher Weise. Es ist einerseits durchgegliedertes System der Formen. Und zugleich ist es ebenso durchgegliedertes System ineinandergreifender Prozesse. Was wir Leben nennen, ist also nicht etwas, was zu der organischen Form von außen hinzukäme – als ›Entelechie‹ nach aristotelischer Art –, es ist vielmehr die gewachsene Einheit der mannigfaltigen Vorgänge, so daß im Ganzen wie im Teil die Form mit der Funktion und diese mit ihr entsteht und vergeht . . . Praktisch ist ein Primat der Form in der heutigen biologischen Forschung ein überwundener Standpunkt.« Diese Deutung des Lebendigen durch Nikolai Hartmann können wir für viele Phänomene bejahen. Zeigt uns doch die moderne Biologie und Pathologie immer eindringlicher, daß Form, Stoffwechsel und Funktion im Leben der Organismen eine Einheit darstellen, die wir nur deshalb aufgliedern, weil der menschliche Geist unfähig ist, simultan die strukturerfassende morphologische Untersuchung, die auf den Stoffwechsel gerichtete biochemische Analyse und die Funktion registrierende Physiologie zu vereinigen. Durch alle biologischen Wissenschaften, vor allem auch durch meine Wissenschaft, die Pathologie, geht heute aber das Bemühen, in der zusammenfassenden Deutung biologischer Phänomene die methodisch getrennt gewonnenen Daten nachträglich wieder in einer Synopsis von Struktur, Stoffwechsel und Funktion zu der Einheit zu bringen, die dem Lebendigen eigen ist. Mit dieser Zielsetzung haben wir auch unsere dargestellten Untersuchungen über die Entwicklung des Embryos bei normalem und gestörtem Stoffwechsel durchgeführt.

Wir sind aber in unseren Erörterungen über die Bedeutung der Molekularstruktur der DNS in den Chromosomen der Kerne des Embryos für die Prägung der von Chromosomenort zu Chromosomenort verschiedenen und spezifischen RNS auf die Tatsache gestoßen, daß der Molekularstruktur der DNS ein Primat der Form zukommt. Denn so sehr auch die RNS und die zugeordneten Eiweißstoffe einem fortgesetzten Umsatz und Verbrauch und damit einem ständigen Prozeß des Auf- und Abbaues unterworfen sind, so sehr ist uns in der DNS ein anderes stoffliches Prinzip des Organismus begegnet. Sie wird zwar von Zeit zu Zeit im sich entwickelnden Organismus, teilweise auch noch im erwachsenen Organismus, in wenigen Stunden vor einer neuen Zellteilung verdoppelt. Die einmal gebildete DNS in nicht sich teilenden Zellen zeigt aber eine erstaunliche stoffliche und strukturelle Konstanz. Das gilt vor allem vom Hirn der Säuger und des Menschen, in dessen Nervenzellen von der Geburt bis zum Tode keine DNS-Verdoppelungen mehr ablaufen, der DNS-Bestand also in dem ganzen nachgeburtlichen Leben konstant bleibt. Durch die moderne Molekulargenetik und Chromosomenpathologie haben wir also Erscheinungen des Lebendigen in den Blick bekommen, die einen Primat der Form bedeuten.

---

<sup>22</sup> N. Hartmann, Philosophie der Natur. Berlin 1950.



Aus dieser Tatsache folgern wir, daß im Lebendigen der von Nikolai Hartmann klar erkannte, aber verabsolutierte »Prozeß« durch ein Phänomen überwölbt ist, in dem nicht der Prozeß, sondern die Form entscheidet. Indem wir dies feststellen, vollziehen wir keine radikale Rückkehr zur Naturphilosophie des Aristoteles. Wir haben auf Grund der Ergebnisse der modernen Biologie mit ihm die Vorstellung gemeinsam, daß den lebendigen Organismen ein entelechiales Prinzip innewohnt. Dieses ist aber gerade nicht immaterieller Natur, wie es Aristoteles angenommen hat, sondern dem stofflichen Aufbau des Organischen in der Molekularstruktur der DNS immanent<sup>23</sup>. Indem wir dies aussprechen, stehen wir allerdings vor gewaltigen neuen Fragen. Denn fortgesetzt erleben wir gerade als Ärzte den menschlichen Leib als Einheit von Körper, Seele und Geist. Vor dieser Grundgegebenheit menschlicher Existenz kommen uns alle Versuche, im Leben des menschlichen Embryos von einer nachträglichen oder von einer stufenweisen Beseelung zu verschiedenen Zeitpunkten der Entwicklung zu sprechen, als hilflos vor. Persönlich bin ich der Meinung Alberts des Großen, daß mit dem Augenblick der Zeugung der ganze neue Mensch ins Dasein tritt und damit zugleich den Weg in eine volle menschliche Personalität beginnt<sup>24</sup>.

### *Die Embryogenese des Menschen als Beitrag zur Anthropologie*

Die Embryogenese des Menschen stellt sich nach den heute vorliegenden Untersuchungen wie folgt dar<sup>25</sup>:

Der menschliche Keim wandert zunächst nach der Vereinigung der mütterlichen Eizelle und der väterlichen Samenzelle, von einer feinen Membran umschlossen, unter Furchungen und Zellteilungen durch den mütterlichen Eileiter abwärts in die Gebärmutter. Auf dieser Wanderung atmet er, er bildet jeweils vor den Zellteilungen die ihm individuell eigene DNS und baut RNS und seine Enzyme auf. Erst recht beweist er diese Stoffwechselfähigkeiten, wenn er in der Gebärmutter angekommen ist, als »Blastozyste«, schon vor der Einnistung und während der Einnistung in die Gebärmutter Schleimhaut, die am zwölften Embryonaltag ihren Abschluß findet. Das können wir mit Sicherheit aus den fundamentalen biochemischen Untersuchungen von Frau Lutwak-Mann in Cambridge am wandernden Keim und an der Blastozyste

<sup>23</sup> F. Büchner, in: »Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften« (1966/67), S. 110–125; ders., Hdb. Allg. Path. I (1969), S. 109–186.

<sup>24</sup> F. Büchner, in: »Deutsches Ärzteblatt« 69 (1972), S. 759–763; 835–838.

<sup>25</sup> Vgl. E. Bledschmidt, Die vorgeburtlichen Entwicklungsstadien des Menschen. Dtsch. u. Engl. Basel/Freiburg/London/New York 1961; ders. in: »Zeitschr. Geburtsh. Gynäk.« 168 (1968), S. 143–145; D. Starck, Embryologie. Stuttgart 1965.  
K. Hinrichsen, Referat Z. Öff. Anh. Dtsch. Bundestag 10. 4. 1972.

folgern<sup>26</sup>. Gewiß wird der Keim in dieser frühesten Phase seiner Entwicklung nur durch Stoffdiffusion von der Mutter her versorgt, besonders durch Diffusion von Sauerstoff, Eiweiß, Zucker und anderen Nährstoffen, aber die Verwertungsintensität dieser Stoffe bestimmt nicht die Mutter, sondern der Keim. Es ist daher völlig abwegig, den wandernden Menschenkeim der ersten Lebensstage mit »strömenden Geweben, wie sie (die Zellen von) Blut und Lymphe darstellen«, »mit explantierten, in Kulturen gezüchteten Zellen«, ja mit krebsig wuchernden Geschwulstzellen zu vergleichen, wie dies jüngst in einer Studie geschehen ist<sup>27</sup>. Schon der menschliche Blastomeren- und Blastozystenkeim beweist vielmehr in seinen Lebensäußerungen seine Prägung durch seine eigene Entelechie kraft seines ihm eigenen individuellen Erbgefüges.

Mit sieghafter Vitalität beginnt der menschliche Keim dann die zweite Phase seines Daseins, indem er sich in die mütterliche Gebärmutter einnistet. Auch hier ernährt er sich und atmet er zunächst noch durch Diffusion. Aber schon am 18. Entwicklungstag schlägt sein Herz, und von diesem Zeitpunkt an versorgt sich der Embryo unter Vermittlung seines sich entwickelnden Gefäßsystems mit Sauerstoff, Nährstoffen und Wirkstoffen aus den Quellen des mütterlichen Eibettes. Auch hier werden die biologischen Tatsachen auf den Kopf gestellt, wenn es in der zitierten Studie heißt: »Die Implantation (= Einnistung des Keimes in die Gebärmutter) holt das Keimmaterial in das maternelle Entelechialfeld ein.« Denn bei aller Intensität der Symbiose zwischen Mutter und Kind verhält sich der Keim zur Mutter wie jeder Organismus eigener Entelechie zu seinem Umweltfeld: Er ordnet die stofflichen und energetischen Gegebenheiten seines Umweltfeldes in sein Dasein ein, er läßt sich von ihnen anregen und zum Teil modifizieren, aber fortgesetzt unter dem Führungsanspruch seiner Entelechie.

Unter ihrer Wirkung bildet der menschliche Keim bis zum Ende des ersten Schwangerschaftsmonates die wichtigsten Organanlagen, besonders die des Hirns, des Rückenmarks, der Kopfsinnesorgane, der Gliedmaßen und des Darmes. Im zweiten und dritten Monat vollzieht sich dann die Ausgestaltung dieser und weiterer Organanlagen zu schon embryonal funktionierenden Organen und vor allem auch die Ausprägung des menschlichen Antlitzes. In erschütternder Befangenheit sagt dazu die zitierte Studie: »Wenigstens bis zum 3. Monat mutet das sich formende Keimmaterial gespensterhaft an . . . Die Leibhaftigkeit des Menschens dürfte an einen Grundquant an Größe (Zellzahl) gebunden sein.«

Hier meldet sich eine eigenartige Neigung, den noch ungestalteten Keim vor der Implantation und den nach einem Monat erst wenige Millimeter,

---

<sup>26</sup> C. Lutwak-Mann, in: »Bull. Schweiz. Akad. Med. Wiss.« 22 (1966), S. 101–122; in: »The Biology of the Blastocyst«, Chicago 1971, S. 243–260.

<sup>27</sup> G. Sauser/M. Vodopivec, in: »Gott in Welt II. Festgabe für Karl Rahner«. Freiburg/Basel/Wien 1964, S. 850–872.

am Ende des dritten Monats erst einige Zentimeter messenden Embryo anthropologisch abzuwerten, als müßten wir uns dessen schämen, daß wir so unscheinbar und klein unser Dasein begonnen haben. Mit solchen Tendenzen hat sich Romano Guardini schon 1947 auseinandergesetzt, als in unserem Vaterland unter dem Eindruck der unmittelbaren Nachkriegsnot schon einmal die Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs bis zum dritten Monat gefordert wurde. Guardini hat 1962 seine Gedanken zu dieser Problematik der Anthropologie noch ergänzt und vertieft<sup>28</sup>. Er schreibt: »Man hat gesagt, der Keim sei, etwa bis zum 100. Tag, ein ganz dem mütterlichen Organismus angehörendes Gebilde. Sobald man die Behauptung vorurteilslos betrachtet, sieht man, daß sie nicht vom Gegenstande selbst gefordert wird, sondern von außen herankommt, aus Motiven, die mit bestimmten Lebensinteressen zusammenhängen, und man sieht ferner, daß ihr eine ganz mechanistische Auffassung vom Lebendigen zugrunde liegt . . . Wird aber eingewandt, wie denn die ersten Entwicklungsstadien schon das geistige Gewicht der Menschenwürde tragen könnten, so muß man antworten: Schon die ersten Zellen enthalten die ganze Ordnungsmächtigkeit des späteren Lebens; die Möglichkeit all jener Formen, welche nicht nur im Laufe der embryonalen, sondern auch in der auf die Geburt folgenden Entwicklung durch Kindheit, Reife und Verfall hin hervortreten. Die mechanistische Auffassung kann dem Wesen des Lebendigen nicht gerecht werden, denn sie sieht es als äußerliche Aneinanderfügung, als Maschine . . . Der Mensch ist vom ersten Augenblick seiner Entwicklung, d. h. von der Vereinigung der Elternzellen an, wirklicher und echter Mensch.« Besser als mit diesen Worten des großen Theologen und Philosophen kann ich selbst die Summe meiner eigenen wissenschaftlichen Erfahrungen vom menschlichen Embryo nicht ziehen.

Erst recht können wir heute, nachdem sich die großen, oben skizzierten Erkenntnisse über den molekularen Bau der DNS in den Genen der Chromosomen in der modernen Biologie immer mehr durchgesetzt haben, der Erkenntnis nicht ausweichen: Mit der Vereinigung der mütterlichen Chromosomen der Eizelle und der väterlichen Chromosomen der Samenzelle beginnt die Entwicklung eines neuen menschlichen Individuums<sup>29</sup>. Durch die Ausstattung seiner Zellkerne mit einer Neukombination mütterlicher und väterlicher DNS stellt es eine vorher noch nie dagewesene Neuschöpfung dar. Es

<sup>28</sup> R. Guardini, in: »Frankfurter Hefte« 2 (1947), S. 926–938; ders. in: »Sorge um den Menschen«. Würzburg 1962, S. 162–185.

<sup>29</sup> Wiederholt wurde gegen diese Aussage eingewandt, daß der menschliche Keim in der Phase vor seiner Einnistung in die Gebärmutter noch als vielzelliges Gebilde sich symmetrisch spalten und daß er sich dadurch zu zwei eineiigen Zwillingen entwickeln könne. Dies ereignet sich bei 400 menschlichen Keimen einmal. 399 der 400 Keime beweisen aber durch ihre weitere Entwicklung, daß sie schon vor ihrer Einnistung ein Individuum, ein »Ungeteiltes« sind. Es geht nicht an, die Qualitäten des präimplantativen Keimes nach der seltenen Ausnahme statt nach dem Regelfall zu definieren. Wie weit hierbei bestimmte nicht-anthropologische Interessen im Spiel sind, wäre zu prüfen.

steht in Zukunft während der ganzen Embryonalentwicklung und während des gesamten postnatalen Lebens bis zu seinem Tode unter der Wirkung und Lenkung der in seinen Chromosomen aufgezeichneten Partitur, indem seine DNS von Chromosomenort zu Chromosomenort verschieden sind und jeweils die Bildung verschiedener RNS und Eiweißkörper individualspezifisch induzieren. Von den Ergebnissen der modernen Biologie und Pathologie her ist auch keinerlei Möglichkeit gegeben, in dem unaufhörlichen Fluß der Stoffwechselprozesse, Gestaltungen und Funktionen während der Embryogenese Zäsuren nachzuweisen, die uns berechtigen würden, bestimmte Abschnitte der Embryonalentwicklung als wesensmäßig noch nicht dem Menschen eigene vormenschliche Stufen abzugrenzen. Wir müssen es vielmehr immer mehr lernen, bei aller gestaltlichen Unscheinbarkeit und Kleinheit der ersten Stadien menschlicher Entwicklung die Möglichkeiten und die Fülle seiner sich Schritt für Schritt entfaltenden Lebensäußerungen ganz in unser Bild vom Menschen hineinzunehmen und die Embryonalperiode des Menschen als eine der großen Epochen des menschlichen Daseins neben der Kindheit, dem Erwachsenenalter und der Lebensform der Alten anzuerkennen, das menschliche Leben also im Sinne Guardinis als eine Zeitgestalt zu sehen, in der es von der Zeugung bis zum Tod weder ein Noch-nicht, noch ein Nicht-mehr gibt.

Für die menschliche Gesellschaft bedeutet die Einmaligkeit jeden menschlichen Erbgefüges eine schier unbegrenzte Möglichkeit der Individualisierung des Typus Mensch und seiner Repräsentation, eine unvorstellbare Fülle der Möglichkeiten, Mensch zu sein in Raum und Zeit, eine nie endende Gelegenheit zu liebevoller Neugier in der Begegnung zwischen Mensch und Mensch, zugleich eine letzte Unnahbarkeit und Unantastbarkeit des uns in unseren Mitmenschen begegnenden Andersseins und schließlich die Ermunterung und den Auftrag, das Lied unseres Lebens, das uns in die Partitur unserer Chromosomen geschrieben ist, nach unserer individuellen Art zu singen, in der Zuversicht, daß es so am besten in den großen Chor menschlicher Gemeinschaft einströmt.

Bei den rechtlichen und sittlichen Entscheidungen, die wir aus diesen Ergebnissen der modernen Biologie und Medizin und ihrer Integration in eine Anthropologie ableiten, geht es wahrhaftig in keiner Weise darum, ob den Nichtchristen in unserem Volke von den Christen ihre Auffassung von der besonderen Schutzbedürftigkeit des menschlichen Embryos aufgedrängt werden soll, wie es Norbert Greinacher meint, ob also Vertreter einer Minderheit, »die sich der christlichen Botschaft verpflichtet fühlt«, sich aus Rücksicht auf die Nichtchristen unseres Volkes für einen Kompromiß mit der Fristenlösung entscheiden<sup>30</sup>. Vielmehr steht hier zur Diskussion, ob Christen und

---

<sup>30</sup> N. Greinacher, in: »Konkret« vom 29. 3. 1972, S. 11.

Nicht-Christen in unserem Volk bereit sind, sich die Erkenntnisse der modernen Biologie und Anthropologie über das Wesen der menschlichen Embryogenese anzueignen und gemeinsam daraus die der Sache gemäßen Folgerungen für Recht und Sitte in deutschen Landen zu ziehen. Und es geht zugleich darum, ob wir der Versuchung widerstehen, über Bord zu werfen, was schon vierhundert Jahre vor Christus griechische Ärzte im hippokratischen Ärzteid mit den folgenden Worten formuliert haben: »Ich werde niemanden ein tödlich wirkendes Gift geben, auch auf Verlangen nicht. Ebenso wenig werde ich einem Weib ein Mittel zur Vernichtung keimenden Lebens geben.« Wenn die deutschen Ärzte in der Auseinandersetzung mit diesen Zeitfragen in den Erklärungen von Heinz Kirchhoff, dem Vorsitzenden der Deutschen Gesellschaft für Frauenheilkunde<sup>31</sup>, und von Josef Stockhausen namens der Bundesärztekammer<sup>32</sup> ein gewichtiges Votum zum Schutz des menschlichen Embryo abgegeben haben, so handelt es sich auch dabei nicht um ein Bekenntnis von Christen mit dem Versuch, den Nicht-Christen in unserem Volke Gewalt anzutun, sondern um die Bekundung von Männern und Frauen, die in ihrem Beruf am intensivsten Erfahrungen über die besondere Schutzbedürftigkeit des menschlichen Embryos gesammelt und diese in ihr hippokratisches Denken eingeordnet haben<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> H. Kirchhoff, in: »Deutsches Ärzteblatt« 20 (1971), S. 1481.

<sup>32</sup> J. Stockhausen, in: »Deutsches Ärzteblatt« (1972), S. 1577–1582.

<sup>33</sup> Vgl. auch H. Hepp, in: »Stimmen der Zeit« 189 (1972), S. 375–392.

## Wirtschaft zwischen Ordnung und Chaos

Anmerkungen zu neuer Kommunismusliteratur

Von Goetz Briefs

Wenn man absieht von der Bulle Gregors XVI. »Mirari Vos« (1832) und dem »Syllabus« Pius' IX., hat das zentrale Lehramt der Kirche erst in »Rerum Novarum« (1891) wiederholt zum Liberalismus und Sozialismus als Weltanschauung Stellung genommen. Es hat dabei nie grundsätzlich die Verwerfung und Verurteilung des sogenannten Kapitalismus ausgesprochen – eines höchst zweifelhaften Begriffs, der sich aller klaren Deutung entzieht. Der Mensch hat nämlich nie ohne Kapital gearbeitet; daher gibt es im heutigen Kommunismus die unheimliche Gestalt eines alles kontrollierenden Staatskapitalismus. Weil die liberalen und individualistischen Grundsätze für den klassischen Kapitalismus das formale Funktionsprinzip abgaben, könnte man allenfalls sagen, daß die kirchlichen Äußerungen implizite auch den Kapitalismus verurteilt haben.

Übersehen wir auch dieses Hintergrundphänomen nicht: Der Kapitalismus war damals vornehmlich ein britisches Phänomen, das die klassischen mediterranen Länder wenig tangierte. Könnte man annehmen, daß das, was im Prinzip falsch war, in der Praxis doch vielleicht tragbar sei? Spricht nicht dafür, daß Bischof von Ketteler in einer ersten Phase seiner Stellungnahme »die reichen Kaufleute und Börsianer« kritisierte und zur Gerechtigkeit ermahnte?

Ähnlich so in Spanien Donoso Cortez. Aber später tritt bei von Ketteler eine bemerkenswerte Änderung seiner Haltung ein: Seine Erfahrungen, speziell gewonnen in der elsässischen Textilindustrie, schienen ihm zu beweisen, daß – wie wir heute sagen würden – sozial gestimmte Unternehmer das Los der Arbeiter erträglich machen könnten. Unter dem Einfluß von Ferdinand Lassalle erwärmte sich von Ketteler zeitweise für Produktivgenossenschaften, gebildet von Arbeitern als Trägern des industriellen Unternehmens. Das war das erste Auftauchen dessen, was man heute in Jugoslawien als *Autogestion* der Unternehmungen durch die Arbeiterschaft bezeichnet.

Leo XIII. veröffentlichte dann »Rerum Novarum« (1891). Damit war der Liberalismus und Sozialismus kirchlich verworfen, aber nicht der Kapitalismus als reales Wirtschaftssystem. Das hatte seinen besonderen Grund darin, daß Leo XIII. als Nuntius in Brüssel mit dem französischen Textilindustriellen Léon Harmel bekannt wurde. Harmel war ein vorbildlicher Typus dessen, was als patriarchalischer Unternehmer bezeichnet wird; er sorgte verantwortlich und gewissenhaft für die Arbeiter und ihre Familien, er richtete Sparkassen und Wohlfahrtseinrichtungen aller Art für seine Belegschaft ein.

In Franz Brandts, dem Mönchengladbacher Textilindustriellen, erschien dann auf deutscher katholischer Seite ein Unternehmer, der wirklich wie ein Patriarch für die menschlichen und sozialen Bedürfnisse seiner Belegschaft und ihrer Familien besorgt

war – selbst unter Aufopferung persönlicher Annehmlichkeit und Bequemlichkeit. Villa und Park öffnete er für die Frauen und Kinder seiner Belegschaft; er erzählte mir mit Stolz, er habe nie einen Arbeiter entlassen und nie einen Streik gehabt. Er war auch führend in der Organisation des Volksvereins für das katholische Deutschland, wo er ausgezeichnete Mitarbeiter zur Hand hatte, u. a. in dem Prälaten und Reichstagsmitglied Franz Hitze, dem späteren Arbeitsminister Brauns, Dr. Mef-fert, Dr. Sonnenschein, Theodor Brauer und manchen anderen. Dieser Volksverein hat für die Bildung christlicher Gewerkschaften durch Stegerwald und Gisberts Erhebliches geleistet. So wurde also durch und mit dem Volksverein für das katholische Deutschland der Katholizismus mit dem sogenannten Kapitalismus bekannt und sogar in gewissem Umfange befreundet. Für das letztere spricht die Tatsache, daß der Freiburger Moraltheologe Franz Keller auf einer Tagung der Görresgesellschaft sagen konnte, der moderne Kapitalismus sei schon vorbereitet worden in der Scholastik, z. B. in der Bekämpfung der Acedia und in manchen anderen scholastischen Grundsätzen, so zum Beispiel auch in der Aufweichung des strikten Zinsverbotes. Keller sah keinen Grund, warum der Auftrag des guten Hirten nicht auch an der Börse und im Industrieunternehmen erfüllt werden könne. Der Ruf erschallte: »Katholische Unternehmer an die Front!«

War die These von Keller, das Mittelalter habe der kapitalistischen Entwicklung einigermaßen den Weg bereitet, haltbar? Das verdient etwas näher betrachtet zu werden. In San Marco in Venedig ist eine kleine Phrase eingemeißelt, die höchst bezeichnend ist: *Dives aut iniquus aut iniqui heres.*

Seit Antonin von Florenz und Bernhard von Siena, auch wohl unter den Erfordernissen der päpstlichen Camera, war das Zinsverbot zunehmend erweicht worden; anstelle der einfachen Formel von der *Usura*, die Sünde ist, erscheinen nun Formeln wie die: Zinsnehmen ist erlaubt, wenn folgende Umstände vorliegen – *damnum emergens, lucrum cessans, periculum sortis, solutio dilata*. Diese Formeln kennzeichnen die Anpassung der Zinslehre an die Realität einer sich entwickelnden staatswirtschaftlichen und internationalen Ökonomie und Finanz.

Wichtiger noch als die italienischen Scholastiker waren einige Vertreter der spanischen Spätscholastik, der sogenannten Barockethik, als Wegbereiter einer freien Unternehmerwirtschaft. (Ihrer hat Schumpeter in seiner »History of Economic Analysis« rühmend gedacht.) Die hier wichtigen Namen sind: Suárez, de Molina, de Lugo, de Soto, de Medina; letzterer hat die probabilistische Wendung in der Ethik entwickelt mit dem Bemerkten, »daß man dem Neuen, das sich da meldet, eine Chance geben müsse«.

In diesem sechzehnten Jahrhundert entstand der erste Kaufmannsspiegel, eine Ethik für die Sevillaner Kaufmannsgilde, die ihre transozeanischen Geschäfte, also Geschäfte außerhalb des christlichen Orbis, mit gutem Gewissen besorgen wollten. Der Dominikaner Tomas de Mercado schrieb im Auftrage der Sevillaner Kaufmannsgilde ein kleines Buch »Suma de Tratos y Contratos«<sup>1</sup>. Vertiefte neuere Forschungen auf diesem Gebiete stammen von Deroover, der u. a. feststellt, in der spanischen Spätscholastik erscheine der Begriff *Concurrencia* zum ersten Male.

<sup>1</sup> 1. Aufl., Salamanca 1564; 2. Aufl., Sevilla 1572.

Es ist durchaus kennzeichnend, daß der Dominikaner de Molina auf die Wollmärkte von Cuenca ging, sich dort bei den Bauern erkundigte, warum sie im Herbst die Schafwolle zu reduzierten Preisen an die Florentiner Aufkäufer abgaben, die aber in ihrer Frühjahrstextilproduktion die Wolle zu den dann bestehenden Marktpreisen anrechneten. Molina vermutete hier eine Umgehung des Zinsverbotes; aber seine Studien belehrten ihn, daß unter gegebenen Bedingungen die Anpassung an die Marktlage keine *Usura* einschloß. Ethisch sind für ihn also die Marktpreise der Herbstwolle und die Textilpreise im Frühjahr durchaus in Ordnung. Das war ein Argument für die Gerechtigkeit der Marktpreise; klar ausgesprochen von einem späteren Vertreter des spanischen Spätbarocks, von Pedro de Aragon (1598): »Habet enim ille foris suas leges quibus stando nulla iniustitia committitur.« Bei Ausschluß von Monopolsituation und Betrug ist der Marktpreis der gerechte Preis.

Es fragt sich, ob diese Anschauung – wie Schumpeter annimmt – irgendwie auf die liberale Ökonomie von Adam Smith Einfluß hatte. Ich habe darüber mit Friedrich Hayek gesprochen. Er war überzeugt, daß auf dem Wege über Lessius Smith mit der spanischen Barockphilosophie bekannt geworden sei. Smith gebraucht mehrfach den Ausdruck »the simple and obvious System of economic liberty«. An anderen Stellen spricht er von »natural system of economic liberty«. Den Staatsmann des merkantilistischen Zeitalters, der glaubte, Märkte und Produktion aus politischen Gründen manipulieren zu können, bezeichnet er als »that insiduous and crafty animal called statesman«.

Der Ausdruck »natural system of economic liberty« darf nicht als bloße Floskel verstanden werden. Smith gebrauchte ihn wegen seiner neostoischen Philosophie, die an Gerechtigkeit und Wohltat der Dinge glaubte und annahm, wenn man den Dingen ihren natürlichen Lauf ließe, würden sie von selbst zur Harmonie führen. Diese neostoische Grundlage liegt klar vor in Smith' »Theory of Moral Sentiments« (1759), aber auch in seinem Hauptwerk »Wealth of Nation«. Für die Bedeutung dieser Philosophie in dem Werk von Smith spricht es, daß sein Zeitgenosse und einflußreicher Gegenspieler Jeremias Bentham (der ihn allerdings dreißig Jahre überlebte) allen Bezug auf die Natur der Dinge auf die prästabilierte Harmonie der Interessen als »Unsinn auf Stelzen« verwarf und lächerlich machte. Bentham kam philosophisch von der neopikuräischen Linie her, von Gassendi, Montaigne, d'Holbach, Lamettrie und Mandeville.

In diesem Zusammenhang ist noch eines anderen einflußreichen Ethikers zu denken; es ist Pierre Charron (1561–1603). Er kam von der Rechtswissenschaft her, wurde dann Theologe, später Domherr zu Bordeaux und Berater der Königin Margarete von Navarra. Sein theologisches Werk, das viel Beifall fand, hatte den Titel »Les trois Vérités« (1593). 1601 erschien dann sein Buch »La Philosophie de la Sagesse«, das den Einfluß des Skeptikers Montaigne zeigt. Wahre Weisheit des Menschen besteht darin, sich selbst sowie die Natur und die Grenzen der eigenen Geisteskräfte zu erkennen und skeptisch zu sein gegenüber allem menschlichen Wissen und allen Tugendbegriffen. Für Charron war die Ethik nicht in der Theologie fundiert; sie untersteht rein rationalen Grundsätzen.

Der Jesuit Garrasse führte einen erbitterten Kampf gegen Charron, den er als Machiavellisten bezeichnete. Bentham entwickelte aus der neopikuräischen Grundlage seine Theorie des maximalen Glückes und Nutzens. Ausgangspunkt ist ihm die



These, jeder Mensch strebe nach Lust – wie er es sagt »pleasure« – und suche mit allen Mitteln, Unlust zu vermeiden. Der maximale Saldo von Lust über Unlust muß schließlich vom Staate garantiert werden. Darin folgt ihm später Rousseau mit der These, notfalls müsse der Staat den einzelnen Menschen *zwingen*, frei und glücklich zu sein.

Messner bemerkt mit Recht, die benthamsche Ethik der Maximierung von »happiness« und des Arguments des Staates zu diesem Ziel stehe heute in allen westlichen Staaten in voller Blüte. Bentham hat also mit dem modernen Wohlfahrtsstaate über Smith gesiegt.

Auch die ethischen Ziele des Marxismus sind letztlich noch fundiert in Bentham und Rousseau. Das Kollektiv ist verantwortlich für die Wohlfahrtspflege, evtl. mit Zwang. Das gilt für Rußland mit den Mitteln des kollektiven Zwanges, in einem Staate, der die absolute Herrschaft über die Wirtschaft in allen ihren Verzweigungen besitzt und die Menschen zwingt, zwar nicht frei, aber wenigstens ein geduldiges Subjekt der absoluten Herrschaft einer Partei zu sein. So hat das Evangelium »secundum Hieronymum Bentham« über das von Adam Smith gesiegt.

Es zeigt sich, daß mehrere Motive im Denken kirchlicher und moraltheologischer Autoritäten vorhanden waren. Erst als der liberale Individualismus mit der industriellen Revolution und dem Aufstieg der sogenannten Bourgeoisie sich zur wirtschaftlichen Weltanschauung verdichtete, während gleichzeitig die letzten in die Neuzeit hineinragenden Strukturen und Relikte des Mittelalters zerstört wurden und mit all dem ein wachsender Pauperismus aufkam, entstand die Idee der Klassenstruktur und des Klassenkampfes zwischen Kapital und Arbeit. Die entwurzelten Kleinhandwerker und Kleinlandwirte in England – entwurzelt durch »enclosures«, Aufheben der Zünfte und der Speenham-Landakte – waren gezwungen, in den aufkommenden Industriezentren Arbeit zu suchen. Und da gleichzeitig die von Malthus signalisierte Bevölkerungsexplosion eintrat, öffnete sich die fatale Schere zwischen Kapitalbildung und Arbeitsangebot mit dem Resultat ständigen Lohndrucks (abgesehen von steigender Konjunktur) und periodischer Arbeitslosigkeit.

Das war es, was Marx in England beobachtete. Was er nicht sah und nicht würdigte, war die Entschlossenheit Englands, mit dieser sozialen Problematik fertig zu werden. Es folgten Verbote der Frauen- und Kinderarbeit im Bergwerk und Begrenzung der Arbeitszeit für Frauen und Kinder, die Fabrikinspektion usw. Marx, der völlig infiziert war von dem französischen rationalistischen Aufklärungsdenken und besonders von der Französischen Revolution, hatte kein Verständnis für die pragmatische Haltung Englands wie auch kein richtiges Verständnis für die aufkommende Gewerkschaftsbewegung. In all dem sah er tatsächlich Vorgänge, welche die von ihm – wie er glaubte – gefundene wissenschaftliche Gesetzmäßigkeit der zunehmenden Verelendung des Proletariats eindämmten und also seiner Theorie widersprachen.

Es ist eine wirkliche Katastrophe für die westlichen Völker, einschließlich Rußland, geworden, daß der französische Aufklärungsrationalismus, die unsinnige Glorifizierung der Revolution, den Sieg über die britische Pragmatik und das britische empirische Denken davongetragen haben. Dazu kam der Einfluß der hegelschen Dialektik, die allerdings durch Ludwig Feuerbach bereits materialistisch und atheistisch umgedeutet war. Da Marx sich außerdem völlig der ricardoschen Arbeitswertlehre verschrieben hatte, waren alle Elemente der marxischen Gnosis

– wie Eric Voegelin sagt – beisammen: das verelendende »Proletariat«, ein Ausdruck, der in England nie akzeptiert wurde und für den ich in der riesigen Bibliothek des amerikanischen Kongresses vor zwanzig Jahren nur zwei kleine Pamphlete fand, die vom Proletariat redeten; die »wissenschaftliche« Notwendigkeit des Klassenkampfes: die »wissenschaftliche«, nach Marx' Behauptung erwiesene Notwendigkeit wachsender proletarischer Verelendung mit dem schließlichen Umschlag in die Herrschaft der proletarischen Diktatur als der Klasse, die durch ihr stellvertretendes Leiden die Emanzipation der ganzen Menschheit herbeiführen werde; das neue Utopia, in dem alle gleichzeitig frei und glücklich leben würden, unter einer Diktatur des Proletariats, die zugleich die Springbrunnen allen planetarischen Reichtums und Wohlstandes für alle und jeden eröffnen würde.

Marx behauptete, das Proletariat könne sich nur selbst befreien, indem es im letzten Akte die gesamte Menschheit befreit und emanzipiert von allen nichtproletarischen Herrschaftsformen.

Man merkt in all dem deutlich die Transkription der jüdisch-christlichen Theologie und Moral in das Säkulum. Der Ursünde des Falles in das Privateigentum, die den Urkommunismus aufhebt, folgt eine Periode des Elends, das von Privateigentum an Produktionsmitteln herkommt, die wachsende Verelendung der arbeitenden Klasse, die sich und die Menschheit erlösen wird durch den Sozialismus oder den Kommunismus. Man ist hier im Bereich einer entfesselten Pseudotheologie.

Infolge der allmählichen Säkularisierung des westlichen Geistes und zugleich der Notwendigkeit einer Ersatztheologie entstanden neben dem Marxismus konkurrierende Weltanschauungen in den verschiedenen Spielarten von Kommunismus, Sozialismus, Anarchismus, Syndikalismus, Laborismus. Der Leipziger Historiker Karl Lamprecht sprach schon am Ende des neunzehnten Jahrhunderts von dem »Warenhaus moderner Weltanschauungen«.

An diesem Punkte muß man sich darüber klar werden, was mit Wirtschaftssystem im präzisen Sinne des Wortes gemeint ist. Über den Begriff Wirtschaft und Wirtschaften kann man sich relativ leicht verständigen: Gemeint ist rationales Verhalten gegenüber knappen Mitteln, orientiert an variablen Prioritäten und bezogen auf einen Zeithorizont. Schwieriger ist schon der Begriff System. Das Wort ist klassisch-griechischen Ursprungs; es hat seine Wurzel in *synhistaemi*: das Zusammenstehen von Elementen oder Faktoren, die sich irgendwie auseinandersetzen, und zwar so, daß die einzelnen Elemente oder Faktoren ihre Identität wahren. Ich wage zu vermuten, daß die ursprüngliche Bedeutung des Wortes in der politischen Sphäre zu suchen ist, in der Polis. Die Bürger trafen sich hier, stimmten mit in der Volksversammlung über Gesetzgebung, Rechtsprechung, über Krieg und Frieden, über Steuerverteilung. Dabei gaben sie ihre Freiheit und ihre Identität nicht auf.

In seiner »Politeia« wie in der »Nikomachischen Ethik« stellt Aristoteles fest, daß der Staat zum schlechten Staat werden kann, wenn er die Freiheit der Bürger mißachtet, also willkürlich, selbst bei formaler Demokratie, verfährt. Der Staat kann zum schlechten Staat werden, wenn er durch mächtige einflußreiche Mitglieder in seinen Aufgabenkreis und seinen Verantwortungen mißgeleitet wird. In beiden Fällen fehlt entweder dem Staate oder seinen Bürgern das kardinale Ethos des *Meson*. Er ist also kein Staat der griechischen Tugend, der *Aretē*.

In unserem Zusammenhang gesehen: In einer Wirtschaft, in der zu viel Macht und Willkür einzelner oder von Gruppen vorliegen, leidet das Gesamtwohl, sei es durch unzureichende Produktivität pro Kopf, sei es durch Inflation oder Arbeitslosigkeit. Grundsätzlich bemerkt: Eine Wirtschaftsgestalt, in der nichts selbstordnend, nichts selbstentfaltend, in der also keine Freiheit des Eigentums und der Selbstverantwortung gegeben ist, in der also nichts selbststeuernd mehr ist, kann nicht als Wirtschaftssystem bezeichnet werden; sie ist ein politisches System, für das Wirtschaft nur Mittel zum politischen Prozeß ist; sie ist also fortgesetzter Bereich politischer Manipulierung. Wirtschaftssystem im strengsten Sinne des Wortes impliziert die drei erwähnten Kennzeichen: Selbstorganisation, Selbstentfaltung und Selbststeuerung. Hier hat die These Schumpeters fundamentale Bedeutung: Die Achse der wirtschaftlichen Dynamik ist der innovierende Unternehmer, der neue Techniken, neue Organisationsformen, neue Märkte erschließt, wobei die Konkurrenz am Markte dafür sorgt, daß diese Innovationen durch Nachahmung weithin übernommen werden. Der innovierende Unternehmer ist derjenige, der aus der eventuellen statischen Gesetzmäßigkeit eines gleichgewichtigen Marktes durch seine Innovation ausbricht. Parallel dieser Dynamik läuft eine Dynamik konjunktureller oder partieller Art, zyklischer Bewegungen oder Depressionen, evtl. internationaler Art.

Alwin Hansen war der Meinung, der Kapitalismus des neunzehnten Jahrhunderts sei ein geschichtlich einmaliges Phänomen, das aus besonderen Voraussetzungen entsprungen sei, aber mit dem Verfall dieser Voraussetzungen zuende komme. Die Marxisten Paul Baran, Sweezy und der Journalist Hubermann vertreten den Standpunkt, der Kapitalismus sei schon um 1900 am Ende gewesen. Seine Fortdauer erkläre sich nur aus den beiden Kriegen und der Raumfahrt. Dazu die bissige Bemerkung von Joan Robinson, Cambridge, das sei wieder einmal eine törichte Verwechslung von Logik und Ideologie.

Graham Hutton gibt in seinem ausgezeichneten Buch über Inflation zunächst einen geschichtlichen Abriss großer Inflationen, deren Aufkommen schließlich zum Ende aller alten Zivilisationen geführt habe. Die globale Inflation der Gegenwart ist ihm ein Indiz der langsam verfallenden westlichen Zivilisation. Hutton wendet sich scharf gegen die Antikeynesianer, die Keynes' Theorie haftbar machen für die Inflation der Gegenwart. Nach Hutton ist nicht Keynes verantwortlich, sondern verantwortlich sind jene Politiker, Interessenorganisationen und Finanziere, die die Feuer der Inflation fortlaufend anfachen. Es sei hier auch auf Keynes' Bemerkung in seinen »Essays on Persuasion« verwiesen: »Was mich anlangt, bin ich überzeugt, daß das System der freien Unternehmung, der Kapitalismus, when wisely managed, besser sei als irgendein System in Sicht oder irgendeines der Vergangenheit.« Ein ähnlich positives Urteil hat der bekannte Führer des amerikanischen Gewerkschaftsbundes, George Meany, der in »Federationist« zum Jahresende 1970 einen Aufsatz schrieb: Die Arbeiter schauen sich den Kapitalismus an; er fand, daß kein Wirtschaftssystem der Vergangenheit oder der Gegenwart diese ungeheure Leistung erbracht habe wie der sogenannte Kapitalismus. Der ausgezeichnete Führer der amerikanischen Textilarbeiter, David Dubinsky, eingewanderter Pole und selbst Marxist, erklärte vor einigen Jahren, daß die Gewerkschaften den Kapitalismus benötigten wie der Fisch das Wasser.

Über den Sozialismus haben wir eine grundsätzliche Studie von Adolf Walther Jöhr: »Ist ein freiheitlicher Sozialismus möglich?« Die Schrift erbringt den sachlichen und theoretischen Nachweis, daß kein Sozialismus freiheitlich möglich sei. Der gleiche Standpunkt wird vertreten von Heilbronner auf Grund eingehender Erfahrungen mit den britischen sozialisierten Industrien. In seinem Aufsatz »The socialist devils of England« (1951) summiert er seine vielen Unterhaltungen, Beobachtungen und Erfahrungen in Kreisen der Arbeiter und der Gewerkschaften. Er spricht von den enttäuschten Erwartungen all dieser Kreise. Arbeiter und Gewerkschaften kämpfen zwar nicht mehr gegen Unternehmer, sondern gegen die staatlichen Boards, die nun die Industrien verantwortlich führen. Diese Boards wie die Gewerkschaftsleitungen müssen ihren Leuten jetzt sagen: Ihr müßt mehr und länger arbeiten, keine unsinnigen Forderungen stellen, weniger streiken, vor allen Dingen keine wilden Streiks, keine Sabotage usw. Nach Heilbronner hören die Arbeiter das nicht gern und haben keine Neigung, das immer zu befolgen. Schließlich eine ins Schwarze treffende Bemerkungen von Heilbronner: »Sozialismus hat es viel schwerer als die freie Unternehmerwirtschaft; er erfordert eine ganz andere Art von sozialer Operation (social surgery) als das bloße Aufpfropfen staatlichen Eigentums auf die privaten Unternehmungen und Betriebe; das hat keinen Sinn und löst kein Problem. Betriebe sind Betriebe, und Arbeit ist Arbeit, was immer auch das Wirtschaftssystem sei. Es ist der Nachteil des Sozialismus, daß er keine Sporen haben kann, jedenfalls solange er darauf besteht, demokratischer Sozialismus zu sein.« Ähnliche Erfahrungen haben die französischen Arbeiter und Gewerkschaften mit ihren sozialisierten Betrieben und Unternehmungen gemacht, mit dem Nachteil, daß in dieser Arbeiterschaft selbst jenes Maß an Disziplin fehlt, das in England immer noch vorhanden ist. Der britische Arbeiter hat keineswegs jene halb-anarchistischen Neigungen, die eine große Menge von französischen Arbeitern zeigt. Die Zahl der jüngsten großen französischen Streiks in der Metro, bei Renault und in Lothringen, besonders die Mai-Unruhen vom Jahre 1968, beweisen, daß die französischen Arbeiter schnellere und empörtere Reaktionen auf echte oder vermeintliche Ungerechtigkeiten zeigen, aber meistens nicht genügend Selbstdisziplin und systematische Streikvorbereitung kennen. Interessant ist auch, daß sich die französischen großen linken Gewerkschaftsverbände, vor allem die CGT im Mai 1968, bei der Besetzung großer Betriebe nicht der Unternehmungen dauernd bemächtigten und sie in Mitbestimmung übernahmen. Im Gegenteil, sie ließen sich durch Pompidou zum Abkommen der Rue de Grenelle bringen, ein Abkommen, das praktisch auf ein richtiges gewerkschaftliches Tarifabkommen hinauslief. Im französischen Marxismen steckt immer noch das Bedürfnis nach kleinbürgerlicher Sicherheit.

Die kritische Literatur über den Sozialismus und den Kommunismus füllt Bibliotheken; schon vor fünfzig Jahren berichtete der Wiener Bibliograph Stammer, daß sich die Marxliteratur auf Tausende von Veröffentlichungen beliefe. Inzwischen ist sie ins Immense angewachsen. Zu den früheren, höchst kritischen Werken zählt Sombarts »Proletarischer Sozialismus« (zwei Bände). Zu den Werken von Bedeutung gehört seitdem Jules Monerots »La Sociologie du Communisme«, das vor einigen Jahren in Paris erschien und in dem, meines Wissens zum ersten Male, der Kommunismus dargestellt wird als ein System, basierend auf seinem Koran, nämlich dem Marxschen »Kapital«, auf Propheten, nämlich Marx und Engels, und auf der

Verheißung des Sprungs in die menschliche Freiheit mit Gleichheit und Wohlstand für alle. Die Rolle Allahs spielt dabei Hegels Geschichtsauffassung in der materialistischen Aufmachung, verstanden als geschlossener Prozeß, der seinen Anfang im Fall des Menschen aus dem Urkommunismus in das Zeitalter des Privateigentums hat, dessen innere Dialektik, wiederum echt Hegelisch gesehen, zu einem Kommunismus führt, in dem – um mit Hegel zu sprechen – der Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit und – müssen wir hinzufügen – der Gleichheit und des allgemeinen Wohlstandes für alle gelungen sein wird.

In jüngster Zeit ist eine Anzahl französischer Werke von Marxisten erschienen, über die Alain Duhamel<sup>2</sup> referiert hat. Zu erwähnen ist an erster Stelle: Gilles Martinet, »Les cinq communismes – Russe, Yougoslave, Chinois, Tchèque, Cubain«<sup>3</sup>; ferner Marc Paillet, »Marx contre Marx – La société technobureaucratique«<sup>4</sup>, und schließlich ist noch zu erwähnen Serge Mallet, »Le pouvoir ouvrier – Bureaucratie ou démocratie ouvrière«<sup>5</sup>.

Wie schon der Titel von Martinets Buch anzeigt, handelt es sich hier nicht um irgendeine allgemeine Theorie des Kommunismus, sondern genauso wie übrigens bei Paillet um eine konkrete Analyse bestehender kommunistischer Gesellschafts- und Wirtschaftsformen. Das Resultat ist bei beiden Autoren dasselbe: keine von den Marxschen Annahmen, weder der Diktatur des Proletariats noch der Abschaffung des Lohnsystems, noch der allgemeinen Gleichheit und Freiheit, ist eingetreten. Was existiert, ist eine ungeheure bürokratische Maschinerie, die zunehmend von der technokratischen Maschinerie begleitet wird, und zwar in Industrie wie in Landwirtschaft, mit der Wirkung, daß eine allein herrschende Partei die eigentliche Verfügung über die Produktionsmittel und den Arbeitsprozeß hat, während der arbeitende Mensch praktisch im Lohnverhältnis geblieben ist, von den Kosten dieser ungeheuren bürokratischen Apparatur belastet wird und eine altherrschende – man kann nur sagen – Junta – höchst bequem akkommodiert in ihren Dachas, die alleinigen Rechte seltenen Waren- und Konsumgüterverbrauchs aller Art in Sonderläden für sich genießt.

Es ist verständlich, daß hier der Kapitalismus in einer neuen Variante auftritt: Lohnverhältnis, nach wie vor absolute Diktatur einer herrschenden Klasse, Ausbeutung und keinerlei Ansatz zu Gleichheit oder Fraternité. Man kann aus den erwähnten Werken eine Fülle von Zitaten heranziehen, die das belegen.

Dabei reklamiert die herrschende Junta, daß sie allein die Zuständigkeit der Interpretation des Marxismus-Leninismus besitzt. Die sich daraus ergebenden Grundsätze der Politik seien in sich gerecht und dienen ohne weiteres dem Besten des russischen Volkes. Lenin war der Überzeugung, wenn man Privatwirtschaft in der Landwirtschaft erlaube, so würden damit neue Zellen eines zukünftigen Kapitalismus erzeugt. Also muß auch die Landwirtschaft kollektiviert werden. So wurden besonders in der Stalin-Periode die Kulaken und die Großgrundbesitzer liquidiert. Allerdings wurde den Mitgliedern der Kolchosen, das heißt der großen land-

<sup>2</sup> In: »Le Monde«, 9. 2. 1972 unter dem Titel »Renouveau de la pensée socialiste?«

<sup>3</sup> Éditions du Seuil, Paris 1971.

<sup>4</sup> Denoël, Paris 1971.

<sup>5</sup> Éditions Anthropos, Paris 1971.

wirtschaftlichen Latifundien, erlaubt, kleinere Parzellen von höchstens einigen Morgen freiheitlich zu bewirtschaften und das Produkt frei zu Markte zu bringen.

Das interessante Ergebnis ist, daß diese fünf Prozent des russischen landwirtschaftlichen Areals fast 45 Prozent des gesamten russischen Bedarfs an Fleisch, Gemüse, Früchten und Kartoffeln produzieren, während nach Angaben sachverständiger Beobachter, zum Beispiel von Dietze, Freiburg, Karl Brandt, Stanford, und französischer Sachverständiger das kollektive Land verunkrautet und unzureichende Erträge abwirft. Das alte Rußland war im großen Stile Getreideexportland; das kommunistische Agrarsystem Rußlands heute verlangt gewaltige Getreideimporte aus Australien, Nordamerika und Kanada. Im Augenblick kauft Rußland für 200 Millionen Dollar Getreide in Amerika ein. Wenn der russische Soziologe Fedor Stepun einmal ins Schwarze traf, dann mit seiner Bemerkung: »Es gibt einen Punkt, wo der bare Verstand verrückt wird.« Das gilt für die russische Agrarstruktur im Kommunismus; andere kommunistische Länder, wie Jugoslawien und Ungarn, sind diesen Weg nicht so weit gegangen.

Auch die Marx-Leninsche Vorstellung, daß die Arbeiter die Betriebe und Unternehmungen übernehmen, in eigener Regie führen würden, hat sich nirgendwo in vollem Umfange bewährt. Das gilt auch für Jugoslawien, wo sich herausgestellt hat, daß Ingenieure und Chemiker zu entscheiden haben und die berühmte Mitbestimmung der Belegschaften mehr oder weniger im Ja- oder Neinsagen besteht. Auch darüber kann man bei Martinet wie bei Paillet im einzelnen nachlesen.

Der erste Protest gegen den Kommunismus als Herrschaft des Proletariats stammt für Jugoslawien von Milovan Djilas. Parallel zu ihm steht die Studie von Ota Sik, »La vérité sur l'économie Tchécoslovaque«<sup>6</sup>. Verviesen sei schließlich auch auf den oben erwähnten Serge Mallet, besonders das Kapitel über »Neocapitalisme, Socialisme et technocratie«<sup>7</sup>.

Es ist verständlich, daß unter derartigen Bedingungen in einer zentralistischen Wirtschaft mit ihren weitgespannenen Bürokratien beider Art die Gewerkschaften zwar den Namen nach existieren, aber sich den Plananordnungen zu fügen haben und keinerlei selbständige Tarifpolitik betreiben können. Neuerdings scheint es, daß eine gewisse Unruhe herrscht, die sich nicht nur bei den Intellektuellen wie Solschenizyn, Sacharow, Rostropovitch, Amalrik, Ginsbourg, Siniavski, Daniel zeigt, sondern auch in Kreisen der jüngeren Arbeiterschaft, wo man sich für Freiheit und Demokratie zu interessieren anfängt. Es sieht so aus, als ob dieselben Erfahrungen, die der Zarismus gemacht hat, analog nun im Kommunismus sich melden; der Protest des Menschen als Person gegen das alles überwältigende Kollektiv. Man könnte beinahe sagen, daß gerade eine gewisse Besserung des Lebensstandards diese Reaktion auslöst. Dazu die Bemerkung von Ota Sik: »In diesem Augenblick scheint es, daß der bürokratische Apparat, der unser wirtschaftliches Leben beherrscht, zu wanken beginnt, nicht nur, weil wir neue Ideen verwirklichen wollen, sondern auch darum, weil unvermeidlich das autoritäre System erschüttert werden muß.«

<sup>6</sup> Fayard, Paris 1969.

<sup>7</sup> A. a. O.

Seit dem Tode Stalins sind die kommunistischen Länder in eine allerdings noch unerschwellige Krisensituation geraten, einmal durch die Bürokratie und besonders durch die hochkonzentrierte zentrale Verwaltungswirtschaft, zweitens weil keine harmonische Entwicklung möglich ist, um den Bereich der notwendigen Verbrauchsgüter zu versorgen. Drittens sind zwei soziale Schichten die besonderen Opfer dieser rückschrittlichen bürokratischen Herrschaft: die Arbeiterschaft und die Beamtenschaft. Das schließt auch die engere und ohnehin suspektere Vormundschaft der *savants, cadres et techniciens* ein. Schließlich besteht ein Interesse der Arbeiter, sich mit der Technostruktur zu verbünden, um die wirtschaftliche Stagnation und die Unterdrückung des Menschen aus der Welt zu schaffen.

Man könnte sagen, daß im Grunde genommen im Kommunismus, so wie er gehandhabt wird – als zentrale Planwirtschaft – eine Fülle von sozial bemerkenswerten Phänomenen, die die Sozialisten und Kommunisten dem Kapitalismus anrechnen, sehr fröhliche Urständ feiern. Die erwähnte französische Literatur, die leider in Deutschland noch keine Parallele hat, begründet diese These.

## Leerformeln?

Zur Frage der Prinzipien der bundesdeutschen Bildungsreform

Von Franz Greiner

Seit nunmehr fast acht Jahren gibt es in der Bundesrepublik Deutschland ein Dauergespräch über Fragen der Bildungsreform. Da die Bereiche der Bildung und Erziehung weit über schulische Ausbildung hinausreichen und sich bei näherem Zusehen als fast unbegrenzt erweisen, nimmt die Dauer der öffentlichen Diskussion nicht wunder, ja es scheint auch nicht abwegig, daß Sachfragen, die man glaubte als erledigt ansehen zu können, sich immer wieder zur Debatte stellen. Der Komplex der Fragen ist ein offenes Ganzes; die Einzelprobleme lassen sich nicht buchhalterisch abhaken.

Sucht man zu erfahren, welche bildungstheoretische Prinzipien die Debatte bestimmen, so erhält man nur spärliche Antwort. Wohl wird immer wieder auf die gängigen Schlüsselbegriffe verwiesen. Aber sie werden kaum hinterfragt, und die Literatur, die sich um die Erhellung dieses Gesichtspunktes bemüht, ist an fünf Fingern abzuzählen.

Woran liegt es, daß zur Frage der Prinzipien der Bildungsreform und -politik und deren Voraussetzungen bislang geschwiegen wurde? Es gibt dafür zwei Gründe. Einmal versteht sich die Wissenschaft von der Pädagogik heute viel stärker als nach 1945 oder in den zwanziger Jahren als »Erziehungswissenschaft«<sup>1</sup>. Sie weiß sich von der geisteswissenschaftlich verstehenden oder normativ verfaßten Pädagogik der Kerschensteiner, Spranger, Litt usw. getrennt, sie sucht die Nähe zu den sich empirisch deklarierenden Disziplinen, vor allem den Sozialwissenschaften und läßt

<sup>1</sup> Diesen und den folgenden Hinweis verdanke ich Joachim H. Knoll.

demzufolge geisteswissenschaftliche Methoden nur für die Bereiche der Hypothesenbildung und Prognostik zu. Die Erziehungswissenschaft begreift sich darüber hinaus als Handlungswissenschaft mit Anweisungscharakter, sie ist also nicht nur praxisgeleitet, sondern auch praxisbezogen. Und schließlich tritt Erziehungswissenschaft in die Bildungspolitik ein, indem sie die Teilhabe an der Entscheidungsvorbereitung politischer Reformprozesse fordert. Eine so verfaßte Erziehungswissenschaft wird die Probleme der Bildungstheorie zugunsten operationalisierbarer Problemlösungsvorschläge zurückstellen. Durch den Übergang von der Pädagogik zur Erziehungswissenschaft hat die Erziehungswissenschaft ihren Autonomieanspruch, der seit dem Ende der zwanziger Jahre ihre Disziplingeschichte bewegt, bekräftigt und einseitig ihre alten Einbindungen in die Philosophie und Theologie gekündigt. In einem stringenten Sinne ihres neuen Selbstverständnisses versteht sie sich als eine empirisch verfahrenende Wissenschaft, die Sinn und Zielfragen als außerhalb ihrer Zuständigkeit befindlich erachtet.

Das ist das eine. Zum anderen liegt nahe, daß im Reformgespräch den bildungstheoretischen Fragen lange Zeit bewußt ausgewichen worden ist, um bei den in der Bundesrepublik vorhandenen gegensätzlichen Grundeinstellungen und dem heute vorgegebenen Anspruch der Gesellschaft auf Mitwirkung in diesen Fragen zu dem notwendigen Minimum an Grundkonsens zu gelangen, ohne welchen solche Reformen ja nicht durchzuführen sind. Es hat sich unter Berücksichtigung dieser Vorgegebenheiten ein bestimmter Typus von Prinzipien herauskristallisiert, die man nicht schlankweg mit »Leerformel« disqualifizieren sollte. Es wäre aber sicher genauso falsch, in diesem Typus von Prinzip materialiter aufgefüllte Grundsätze sehen zu wollen, was ja auch niemand – zumindest unter den Reformtheoretikern tut. Es sind *offene* Prinzipien. Sie sind so offen, daß von Anfang an die Gefahr bestanden hat, sie könnten, obgleich sie aus einem bestimmten anthropologischen Grund hervorgegangen sind, zum Spielball unterschiedlicher Erwartungen und Forderungen werden.

Ich möchte dies am Beispiel des Strukturplanes des Deutschen Bildungsrates<sup>2</sup> verdeutlichen, indem ich aus ihm einige dieser offenen Prinzipien anführe.

Die Grundsätze des Strukturplanes gehen zurück auf das Grundgesetz und zwar auf die Artikel 1 und 2 (Die Würde des Menschen ist zu achten und zu schützen, und: das Grundgesetz garantiert jedem einzelnen das Recht auf freie Entfaltung seiner Persönlichkeit). Im Strukturplan wird das Bildungswesen unter den leitenden Gesichtspunkt gestellt, daß der Mensch befähigt werden soll, seine Grundrechte wahrzunehmen und die ihnen entsprechenden Pflichten zu erfüllen. »Dem Bildungswesen«, heißt es weiter, »fällt insbesondere die Aufgabe zu, die Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß der einzelne das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit sowie das Recht auf freie Wahl des Berufs wahrnehmen kann. Aus den Grundrechten lassen sich allgemeine, für alle Bereiche des Bildungswesens gültige Ziele ableiten.«

Weiter heißt es in den Grundlinien des Strukturplanes über die Einheit des Bildungswesens: »Am Lernprozeß des jungen Menschen haben neben der Schule die

---

<sup>2</sup> Strukturplan für das Bildungswesen. Deutscher Bildungsrat. Empfehlungen der Bildungskommission. Klett-Verlag, Stuttgart 1970, 1972, 398 S.



Familie und Freundschaften, Vereine und Gruppen einen erheblichen Anteil. Hinzu kommen Anregungen, die durch Fernsehen, Funk, Film und Presse, Volkshochschulen und vielleicht auch in privatem Unterricht vermittelt werden. Alle diese Lernvorgänge gehen für den einzelnen in einen Zusammenhang ein, der sich über Schule und Berufsbildung im ständigen Weiterlernen fortsetzt. Alles Lernen bildet einen Zusammenhang.«

Über das Ziel der Bildung heißt es: »Bildung ist die Fähigkeit des einzelnen zu individuellem und gesellschaftlichem Leben, verstanden als seine Fähigkeit, die Freiheit und die Freiheiten zu verwirklichen, die ihm die Verfassung gewährt und auferlegt.«

Und weiter: »Die im Grundgesetz genannten Grundrechte, die hier stellvertretend für alle humanen Grundrechte stehen, gelten für alle in gleicher Weise. Jeder einzelne soll sie wahrnehmen können und sich so verhalten, daß er jedem anderen Mitglied der Gesellschaft die Wahrnehmung derselben Grundrechte selbstverständlich zugesteht. Damit ergeben sich aus den Grundrechten auch Pflichten.«

Dies ist bei Unbestimmtheit der Inhalte ein Bekenntnis zum Gleichheitssatz, ob zur Rechtsgleichheit oder über sie hinaus, bleibt offen. Der Satz erfährt die Ergänzung: »Wenn sich Schullaufbahnen auch weiterhin nach Lerninhalten, Lernverfahren und Lernansprüchen unterscheiden werden, so wird doch nicht länger möglich sein, Rangunterschiede dadurch zu begründen, daß man einer volkstümlichen eine wissenschaftliche Bildung entgegengesetzt. Das organisierte Lernen soll für alle wissenschaftsorientiert sein. Auch wird es nicht länger zu rechtfertigen sein, einer allgemeinen eine nur berufliche Bildung gegenüberzustellen. Das Lernen soll den ganzen Menschen fördern. Dazu gehört, daß jeder das Lernen erlernt. Das soziale System des Lernens soll in allen Bildungseinrichtungen dazu führen, daß die für das Zusammenleben erforderlichen Verhaltensweisen erworben werden.« Und weiter: »Allen Staatsbürgern soll es möglich sein, den gleichen Anspruch auf Bildung in verschiedenen Formen und auf verschiedenen Anspruchsebenen zu realisieren. Schule, Berufsbildung und Weiterbildung stehen damit vor neuen Aufgaben.« Daran schließt sich das Kapitel »Chancengleichheit«, in dem auch darauf hingewiesen wird, daß Chancengleichheit nicht als Nivellierung zu verstehen sei, sondern vor allem auch Differenzierung der Bildungsangebote heiße. Im Kapitel »Bildungsstreben und Gesellschaft« wird von der Individualisierung des Lernens gesprochen. Die Aufgabe der öffentlich verantworteten Bildung wird wie folgt umschrieben: »Sie soll den Gesamtprozeß der Bildung eines Menschen, der vor der Schule begonnen hat und über die Schule und die Berufsbildung hinaus bis in die Weiterbildung reicht, so gut wie möglich fördern und in den gesellschaftlichen Zusammenhang hereinnehmen.« Bildung wird also nicht mehr statisch, als Besitz für den einzelnen, sondern dynamisch und zwar auf die Gesellschaft hin, verstanden, als eine das ganze Leben währende Aufgabe. Demzufolge tritt in der Bildungsdebatte das Wort Bildung zurück und wird zunehmend durch das Wort Lernen ersetzt.

Der Strukturplan besteht ferner auf Beseitigung des Unterschiedes bzw. Integration von theoretischem und praktischem Lernen bzw. Bildung. Er lehnt das uneingeschränkte Leistungsprinzip ab, hält aber daran fest, daß Leistungen in Schule und Ausbildung zu fordern seien.

Alle hier genannten Grundsätze sind, wie gesagt, keine Leerformeln, aber doch

insoweit offene Begriffe, als sie bei Nutzung gleichen Vokabulars ganz unterschiedlich aufgefüllt werden können.

Das heißt: die heute in der Bildungsdiskussion gebrauchten Schlüsselbegriffe wie Chancengleichheit, Verbund von Berufs- und Allgemeinbildung, Leistungs- und Neigungsdifferenzierung usw. werden entsprechend dem unterschiedlichen Vorverständnis derjenigen, die sie benutzen, in einem unterschiedlichen Sinne gebraucht. Wer einem sozialistischen Menschenbild anhängt, wird diese offenen Prinzipien der Bildungsreform anders auffüllen als jemand, der vom christlichen Menschenbild geprägt ist. Es wäre sicherlich zu einfach, wenn man behauptete, wer dem sozialistischen Menschenbild anhangt, sei in Frage der Bildungsreform zukunftsorientiert, auf Veränderung in Staat und Gesellschaft mittels Bildungsreform aus, während der Anhänger eines christlichen Menschenbildes konservativ, Traditionalist sei. Aber ganz ohne Wahrheitskern ist diese grobe These nicht.

Es ist bemerkenswert, daß die Auseinandersetzungen der Bildungsreform dank der hier verknüpft vorgetragenen offenen Prinzipien von Beteiligten *aller* Lager unter Hintansetzung der bildungstheoretischen *Vorfragen* fast rein technokratisch geführt werden können. Bislang wurde fast ausschließlich auf das Funktionieren der Reform abgehoben, und erst der Zugriff linker Gruppen nötigte die Beteiligten, ihre Karten auf den Tisch zu legen, sofern sie welche hatten.

In welchen Grundsatzfragen zeichnen sich, unabhängig vom weltanschaulichen Standort der Beteiligten, Übereinstimmung ab? Anders gefragt: Über welche Prinzipien gab es bisher kaum einen Streit in der Öffentlichkeit?

Es sind vor allem deren zwei:

1. Bildung bzw. Lernen wird heute von allen Parteien fast einhellig als wissenschaftsorientiert verstanden. Bildung und Lernen werden hochgradig verstandesbezogen begriffen. Die Kräfte des Gemütes, Glauben, Lieben, Hoffen, Kräfte, die Persönlichkeit im eigentlichen Sinne prägen, spielen in der Bildungsreformdiskussion fast keine Rolle. Das gilt auch für viele Verlautbarungen von katholischer Seite.

2. Bildung und Ausbildung sind eins. Ein Unterschied zwischen Allgemeinbildung und beruflicher Aus- oder Fortbildung wird nicht mehr gemacht. Dazu ein Zitat aus einem Interview mit Hellmut Becker, dem Präsidenten des Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung: »Ich glaube, daß die Alternative zwischen Bildung und Ausbildung überholt ist. Wenn jemand, der ursprünglich Buchhalter war, zum Programmierer umgeschult wird, dann muß er nicht nur die Details des Programmierens lernen, sondern er braucht ein Stück anderen Horizonts. An einem solchen Beispiel sehen Sie am deutlichsten, daß man allgemeine und spezielle Ausbildung nicht trennen kann – vor allem nicht, wenn man davon ausgeht, daß der Mensch nicht nur eine Funktion erfüllen soll, sondern auch als Person mit dieser Funktion fertig werden muß.«

Die Inhalte fast aller anderen Prinzipien der Bildungspolitik sind hingegen umstritten, sie werden unterschiedlich je nach Ansatz aufgefüllt. Das gilt vor allem vom Prinzip der Gleichheit, wo wiederum alle gesellschaftlichen Gruppen von Chancengleichheit und Demokratisierung sprechen, aber die Grenzen dafür so unterschiedlich abstecken, daß naheliegt anzunehmen, daß unter den gleichen Begriffen ganz Verschiedenes verstanden und gewollt wird.

Wie schon erwähnt, wurde der Strukturplan des Bildungsrates als *ein* Beispiel angeführt, um Prinzipien, die heute die Bildungsdebatte bestimmen, vorzustellen. Politisch operiert wird in der Bildungsreform selbstverständlich auch noch mit anderen Prinzipien, die nicht dem Geiste des Strukturplanes entspringen, die aber doch ohne größere Schwierigkeiten in ihn einzubringen sind. Ich nenne hier als Gegenbeispiel die pädagogischen Prinzipien der »Neuen Linken«, die bekanntlich bedeutenden Einfluß auf die Gesetzgebung der Länder und vor allem der Praxis in Sachen Bildungspolitik genommen haben<sup>3</sup>. Das Ziel dieser Gruppen ist der »neue Mensch«, der in der spätkapitalistischen Gesellschaft, in der wir leben, nicht werden kann. Daher die radikale Kritik der Neuen Linken an der westlichen Industriegesellschaft. Gesucht wird eine Gesellschaftsordnung, die die Herrschaft des Menschen durch Menschen aufhebt. Sie soll nach Marcuse ein »befriedetes Dasein« ermöglichen. Sie soll Institutionen enthalten, die der »freien Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse und Anlagen eine größere Chance bieten«. Es wird ein »höherer Grad an Rationalität«, »Gerechtigkeit« und »Freiheit«, eine »höhere Stufe der Humanität« gefordert. Der Mensch soll zu »wahrhafter Selbstbesinnung« gelangen können.

Das alles sind Zitate, die zeigen, wie auch diese Zielvorstellungen vage oder offen sind. Sie erscheinen vernünftig und lassen sich materialiter unterschiedlich auffüllen. Was für die Erziehungswissenschaften ganz allgemein gilt, gilt auch für die Pädagogik der Neuen Linken: sie besitzt keine systematische Theorie der Bildung. Wo Wissenschaftsanspruch erhoben wird, ist es der Wissenschaftsbegriff der dialektischen Philosophie, der diese Arbeiten bestimmt. Es sind das Arbeiten von Autoren, die sich als Vertreter der »Kritischen Theorie«, der »Kritischen Pädagogik« oder der »Kritischen Erziehungswissenschaften« darstellen. Ihre Schlüsselbegriffe in der derzeitigen Reformdiskussion lauten: Emanzipation, Selbstverwirklichung, Demokratisierung, der mündige, der kritische Mensch. Das Mittel, um diese Erziehungsziele zu erreichen, ist die anti-autoritäre oder repressionsfreie Erziehung. Sie hat vier anthropologische Grundannahmen:

1. Der Mensch ist von Natur aus gut.
2. Jeder Mensch ist von Natur aus in höchstem Maße bildsam.
3. Die Menschen werden vorrangig von Interessen, das heißt vom Motiv des Eigennutzes geleitet.
4. Die Masse der Menschen ist unfähig, aus eigener Kraft zu erkennen, was wahr und gut ist<sup>4</sup>.

Die Konsequenzen dieses in die Bildungspraxis umgesetzten anthropologischen Grundmusters zeigen sich heute schon in den Schulen sämtlicher Stufen.

Gerade die Realität heute in den Erziehungseinrichtungen und Schulen jeden Niveaus lehrt uns, daß es zu einfach wäre, anzunehmen, Regierung oder Gesetzgeber beauftragten Fachleute unterschiedlicher Richtung und Überzeugung, einen Strukturplan für Bildung zu erarbeiten, dessen Ergebnisse, wenn für gut befunden, in eine Anzahl von Gesetzen eingehen, die von Ländern und Bund verbindlich erlassen werden, und dann ist die Reform vollzogen. Der Gesetzgeber dekretiert heute

<sup>3</sup> Ich folge hier Wolfgang Brezinka, *Die Pädagogik der Neuen Linken. Analyse und Kritik*. Seewald-Verlag, Stuttgart 1972.

<sup>4</sup> Ebd., S. 25 f.

fast nichts gegen den Willen der organisierten gesellschaftlichen Gruppen, er steht unter ständigem Druck, und zwar um so stärker, je offener das Prinzipiengerüst ist, das ihm angeboten wird und dessen er sich bedienen muß. Das ist keine Kritik an der Arbeit des Bildungsrates. Kritik wäre nur dann angebracht, wenn es Alternativen zum vagen Prinzipienmodell des Strukturplanes gäbe. Wohl aber wäre zu fragen, ob die nicht sozialistisch bestimmten gesellschaftlichen Großgruppen nicht wesentlich vernehmlicher ihre Stimme hätten erheben sollen, als sie es getan haben. Ich kenne nur eine Großorganisation, freilich eine staatliche, die sich fast hundertprozentig abgesetzt hat in der auch für sie relevanten Frage der Bildung und Ausbildung, das ist die Bundeswehr. Sie kann das, die Kirchen z. B. können das nicht, jedenfalls nicht auf dem Wege der Verordnung. Trotzdem ist die Frage zu stellen, ob ein Wort der Bischöfe über »Anspruch und Irrtum neuer Vorstellungen vom Menschen« nicht den Gläubigen, die verunsichert sind, hätte helfen können, auch auf die Gefahr hin, daß das Leitwort parteipolitisch mißverstanden worden wäre und die Bischöfe der Kritik *des* Teiles der Theologen ausgesetzt gewesen wären, die die marxistische »kritische Theorie« in ihr theologisches Denken einbezogen haben. Aber abgesehen davon gibt es auch eine Pflicht der Hirten, sich vor Hilflose zu stellen, selbst wenn abzusehen ist, daß die Hilfe nicht wirksam werden kann. Das Leitwort der Bischöfe hätte einzustehen für die Betroffenen, das sind die Kinder und die Jugendlichen, die ja den heute weithin in der Praxis angewandten Prinzipien der Bildungsreform schutzlos ausgeliefert sind<sup>5</sup>.

Fragt man sich, wer im politischen Geschäft Anwalt der Forderungen der kirchlichen Leitung in diesen wichtigen Fragen sein könnte, so gerät man in Verlegenheit. Von den zwei großen Parteien ist die eine in ihren bildungspolitischen Zielvorstellungen klar präformiert. Die SPD hat sich in den hundert Jahren ihrer Geschichte immer zu der Maxime bekannt: Wissen ist Macht, und sie hält, heute stärker in der ihr verbundenen Gewerkschaftsbewegung, an ihrem ersten Ansatz fest: Befreiung der unterdrückten Arbeiterklasse. Das ist unbestritten eine Programmbasis, man mag zu ihr stehen, wie man will. Man kann auf ihr Bildungsreform betreiben. Tatsächlich lassen sich die entscheidenden Bildungsprinzipien, die heute Schlüssel- und Schlagwörter in der Bildungsdiskussion sind, auf diese beiden Sätze der altgewordenen SPD reduzieren. Die andere große Partei hat keine Geschichte und daher auch keine gewachsene Basis, von der aus überzeugend, klar konturiert, eine von der SPD abgesetzte Bildungsreform und -politik gemacht werden könnte. Sie kann daher nur reagieren.

---

<sup>5</sup> Die Schutzlosigkeit der jugendlichen Betroffenen bezieht sich vor allem auf die heute zunehmend zu beobachtende direkte und indirekte Indoktrination, sprich »Aufklärung« im Sinne der Ideologie der Neuen Linken im Unterricht zahlreicher weiterführenden Schulen durch engagierte jüngere Lehrer, die in einzelnen Fällen das »gesellschaftlich entwickelte Bewußtsein« ihrer Schüler mit zum Kriterium der schulischen Leistungsbewertung machen.

**GENERALABSOLUTION – EINZEL-  
beichte – Bußgottesdienst.** – Die »Pastoralen Richtlinien zur Erteilung der sakramentalen Generalabsolution«, die am 16. Juni 1972 von Papst Paul VI. gebilligt und am 14. Juli 1972 von der Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlicht wurden<sup>1</sup>, wurden unter nicht ganz glücklichen Umständen publiziert: Zum einen fiel die Veröffentlichung für die meisten Länder in die Zeit der Sommerferien; zum anderen waren die Nachrichten in der Tagespresse zum größten Teil so lückenhaft und unklar, daß auch der Fachmann nicht mehr hindurchsehen konnte; die wenigen Kommentare betrachten nicht das spannungsvolle Ganze; sie geben sich eher ein wenig hilflos oder zögernd. Angesichts der Leidenschaftlichkeit, mit der in den letzten Jahren die Fragen der Bußpraxis diskutiert wurden, überraschen der Zeitpunkt der Publikation und die Reaktion der Presse. Vor diesem Hintergrund soll eine erste und vorläufige Analyse des Dokumentes versucht werden.

Nach einer knappen Zusammenfassung der kirchlichen Lehre über das Bußsakrament werden Situation und Kontext des Dokumentes in bemerkenswerter Klarheit vorangestellt: Der Heilige Stuhl greift die Fragen mehrerer Bischöfe auf. Diese machen sich Sorgen wegen der Schwierigkeiten ihrer Gläubigen, infolge des Priestermangels eine persönliche Beichte ablegen zu können. Des weiteren erschien eine Antwort auf verschiedene irrige Theorien über das Bußsakrament und auf die wachsende Neigung zu einer (bisweilen schon unerlaubterweise praktizierten) allgemeinen sakramentalen

<sup>1</sup> Vgl. den deutschen Text »Seelsorgliche Richtlinien zur Erteilung der sakramentalen Generalabsolution«, in: »L'Osservatore Romano« (deutsche Ausgabe), 21. 7. 1972, Nr. 29, S. 2. Den folgenden Ausführungen liegt auch der amtliche lateinische Text zugrunde: Normae pastorales circa absolutionem generali modo impertiendam, Typis Polyglottis Vaticanis 1972, 8 pp. Zur Sache vgl. auch die Ansprache Papst Pauls VI. vom Mittwoch, den 19. 7. 1972, veröffentlicht in: »L'Osservatore Romano« (italienische Ausgabe), 20. 7. 1972, S. 1.

Lössprechung notwendig. Der Mißbrauch besteht nach dem Dokument darin, daß ein allgemein oder gemeinsam abgelegtes Sündenbekenntnis für sich allein als ausreichend zur sakramentalen Lössprechung angesehen wird. Der bei uns üblich gewordene Begriff »sakramentaler Bußgottesdienst bzw. Bußfeier« wird jedoch zur Beschreibung dieser Problematik offenbar bewußt vermieden.

Gleich zu Anfang werden die beiden Spannungspole sichtbar, zwischen denen eine Lösung gesucht wird. Der eine Pol: Kraft göttlichen Rechtes müssen dem Priester die Todsünden der Zahl sowie den die Art der Sünde verändernden Umständen nach gebeichtet werden; Reue, Bekenntnis und Genugtuung sind die Teile des Sakramentes; die Lössprechung des Priesters gilt als »richterlicher« Akt. Dies sind die Eckpfeiler der kirchlichen Lehre von Trient über das Bußsakrament (vgl. DS 1704; 1706 bis 1709). Es ist dabei aufschlußreich, daß manche andere dogmatische Bestimmungen aus den Canones 6–9 der tridentinischen Beichtlehre, die nach heutiger dogmengeschichtlicher Erkenntnis kein definiertes Dogma zu sein beanspruchen, in diesem Kontext nicht zitiert werden. Der Hinweis auf Trient bedeutet also die Betonung der Einzelbeichte und ihrer Notwendigkeit bei schweren Sünden.

Der andere Pol, der dann aus der bisherigen kirchlichen Bußpraxis ins Spiel gebracht wird, ist das Faktum und die unter bestimmten Bedingungen gegebene Erlaubnis der »Generalabsolution«, also der sakramentalen Lössprechung gleichzeitig mehrerer Menschen vor einem oder gar ohne ein persönliches Bekenntnis. Die Generalabsolution hat eine äußerst verwickelte und problemhaltige Geschichte im Abendland gehabt<sup>2</sup>. Eine der wenigen Situationen, in denen auch heute eine solche generelle *sakramentale*

<sup>2</sup> Vgl. dazu A. Eppacher, Die Generalabsolution. Ihre Geschichte (9.–14. Jh.) und die gegenwärtige Problematik im Zusammenhang mit den gemeinsamen Bußfeiern. In: »Zeitschrift für katholische Theologie« 90 (1968), S. 296–308, S. 385–421 (Auszüge aus einer Diss. theol. Innsbruck 1967).

Lossprechung – im Unterschied zu anderen Generalabsolutionen – ohne vorausgehendes Bekenntnis unter gewissen Bedingungen (keine Zeit zur Einzelbeichte; wirkliche Disposition; Verpflichtung zur vollständigen Beichte, wenn die Gefahr vorüber ist) erlaubt ist, stellt die unmittelbare Todesgefahr dar. Die Pönitentiare<sup>3</sup> hatte 1915 und 1944 mit ausdrücklicher Billigung des Papstes zu einer solchen Praxis (z. B. für Soldaten vor einer Schlacht) die Zustimmung gegeben. 1944 wurde hinzugefügt, auch Zivilleuten könne bei Angriffen von seiten des Feindes (z. B. bei Luftangriffen) die Generalabsolution erteilt werden. Zwar sprach die Dogmatik in der Bußtheologie kaum noch von diesen Generalabsolutionen, die Moraltheologie sah sie jedoch bei moralischer Unmöglichkeit eines individuellen Bekenntnisses (äußerste Lebensgefahr im Krieg, bei Feuer, bei Schiffbruch usw.) oder bei physischer Unfähigkeit (Taubstummheit, Altersschwäche usw.) als erlaubt an. Es entspricht nun genau römischer Mentalität, daß die Glaubenskongregation zur Lösung der heutigen Problematik an die oben erwähnte letzte Entscheidung des ordentlichen Lehramtes (1944) anknüpft, in der man schon eine grundsätzliche Erklärung zur Sache bereitliegen sieht. So erklärt sich auch, warum man im Bereich »pastoraler Normen« bleiben will.

Zunächst wird die Notwendigkeit des individuellen und vollständigen Bekenntnisses herausgestellt. Diese Form der Buße ist die »einzige ordentliche (gewöhnliche) Weise« der Versöhnung mit Gott und der Kirche, »wenn nicht physische oder moralische Unmöglichkeit von einem solchen Bekenntnis entschuldigen«. Die unterschiedslos allgemeine sakramentale Absolution wird als Mißbrauch bezeichnet (I). Wenn das Dokument sagt, daß in bestimmten Fällen (vor allem in unmittelbarer Todesgefahr)

eine sakramentale Generalabsolution erlaubt ist oder notwendig werden kann (II), so geht das an sich nicht über den Rahmen der bisherigen Lehre und Praxis der Kirche hinaus. Nun wird aber dieses Prinzip für einen offenen und unbestimmten Bereich möglicher Situationen (*particularia rerum adiuncta quandoque occurrentia*) – also nicht nur für die Situation äußerster Todesgefahr – formuliert, wobei konsequenterweise für solche Situationen eine besinnliche Vorbereitung und wirkliche Reue (*contritio*) verlangt werden. Der Weg zu einer weiteren Ausdehnung dieser Praxis über die bisherigen Notfälle hinaus wird durch die Art der Formulierungen schon angedeutet (vgl. besonders den ungewöhnlichen Ausdruck: Einzelbeichte als »*unicus modus ordinarius*«: die Aufmerksamkeit wird auf die Möglichkeit anderer außergewöhnlicher Wege gelenkt). Der bisherige Katalog der Ausnahmen wird nun um die Situation der »schwerwiegenden Notwendigkeit« (*gravis necessitas*) erweitert. Eine solche sieht das Dokument dort verwirklicht, wo wegen des Priestermangels die Zahl der Beichtväter zu knapp ist, »um innerhalb einer angemessenen Zeit die Beichte der einzelnen Gläubigen in gebührender Weise (*rite*) zu hören, so daß die Pönitenten lange – ohne ihre Schuld – die Gnade des Sakramentes oder die heilige Kommunion entbehren müßten« (III). Aus dem Text geht dabei m. E. nicht hinreichend deutlich hervor<sup>4</sup>, ob bei der »schwerwiegenden Notwendigkeit« ausschließlich der Mangel an Beichtvätern gemeint ist oder ob

<sup>4</sup> Der lateinische Text formuliert: »Praeter casus . . . licet sacramentaliter absolvere . . . , si accedat gravis necessitas, nimirum quando, attento paenitentium numero, confessoriorum copia praesto non est . . .« (III). Die deutsche Übersetzung löst die Konstruktion (»nimirum quando . . .« auf und beginnt mit einem neuen Satz: »... wenn eine schwerwiegende Notwendigkeit vorliegt. Diese trifft zu, wenn angesichts der Zahl der Pönitenten . . .«. In der oben erwähnten Papstansprache (vgl. Anm. 1) wird in italienischer Sprache vom Papst zitiert: »... se ricorre una grave necessità ossia quando, in considerazione del numero dei penitenti . . .«.

<sup>3</sup> Vgl. dazu AAS 7 (1915), S. 72; AAS 36 (1944), S. 147, S. 155 f.; vgl. auch J. M. Restrepo, in: »Periodica de re morali, canonica et liturgica« 33 (1944), S. 273–284 (Kommentar). Diese Instruktion der Apostolischen Pönitentiare vom 25. 3. 1944 wird am Ende der Einleitung und in Nr. VIII der »seelsorglichen Richtlinien« angeführt.

darüber hinaus auch noch anders gelagerte »Notsituationen« denkbar sind. Ist das bewußt offengelassen? Der Anwendungsbereich wird dann nochmals erweitert: »Dies kann vor allem (*praesertim*) in Missionsgebieten vorkommen, aber auch an anderen Orten, wie auch bei Personengruppen, soweit jene Notwendigkeit gegeben ist« (III). Die Tatsache eines zahlenmäßig großen Andrangs von Gläubigen zur Beichte (z. B. bei Pilgerfahrten und Festen) rechtfertigt bei genügender Anzahl von Beichtvätern noch nicht die Erteilung einer sakramentalen Generalabsolution. – »Priestermangel« ist von Natur aus ein relativer Begriff; die eben beschriebene Ausdehnungsmöglichkeit vergrößert noch den Spielraum der Interpretation.

Dem Bischof steht das Urteil zu, ob die eben erwähnten Voraussetzungen zutreffen, und ihm obliegt es, die Erlaubnis zu einer sakramentalen Generalabsolution zu geben. In dem Hinweis, daß der Bischof sich mit anderen Mitgliedern der Bischofskonferenz beraten soll, werden offenbar überdiözesane Einzelregelungen durch die Bischofskonferenzen empfohlen. Wenn sich außer den genannten und jeweils vom Bischof festgesetzten Situationen »eine andere schwerwiegende Notwendigkeit« ergibt, muß der Priester sich vorher, »soweit es möglich ist«, an den Ortsbischof wenden (wobei davon ganz deutlich die »Erlaubtheit«, nicht die »Gültigkeit« der sakramentalen Generalabsolution abhängt). Auch für die Unmöglichkeit eines Kontakts mit dem Bischof ist vorgesorgt: »andernfalls soll er den Ortsordinarius möglichst bald über die gegebene Notwendigkeit und über die erteilte Lossprechung unterrichten« (V). Damit ist ein großer Spielraum gegeben und zugleich einer fast endlosen, weil unbestimmten Kasuistik das Feld eröffnet. Dadurch ist auf allen Ebenen – von den Bischofskonferenzen bis zu den Gläubigen – ein überdurchschnittliches Maß an pastoralem Takt gefordert.

Nach diesen neuen pastoralen Richtlinien werden Normen formuliert, die die Bedeutung der individuellen und vollständigen Beichte stärken sollen. Dazu fordert das Dokument:

– Bischöfe und Priester müssen dafür Sorge

tragen, daß sie den Dienst der Versöhnung in der Beichte nicht vernachlässigen (IV),  
 – Reue, Vorsatz und Genugtuung gehören zur inneren Vorbereitung auf die Generalabsolution (V),  
 – zu gegebener Zeit bekennt jeder die schweren Sünden in einer Einzelbeichte (VI),  
 – vor einer erneuten sakramentalen Generalabsolution soll nach Möglichkeit – auf jeden Fall aber innerhalb eines Jahres – eine persönliche Einzelbeichte abgelegt werden (VII),  
 – die Möglichkeit der Generalabsolution darf für »Todsünder« nicht ein absichtliches Umgehen oder ein nachlässiges Aufschieben der persönlichen Beichte mit sich bringen (VIII),  
 – in den Kirchen sollen genügend Beichtväter zur Verfügung stehen (IX),  
 – die »Andachtsbeichte« (Bekennnis »läßlicher« Sünden) soll nicht Schaden leiden; die persönliche Beichte darf aus vielen Gründen nicht bloß dem Bekenntnis schwerer Sünden vorbehalten bleiben (XII).

Im Bemühen, es nicht zu einer Konkurrenz zwischen Einzelbeichte und Generalabsolution kommen zu lassen, kommt das Dokument freilich auch zu wenig praktikablen, pastoral problematischen oder nur »symbolischen« Lösungen: An Orten, wohin der Priester innerhalb des Jahres selten kommt, soll er nach Möglichkeit einige Einzelbeichten hören, den anderen Beichtwilligen aber die sakramentale Generalabsolution erteilen, »freilich aber so, daß alle Gläubigen nach Möglichkeit wenigstens einmal im Jahr eine persönliche Beichte ablegen können« (IX). Wenn sich aber einer nie einer persönlichen Beichte stellt? Hier wird offenbar abstrakte Reißbrett-Theologie getrieben, und das gute Anliegen kommt an die Grenzen seiner konkreten Realisierungsmöglichkeit. – Ähnlich schwierig ist auch Nr. XI: Wer ein öffentliches Ärgernis gibt, kann zwar bei Reue und dem Willen, das Skandalum zu beheben, die Generalabsolution empfangen; zur Kommunion soll er jedoch erst gehen, wenn er nach dem Urteil des Beichtvaters das Ärgernis behoben hat. Wie ist dann die Absolution »Frieden mit

der Kirche und Gott? Kann man beide Sakramente so trennen?

Das Dokument geht so sehr vom Modell »Generalabsolution« aus, daß es nur äußerst knapp und ziemlich spät (X) auf die Bußgottesdienste eingeht. Die Nützlichkeit der Bußfeiern wird hervorgehoben, gleichzeitig wird vor einer Verwechslung solcher Feiern mit der sakramentalen Beichte und Lossprechung gewarnt. Im Rahmen solcher Bußgottesdienste soll jeder nach einem persönlichen Sündenbekenntnis die Lossprechung erhalten. – Schade, daß die Frage nach der »Sakramentalität« (in einem weitesten Sinne) von Bußgottesdiensten *im Blick auf die Vergebung »läßlicher« Sünden* überhaupt nicht angesprochen wird. Leider findet sich auch kein Wort über den Rang der Bußriten innerhalb der Eucharistiefeyer. Es erhebt sich die Frage, ob das Ganze nicht doch zu eng auf die »Sakramentalität« der Generalabsolution gebaut ist. – Plötzlich gibt es dann aber doch ein Einander von »Bußgottesdienst« und »Sakramentalität der *Generalabsolution*« (unter den erwähnten Bedingungen): »Wenn aber eine Generalabsolution erteilt werden soll, so muß dies immer nach dem besonderen Ritus erteilt werden, der von der Kongregation für den Gottesdienst vorgeschrieben ist. Bis zum Inkrafttreten dieses neuen Ritus soll die Pluralform der derzeitigen sakramentalen Absolutionsformel gebraucht werden. Diese Bußandacht (»*ritus celebratio*«) soll vollständig getrennt sein von der Feier der Messe« (X).

Man muß wohl die Frage stellen, ob sich diese Logik theologisch und vor allem pastoral durchsetzen kann. Vielleicht wird doch zu sehr die soziale Dimension von Sündenbekenntnis und Vergebung im gemeinschaftlichen Bußgottesdienst der Gemeinde übersehen. Wenn die Bußfeier nur »zur Vorbereitung eines noch fruchtbareren Bekenntnisses der Sünden und Besserung des Lebens« dient, ist sie – ganz abgesehen von der Frage irgendwelcher »Sakramentalität« – bis zu einem gewissen Grad in ihrem eigenen Rang verkannt. Gerade hier wäre – auch wenn man eine undifferenzierte

»Sakramentalität« des Bußgottesdienstes ablehnt – ein deutliches und klärendes, hilfreiches und positives Wort nötig gewesen. Ohne ein solches Wort fixiert man das Verständnis der »Sakramentalität« der Bußfeier in der Form der Generalabsolution auf einen durchaus problematischen Sinn. Ist hier nicht von einer »Sakramentalität« die Rede, welche die heutige Krise des Bußsakramentes mitverursacht hat? Spätestens hier zeigt sich, daß die Konstruktion des Ganzen nur von der sakramentalen Generalabsolution her theologisch nicht ausreichend und praktisch-pastoral nicht befriedigend ist.

Eine wohl eng damit zusammenhängende Frage ist an eine Aussage im Schlußabsatz zu stellen (XIII): »Die sakramentalen Generalabsolutionen, die ohne Einhaltung der oben genannten Vorschriften erteilt werden, müssen als Akte schwerer Mißbrauchs angesehen werden (*tamquam abusus graves habendae sunt*).« Sie sind dann zwar *unerlaubt* (mit einem schweren Mangel in Richtung einer Gefährdung ihrer Gültigkeit?), aber sie sind wohl nicht *ungültig*!?) Jedenfalls muß man bei der Berücksichtigung der üblichen Fachsprache diesen Eindruck gewinnen. Was folgt aber daraus für die Praxis (z. B. in Verbindung mit V)?

\*

Weitere Überlegungen gehören nicht in den Rahmen dieser ersten Analyse<sup>5</sup>. Die

<sup>5</sup> Eine umfangreichere Untersuchung müßte von einer Analyse der Krise von Buße und Bußsakrament in der Kirche ausgehen, den neutestamentlichen Grundsinn von »Metanoia« (Umdenken) aufdecken, im Zusammenhang verschiedener Formen von Buße die sakramentalen Weisen der Vergebung in der Kirche bedenken usw. Zugleich wäre eine tiefere Besinnung auf die Realität des Bösen, der Schuld, der Sünde und auf den auch heute noch gültigen Sinn des Unterschiedes von »läßlicher Sünde« und »Tod-sünde« vonnöten. Auch wenn man dies alles von den »pastoralen Normen« nicht erwarten darf, so ist doch das Fehlen jeglicher Andeutungen und des entsprechenden Problembewußtseins zu bedauern. Jede Vertiefung der Sache muß hier ansetzen.



erste Aufgabe ist nun die Konkretisierung für die einzelnen kirchlichen Räume. Eine Regelung für die Weltkirche kann in einer so pastoral bestimmten Frage nur eine Art »Rahmenordnung« sein. In diesem Sinne ist die Verlautbarung ein entscheidender Schritt über bisher allein von Rom geregelte Einzelvorschriften hinaus. Ob das Dokument in der vorliegenden Form für eine wirkliche Neuordnung klar genug ist, steht auf einem anderen Blatt. Vielleicht sind manche Bischofskonferenzen gar nicht so froh über die ergänzende Interpretation, die sie hier zu leisten haben. Nun liegt es an ihnen, aus dieser grundlegenden Rahmenordnung durch Interpretation eine konkret brauchbare Regelung zu schaffen. Eine Veröffentlichung allein genügt noch nicht. Wohin führen die »pastoralen Richtlinien« wirklich? Sind sie in ihrer Weise nicht eine – trotz der vielen Konsultationen – zu wenig reflektierte, theologisch zwiespältige »Flucht nach vorne«, noch merkwürdig fixiert an das ja nur bedingt exemplarische Muster der Generalabsolutionen? Warum wurden – wie man hört – die Bischofskonferenzen in einer so wichtigen Sache nicht vorher mit dem Entwurf befaßt?

Man wird im ganzen und mit den aufgezeigten Anfragen im Hintergrund das Dokument begrüßen. Wenn man es in seiner Problematik nicht verkürzt, wird es vermutlich noch lange ein schwerer Brocken für die Theologie und Praxis der Buße sein. Es ist bei allem Respekt wohl kein letztes Wort – dafür ist es in manchem nicht klar genug. Aber es birgt eine Chance in sich, Anstoß für eine tiefere Besinnung und radikalere Praxis von Umkehr und Buße in der Kirche zu werden.

K a r l L e h m a n n

WIE SEHEN DIE STUDENTEN DIE Kirche und ihre Berufe? – Der studentische Sektor ist heute wahrscheinlich das radikalste Forum der Kritik an der Kirche und ihren Berufen. Dabei braucht die Kritik keineswegs gründlich zu sein, es bedarf nur, wie oft in Tagespresse, Funk und Fernsehen,

einschlägiger Radikalität oder summarischer Geschichtsurteile.

Man kann nicht sagen, daß alle Studenten ein bestimmtes Kirchenbild haben. Es zeichnen sich vielmehr deutlich Gruppen ab. Versuchen wir, durch die Darstellung von möglichen vier Gruppen gewisse Akzente zu setzen.

Da ist zuerst die Gruppe derer, die seit ihrer Kindheit nicht frei geworden sind. Unter der starken Hand des Vaters oder der Mutter war Kirchlichkeit von ihnen als guter Ton, als Zeichen von Ordnung und Grundsätzen gefordert. Alles war bis in das sakramentale Leben häuslich geregelt, ein Ausbruch wurde als Abfall oder Treulosigkeit gegen Eltern und Familie registriert. Bei vielen Vertretern dieser Gruppe hätte es oft nur eines Winkes, eines kleinen verstehenden Zeichens bedurft, um die Kirche und ihr Leben glaubhaft werden zu lassen. Das Zeichen blieb aus, und die Freiwerdung von zu Hause mit Beginn des Studiums ist auch die Freiwerdung von Kirche. Man hat sich radikal von allem getrennt und ist jetzt auf der Suche nach seiner eigenen Identität. Das Urteil über die Kirche kommt einem Verdikt gleich: Gebotsdenken, Zwang, Einschränkung der Lebensfreiheit, Knechtung. Beispiele aus der Geschichte werden meist summarisch, ohne gründliche Sachkenntnis angeführt: Kreuzzüge, Inquisition. Das Urteil über die Berufe der Kirche ist fixiert: die Dummen, die nicht anders können; die im Horizont Beschränkten; die Armen, die nicht merken, daß ihr Zug schon abgefahren ist.

Die zweite Gruppe ist die der sozial Engagierten. In Verbindung mit vielen Priestern haben sie etwas von Weltauftrag gehört und sind nun dabei, pausenlos Aktivitäten zu planen, durch die man diesem Auftrag gerecht werden kann. Leicht verbindet sich mit derartigen Vorstellungen der Gedanke der Organisation. Man muß nur an den Schalter kommen, umorganisiert, dann kann auch die Kirche ein brauchbares Instrument im Leben der Öffentlichkeit werden, zum Nutzen des sozialen Fortschritts. Was die Berufe der Kirche angeht, so möchten diese Vertreter mit einem be-

kannten europäischen Kardinal sagen: Unserer Kirche fehlt heute am meisten ein vernünftiges Management. Der Priester wird als gehobener Sozialarbeiter gesehen, der Kirche nur ein Lebensrecht im Maße ihres »sozialen Engagements« zugesprochen.

Die dritte Gruppe ist fasziniert von neuen politischen Strukturen. Sie hat vieles mit der zweiten gemeinsam. Nach ihrer Auffassung müßten Kirche und Gemeinde endlich politisiert werden. Alles Individuelle, auf persönlicher Frömmigkeit beruhende Denken muß in politisches Denken verwandelt werden. Die Kirche muß sich durch Volldemokratisierung endlich diesem Denken anschließen, das die wahre Befreiung verheißt:

Befreiung aus dem Joch aller Zwangsherrschaft, Befreiung aus überlieferten Denkstrukturen vergangener philosophischer Systeme, die nicht mehr die unseren sind, Befreiung von moralischen Vorurteilen, die nur einer bestimmten Gesellschaftsentwicklung angehören, Befreiung vom System des Monopolkapitalismus. Ihrer Meinung nach haben die Berufe der Kirche heute nur den Sinn, in »Rückkoppelung auf Jesus von Nazareth« die Notwendigkeit gesellschaftspolitischer Veränderungen zu erhärten und Aktivitäten zu ihrer Durchsetzung zu bilden. Hand in Hand damit muß sich eine Neuformulierung des Glaubens von unten, von den konkreten Notwendigkeiten der Gemeinde her ereignen.

Die vierte Gruppe ist im wesentlichen schärfer sehend und radikaler als die bisherigen drei aufgeführten. Sie besteht aus denen, die um häusliche Zwangszustände wissen, die die Verlockung des reinen Aufgehens im sozialen Engagement kennen und denen das Gefühl vertraut ist, sich durch Resolutionen über neue politische Strukturen am Schalthebel zu wissen. Trotzdem sind sie keiner dieser Versuchungen erlegen. Gegen die Identifizierung von Kirche und Bürgertum pflegen sie eine neue Spiritualität. Sie arbeiten in jeder möglichen Richtung mit

Leidenschaft an der Frage der Offenheit des Menschen als seiner größten geschöpflichen Möglichkeit. Sie wissen, daß Glaube keine Pflege des Seelenbeckes ist, sondern leidenschaftlicher Kampf um »Erkenntnis« und Erfahrung Jesu und dadurch Öffnung zum Bruder. Sie kennen die Rolle der Gemeinschaft, das Zusammenleben der Gemeinde, das auf einer den anderen in seiner Andersheit annehmenden Beziehung gegründet ist. Aber sie wollen mehr. Die Schlagworte der Fernsehtheologen genügen ihnen nicht. Sie haben einen ausgesprochenen Geruchssinn für theologische Verkürzungen. Sie suchen Bischöfe, die in unerschrockener männlicher Kraft der innerweltlich gierigen Zeit glaubwürdig bezeugen, daß der christliche Glaube heute genauso unmodern ist wie vor zweitausend Jahren. Sie verachten alle Argumentation schlangengleich sich windender Diplomaten, auch aus dem Munde von Bischöfen und Theologen. Sie sehen im Priester den Menschen, der in und trotz seiner Schwachheit von Christus in Besitz genommen ist und fortan nur diesen zu verkünden hat. Sie wollen im Priester weder den sich anbietenden Sozialkumpel noch den diskussionsgewandten Revolutionsratsvorsitzenden, sondern sie wollen in ihm den Freund auf dem Wege zu Christus. Sie glauben nicht, daß die Stunde der Mission vorbei ist, sondern daß sie gerade gekommen ist, weil keine soziale Lehre »Worte des ewigen Lebens« zu verkünden hat. In diesem Sinne betreiben sie da, wo sie sind, in Strenge gegen sich selbst und in Fröhlichkeit gegenüber dem Nächsten den Missionsauftrag der Kirche: *plantare ecclesiam*. Sie sind zugleich der Meinung, daß man an den Kirchen des Ostens, katholischen wie orthodoxen, ein deutliches Bild gewinnen kann, wie lebensmächtig die Substanz des Glaubens auch in der modernsten Gegenwart bleibt, wenn sie sich ganz aus der sakramentalen Wurzel der Kirche nährt.

# STELLUNGNAHMEN

---

Um jede Unklarheit über das in der »Internationale katholische Zeitschrift«, 1 (1972), S. 75 über mich Geschriebene auszuräumen, möchte ich auf folgende Tatsachen hinweisen:

1. Ich habe nicht aufgehört, in der »Mariologie« mein Hauptarbeitsgebiet zu sehen. Ich habe dieses Fach an verschiedenen Universitäten in Frankreich (Angers; Saulchoir) und im Ausland (Dayton, USA; Florenz, usw.) doziert. Die Liste meiner Veröffentlichungen auf diesem Gebiet umfaßt seit 1970 etwa zehn Titel, darunter zwei umfangreichere Werke.

2. Im Gegensatz zu gewissen unbegründeten Vorhaltungen, die gegen mich geäußert worden sind, bin ich keineswegs »Führer der Progressisten«. Weder der französische Episkopat noch meine Fachkollegen halten mich für einen solchen -, was ja auch schwierig wäre bei einem Mann, der u. a. an der Historizität der jungfräulichen Empfängnis festhält.

3. Ich habe keineswegs die Theologie der Bischöfe meiner Theologie, die dann auch die meiner Freunde wäre, gegenübergestellt. Über die theologischen Schulen, die auf der Synode einander gegenübergetreten sind, habe ich in Ausdrücken gesprochen, die jeder nachprüfen kann; und man kann das letzte Wort meiner Analyse in der »Bilanz der Synode« finden, die im September 1972 in den Éditions du Seuil unter dem Titel »Orientations de l'Eglise après le troisième Synode« erscheinen wird.

Ich wünsche, daß die »Internationale katholische Zeitschrift« ihren Beitrag für die Lösung der schwierigen Aufgaben leistet, die die Theologie heute zu bewältigen hat. Es geht um Aufgaben, die eine Zusammenarbeit unsererseits erfordern.

R. Laurentin  
Professeur à l'Université  
Catholique d'Angers

Ferdinand Ulrich, geboren 1931 in Odrau (Mähren), ist Ordinarius für Philosophie an der Universität Regensburg.

Barbara Albrecht studierte in Marburg, Tübingen, Freiburg und Münster evangelische und katholische Theologie. Sie war von 1963 bis 1971 Direktorin der Seminare für Seelsorgehilfe und Katechese in Bottrop und Münster.

Dem Beitrag Joseph Ratzingers liegt der Vortrag zugrunde, den Ratzinger bei der Jahrestagung der Reinhold-Schneider-Gesellschaft in Freiburg i. Br. am 13. Mai 1972 gehalten hat.

Franz Büchner, geboren 1895 in Boppard, ist emeritierter Professor der Pathologie und Leiter der Forschungsstelle für Pathologie der Zellatmung an der Universität Freiburg i. Br. Sein Beitrag in diesem Heft ist die erweiterte Fassung des Vortrags, der vor der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg i. Br. am 30. Mai 1972 gehalten wurde.

Goetz Briefs, geboren 1889 in Eschweiler bei Aachen, war bis 1934 Professor an der Technischen Universität Berlin. Von 1934 bis 1971 lehrte er an der Georgetown-University, Washington, Wirtschaftswissenschaften.

Wilhelm Nyssen, geboren 1925, ist katholischer Hochschulpfarrer an der Universität Köln und Lehrbeauftragter an der Pädagogischen Hochschule Rheinland, Abteilung Köln, für Ekklesiologie und Liturgik. Er gibt die Reihe »Sophia - Quellen östlicher Theologie« heraus.

# Was ist eine christliche Gemeinde?

Theologische Grundstrukturen

Von Karl Lehmann

## I

1. *Der neue Sprachgebrauch.* – Wir wissen kaum mehr, wie fremd uns vor wenigen Jahren noch der Begriff »Gemeinde« auf katholischer Seite war. Keines der großen theologischen Standardlexika der Gegenwart<sup>1</sup> benutzt das Wort zur Beschreibung des theologischen Verständnisses der kirchlichen Gemeinschaftsstruktur. Man muß das Gesuchte unter »Kirche« und vor allem unter dem Stichwort »Pfarrei« suchen. Zu tief steckte wohl Luthers Abneigung gegenüber dem Wort »Kirche« und seine Vorliebe für »Gemeinde« immer noch im historisch belasteten Bewußtsein der getrennten Christen. Nun scheint die heimliche konfessionelle Sprachregelung in wenigen Jahren aufgehoben worden zu sein. Könnte man im Pathos der frühen zwanziger Jahre reden, so müßte man R. Guardinis bekanntes Wort dahingehend abwandeln, daß man heute vom »Erwachen der ›Gemeinde‹ (statt: der Kirche) in den Seelen« spricht.

2. *Theologisch-praktische Impulse.* – Der Vorzug und die Stoßrichtung der neu gewählten Sprache sind ebenso deutlich wie ihre Grenzen und Gefährdungen: a) Gegenüber einem einseitig rechtlich-institutionell interpretierten Pfarrei-Begriff wird weniger das Moment einer territorial umschriebenen kirchlichen Verwaltungseinheit bzw. eines Seelsorgsbezirks, sondern der im Glauben erfolgende, freie Zusammenschluß von Personen hervorgehoben, die sich zum Evangelium Jesu Christi bekennen. b) In Abhebung von einem abstrakten Begriff von »Kirche«, der zu sehr *über* der konkreten Wirklichkeit des Alltags schwebt und als hypostasiertes Großsubjekt verächtigt wird, liegt der Akzent auf dem theologischen und praktischen Stellenwert der Einzelgemeinde mit ihren Strukturen und Bedingungen; gegenüber einem primär lokal rechtlich ausgelegten Verständnis von Pfarrei wird der dynamische Ereignis-Charakter von Gemeinde als der stets sich neu vollziehenden und missionarisch-offenen Gemeinschaft der Gläubigen kritisch

---

<sup>1</sup> »Sacramentum mundi«, Freiburg 1967 ff., und das »Handbuch theologischer Grundbegriffe«, München 1962 f., verzeichnen das Stichwort »Gemeinde« überhaupt nicht; das »Lexikon für Theologie und Kirche«, Bd. IV, Freiburg <sup>2</sup>1960, Sp. 643–645, bringt unter »Gemeinde« nur Verweise auf »Kirche« und »Pfarrei« und neben einem rechtsgeschichtlichen Abschnitt eine ausführliche Darstellung der Gemeinde »im protestantischen Glaubensverständnis« (O. Karrer). Vgl. dagegen RGG II, Tübingen <sup>3</sup>1958, Sp. 1325–1344.

sichtbar gemacht. c) Im Pfarrei-Begriff sieht man eine bestimmte Auffassung von »Seelsorge« konzentriert und fixiert, welche die Gläubigen weitgehend nur als »Untergebene«, »Objekte« und passive Empfänger der von der Hierarchie verwalteten Gnadengüter in den Blick nimmt. »Gemeinde« unterstreicht zuerst die aus Glaube und Taufe resultierende Würde und Gleichheit aller in Jesus Christus als Fundament des Gemeindelebens, ohne damit die Notwendigkeit des kirchlichen Amtes und besonderer Dienste zu leugnen. d) Unüberhörbar schwingt im Gemeindebegriff auch die latente Kritik an einer zu selbstverständlichen Deckungsgleichheit von territorial umschriebener Pfarrei und bürgerlicher Gemeinde mit, wobei ergänzend vor allem personale und funktionale Prinzipien der Gemeindebildung als Alternativen erscheinen<sup>2</sup>.

3. *Geweckte Erwartungen und ihre Grenzen.* – Das in den letzten Jahren stürmisch aufgebrochene Pathos und die Inflation des Wortes »Gemeinde« auf dem literarischen Markt darf zunächst nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir noch in den kümmerlichen und oft auch zweifelhaften Anfängen einer Theologie der Gemeinde stecken. Man sieht leicht, wie sich in den eben skizzierten Forderungen unbestreitbar Richtiges und wohl auch Unbedachtes fast unentwirrbar vermischen. Das Prinzip »Gemeinde« wurde oft mit solchen Erwartungen aufgeladen, daß diese sich schon zu utopischen Grenzwerten entwickelten: eine Gemeinde von höchster Einmütigkeit und radikaler Gesinnungsgleichheit, Abbau aller Unterschiede, Verzicht auf jede Vorrangstellung, »herrschaftsfreie Gemeinde« als neues Modell für die Gesamtgesellschaft, zugleich kleine Herde und universal offene Gemeinde . . . Man kann solche Utopien entwerfen, um in schöpferischer Phantasie die bisher vielleicht ungeahnten Möglichkeiten auszudenken, die in Jesu Christi Ruf und Botschaft immer noch verborgen sind. Die Bildung strengerer Gemeinschaften von Christen zeigen von den ersten Ordensgründungen bis zu heutigen Versuchen (»integrierte Gemeinde«), daß man sich nicht mit den bestehenden Gemeinschaftsformen abzufinden braucht. Deren ungeschminkte Erfahrungen sind unbedingt in eine künftige Theologie der Gemeinde einzubringen<sup>3</sup>. Aber die Wirkung der antizipierenden Utopie besteht nicht nur in radikalem Einsatz für das, was möglich sein könnte, sondern oft auch in Defätismus und Zweifel, ob es jemals so sein kann und wird. Dies gilt besonders im Blick auf die oft enge Alltagswirklichkeit unserer Gemeinden, von denen wir uns vielleicht im Überschwang solcher Erwartungen nur noch

<sup>2</sup> Vgl. dazu Handbuch der Pastoraltheologie III Freiburg 1968, S. 56 ff. (F. Klostermann), S. 263 ff. (N. Greinacher), ebd. Kap. 4. Zur Sache vgl. auch H. Fischer/N. Greinacher/F. Klostermann, Die Gemeinde = Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst. Mainz <sup>2</sup>1970.

<sup>3</sup> Dazu N. Hepp (Hrsg.), Neue Gemeindemodelle. Wien 1971; O. Betz (Hrsg.), Gemeinde von morgen. München 1969; vgl. auch die Zeitschrift »Die integrierte Gemeinde. Blätter zur Unterscheidung des Christlichen« (8 München 2, Herzog-Heinrich-Str. 18).

mehr entfernen. In Konsequenz solcher Erfahrungen formulierte H. R. Schlette jüngst in »Thesen zum christlichen Gemeindeverständnis«<sup>4</sup> als ersten Leitsatz: »Es gibt keine christliche Gemeinde.« Schlette meint, von der christlichen Gemeinde könne man nur im Optativ oder Konjunktiv sprechen, also zum Beispiel: »Die christliche Gemeinde, *gäbe es sie, wäre* eine Zone der Menschlichkeit.« Mancher wird sich über diese Thesen und mehr noch über ihre Form ärgern. Aber sie spiegeln immer noch etwas von dem hohen Maß, unter das sich die christliche Gemeinde selber stellt und an dem sie sich im Geist der Umkehr und der Erneuerung auch stets wieder aufrichten muß.

Auf diesem Hintergrund sollen einige Strukturen der christlichen Gemeinde entfaltet werden:

Einmal, der theologische Ansatz und die Grundmomente, zum zweiten, die fundamentalen Funktionen.

## II

1. »Kirchel/Gemeinde« im Neuen Testament. – Es ist theologisch bedeutsam, daß das Neue Testament zur Beschreibung einer christlichen Gemeinde sich nicht die naheliegenden religiösen oder politischen Begriffe seiner Umwelt zunutze macht, sondern eine Vielzahl von Kategorien verwendet: die Heiligen, die Auserwählten, die Berufenen, die zwölf Stämme der Zerstreuung, das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk, das Volk des Eigentums (Gottes). Die christliche Gemeinde bezieht diese zum Teil alttestamentlichen Namen auf sich, weil sie glaubend erfahren hat, daß in ihr Gott sein Wort wahrgemacht und seine Verheißungen eingelöst hat.

Unter diesen Bezeichnungen hat das Wort »Ekklesia«<sup>5</sup>, ursprünglich die Gesamtgemeinde Israels und seine Versammlung bezeichnend (*qahal*), besondere Bedeutung erlangt: Die »Kirche Jesu Christi«, wie sie nun zum Bei-

<sup>4</sup> In: M. Seckler/O. H. Pesch/J. Brosseder/W. Pannenberg (Hrsg.), *Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs. Festschrift für Heinrich Fries*. Graz 1972, S. 361–368, hier S. 363.

<sup>5</sup> Zur Sache vgl. K. L. Schmidt. In: *ThWNT III*. Stuttgart 1938, Sp. 502–539; N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*. Oslo 1941, S. 181 f.; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen 1965, S. 40., S. 182 f.; W. Schrage, »Ekklesia« und »Synagoge«. In: *ZThK* 60 (1963), S. 178–202; H. Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*. München 1967, S. 51 ff.; H. Schlier. In: *Mysterium salutis IV/1*. Einsiedeln 1972, S. 101 bis 221, vgl. ebd. N. Füglistner, S. 38 ff. (AT). – Zur Geschichte des Gemeindebegriffs auf katholischer Seite vgl. J. Homeyer, *Die Erneuerung des Pfarrgedankens*. In: H. Rahner (Hrsg.), *Die Pfarrei. Von der Theologie zur Praxis*. Freiburg 1956, S. 125–158; A. Blöchliger, *Die heutige Pfarrei als Gemeinschaft*. Einsiedeln 1962; Th. Maas-Ewerd, *Liturgie und Pfarrei. Einfluß der liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet*. Paderborn 1969. Es ist schade, daß vor allem das zuletzt genannte, sehr materialreiche Werk in der heutigen Diskussion um eine Theologie der Gemeinde so wenig fruchtbar gemacht wird.

spiel von Paulus in deutlicher Abhebung genannt wird, ist das eschatologische Aufgebot Gottes, das er sich erwählt und berufen hat und das er auch sendet. Aus dem Wechsel von singularem und pluralem Gebrauch des Wortes »Ekklesia(i)« im Neuen Testament geht hervor, daß keine begrifflich klare Unterscheidung zwischen der Einzelgemeinde und der Gesamtkirche gemacht wird. Die jeweils am Ort versammelte Gemeinde wird »Ekklesia« genannt, weil in ihr das heilige Volk Gottes zusammenkommt. Die Bedeutungsebenen schwingen ineinander: Die Kirche ist für das Neue Testament keine ideale Größe, sondern die Gesamtkirche kommt in der Einzelgemeinde zur Erscheinung; selbst die konkrete Gemeindeversammlung wird »Ekklesia« genannt<sup>6</sup>. Aber das unmittelbare empirische Gebilde der irdischen Kirche in ihrer Vielfalt erschöpft nicht das ganze Phänomen, da gleichzeitig zum Beispiel von ihrer Zukunft, ihrer makellosen Reinheit, ihrer verborgenen Fülle usw. die Rede ist. Jede Einzelgemeinde ist mit ihren sichtbaren und unsichtbaren Verflechtungen auf dieses Geheimnis der »Kirche« hin entworfen und lebt insgeheim von ihm.

2. *Der theologische Ansatz.* – Es gibt wohl einen *Grundzug* in diesem Kirchenverständnis, der auch heute noch und vielleicht sogar in besonderer Weise maßgebend wirken kann: Die Form der Einheit dieser Gemeinschaft bestimmt sich von ihrer Eigenart als *Versammlung* derer, die sich zu Jesus Christus bekennen. Diese Einheit ist nicht mehr in einer volklichen Zusammengehörigkeit begründet oder radikal von bestimmten ethischen oder sozio-kulturellen Vorgegebenheiten abhängig. Das Wunder dieser Sammlung von Menschen besteht darin, daß es quer zu allen Rassen, Bildungsschichten, sprachlichen Differenzen, sozialen Schichten und inmitten »natürlicher« Abgrenzungen, »politischer« Auseinandersetzungen und Interessensphären diese andersartige und neue Einheit gibt: eine Art Antizipation der eschatologischen Sammlung aller Völker und der Einheit der endgültigen Heilsgemeinde (vgl. Mt 13, 50; 25, 32). Das oft desinteressierte gesellschaftliche Nebeneinander wird überwunden zugunsten einer im Geist Gottes geschenkten Einheit in der Vielheit verschiedener Begabungen, Sprachen und Nationen.

3. *Einzelne Grundelemente.* – Dieser Ansatz, daß in der Gemeinde Jesu Christi durch die Sammlung der verschiedenartigen Menschen das *eine* Volk Gottes Wirklichkeit wird, soll nun in einzelnen Schritten thesenhaft entfaltet werden:

a) Jesus Christus als Einheitsgrund und Herr der Gemeinde. Solche Sammlung der Menschen ist nur möglich, weil die Menschheit in Jesus Christus die einende Versöhnung mit Gott und untereinander erfahren hat und darum aller Unfriede, Haß und die Mauern im zwischenmenschlichen Leben über-

<sup>6</sup> Darauf hat H. Schürmann immer wieder hingewiesen, z. B. Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament. Düsseldorf 1970, S. 62 ff. (Lit.).

wunden werden können. Die stets neu wieder notwendige Sammlung des Gottesvolkes braucht bei aller Wahrung aktual-dynamischer Momente nicht die Heilsinitiative Gottes zu übergehen und so als Zusammenschluß nur »von unten« mißverstanden zu werden. Die Sammlung der Gemeinde ist in dieser Form einer neuen Einheit nur möglich, wenn Jesus Christus ihr Herr ist und bleibt. Ohne diesen konstitutiven Zusammenhang mit der Person und dem Werk Jesu Christi wird die Rede von einer christlichen Gemeinde sinnlos. Paulus steigert diese Zusammengehörigkeit in letzter Kühnheit zu der Formulierung: »Ihr aber seid der Leib Christi und, einzeln genommen, Glieder« (1 Kor 12, 27). Die Gemeinde ist dies freilich nicht kraft irgendeiner naturgewachsenen, historisch gewordenen oder geheimen mystischen Identität, sondern nur indem und soweit sie durch Glaube, Hoffnung und Liebe ihrem Herrn gehorsam bleibt und ihm dient.

b) Missionarische Gemeinde – Indem die Gemeinde Jesu Christi eine Stätte der Bewährung von Glaube, Hoffnung und Liebe ist, schließt sie sich nicht selbstgenügsam nach innen ab. Die Gemeinde weiß, daß sie selbst nur die gottgewollte Sammlung des neuen Volkes bleibt, wenn sie sich intensiver der noch unerlösten Welt zuwendet. Die christliche Gemeinde kann nur dann ein sichtbares und überzeugendes Zeichen von Gottes Friedenswillen in der Welt sein, wenn sie sich in die ständige Sendung zu allen Menschen gestellt weiß. Die Konstituierung der christlichen Gemeinde zielt nicht auf die Sammlung von Anhängern, sondern dahin, daß Gottes Botschaft von Frieden und Freiheit allen Menschen verkündet und zuteil wird. Mit anderen Worten: Die christliche Gemeinde ist von Grund auf missionarisch oder sie ist keine Gemeinde des Herrn. Sie verteidigt darum auch nicht die Privilegien einer ausgewählten Gruppe, sondern weiß sich in ihrem gesamten Sein und Tun zum Einsatz für Gottes universale Verheißung bestimmt. So wie die Kirche als ganze für das Gesamt der Menschheit »Licht der Völker« und »Stadt auf dem Berge« sein soll, richtet die konkrete Ortsgemeinde in ihrem Umkreis reale Zeichen der Hoffnung für alle Menschen auf<sup>7</sup>.

c) Dialektik von Sammlung und Sendung. – Dieser missionarische Grundauftrag kann nur erfüllt werden, wenn der Dienst Jesu Christi von der Gemeinde entschieden und radikal übernommen und weitergeführt wird. Die Gemeinde kann nur in dieser Offenheit für die anderen dasein, soweit sie selber – mindestens in ihrem Kern – intensiv aus der Kraft der Lebenshingabe ihres Herrn lebt. Ausdruck dieser Schicksalsgemeinschaft mit Jesus Christus und den Brüdern im Glauben ist die Taufe und die religiöse Praxis. Wenn man den inneren Zusammenhang von Christwerden, Taufe und Glaubensbe-

<sup>7</sup> Zu diesem Aspekt vgl. H.-W. Gensichen, Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission. Gütersloh 1971, S. 168 ff., S. 208 ff.; H. T. Neve/W. Krusche (Hrsg.), Quellen der Erneuerung. Genf 1968; W. Krusche, Schritte und Markierungen. Göttingen 1971, S. 109 ff., S. 125 ff., S. 133 ff.



kenntnis ernstnimmt, dann sind die genannten Vorbedingungen für einen ernsthaften Eintritt in die Gemeinde unumgänglich. Es gibt heute Bestrebungen, im Interesse einer möglichst intensiven Offenheit der Gemeinde Taufe, religiöses Leben und Eucharistie zwar als »selbstverständliche« Voraussetzungen gelten zu lassen – deswegen meint man, bräuchten sie nicht einmal genannt zu werden –, faktisch werden sie aber doch unterbewertet<sup>8</sup>. Aber man darf nicht die Anforderungen an das aktive Christsein verschweigen, um sich offene Gemeindegrenzen zu bewahren. Sammlung und Sendung der Gemeinde sind nämlich nicht Gegensätze, sondern bedingen sich gegenseitig in ihren Wirkmöglichkeiten.

d) Einheit der Sendung in der Vielfalt der Ämter und Dienste. – Es liegt in der Natur eines solchen Gemeindeverständnisses, daß alle ihre Mitglieder in verschiedener Weise etwas zum Aufbau der Gemeinde und zum Kommen des Reiches Gottes beizutragen haben. Es ist wichtig, daß die Gemeinde selbst – nicht unmittelbar das Amt allein<sup>9</sup> – das Subjekt des kirchlichen Handelns in Verkündigung, Gottesdienst und Diakonie ist. Der Dienstauftrag der Gemeinde ist nicht an eine Monopolstellung des Pfarrers gebunden, sondern muß bei Wahrung der Einheit der Sendung in der Differenzierung der verschiedenen Begabungen und Dienste wahrgenommen werden. Diese Grundstruktur schließt das kirchliche Amt mit seiner eigenen Verantwortung und seinen spezifischen Funktionen nicht aus, sondern bezieht es in die Grundlegung dessen, was Gemeinde ist, von vornherein mit ein<sup>10</sup>.

e) Das ganze Geheimnis von Kirche in der Einzelgemeinde. – Es gehört zur Grundstruktur der Einzelgemeinde, daß diese nicht ein »Teil« der Kirche ist, in dem nur einige Funktionen der Gesamtorganisation realisiert werden, wie dies zum Beispiel bei lokalen Agenturen eines zentralen Verbandes, bei arbeitsteiligen Produktionsstätten oder Abteilungen von Industriebetrieben der Fall ist. In der Realität der Gemeinde ist also nicht nur ein rechtlicher oder kultischer Verwaltungsbezirk gegeben, vielmehr kommt in dem »Teil« (= Einzelgemeinde) das Ganze zu seinem höchsten Vollzug und zu seiner deutlichsten Erscheinung. In jeder Gemeinde ereignet sich in einem vollen

<sup>8</sup> Zum verhängnisvollen Auseinanderfallen von lebendigem Glaubensbekenntnis und Taufe vgl. die erhellende Studie von J. Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens. In: »Didaskalia«, 2 (1972), S. 23–34.

<sup>9</sup> Belege dafür, daß lange Zeit »ecclesia« mit Amtskirche identifiziert wurde (und vielfach noch wird!), vgl. bei Y. Congar, Der Laic. Entwurf einer Theologie des Laientums. Stuttgart 1964, S. 82, Anm. 40.

<sup>10</sup> Außer den in Anm. 15 und 16 unten gegebenen Hinweisen vgl. bes. W. Kasper, Die Funktion des Priesters in der Kirche; Amt und Gemeinde. In: Ders., Glaube und Geschichte. Mainz 1970. S. 371–387, S. 388–414; F. Klostermann, Priester für morgen. Innsbruck 1970, S. 178 ff., S. 212 ff.; aus soziologischer Sicht neuestens L. Hoffmann, Management und Gemeinde; L. von Deschwanden, Die Rolle des Gemeindepriesters zwischen Kirche und Gesellschaft. In: J. Wössner (Hrsg.), Religion im Umbruch. Stuttgart 1972, S. 369–394, S. 395 bis 409.

und göltigen Sinne *die* Kirche, ohne daß sie über die Öffnung auf eine größere kirchliche Gemeinschaft hinaus der Ergänzung durch etwas anderes bedürfte.

f) Öffnung zur größeren kirchlichen Gemeinschaft. – Vermutlich liegt hier ein radikaler Unterschied zu jeder weltlichen Gemeinschaft. Diese Gemeindestruktur führt jedoch im Bereich des katholischen Glaubens nicht zu einem falschen Autarkiebewußtsein, das die Einheit der Kirche Jesu Christi sprengt. Die »Selbständigkeit« darf nie irgendeine Form der Isolierung bedeuten. Die Einzelgemeinde ist durch ihre Herkunft und ihre Sendung immer schon offen auf die umfassendere Gemeinschaft der Kirche. Schon die Gemeinden der christlichen Frühzeit bezeugen durch Kollekten, Briefverkehr, Anzeigen über Vorgänge in ihnen, Gastfreundschaft, gemeinsame Sorge für die Bewahrung des rechten Glaubens, Mitwirkung bei der Ordination der Amtsträger, Gewährung der Eucharistiegemeinschaft usw. die innerste Verflechtung der einzelnen Ortsgemeinden untereinander. Diese »Communio ecclesiarum«<sup>11</sup> muß immer wieder der Gefahr des Zerfalls in konventikelhafte Gruppen oder gar Sekten entzogen werden. Dies ist – bei aller Legitimität – auch zugleich die Grenze jeder partikularen Kirchenerfahrung und möglicher Sonderaufträge: Diese müssen immer wieder unerbittlich über sich auf die verbindende Liebe hinausbezogen werden. Dieser äußerste Horizont der Gemeindewirklichkeit ist vielleicht nie empirisch in ausreichender Weise einholbar; dies gibt der Rede von *der* Kirche, insofern diese mehr ist als die Summe der Einzelgemeinden, leicht einen abstrakten oder vielleicht sogar ideologisch anmutenden Beigeschmack. Aber durch die im Glauben angenommene Überzeugung von der Einheit aller in Jesus Christus ist die Realität des *einen* Volkes Gottes als lebendige Verheißung gewiß. Ohne diese letzte Einheit ist auch der Dialog unter den Einzelgemeinden unfruchtbar. Sonst redet man ein Stück weit miteinander; wo es aber schwierig wird und gar aussichtslos erscheint, geht jeder seine eigenen Wege. Nur in einer freien Kommunikation der einen, aber durchaus vielstimmigen Wahrheit, die sich in der Gemeinschaft von Glaube, Hoffnung und Liebe erschließt, gibt es nicht nur die narzißtisch sich verschließende Eigenerfahrung einer begrenzten Gruppe, sondern die bei allen Unterschieden brüderlich geeinte Einheit vieler und vielfältiger Ortsgemeinden in der einen Kirche.

g) Analogie im »ortskirchlichen« Prinzip. – Diese theologische Grundstruktur ist die Wurzel für die bischöfliche Verfaßttheit der Kirche. Eine Ortsgemeinde ist eben nur »die« Kirche, wenn sie im Verband der Einheit des Glaubens, der Liebe und des fundamentalen Rechts mit den Gemeinden Jesu

---

<sup>11</sup> Dazu Y. Congar, Von der Gemeinschaft der Kirchen zur Ekklesiologie der Weltkirche. In: Y. Congar (Hrsg.), Das Bischofsamt und die Weltkirche. Stuttgart 1964, S. 245–282.

Christi<sup>12</sup> steht. Darum ist es sinnvoll, daß schon das Neue Testament in der Einzahl und im Plural von Kirche und Kirchen spricht. Die katholische Theologie hat sich auf Grund dieser fundamentalen Struktur geweigert, den Kirchenbegriff theologisch nur in der Einzelgemeinde zu konzentrieren. Die »Ortskirche« ist in der Sprache der theologischen Tradition ja das Bistum bzw. die Diözese. Der Bischof verkörpert die Einheit der Gemeinde in diesem Sinn. Die Struktur der Einzelgemeinden hat gleichsam eine offene Stelle, wo sie durch die bischöfliche Kollegialität in der Einheit der Kirche steht. Eine solche Feststellung ist unabgeschützt nicht problemlos, wie aus den bisherigen Ausführungen hervorgeht. Aber wenn daneben nicht verdunkelt wird, daß die *eine* Kirche in der örtlichen Gemeinde präsent wird, hat diese traditionelle Redeweise einen guten Sinn, der in seiner ganzen Tragweite vermutlich sogar erst noch gefunden werden muß.

h) Offenheit der Formen – Gemeinde in der »Fremde«. – Die Tatsache, daß man nicht durch eine natürliche Herkunft auch schon von selbst Glied des neuen Gottesvolkes wird, hat eine wichtige Konsequenz: Die christliche Gemeinde ist auf Grund dieser eigenen Weise ihrer neuen Einheit nicht definitiv an bestimmte Formen gebunden. Weil die Gemeinde nicht durch geographische, ethnische oder kulturelle Bestimmungen absolut prädestiniert wird, ist sie immer schon auch Gemeinde in der »Fremde«, Aufbruch aus dem Bekannten in das Ungesicherte. »Diaspora« ist nicht nur ein geographischer Begriff: das Gebiet, in dem Christen in räumlicher Zerstreuung unter einer Mehrheit von Andersgläubigen leben, sondern bedeutet auch eine äußere und innere Situation der Freiheit des christlichen Glaubens<sup>13</sup>. Die »Fremde« und Heimatlosigkeit in dieser Welt ist nicht nur bedrückendes Exil, sondern gibt auch eine tiefere geistliche Kraft und innere Weltüberlegenheit als Bedingung und zugleich Frucht christlicher Berufung. So ist mit diesem Diasporabewußtsein das Wissen um die Vorläufigkeit, Brüchigkeit und Unvollkommenheit der Strukturen gegeben. Das Wissen um die geschichtliche Wanderschaft des neuen Gottesvolkes warnt vor den Fleischtöpfen Ägyptens, vor jeder Form der Selbstrechtfertigung und dem Willen zur Selbsterhaltung der gewordenen Institutionen im Bereich von Kirche und Gemeinde. Dies bedeutet aber nochmals, daß die Lebens- und Arbeitsformen einer solchen Gemeinde offen und beweglich bleiben können und müssen.

i) Die Leitung der Gemeinde. – Je weniger es »selbstverständlich« ist, daß sich eine Gemeinde Jesu Christi inmitten der menschlichen Entfremdungen, Konflikte, Interessengegensätze und Mauern zu der geistgewirkten Einheit

<sup>12</sup> Näheres bei J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*. Düsseldorf 1969, S. 167 ff., S. 171 ff., S. 201 ff.

<sup>13</sup> Vgl. R. Schnackenburg, *Gottes Volk in der Zerstreuung*. In: *Schriften zum Neuen Testament*. München 1971, S. 321–336; ders., *Gemeinde in der Welt nach Zeugnissen des Neuen Testaments*. In: H. Pompey/J. Hepp/E. Mielenbrink (Hrsg.), *Funktion und Struktur christlicher Gemeinde*. Festschrift für H. Fleckenstein. Würzburg 1971, S. 1–17.

in Glaube, Liebe und Hoffnung versammelt, um so mehr rückt die Sorge in den Blick, sich um den Aufbau und die Einigung der vielen Christen zu einer lebendigen und aktiven Gemeinschaft zu mühen<sup>14</sup>. Zur Bildung und stetigen Auferbauung der Gemeinde gehört – wie alle wahre Mission erweist – ein legitimierter Zeuge des apostolischen Glaubens, weil Gemeinde Jesu Christi erst gestiftet werden muß. Das in Wort und Tat gewirkte Glaubenszeugnis findet gerade in seiner personalen Vermittlung neue Jünger Jesu Christi. Wer so seine Brüder im Glauben stärkt, die Gemeinde durch alle Wirrungen hindurch um den Herrn scharf und Spaltungen zugunsten des Friedens überwindet, spricht das Wort des Evangeliums inmitten der Gemeinde im Namen und Auftrag Jesu Christi. In klassischer Weise hat Paulus den Ursprung und den Auftrag des geistlichen Amtes in 2 Kor 5, 18 f. zusammengefaßt: »Dies alles aber ist von Gott her geschehen: Er hat uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst gegeben, die Versöhnung zu predigen. Denn Gott ist es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, den Menschen ihre Übertretungen nicht zurechnete und unter uns das Wort von der Versöhnung aufrichtete. So wirken wir als Gesandte an Christi Statt: Laßt euch versöhnen mit Gott!«

Dieser amtliche Dienst gehört gleichursprünglich zur Gemeinde, hat sogar in der Phase der Gründung und in den Situationen, wo das Evangelium Jesu Christi gegen Widerstände und als unbequeme Wahrheit zur Sprache gebracht werden muß, einen Vorsprung und bis zu einem gewissen Grad einen Vorrang. Dennoch gehört das geistliche Amt<sup>15</sup> und sein Dienst auf die Seite der Glaubenden; zuerst gibt es das Miteinander aller in der Gemeinde; das mögliche kritische Gegenüber von Amt und Gemeinde bezeugt den Ernstfall des christlichen Glaubens, stellt aber nicht die Normalsituation dar.

### III

*1. Gemeindebegriff und Identität ihrer Zielsetzungen.* – Kirche und Einzelgemeinde sind nicht um ihrer selbst willen, sondern um ihrer von Gott bestimmten Sendung willen da. »Von Anfang an übersteigt die Kir-

<sup>14</sup> Da andernorts dazu ausführlich Stellung bezogen wurde, sind hier nur einige Hinweise zum Thema Gemeindevorsteher gegeben, vgl. K. Lehmann, Zur Theologie der Gemeindeleitung. In: Pastoraltheologische Informationen 1970, hrsg. von der Leitung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen. Mainz 1970, S. 2–31 (dort Lit.). Die Notwendigkeit des Amtes wird also nicht in Frage gestellt, wenn hier nur eine knappe Skizze geboten wird. Vgl. auch Anm. 10 und 15.

<sup>15</sup> Genaueres zum Verhältnis von Amt und Gemeinde vgl. auch bei K. Lehmann, Das priesterliche Amt im priesterlichen Volk. In: Gemeinde des Herrn. 83. Deutscher Katholikentag vom 9. 9. bis 13. 9. in Trier. Paderborn 1970, S. 247–261.

che sich selbst in jene fremde Welt hinein, auf die sie sich ständig beziehen muß, seit sie die Kirche des Sohnes ist, der diese ›Fremde‹ als sein ›Eigentum‹ reklamierte und der diesen Anspruch besiegelte mit seinem Tod für alle – auch für die Ungläubigen.«<sup>16</sup> Diese Sendung entfaltet sich in verschiedenen Vollzugsformen gemeindlicher Tätigkeit. Zur Bildung von Gemeinde gehört es, daß die Menschen in ihrem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn ihres Lebens auch eine Identität ihrer Zielsetzungen erkennen. Wo diese Zielsetzung sehr diffus wird, gibt es keine Gemeinde mehr oder nur in einem sehr eingeschränkten Sinn. Eine Gemeinde im bisher entwickelten Sinn muß den Auftrag und die Sendung des Herrn in allen Dimensionen des Evangeliums und vor allem auch in beständiger Treue erfüllen. Dies hat die Schaffung von institutionellen Formen zur Folge, die in der konkreten Anpassungsfähigkeit zwar flexibel, aber als solche zur Aufrechterhaltung der Grundfunktionen doch auch eine gewisse Stetigkeit aufweisen müssen. Die geistgewirkte Gegenwart des erhöhten Herrn ist zwar nicht an solche verfaßte und bis zu einem gewissen Grad organisierbare Strukturen<sup>17</sup>, die selber nochmals sehr variierbar sind, gebunden (vgl. Mt 18, 20), aber den Begriff »Gemeinde« sollte man nicht auf jedwede Form christlicher Gemeinschaftsbildung ausdehnen, zumal wenn diese von vornherein instabile, punktuelle und informelle Gebilde sind oder sogar sein wollen.

In diesem Zusammenhang muß kein Kanon aller gemeindlicher Aufgaben erstellt werden. Doch hat schon die Beschränkung auf die theologischen Grundaufgaben und die damit gegebenen Zielsetzungen der Gemeinde eine kritische Funktion, weil sie Erstrangiges und weniger Wesentliches in der Auferbauung und Sammlung der Gemeinde unterscheiden lehrt. Letztlich gibt es drei zentrale Aufgaben in Kirche und Gemeinde: die Bezeugung des Evangeliums durch das Wort, durch das Gotteslob, durch Bruderschaft und helfende Liebe. Diese sollen im folgenden nicht allgemein theologisch<sup>18</sup>, sondern mehr im Blick auf ihre gemeindebildende Funktion hin beschrieben werden.

2. *Verkündigung und Bezeugung des Evangeliums in Wort und Tat.* – Die Bezeugung des Evangeliums Jesu Christi darf nicht von einem Verständnis von »Wort Gottes« ausgehen, das dieses einfach als fertig und als etwas

<sup>16</sup> J. B. Metz. In: J. B. Metz/J. Moltmann/W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung. München 1970, S. 81.

<sup>17</sup> Vgl. dazu die wichtigen Überlegungen von N. Luhmann, Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen. In: J. Wössner (Hrsg.), Religion im Umbruch. Stuttgart 1972, S. 245–285, bes. S. 271 ff.

<sup>18</sup> Vgl. dazu ausführlicher F. Klostermann. In: Handbuch der Pastoraltheologie III, S. 38 ff.; A. Müller, ebd., S. 139 ff., S. 253 ff. (dort weitere Lit.); W. Kasper/K. Lehmann, Die Heilsendung der Kirche in der Gegenwart = Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst. Mainz 21970, S. 70 ff.

Vorhandenes auffaßt. Sicher gibt es gegen alles falsche Schwärmertum eine Bindung des Glaubens an das geschichtlich ergangene Wort. Aber entscheidend ist doch, daß das »Wort Gottes« den Menschen als seinen Hörer anzieht und sich in diesem Vollzug der Annahme durch den Menschen neu zur Sprache bringt. Immer geht es um den Bogen, der mit der Rede Gottes einsetzt und sich im lebendigen Gehörtwerden vollendet. So muß Gottes Wort als etwas verstanden werden, das von seinem Ursprung her zu uns und in unsere Gegenwart kommen will. Es leuchtet ein, daß darum heute zur Eröffnung des Evangeliums in den verschiedenen Formen der Verkündigung ein immenser Einsatz der Deutung und Anleitung gehört, damit Gott aus der Predigt, aus der Katechese, aus einem Taufgespräch usw. lebendig in die jeweilige Gegenwart einer Gemeinde und des Einzelnen hineinwirkt. Sammlung und Sendung der Gemeinde kann nur durch ein immer tieferes Hören auf das zuvor ergangene Wort der Offenbarung erfolgen. Wenn der christliche Glaube nicht in einer überkommenen Konvention versteinern, in einen unkontrollierten Fanatismus umschlagen oder einfach absterben will, dann muß er sich immer wieder von der ursprünglich vernommenen Botschaft Gottes auflichten und korrigieren lassen. Alles, was in einer Gemeinde zum Heil des Menschen geschieht, muß mit dem Glauben beginnen, auf ihm aufbauen und alles aus ihm als der einen Wurzel entfalten. Weil der Glaube die ganze menschliche Wirklichkeit einfordert, muß dieser auch das menschliche Leben in alle Existenzbereiche hinein sinndeutend erhellen. Alle Verkündigung muß in diesem Sinn auf lebendigen Glauben zielen.

Die Verantwortung der Verkündigung in Wort und Tat durch das Zeugnis des Lebens trifft die ganze Gemeinde. In einer Zeit, wo die personale Überzeugung und der entschiedene Bekenntnischarakter des Glaubens ungleich mehr wiegen als die bloße Kenntnis verschiedener Einzelsätze, hängt die missionarische Strahlkraft einer christlichen Gemeinde nicht zuletzt davon ab, in welchem Grad die Gemeindemitglieder ihre weltlichen Erfahrungen aus dem Glauben deuten können.

Die Gemeinde der Zukunft wird in dieser Situation viel mehr von den Fähigkeiten ihrer Glieder leben müssen. Darum haben Gesprächskreise, Glaubensvermittlung durch die Eltern usw. heute eine so hohe Bedeutung. Das Leben des Christen muß in Wort und Tat bezeugen, daß Gottes Wort auch für unsere Fragen Wahrheit, Licht und Leben ist. Verkündigung erfolgt auch überall dort, wo überzeugend (vor-)gelebt wird, daß es sich lohnt, selbstlos zu sein und zu lieben, daß der wahre Verzicht nicht nimmt, sondern gibt, daß inmitten unbarmherziger Interessenkämpfer Friedensstifter Zeichen der Hoffnung setzen, daß die konkrete Geschichte mit ihrem Dunkel und mit ihrem Schrecken angenommen wird.

Im Grunde liegt in der Wegweisung zu Gott und einem Leben aus seiner Gnade auch der Hauptinhalt des geistlichen Amtes: das Wort der Versöh-

nung und des Friedens als wirkmächtiges Zeichen in einer Gemeinde aufzurichten, Menschen durch einen brüderlichen Zuspruch in den verschiedenen Stationen ihres Lebensweges in Rat und Tat zu begleiten, die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums sprechend zu machen. Wenn man die wirksame Kraft des lebendig verkündigten und aktiv gehörten Gotteswortes als eine solche Macht der Sammlung und Sendung von Menschen versteht, die ihr Leben und Sterben an die Verheißung Gottes in Jesus Christus binden, dann kann man vielleicht auch begreifen, warum Luther sagen konnte, die Kirche und also auch die konkrete Gemeinde sei eine Schöpfung des Wortes (*creatura verbi*).

3. *Gottesdienst und Sakramente im Leben der Gemeinde.* – Christen sind Menschen, die sich zu Jesus Christus als dem einzigen Herrn ihres Lebens bekennen. Und die christliche Gemeinde wird daran erkannt, in welchem Grade die Herrschaft der Liebe Jesu Christi sich durch sie und in ihr durchsetzt. Eine solche Unterscheidung des einzigen Herrn von den vielen Götzen gewinnt man nicht ohne ständige Besinnung und geistliche Sammlung. Abkehr von den falschen Herren, Umkehr zu einem neuen Leben und das Bewahren der neugewonnenen Freiheit sind nur durch eine Einkehr in die Dimension jener göttlichen Weite und Tiefe möglich, welche allein wirkliche Distanz zu den verführerischen Mächten gewährt. Gottesdienst unterscheidet sich radikal von Weltendienst, dennoch stehen beide nicht beziehungslos nebeneinander. Es braucht die Abgeschiedenheit vom Druck, dem Interessenkampf und den Machtgelüsten des Alltags. Ohne Besinnung und Sammlung, Meditation und Kräftigung des Geistes sind Freiheit und Unbefangtheit des Urteils kaum noch möglich. Der anthropologische Grundsinn des Gottesdienstes heute ist unübersehbar: Der Mensch einer säkularisierten Welt findet hier einen der wenigen, vielleicht sogar einen der letzten Zufluchtsorte für die Erfahrung von Personalität, Gewissen, Freiheit und den Wert dessen, was nicht nur Leistung, Profit und einwandfreies Funktionieren bedeutet. Hier wächst die Bedeutung des Gottesdienstes aber auch über diese anthropologische Funktion hinaus, indem der Mensch darin nämlich vielleicht lernt, daß es in seinem Dasein auch das Nicht-Funktionale, das grundlose Spiel, die freie Gunst, die unberechnete Freigebigkeit, den nutzlosen, aber sinnvollen Überschwang gibt. Dies allein ist der Ort und die Gelegenheit, wo der unruhige Menscheng Geist Gott als die gesuchte Ruhe seines Herzens und als die verborgene Führung seines Lebens finden kann. Die Unterscheidung der Geister lehrt ihn, vor welchem Herrn er allein auf Erden und unter dem Himmel sein Knie beugen darf. Die »Erfolge« dieses Tuns und Lassens sind nichts anderes als die heute leicht verschütteten Tugenden des Lobes, das sich ganz auf die Herrlichkeit eines anderen einlassen kann, des Dankes dessen, der sich bis in den Wurzelgrund seiner Existenz beschenkt weiß, und der Anbetung, die allein weiß, wem inmitten eines Übermaßes

von Faszination und Propaganda Ehre und Ruhm gebührt. Das Gebet des Einzelnen und der Gemeinde ist nichts anderes, als daß sich ein solches Weltverständnis des Menschen in Klage und Flehen, Fürbitte und Hymnen vor dem Antlitz Gottes zur Sprache bringt.

Die Gemeinde bestärkt ihre Glieder in all dem dadurch, daß sie dies in Einmütigkeit vollzieht. Sie darf auch keinen in den großen und schwierigen Situationen des Lebens allein lassen. Bei Geburt und Tod, schwerer Krankheit und dem Entschluß zum Wagnis eines gemeinsamen Lebens in der Ehe steht sie bei. Auch diese elementaren Lebenserfahrungen des Menschen haben Platz im Gottesdienst der Gemeinde. Nichts Wesentliches im Leben des Christen ist so unheilig, daß es aus diesem »Sakralraum« ausgeschlossen werden müßte. Wo der Mensch so überdeutlich in einer grundlegenden Entscheidungssituation seines Lebens steht, darf er auch in besonders sinnenfälliger Weise der wirksamen Fürbitte der ganzen Kirche gewiß werden: das sichtbare Abwaschen der Schuld, in die hinein ein Menschenleben geboren wird; das Zeichen des Kreuzes auf die Stirne zur Stärkung im Kampf mit dem Bösen; das letzte Weggeleit der Gemeinde in äußerster physischer Bedrängnis; die Zeichen der Versöhnung bei persönlicher Schuld und die Chance eines wirklichen neuen Beginns. Sakramente sind besonders dichte und wirksame Symbole dafür, daß die ewig junge Verheißung Gottes sich in der Gemeinde wirklich erfüllt.

4. *Bruderschaft und Diakonie.* – Weil Jesus Christus unterschiedslos allen Menschen Bruder werden wollte, ist seine Gemeinde als sein Herrschaftsbereich in dieser Welt undenkbar ohne Bruderschaft über alle Grenzen des Standes, der Bildung und des Herkommens hinweg. Was Jesus Christus erlösend und befreiend an Frieden und Vergebung in die Menschenwelt hingewirkt hat, soll in besonders intensiver Weise in seiner Gemeinde sichtbar werden. Schon die gleiche Würde des Christennamens zeigt die Nähe aller zueinander. Die christliche Gemeinde müßte in besonderer Weise eine Zone der Menschlichkeit sein, ein Ort brüderlicher Aufgeschlossenheit, des gegenseitigen Ertragens und der unverdrossenen Annahme des einen durch den anderen. Damit ist nicht zuerst oder gar nur an eine heimelige Nestwärme gedacht. Manchmal muß das Auge den bisher »Fremden« in seiner Not erst entdecken, obgleich er vielleicht als ein »Nächster« nebenan wohnt. Die nachbarschaftliche Nähe, die trotz aller Freundlichkeit im ganzen heute eher auf Distanz als auf Intimität geht, verlangt plötzlich rückhaltlose Solidarität und tatkräftige Hilfe. Die Gemeinde erhält erst durch diesen Dienst der Liebe ihre volle zeichenhafte und wirksame Bedeutung für den Frieden des Menschen mit Gott und für den Frieden der Menschen untereinander. In ihr kommt der Glaube zu seiner Vollendung und zu seiner intensivsten Form. Erst diese Liebe Gottes befreit die menschliche Liebe von ihren Ver-



irrungen, ihrem latenten Egoismus und ihren Berechnungen. Durch die gekreuzigte Liebe können wir dem anderen gegenüber wieder voll offen sein.

Dieser Bruderdienst ist eine bleibende Grundfunktion der Gemeinde. Die Formen wechseln. Heute gibt es einen oft verborgenen Gestaltwandel der Not, die nicht mehr auffällig nach Hilfe schreit, sondern bekümmert und still ihren unsichtbaren Schmerz trägt: seelisch Kranke, in der Ehe Gescheiterte, einsame Trauer, abgeschriebene Existenzen. Die unmittelbare zwischenmenschliche Liebe muß immer wieder Anfang und Ziel sein, weil die verfaßte und organisierte Diakonie allein in die Gefahr kommt, von der Routine und der Namenlosigkeit der Hilfe in ihrer brüderlichen Nähe erstickt zu werden. Der Dienst der Kirche hat freilich nicht nur eine private, sondern auch eine öffentliche Dimension. Vieles kann nicht von Einzelnen her wirksam aufgegriffen werden (vgl. z. B. die Hilfe für Süchtige). Es braucht auch die verbandsförmige Organisation der Caritas. Für unsere Gemeindesituation ist es ja leider oft so, daß wir alle diesen Dienst der Liebe auf Sozialhelfer, ausgebildete Schwestern und irgendwelche Spezialisten abschieben. Wir haben oft auch eine erstaunlich ausgeprägte Ferne-Ethik, die überraschende Brücken schlägt (vgl. die bischöflichen Werke »Adveniat« und »Misereor«). Aber die wache Sensibilität und konkrete Hilfe für die direkte und spontane Diakonie ist in den meisten Gemeinden im allgemeinen nicht hoch entwickelt, wenngleich sich manches augenscheinlich bessert.

Die Gemeinde bewährt ihre erbarmende Liebe gerade dort, wo nicht mehr nur Brüder im Glauben angetroffen werden. Sie tut gute Samariterdienste unterschiedlos auch an dem, der nicht zu ihr gehört. Nirgends kann sie besser beweisen, daß sie das Zeichen der Liebe Gottes zu allen Menschen ist. Dann geht der Blick auch von selbst hinaus über die Grenzen der Gemeinde. Die Liebe erst ist nach dem heiligen Paulus das »Band der Vollkommenheit« (Kol 3, 14): sie faßt und hält alles zusammen.

In diesem Zusammenhang begegnet man oft dem Ruf nach »politischer« Aktion und nach sozialrevolutionärem Einsatz. Das Problem kann hier nicht ausreichend behandelt werden<sup>19</sup>. Aber vielleicht können wir von der Situation und vom Wirken der urchristlichen Gemeinden einiges lernen, was heute leicht in Vergessenheit geraten ist. Die frühe Christenheit bezeugt aus verschiedenen Gründen, nicht zuletzt *auch* aus Gründen ihrer gesellschaftlich-politischen Ohnmacht, wenig Antrieb zur Veränderung unzulänglicher Strukturen oder zur Verbesserung mangelhafter sozialer Zustände. Aber sie hat – was oft übersehen wird – den ethischen Imperativ angenommen, der sie zum Zeugnis für die Botschaft Jesu Christi in der Welt in Pflicht nahm.

<sup>19</sup> Vgl. K. Lehmann, Die »politische Theologie«: Theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie. In: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, hrsg. v. J. Krautscheid u. H. Marré, Bd. 4. Münster 1970, S. 90–151, S. 155 ff., S. 162 ff., S. 167 f., S. 170 ff., S. 183 ff., S. 192 ff., S. 197 f.

Die Realisierung der ethischen Forderung Jesu Christi durch seine Gemeinde kann den Menschen Kräfte zuführen, ohne welche trotz aller sonstigen Bemühungen die Zukunft der Welt und der Menschheit dunkel und düster bleibt. Die frühchristliche Gemeinde hat vermutlich als solche ihre direkten politisch-gesellschaftlichen Wirkmöglichkeiten nüchtern eingeschätzt. Die heutige Gemeinde ist, wo sie es nur kann, zu entschiedenem Einsatz für die Armen und Geringeren verpflichtet. Dies darf aber nicht dazu führen, die Tragweite heutiger Einflüsse in der politischen Großarena zu überschätzen und die langfristig ausreifende, verborgene Explosivkraft ethischer Bewährung im menschlichen Zusammenleben und deren indirekte Wirkung auf die Gesellschaft geringzuachten. Die Diakonie der christlichen Gemeinde wird nicht am Pathos großflächiger Sozialkritik gemessen, sondern daran, ob sie selbst und ihre einzelnen Mitglieder in dem unbekanntem Gefangenen, dem Nackten, dem Fremdling, dem Hungrigen und allen anderen leidenden Brüdern das Angesicht Jesu Christi aufleuchten gesehen haben (vgl. Mt 25).

5. *Gleichursprünglichkeit und gegenseitige Vollendung der Grundfunktionen.* – Das rechte Verhältnis der drei Zielsetzungen untereinander ist der beste Gradmesser für die Situation einer Gemeinde. Alle drei Grundfunktionen brauchen sich gegenseitig zuinnerst: Wo die Verkündigung nicht in Besinnlichkeit und Gottesfurcht wurzelt, wird sie nichtssagend und geschwätzig; wo sie sich nicht mehr in der Liebe bewährt, wird sie Ideologie; ein Gottesdienst, der nicht mehr vom lebendigen, deutenden Wort getragen wird, verdorrt zum Ritus; eine Liturgie, die nicht mehr neu in die Sendung ruft, verkümmert zum »Kult«, mit dem eine nach innen gewandte Gemeinde »versorgt« wird; ohne lebende Erneuerung aus dem erweckenden Gotteswort erlahmt die Hingabekraft und der Mut der Liebe; Caritas ohne Gottesliebe wird leicht zum legalistischen Betrieb. So bedingen sich die wesentlichen Aufgaben der Kirche gegenseitig.

Es kann freilich trotz der geforderten Gleichursprünglichkeit in bestimmten Gemeinden und in manchen Phasen ihres Aufbaus gewisse Akzentsetzungen geben, die zum Beispiel die Diakonie stärker in den Vordergrund rücken. Zugleich wird aber das inspirierende Ineinander dieser drei Grunddienste auch zu einem Kriterium werden, ob irgendwo christliche Gemeinde lebt oder sich jedenfalls um ihre volle Sendung bemüht. Wo nur *eine* Zielsetzung auf die Fahnen geschrieben wird, besteht Grund zur Vorsicht und zum Mißtrauen. Immerhin: Wenn *eine* dieser Sendungen voll und ganz übernommen wird, dann wird man gleichsam von selbst – vielleicht in anderen Formen – auch die anderen wiederentdecken.

Die drei Grundfunktionen verdichten sich am tiefsten in der Eucharistiefeier der Gemeinde. Hier wird öffentlich das Herrsein Jesu Christi bekannt; hier sagt die Gemeinde zusammen Lob und Dank; von hier aus schöpft der Christ im Gedächtnis des Todes und der Auferstehung des Herrn die uner-

müdlige Kraft der Hingabe für den Dienst der Liebe. Eine Eucharistiefeier, die nicht ausmündet in die Diakonie, verdient diesen Namen nicht recht. Freilich, jene Form der Eucharistiefeier, die einen Schnittpunkt einziger Art zwischen Verkündigung in Wort und Tat, Gottesdienst, bruderschaftlicher Gemeinde und Caritas bildet, müssen wir erst wieder entdecken. Noch sind wir zu sehr im »Ritual« und in verfeierterlichten, sakralisierten Weisen befangen. »Politisierung«, »Entsakralisierung« und »Säkularisierung« des Gottesdienstes in den meisten bisher bekannt gewordenen Formen haben das tiefere Anliegen eher verstellt. Hier fehlt es am meisten an Diskretion, Takt, Phantasie und Mut. Wenn uns diese Neuentdeckung gelingt, dann kann der Gottesdienst in neuer Weise zum Mittel- und Höhepunkt des christlichen und gemeindlichen Lebens werden. Gerade der sonntägliche Gottesdienst (so differenziert auch dafür das Angebot in einer Gemeinde sein muß) hat eine außerordentliche Funktion der Versammlung und Sendung der glaubenden Menschen einer Gemeinde und ihrer Zielsetzungen, die sie miteinander verbinden.

Diesen Gottesdienst als Feier des gemeinsamen Mahles und der Hingabe des Herrn gibt es nicht ohne die Forderung der Versöhnung und der Vergebung. Nur in einer Zone wirklicher Bruderschaft und gelebter Diakonie wird aus der Eucharistiefeier ein volles und unverfälschtes Zeichen des Friedens. Sonst ist sie theologisch und praktisch von Sakramentalismus schlecht zu unterscheiden.

#### IV

Dies alles verlangt nach weiterer Konkretion. Jede Gemeinde müßte ihren »Pastoralplan« entwerfen und sich im Geflecht der drei Grundaufgaben ihr Schwerpunktprogramm je nach Situation und Herausforderung bilden. Manche werden auch fragen, ob die Erneuerung einer Theologie der Gemeinde nicht zu spät kommt, ob zum Beispiel die vorherrschende Form der »Orts-gemeinde« nicht bereits einen zu hohen Funktionsverlust durch die gesellschaftlichen Wandlungen erlitten hat. Die Chancen, Wandlungen und Strukturen der Gemeindeformen werden in einem folgenden Beitrag zu prüfen sein, so daß sich der Wortsinn von Gemeinde nochmals präzisiert.

Aber es war vielleicht gut, in einer ersten Bemühung nur den Grundsinn der christlichen Gemeinde in einigen Elementen zu umschreiben. Das Verharren im Grundsätzlichen hat manchmal – wenn es keine versteckte Flucht vor der Banalität und Schwerbeweglichkeit des konkreten Alltags ist – den Vorteil, daß es bei der Festigkeit im Prinzipiellen uneingestandene Deckungen zwischen »Normativem« und »Wandelbarem« in den herkömmlichen Strukturen aufzeigt und so auf einem soliden Fundament einen echten Spiel-

raum für Alternativen eröffnen kann. Dies wiederum macht auch hellstichtiger für manche Patentlösungen, die sich, bei Licht besehen, als kurzschlüssige Angebote erweisen.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat uns für diese Aufgabe einen weithin vergessenen, in den Bemühungen um eine Theologie der Gemeinde kaum angeführten Passus geschenkt, der sich ein wenig verloren im III. Kapitel (Art. 26) der Kirchenkonstitution »Lumen Gentium« findet<sup>20</sup> und eine der ganz wenigen Stellen dieses Konzils ist, wo auch die Einzelgemeinde ekklesiologisch angesprochen wird: »Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht (vgl. 1 Thess 1, 5) das von Gott gerufene neue Volk. In ihnen werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls begangen, »auf daß durch Speise und Blut des Herrn die ganze Bruderschaft verbunden werde«. In jedweder Altargemeinschaft erscheint unter dem Dienstant des Bischofs das Symbol jener Liebe und jener »Einheit des mystischen Leibes, ohne die es kein Heil geben kann«. In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint wird.«

---

<sup>20</sup> Der Text kam nicht zuletzt auf Anregungen u. a. des Fuldaer Weihbischofs E. Schick in die Konstitution, vgl. dazu die entsprechende Intervention in: Y. Congar/H. Küng/D. O'Hanlon, Konzilsreden. Einsiedeln 1964, S. 29–41. K. Rahner hat als erster ausführlich auf diesen wichtigen Text aufmerksam gemacht, vgl. Über die Gegenwart Christi in der Diasporagemeinde nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln 1967, S. 409–425 (Lit.); zur Stelle auch R. Schnackenburg, Schriften zum Neuen Testament. München 1971, S. 336 f.

# Priestertum heute

*Von Bischof Hermann Volk*

## I

Wer in diesen Tagen sein fünfzigjähriges Priesterjubiläum begeht, kann nicht umhin, das Priestertum damals, zur Zeit seiner Priesterweihe, und das Priestertum heute miteinander zu vergleichen, und jenen, die mitfeiern, geht es ebenso. Priestertum damals und Priestertum heute miteinander vergleichen kann aber verschiedenes bedeuten. Zwar könnte man versucht sein zu sagen, Priestertum, Priestersein ist und bleibt dasselbe, weil Priesterweihe dasselbe war, ist und bleibt. Allein eine solche Antwort würde offensichtlich nicht genügen. Denn der Priester ist ja nicht nur das, was die Priesterweihe ihm verleiht, er steht vielmehr als Mensch, Christ und auch als Priester mit sich und seiner Aufgabe in seiner Zeit. In diesen fünfzig Jahren, – für mich sind es gerade fünfzig Jahre, daß ich in das Priesterseminar in Mainz eingetreten bin – hat sich aber die Welt erheblich verändert, und die Kirche hat sich erheblich verändert, gerade auch im Bereich des Priestertums. Das Priestertum damals und heute vergleichen muß darum auch bedeuten, daß man das Bewußtsein vom Priestertum damals und heute vergleicht. Denn unser Bewußtsein von den Dingen wird zu einem Teil der Wirklichkeit, auch im Bereich des Glaubens; auch hier heißt vergleichen das vergleichen, wessen wir uns bewußt sind. Das Priestertum damals und heute vergleichen bedeutet daher, die kirchliche Darstellung des Priestertums damals und heute vergleichen, das eigene Bewußtsein vom Priestertum damals und heute vergleichen. Es kann auch bedeuten das Bewußtsein derer, die damals Priester wurden, und das jener, die es heute werden, vergleichen; es kann bedeuten, das Bewußtsein der Gläubigen vom Priester damals und heute vergleichen, und es kann bedeuten, die Stellung der Welt zum Priester damals und heute vergleichen. Wie man es auch anfängt, was man auch meint, immer muß man feststellen, daß hier Änderungen eingetreten sind, und zwar erhebliche. Wenn diese Veränderungen auch nicht den sakramentalen Gehalt der Priesterweihe selbst betreffen, so doch, was konkret davon nicht zu trennen ist, das eigene Bewußtsein vom Priestertum, die Gestalt, die Selbstverwirklichung des Priesters und die Erwartung der Gläubigen und die Meinung der Welt.

Diese Veränderungen liegen also einerseits in der Welt, in der wir leben, und andererseits in der Kirche selbst. Bei den Veränderungen außen in der Welt wäre zu denken an die Verschiebungen im Selbstverständnis der Welt und in ihrer Stellung zu Christentum und zu Kirche überhaupt. Soviel kann

man sicher sagen, daß vor fünfzig Jahren die Welt noch nicht so systematisch dabei war, Reste des christlichen Bewußtseins oder christlicher Ordnungselemente abzustreifen, wie sie das heute offenbar zu tun gewillt ist. Wer vor fünfzig Jahren die Priesterweihe empfing, trat in das Seminar zu einer Zeit ein, da »Thron und Altar« die Säulen der Gesellschaft zu sein schienen. Zur Zeit der Priesterweihe waren dann die Throne schon gestürzt; heute hat für die Welt auch der Altar seine Bedeutung praktisch verloren, während die Kirche gleichzeitig bemüht ist, sich in der Welt präserter zu machen, nicht so sehr durch äußere Repräsentation, sondern indem sie sich die Sorgen und Probleme der Welt zu eigen macht. Die Welt aber ist heute säkularisiert, nicht etwa nur in dem durchaus legitimen Sinn, daß die Eigenwirklichkeit und Eigenwertigkeit der Sachbereiche ausdrücklich, auch durch das Konzil, anerkannt ist; die Welt ist heute in dem Sinn weitgehend säkularisiert, daß sie ihre Kreatürlichkeit bestreitet, so daß sie die Bedeutung, welche die Kreatürlichkeit für die Autonomie der Welt haben muß, leugnet, ja vielfach die Frage danach überhaupt nicht mehr kennt. Das heißt nicht, daß die Welt überhaupt nicht mehr von uns redet; vielleicht hat sie seit langer Zeit nicht mehr so viel über uns geredet wie seit dem Konzil und von da bis heute. Auf das Ganze gesehen redet die Welt zwar über uns, selten aber in unserem Sinn; der Wind bläst uns vielmehr scharf und kalt ins Angesicht. In dieser Situation ist das Bild des Priesters und damit auch seine Stellung in der Gesellschaft anders geworden, er ist schlechthin in Frage gestellt. Das kann zu einer Verunsicherung des Priesters führen, da er unter anderen Verhältnissen als den heutigen Priester geworden ist.

Mehr aber als die Infragestellung von außen trägt heute die innerkirchliche Situation zu einer Verunsicherung des Priesters bei. Man spricht landauf landab von einer Rollenunsicherheit des Priesters. Woher kommt diese? Diese Rollenunsicherheit aus dem innerkirchlichen Bereich hat verschiedene Ursachen. Zunächst muß man feststellen, daß der Glaube überhaupt vielfach erschwert ist, und zwar genau aus den Gründen, die in dem Gleichnis vom Sämann genannt sind, weil nämlich das Wort Gottes unter dem Reichtum oder unter den Sorgen des Lebens erstickt (Lk 8, 14). Dem Menschen gelingt heute so Vieles und so Erstaunliches, daß er vielfach zu der Meinung kommt, er lebe in einer selbstgemachten Welt. Denn was er hat, habe er sich erworben, und was er sich nicht erworben habe, das gebe ihm auch Gott nicht. Der Mensch unserer Tage hat im Durchschnitt kein Bewußtsein seiner eigenen Kreatürlichkeit noch der Kreatürlichkeit der Dinge, mit denen er umgeht; er spricht von der Natur, aber er denkt dabei selten, daß diese Natur Gottes Schöpfung ist, so daß er selten Gott die Ehre gibt, selten Gott dankt. In einer so weitgehend selbstgemachten Welt ist die Basis für den Glauben verengt, vielen scheint er überflüssig, und daher kommt zum Teil die weitgehende Abwendung vom christlichen Glauben überhaupt. Daß dann der

Priester als Repräsentant und Bote des Glaubens eher wie ein Rest aus der Vergangenheit und nicht als ein unentbehrlicher Faktor der Zukunft erscheint, das ist nicht verwunderlich.

Andererseits kann aber der Glaube auch durch gegenteilige Erfahrungen erschwert sein, durch das Ausmaß des Mißlingenden im Leben des einzelnen oder in der Menschheit oder in der Kirche, immer irgendwo Krieg in der Welt, Hekatomben von Menschenopfern, unverminderte Grausamkeit und Ungerechtigkeit, Naturkatastrophen, Hunger größten Ausmaßes, schwer veränderliche soziale und wirtschaftliche Verhältnisse. Von all diesen Dingen wissen wir so deutlich und unmittelbar wie noch keine andere Zeit. Das alles stellt aber nicht nur die Frage nach dem Menschen, was mit ihm eigentlich los ist, daß er so handelt und so leidet. Es stellt auch die Frage nach Gott: Ist das Gottes Welt, sind das Gottes Geschöpfe? Ist Gott allmächtig und gütig zugleich, ist Gott die Liebe selbst? Es scheint doch so zu sein: Entweder will Gott helfen, dann kann er nicht, oder er kann, dann will er nicht; denn uns ist doch offenbar nicht geholfen.

Solche Fragen sind unausrottbar, sie sind für uns auch unentbehrlich; denn sie finden im Glauben eine trostvolle Antwort. Solche Fragen sind gewichtig und ernst, sie können den Glauben erschweren, ja ersticken. Solche Fragen können nur im Hinweis auf Christi Tod und Auferstehung und auf seine verwandelnde Macht beantwortet werden. Vordergründige Antworten machen den Glauben nicht möglich, sie machen vielmehr den Priester und seine Botschaft unglaubwürdig und damit überflüssig.

Aber nicht nur die erschwerte und vielfach schwindende Gläubigkeit, auch innerkirchliche Veränderungen im Priesterbild selbst haben häufig zu einer Rollenunsicherheit geführt. Mit der Anerkennung von Veränderungen im Priesterbild ist noch nichts darüber gesagt, ob diese Veränderungen ein Segen oder ein Unsegen sind, ob sie uns helfen, den Anforderungen der Zeit besser gewachsen zu sein oder ob sie die Kraft der Kirche schlechthin schwächen. Zunächst geht es nur um die Feststellung, daß verschiedene, auch innerkirchliche Faktoren zu Veränderungen im kirchlichen Priesterbild geführt haben. Hier ist zunächst das Zweite Vatikanische Konzil zu nennen. Das Konzil hat sich mehrfach und in verschiedenen Zusammenhängen über das Priestertum geäußert. Es hat Dekrete verabschiedet über »Dienst und Leben der Priester« (*Presbyterorum ordinis*), über »Die Ausbildung der Priester« (*Optatam totius*), über »Die Hirtenaufgabe der Bischöfe« (*Christus Dominus*). Das Konzil hat eine Dogmatische Konstitution »Über die Kirche« mit großen Kapiteln über die Kirche als »Volk Gottes«, über »Die hierarchische Verfassung der Kirche« und über »Die Laien« verabschiedet (*Lumen gentium*), dazu ein großes Dekret: Über das Laienapostolat (*Apostolicam actuositatem*) und die Pastorale Konstitution über »Die Kirche in der Welt von heute« (*Gaudium et spes*).

In all diesen Texten und in vielen anderen Zusammenhängen ist ausführlich vom Priestertum der Kirche und von den Faktoren, welche das Priesterbild bestimmen, die Rede. Es bedeutet dann etwas und führt zweifellos zu einer gewissen Verschiebung im herkömmlichen Bild, wenn das Konzil seine Beschreibung des Priesters und seiner Aufgaben mit der Verkündigung des Evangeliums beginnt: »Das Volk Gottes wird an erster Stelle geeint durch das Wort des lebendigen Gottes, das man mit Recht vom Priester verlangt. Da niemand ohne Glaube gerettet werden kann, ist die erste Aufgabe des Priesters als Mitarbeiter der Bischöfe, allen die frohe Botschaft Gottes zu verkünden, um so in der Erfüllung des Herrenauftrages: ›Gehet hin in alle Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen‹ (Mk 16, 15), das Gottesvolk zu begründen und zu mehren« (*Presbyterorum ordinis*, Nr. 4). Es bedeutet etwas, wenn das Konzil erstmalig den Laien ausführlich theologisch beschreibt, wenn es nachdrücklich vom gemeinsamen Priestertum spricht, wenn es sagt, daß der Laie in seiner Weise an der Sendung der Kirche teilnimmt und ihn auffordert, all das zu tun, was er aufgrund von Taufe und Firmung zur Erfüllung seiner Sendung in der Kirche und in der Welt tun kann. Das Konzil sagt im gleichen Priesterdekret ausdrücklich: »Die Priester sollen die Würde der Laien und die bestimmte Funktion, die den Laien für die Sendung der Kirche zukommt, wahrhaft anerkennen und fördern. Sie mögen auch mit Bedacht die gebührende Freiheit, die allen im bürgerlichen Bereich zusteht, achten. Sie sollen gern auf die Laien hören, ihre Wünsche brüderlich erwägen und ihre Erfahrung und Zuständigkeit in den verschiedenen Bereichen des menschlichen Wirkens anerkennen, damit sie gemeinsam mit ihnen die Zeichen der Zeit verstehen können. Sie sollen die Geister prüfen, ob sie aus Gott sind, und die vielfältigen Charismen der Laien, schlichte wie bedeutendere, mit Glaubenssinn aufspüren, freudig anerkennen und mit Sorgfalt hegen . . . Ebenso sollen sie vertrauensvoll den Laien Ämter zum Dienst in der Kirche anvertrauen, ihnen Freiheit und Raum zum Handeln lassen, ja sie sogar in kluger Weise dazu ermuntern, auch von sich aus Aufgaben in Angriff zu nehmen« (Nr. 9). Es bedeutet dann etwas für den Priester, wenn in jeder Pfarrei ein Laienrat gebildet werden soll; der Priester muß sich damit zurechtfinden, daß er Laien auch in Fragen seines priesterlichen Dienstes heranzieht, anhört und ernst nimmt, und dabei dieses alles nicht als eine Beeinträchtigung seines Priestertums betrachten soll. Es kann sich in diesem Zusammenhang die Frage stellen, und sie ist gestellt, nach der Möglichkeit und den Grenzen der Demokratisierung in der Kirche, welches der eigentliche Unterschied zwischen Priester und Laien ist, ob Amt in jedem Sinne nur von oben, von den Amtsträgern komme oder ob im ganzen Bereich des Amtes auch das gesamte Volk Gottes, dem das Amt dienen soll, eine Rolle spiele. Aus solcher Fragestellung kann der Eindruck entstehen, das priesterliche Amt sei inhaltlich stark reduziert, ja es sei – so



scheint es manchem – so sehr eingeengt, daß es nicht mehr das Priestertum sei, das er bei der Weihe erhalten und übernommen habe oder daß es sich eigentlich nicht mehr lohne, Priester zu werden.

Zu diesen Faktoren, welche zu einer erheblichen Akzentverschiebung im Priesterbild geführt haben, kommen noch zwei andere hinzu, und zwar der biblische Befund und der geschichtliche Befund. – Es ist schon immer bekannt, daß im Neuen Testament die Träger des kirchlichen Amtes trotz der vielen verschiedenen Titel, welche ihnen gegeben werden, niemals Priester im spezifisch sazerdotalen Sinne genannt werden. Priesterlich wird das ganze Gottesvolk genannt; Christus nennt sich selbst nicht Priester, Christus wird aber im Hebräerbrief ausdrücklich Priester genannt und in seiner priesterlichen Funktion für die ganze Welt beschrieben. Dazu kommt noch, daß es stark charismatische Gemeinden gab, für welche gefragt wird, ob sie überhaupt Ämter kannten. Wenn es also überhaupt kirchliche Ämter gibt, haben diese priesterlichen Charakter, waren die Träger des kirchlichen Amtes nach dem Neuen Testament Priester, können und dürfen sie also Priester genannt werden? Gewiß gibt es in der christlichen Gemeinde Älteste, die das Neue Testament ja auch kennt, die Presbyter. Aber ist im neutestamentlichen Gottesvolk ein sazerdotales, ein Opferpriestertum legitim, und wenn ja, in welchem Sinn, da doch Christus mit seinem Leben ein für allemal Genugtuung geleistet hat für alle?

Zu dieser Frage kommt der geschichtliche Befund hinzu, daß sich die Gestalt, die Verwirklichung des kirchlichen Amtes, im Verlauf der Geschichte sehr gewandelt hat. Solche Verschiebungen oder doch Akzentverlagerungen in der Beschreibung des kirchlichen Amtes sind schon im Neuen Testament bekundet, und zwar regional und zeitlich, sie sind erst recht zu beobachten im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte, besonders nachdem die Kirche Reichskirche geworden war und sich mehr oder minder eng mit politischen und gesellschaftlichen Strukturen liiert hatte. Wir haben heute ein starkes Bewußtsein für die Geschichtlichkeit der Kirche und damit auch ein Bewußtsein und eine Kenntnis von dem Veränderlichen in der Kirche. Die Kirche ist geschichtlich, und das heißt nicht nur, sie existiert in der Zeit, sie muß sich in der Kraft des gesendeten Geistes durch die Zeit durchhalten bis zur Wiederkunft Christi. Geschichtliche Existenz bedeutet vielmehr auch, daß nicht alles, was grundsätzlich möglich ist, jederzeit verwirklicht werden kann. Die Kirche kann nicht alles prinzipiell Mögliche gleichzeitig tun, sonst wäre geschichtliche Existenz nicht Entfaltung eines Möglichen, sondern immer Abfall von einem als permanent gedachten Besitzstand zu Verlust hin, während Geschichte doch auch das Ergreifen neuer Möglichkeit ist mit dem freilich schmerzlichen Bewußtsein, daß mit einem solchen Vorgang unvermeidlich auch Verluste gegeben sind. Hierin besteht ja eine wesentliche Aufgabe der Kirche, Entwicklung nicht dem Zufall zu überlassen. Denn es ist

nicht selbstverständlich, daß in der geschichtlichen Entwicklung das, was anders werden sollte, auch wirklich anders wird, und daß das, was unbedingt bleiben soll, auch wirklich bleibt. Von selbst tritt das nicht ein; hierzu gehört vielmehr das verantwortungsvolle Urteil und die Unterscheidung der Geister, hierzu gehört die Unterscheidung des Wesentlichen von Abwandelbarem in der konkreten, immer geschichtlichen Gestalt. Damit ist dann unvermeidlich die Frage verbunden, die das Denken aller Zeiten bewegt hat, wie sehr etwas sich ändern kann, ohne damit etwas anderes zu werden.

Dieser ganze Komplex von Fragen, der mit der Geschichtlichkeit gegeben ist, erstreckt sich auch auf die Gestalt des Priestertums. Auch das Priestertum und jedes kirchliche Amt kann in der Kirche in variierter Form verwirklicht werden. Nur eines ist nicht möglich: daß jede mögliche Gestalt gleichzeitig verwirklicht wird, und eines ist notwendig: daß das Wesen des kirchlichen Amtes immer erhalten bleibt und als solches erkannt, anerkannt und verwirklicht wird. Denn die Identität des Amtes ist wesentlich für die Identität der Kirche. Wenn wir uns also heute bemühen, das Priesterbild wesentlich von der Schrift her und im Bewußtsein der geschichtlichen Abwandelbarkeit zu bilden, so kann darin weder eine Willkür liegen – das Konzil sagt: verändern soll man nur, was man verbessern kann (vgl. *De Sacra Liturgia*, Nr. 23) –, noch kann mit unserem Bemühen das Bewußtsein verbunden werden, wir würden nun oder erst die eigentliche, die gemeinte Gestalt des Priesterlichen verwirklichen. Das wäre nicht nur ein Zeichen der Unkenntnis, sondern es wäre auch eine Form von Torheit und geschichtslosen Denkens. Geschichtsbewußtsein bedeutet immer auch Bescheidenheit, die Bescheidenheit der Kreatur, daß sie nie nur ihr reines Wesen ist, daß im Konkreten mit dem Wesen der Kreatur auch Unwesentliches verbunden ist.

Wohin man auch blickt, es ist nicht zu übersehen, daß es einer erheblichen Bemühung bedarf, heute ein Priesterbild zu behalten oder zu bilden, das für die Gegenwart wie für die nächste Zukunft überzeugend und tragfähig ist. Bei solchem Bemühen stellt sich bisweilen, ja nicht selten heraus, daß ein mühsam gewonnenes und oft höchst kompliziertes Priesterbild von den Gläubigen gar nicht gefragt ist, daß sie vielmehr mit einem Priester rechnen, der weiß, was er ist und was er soll; jedenfalls wollen die Gläubigen vielfach lieber etwas von Christus und von Gott hören als von den persönlichen Problemen des Priestertums heute; es könnte ja auch sein, daß man sonst den Gläubigen statt Brot Steine reicht. Das rechtverstandene Bemühen um das Priestertum heute ist keinesfalls überflüssig; es darf aber nicht zu einer Verfälschung, es muß zu einer Vertiefung führen. Und das ist auch unsere Zuversicht, daß ein Gestaltwandel ohne Substanzverlust möglich ist, welcher die Kirche befähigt, in den gewandelten Zeiten sie selbst zu bleiben und ihren Dienst in der gewandelten Welt unverkürzt zu vollziehen. In dieser zuversichtlichen Hoffnung, daß aufgrund von Einsicht Vergewisserung und Festi-

gung zu gewinnen sind, welche uns die ungebrochene Identifikation mit dem Sein und dem Sinn des Priestertums ermöglichen, fragen wir nach der Begründung und nach dem Ort des Priesters in der Kirche und in der Welt.

Bei solchen Fragen nach dem innersten Grund des Priestertums zur Überwindung bedrohlicher Rollenunsicherheit stellen wir zunächst fest, daß die Welt uns keine Rollensicherheit gibt, gar nicht geben kann und auch nicht geben will; was sie uns geben würde, wäre nicht unser wahres Priestertum. Aber die Welt will uns nicht als Priester, sonst wäre sie nicht Welt. Die Welt tut uns nichts, aber sie braucht uns auch nicht. Rollensicherheit erwarten wir also nicht von der Welt, wohl aber von Christus, und diese Sicherheit ist dann so, daß die Welt uns diese auch nicht nehmen kann. Diese Zuversicht kann es allerdings erfordern, daß wir unsere eigenen Vorstellungen vom Priestertum und seiner Verwirklichung vertiefen. Es geht also nicht einfach darum, daß wir bei dem bleiben, was wir gewohnt sind. Denn es gibt keine Wirklichkeit, über welche nicht vertiefte Erkenntnis möglich ist, und es gibt auch keine Glaubenswahrheit, die nicht vertieft werden kann, mindestens für unser Bewußtsein. Es gibt Situationen, in denen der Glaube wachsen muß, wenn er überhaupt weiterbestehen will. Das gilt auch von der heutigen Situation der Kirche überhaupt und von dem Priester im besonderen. Von der Welt können wir keine Rollensicherheit erwarten; denn wenn die Welt uns eine Rolle gibt, ist es in Wahrheit nicht die unsere, sondern die ihre. Wenn wir aber nicht die Mühe scheuen, uns immer wieder erneut auf Christus zu besinnen, dann haben wir die Zuversicht, festen Boden unter unseren Füßen zu spüren; je mehr wir von Christus abhängen, um so sicherer und freier werden wir in der Welt und für die Welt.

So wollen wir also nach der dogmatischen Grundlage unseres Priestertums fragen. Wir wissen schon, wir finden auch jetzt im Neuen Testament keine Stelle, an welcher die bevollmächtigten Sendboten Christi Priester genannt werden; wir fragen aber nach der Grundlegung des Priestertums in Christus selbst.

## II

### *Das Priestertum Christi – das Priestertum des Neuen Bundes*

Wenn wir nach der Begründung des Priestertums in Christus fragen, dann fragen wir nicht nur danach, ob Christus im Neuen Testament Priester genannt wird und also Priester ist. Wir wissen, daß wir hier den Hebräerbrief heranziehen können und müssen, in welchem Christus allerdings eindringlich und ausführlich als der endgültige und ewige Hohepriester beschrieben wird. Aber um die Bedeutung des Priestertums Christi zu verstehen, müssen wir

weiter ausholen. Wir müssen die Sendung Christi als ganze ins Auge fassen. Dann sehen wir, daß Christus seine Sendung und sich selbst priesterlich vollendet; dann finden wir das Priestertum Christi durchgehend im Neuen Testament bestätigt, und wir begreifen, daß neutestamentliches Priestertum nichts anderes ist und sein kann als die Vergegenwärtigung des Priestertums Christi.

Christus ist die höchste und damit die abschließende Selbstoffenbarung Gottes. Die Gottesoffenbarung in Jesus Christus kann nicht mehr überboten werden, da der Vater in Jesus von Nazareth »durch seinen Sohn« spricht, »den Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens« (vgl. Hebr 1, 1ff.). Was aber ist der Inhalt dieser deutlichsten und unüberbietbaren Gottesoffenbarung? Der Inhalt dieser Gottesoffenbarung in Jesus ist dieses, daß Gott sich in Jesus von Nazareth als Bundesgott offenbart. Offenbarung bedeutet an keiner Stelle zunächst einmal, daß es Gott überhaupt gibt, daß Gott ist; Gott offenbart sich vielmehr immer in seiner Bedeutung für, in seinem Verhalten zu den Menschen. Gott offenbart sich als Bundesgott, als Gott, der den Bund mit den Menschen will, ob das der Bund mit Noe ist, der Bund mit Abraham, der mosaische Bund oder/und schließlich der Neue und Ewige Bund in Jesus Christus. Gott offenbart immer seinen Bundeswillen, endgültig und abschließend, weil unüberbietbar in Jesus von Nazareth. Denn Jesus von Nazareth, Gott und Mensch zugleich, tut nicht nur etwas für uns, er lehrt uns nicht nur, er gibt uns nicht nur ein Beispiel, er erleidet nicht nur den Kreuzestod für uns, er bleibt vielmehr auch erhöht ein für allemal Mensch, sitzend zur Rechten des Vaters. So ist und bleibt der auferstandene und erhöhte Herr die reale Basis des ewigen Bundes zwischen Gott und den Menschen.

In der Selbstoffenbarung Gottes als Bundesgott wird zugleich offenbar, daß der Mensch vor Gott steht, daß er es mit Gott zu tun hat, daß er zum Bunde mit Gott bestimmt und geschaffen ist. Geschaffen als Ebenbild Gottes bedeutet ja nicht etwas Statisches, es bedeutet nicht, er ist wie Gott, nur klein, nur endlich. Gottebenbildlichkeit bedeutet vielmehr, daß es der Mensch mit Gott zu tun hat, und das nicht erst dadurch, daß er glaubt, vielmehr ist der Glaube die Anerkennung der vorgegebenen Bezogenheit des Menschen auf Gott, welche konstitutiv ist für seine Wirklichkeit. Gottebenbildlichkeit ist nicht einfachhin eine Eigenschaft, sondern sie ist darüber hinaus eine Bestimmung des Menschen, welcher nur durch die Aktivität des Menschen entsprochen werden kann, dadurch daß er sich aktiv auf Gott bezieht. Die Kreatürlichkeit des Menschen findet ihren deutlichsten Ausdruck ja nicht schon in der Beantwortung der Frage, woher der Mensch ist, sondern in der Beantwortung der Frage, wozu der Mensch ist, und das bedeutet für den Menschen, daß er zum Bund mit Gott bestimmt ist.

Nun offenbart Jesus Christus einen solchen Bundeswillen Gottes, der unser Begreifen übersteigt, weil Gott sich enger mit uns verbindet, als wir uns mit Gott verbinden können, weil wir in dem Bundeswillen des Vaters teilgewinnen an dem Verhältnis des Sohnes zum Vater. Daß Gott sich enger, effizienter und qualifizierender mit uns verbindet, als wir uns mit Gott verbinden können, daß wir im Heilsbund an der Sohnschaft des Sohnes teil gewinnen, das nennen wir Gnade.

Dieser Bundeswille Gottes als endgültige und äußerste Entschiedenheit Gottes für uns offenbart sich in der Sendung seines eigenen Sohnes, in Jesus von Nazareth. »So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengelange, sondern das ewige Leben hat« (Joh 3, 17). In der Sendung und Menschwerdung des Sohnes verfügt der Vater also über sein Liebstes, über den geliebten Sohn, auf die Menschen hin, nicht »daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn gerettet werde« (ebd.). Abraham ist dafür nicht das Vorbild – kein Mensch ist Vorbild für Gott; aber Abraham ist das Vorausbild für die Entschiedenheit Gottes für uns in der Sendung des Sohnes. Gott hätte dem Abraham wohl nicht zugemutet, was er ihm zugemutet hat, wenn Abraham nicht Vorausbild hätte werden sollen für das Handeln des himmlischen Vaters, so daß wir an Abraham erkennen können, wie entschieden der Bundeswille Gottes für uns ist. Der Vater tut nämlich nicht nur etwas für uns, vielmehr verfügt er in der Sendung des Sohnes über sich selbst auf uns hin, um dem ewigen Bund zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus ein für allemal die reale Basis zu geben.

Jesus nimmt diese Entschiedenheit des himmlischen Vaters für uns unvermindert auf. Einerseits offenbart er sie, indem er Knechtsgestalt annimmt, gehorsam bis zum Tod am Kreuz (Phil 2, 6ff.); andererseits hat er, nun auf unserer Seite stehend, die Hergewandtheit des Vaters zu uns mit sich selbst, über sich selbst auf den Vater hin vorbehaltlos verfügend, beantwortet. Jesus richtet in dieser Welt das Reich Gottes dadurch auf, daß er nicht nur der menschgewordene Gottessohn ist, sondern daß er auch willentlich ganz entschieden ist, den Willen des himmlischen Vaters für sein ganzes Leben anzunehmen und bis zu Ende zu erfüllen. Das Reich Gottes besteht in der Herrschaft Gottes, darin, daß Gottes Wille in dem Menschen uneingeschränkt zur Geltung kommt, indem der Mensch sich in seinem Leben nicht mehr auf sich bezieht, sondern auf Christus und in Christus auf den Vater. Diese Entschiedenheit für Gott durchzuhalten war für Christus schwer genug: »Mein Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber. Jedoch nicht, wie ich will, sondern wie du willst« (Mt 26, 39). Christus ist also entschlossen, die Entschiedenheit Gottes, seine Liebe zu uns, zu offenbaren und sie zugleich in ganz entsprechender Entschiedenheit, im Verfügen über sich selbst zu beantworten. Als daher Petrus den Herrn vom Weg nach Jerusalem, zum Lei-

den und Sterben, zurückhalten will, da fährt Christus ihn an: »Hinweg von mir, Satan. Du bist mir ein Ärgernis. Du denkst nicht das, was Gottes, sondern das, was des Menschens ist« (Mt 16, 23; Mk 8, 33).

Mit dieser äußersten Entschiedenheit im Verfügen über sich selbst hängt auch die Salbung Christi zusammen und umgekehrt. Die Salbung durch den Heiligen Geist bei der Taufe am Jordan ist für Jesus von Nazareth so bezeichnend, daß dieser Jesus von daher Christus, der Gesalbte, heißt. Salbung durch den Heiligen Geist ist aber nicht nur eine spezifische Qualifikation; Salbung im Heiligen Geist fordert eine Entsprechung, und sie findet sie in Jesus, in seiner vorbehaltlosen Identifikation mit dem Willen des himmlischen Vaters. Jesus wird dann vom Geist in die Wüste geführt (Mt 4, 1); er wird vom Geist nach Galiläa geführt (Lk 4, 14), und nach dem Hebräerbrief bringt er »im ewigen Geiste sich selbst als ein unbeflecktes Opfer Gott dar« (9, 14).

Die Sendung und Salbung Christi erfüllt sich aber nicht in seiner Tätigkeit nach außen, sondern sie besteht auch und grundlegend in dem vorbehaltlosen inneren Annehmen des Willens des himmlischen Vaters. Denn Christus ist ja nicht nur tätig nach außen, er ist auch heilhaft tätig durch seine Gesinntheit, die dann freilich zum Kreuzestod führt; aber er ist schon tätig durch jede Form der inneren Annahme des Willens Gottes. Diese vorbehaltlose Identifikation mit dem Willen des himmlischen Vaters kommt bezeichnend in Christi Wort zum Ausdruck: »Ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennt . . . Meine Speise ist es, daß ich den Willen dessen tue, der mich gesandt hat und daß ich sein Werk vollbringe« (Joh 4, 32. 34). »Speise« ist dann mehr als ein Müßen, als ein schuldiger Gehorsam; das wäre noch nicht Liebe, das wäre noch nicht Salbung. Salbung ist die äußerste, enthusiastische Annahme des Willens Gottes auf Gedeih und Verderb, aber in der innersten Überzeugung, daß nichts über den Willen Gottes geht, und zugleich in der Überzeugung, daß mit der Herrschaft Gottes letztlich kein Untergang verbunden ist, weil die Herrschaft Gottes durch alle Untergänge hindurch Raum schafft, daß sich die Liebe Gottes zu uns entfaltet, daß sich die Macht Gottes an uns erweist.

Diese äußerste Entschiedenheit Christi, restlos über sich selbst zu verfügen, um dem Willen des himmlischen Vaters zu entsprechen, führt schließlich zum Kreuzestod. Denn das ist der Wille des Vaters, daß er sein Leben hingibt als Zeichen der Liebe des Vaters und zur Aufrichtung des Gottesreiches in dem bedingungslosen Gehorsam, verbunden mit der Zuversicht, daß auch in diesem Tod der Hinrichtung kein endgültiger Untergang liegt. Er lag auch nicht darin; vielmehr ist der Gekreuzigte auferstanden und stirbt nicht mehr. Der Vater hat ihn »erhöht und ihm einen Namen verliehen, der über alle Namen ist, auf daß . . . jede Zunge bekenne: ›Herr ist Jesus Christus‹ zur Verherrlichung Gottes des Vaters« (Phil 2, 10. 11).

Der Hebräerbrief bezeichnet nun diese Selbsthingabe Christi an den Vater im Kreuzestod als Opfer und Christus als den ewigen Hohenpriester. Der Kreuzestod Christi als Hinrichtung war nicht nur ein Geschehnis; in seinem Sterben lag vielmehr die Bereitschaft, den Willen des Vaters, daß er sterbe, anzunehmen, und so den Vater über sich verfügen zu lassen. Denn es stimmte nicht, was die Ungläubigen unter dem Kreuz sagten: »Andern hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen« (Mt 27, 42); Christus hat vielmehr stillgehalten, weil es der Wille des himmlischen Vaters war, daß er seine Allmacht nicht für sich gebrauchte, sondern für uns, worin er uns zugleich zeigt, daß entscheidend nicht ist, was uns passiert, was uns widerfährt, sondern was wir tun. Erst von der Auferstehung her kann man freilich erkennen, daß dieser Jesus auch am Kreuz von dem Vater nicht verlassen, sondern gerade da besonders geliebt war. »Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe . . . Niemand nimmt es von mir, sondern aus mir selbst gebe ich es hin; ich habe die Macht, es hinzugeben, und ich habe die Macht, es wieder zu empfangen. Diesen Auftrag habe ich von meinem Vater erhalten« (Joh 10, 17. 18).

Christi Priestertum ist ein neuartiges Priestertum, weil sein Opfer ein neuartiges Opfer ist; denn in seinem Opfertod wird nicht etwas geopfert wie im Alten Bund, wenn auch dort als Zeichen für die Selbsthingabe des Menschen, sondern hier wird Christus selbst zum Opfer, indem er das Geschehen und Erleiden in äußerster Selbstverleugnung annimmt. Er wird hingerichtet, aber er gibt in diesem Vorgang doch sein Leben hin. Sein Leben hingeben heißt aber, sich selbst hingeben. »Darum spricht er bei seinem Eintritt in die Welt: ›Opfer und Gaben verlangst du nicht, einen Leib aber hast du mir bereitet. An Brand- und Sühneopfern fandest du keinen Gefallen; da sprach ich: ›Siehe, ich komme – in Buchrolle steht es von mir geschrieben – deinen Willen, o Herr, zu vollbringen‹ « (Hebr 10, 5 und 7).

Ist der Kreuzestod Christi aber ein Opfer, dann in seinem Unterschied von dem alttestamentlichen Opfer nicht deren schwaches Abbild, sondern deren Kulmination, auf welche das alttestamentliche Opfer hingerichtet war, wodurch es durchaus nicht als unangebracht oder sinnlos, aber als vorläufig erwiesen wird. Mit dem Opfer Christi ist nun das alttestamentliche Opfer an sein Ziel gekommen und damit beendet. Christus ist der einmalige Hohepriester des Neuen Bundes, weil er mit seinem eigenen Blut, mit seinem Leben, mit seinem Tod, und damit ein für allemal in das Allerheiligste eingegangen ist: »Christus dagegen trat als Hoherpriester der zukünftigen Güter durch das größere und vollkommener Zelt, das nicht von Menschenhänden gemacht ist, das heißt, nicht von dieser Schöpfung ist. Er trat auch nicht mit dem Blut von Böcken und Rindern, sondern mit seinem eigenen Blute ein für allemal in das Heiligtum ein, indem er eine ewig dauernde Erlösung erlangte . . ., um nunmehr vor dem Angesicht Gottes zu erscheinen für uns. Auch braucht er

sich nicht immer wieder zu opfern, wie der Hohepriester jedes Jahr in das Allerheiligste eintritt mit fremdem Blut. Denn dann hätte er oft leiden müssen seit Anbeginn der Welt. So aber ist er nur einmal am Ende der Zeiten zur Hinwegnahme der Sünde durch sein Opfer erschienen. Und wie es für die Menschen bestimmt ist, einmal zu sterben und darauf gerichtet zu werden, so wurde auch Christus ein einziges Mal hingeopfert, um die Sünden vieler hinwegzunehmen« (Hebr 9, 11 u. 12, 25–28). In dieser Selbsthingabe vollendet Christus also nicht nur sich selbst, er gibt darin zugleich sein Leben, sich selbst hin für alle, da alle ihn brauchen. »Wenn ich einmal von der Erde erhöht bin, werde ich alle an mich ziehen« (Joh 12, 32). Dadurch ist Jesus der eine und einzige Mittler zu Gott und der Stifter des Neuen Bundes. »Denn es gibt nur einen Gott und einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Menschen Christus Jesus, der sich hingab als Preis für alle, das Zeugnis zur rechten Zeit« (1 Tim 2, 5 f.).

Ist aber einmal in dem Verfügen Christi über sich selbst auf den Vater hin das Spezifische des Opfers Christi erkannt, dann finden wir dieses spezifische Priestertum im Neuen Testament häufig bezeugt, weil wir das totale Verfügen Christi über sich selbst zur Aufrichtung des Gottesreiches häufig bezeugt finden. Das »eph'hapax«, das »ein für allemal« (Hebr 9, 12) ist ein Schlüsselwort für das Verständnis Christi, nicht nur für sein Sterben, sondern für sein ganzes Leben, für das ganze Neue Testament, ja für Verhalten vor Gott überhaupt. In dieser Entschiedenheit, in diesem Definitiven und Unwiderstehlichen wird deutlich, daß man es mit Gott zu tun hat. Denn Gott ist der, vor dem Entschiedenheit fällig ist. In dieser Entschiedenheit braucht und kann Christus sein Opfer nicht wiederholen; in dieser Entschiedenheit bis zur Hingabe des eigenen Lebens ist er ein für allemal Mittler des Neuen und ewigen Bundes. Wir erkennen diese Gesinnung wieder in den Einsetzungsworten Christi beim letzten Abendmahl: »Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird.« »Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute, das für euch vergossen wird« (Lk 22, 19. 20).

Christus bezeichnet sich nicht selbst als Priester, aber er beschreibt und vollzieht sein Leben in einer Weise, welche nach dem Hebräerbrief ein neuartiges, aber das höchste und endgültige Priestertum ist. Christus aber bezeichnet sich selbst als den guten Hirten, der sein Leben hingibt für seine Schafe (vgl. Joh 10, 11 ff.). Damit wird sein Hirtenamt priesterlich vollendet. Das Hirtenamt Christi ist keine Abschwächung seines Priestertums; »Hirte« ist eher die umfassendere Bezeichnung für die Sendung und Stellung Christi. Denn Lehramt, Priesteramt und Hirtenamt Christi sind nicht wie selbständige, gleichartige Inhalte und Aufgaben seiner Sendung, die nur additiv aneinandergereiht wären; Lehramt, Hirtenamt und Priesteramt sind in Christus vielmehr verschränkt, sie durchdringen sich gegenseitig. Als Hirte ist Christus Lehrer: »Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben. Wer auf



den Sohn nicht hören will, wird das Leben nicht sehen, sondern dem Zorn Gottes verfallen« (Joh 3, 36). »Viele Propheten wollten sehen, was ihr seht und sahen es nicht, wollten hören, was ihr hört und hörten es nicht« (Lk 10, 24). Als Hirte kennt er die Seinen und diese »hören auf seine Stimme« (Joh 10, 3).

In dieser Rede (Joh 10, 1–19) liegt der Akzent auf der Selbstbeschreibung Jesu als des guten Hirten, im Unterschied zu anderen. Christus will sagen: Immer wird auf die Menschen eingeredet. Aber im Unterschied zu anderen – hier ist wohl an die Pharisäer zu denken –, die »Diebe und Räuber sind«, die kommen, »um zu stehlen, zu schlachten und zu verderben« (V. 8–10), ist er der wahre und gute Hirte; er ist gekommen, »damit sie das Leben haben und es in Fülle haben« (ebd.). Christus will also nicht sagen, die Menschen seien wie Tiere, die nichts verstehen; aber er will sagen, daß die Menschen seiner bedürfen und daß er als der gute Hirte gekommen ist, der nicht raubt und verdirbt, sondern der das Leben bringt, weil er zu einer Weide und zu Quellen ewigen Lebens führt, nämlich zu sich selbst und in sich zu dem Vater im Himmel, dem unaufhebbaren Ziel des Menschen. Er kennt die Seinen und die Seinen kennen ihn, »wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne« (V. 15). Es gibt aber keine tiefere und keine fruchtbarere Erkenntnis als die unendlich fruchtbare Weise, in welcher sich der Vater und der Sohn kennen. In diese Erkenntnis nimmt Christus die Seinen hinein. Darüber hinaus will Christus sagen, er ist nicht nur einer, der seine Arbeitszeit einsetzt, aber nicht auch sich selbst; er ist vielmehr »der gute Hirte«. »Der gute Hirte gibt sein Leben für die Schafe« (V. 11). »Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe, um es wieder zu nehmen. Niemand entreißt es mir, sondern ich gebe es aus freiem Willen« (V. 17. 18).

Auch hier finden wir das »ein für allemal« des Hebräerbriefes, nur in einer anderen Form; die Weise des guten Hirten ist auch die Weise, in der Christus seine Aufgabe, sich selbst und sein Leben versteht und vollzieht. So ergibt sich hier schon, daß dieser Christus nicht präsent gemacht wird durch den Funktionär, sondern durch den Priester als Hirten, der Hirte ist, nicht etwa weil er die anderen für unfähig hält, sondern weil er es nicht für sinnlos und nicht für verfehlt hält, ohne Vorbehalt sich selbst für die anderen einzusetzen, um auch selbst für die anderen da zu sein. Wo dieser Christus präsent gemacht werden soll, sei es als Priester oder als Hirte, da geht es um das Ganze, um den ganzen Menschen. Darum liegt Priester und Hirte nicht auseinander, sondern ineinander. Christus als guter Hirte vollendet sich priesterlich.

Auch das Abendmahlshandeln Christi ist ein Handeln des Hirten, der uns hier die Speise vom Himmel gibt, die der Gläubige braucht (Joh 6, 53). »Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter aßen in der Wüste das Manna und sind gestorben. Wer von diesem Brote ißt, welches mein Fleisch ist für das Leben der Welt, wird leben in Ewigkeit« (Joh 6, 48 f.). Das Abendmahlshandeln

Christi, des guten Hirten, in welchem er uns seinen Leib gibt, der für uns hingegeben, und sein Blut, das für uns vergossen wird, ist aber nur möglich unter Voraussetzung und unter Inanspruchnahme seines Kreuzestodes, in welchem Christus, zunächst insgeheim, Priester ist. Nun gibt es eigentlich kein Zurück mehr. So wird das Hirtenamt Christi priesterlich vollendet. Man kann wohl sagen, Christus ist nicht Hirte, um Priester zu sein, aber er ist Priester, um sein Hirtenamt zu vollenden, indem er sein Leben priesterlich hingibt für die Seinen.

Aus alledem ergibt sich, daß vom Gesamtbefund des Neuen Testaments her nicht eine schmale Basis besteht, Christus als Priester zu bezeichnen und zu verstehen, vielleicht gar noch abwertend, weil Christus nur unter einem im Grunde alttestamentlichen Aspekt des Hebräerbriefes Priester genannt werde. Der neutestamentliche Befund zeigt vielmehr, daß das Priestertum Christi in der freien Selbsthingabe seines Lebens zur Erfüllung seiner Sendung und zur Aufrichtung des Gottesreiches besteht, worin wir die Grundstruktur des Selbstvollzugs Christi erkennen müssen. In der Selbsthingabe bis zum Tode erfüllt Christus den Willen des sendenden Vaters. Damit tilgt er die Sünden, damit richtet er das Reich Gottes in jener Endgültigkeit auf, mit welcher er in den Tod, damit zugleich aber in seine Verherrlichung eingegangen ist.

### III

#### *Die priesterliche Struktur des christlichen Lebens*

Jesus, im Heiligen Geist der Christus, der Gesalbte, ist aber nicht nur jener, der uns erlöst hat; die Weise, wie er sich selbst, wie er sein Leben vollzieht, ergibt auch den Grundriß, wie christliches Leben gelebt werden und zur Erfüllung kommen soll. Das Leben des Erlösten besteht nicht einmal nur in der Nachfolge, sondern auch in der Vereinigung mit Christus, in welcher wir teilnehmen an Tod und Auferstehung Christi und damit an dem priesterlichen Selbstvollzug Christi. Das ist nun näher zu zeigen.

Christus als zweiter Adam zeigt uns, was der Mensch eigentlich ist, sein soll. Er zeigt uns, daß für den Menschen, der von dem sich ihm offenbarenden Bundesgott angedredet ist, am meisten in Christus selbst, die Antwort auf diese Hergewandtheit Gottes, die Entscheidung auf Gott hin fällig und notwendig ist. Das gilt nicht nur für Christus dem himmlischen Vater gegenüber, es gilt für jeden Menschen Gott gegenüber und Christus gegenüber. Denn was wir auch von Gott wissen, dieses ist unentbehrlich, daß Gott so ist, daß er Entscheidung fordert, und auch von dem Menschen muß man wissen, daß Entscheidung, um entschieden zu sein, nicht Verkümmern oder Einengung des Menschen ist, daß er vielmehr so seine wahre Gestalt gewinnt. Er muß

wissen, daß seine Freiheit nicht dafür da ist, daß er sich immer noch den Weg zum anderen, zum Gegenteil, offen hält. Freiheit ist vielmehr dazu da, daß der Mensch sich entscheidet, um entschieden zu sein, weil Gott der ist, vor dem und auf den hin der Mensch alle Brücken zum Rückzug abbrechen kann und soll. Das »ein für allemal« des Hebräerbriefes ist nicht nur vor Gott fällig, weil Gott Gott ist; es ist vielmehr auch für den Menschen nötig, damit er seine wahre und volle Gestalt als kreatürliche Person erlangt, weil der Mensch in seiner Gottebenbildlichkeit zur Antwort auf die Liebe, auf die Hergewandtheit Gottes erschaffen ist.

Diese Entscheidung vollzieht sich nun aber nicht an Christus vorbei, sondern wird ganz konkret vor Christus, auf Christus hin notwendig. Denn Christus hat uns nicht nur ein Beispiel gegeben, Christus ist vielmehr als der vom Vater Gesendete der Bezugspunkt für uns, wir sind auf Christus hingebunden. Er lenkt uns nicht an sich vorbei, sondern in höchstem Anspruch, der seine Gottheit voraussetzt, auf sich selbst hin. Er selbst ist in johanneischem Sinne der Weg, die Wahrheit, das Leben, das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Diese Entscheidung vor Christus ist der Glaube als ein Verfügen über sich selbst auf Christus hin. »Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes nicht glaubt« (Jo 3, 18). »Denen aber, die ihn aufnahmen, gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden« (Jo 1, 12). Der volle Glaube ist die Anerkennung, die Heilsbegegnung mit Christus, Unglaube heißt, sich Christus verweigern.

Christus redet in diesem Zusammenhang sehr deutlich: »Wer Vater und Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert. Wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert. Wer nicht sein Kreuz nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert. Wer sein Leben finden will, wird es verlieren, wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es finden« (Mt 10, 37–39). »Folget mir und laßt die Toten die Toten begraben« (Mt 8, 22). »Wer die Hand an den Pflug legt und zurückschaut, ist für das Reich Gottes nicht tauglich« (Lk 9, 62). Christus läßt also keinen Zweifel, daß auf ihn hin und in ihm auf den Vater hin durchgreifende Entscheidung nötig ist. In der Apokalypse ist das so gesagt: »Wärest du doch kalt oder warm; weil du aber weder kalt noch warm, sondern lau bist, will ich dich ausspeien aus meinem Mund« (3, 10). Kalt und warm sind hier nicht Gegensätze, sie bedeuten vielmehr das gleiche, nämlich Eindeutigkeit, Entschiedenheit; aber ein »sowohl als auch« kann vor Gott nicht bestehen. Versuchten wir grundsätzlich, vor Gott mit Halbheit auszukommen, das heißt ohne total über sich zu verfügen, dann haben wir es nicht mehr mit Gott zu tun. Andererseits erkennen wir, daß wir in Glaube und Liebe immer mehr wachsen müssen, um jene Entschiedenheit zu erreichen, die gemeint ist. Gewollte Unentschiedenheit und mangelnde Entschiedenheit sind Grundformen von

Sünde; das Wachsen in der Entschiedenheit ist eine Grundform geistlichen Lebens.

Von Gott angeredet sein stellt uns in eine Entscheidungssituation, biblisch gesprochen in die Krisis. Krisis ist nicht eine betrübliche Situation. Krisis ist als Entscheidungssituation vielmehr Heilssituation. Denn sich vor Gott in die Entscheidung gestellt sehen, das ist nicht nur kritisch, weil hier Entscheidungen fallen, es ist auch notwendig, weil ohne diese Entscheidung der Mensch nicht wird, was er sein soll. In dieser Situation hat das Spruchhafte, das Kontradiktorische seinen Urort. »Spruchhaft« bedeutet hier nicht etwa Ohnmacht gegenüber harter Realität; »spruchhaft« bedeutet vielmehr, daß hier das Ja und Nein seinen Platz hat, in welchem der Mensch sich selbst vollzieht, über sich selbst verbindlich verfügt. Und hier ist Ja und Nein möglich. Ja und Nein ist kontradiktorisch; dies gibt es nur im Bereich der Person. In dem unterpersonalen Bereich gibt es Unterschiede, auch Gegensätze, aber nicht das Spruchhafte, in welchem der Mensch nicht nur irgendetwas sagt, sondern über sich selbst etwas sagt, ja sich selbst vollzieht, Position bezieht. Christus selbst wird das »Ja« und das »Amen« genannt: »Alle Verheißungen Gottes haben in ihm ihr ›Ja‹ gefunden und deshalb ist durch ihn auch das Amen da zu Gottes Verherrlichung durch uns. Gott, der uns ebenso wie euch in Christus den festen Grund verleiht und gesalbt hat, hat uns damit auch das Siegel aufgeprägt und uns das Angeld, den Geist in unser Herz gegeben« (2 Kor 1, 20–22). Es gibt aber auch das Ja und das Nein Gottes, den Zorn Gottes als Antwort auf unser Nein, und wir täten uns und unserer Verkündigung keinen Dienst, wollten wir dieses außer acht lassen.

Die Entschiedenheit, die vor Gott gefordert ist, hat nichts mit der Gesetzlichkeit im Sinne des Römer- und Galaterbriefes zu tun. Diese Entscheidung ist das Gegenteil von Gesetzlichkeit. Denn die falsche Gesetzlichkeit versucht, im Tun von etwas vor Gott bestehen zu können. Das kann bis zu solcher Haltung gehen: Ich will genau wissen, was ich vor Gott zu tun habe. Das will ich dann auch alles tun, aber nicht mehr; denn ich tue es, um Gott los zu sein, um vor Gott meine Ruhe zu haben. Darum kann es aber vor Gott gerade nicht gehen. Hier haben wir es ja nicht mit dem Finanzamt zu tun. Dem Finanzamt zahlt man, und dann ist man es los, und niemand erwartet, daß wir das Finanzamt lieben. Was aber in der Gesetzlichkeit, die vor Gott nicht bestehen kann, fehlt, das ist gerade die Liebe. Denn vor Gott geht es um Liebe. Liebe ist das Hauptgebot; in der Liebe ist die Ganzheit, die Entscheidung, das »ein für allemal« zu Hause: »Du sollst Gott lieben aus deinem ganzen Herzen«. Ohne Liebe ist kein Gebot recht gehalten, ohne Liebe ist keine Salbung im Heiligen Geist. »Denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen im Heiligen Geist, der uns gegeben ist« (Röm 5, 5). Auch der

Glaube ist ohne die Liebe nicht, was er sein soll, denn »der Glaube wird in der Liebe wirksam« (Gal 5, 6).

Mit der Liebe zu Gott und mit der Liebe zu Christus brauchen wir nicht zu beginnen, hier sind wir immer zweite Person, immer in der Situation der Antwort; denn er hat uns zuerst geliebt (1 Joh 4, 10.19). Dieses ist ja die größte Gottesoffenbarung in Christus: Gott ist Liebe. Und diese Liebe Gottes erweist sich nicht nur darin, daß der Vater den Sohn sendet, sie erweist sich auch in Christus selbst, der sich für uns verausgabte bis zum Tode, ohne zu fragen, ob wir ihm antworten. Nun aber, da Christus sich verausgabte hat, in seinem Tod sein Leben, sich selbst für uns hingegeben hat, nun ist unsere Antwort in Vorbehaltlosigkeit, in Liebe fällig. Jeder ist wie Petrus gefragt: »Petrus, liebst du mich? Ja Herr, du weißt es, daß ich dich liebe« (Joh 21, 15 ff.). Ich glaube es nicht recht, daß Christus den Petrus dreimal fragt, weil dieser Christus dreimal verleugnet hat. Denn wenn Gott dem Reuigen die Sünde vergibt – »Petrus ging hinaus und weinte bitterlich« (Lk 22, 62) –, dann wirft er unsere Sünden hinter sich, dann kommt er nicht mehr darauf zurück. Hier in dieser Frage ging es um die Liebe, die Christus auch erwartet als Antwort auf seine Liebe und als Bedingung für den Sendungsauftrag: »Weide meine Lämmer, weide meine Schafe.« Jesus Christus bestimmt also die Grundstruktur des Menschen, nicht so sehr dessen, was er ist, wohl aber dessen, wozu er ist, wie er wird, was er sein soll. Die Gottebenbildlichkeit bedeutet ja nicht die Verselbständigung des Menschen. Der Mensch ist vielmehr gerade darin nicht wie Gott, daß für den Menschen ein heilshafter Bezug auf Gott notwendig ist. Für Gott aber gibt es keinen heilshaften Bezug als Bedingung seiner Vollendung, wie es für Gott die Frage von Heil und Unheil nicht geben kann. Christus zeigt in seiner Hinordnung auf den Vater im vorbehaltlosen Annehmen des Willens des Vaters bis zum Tod, daß diese Bezogenheit des Menschen personal verwirklicht werden muß, indem der Mensch, über sich verfügend, sich selbst auf Gott bezieht.

Diese Bezogenheit auf Gott ist darin begründet, daß der Mensch nicht nur von Gott erschaffen ist, sondern auf Gott hin erschaffen ist, weil nach der neutestamentlichen Vertiefung des Schöpfungsbegriffes Gott in der Erschaffung nicht von sich absieht, sondern der Vater die Welt erschafft im Blick auf den Sohn, so daß die gesamte Schöpfung auf den Sohn bezogen ist. Damit sind wir auf Jesus Christus bezogen zum Bund mit dem Schöpfer, der in Christus seine stärkste Verdeutlichung, seine reale Basis hat. Dieser Bund besteht in einer gnadenhaften Verbindung mit Christus, und in Christus mit dem Vater, weil Christus uns nicht nur die Erlösung verdient hat, nicht nur die *causa meritoria* der Erlösung ist, wie die Theologie sagt; Christus ist auch nicht nur die *causa exemplaris*, wir sollen Christus nicht nur nachahmen. Das sollen wir gewiß, aber in einem bestimmten Sinn ist Christus auch die *causa finalis*, der Beziehungspunkt, weil die Nachahmung nicht nur ethisch

auf Grund unseres Willens möglich und wirklich ist, sondern weil zur Nachahmung auch die gnadenhaft gewährte Gemeinschaft, die Teilnahme an Christi Tod und Auferstehung und damit am ewigen Leben Christi selbst hinzugehört. Statt Teilnahme sagen wir darum besser, daß wir Anteil erhalten an dem Geschick Christi, in welchem sich die Übermacht Gottes erweist. Wir nehmen uns nicht einen Anteil, wir erhalten Anteil als Gnade und Heil.

Die Schrift sagt dies mit größter Eindringlichkeit. Christus beschreibt den konstitutiven Zusammenhang mit ihm im Gleichnis vom Weinstock: »Ich bin der Weinstock, ihr seid die Zweige. Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt viele Frucht. Denn getrennt von mir könnt ihr nichts tun. Wenn jemand nicht in mir bleibt, wird er weggeworfen wie ein Zweig, und er verdorrt« (Joh 15, 7 f.). Im Römerbrief lesen wir: »Oder wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Jesus Christus getauft sind, auf seinen Tod getauft sind? Wir wurden also mit ihm durch die Taufe auf seinen Tod mitbegraben, damit wir so, wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, in einem neuen Leben wandeln. Sind wir nämlich zusammengewachsen mit der Gestalt seines Todes, werden wir es auch mit seiner Auferstehung sein. Wir wissen ja, daß unser Leib mitgekreuzigt wurde, auf daß der Leib der Sünde vernichtet werde und wir nicht mehr Sklaven der Sünde seien. . . . Wenn wir mit Christus sterben, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden. Wir wissen ja, daß Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt; der Tod hat keine Macht mehr über ihn. Denn ein für allemal ist er mit seinem Tod der Sünde gestorben und lebt sein Leben für Gott. Ebenso müßt auch ihr von euch denken: In Christus Jesus seid ihr tot für die Sünde und lebt für Gott« (Röm 6, 3–11).

Hier ist überaus deutlich, daß Christus nicht nur Vorbild, sondern auch Bezugspunkt ist, und zwar nicht nur im Maße unserer Möglichkeit, sondern in der Kraft Christi, daß er uns mit sich und seinem Geschick verbindet. Die Taufe als der Überschritt vom Tod zum Leben, aus der Finsternis ins Licht, ist nicht nur Frucht des Erlösungstodes Christi; die Taufe verbindet uns auch mit Tod und Auferstehung Christi, wir teilen, nicht nur aus Nachahmung, sondern als Gabe sein Geschick. Darum das häufige »mit Christus«, mit Christus leiden, mit Christus sterben, mit Christus auferstehen, mit Christus herrschen, mit Christus verherrlicht werden, mit Christus leben. Dasselbe bedeutet das »in Christus«, das so häufig in der Schrift vorkommt: »So gereicht denn denen, die in Christus Jesus sind, nichts mehr zur Verdammnis« (Röm 8, 1). »Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm« (Joh 6, 56). Das alles ist für uns wirklich, nicht weil wir es uns nehmen könnten, sondern weil wir Anteil erhalten, weil uns in der Gnade Christi Anteil gewährt ist am Leben Christi.

Das »mit Christus« und das »in Christus« setzt freilich vieles voraus, es erfordert unsere Entscheidung für Christus, um entschieden zu sein. »Seid so

gesinnt wie Christus Jesus« (Phil 2, 5), der gehorsam wurde bis zum Tod am Kreuze. Im Römerbrief ist diese durchgreifende Hinordnung auf Christus so beschrieben: »Keiner von uns lebt sich selbst und keiner stirbt sich selbst. Denn leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir nun leben, ob wir sterben, wir sind des Herrn. Denn dazu ist Christus gestorben und lebendig geworden, daß er Herr sei, sowohl über Tote, wie über Lebende« (14, 7–9). Danach ist der größte Unterschied nicht mehr, ob lebend oder tot, sondern ob wir dem Herrn gehören, dem Herrn leben oder nicht. Denn Christus ist Herr über Lebende und Tote in gleicher Weise, weil er unvermindert beiden das ewige Leben ist. Und im 2. Korintherbrief heißt es: »Einer ist für alle gestorben, somit sind alle gestorben. Er starb aber für alle, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern ihm, der für sie starb und für sie auferweckt wurde. . . . Ist also einer in Christus, so ist er ein neues Geschöpf. Das Alte ist vergangen; siehe, es wurde neu« (5, 14–17). Diese durchgreifende Hinordnung auf Christus, in welcher die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern ihm, der für sie starb, ist kein Automatismus, sie erfordert vielmehr das Eingehen in die Gesinntheit Christi, in das priesterliche Verfügen Christi über sich selbst, daß wir die sündige Verkrampftheit in uns selbst aufgeben.

Das prinzipielle Aufgeben unserer sündigen Ichbezogenheit durch den Glaubensgehorsam, der in der Liebe wirksam wird, muß uns dem Nächsten, dem Mitmenschen öffnen. Das zeigt die Doppelgliedrigkeit des Hauptgebotes als eines einzigen Gebotes, das zeigt das Beispiel und die Lehre Christi, das zeigen die Gerichtsreden, das ist ein wesentlicher Inhalt des Evangeliums. »Wir wissen, daß wir vom Tod ins Leben hinüberschritten sind, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebt, der bleibt im Tode. . . . Darin haben wir die Liebe Gottes erkannt, daß jener für uns sein Leben hingab. Auch wir sollen für die Brüder das Leben hingeben« (1 Joh 4, 14. 16). »Einer trage des anderen Last, so erfüllt ihr das Gesetz Christi« (Gal 6, 2).

Diese Offenheit für den Nächsten aus der Offenheit für Gott muß sich konkretisieren in konkreter Hilfe in der Not. Einbezogen in des Christen Gesamtwirklichkeit und als deren Ausdruck ist auch solche Hilfe dann noch mehr, aus Liebe wird sie letztlich Zeugnis für Christus: »So leuchte euer Licht vor den Menschen, auf daß sie eure guten Werke sehen und den Vater preisen, der im Himmel ist«, wie Christus in der Bergpredigt sagt (Mt 5, 16). Es muß also möglich sein, das Gute so zu tun, daß es Zeugnis, für uns verstehbarer Hinweis auf Gott ist. In dem inneren Zusammenhang mit Christus sind dem Christen ungeahnte Möglichkeiten der geistigen Hilfe, der Stellvertretung für die Kirche und für alle gegeben. Paulus spricht nicht nur oft vom Beten füreinander, er vermag sogar seine Gefangenschaft als einen wesentlichen Dienst für alle aufzufassen: »Ich freue mich der Leiden für euch und will an meinem Fleisch ergänzen, was an den Leiden Christi noch fehlt

für seinen Leib, die Kirche« (Kol 1, 24). Ganz gewiß will Paulus hier nicht sagen, Christus habe nicht genug gelitten; aber was Aufgabe der Glieder an seinem Leibe, der Kirche ist, das kann Christus gar nicht tun, und das ist dann nicht nur unsere Aufgabe, das ist auch eine spezifische Möglichkeit des Christen zur Hilfe für den einzelnen und für alle. Es wäre unchristlich, nicht zu tun, was man tun kann zur Linderung und Überwindung der materiellen Not; es wäre aber auch unchristlich, geistliche Möglichkeiten, die weiterreichen als alles andere, nicht wahrzunehmen. Der Anschluß an Christus engt uns ja nicht ein, er befreit uns zu neuen, dann aber auch verpflichtenden Möglichkeiten.

So ist christliche Existenz in der Tiefe eine priesterliche Existenz, in welcher der Mensch im Glauben, der in der Liebe wirksam ist, über sich auf Christus hin verfügt. Das Priestertum Christi, in welchem er über sich selbst verfügt, macht die priesterliche Existenzverwirklichung des Gläubigen nicht überflüssig. Denn das priesterliche Verfügen über sich selbst nach dem Willen Gottes, ist von Christus her nicht nur die Form der Erlösung, sondern die Form unseres Heiles, damit Christus »alles in allem« (Kol 3, 11), »damit Gott alles in allem sei« (1 Kor 15, 28).

*(Ein abschließender Teil folgt.)*



# Was soll die Kirche heute tun?

Von Richard Hauser

Noch vor einem Jahrzehnt, erst recht weiter zurück, wäre die Frage nicht so radikal und aus so viel Unsicherheit gestellt worden wie heute. Gewiß, es gehört zur Geschichtlichkeit der Kirche, daß ihr immer wieder neue Aufgaben begegnen, daß ihr inneres Leben ständig zu neuer Gestaltung drängt, daß sie sich selber notwendig wandeln und erneuern muß. Sie ist, das hat erst das Konzil wieder ausgesprochen, *ecclesia semper reformanda*. Aber was im wesentlichen und eigentlichen Sendung und Auftrag der Kirche sei und auf welche Weise sie ihn notwendig zu erfüllen habe, das war *intra et extra muros ecclesiae* bisher unumstritten. Heute besteht dieses Vertrauen draußen nicht mehr. Eher begegnet einem katholischen Christen die besorgte Frage Außenstehender, wohin denn der Weg der Kirche führe und ob sie sich nicht selber völlig verliere. Schlimmer ist, daß Unsicherheit und Angst weithin die Glieder der Kirche selber befallen hat. Es sind der Erfahrungen und Stimmen übergenug, die dieser Sorge um die Kirche Ausdruck oder Anlaß geben. Schon vor etwa zwei Jahren hat Ida Görres in einem Vortrag »Vertrauen zur Kirche«<sup>1</sup> eine lange Litanei ernster Anfechtungen zusammengestellt. Ein eindringliches Zeichen ist auch, daß angesehene Theologen wie Hans Urs von Balthasar oder Joseph Ratzinger öffentlich ihr Bekenntnis zur Kirche ablegen<sup>2</sup>. Das Thema »Warum ich noch in der Kirche bin« hätte vor Jahren noch keiner unserer Theologen für besonders nötig gehalten; in der Kirche zu stehen, war selbstverständliche Grundlage seiner Arbeit. Im Märzheft von »Concilium« wartet umgekehrt Stephan Pfürtner mit einer ganzen »Pathologie der Kirche« auf<sup>3</sup>. Als Symptome schwerer Erkrankung glaubt er feststellen zu müssen, die Kirche sei religiöse Klassengesellschaft, verweigere die Menschenrechte und bewahre archaische, mythische Vorstellungen und Verhaltensformen. Nach einer so massiven Diagnose ist es mehr als verwunderlich, daß der Verfasser doch noch eine Rettung für möglich hält. Die Zeitschrift »Wort und Wahrheit« schließlich veröffentlicht im März/April ein Sonderheft mit einer Umfrage an 200 Adressaten über den Zustand der römisch-katholischen Kirche<sup>4</sup>. Die eingegangenen Antworten sind bei weitgehender Divergenz über das, was die Situation zu tun fordert, alle darüber einig, daß die Kirche sich in einer ernststen Krise befinde.

---

<sup>1</sup> Ida Friederike Görres, Im Winter wächst das Brot, S. 103 ff.

<sup>2</sup> Hans Urs von Balthasar – Joseph Ratzinger, 2 Plädoyers.

<sup>3</sup> In »Concilium«, VIII/3, S. 163 ff.

<sup>4</sup> In »Wort und Wahrheit«, XXVII/2.

Diese uns allen spürbare Krise hat zunächst etwas Rätselhaftes an sich, sie ist wie ein plötzlicher Wetterumschlag über uns gekommen. Die Kirche war doch das große Thema der Theologie des letzten Menschenalters. Das Zweite Vaticanum schien mit seinen Konstitutionen *Sacrosanctum Concilium*, *Lumen gentium* oder *Gaudium et spes* wie der gültige, vorläufige Abschluß einer Lehrentwicklung, die mit der Theologie der Tübinger beginnend über Pius' XII. *Mystici corporis* und viele theologische Einzelarbeiten hinweg sich gerundet hatte. Die Kirche war nicht minder der innere Antrieb der Frömmigkeit einer ganzen Generation gewesen. Das »Erwachen der Kirche in den Seelen« trug die liturgische Bewegung, die erneute Begegnung mit dem biblischen Wort und vieles andere. Gerade dieser Vertiefung und Erneuerung inneren Lebens wollte das Konzil dienen. Mit einem Schlag war das alles nun wie versunken, ausgelöscht die Liebe zur Kirche, das Vertrauen zu ihr. Zu Wort kommen nur noch harte Kritik, mißtrauische Distanz, ja Schmähung und Schelte. Es ist nur mehr von autoritären Strukturen, Resten des Feudalismus, Machtmißbrauch, vom Zurückgebliebensein und der fossilen Erstarrung der Kirche die Rede, derselben Kirche, an der man sich zuvor begeistert hatte. Fast ist es nicht mehr verständlich, wie de Lubac, einer übrigens, der auch das Leiden an der Kirche erfahren hat, vor zwei, drei Jahrzehnten seine bewegenden Meditationen über die Kirche schreiben konnte<sup>5</sup>.

Versucht man das Ausmaß der Krise heute zu bestimmen, zeigen sich allmählich alle Bereiche kirchlichen Lebens von ihr betroffen. In der Tiefe liegt ohne Zweifel eine Krise des Glaubens zugrunde. Sie zeigt sich in Schwäche und Zweifel vollzogenen Glaubens, in Gleichgültigkeit und Uninteressiertheit an der Wirklichkeit des Glaubens, in der rationalistischen Verkümmern oder babylonischen Verwirrung der Glaubensaussagen. Für die Katholische Deutsche Studenten-Einigung zum Beispiel ist Glaube eigentlich nur noch mögliche Motivationsbasis für gesellschaftsveränderndes Handeln<sup>6</sup>. Aus der Glaubenskrise entspringt die Identitätskrise der Kirche. Man weiß überhaupt nicht mehr, was Kirche ist oder soll. Was sie einer bedrängten Generation in Not und Gefahr einmal war, die lebendige Verbundenheit und Gemeinschaft um den Altar, ist fast ganz vergessen. Die Bindung an die Kirche hat sich gelockert, im Leben vieler heutiger Christen spielt sie keine ernsthafte Rolle mehr. Daher die deutliche, statistisch belegte Abwanderung aus der Kirche, die ausdrückliche, entschlossene. Bedenklicher noch ist die lautlose, innere, die sich ohne Entscheidung einfach vom Leben der Gemeinde und ihrem Glauben zurückzieht und der Kirche gleichgültig geworden ist.

<sup>5</sup> Henri de Lubac, *Méditation sur l'Église*, 3 1951. Jetzt deutsch: Die Kirche. Eine Meditation. Einsiedeln 1968.

<sup>6</sup> Schwerpunktprogramm für die politische Arbeit des KDSE. Vgl. »Herder-Korrespondenz«, XXV/4, S. 183 f.

Die Unsicherheit dringt dann in das religiöse und sittliche Leben der Familien und des einzelnen ein. Der Besuch des Gottesdienstes läßt nach, die religiöse Praxis verflüchtigt sich, die sittlichen Grundsätze geraten ins Wanken. Es mag offen bleiben, wieweit eine wenig überzeugende, verflachte Verkündigung oder wieweit die unernste, oberflächliche Annahme des Glaubens, die ihn zu leerer Gewohnheit werden ließ, daran schuld sind. Es ist auch so leicht und verführerisch, sich vom Geist der Zeit mitnehmen zu lassen, Antriebe und Maßstäbe des Handelns danach auszurichten, was jedermann tut und für richtig hält. Mancher glaubt, gerade so seine Freiheit unter Beweis zu stellen, und sieht in Anruf und Ordnung christlichen Lebens in der Kirche autoritäre Vergewaltigung und Willkür. Schließlich zeigt sich die Krise der Kirche im vielfach gestörten Verhältnis der einzelnen Glieder und Dienste zu einander. Es ist nicht zuviel gesagt, wenn man von einer Führungs- und Vertrauenskrise spricht. Das einvernehmliche, auf Vertrauen gründende Miteinander, wie es dem Leben der Kirche entspricht, ist nicht mehr selbstverständlich vorhanden. Das kollegiale und synodale Element zum Beispiel, das nach der Weisung des Konzils Geltung haben soll, ist noch nicht recht wirksam geworden. Platz und Aufgabe des Laien in der Kirche sind noch zu wenig umschrieben. Neue Lebensformen wollen durch längere Einübung gelernt sein. Sicher tut sich ein überkommenes Amtsverständnis schwer, bisher ungeübtes Gespräch wird erst langsam in Gang kommen. Kontestationen, Obstruktion und heftige Angriffe schaffen aber auf keinen Fall ein Klima des Vertrauens. Mangelndes Vertrauen meint, die Träger des Amtes nur Macht verwalten zu sehen, und versucht, mit politisch-taktischen Zügen selber Macht zu gewinnen. Die Träger des Amtes aber sind in ihrer Führungsaufgabe eher unsicher, wollen Konflikte nicht verschärfen und stehen doch auch unter der Verpflichtung ihres Amtes.

So durchdringt die Krise tatsächlich das ganze Leben der Kirche. Es ist sicher kein Unrecht, wenn man feststellt, daß die Krise an der Unzufriedenheit gewisser intellektueller Schichten, vor allem auch von Theologen, aufgebrochen ist. So wertvoll kritische Wachsamkeit, geistige Beweglichkeit und Intuition sind, wenn sie sich eigenwillig, ungeduldig und selbstbewußt äußern, sie zerstören statt aufzubauen. Intellektuelle besitzen die Gabe des Wortes, beherrschen die Medien der Kommunikation, schaffen geistige Atmosphäre. Ihre Kritik und Unzufriedenheit steckt an, wuchert und lähmt. Mag die Ungeduld recht haben, daß Geist und Wollen des Konzils noch viel zu wenig aufgenommen und realisiert sind, selber ist man mit seinen Absichten schon weit über das Konzil hinaus und von ihm kaum mehr gedeckt. Mit »vorausgehendem Gehorsam« übt man eigenwillige Experimente. Man beruft sich gerne auf den guten Johannes XXIII., ohne jemals die schlichte Frömmigkeit seiner Tagebücher ernsthaft zur Kenntnis genommen zu haben. Maßstäbe und Anregungen zur Reform der Kirche werden dem Geist der Zeit

und der gesellschaftlichen Umwelt entnommen, fasziniert vom Zeitgemäßen und Neuen sagt und gilt einem die Tradition kaum mehr etwas. Ebenso gehört es zu dieser intellektuellen Haltung, sehr überheblich, aber wenig selbstkritisch zu sein. Kein Wunder also, daß die Kritik an der Amtskirche und die Reform der Strukturen in den Vordergrund treten und daß harte Fronten sich bilden. Ein wenig mitleidig ist manchmal von der Volkskirche die Rede. Als »Publik« eingestellt wurde, hat sein Chefredakteur spürbar abschätzig gemeint, die Zeitung sei am katholischen Milieu gestorben. Eine Meditation über die ersten beiden Kapitel des ersten Korintherbriefs, über die Torheit des Kreuzes und die beschämte Weisheit der Welt, möchte man in der gegenwärtigen Krise der Kirche öfter anraten. Viele Ratschläge, sie zu beheben, erfassen die Krise nicht ernst genug, bleiben an der Oberfläche. Vor allem wird, was man die innere Erneuerung der Kirche nennen muß und worauf das Konzil eigentlich zielte, oft mit leichter Hand beiseite geschoben. Änderung der Strukturen oder Eingehen auf die Forderungen der Zeit, so wichtig sie sind, bleiben ohne jene innere Erneuerung unvollkommen und letztlich fruchtlos. Was die Kirche heute tun muß, erfordert eine größere Anstrengung.

### *Das Selbstsein der Kirche*

Es mag sich zunächst wie eine Tautologie anhören zu fordern, die Kirche solle sein, was sie ist, solle sie selber sein. Die Lage der Kirche macht aber eine solch grundlegende Besinnung dringend notwendig. Es ist Mode geworden, die Kirche einfach als gesellschaftliche Größe zu betrachten und ihre Struktur und Lebensvollzüge vorab nach soziologischen Kategorien zu bestimmen. Bis in die Pastoraltheologie hinein führt heute die soziologische Betrachtung das große Wort. Kirche wird so oft als sakrales System mit eigenem Recht und komplizierter Bürokratie geschildert. Sie gilt als geistige Machtapparatur, gegen die man eine Strategie der Opposition entwickeln muß. Sehr schnell ist dann die Kirche politisiert, das heißt in einer harten Frontstellung nach Freund und Feind aufgespalten. Sicher ist im Lauf ihrer Geschichte die Kirche oft zur Ausübung von Herrschaft mißbraucht worden; Reste solcher Haltung mag es auch heute da und dort noch geben. Sie müssen selbstverständlich überwunden werden. Ebenso sicher aber widersprechen Opposition, Demonstration und nur fordernde Kritik dem Wesen der Kirche und ihrer brüderlichen Gemeinschaft. Die gern und ständig wiederholte Berufung auf Paulus, der dem Petrus ins Gesicht widerstand, entschuldigt da nichts. Immer wieder auch wird die Kirche nach ihrer Brauchbarkeit für weltliche und menschliche Ziele gewertet. Man untersucht, wofür sie als Werkzeug eingesetzt und in Funktion gebracht werden kann. Fortschrittliche

Zeitgenossen möchten sie gern als Vehikel für Gesellschaftskritik, Zukunftsplanung oder Revolution verwenden. Der Freckenhorster Kreis hielt, weil Kirche in allen ihren Lebensbezügen für den Dienst am Menschen da sei, ihre Humanisierung für die wichtigste Aufgabe<sup>7</sup>. Die Paulusgesellschaft verwendete ihre Frühjahrstagung 1970 auf das Thema: »Kirche der Zukunft in einer emanzipierten Gesellschaft.«<sup>8</sup> Hinter solchen Programmen stehen oft modische theologische Strömungen, die von Entsakralisierung, religionslosem Christentum und Säkularisierung reden.

Es mag in diesen Anrufen manches Bedenkenswerte für die Kirche stecken, und natürlich hat die Kirche mit dem Menschen zu tun. Ihr eigenstes, unverwechselbares Wesen aber liegt in all dem nicht. Als humanitäre Veranstaltung zu ideologischen, weltlichen Heilszielen wäre sie so überflüssig wie wirkungslos. Will die Kirche zu sich selber kommen, muß sie sich auf ihren Ursprung und ihre Sendung besinnen, diese immer neu gläubig aufnehmen und ihr Zeugnis bekennen. Nur so wird sie ernst genommen werden und hat dem Menschen etwas zu sagen. Kirche ist aber viel mehr als ihre soziologische Gestalt, sie ist die Versammlung der berufenen Heiligen, wie Paulus sie nennt, das unter Gottes Anruf versammelte Volk. Sie ist also Gottes Gabe und Geschenk, niemals menschliche Planung oder Absicht. Trotz aller menschlichen Armseligkeit und Sündhaftigkeit ihrer Glieder bleibt sie das unbegreifliche Geheimnis Gottes. Ein solches Geschenk kann nur in Ehrfurcht angenommen werden. Wo Kirche sich also recht versteht, muß sie mit der Danksagung beginnen. Paulus zum Beispiel fängt mit der Danksagung jedesmal an, wenn er einer seiner Gemeinden gedenkt. Erst recht das Miteinander-sein der Gemeinde der Kirche wird im Danksagen Aufgabe und Darstellung ihres Wesens finden müssen. Sie wäre ja ohne den Ruf und die Gabe Gottes überhaupt nicht versammelt, nicht existent. Eben ihr Beisammen-sein ist die Gabe, der gemeinsame Dank aber die einzig gemäße Antwort. Es ist und bleibt darum Liturgie und Kult, Anbetung, Lobpreis und Danksagung vor Gott das erste und eigentliche Werk der Kirche. Darin ist sie allermeist sie selber. Täglich wird sie sich in der liturgischen Anamnese ihres im Glauben erfaßten Ursprungs und ihrer bleibenden Identität vergewissern. So hat es der Stifter ihr aufgetragen, so überliefert es der Apostel in seiner Anordnung, »Tut dies zu meinem Gedächtnis« (1 Kor 11, 24). So erfahren wir es vom gemeinsamen Tun der Urgemeinde; sie verharrt im gemeinsamen Gebet, im Brotbrechen und im Gotteslob (Apg 2, 46 f.). In dieser Verbundenheit des Gotteslobs zumal ist die Gemeinde »der heilige Tempel im Herrn« (Eph 2, 21), erfüllt sie ihren Dienst als »heilige Priesterschaft« (1 Petr 2, 5). Es ist ihr aufgetragen: »Ihr sollt die Großtaten dessen ver-

<sup>7</sup> In der zweiten Eingabe an die bundesdeutsche Synode. Vgl. »Herder-Korrespondenz«, XXIV/1, S. 16.

<sup>8</sup> Vgl. den Bericht in »Herder-Korrespondenz«, XXIV/5, S. 200 ff.

künden, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat« (1 Petr 2, 9). Um die rechte Weise der gottesdienstlichen Versammlung macht sich Paulus im ersten Korintherbrief Sorge, und der Hebräerbrief mahnt: »Und lasset uns darauf achten, einander zur Liebe und zu guten Werken anzuspornen und unsere Versammlung nicht verlassen, wie es bei etlichen Sitte ist, sondern einander ermahnen« (Hebr 10, 24 f.). Die liturgischen Szenen der Apokalypse machen nur deutlich, wie sehr die frühe Gemeinde ihren Dienst auf die eschatologische Vollendung hin begreift. Es ist sozusagen die Quersumme aus dieser Tradition, wenn das Konzil feststellt, die Liturgie sei der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebe, und die Quelle, aus der all ihre Kraft ströme<sup>9</sup>. Gewiß, das Neue Testament versteht das ganze christliche Leben als einen Dienst Gottes, das lebendige, heilige, Gott wohlgefällige Opfer (Röm 12, 1) soll im leibhaftigen Alltag geschehen, alles soll zur Ehre Gottes getan werden. Aber gerade diese fordernden Imperative verlangen die Kraft aus der Gabe, die der Kirche in Liturgie und Kult geschenkt ist. Richtig ist, wie es Alois Müller im Märzheft 1972 von »Concilium« getan hat, daran zu erinnern, daß die Liturgie immer auch die brüderliche Gemeinschaft im Herrn konstituiert und darin ihren notwendigen anderen Aspekt besitzt<sup>10</sup>. Wenn aber heute – Müller tut das nicht – der menschliche Bezug oft als das Eigentliche betrachtet, die Eucharistie nur als brüderliche Mahlgemeinschaft gesehen und das Gotteslob als belanglos abgetan wird, ist die eigentliche Aufgabe der Kirche verkannt und verloren, hat auch eben die so betonte menschliche Begegnung Sinn und Kraft eingebüßt. Gottes Heilsgabe besitzt ihr eigenes inneres Gesetz. Kirche ist sicher um der Menschen willen gestiftet, aber um sie zum Vater des Lichtes zu führen. Die Menschwerdung endet nicht im irdischen Leben Jesu, sondern mit der Himmelfahrt und der Verherrlichung und Unterwerfung des Sohnes, »damit Gott alles in allem sei« (1 Kor 15, 28). Die Berufung zur Kirche und die Annahme zu Kindern ist uns geschenkt, »damit wir zum Lobe seiner Herrlichkeit gereichen« (Eph 1, 12). Gern wird zur Kritik an Kult und Liturgie Jesu Wort über den Sabbat nach Mk 2, 27 zitiert: »Der Sabbat ist um des Menschen willen und nicht der Mensch um des Sabbat willen.« Doch sollte man es sich mit dem Wort nicht zu leicht machen und es in seiner merkwürdigen Doppelsinnigkeit bedenken. Es spricht nicht nur davon, daß der Sabbat kein schematisch zwanghaftes Gesetz ist, es sagt auch, daß er segnende Erfüllung ist. Ja, »der Mensch ist der Zweck des Sabbats«<sup>11</sup>, weil er seiner und des Gottesdienstes bedarf, um wahrhaft Mensch zu sein! Der Lobpreis Gottes in seinem strengen Sinn ist erste Aufgabe der Kirche, wo er von der glaubenden Gemeinde vollzogen wird, ist Kirche allermeist sie sel-

<sup>9</sup> Konstitution »Sacrosanctum Concilium«, 10.

<sup>10</sup> Alois Müller, Praktische Theologie der Kirchenreform. In: »Concilium«, VIII/3, S. 188.

<sup>11</sup> Herbert Braun, Jesus, S. 81.

ber, steht in ihrem unersetzlichen Dienst für alle Menschen und für die Welt. Erfüllt wird diese Aufgabe, indem sich die Kirche zum Gebet versammelt, in Anbetung und Lobpreis Gottes Gabe verkündet, in der Eucharistie das Herrengedächtnis feiert, ehrfürchtig und gewissenhaft die Sakramente spendet und empfängt, sich am Herrntag, herausgerufen aus Verwirrung und Unrast der Welt, vor Gott versammelt. Alles, was sonst noch zu tun möglich ist, ruht auf diesem Fundament. Ohne dieses Erste und Notwendigste aber mögen noch so viele Aktivitäten entwickelt, Gesellschaft verändert, Zukunft verkündet und alles dies christlich firmiert werden, der Kirche Eigentlichstes wäre versäumt, das nämlich, was der Epheserbrief in das Wort faßt: »Ihm gebührt die Ehre in der Gemeinde« (Eph 3, 21).

### *Erziehung zum geistlichen Leben*

Das geistliche Leben, von dem da die Rede ist, meint nichts anderes als den persönlichen Umgang mit Gott. Es ist eine der vornehmsten Aufgaben der Kirche mit ihrer Botschaft von Jesus Christus, dem Boten und Sohn Gottes, Wege zu diesem Umgang zu weisen und ihn einzuüben. Sie hat das von ihrem Ursprung an getan. Es ist schmerzlich zu sehen, wie sehr die Aufgabe heute verkannt und vernachlässigt wird. Das Schlagwort von der Humanisierung der Kirche geht um; es meint, die Kirche müsse sich vorrangig den irdisch-menschlichen, den sozialen und gesellschaftlichen Aufgaben zuwenden. Persönliche Frömmigkeit wird rasch als Flucht vor der Weltverantwortung oder als eine sublimale Art egoistischer Selbstbefriedigung ausgelegt. Als ob der Mensch nicht seinen eigenen Vorrang verlöre, wenn er das persönliche Gespräch mit Gott nicht mehr kennte. Als ob er aus der armen Kraft seines eigenen Herzens die Verwandlung der Welt zu leisten vermöchte! »Das aber ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus erkennen« (Jo 17, 3). So richtig die von Alois Müller so genannte »Scharfeinstellung auf das Heute« für heutiges Glaubensverständnis ist<sup>12</sup>, es wäre mehr als gefährlich, wenn dabei der transzendente, eschatologische Horizont im Verschwommenen gelassen würde. Es scheint mir zum mindesten leicht mißverständlich, die biblische Botschaft dahin auszulegen, daß Gott sich »von Anfang an und zuletzt endgültig in Jesus auf die Entwicklungsziele menschlicher Vernunft, Freiheit und Güte festgelegt hat«, wie Franz Joseph Schierse sagt<sup>13</sup>. Sicher ist die hier gemeinte Aufgabe der Kirche in einer Zeit, die von der Gottesfinsternis oder gar vom Tode Gottes redet, die mit Dorothee Sölle die Akrobatik unternimmt, atheistisch an Gott glauben zu wollen, und die Gott nur als

<sup>12</sup> Alois Müller, a. a. O., S. 188.

<sup>13</sup> »Wort und Wahrheit«, a. a. O., S. 201.

Gegenstand einer zweifelnden, oft verzweifelten Frage zu kennen scheint, nicht leicht. Sie muß fundamental angegangen werden. Aber sowohl die vielen angebotenen Versuche, den Menschen aus seinen Zwängen, Frustrationen und Entfremdungen zu befreien, wie die vielen Fluchtversuche des Menschen in Betriebsamkeit, Zerstreuung und Rausch, ja in den Tod, sind nicht übersehbare Zeichen einer großen Sehnsucht nach Sinn und echter Lebenserfüllung, sind in der Tiefe ein unartikulierter Ruf nach Gott und der Begegnung mit ihm. Der Kirche aber ist aufgegeben, geistliches Leben zu lehren und zu pflegen. Sie ist und bleibt, auch wenn man sie in dieser Gestalt heute nicht mehr gerne erkennt und anspricht, die *mater ecclesia*, wie sie schon der Galaterbrief Pauli und mit vielen Stimmen die Kirchenväter preisen. »Warum ich in der Kirche bleibe? Weil sie nur als die Kirche der Apostel . . . mir das Brot und den Wein des Lebens reichen kann . . . Weil sie die Kirche der Heiligen ist . . . Weil sie die einzige Chance ist, von sich loszukommen, von diesem Fluch des Eigengewichts.«<sup>14</sup>

Die Grundlage des geistlichen Lebens ist der Glaube. Die Kirche hat ihn durch ihre Verkündigung zu erwecken und zu nähren. Die Verkündigung hat Gottes Wort, wie es in Schrift und Überlieferung verwahrt ist, unverfälscht und getreu weiterzugeben. Das ist ihr erstes und absolutes Kriterium. Selbstverständlich muß mit Hilfe aller zur Verfügung stehenden Methoden der Wissenschaft der Kern der biblischen Aussage der Offenbarung aus der zeitbedingten literarischen Form erhoben werden. Nicht anders sind die Zeugnisse der Tradition auf ihre geschichtlichen Voraussetzungen hin zu prüfen. Wir haben dafür heute viel eindringendere, verfeinerte wissenschaftliche Methoden, besonders in der Exegese. Nur mit exegetischen Forschungen, mit Formgeschichte und Hermeneutik allein kann ich, so wichtig sie als Voraussetzung sind, noch nicht verkündigen. Darum eben muß es echter Theologie und erst recht gläubiger Verkündigung gehen, den Kern, die wesentliche Aussage, das Mysterium Gottes sagbar und hörbar zu machen. Gerade dieses Eigentliche darf nicht hinweginterpretiert oder gar geleugnet werden. Nicht die Vernunft ist Herrin des Glaubens, wie etwa Gert Otto in seinen Thesen zur Veränderung des Glaubens, des Gebets und der Kirche meint – soviel Bemerkenswertes diese Thesen enthalten mögen<sup>15</sup> –, sie versucht vielmehr, so gut sie vermag, in das Geheimnis des Glaubens einzudringen. Das aber kann weder geschehen durch selbstsicheren Bruch mit der Tradition noch durch einfache Reduktion des Glaubens nach seinem Inhalt. Es ist keine Verkündigung der Weihnachtsbotschaft, wenn ich einfach den Bericht des Lukas eifrig entmythologisiere, bis er am Ende nichts mehr sagt, und es verfehlt die Verkündigung der Osterbotschaft radikal, wenn ich sie mit Marxsen nur als Interpretament des Glaubens darstelle. Ebenso nennt Schlier es mit Recht

<sup>14</sup> Hans Urs von Balthasar, Klarstellungen, S. 186 ff.

<sup>15</sup> Gert Otto, Vernunft, S. 47 ff.



eine Kapitulation vor der »historischen Wissenschaft«, wenn ich nur noch von Jesus spreche, von Christus aber zu sprechen mich scheue<sup>16</sup>. Von billigen, sensationellen Negationen nach dem Stil »in der Hölle brennt kein Feuer« oder »den Teufel gibt es nicht« braucht gar nicht erst gesprochen zu werden. Um zum Glauben an den geheimnisvollen, unendlichen Gott zu führen, genügt es nicht, den ewig zitierten alten Mann mit dem Bart ein weiteres Mal zu entmythologisieren, und zum Fest der Himmelfahrt habe ich noch gar nichts gesagt, wenn ich feststelle, daß da oben nur die unendlichen Welt-räume sind, aber kein Himmel. Nur wird leider in so flacher, auflösender Weise vielfach auf unseren Kanzeln und in Schulzimmern gesprochen. Was aber die viel zitierte Pluralität der Theologen angeht, ist zu sagen, daß sie natürlich in theologischer Forschung und Diskussion ihren legitimen Platz hat und fruchtbar ist. Ob aber jede neu gefundene, stolz vorgetragene Arbeitshypothese sofort in Massen publiziert oder gar als unbestreitbare Wahrheit von Kanzeln verkündet werden muß, ist eine Frage, die auch journalistisch begabte Theologen überlegen sollten. Schließlich kommt es bei der Verkündigung nicht auf Diskussion und »Menschenweisheit«, sondern auf gläubige Überzeugung und den »Erweis von Geist und Kraft« an, wie Paulus sagt (1 Kor 2,4). Daß die Verkündigung verständlich in die Zeit hinein und in der Sprache der Zeit geschehen soll, hat das Konzil erst wieder eindringlich gefordert. Nur wird das nicht heißen wollen, es ließen sich die Geheimnisse des Glaubens ohne Bilder in der Abstraktion reiner Rationalität oder in Form leerer Computerdaten aussagen. Das wird auch bei der Suche nach der Kurzformel des Glaubens zu bedenken sein; wir könnten am Ende an eine Grenze kommen, wo unsere Worte nichts mehr sagen. Vielleicht wäre auch erst noch zu prüfen, wieweit nicht selbst mythologische Bilder einen in andere Sprachformen kaum zu übersetzenden Wahrheitsgehalt haben und unsere Wissenschaftlichkeit keineswegs die beste Weise der Rede von den Geheimnissen Gottes ist. Ebenso wäre zu prüfen, ob es, solange wir keine treffenderen Worte finden, nicht geboten ist, die überlieferten Aussagen schlicht weiter zu gebrauchen.

Zur Verkündigung des Glaubens gehört die Weisung fürs Leben. Auch sie bleibt ein gültiges Stück geistlicher Lebenslehre durch die Kirche. Die notwendige Abkehr von einer wuchernden, gesetzlichen Kasuistik vergangener Jahrhunderte hat leider eher eine Unsicherheit und eine als persönliche Entscheidungsfreiheit ausgegebene Willkür und Freizügigkeit mit sich gebracht. Wurde früher fast nur Moral gepredigt, so schweigt sich darüber heute die Verkündigung hilflos aus. Man muß sich darüber klar sein, daß weithin Grundforderungen und Grundwerte christlicher Sittlichkeit wie in der allgemeinen Öffentlichkeit auch in den Gemeinden in Frage gestellt sind.

<sup>16</sup> »Wort und Wahrheit«, a. a. O., S. 204.

Das gilt für Grundhaltungen wie Ehrfurcht, Dankbarkeit, Demut ebenso wie etwa für die Unauflöslichkeit der Ehe oder die Unantastbarkeit des Lebens. Es genügt eben nicht, das natürliche Sittengesetz und das Naturrecht nur kritisch abzuwerten, statt es ernsthaft auch nach seiner Geschichtlichkeit zu vertiefen und neu zu begründen. Am Ende meint dann sogar ein Professor der Theologie, die grundlegenden Forderungen natürlicher Ethik seien nur christliche Sondermeinungen innerhalb einer Pluralität möglicher Ethiken<sup>17</sup>. Es genügt auch nicht, die Zeitbedingtheit und Relativität ethischer Ideale zu reflektieren. Heinrich Schlier stellt mit Recht die Gewissenfrage: »Sind die parakletischen Ausführungen des Apostels Paulus zur *πορνεία* nicht mehr verbindlich, nur weil wir im Zeitalter der öffentlichen Pornographie ›nichts mehr damit anfangen‹ können?«<sup>18</sup> Schließlich wären wir auch schlecht beraten, die Sondersituationen und Grenzfälle zum ersten Thema sittlicher Untersuchungen zu machen. An dieser Stelle wird leider oft Moraltheologie und Pastoraltheologie ungut vermengt. Zu leicht nämlich endet dieser Einsatz bei einer allgemeinen Grenz-moral, wie Schöllgen sie einst genannt hat<sup>19</sup>. Zu Recht, so scheint mir, hat also die Bischofskonferenz zum Beispiel die Synodenvorlage über geschiedene Ehen zurückgestellt, bis eine allgemeine Darstellung der christlichen Ehe erarbeitet ist.

Schließlich entfaltet sich geistliches Leben in Gebet und Formen der Frömmigkeit. Sie haben ihre eigene Geschichte und wandeln sich je nach der Kultur einer Zeit. Ginge es nur um einen solchen Wandel, könnte man ohne Sorge zusehen. Was aber heute erschreckt, ist der totale Abbau, ohne daß neue, bessere Weisen erkennbar wären. Die »Herder-Korrespondenz« hat im ersten Heft des laufenden Jahrgangs in einem Aufsatz »Fragen zum deutschen Gegenwartskatholizismus« als erste der besorgniserregenden Ausfallerscheinungen mit vollem Recht die spirituelle Armut genannt<sup>20</sup>. Ehrlicher-weise muß man bekennen, die Theologen sind nicht unschuldig daran; sie wollen vielfach gar nicht mehr Lehrer geistlichen Lebens sein. Unsere Kirchen stehen den Tag hindurch mehr und mehr leer; der Besuch vor dem Sakrament entspricht angeblich nicht mehr der theologischen Auffassung von der Eucharistie. Eine Entgleisung wie der Jugendgottesdienst in Hofheim im Taunus wird doch nur verständlich, wenn den Teilnehmern nie klar gezeigt worden war, daß die Eucharistie Gedächtnis des Todes des Herrn ist<sup>21</sup>. Das persönliche Bekenntnis im Sakrament wird offen als überflüssig abgetan, ja es werden Beichtende weggeschickt, weil es offenbar an einer klaren Theologie der Sakramente fehlt. Und dies in einer Zeit, da Psychologie und Psy-

<sup>17</sup> So Norbert Greinacher in »konkret«, Nr. 7 vom 23. März 1972. Interview »Eindeutig für eine Fristenlösung«.

<sup>18</sup> Heinrich Schlier, *Das Ende der Zeit*, S. 11.

<sup>19</sup> Werner Schöllgen, *Grenz-moral. Soziale Krisis und neuer Aufbau*. 1946.

<sup>20</sup> »Herder-Korrespondenz«, XXVI/1, S. 3.

<sup>21</sup> KNA-Pressedienst Bonn, Meldung 145/VII, S. 71.

chotherapie das persönliche Gespräch und seine Bedeutung neu entdeckt haben! Marienverehrung gilt vielfach als überholt, und man mag sich Gedanken darüber machen, wieweit das mit der Abwertung von Jungfräulichkeit und Zölibat zusammenhängt. Von den Heiligen ist kaum noch die Rede, der Jahreslauf mit seinen Festen, eine der großartigsten Schöpfungen christlicher Kultur und Frömmigkeit, vergessen. Es ist eine Verarmung, wenn es keine überlieferten Gebetsformen mehr gibt, wenn die Eucharistiefeyer zur einzigen Gottesdienstform der Gemeinde wird, wenn sie dazu noch nach subjektivem Empfinden willkürlich gestaltet wird. Überhaupt ist das ewige Experimentieren im Gottesdienst zerstörerisch; Stille und Meditation gehen im allgemeinen Aktivismus unter. Es ist nicht verwunderlich, daß manche außerhalb des Christentums sich danach umsehen, wenn die eigenen Schätze so verlorengehen. Von Rosenkranz, Kreuzweg und anderem braucht gar nicht erst gesprochen zu werden. Jedenfalls ist sicher, daß die Gemeinden und der einzelne religiös mehr und mehr verarmen und in religiöser Hilflosigkeit verstummen. Es ist wahr, spirituelle Initiativen sind nicht planbar. Sie sind eine Sache der großen religiösen Geister und eine Gnade. Wie not täte unserer Generation zum Beispiel das glaubhaft gelebte, zeitgemäße Vorbild der Armut! Mario von Galli hat am Beispiel des hl. Franziskus vor kurzem zu Recht laut danach gerufen<sup>22</sup>. Aber müßte die Gemeinde nicht – ähnlich wie der einzelne Christ – in Zeiten geistlicher Armut um so zäher am Überkommenen bleiben und dürfte am allerwenigsten verantwortungslos abbauen?

### *Erneuerung der Strukturen*

Ganz mit Absicht ist die Erneuerung der Strukturen an die dritte Stelle gesetzt. Es ist von ihr in diesen Jahren ständig die Rede, jede Kritik an der Kirche hat sie zum zentralen Thema. Man darf die darin vernehmbare Unruhe nicht überhören. Zur wirksamen Entfaltung gehört gewiß das rechte innere Gefüge. Die Erneuerung der Strukturen ist eine wichtige und notwendige Aufgabe. Nur ist es nicht so, daß ohne sie die Kirche geradezu unglaublich oder lebensunfähig wäre. Die Geschichte kennt ganz anders belastete Verhältnisse der Kirche. Christliches Zeugnis aber und den unbeirrten Weg Heiliger hat es zu jeder Zeit und auch unter schwierigen Umständen gegeben. Die ewige Strukturdebatte kann auch Züge einer ungesunden Introvertiertheit annehmen. Die Herder-Korrespondenz hat mit ihrer Frage so unrecht nicht: »Rührt nicht die kirchliche Introversion, der Streit um Rechte und variablere Strukturen, ein wenig auch davon her, daß sich der Katholik,

<sup>22</sup> Mario v. Galli, *Gelebte Zukunft*: Franz v. Assisi.

vielleicht ganz allgemein der Christ, angesichts der empfundenen Ohnmacht in der Gegenwartsgesellschaft in die innerkirchliche Auseinandersetzung flüchtet, gelegentlich dort sogar soziale Ersatzrollen spielt?«<sup>23</sup>

Die Gründe für die erstrebte Erneuerung liegen zunächst eher außerhalb der Kirche selber. Es sind die gewandelten Sozialverhältnisse der modernen Gesellschaft, das dadurch erwachte allgemeine Bewußtsein, das auch die Kirche an den gesellschaftlichen Verhältnissen mißt, und das Unverständnis wie die Gleichgültigkeit, denen manche überlieferte Ordnungsformen der Kirche tatsächlich begegnen. Die Erneuerung der Strukturen ist auch eine Frage der kirchlichen Autorität und ihrer Anerkennung. Man spricht meist undifferenziert und mehr schlagwortartig von Demokratisierung der Kirche. Ingo Hermann zum Beispiel bestimmt sie so: »Demokratisierung ist hier die strukturelle Sicherung von Kommunikation, Emanzipation, Toleranz, Pluralität und humaner Rationalität.«<sup>24</sup>

Konkret werden zum Beispiel folgende Anliegen angeführt:

Die überkommene Form der Territorialpfarre ist vielfach in Traditionen erstarrt und besitzt oft wenig missionarische Strahlkraft. Sie wird zwar das Gerüst der Seelsorge auch in Zukunft bleiben müssen, aber es wird wichtig sein, daß sie durch wache Gruppen erweckt und in Bewegung gebracht wird. Dabei müssen die kleinen »Gemeinden« in ihr, die man ihr heute gern gegenüberstellt, sich davor hüten, sich als Interessengruppen abzukapseln, sich in elitäres Eigenleben zu verschließen oder gar sektiererisch zu werden. Niemals können sie die Großgemeinde in der Vielfalt ihrer aufgegebenen Dienste und nach ihrer gesellschaftlichen Vielschichtigkeit ersetzen.

Auch die Führung des Amtes ist oft noch rein autoritär und nur anordnend. Es gibt mehr befehlende bzw. leitende Mitteilungen von oben, aber zu wenig Befragung, Kommunikation und Information von unten zum Amtsträger hin. Entscheidungen werden einsam vom Amt her getroffen, die Betroffenen haben keine echte Möglichkeit der Mitwirkung. Auch bleiben die getroffenen Entschlüsse vielfach unbegründet und kommen unter Ausschluß der Öffentlichkeit zustande. Der einzelne besitzt keine ausreichenden Rechtswege, um seine Anliegen zur Geltung zu bringen, weil die drei klassischen Gewalten im kirchlichen Bereich identisch und nicht getrennt sind. Die Bestellung zu den leitenden Ämtern geschieht ohne Einfluß und Mitwirkung der Gemeinden. Der von der Kirche so geförderte Dialog wird gerade im Innenraum der Kirche noch wenig geübt. Es fehlt in der Kirche an wirklicher Öffentlichkeit. Manche dieser Anliegen besitzen in der eigenen, teilweise verschütteten synodalen Überlieferung der Kirche ihren berechtigten Ansatz. Auch das Konzil hat sie zum Teil schon aufgegriffen. Dahin gehört zum Beispiel das Prinzip der Kollegialität, die Eigenständigkeit der

<sup>23</sup> »Herder-Korrespondenz«, XXVI/1, S. 3.

<sup>24</sup> »Wort und Wahrheit«, a. a. O., S. 135.

Ortskirche, die Stellung des Laien in der Kirche als Volk Gottes und die Charismen.

Die nachkonziliare Entwicklung hat aber auch schon gezeigt, wie die Spannung zwischen starrem Konservatismus und utopischer Ungeduld die Arbeit an der Erneuerung mehr erschwert als fördert. Auf beiden Seiten geht es dann eher um Verteidigung oder Erringung von Macht als um die Sorge für die Kirche. Für die deutschen Verhältnisse bleibt dringend zu wünschen, daß die Synode einseitige Polarisierungen überwindet, obgleich sich auch in und neben ihr reine Gruppeninteressen durchzusetzen suchen. Besonnenheit tut in dieser Sache besonders not. Vor allem besitzt die Kirche eine grundlegende Verfassung, die ihr als Stiftung vom Herrn mitgegeben ist. Jede Änderung der Strukturen kann nur im Blick auf sie durchgeführt und muß an ihr geprüft werden. Ihr Vorsteheramt kommt aus Gottes direktem Auftrag und entstammt nicht der Bestellung durch die Gemeinde. In Verkündigung und Verwaltung der Sakramente steht der Träger des Amtes im Gegenüber zur Gemeinde, er muß gesandt sein und handelt in Vollmacht. »In Wahrheit ist das Vorsteheramt in der Kirche ein unteilbarer Dienst. Die Kirche, der vorzustehen ist, ist ihrem Kern nach Versammlung. Diese Versammlung aber kommt zusammen, um Tod und Auferstehung Jesu Christi zu verkündigen. Das Vorstehen in ihr vollzieht sich daher nicht anders als in der Vollmacht sakramentaler Verkündigung.«<sup>25</sup> Das Amt besitzt somit eigene Autorität und eine nicht übertragbare Entscheidungsgewalt. Mit vollem Recht nennt deshalb Ratzinger eine gemischte Synode als ständige oberste Leitungsbehörde sowohl nach der Überlieferung der Kirche wie nach ihrer sakramentalen Struktur und ihrem spezifischen Ziel eine »chimärische Idee«.

Zu den Charismen ist festzustellen, daß oft unüberlegt und oberflächlich von ihnen die Rede ist. Charismen bezeichnen ja sehr verschiedenartige Begabungen. Sie enthalten aber keine Allzuständigkeit oder demokratische Legitimation, sondern eine unverfügbare Ermächtigung durch Gottes Gabe zu je besonderem Dienst. Die der Kirche mitgegebene Verfassung läßt auch nicht zu, daß die Ortskirche, so gewiß sie die ganze Kirche repräsentiert, völlig eigenmächtig entscheidet, immer ist sie an die ganze catholica gebunden und muß mit ihr im Einklang stehen.

Wenn die Kirche sich übrigens den gesellschaftlichen Formen einer Zeit anpaßt und solche übernimmt, darf sie doch niemals in ihnen ganz aufgehen. Auch Demokratie also ist nicht die schlechthin wesensgerechte Gestalt kirchlichen Lebens. Gerade wenn heute die sogenannte konstantinische Wende der Kirche so kritisch bewertet wird, muß die Kirche sich doppelt hüten, eine solche Anpassung in Gestalt der Demokratie zu wiederholen. Erfahrungen mit der Demokratie zeigen deutlich auch ihre Grenzen und Gefährdungen,

---

<sup>25</sup> Joseph Ratzinger, *Demokratie in der Kirche*, S. 32.

die gesehen werden müssen. Da ist die Manipulation der öffentlichen Meinung, die selbständiges Urteil erschwert. Da bilden sich die Interessengruppen, denen es mit kluger Taktik um die Durchsetzung der Macht geht. Da gibt es die endlosen, ermüdenden Diskussionen, die die Freude an der Mitarbeit lähmen. Da werden Entscheidungen viel eher aus Emotion und naheliegenden Interessen statt aus Sachverstand und echter Sorge gefällt. Da besteht auch die Tatsache der mangelnden Zuständigkeit in vielen Fragen und ganz einfach die berufliche Belastung der Laien, die die zeitraubende Übernahme kirchlicher Verantwortung vielfach illusorisch macht.

Schließlich bleibt zum Thema der Strukturen noch einiges Grundsätzliche zu bedenken. Bestehende Strukturen sind nicht einfach nur entlehene Übernahmen früherer Gesellschaftsformen. Es ist in ihnen auch ein großes Kapital eigener gesellschaftlicher Erfahrungen der Kirche investiert, das nicht leicht hin verschleudert werden sollte. Völlig an der Aufgabe der Kirche vorbei geht es, wenn ihre gesellschaftlichen Ordnungsformen vorrangig als Machtpositionen angesehen werden. Sie sind sicher derart in der Geschichte öfter mißbraucht worden. Das gibt aber kein Recht, diesen Mißbrauch bei allen Trägern des Amtes zu argwöhnen oder gar das aufgegebenen, notwendige Miteinander von Gruppen und Diensten in der Kirche in politisch harte Fronten aufzuspalten. Am Ende sollte nie vergessen werden, daß, wie immer die Strukturen beschaffen sind, mehr als die Institutionalisierung von Rechten und Aufgaben oder gar, wie gefordert, von Kritik<sup>26</sup> das gegenseitige Vertrauen nötig ist. Das namentlich in einer Zeit, wo so gern von der Brüderlichkeit gesprochen wird.

### *Dienst an der Welt*

Es ist eines der großen Verdienste des Konzils, daß es sich so entschlossen der Welt zugewandt hat, der heutigen Welt. Das ist um so bemerkenswerter, als sich die Kirche in den letzten Jahrhunderten dieser modernen Welt und ihren Ideen gegenüber so hermetisch abgeschlossen hatte. Sie hatte sich damit selber weithin zur Unfruchtbarkeit verurteilt und vergessen, wie sehr sie eigentlich für die Welt da ist, *sacramentum mundi* sein soll, das der Welt schon eingestiftete Heil repräsentieren soll. Sie bleibt das ihrer Sendung gemäß, auch wenn die neuzeitliche Entwicklung deutlich zeigt, daß ihr feststellbarer Einfluß auf die Welt mehr und mehr zurückgeht. Das Wort von der Diasporasituation ist für die sich abzeichnende Lage sehr wohl berechtigt. Wird sie erkannt, so kann weder resignierender Rückzug noch aktivistische

<sup>26</sup> Siehe etwa Karl-Heinz Ohlig, Theologische Ziele der Kirchenreform. In »Concilium« VIII/3, S. 179: »Angesichts dieser Situation erscheint die Forderung nach der Institutionalisierung von Kritik und Reform als (auch) theologische Notwendigkeit«.

Anbiederung die gemäße Antwort sein. Es gibt nämlich auch eine weit verbreitete Neigung, Kirche fast völlig in Welt aufgehen zu lassen. Das beginnt mit der Unterordnung des Glaubens unter die Vernunft, der Entnahme sittlicher Grundsätze aus den gesellschaftlichen Verhaltensregeln und endet bei der Einebnung der Sakralität ins profan Welthafte wie bei der Gleichsetzung von Frömmigkeit mit dem Dienst an der betont welthafte Welt. In Wirklichkeit sollten Distanz und größere Freiheit der Welt gegenüber die Kirche gerade zu ihrer Eigenständigkeit und zu ihrer eigenen Aufgabe an der Welt führen. Das Konzilsdekret *Gaudium es spes* spricht von dem Licht, das die Kirche aus dem Evangelium schöpft und von jenen Kräften des Heils, die die Kirche, vom Heiligen Geist geleitet, allzeit von ihrem Stifter empfängt.

Die weltverwandelnde neue Macht, aus der die Kirche lebt, das Kennzeichen der Jünger des Herrn und das große Gebot, ist die Liebe. Sie ist der neue Ansatz christlichen Handelns, die eigentliche Weise des Dienstes an der Welt und unterscheidet sich ganz und gar von welthafte Mächtigkeiten. Die Liebe lebt und handelt aus dem Antrieb des Geistes, ist aufmerksam auf die aktuellen Nöte, packt wirksam zu und fragt nicht nach Dank und Anerkennung. Sie verwirklicht sich im kleinen, alltäglichen Dienst des einzelnen ebenso wie in der Organisation großer Hilfswerke wie etwa »Adveniat« oder »Misereor«. Auch wenn sie humanitären Antrieben oft ähnlich sieht: vielleicht kommt ihr Eigenstes ans Licht in der Demut, Selbstlosigkeit und Unermüdlichkeit ihres Tuns. Weil die Liebe das Kennzeichen der Jünger ist, erweist sie sich als eine Art Barometer für den Stand des inneren Lebens der Kirche. Nun ist zwar viel von der Öffnung der Kirche für die Welt und von strukturverändernden Plänen für die Not in der Welt die Rede. Bedenklich aber ist, daß zugleich die Bereitschaft zu persönlichem Einsatz und Dienst zurückgeht. Egoismus und persönlicher Vorteil, Gewinn und Bezahlung geben den Ausschlag bei Entscheidungen. Der bedrohliche Rückgang bestimmter sozialer Berufe ist alarmierend. Es ist eine Täuschung, dafür nur äußere Gründe verantwortlich zu machen; zu deutlich zeigt sich darin ein Nachlassen christlicher Verantwortung und Antriebe. Sie mit allen Kräften zu wecken, muß eines der wichtigsten Anliegen der Kirche heute sein.

Die Kirche weiß um die Ordnungen Gottes, sie ist ihnen verpflichtet und hat den Auftrag, sie zu verkünden. Aller Gleichgültigkeit und Verwirrung entgegen hat sie die sittlichen Grundwerte menschlichen Lebens stets wieder in Erinnerung zu bringen. Das zumal, weil sie aus dem Evangelium das kritische Urteil über die gottfremde, verschlossene Welt kennt. Die Verkündigung der Ordnungen Gottes ist ein entscheidender Dienst an der wirklichen Welt. Hat er unter Umständen auch richterlichen Charakter, muß er gerade darum ohne jegliche Überheblichkeit, in aller Treue erfüllt werden. *Gaudium et spes* stellt die Würde des Menschen und das Gut des Friedens betont her-

aus Es handelt sich um Werte und Ordnungen, die das gemeinsame menschliche Leben tragen und dem Handeln verbindliche Ziele setzen. Die Kirche, die sie verkündet, will die Verwirklichung nicht mit detaillierten Programmen bestimmen oder ihre Ideen machtmäßig durchsetzen. Sie will nur die unverlierbaren Werte deutlich machen und an die Grenzen erinnern, die der Mensch nicht ungestraft überschreiten darf. An der sichtbaren Darstellung der Ordnungen Gottes ist im übrigen der Träger des Amtes in der Kirche als Lehrer ebenso beteiligt wie jeder Christ durch sein konkretes christliches Leben. Inmitten der willkürlichen Freizügigkeit sittlichen Verhaltens wird der Christ durch seine Bindung an Gottes Ordnung Zeugnis geben. »Macht euch nicht dieser Welt gleichförmig« (Röm 12, 2), diese und ähnliche Mahnungen ziehen sich durch das ganze Neue Testament hindurch. Es braucht nur an die Diskussion um den § 218 oder die Unauflöslichkeit der Ehe erinnert zu werden, und der Ort des Zeugnisses ist eindeutig bestimmt. Er ist ebenso bestimmt, wo es um Gerechtigkeit und Frieden in der Welt geht. Mit unüberhörbarer Deutlichkeit haben zum Beispiel die letzten Lehrschriften der Kirche die Pflicht der Gerechtigkeit eingeschärft, die den reichen Ländern Opfer für die Entwicklungsländer verbindlich auferlegt.

Die Botschaft der Kirche ist eine Botschaft der Hoffnung und der Zukunft. Die Verheißung des kommenden Reiches ist ihr Inhalt. Daß die Botschaft so lange kaum zu hören war, bleibt Vorwurf an eine träge, selbstzufriedene Christenheit. Sie hat überhört, wie deutlich das Evangelium vom Zukünftigen spricht, nicht wahr haben wollen, daß Hoffnung Grundhaltung christlichen Lebens sein muß, nicht verstanden, daß die Liturgie das Kommende vergegenwärtigt. Die Folge war, daß die Welt mit ihren Erwartungen und Hoffnungen aus der Kirche ausgezogen ist und die Kirche immer mehr als museale Vergangenheit angesehen hat. Dabei lebt diese Zeit und Welt leidenschaftlich und einseitig auf Zukunft hin, das Prinzip Hoffnung ist ihr eigentlicher Antrieb. Vergangenheit und Geschichte bedeuten ihr wenig, alles aber die realen und die irrealen Utopien, denen sie nachjagt. Nur ist diese Hoffnung so kurzatmig und die Entwürfe in die Zukunft so begrenzt und ungenügend. Vor der letzten Sinnfrage und der Grenze des Todes verstummen sie alle. Die christliche Gemeinde dagegen kennt eine Verheißung, die über alle Enge hinausführt, sie lebt aus einer Hoffnung, die trägt, weil sie nicht selbstfabriziert ist. Ihre Zukunft ist eine erwartete Begegnung, sie hat ein sogar menschliches Antlitz. »Ich weiß, auf wen ich meine Zuversicht gesetzt habe und bin überzeugt, daß er mächtig ist, mein anvertrautes Gut bis zu jenem Tag zu bewahren« (2 Tim 1, 12). Es ist Dienst an der Welt, daß die Kirche die große Verheißung laut und deutlich in alle Lebensangst, Verzweiflung und Träumerei dieser Welt verkündet. Was sie zusagt, entfremdet den Menschen keineswegs seiner nächsten Wirklichkeit und seinem irdischen Leben, wie die Botschaft oft fälschlich aus-



gelegt worden ist. Wohl lösen sich vor ihr irdische Utopien auf; sie relativiert rein menschliche Hoffnungen und Pläne. Insofern hat die Kirche noch einmal eine richtende Aufgabe. Das heißt aber nicht, daß sie mit ihrer Verkündigung Arbeit in der Welt, menschlichen Einsatz und tätiges Wirken für eine bessere Zukunft wertlos mache oder lähme. Von der endgültigen Zukunft her, die sie aussagt, erhalten vielmehr alle vorläufigen Ziele und Hoffnungen ihren gültigen Platz und ihren inneren Wert.

Gerade der Christ, der nicht leeren Phantasien folgt, sondern aus der Gewißheit seiner Verheißung lebt, besitzt Mut, Geduld und Beharrlichkeit, sich voll und ganz für eine bessere Welt, für den Fortschritt der Menschen, für Gerechtigkeit und Frieden einzusetzen. Er wird auch von keiner Enttäuschung entmutigt, weil er um die Vorläufigkeit aller irdischen Verwirklichungen weiß, weil er besitzt, als besäße er nicht. Er weiß aber auch, daß trotz aller Vorläufigkeit das hier und heute Vollbrachte nicht unnützlich und sinnlos ist, sondern Vorzeichen und Hinweis auf die entgegenkommende Vollendung sein darf.

Einen letzten Dienst kann erst recht nur die Kirche der Welt leisten. Als der Ort, an dem Gottes Heilswerk in Jesus Christus durch die Geschichte hindurch anwesend und wirksam bleibt, ist es ihr aufgegeben, in der Welt einen sakralen Bereich zu erstellen. Es gibt zwar heute eine energische Bestreitung alles Sakralen. Man wünscht gottesdienstliche Räume als Mehrzweckbauten, lehnt liturgisches Gewand und Form ab, sucht eine möglichst profane Sprache für die Verkündigung, ebnet das Amt in der Kirche ein und ließe am liebsten Gottesdienst ganz in Tätigkeit an der Welt aufgehen. Die Kirche aber ist von Wesen und in ihrer ganzen Existenz Verweis auf das ganz Andere. Sie entstammt dem Anruf Gottes, ist Zeugin seines Erbarmens und seiner Gnade, ist beladen mit der Offenbarung und dem Auftrag Gottes. Kirche ist nicht einfach ein beliebiges Stück menschlicher Kultur oder Religionsgeschichte. Sie ist vom Geheimnis Gottes gezeichnet. Gerade als solche ist sie wiederum der Welt nicht nur befremdlich, sondern antwortet auf eine tiefe Sehnsucht und Erwartung in der Welt. Den Verweis auf das Heilige kann sie gewiß nicht aus eigener Macht leisten, ihre Sakralität stammt nicht aus Gnosis oder Magie. Heilig ist sie als die Geheiligte, durch Gottes Wahl und Bestimmung. Doch empfängt sie diese Gabe nicht für sich, soll sie vielmehr für die Welt in ihrem Dasein und Tun bezeugen. Der Ort, an dem die Gemeinde sich versammelt, die Handlung, die sich in Anbetung und Dank vollzieht, die Träger ihrer Dienste, ja das ganze heilige Volk Gottes sind »sakral«, von Gott in besonderem Anspruch genommen, Hinweis und Erinnerung an Gottes Dasein und Wirken in besonderer Eindringlichkeit. Sie sind das nicht einfach für sich, sondern um der Welt willen und stellvertretend für die Welt. Sakralität, und das heißt in kurzer Formel Gottes Anwesenheit, Ergriffensein von Gott, Gott völlig verfügbar sein, ist höchste Seins-

erfüllung für die Welt und den Menschen. Josef Pieper hat in diesen Jahren nicht aufgehört, eindringlich zu zeigen, wie notwendig das Sakrale für den heilen und vollendeten Menschen ist, wie esechte Freiheit und Muße nur gibt, wenn für die Feier des Kultes Raum bleibt<sup>27</sup>. Der Mensch lebt ja nicht vom Brot allein, nicht allein vom Nützlichen und Zweckhaften, er muß, um leben zu können, der Wirklichkeit Gottes begegnen. Diese ihm zu bezeugen und zu ihr realen Zugang zu eröffnen, ist Aufgabe der Kirche. Sie soll sakraler Bereich in der Welt und für die Welt sein.

Man hat in letzter Zeit manchmal das Bild gebraucht, die Kirche komme sich wie ein Rentner vor, der ausgedient nicht mehr gebraucht werde. Es bleibe dahingestellt, ob Außenstehende sie so sehen müssen und wieweit ihr eigenes Unvermögen an diesem Urteil schuld ist. Wo Kirche aber sich selber recht versteht und den Willen hat, sie selber zu sein, wird sie über ihre Kräfte gefordert werden und die Freude über ihre Sendung dazu besitzen. Heute und so lange die Welt steht, bleibt es ihr einzigartiger Auftrag, den Lobpreis vor Gott zu tragen und Freude und Hoffnung, *gaudium et spes*, unter den Menschen auszuteilen und zu wecken.

---

<sup>27</sup> Joseph Pieper, *Muße und Kult*. 1948. Ebenso: *Sakralität und Entsakralisierung*. In »Hochland« LVI/1969, S. 481 ff. Vgl. auch Wigand Siebel, *Freiheit und Herrschaftsstruktur in der Kirche*, S. 39 ff.

# Überschätzte Zukunft – denunzierte Gegenwart – verdrängte Vergangenheit

Von Otto B. Roegele

Die Menschen in den hochindustrialisierten Ländern beschäftigen sich in wachsendem Maße mit der Zukunft. Institute, Vereine, Buchtitel, Geschäfte, in deren Namen der Begriff Zukunft oder ein mehr oder weniger fernes Jahr für die nötige Attraktion sorgen soll, schießen wie Pilze nach dem Regen aus dem Boden. Die für den Massengeschmack so sensible Werbungsindustrie setzt auf die gleiche Karte. Kaum etwas anderes scheint so schick, so modern, so förderlich für die Karriere zu sein wie der Anspruch, man verstehe etwas von »Zukunftsforschung«.

Hier handelt es sich offensichtlich nicht um eine Mode-Erscheinung, die nur die Oberfläche kräuselt, sondern um eine Grundwelle des Zeitgeistes. Das Lebensgefühl, die Stimmung, das politisch-kulturelle Bewußtsein der Epoche werden zu einem großen Teil von ihr bestimmt, ohne daß dieser Umstand und die Veränderung zu früher, die er markiert, einigermaßen reflektiert würden.

Natürlich hat es auch ehemals nicht an Leuten gefehlt, die sich Gedanken über das Morgen gemacht haben. Die Sorge um das Morgen ist ein menschliches Urphänomen, das die Gattung *homo sapiens*, insofern es sich um bewußte, durch Erfahrung und Überlegung gesteuerte Sorge handelt, von den instinktgeleiteten Lebewesen abhebt. Die Astrologie, die Traumdeutung, die okkulten Praktiken vom Orakel zu Delphi bis zum Horoskop in der Regenbogenpresse haben ihre stärksten Antriebe aus dem Wunsch bezogen zu wissen, wie das Künftige beschaffen sein werde.

*Die Zukunft scheint verfügbar geworden zu sein*

Was jedoch diese früheren Bemühungen um eine Enthüllung des Bevorstehenden von der heutigen Beschäftigung mit der Zukunft grundsätzlich unterscheidet, ist die Stellung, in der sich der Mensch gegenüber dieser Zukunft zu befinden glaubt:

Wer vom Haruspex oder von der handlesenden Zigeunerin erfuhr, wie es kommen werde, hatte zwar (scheinbar) ein Wissen über dieses Kommende, er konnte ihm bestenfalls ausweichen, ihm zu entrinnen oder es auszunützen suchen; ändern konnte er daran jedoch nichts, es war »Schicksal«. Gläubigen stand wohl noch die Waffe des Gebets zur Verfügung, um Schlim-

mes abzuwehren und Gutes herbeizuzwingen. Aber um Gott um gnädige Verschonung oder um einen Anteil am Glück zu bitten, ist es nicht notwendig, die Zukunft zu kennen; und wer an Gottes Allmacht glaubt, kann für menschliche Voraussagen ohnehin nicht allzuviel Respekt aufbieten. Dies hat eine gewisse, obzwar nicht völlige Immunität gläubiger Christen gegen die ehemals geübten Praktiken der Zukunftsentschleierung bewirkt.

Im Gegensatz hierzu sieht sich unsere Epoche – erstmals in der Geschichte der Menschheit – in der Lage, die kommenden Dinge nicht nur mit zuverlässigen wissenschaftlichen Methoden erforschen und daher mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit vorausschätzen, sondern sie auch maßgeblich beeinflussen zu können. Der Wandel der Einstellung, der dadurch ausgelöst wird, verdient ohne Zweifel kopernikanisch genannt zu werden. Er versetzt den Menschen in eine neue, bisher nicht gekannte, nicht erprobte Position gegenüber der Welt. Und es ist nicht ohne tieferen Sinn und zudem von enormer praktisch-politischer Bedeutung, daß dadurch erst die innere Bereitschaft geschaffen wird, Marxens Wort, die Philosophen hätten bisher die Welt nur verschieden interpretiert, jetzt komme es darauf an, sie zu verändern, in die Tat umzusetzen. (Es kommt ja gewiß nicht von ungefähr, daß marxistisches Denken und sozialistische Politik sich der Futurologie in besonderem Maße annehmen.)

Kein Wunder, daß ein solcher Wandel die Tiefenschichten der Seele mit ergreift und sowohl das religiöse Empfinden wie das Verhalten gegenüber Glauben und Kirche beeinflußt. »Seitdem es den Kunstdünger gibt, wird das Erntedankfest nicht mehr so richtig gefeiert.« In dieser schlichten Tatsachefeststellung eines niedersächsischen Kirchenmannes steckt mehr als das Ergebnis von Kirchgängerstatistik und pastoraler Beobachtung.

Natürlich muß sich in einer »Überflußgesellschaft« das Verhältnis zu den »Früchten der Erde« schon aus anderen Gründen ändern, was nicht einmal durch deren Hereinnahme in die neue Meßliturgie zu kompensieren sein dürfte. Wo Milliarden für die Einlagerung von »Butterbergen« aufgewandt und Millionen Tonnen Kaffeebohnen und Pflirsische ins Meer geschüttet werden, kommt das Wort vom »Erntesegen« nicht leicht über die Lippen – jedenfalls nicht den einigermaßen nachdenklichen Zeitgenossen.

Der älteren Generation, die zwei Weltkriege, zwei Inflationen und vier Hungersnöte mitgemacht hat, ist das »tägliche Brot« eine so unmittelbare Realität, daß selbst die Zweifel von Exegeten, ob es sich bei dieser Stelle im Vaterunser nicht um einen Übersetzungsfehler handle, ihr kaum Abbruch tun dürften. Aber die Generation, die jetzt heranwächst, weiß – soll man sagen: glücklicherweise? – nur »literarisch« (aus Kampagnen für Entwicklungs- und Katastrophenhilfe etwa), was Hunger ist; wie wird sie begreifen, daß dem gütigen Gott für eine Ernte gedankt werden soll, deren Ertrag von

Experten vorausberechnet, durch Art und Menge der Chemikalien vorausbestimmt und – womöglich – durch künstlichen Regen gesichert werden kann? Oder wird bis dahin die »List der Geschichte« dafür gesorgt haben, daß der Gebrauch chemischer Düngemittel in der Landwirtschaft eingeschränkt oder verboten werden muß, daß auch den »Wettermachern« aus Gründen des Umweltschutzes das Handwerk gelegt wird und eher Mißernten in Kauf genommen als Schädlinge vergiftet werden?

Wie immer diese Fragen eines Tages ihre Antwort finden mögen – jede der heute denkbaren Antworten hat Implikationen, die für die Prädisposition der Menschen gegenüber Religion und Kirche von Belang sind. Eine Pastoral, die ihrerseits nicht unempfindlich sein will gegenüber den Veränderungen, die Zeitgeist und technisch-kulturelle Entwicklungen heraufführen, wird wohl benötigt sein, sich hierauf bei Zeiten einzustellen.

### *Zukunftsforschung und wie man sie mißversteht*

Nachdem der (heute in Berlin lebende) Politologe Ossip K. Flechtheim 1943 den Begriff »Futurologie« geprägt und den Grund zum Ausbau einer eigenen Disziplin dieses Namens gelegt hat, erlangte die Zukunftsforschung Hausrecht in der akademischen Wissenschaft. Seither haben sich die Methoden und Arbeitsergebnisse dieses Faches beträchtlich entwickelt. Aber leider wird die öffentliche Diskussion weniger von den ernsthaften Wissenschaftlern beherrscht, die über die Möglichkeiten und Grenzen zuverlässiger Vorausschätzungen (zumal im Bereich gesellschaftlicher Entwicklungen) genau Bescheid wissen, wenn sie sich in ihren prognostischen Äußerungen auch nicht immer von diesem Wissen allein bestimmen lassen, als vielmehr von den Popularisierern und Ausnützern im zweiten und dritten Glied, die von keinem methodenkritischen Zweifel angekränkt werden, sondern einfach durchdrungen sind von der lustvollen Entdeckung, daß sich nun ein alter Menschheits Traum erfülle, indem das Künftige nicht nur wißbar, sondern sogar machbar geworden sei.

Am meisten muß wohl bedauert werden, daß die seriösen Praktiker der Planung aus Wissenschaft, Wirtschaft und Verwaltung bei alledem kaum gehört werden. Sie sind, aus Erfahrung natürlich, am skeptischsten, was die Zuverlässigkeit von Voraussagen angeht. Sie tragen ja auch die Last der Verantwortung, sich für die eine oder andere der angebotenen Möglichkeiten entscheiden – und die Folgen auf sich nehmen zu müssen. Sie haben das feinste Gehör für die einschränkenden Unter- und Zwischentöne in den Prognosen der Wissenschaftler entwickelt. Aber es fehlt ihnen an dem Drang und der Leichtigkeit, sich der Öffentlichkeit gegenüber zu äußern, obgleich diese Öffentlichkeit eigentlich an nichts stärker interessiert sein sollte als an

der möglichst schonungslosen Darlegung der Planungsfehler, die aufgrund von Fehlschätzungen unterlaufen sind.

Zwei Mißverständnisse sind es vor allem, die eine populäre »Futurologie« einerseits so anziehend, andererseits so unzuverlässig erscheinen lassen:

Das erste Mißverständnis bezieht sich auf den Anwendungsbereich der Voraussagetchnik. Man unterscheidet nämlich in der öffentlichen Debatte viel zu wenig zwischen Vorausschätzungen auf *technologischen* Gebieten, wo strenge Naturgesetze gelten und kaum »Überraschungen« – es sei denn durch Naturkatastrophen – zu erwarten sind, und Vorausschätzungen im Bereich des *Lebendigen*, wo zwar auch Naturgesetze eine Rolle spielen, aber nicht allein, sondern nur mit jenen Einschränkungen, die durch die »biologische Unschärfe« (also durch die Komplexität des Lebendigen) und durch die Spontaneität, die Willkürhandlungen, die Willensfreiheit des Menschen und der menschlichen Kollektive gegeben sind. Die nächste Mondfinsternis läßt sich exakt vorausberechnen; über die Geburtenfreudigkeit in Ghana im Jahre 1985 können nur mehr oder minder unsichere Vermutungen geäußert werden.

Das zweite Mißverständnis erklärt sich bis zu einem gewissen Grad aus dem ersten und bezieht sich auf die Methoden der Voraussagetchnik. Mancher glaubt, den Zauberstab der Futurologie in der Hand zu haben, wenn er weiß, was das Wort Extrapolation bedeutet: die Ausdehnung einer mathematischen Beziehung über den Punkt hinaus, bis zu dem die empirisch gewonnenen Daten geführt haben, also etwa die Verlängerung einer linearen oder logarithmischen Kurve aus der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft hinein.

Um ein Beispiel zu nennen, das in der letzten Zeit eine gewisse Berühmtheit erlangt hat: Das Wachstum einer Seerose hat in jeweils vierundzwanzig Stunden eine Verdoppelung der Wasserfläche, die durch Blätter bedeckt wird, zur Folge. Man bemerkt dieses exponentielle Wachstum anfangs kaum, und man findet es auch noch nicht bedrohlich, wenn die Hälfte des Teiches überwuchert ist. Aber dann dauert es nur noch einen Tag, bis man kein Wasser mehr sehen kann. – Das Beispiel wurde erzählt, um den Zustand zu charakterisieren, in dem sich unsere Welt hinsichtlich Luftverschmutzung und Ausbeutung der Naturkräfte angeblich befindet, und es macht nun die Runde. Aber es hat einen Fehler: Wenn das Wetter kühler wird, wächst die Seerose nicht mehr so schnell. Und wenn sie eine gewisse Größe erreicht hat, wird ihr Wachstum aus »inneren Gründen« langsamer.

Manche Befürworter der Geburtenbeschränkung schockieren mit Vorliebe durch Voraussagen über die Milliardenzahl der Weltbevölkerung, die sie aus dem Verlauf der Geburten- und Sterberaten in den letzten Jahrzehnten extrapoliert haben. Sie »vergessen« dabei, daß die moderne Hygiene und die naturwissenschaftliche Medizin sich in weiten Teilen der Welt gerade in

den letzten Jahrzehnten rapide auswirken konnten und daß diesen Auswirkungen natürliche Grenzen gesetzt sind, so daß die Entwicklung der letzten Jahrzehnte keinesfalls als konstant angenommen werden kann. Sie pflegen auch nicht zu erwähnen, das alle bisherigen Erfahrungen für eine negative Korrelation zwischen Lebensstandard und Geburtenfreudigkeit sprechen. Mit anderen Worten: Wenn der Lebensstandard in einem Volk eine gewisse Höhe erreicht hat, beginnt die Zahl der Kinder, die geboren werden, zu sinken. Auch von dieser Seite her verbietet sich somit die reine Verlängerung der in der Vergangenheit erhobenen Tendenz in die Zukunft hinein. (Damit soll selbstverständlich nichts gegen den Ernst und die Schwere der Probleme, die mit dem Wachsen der Weltbevölkerung und zumal der Bevölkerung in den technisch unterentwickelten Ländern gegeben sind, gesagt werden. Das Beispiel dient hier zur Illustration des Irrtums, die Methode der unkorrigierten Extrapolation führe allemal zu Ergebnissen, die einen hohen Wahrscheinlichkeitsgrad besitzen.)

Die seriösen Futurologen und Planungspraktiker haben vielleicht am meisten unter den Folgen dieser Irrtümer und Mißverständnisse und unter den teils naiven, teils raffinierten Umtrieben der Popularisierer und Ausnützer zu leiden. Diese bringen nicht nur wissenschaftliche Bemühungen ins Zwielicht, denen öffentliche Schonung um so mehr zu wünschen wäre, als es sich bei der Futurologie um ein junges, noch ungefestigtes und daher mit enormen Problemen ringendes Fach handelt; sie machen auch den Planungspraktikern die Arbeit unnötig schwer, weil sie unerfüllbare Erwartungen gegen sie in Gang setzen. Schließlich kann es dahin kommen, daß die Enttäuschung über die Nichtverwirklichung des Unmöglichen überhandnimmt und sogar das Mögliche und Nötige verhindert.

### *Mobilisierung der Ansprüche*

Hier kommt die politische Dimension ins Spiel. Der Tübinger Soziologe Friedrich H. Tenbruck hat darauf hingewiesen<sup>1</sup>, daß die wachsenden Möglichkeiten des Menschen, über seine Lebensumstände zu verfügen, ihn zugleich daran hindern, sich der Gegenwart mit der nötigen Energie zu stellen. In früheren Jahrhunderten und Jahrtausenden war der äußere Rahmen des menschlichen Daseins eindeutig vorgegeben und klar umrissen: die Natur, die Gesellschaftsordnung, das Herrschaftssystem, das Eingebundensein in Tradition und Sitte. Wissenschaftlich-technischer Fortschritt und kultureller Wandel vollzogen sich allmählich, in relativ langen Zeiträumen. Um nur ein Beispiel herauszugreifen: Vom Beginn der Menschheitsgeschichte bis nach

<sup>1</sup> In: »Die politische Meinung«, Nr. 137/1971.

Goethes Tod hat sich die Schnelligkeit der Fortbewegung kaum vergrößert; die Leistung des Reitpferds setzte die Grenze. Mit der Erfindung der Dampfeisenbahn kam der erste gewaltige Ruck in höhere Geschwindigkeitsbereiche. Dann dauerte es nur knapp hundertfünfzig Jahre, bis Weltraumraketen in unvorstellbarem Tempo Menschen und Material zu bisher unerreichbar erscheinenden Zielen zu transportieren imstande waren.

Durch die stürmische Entwicklung der Naturwissenschaften und der Technik im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert hat der Mensch in den modernen Industriestaaten die Macht erlangt, über viele seiner Lebensumstände, die ehemals schicksalhaft festgelegt waren, aus eigener Kraft und nach eigenem Plan zu verfügen. Wo früher Hunderttausende jahrelang schaufelten und gruben, sind heute ein paar gigantische Maschinen am Werk, die in wenigen Tagen eine ganze Landschaft zu verändern vermögen. Um Berge zu versetzen, bedarf es keiner Wunder mehr, die der Glaube herbeizwingt. Und wenn er schon nicht das »Antlitz der Erde erneuern« kann, so ist der Mensch doch jedenfalls imstande, die Oberfläche dieser Erde bis zur Unkenntlichkeit umzugestalten.

Auch sozialer Wandel ist berechenbar und machbar geworden. Die Mobilität der Menschen hat sich vervielfacht – der Wohnort, der Arbeitsplatz, ja selbst der Beruf können mit einer Leichtigkeit gewechselt werden, die früher undenkbar schien. Selbst Naturkonstanten wie Klima und Wetter lassen sich im gewissen Umfang beeinflussen. Zu welchen Möglichkeiten es führen wird, daß Maschinen nicht nur Muskelkraft, sondern auch Gehirntätigkeit wie das Rechnen und die Lösung komplizierter mathematischer Aufgaben übernehmen, ist noch nicht in allen Konsequenzen abzusehen. Selbst die Manipulation der Erbanlagen des Menschen, also die Veränderung seiner angeborenen und von ihm an kommende Generationen weiterzugebenden geistigen und leiblichen Eigenschaften, ist prinzipiell möglich geworden.

Nichts ist begreiflicher, als daß unter solchen Voraussetzungen der Gedanke an die Zukunft eine immer beherrschendere Rolle spielt. Im gleichen Maße, da Zukunft gewußt, geplant und gemacht werden kann, tritt die Frage, wie sie nun programmiert werden und wer zu ihrer Programmierung befugt sein soll, immer mehr in den Vordergrund. Und da alle irrationalen Hoffnungen und Wünsche der Menschheit in solche Erwartungen mit eingehen, zerfließt deren Horizont ins Unendliche.

Nach Tenbruck »führt die Situation der zur Verfügung über ihre Umstände organisierten Gesellschaft zu einer Zukunftsorientierung, die einen stetigen Überhang an Erwartungen mobilisiert . . . Je größer die Verfügungsmacht über die Umstände wird und je mehr sie sich in Tempo, Zahl und Mächtigkeit der Entscheidungen ausdrückt, desto beharrlicher richtet sich unser Blick auf das Morgen. Immer stehen Veränderungen an, werden Pläne gemacht, so daß wir uns auf die Tatsachen der Gegenwart kaum ernst-



haft einzulassen brauchen . . . Was *ist*, ist allemal schon entwertet, weil es bereits zur Reform gestellt ist oder mindestens anders gedacht werden kann. Trotz aller Verbesserung will sich keine rechte Befriedigung einstellen . . . Denn was ersehnt wird, verfällt, sobald es erreicht ist, der gleichen Abnutzung. Auch auf die neue Wirklichkeit braucht der Mensch sich innerlich kaum göltig einzulassen, weil sie wieder nur das Heute vor einem Morgen ist. Jede Reform wird zum bloßen Vorläufer der nächsten Reform, und hinter jedem Übel, das dem Glück im Wege steht, taucht bloß das nächste Übel auf, das nun erneut dem Glück im Wege steht.«

### *Wohlstand und Unzufriedenheit*

Der hier geschilderte psychische Mechanismus vermag einen großen Teil unserer Gegenwartsphänomene zu erklären:

- die seltsame Disproportion zwischen Wohlstand und Unzufriedenheit (noch nie ist es so vielen Menschen so gut gegangen wie heute – nicht nur in materieller Beziehung, sondern auch im Hinblick auf Freiheit und Freizügigkeit, Bildungs- und Aufstiegschancen –, und trotzdem wachsen Unzufriedenheit, Unbehagen und Langeweile);
- den Gedächtnisverlust der öffentlichen Meinung (sobald eine Lohnerhöhung, eine Arbeitszeitkürzung, eine Urlaubsverlängerung, eine Disziplinierleichterung, jede beliebige andere Vergünstigung erreicht ist, sinkt der lange und mühselige Weg, der dazu geführt hat, sofort in Vergessenheit, das Erreichte wird zum fixen Status, zur »situation acquise«, über die nicht mehr diskutiert, ja nicht einmal mehr nachgedacht werden darf);
- die groteske Undankbarkeit im öffentlichen Leben (von dem, was sie geleistet haben, können Politiker und Parteien bei ihren Wählern nirgendwo über längere Zeit profitieren; sofort müssen neue Ziele verheißen, das heißt in der konkreten Politik: neue Versprechungen gemacht werden, soll die Berufung auf bereits Vollbrachtes nicht als lästige Selbstberühmung empfunden werden).

Nicht die einzige, aber wohl die wichtigste Ursache dieses Zustandes ist die Fixierung auf vorgestellte und erwartete Zukünfte, mit deren paradisischen Zuständen selbst die beste Gegenwart nicht konkurrieren kann. An dem, was man hat, sieht man ja vor allem die Nachteile und Schwierigkeiten; was man erst erwartet, aber noch nicht kennt, erscheint dagegen stets im hellsten Lichte seiner gedachten Vorzüge.

Es gehört nun einmal zu den Eigenheiten der Menschennatur, daß Glück und Sinnerfüllung des Daseins nur dort gewonnen werden können, wo einer sich wirklich engagiert, wo nicht bloß rationale Fähigkeiten während abgezierkelter Dienststunden nach Vorschrift angewandt, sondern die Kräfte der

ganzen Person investiert werden. Durch das ständige Infragestellen der bestehenden Ziele, Einrichtungen und Spielregeln, wie sie in der »kritischen Dauerreflexion« zum vorgeblichen Zwecke von Reformen erfolgt, verlieren die Beteiligten und betroffenen Menschen, die ja mit und in diesen Einrichtungen leben müssen, nach kurzer Zeit jede Übersicht und jeden Schwung. Wer nicht gerade Spezialist ist, kapituliert bald vor der Schwierigkeit, sich immer neue Gesetze, Richtlinien, Wahlordnungen usw. zu merken. Die meisten haben auch gar keine Zeit, mit den jeweils neuen Verhältnissen vertraut zu werden. Sie sehen sich somit den wenigen Spezialisten ausgeliefert, die noch in der Lage sind, mit dem Tempo der »Reformen« Schritt zu halten.

So breitet sich – gerade bei den Gutwilligen, die nicht leichtfertig handeln, sondern ihrem Gewissen folgen wollen – ein Gefühl der Rechtsunsicherheit aus, das Sorge und Angst hervorbringt. Bei dem Tempo der Neuerungen ist es nicht verwunderlich, wenn die Regelungen häufig Widersprüche und Lücken aufweisen; aber selbst wenn dies nicht der Fall ist, selbst wenn alles genau und vollkommen geregelt ist – die viel zu vielen, viel zu raschen Änderungen erzeugen aufs Ganze gesehen, eine lähmende Ungewißheit über das, was nun wirklich gilt. Die Ellbogentüchtigen, die Streber, die Rücksichtslosen, die Manipulierer, die Leute, die keine Gewissensbisse und keine Selbstzweifel kennen, da sie einer alleinseligmachenden Ideologie anhängen, haben es dann besonders leicht, sich durchzusetzen, wenn die Gewissenhaften unsicher geworden sind. Wenn niemand mehr genau weiß, was nun gerade noch erlaubt oder bereits verboten ist, gehört die Stunde denen, die das Gesetz nur als Ausdruck illegitimer Klassenherrschaft betrachten und es insofern respektieren, als sie die von ihm geschaffenen Freiräume zum Umsturz der bestehenden Ordnung ausnützen.

### *Der Angriff auf die Institutionen*

Die Unsicherheit wird noch dadurch verstärkt, daß es in Kirche und Staat gerade die Institutionen sind, die dem Angriff der unablässigen Umgestaltung ausgesetzt sind. Wer den Umsturz der Dinge durch ständig neu anrollende Reformwellen herbeiführen will, tut gut daran, zunächst die überlieferten Institutionen zu »hinterfragen«, ihre Zweckmäßigkeit, Rationalität und Effizienz zu bezweifeln und den »Druck« »bewußt zu machen«, den sie auf Menschen ausüben können.

Jede Institution ist Menschenwerk und zeigt infolgedessen Schwächen und Fehler, jede Institution, auch die beste und notwendigste, kann mißbraucht werden. Je älter eine Institution ist, um so glaubhafter erscheint der Vorwurf der Verkalkung und Verkrustung; daß auch jahrhundertelange Erfah-

rungen darin ihren Niederschlag gefunden haben und daß im Laufe der Zeit viel Lehrgeld investiert worden ist, wird selten gesehen. Hat man erst einmal genug Unzufriedenheit erregt, hat man erst einmal die Stimmung verbreitet, es handle sich um eine veraltete, verknöcherte Institution, die ihren Aufgaben nur unzureichend gerecht wird, dann ist der Augenblick gekommen, die Legitimität der Ziele und Zwecke, um deretwillen die Institution geschaffen wurde, in Zweifel zu ziehen. So folgt der Strukturdebatte mit einer gewissen Zwangsläufigkeit die Debatte über »Verwertungszusammenhänge« und Existenzberechtigung einer Institution. Der inzwischen mobilisierte antiinstitutionelle Affekt sorgt dafür, daß diese Debatte ihre gehörige emotionale Aufladung erfährt.

Was dabei meist unberücksichtigt bleibt, ist der Umstand, daß Institutionen in der Regel entstehen, um das menschliche Handeln in geordnete, kontrollierbare Bahnen zu lenken, es von willkürlichen Entscheidungen möglichst freizuhalten, also um Rechtssicherheit zu gewährleisten. Daß Institutionen im Alltag der Gesellschaft Entlastungsfunktionen erfüllen, weil ohne sie eine Fülle von Fragen täglich, ja stündlich neu *ab ovo* durchgedacht und ausgehandelt werden müßten, wird als Ausfluß einer überholten bürgerlichen Anthropologie abgetan. Tatsächlich bewirkt das unaufhörliche Herumbasteln an den Institutionen nicht etwa mehr Freiheit und einen größeren Spielraum für die Entfaltung der Individualität, sondern das Gegenteil. Wo ständig geändert wird, ist nichts mehr durchsichtig, kann niemand mehr prüfen, niemand kontrollieren. Wenn nicht abzusehen ist, was morgen gelten wird, werden nur Verbrecher und Abenteurer ermutigt, mit vollem Einsatz zu spielen. Wo kein Vertrauen in die Dauerhaftigkeit der Normen und der Spielregeln wachsen kann, ist niemand in der Lage, sich auf das Morgen vernünftig einzustellen. Mit der Rechtssicherheit schwindet auch die Bereitschaft, sich langfristig zu engagieren, dahin. Wo kein Verlaß darauf ist, daß rechtmäßiges Handeln auch morgen noch straffrei, Unrecht auch morgen und verboten sein wird, schießt der Opportunismus ins Kraut, werden Rückversicherer gezüchtet, feiert die »vorauslaufende Anpassung« (an das vermeintlich morgen Gewünschte, Zeitgemäße, Karrierefördernde, Mediengerechte, Populäre usw.) ihre Triumphe. An anschaulichen Beispielen hierfür fehlt es in der Gegenwart nicht.

Mit alledem ist nichts gegen notwendige und sinnvolle Reformen gesagt, die Institutionen funktionsfähiger machen und von Mißbrauchsmöglichkeiten befreien. Aber sinnvoll kann eine Reform nur sein, wenn sie nach einem möglichst kurzen Durchgangsstadium einen neuen, besseren Zustand herbeiführt und mit der Gewähr einer gewissen Dauer ausstattet. Wenn Reformen, nach dem Rhythmus der Echternacher Springprozession verlaufen, kann dies nicht erreicht werden. Reformen, die nur Provisorien und Experimentalstadien etablieren, in denen die Willkür von Individuen und Kollektiven

beliebig wuchern kann, sind ebenso destruktiv wie Reformen, die ohne Gesamtkonzept und ohne eindeutige Richtung in Etappen eingeführt werden, so daß niemand weiß, wohin die Reise geht, und jeder die Erfüllung seiner eigenen Lieblingswünsche antizipieren zu können meint.

Auch ist kein Gegensatz zu dem (heutzutage meist in imperativischem Sinne zitierten) Satz »ecclesia semper reformanda« zu konstruieren. Reform der Kirche heißt zuerst Besinnung auf den Ursprung, auf den Willen des Stifters, auf das einmal geoffenbarte und anvertraute Wort. Institutionen und Aktionen der Kirche müssen sich nicht allein und nicht einmal in erster Linie an ihrer Effizienz messen lassen, sondern daran, ob sie dem Auftrag entsprechen, den die Kirche auszuführen hat und der ihre *raison d'être* darstellt.

### *»Zukunft« – ein Wort mit doppeltem Boden*

Hier klafft der Gegensatz zwischen der Zukunftsorientierung des Zeitgeistes und der Zukunftsorientierung des Christen in seiner vollen Breite. Die christliche Kirche ist von Anfang an hingebunden auf ein kommendes Ereignis, ihr Daseinszweck ist die Erwartung der Wiederkunft ihres Herrn als des Richters über alle Menschen. Dieses Ereignis, auf das die Christenheit zugeht, unterscheidet sich freilich in fundamentaler Weise von jenen Ereignissen, die mit den Mitteln der Futurologie erforscht und mit Maßnahmen der Planung bestimmt werden sollen, indem es weder zu modifizieren noch abzuwenden, weder zu beschleunigen noch zu verzögern ist. Das Ereignis der Wiederkunft des Herrn entzieht sich jeder Verfügung durch Menschen, und gerade daraus gewinnt es seine Macht und seine Wirkung auf Menschen. Wer daran glaubt, daß der Gottessohn als Weltenrichter erscheinen wird, richtet sein eigenes Leben nun einmal anders ein als der, dem dieser Glaube nichts bedeutet.

Die Unverfügbarkeit der eschatologischen Zukunft begründet die Haltung hoffender Erwartung; und die Taten und Unterlassungen, die diese hervorbringt, werden durch die Aussicht bestimmt, vor dem Urteil des Richters bestehen zu können – zwar unter der notwendigen, aber nicht hinreichenden Bedingung der eigenen Bewährung, entscheidend aber durch das Erlösungswerk Christi selbst. Die zeitgenössische Überzeugung, daß die Menschheit bei gehöriger Anspannung ihrer Kräfte imstande (und im Blick auf ihre Überlebenschancen auch verpflichtet) sei, ihre künftigen Geschicke selbst in die Hand zu nehmen, setzt eine ganz andere, nämlich eine verfügbare Zukunft voraus und begründet somit eine ganz andere Einstellung: die eines autonomen, durch Übereinkunft festzulegenden, zielorientierten und erfolgs-kontrollierten Handelns.

Das Wort Zukunft deckt somit zwei grundverschiedene Sachverhalte. Die Äquivokation stiftet Verwirrung und Mißverständnisse, wo sie als solche nicht erkannt und bedacht wird. (Karl Rahners Diktum von der »absoluten Zukunft« sucht wohl diesen Unterschied durch das Adjektiv sichtbar zu machen, zugleich aber das Zukunftspathos der Gegenwart aufzufangen und einiges davon einzuholen; die Resonanz auf diesen Versuch hat indes gezeigt, wie schwierig dergleichen ist, wie mühsam, ja fast aussichtslos.)

### *Fehlende Balance durch Geschichte*

Ein weiterer Unterschied der »Lebensgefühle« in ihrem Verhältnis zur Dimension der Zeit wird durch die Rolle bestimmt, die die Vergangenheit in ihnen spielt. Unser Heil hat eine Geschichte: Die Ankunft des Erlösers in dieser Welt wurde vorbereitet durch das Alte und wird überliefert durch das Neue Testament. Es gibt eine Kontinuität der beiden Testamente, beide interpretieren sich gegenseitig. Der Gott des christlichen Credo ist auch der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Gott hat gewollt, daß sein Bund mit den Menschen in historischer Zeit begründet und erneuert wurde; er hat seinen Sohn nicht in unkenntlich-grauer Vorzeit, nicht im Nebel mythischer Ferne, sondern im klaren Lichte bewußt erfahrener und aufgezeichneter Geschichte auf diese Erde gesandt. (Die weit überzeichnende Genauigkeit, mit der die Geburt Jesu und der Beginn seines öffentlichen Wirkens in den Evangelien datiert werden, ist gewiß kein »Zufall«.) Insofern ist das Christentum eine geschichtliche Religion von seinem Ursprung an.

Aber auch die zwei Jahrtausende ihrer eigenen Geschichte kann die Christenheit nicht einfach aus ihrem Gedächtnis streichen. Sie lebt aus dem Strom der Überlieferung und ist verpflichtet, ihn weiterzugeben an kommende Generationen. Sie kann sich von ihrer Geschichte nicht befreien, so lästig ihr manche Perioden und Ereignisse dieser ihrer Geschichte geworden sein mögen, und sie sollte nicht dem Irrtum anheimfallen, Geschichte könne »bewältigt« werden – sei es durch das postume Ausradieren (»Ungeschehenmachen«) vergangener Taten, die inzwischen als Fehler oder Sünden erkannt und beklagt werden, aus dem Buch der Geschichte, sei es durch Anklagen und Schuldvorwürfe gegen die Akteure solcher Geschehnisse.

Daß der Vatikan die islamischen Fahnen, die von der Armada des Juan d'Austria in der Schlacht von Lepanto erobert wurden, vierhundert Jahre später ausgerechnet an die Regierung der laizistisch-kemalistischen türkischen Republik zurückerstattete, die bis heute den Patriarchen von Konstantinopel in einer Art Konfinierung im Phanar eingesperrt hält, war ein Vorgang, dessen noble Motive kaum zu bestreiten sind; aber welcher grotesk-ironische Widerspruch angesichts der in zweifacher (christlicher und mono-

theistischer) Hinsicht ökumenischen Konstellation! Die Türkei war denn auch klug genug, das Ganze mit möglichst lautlosem Dank über die Bühne gehen zu lassen.

Die Methode der Sowjetführung, alle paar Jahre Geschichtsbücher und Lexika umzuschreiben und dem jeweiligen Stand der Partei-Dogmatik anzupassen, beispielsweise Stalin im »Großen Vaterländischen Krieg« einmal als siegreichen Feldherrn, dann als Schuldigen für alle Versäumnisse der Kriegsrüstung und der Kriegsführung und schließlich wieder als den erfolgreichen Staatsmann darzustellen, unterscheidet sich aber nur in Absicht und Methode von solchen Akten »historischer Wiedergutmachung«. Gemeinsam ist der am untauglichen Objekt unternommene Versuch, Geschichte nachträglich ändern zu wollen, dem Verlauf der Dinge eine Korrektur angedeihen zu lassen, die aus der Sicht *ex post* wünschenswert erscheint.

Eine Kirche, die sich als Kirche aus Heiligen und Sündern versteht, muß auch die Last der unkorrigierten und unkorrigierbaren Vergangenheit zu tragen bereit sein. Die Erfahrungen, die sie mit sich und anderen im Laufe ihrer Geschichte gemacht hat, sind ja nicht beliebige, von einem blinden Schicksal verhängte, sondern vom Herrn der Kirche zumindest zugelassene Erfahrungen. Sie stellen einen ungeheuren Schatz der Erkenntnis dar, freilich nur für den, der nicht darauf ausgeht, Toten den Prozeß zu machen (was insofern verlockend ist, als es den eigenen »Hochstand« und die Illusion eines womöglich unaufhaltsamen »Aufstieges« suggerieren kann), sondern das Geschehene aus den Bedingtheiten und Motiven der handelnden Person zu verstehen sucht.

Das Interesse an Geschichte ist nach allgemeinem Eindruck in Welt und Kirche am Schwinden. Die »große Vorlesung« über Epochen und Täter, die früher das Bild der Hochschulen weithin bestimmt hat, gibt es nicht mehr. Daß jemand erforschen will, wie es einmal gewesen ist, und daran ein ganzes Leben voller Askese und Arbeit wendet, begegnet immer weniger Verständnis. Auch Theologiestudenten finden Kirchengeschichte nicht sehr wichtig; Kenntnisse aus der Psychologie oder den sozialwissenschaftlichen Fächern erscheinen ihnen förderlicher. Als geradezu »allergisch gegen den Geschichtsunterricht« erwiesen sich bei einer Umfrage in Mainz Oberschüler und Berufsschüler; Dreiviertel der befragten Zwölftkläßler lehnten den Geschichtsunterricht ab<sup>2</sup>.

Wahrscheinlich handelt es sich hier ganz allgemein um einen Rückschlag auf die deutsche Entwicklung in den letzten hundert Jahren. Früher nahmen die historischen Wissenschaften einen zentralen Platz ein, nicht nur in der akademischen Lehre und Forschung, sondern auch im politischen Bewußtsein der Nation. Man betrieb Geschichte, um sich der nationalen Identität

---

<sup>2</sup> »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 31. 8. 1972, S. 7.

tität zu vergewissern, um die Daseinsberechtigung und die Ansprüche der »verspäteten Nation« zu begründen, um den Appell an Opfersinn und Dienstbereitschaft durch große Vorbilder zu unterstützen, um – zumal in schlechten Zeiten – sich und andere aufzurichten an den Großtaten der Väter.

Aber so sehr diese manchmal übertriebene Beschäftigung mit Geschichte motiviert gewesen sein mag durch den Wunsch nach Legitimierung der (damaligen) Gegenwart, so unwiderstehlich hat sie auch dazu geführt, daß die Zwangsläufigkeit und die Bedingungen des geschichtlichen Wandels aller Welt Dinge dramatisch vor Augen geführt und dem Bewußtsein eingeprägt wurden. Vor allem hat der Überhang geschichtlichen Wissens einst etwas erbracht, was wir heute – nicht nur in der politischen Bildungsarbeit – schmerzlich vermissen, was sich auch schwer in konzise Begriffe einfangen läßt und was vielleicht am ehesten in Burghard Freudenfelds Wort von der »Sinnlichkeit der Politik« erfaßt werden kann: Politische Bildung ist bei uns nicht zuletzt deshalb so trocken, langweilend und wirkungsarm geworden, weil das Reden darüber immer abstrakter, idealisierend und unanschaulicher und das politische Geschehen selbst immer weniger sinnhaft erfahrbar geworden ist.

Es war schon immer ein Handicap der neuen Demokratien, daß sie der symbolkräftigen Ausdrucksformen und Herrschaftszeichen entraten mußten, die den Monarchien durch den goldenen Glanz der Krone, den Diktaturen durch den stählernen Glanz des Schwertes zuteil werden. Diese Feststellung hat nichts mit Romantik oder gar mit einer Hinneigung zu Monarchie oder Diktatur zu tun; sie resultiert aus der Beobachtung und wird von Bedauern begleitet. Um so mehr gilt: Wenn die Demokratie nun auch noch auf den Bildervorrat der Geschichte verzichtet, wenn sie ihren Staatsbürgern die Vertiefung in geschene Taten und Ereignisse, in die Fülle des tragischen, verworrenen, ruhmreichen Lebens der Vergangenheit erspart, wenn sie damit der Kontrastfolie für ihre eigenen Aktionen ermangelt, kann es nicht wundernehmen, daß die öffentlichen Formen ihrer Selbstdarstellung sich allmählich auf Staatsbegräbnisse reduzieren. Aber wen hätten Trauerakte schon für eine Staatsform enthusiastiert?

### *Zukunftsorientierung als Alibi?*

Mag die Geschichte in früheren Epochen überschätzt worden sein – heute wird sie sicherlich zu niedrig bewertet. Eine Gesellschaft, die mit ihrem Sinnen und Trachten so sehr auf die Zukunft gerichtet ist wie die unsrige, hat dann aber nichts dringender nötig als einen kompensatorischen Ausgleich durch Beschäftigung mit der Vergangenheit, bei der ja mehr von der Kon-

tingenz des menschlichen Planens, von der Verselbständigung menschlicher Planungen und damit vom Scheitern der Planer als von deren Ans-Ziel-Gelangen zu erfahren ist. Was der heutigen Zukunftsorientierung so viele eskapistische und illusionistische Züge verleiht, ist das Fehlen der nötigen Balance durch Erfahrungen der Vergangenheit. Indem Geschichte – nach dem Wort Jacob Burckhardts – nicht klüger macht für ein nächstes Mal, sondern weise für immer, verleiht sie die Einsicht, daß menschliches Handeln, so zielstrebig und planvoll es begonnen werden mag, stets durch die Umstände seiner Verwirklichung modifiziert wird – und gerade dann modifiziert werden muß, wenn es sein eigentliches Ziel erreichen will.

Für viele ist das Reden von Zukunft, das Denken in Zukunftskategorien und das Planen von Zukunftsmöglichkeiten allerdings nur ein anspruchsvolles Alibi dafür, daß sie sich den Notwendigkeiten der Gegenwart (des »Alltags«, der »Banalität«) nicht stellen wollen. Früher mag es die Versenkung in die Geschichte gewesen sein, die einen Ausweg eröffnete, auf dem man sich die Finger vielleicht staubig, aber jedenfalls nicht schmutzig zu machen brauchte. Nicht nur für die Apostel der »großen Weigerung« ist Beschäftigung mit reinen Zukünften zu einer gigantischen Apparatur der Entpflichtung von den unerfreulichen Verantwortungen der Gegenwart geworden. Das gilt auch für mancherlei Futurisches und Futurologisches im kirchlichen Bereich, wie ja auch die Tendenz zur weniger strapaziösen Fernstenliebe gegenüber der handfest-praktischen Nächstenliebe vom weltlichen (Entwicklungshilfe vor Krankenpflege) in den kirchlichen (Misereor vor Caritas) Bereich durchschlägt.

Da auch die Anhänger der »großen Weigerung« das Bedürfnis verspüren, sich – und sei es vor sich selbst – zu rechtfertigen, muß die Gegenwart (das Bestehende, das »System«, die »herrschende Gesellschaft«) als korrupt und schmutzig, als repressiv und inhuman denunziert werden. Die moralische Spannung zwischen dem hohen Zukunftsanspruch und dem banalen Sich-versagen gegenüber den Erfordernissen der aktuellen Gegenwart statten diese Gegenwartsdenunziation und die daran geknüpften Argumentationen der Rechtfertigung mit einem eigentümlich schrillen Pathos aus. (Die Debatte über den Umweltschutz liefert eindrucksvolle Beispiele hierfür.)

Keine Lehre, die zu vermitteln Geschichte fähig ist, ist besser durch Tatsachen belegt (und sollte daher auch mehr beherzigt werden) als die, daß über die Gestaltung der zukünftigen Dinge in der jeweiligen Gegenwart entschieden wird – und zwar mitunter an ganz unscheinbarer, von niemandem vermuteter Stelle. Erst im Rückblick, wenn überhaupt, erweist es sich, auf welchen Katzenpfoten die großen, alles bewegenden Ursachen in die Welt eingetreten sind. Werner Heisenberg hat in seiner Festrede zur Fünfhundert-Jahrfeier der Universität München eindrucksvolle Beispiele hierfür zitiert: Immer wieder in der Geschichte der Naturwissenschaften und



der Technologie haben Außenseiter, die keinerlei öffentliche Förderung genossen, weil ihre Vorhaben ohne praktische Bedeutung zu sein schienen, jene Entdeckungen gemacht, die sich im Rückblick als die eigentlich entscheidenden erwiesen haben. Wäre alles rational »durchgeplant«, nach rein wissenschaftlichen Kriterien durchorganisiert gewesen, hätten solche Außenseiter keine Chance gehabt, wären solche Überraschungen nicht »passiert«. Die Welt wäre ärmer geblieben.

Wenn wir überleben wollen, müssen wir die Konsequenzen bedenken, die unser Tun und Lassen in der Zukunft haben wird. Wir dürfen uns aber nicht einreden lassen, daß es darauf ankomme, die Zukunft nach fixem Plan zu konstruieren. Geschichtliche Erfahrung wird als Gegengift dringend gebraucht, um die Schäden auszugleichen, die durch monomanische Zukunftsorientierung hervorgerufen werden<sup>3</sup>. Nicht zur Legitimierung des Gewordenen und daher Bestehenden wird Geschichte benötigt, sondern zur Offenhaltung unserer Konzepte der Gegenwart, in der sich Zukunft entscheidet. Wer nicht im Blick hat, wieviele Zukünfte im Lauf der Jahrhunderte untergegangen sind, wird auch die unsrige nicht finden können.

---

<sup>3</sup> Hierzu Thomas Nipperdey, Über Relevanz. In der Festschrift für Hans Herzfeld. Berlin 1972, bes. S. 23 ff.

# Die Revolutionen, die Welt und die Kirche

Von Jean Laloy

Im Vorwort zu seinen »Historischen Studien« schreibt Chateaubriand (1826): »Man sieht, worin sich meine Gedanken über das Christentum von denen des Comte de Maistre und des Abbé Lamennais unterscheiden.« Er verwirft die traditionsgebundene Theokratie des einen ebenso wie die liberalisierende des andern und faßt statt dessen das Ende der weltlichen Macht der Päpste ins Auge – einen dritten Weg.

Hundert Jahre später äußert sich Jacques Maritain in »Religion und Kultur« folgendermaßen: »Eine der Aufgaben, zu der unsere Epoche berufen ist, wird die Vereinigung der Visionen eines Joseph de Maistre und eines Lamennais in der höheren Einheit der großen Weisheit sein, deren Kündler der heilige Thomas war.« Wenn nicht ein dritter, so doch jedenfalls ein anderer Weg. Die Annäherung dieser beiden Texte beweist, daß die Forschung seit langem im Gange ist. Und sie ist noch längst nicht abgeschlossen. Man kann einige Überlegungen dazu beisteuern, die weniger auf Spekulation als auf Erfahrung beruhen.

Was ist diese Welt, die durch so viele hochherzige oder angstvolle, wenn nicht hektische Stimmen unsere Zuwendung fordert? Was sagt sie uns durch die großen Aufschwünge, die sie mitreißen, durch die Revolutionen, die Erschütterungen aller Art? Was haben wir ihr zu sagen? Und wie?

## *Die Erfahrung der Revolution*

In einem anregenden Buch analysiert Jean Baechler die »Phénomènes révolutionnaires«<sup>1</sup>; er unterscheidet Revolutionen, welche Stauungen sind, gewalttätige Krisen, denen eine Rückkehr zum geordneten Leben folgt, und »verlängerte« Revolutionen, die sich aus der Idee des revolutionären Prozesses heraus unbestimmt als Revolutionen behaupten, selbst wenn sie ihren ursprünglichen Charakter, den eines heftigen Ausbruchs, verloren haben.

Nach der Revolution von 1789, deren glühenden Atem die Menschen von 1848 noch über sich spürten, sind uns im zwanzigsten Jahrhundert zwei »verlängerte« Revolutionen bekannt: die russische und die chinesische. Durch ihre Dauerhaftigkeit verschlingen oder lenken diese Bewegungen zahlreiche

---

<sup>1</sup> Presses Universitaires de France, Paris 1970.

politische oder doktrinäre Strömungen und können folglich als symbolische Repräsentanten eines bedeutenden Aspekts der modernen Welt aufgefaßt werden. Bei näherer Prüfung stieße man wahrscheinlich auf gewisse typische Züge, die uns das Wesen der Welt, in der wir leben, besser verstehen ließen.

Betrachten wir hier kurz die russische Revolution: »Alles umgestalten: Dahin wirken, daß unser verlogenes, schmutziges, langweiliges, abscheuliches Leben gerecht, rein, heiter, glückstrahlend wird! Wenn diese seit jeher in der menschlichen Seele, in der Volksseele schlummernden Ideen ihre Fesseln sprengen und sich in tosenden Fluten ergießen – dann nennt man das Revolution.«

Anklänge an diesen Satz, der nicht von Lenin, sondern von dem Dichter Alexander Blok stammt, könnte man bei Lenin finden. 1902 spricht er davon, »jeden Funken Unwillen im Volk anzufachen, bis eine gewaltige Feuersbrunst emporlodert«.

Das ist indessen nur ein Aspekt des großen Unterfangens. Die andere Seite offenbart sich in den schon so oft, aber fast immer falsch zitierten Worten: »Kommunismus ist sowjetische Macht plus Elektrifizierung der Dörfer.« »Sowjetische Macht« – das sind nicht die Volksräte, das ist die Macht der Partei, die absolute Autorität. »Elektrifizierung« – das ist Industrie, Rationalität, Technik.

Auf der einen Seite also die Flut der Leidenschaften, Spontaneität, schwärmerische Illusion. Auf der andern Macht, Disziplin, praktische Vernunft. Zwischen diesen beiden Grenzen, zwischen Anarchie und Macht entfaltet sich die »verlängerte« Revolution, diejenige, welche sich nur behaupten kann, indem sie sich als dauerhaft erweist und daher aufhört, jene spontane Bewegung, jener Heilsbringer zu sein, als den sie sich ausgibt.

Die großen Revolutionen unserer Zeit lösen sich entweder in Revolten und Streitigkeiten auf, und zwar von dem Augenblick an, da sie sich als die eigentliche Bewegung der befreiten Volksmassen durchsetzen (was beinahe 1921 in Rußland geschehen wäre, vielleicht auch 1957 in China und zweifellos 1968 in der Tschechoslowakei), oder aber sie behaupten sich um so rücksichtsloser, je größer für sie die Gefahr ist, ihren relativen Charakter eingestehen zu müssen. Sie verwandeln sich in disziplinarische und organisatorische Mächte. Diesem Dilemma können sie nur schwerlich entinnen.

Man wird einwenden, solche Beobachtungen entsprängen der Schwarzseherei, die sich allem Großen in diesem prometheischen Unterfangen verschließe. Ohne die Grenzen des persönlichen Urteils zu leugnen, kann man darauf erwidern, daß das Dilemma der modernen Revolutionen keine reine Erfindung sei. Spuren davon finden sich im Wesen ihrer großen Gründer.

Tocqueville schilderte mit beredten Worten das Drama der Revolutions-

führer<sup>2</sup>, welche mit einer Wirklichkeit konfrontiert wurden, die anders war, als sie geglaubt hatten. Es scheint, keiner der Männer des Jahres II sei dieser Angst völlig entronnen. Weder Danton noch Desmoulins, noch Robespierre, ja nicht einmal Saint-Just, dessen Schweigen am 9. Thermidor eine Verwirrung offenbart, die nicht nur vorübergehender Natur war.

Spuren davon entdeckt man auch bei Lenin, vielleicht sogar bei Stalin.

Wir wissen, daß 1921 etwas in Lenin zerbrach, als er sowohl auf die europäische Revolution als auch auf die Einführung des Sozialismus in Rußland verzichten mußte. In den »Anmerkungen eines Publizisten«, geschrieben Ende Februar 1922, vergleicht sich Lenin mit einem Bergsteiger, der den Gipfel nicht erreichen konnte. Er muß wieder absteigen. »Es ist eine normale Vorstellung«, schreibt er, »daß ein Mann in dieser Situation düstere Momente erlebt . . .« Alle Schriften seiner letzten Periode sind Aufrufe zum Studium (es ist das, was er kulturelle Revolution nennt), zur Einfachheit, Loyalität, Redlichkeit, mit anderen Worten, zu jener traditionellen Moral, welche die »kommunistische Moral« für immer ersetzen wollte. Als er vor dem Eintritt in das Schweigen seiner letzten Monate einen Blick auf die Zukunft wirft, ist seine einzige Hoffnung für die Rettung der Revolution die Tatsache, daß »Indien und China notwendigerweise mit hineingezogen werden in die Weltrevolution«.

Zehn Jahre lang, von 1949 bis 1959, hat man das als Prophezeiung aufgefaßt. Was ist heute davon zu halten?

Auf jeden Fall kann man behaupten, Lenin habe sich mit seinem Werk auseinandergesetzt und darin nicht das Erwartete gefunden. Wir wissen nicht, was er getan hätte, wenn er es erlebt hätte. Aber wir wissen, was sein Nachfolger tat.

Stalin hält sich für einen Politiker der Tat. Nach seiner Meinung müsse man aufhören mit dem ideologischen Gezänk und zu handeln beginnen. So wird zum Beispiel der Fünfjahresplan eingeführt, dann die Kollektivierung von Grund und Boden. Danach wird die gesäuberte, zerrüttete und wieder zusammengeschweißte Partei die Apokalypse des Krieges erfahren, bevor sie sich dem Willen eines einzigen, aber siegreichen, machtgierigen Mannes unterwerfen muß.

Man kann von dieser Bilanz halten, was man will. Sie ist schrecklich, belastend, abstoßend. Es ist keine Bilanz der Niederlage. Wenn man sich aber auf die Äußerungen derer bezieht, die Stalin an seinem Lebensende nahe-

---

<sup>2</sup> »Was die Menschen in diesen langen Revolutionen am meisten demoralisiert, sind viel weniger die Fehler oder selbst Verbrechen, die sie im Feuer ihrer Überzeugung und ihrer Leidenschaften begehen, als die Verachtung, aus der heraus sie bisweilen schließlich dieselbe Überzeugung oder dieselben Leidenschaften übernehmen, die sie zum Handeln veranlaßt haben . . . Man kann sich kaum vorstellen, in welchem Maße die Tatkraft der größten Geister bei diesem Abstieg zusammenbricht.« *L'ancien Régime et la Révolution*. Gallimard, Paris, Bd. II, S. 276.

standen, stellt man fest, daß ihn alles anwiderte. Was Djilas bemerkte, bestätigt Allelujewa, desgleichen die Erfahrung aller, die bei dem alternden Diktator verkehrten. Stalin ist in Angst gestorben. Nicht nur die Last seiner Opfer drückte ihn, sondern – schlimmer noch – das Entsetzen darüber, daß all die angehäuften Macht nur ein Nichts war. Weder Befriedigung noch Ruhe. Tödlicher Überdruß. Seine Tochter erzählt uns, er habe sich ein Haus nach dem anderen bauen lassen. Sobald eines fertig war, mußte er ein neues haben.

Stalin hatte etwas Monströses an sich. Sein Ende ist eine Tragödie. In den Vollbesitz aller Macht gelangen, Gegenstand eines allgegenwärtigen Volkskultes sein und entdecken müssen, daß da nichts ist, nichts, nichts und wieder nichts! Kann man sich eine ärgere Qual vorstellen? Seine Opfer konnten wenigstens die Gerechtigkeit anrufen. Aber er? Einsam, ohne Gnade, ohne Ausweg. Er allein gefangen im schlimmsten aller Gefängnisse, sich selbst! Lenin ist freudlos, weil er nicht den erhofften Erfolg hatte. Stalin ist besessen, weil er zu viel Erfolg hatte, und weil sein Erfolg nur eine Täuschung ist.

Wir wissen nicht, was der hochbetagte Mao denkt. Aber allein die Exzesse der Kulturrevolution zeigen, daß die Bilanz nicht leicht zu ziehen sein dürfte. Che Guevara hat bekanntlich zu Jean Daniel gesagt: »Wenn man den Menschen nicht ändern darf, interessiert mich die Revolution nicht.« Er fügte nicht ohne Verachtung hinzu, wenn es sich nur darum handle, den Lebensstandard zu heben, habe ein kluger Neo-Kapitalismus oder eine bürgerliche Reformbewegung alles in allem vielleicht mehr Aussicht auf Erfolg als ein Sozialismus ohne Überzeugung<sup>3</sup>. Heißt das, jede Revolution sei zum Scheitern verurteilt, es sei besser, sich mit der bestehenden Ordnung abzufinden und einstweilen auf bessere Zeiten zu hoffen?

Das wäre eine Verkennung dessen, was diese großen Bewegungen mit sich bringen, was sie überdies hinter sich lassen, sofern sie sich als das nehmen, was sie sind, das heißt gleichermaßen relativ, beschränkt, unvollkommen und unfähig, das Absolute zu erreichen, das sie erstreben.

Es ist uns weniger wichtig, die Bilanz der revolutionären Erfahrung zu ziehen (dazu bedürfte es langwieriger Untersuchungen), als vielmehr ein Bild der modernen Welt einzufangen, einige Beobachtungen über das Wesen dieser Welt und über ihre Wandlungen abzuleiten.

### *Die Welt im Wandel*

Man kann die Welt von heute auf tausenderlei Weise charakterisieren. Wir werden uns auf vier Merkmale beschränken, die, so offenkundig sie auch sein mögen, nicht immer miteinander in Verbindung gebracht werden.

<sup>3</sup> J. Daniel, *Changer l'homme*. In: »Le Nouvel Observateur«, Nr. 128, 26. April 1969.

Was die moderne Welt von ihren Vorläufern unterscheidet (wir verwenden hier das Wort »Welt« im Sinn von Kultur oder Zivilisation), ist die Tatsache, daß sie sich im Wandel befindet. Sie wandelt sich, weil unaufhörlich neue Entdeckungen die alten ablösen. Die Thesen der Wissenschaftler veralten in wenigen Jahren. Als Folge dieser Neuentdeckungen verändert sich die Technik, die Elektronik tritt zur Elektrizität, der Reaktor zum Motor, die Fusion zur Spaltung. Auf einer anderen Ebene ist die Welt im Wandel, weil sie an ihre Zukunft denken muß. Bis zum siebzehnten, wenn nicht achtzehnten Jahrhundert war das nicht der Fall. Alle Vorbilder stammten von früher. Heute ist es umgekehrt. Das ist eine gewaltige Umwälzung, deren Folgen man erst allmählich zu spüren bekommt.

Diese Wandlung verbindet sich mit der Entfaltung des rationalen Handelns. Der unbedeutendste Erdnuß-Verkäufer ist gezwungen, seine Geschäfte zu rationalisieren. Ebenso der Architekt, der Arzt, der Landwirt oder der Staatsmann. Die Vernunft erweitert und vertieft allmählich ihren beherrschenden Einfluß derart, daß menschliches Handeln weniger vom Instinkt oder von der Tradition geleitet wird als vielmehr von Berechnung und Vernunftdenken. Zwischen Natur und Kultur im gehobenen Sinn des Wortes erstreckt sich ein Zwischenbereich, der der rationalen Schemata, außerhalb dessen es schwierig wird zu handeln.

Die Vielfalt der Techniken, ihre außerordentliche Macht, verbunden mit dem Anwachsen der rationalen Methoden und der Fülle der Ideen, geben den Menschen der letzten beiden Jahrhunderte ein Machtgefühl ohnegleichen. Gleichzeitig, vor allem seit dem letzten Krieg, beginnen sich negative Phänomene zu zeigen, die bis jetzt kaum wahrgenommen wurden.

Man merkt, daß der technische Fortschritt sich nicht linear vollzieht. Er wird durch wachsende Nachteile aufgewogen. Was sich im Bereich der Technik als wahr erweist, bestätigt sich im Bereich der Politik. Wie Hannah Arendt<sup>4</sup> gezeigt hat, gibt es in der Politik einen Punkt, von dem aus sich die Sorge um das Wohl anderer nicht mehr günstig auswirkt. Es ist, als hätte sich das Vorzeichen geändert. Ein Politiker, der das irdische Glück für alle Menschen verwirklichen will, muß sich entweder geschlagen geben oder sich zum Herrscher der Menschheit aufschwingen. Das hat Dostojewski im »Großinquisitor« vorausgeahnt. Hannah Arendt zeigt es (nicht ohne einige Übertreibung) am Fall Robespierre. Die Erfahrung der heutigen Zeit läßt es uns mit Händen greifen. Ob man nun den internationalen oder den sozialen Bereich betrachtet, man entdeckt, daß die neue Welt der Wandlung und der Vernunft trotz dieses gewaltigen Aufschwungs nicht zur Vollendung zu gelangen vermag. Sie ist »unvollendbar«, wie H. U. von Balthasar sagt. Wenn man sich überhaupt vorstellen kann, daß unter einer Weltregierung auf

---

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *On Revolution*. New York 1963.

internationaler Ebene Frieden herrscht, muß man sofort an die Revolten denken, die aus einem solchen Zustand entstünden, und folglich an die Unmöglichkeit dieses totalen Friedens. Das gilt erst recht für den sozialen Bereich, wo die Gleichheit – und sei sie auch noch so vollkommen – niemals jedermann zufriedenstellen wird. Das um so weniger, wenn diese Gleichheit die Freiheit respektiert, ohne die sie wertlos ist.

Daraus folgt nicht, daß man nichts zu tun braucht und sich mit dem jetzigen Zustand der Welt abfinden muß, sondern daß kein irdisches Beginnen gewisse Grenzen überschreiten kann, die in der Natur der Zeit selbst, des Raumes und der darin wirkenden menschlichen Gemeinschaften liegen.

Es ist noch bedenklicher zu merken, daß die Welt der Vernunft und der Wandlung sich nicht selbst ordnen kann ohne Rückkehr zur Finalität. Wenn es darum geht, die Ziele dieses Plans, jener Reform, dieser Revolution festzulegen, ist man heute mangels einer Idee der menschlichen Natur bereits außerstande, eine Wahl zu treffen und folglich auch, einen Sinn zu definieren. Aber nichts in der modernen Kultur erlaubt, die Frage derart zu stellen. Es gibt heute beinahe keine einflußreiche Philosophie mehr, die die Idee einer menschlichen Natur akzeptiert. Mangels dieser oder einer ähnlichen Idee, die es gestattete, Kriterien zu definieren, verfällt die Welt der Verwirrung: Die einen preisen Joga, andere die Rückkehr zum großen Pan, wieder andere die nackte Gewalt oder das bloße Nichts. Die heutige Welt gleicht einem Bild von Hieronymus Bosch. Sie hat ihren Sinn verloren, das heißt, zugleich den gesunden Menschenverstand und die Idee, daß das Leben einen Sinn hat.

Diesen vier Merkmalen, die einander paarweise gegenüberstehen, kann man ein fünftes hinzufügen.

In diesem sich wandelnden, aber seines Sinnes beraubten Universum, das von Vernunft überflutet, aber zur Vollkommenheit unfähig ist, wird die geringfügigste Hypothese, die unbedeutendste Schlußfolgerung sofort mit unvorstellbarem Aufsehen in alle Welt hinausposaunt, ohne den geringsten Respekt vor irgend jemand und irgend etwas.

Ist es demnach verwunderlich, daß beinahe überall Symptome des Wahnsinns auftreten? Die großen metahistorischen Heilsperspektiven, die der Verstand – eine immaterielle Fähigkeit – enthüllt, werden entstellt durch die Weigerung, etwas anderes als das Hier und Jetzt, als Erde und Tod zu akzeptieren.

Diese Welt ist zugleich der Ort unendlichen Verlangens, tiefer denn je, und unendlicher Weigerung, heftiger als je zuvor. Hinter dem Hunger, der noch immer in zu vielen Gebieten herrscht, erscheint ein anderer, der weit schwerer zu stillen ist: »Wir wollen wissen, warum wir hier sind.« – »Wir können euch darüber nichts sagen. Haltet euch an den Zufall!«

Eine solche Situation führt zum Selbstmord. Er bedroht uns alle. Von da her begreift man die Anziehungskraft des revolutionären Mythos. Aber wir

haben gesehen, daß auch er nicht die Antwort enthält. Auch er hat seine Grenzen, über die man nicht hinauskommt.

### *Kirche und Welt*

Auf R. Garaudys Bemerkung zu Kardinal Daniélou: »Sie müssen noch viel von uns lernen«, antwortete dieser: »Gewiß. Aber Sie müssen von uns nur eines lernen: Gott ist.«

Vor der Überlegung, wie sie der Gerechtigkeit in der Welt den Weg bahnen könnten, sollten die Gläubigen sich fragen, wieso Gerechtigkeit in der Welt überhaupt möglich ist. Denn falls sie nicht anderswoher kommt, ist sie von Natur aus verdorben, ist sie nicht gerecht. Wenn sie anderswoher stammt, muß man es sagen. Die Welt an sich ist nicht offen für die Gerechtigkeit. Gesellschaft bauen oder, wie man oft sagt, den Sozialismus bauen, heißt zu meist, an einem Werk mitwirken, das Beton aufhäuft, damit kein Licht hereindringen kann, jenes nämlich, das die Relativität und Vergänglichkeit des Unternehmens enthüllen würde.

Die Anwesenheit der Kirche in der Welt enthüllt deren wahre Natur, hindert sie daran, sich für absolut zu halten, und führt sie zum Bewußtsein ihrer Unzulänglichkeit zurück. Diese Botschaft ist nie günstig aufgenommen worden. Doch gerade sie muß weitergegeben werden.

Sie läßt sich in einem Satz zusammenfassen: Die irdischen Stätten sind zugleich ohne große Bedeutung und sehr bedeutungsvoll. Ohne große Bedeutung: Was kümmert uns heute die Schlacht von Aktium oder selbst die von Waterloo? Sehr bedeutungsvoll: Könnten wir dies schreiben, wenn Hitler über Europa regierte? Quer durch die vergänglichen Dinge ziehen sich andere, und die haben unendlichen Wert. Aber damit gewisse Dinge einen unendlichen Wert erhalten, darf die Welt nicht vollendet, nicht in sich abgeschlossen sein.

Was die Kirche der Welt verkündet, ist also deren fundamentale Relativität und gleichzeitig deren Wert, weil sie ihr Dasein Gott verdankt, und weil Gott sie liebt.

Wie kann diese Botschaft überliefert werden?

Dazu ist es zweifellos nötig, daß die Welt sie anzuhören bereit ist. Wir haben es gesehen: Wir kommen vielleicht an einen Wendepunkt. Überall scheitern prometheische Unternehmungen, ohne daß deswegen Angst und Unruhe verschwinden.

Wäre es nicht Aufgabe der Laienchristen zu überlegen, wie die Welt der Wahrheit des transzendentalen Gottes zu erschließen sei? Nicht daß die Welt sich der Kirche aufgrund irgendeiner *potestas indirecta* unterordnen sollte. Es genügte schon, das Prinzip Hinfälligkeit *und* der Wichtigkeit aller Dinge



anzuerkennen. Eine vergängliche Majestät, die sich auch so einschätzt, *magnanimitas*. Wäre es nicht Aufgabe der Laienchristen, über die Souveränität der Staaten nachzudenken und zu fragen, wie man sie in Einklang bringen könnte mit einer überstaatlichen Ordnung, die nicht ihrer Wirklichkeit wegen, sondern aus Notwendigkeit zu überleben respektiert würde? Wäre es nicht Aufgabe der Laien, sich der Frage der revolutionären Phänomene zu stellen? Könnten sie nicht unterscheiden zwischen denen, die, außergewöhnlichen Umständen entsprungen, sich mit einem jähen Wechsel identifizieren, der die Rückkehr zum Normalen anstrebt, und zwischen den anderen, die sich in Despotismus ohne Widerruf und Ende verwandeln, weil sie sich für absolut ausgeben?

Wenn die Laien ein untrügliches Bewußtsein des Irdischen wiedergewöhnen, müßte sich einerseits die kirchliche Autorität weniger um sie kümmern, andererseits würde sich dieses relativierte, erleichterte, weniger bedrückende, bildsamere Irdische besser den Forderungen der Gerechtigkeit und in bescheidenerem Maße auch den Umwandlungen anpassen, welche die unablässigen technischen Neuerungen verlangen.

Im elften Jahrhundert hüllte sich Frankreich in ein »weißes Kirchengewand«. Es wäre wünschenswert, daß die Welt sich im einundzwanzigsten Jahrhundert in das buntscheckige Kleid verschiedener internationaler, übernationaler, sozialer, politischer und erzieherischer Institutionen hüllte, die durch ihre Verflechtung ein unaufhörliches Verwirklichen notwendiger Anpassungen ermöglichten.

Man hat früher von der »etablierten Unordnung« gesprochen. Statt dessen könnte man eher »nicht etablierte Ordnungen« vorschlagen, Ordnungen im Wandel, die in der irdischen Welt die Stütze einer gewissen Freiheit bei einem gewissen Grad von Frieden wären.

Diese Perspektiven erlauben es vielleicht, den irdischen Bemühungen, die auf Abrüstung, Sozialismus oder Entwicklung abzielen, ein wenig mehr Sinn zu verleihen.

Sie erlauben es gewiß nicht, eine christliche Welt oder eine christliche Kultur zu schaffen, aber doch wenigstens eine Welt, die sich von einigen Strahlen des Christentums durchdringen läßt, was heute selten der Fall ist.

Haben die Christen der Welt etwas Besonderes zu sagen? Wenn ja, müssen sie sie nicht daran erinnern, daß sie ist und zugleich nicht ist, daß sie zwischen zwei Unendlichkeiten schwebt, und daß ihr Friede sich in einer geordneten Wandlung befindet, die sich als abhängig, relativ und gleichzeitig als sinnvoll begreift? – »Wenn es Gott nicht gibt«, sagt Iwan Karamasow, »dann ist alles erlaubt.« Wenn es Gott nicht gibt, antwortet die Erfahrung dieses Jahrhunderts, dann ist alles erlaubt, aber nichts ist möglich. Wenn es Gott gibt, könnte man zu sagen wagen, ist alles offen, und einiges ist möglich.

# Philosophie und Politik: eine schicksalhafte Einheit

*Von Gustav Ermecke*

Es wird heute oft beklagt, daß das Verhältnis der Philosophie zur Politik so wenig bedacht und diskutiert wird. Diese Klage besteht zu Recht. Man weiß nicht recht, warum das so ist. Wenn vielen Politik ein garstiges Lied oder Geschäft bedeutet, in dem zumeist der gute Zweck auch unheilige Mittel heiligen soll, oder wenn Politik von »Realpolitikern« rein pragmatisch-utilitaristisch, rein nach Erfolgs- und Nützlichkeitsgesichtspunkten mittels der zu betreibenden Machttechnik verstanden wird, und wenn gar der Eindruck entsteht, »Politik verdirbt den Charakter«, so ist der eigentliche Grund dieser Anklagen eben der Hintergrund von so (miß-)verstandener Politik: die darin eingesetzte und angewandte (falsche) politische Philosophie. Wenn man die Jahrtausende überschaut, in denen notwendig zu allen Zeiten Politik, das heißt die praktische Gestaltung sozialer Lebensbereiche betrieben werden mußte und betrieben wurde, so erkennen wir überall die enge Verbindung zwischen Politik und Philosophie bis hin zu der Auffassung, daß eigentlich Philosophen die Könige (der Politik) sein sollten. Alle großen Politiker und alle bedeutsamen politischen Bewegungen lebten und handelten aus einer bestimmten (nicht bloß politischen, sondern allgemeinen) Philosophie, und alle großen Philosophen machten unmittelbar oder mittelbar Politik zum Gegenstand ihres Bedenkens und je nach dem, ob sie dabei den objektiven »Geist der Zeit« oder auch den subjektiven »Zeitgeist« trafen, fanden sie im praktischen politischen Alltag, in den politischen Programmen, Bewegungen und Gestaltungen ein geschichtsgestaltendes Echo. Was für den Politiker gilt, gilt auch für den Philosophen: Ihr Erfolg hängt weithin davon ab, in welcher Zeit es ihnen vergönnt ist zu wirken (vgl. die Inschrift auf dem Grabmal des Papstes Hadrian VI.). Das gilt auch für die Gegenwart. Alle Politik, welcher Art auch immer, baut notwendig auf einem bestimmten philosophischen Fundament auf. Das ist den Theoretikern und Lehrmeistern sowie den »Führern« im politischen Raum, den politischen Propagandisten und praktischen Gesetzesmachern durchaus bewußt, wenn auch die ihnen nachlaufenden »reinen Praktiker« das oft nicht merken und mehr auf Erfolg und Nutzen »ihrer Partei« und deren Interessen-Politik bedacht sind.

Wie also steht es mit dem Verhältnis von Politik und Philosophie? Offenbar müssen zwischen beiden untrennbare Beziehungen bestehen, die, ob man will oder nicht, stets so oder so verstanden und entsprechend gestaltet werden. Diese notwendigen Zusammenhänge werden sofort klar, wenn man näher bestimmt, was denn die beiden Begriffe Politik und Philosophie in Wirklichkeit ergreifen.

Leider aber, und das ist ebenso überraschend sowie in seinen Folgen tragisch, gibt es weder von Politik noch von Philosophie unter den Praktikern und – man muß die Reihenfolge hier geradezu umkehren – noch weniger unter den Theoretikern eine Übereinstimmung in dem, was mit Politik und was mit Philosophie gemeint ist.

So ist es kein Wunder, daß zwar viele in Vergangenheit und Gegenwart von Politik reden («Politik ist unser Schicksal», sagte Napoleon), aber kaum zwei Zeitgenossen in Theorie und Praxis darunter dasselbe verstehen. Ebenso geht es bei der Anerkennung der Hinter- und Urgründe politischen Denkens und Handelns, also des Verhältnisses von Philosophie und Politik.

Hier also liegt der geschichtlich tragische Grund für die Schicksale von Politik und Politikern in Vergangenheit und Gegenwart. Alle Formen von Politik geschahen und geschehen aus vor-politischen Gründen und Entscheidungen. Da diese aber selten richtig bestimmt und oft gar nicht bewußt werden, bleibt gewöhnlich nur übrig, Politik so zu verstehen, wie sie Max Weber definiert hat: »Politik wird für uns also heißen: Streben nach Machtanteil oder Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates, zwischen Machtgruppen, die er umschließt.«<sup>1</sup>

Politik wird nach dieser heute auch überwiegend von Theoretikern und Praktikern der Politik vertretenen Bestimmung wesentlich verstanden als Machteroberung und Machttechnik.

Die Tatsache, daß nach dieser Definition auch die schlimmsten politischen Verbrechen »Politik« genannt werden können, zwingt zu der Unterscheidung von Politik als *Tatsachenbegriff*, wie er aus der geschichtlichen Erfahrung gewonnen werden kann und in dem alle wie immer erscheinende Politik zusammengefaßt wird, und von Politik als *Normbegriff*, welcher nur das Politik nennt, was mit einem bestimmten Wesen und Ziel von Politik übereinstimmt.

Nach dem ersten *Tatsachenbegriff* haben auch Hitler und Stalin und andere Scheusale der Geschichte »Politik« gemacht, aber keine Politik, welche diesen Würdenamen verdient, sofern man darunter eben etwas anderes verstehen muß als brutalen hemmungslosen Gewaltmißbrauch.

Auch sonst läßt sich diese Unterscheidung zwischen *Tatsachen-* und *Normbegriffen* aufzeigen. So ist zum Beispiel falsches Rechnen auch Rechnen, aber nur richtiges Rechnen ist vollwertiges Rechnen.

Damit stehen wir schon mitten in unserem Problem: Politik als bloße Gewalttechnik und Politik als richtige Anwendung von Macht in Beobachtung gültiger Normen unterscheiden sich weniger durch die Technik und Gewalt als durch die Legitimation und die Weise ihrer Anwendung. Wo immer diese Legitimation hergeleitet wird, immer wird dabei zurückgegriffen auf das Verhältnis dieser Technik zu dem Bereich, auf dem sich diese »Fertigkeit des

<sup>1</sup> In: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen 1956, S. 830.

Machens« (= Technik) bezieht, und zu dem Bereich, der Gegenstand personaler Wert- und Freiheitsentscheidung, also seines normativen Freiheitsgebrauchs ist (also im Verhältnis zu dem, was die Alten die »Tugend« nannten als die Fertigkeit im sittlich guten Gebrauch der Freiheit).

Wie sonst menschliches Handeln ist auch Politik als Machttechnik bestimmt *objektiv* von dem, was dadurch gestaltet werden soll, und das sind einzig und allein die sozialen Lebensbereiche; und *subjektiv* von dem, der hier gestaltet, und das ist stets der Mensch in seiner Würde und Freiheit und darum Verantwortung. Die zu gestaltenden sozialen Lebensbereiche sind mannigfaltig, und deren konkrete Gestaltung nennen wir Politik. Das gilt nicht nur (wenn auch besonders) für den Staat, in dem das Volk seine soziale festgefügte Existenz erlangt. Aber was ist das Soziale, das in diesen Bereichen Gestalt gewinnt, anders als der Bereich des Mitmenschlichen und, wo dieser institutionalisierte Gestalt gewonnen hat, des Zwischenmenschlichen!

So geht es in jeder Politik um den Menschen in seiner Mit- und Zwischenmenschlichkeit. Mag auch der Tatsachenbegriff von Politik noch so weit sich von diesem Normbegriff entfernen und reine Machttechnik bedeuten, nur vom normativen Politikbegriff aus bleibt Politik davor bewahrt, zu einem »Kampfe aller gegen alle« zu entarten. Politik ist also nicht Herrschaft von Menschen über Menschen, so oft das auch der Fall ist oder zu sein scheint, sondern Politik ist wesentlich Dienst von Menschen an Menschen: Politik wird gemacht von Menschen für Menschen.

Nun ist es aber Aufgabe der Philosophie, alle, auch die soziale Wirklichkeit, vom Menschen her auf den Menschen hin zu interpretieren. Die Anthropologie, oder anschaulicher gesagt, das Menschenbild ist Voraussetzung für den Einstieg in die Politik und die Interpretation von jeder, auch der politisch zu gestaltenden Wirklichkeit.

So ergibt sich klar, daß jede Politik als Dienst von Menschen an Menschen unausweichlich zusammenhängt mit Philosophie als Interpretation der Wirklichkeit überhaupt, vor allem natürlich der sozialen, das heißt der mit- und zwischenmenschlichen.

Daraus wird ferner klar, warum unser Thema sich immer *notwendig* zu *allen* Zeiten stellt in *jeder* Politik. Sie ist, ob sie will oder nicht, richtige oder falsche Antwort auf die unausweichliche Frage, wie sie es mit dem Menschen und damit auch mit der Philosophie hält.

Ebenso klar ist schließlich: Wenn Philosophie den sozialen Bereich nicht ausklammert und wenn sie im vollen Sinne Philosophie ist, auch nicht ausklammern kann, dann hat sie notwendig auch in dem Bereich der politischen Praxis Nah- und Fernwirkungen und muß sie haben, und zwar in dem Maße, weil und wie die ihr zugrundegelegte Anthropologie für das mit- und zwischenmenschliche Leben unmittelbar Bedeutung hat.

Unter den unzähligen im Laufe der Geschichte herausgestellten Bestim-

mungen von Politik ragt besonders hervor die von Joh. Althusius: »Politica est ars homines ad vitam socialem constituendam, colendam et conservandam consociandi.«<sup>2</sup>

In dieser Definition ist genau das ausgesagt, was Politik als Normbegriff meint, und zwar nach ihrer subjektiven *und* objektiven Seite.

### *Politik und Philosophie heute*

Alle Politik muß sich daher befragen lassen und ausweisen nach dem Selbstverständnis: Ist sie Dienst am Menschen durch Gestaltung der Lebensbereiche des Mit- und Zwischenmenschlichen und welches ist das ihr zugrundeliegende Menschenbild oder Menschenverständnis und ihr daraus folgendes praktisches Verständnis des Sozialen, um dessen Gestaltung es geht? Alle Philosophie, sofern sie Interpretation der ganzen Wirklichkeit vom Menschen her auf den Menschen hin sein will und zu sein hat, muß sich fragen lassen nach ihrer Verantwortung für den *ganzen* Menschen, auch im mit- und zwischenmenschlichen Bereich. Zu allen Zeiten hingen Theorie und Praxis in der Politik ab von der zugrundeliegenden Anthropologie und von dort her von der eingesetzten Philosophie. Da es sich bei der Politik stets subjektiv um den Einsatz von Freiheit handelt, war gerade die Lehre vom sittlich Guten, das heißt vom ganz-menschlichen richtigen Freiheitsgebrauch im politischen Bereich von zentraler Bedeutung oder – wissenschaftlich gesprochen – war philosophische Ethik für alle politische Theorie und Praxis grundlegend. Politische Ethik ist also das nächste *immer* anwesende Fundament politischer Entscheidungen, weil und insofern diese zu verantwortende normierte Freiheitsentscheidungen sind. Aber politische Ethik beruht auf der allgemeinen Philosophie des Politischen, das heißt auf der ontologischen (seinshaften) Interpretation des Sozialen bzw. der in Freiheit zu gestaltenden mit- und zwischenmenschlichen Lebenswirklichkeit. Auch für politische Ethik gilt dabei: sie ist normative Anthropologie; denn *agere sequitur esse*: das Wirken folgt dem Sein, ist Seinsentfaltung.

Schauen wir in unsere politische Gegenwart, so begegnet uns Politik als faktischer Begriff immer und überall.

Politik begegnet uns aber auch im Normbegriff, und zwar schon dort, wo Politik sich nicht bloß von Erfolg und Nützlichkeit der Machttechnik her begründet, sondern vom Menschen her. Die Frage ist dabei nur, von welchem Menschenbild dabei ausgegangen wird.

Zahlenmäßig am mächtigsten, wenn auch theoretisch am dürftigsten be-

---

<sup>2</sup> Politik ist die Kunst, Menschen zur Begründung, Pflege und Erhaltung des sozialen Lebens gesellschaftlich zusammenzuführen.

gründet und am meisten ideologisch, das heißt interessenmäßig einseitig und wirklichkeitsverfremdend ausgewiesen ist heute die kommunistisch-imperialistische Politik. In ihr wird praktisch mit Gewalt realisiert, was theoretisch aus der total und radikal (miß-)verstandenen Kollektivität des Menschen »begründet« wird. Solange die Technik der Gewalt zureicht, um das Aufbäumen des ganzen Menschen gegen diese seine kollektivistischen Vereinseitigung und Vergewaltigung zu unterdrücken, kann diese Machtpolitik aufgrund einer zum Teil dämonischen Machttechnik durchgeführt werden. Eines Tages wird sie aber am Menschen selbst scheitern.

Dieser kommunistisch-imperialistischen Politik, die, obwohl philosophisch »begründet«, mehr in den Bereich der faktischen als der normativen Politik gehört, steht gegenüber die individualistisch-liberalistische Politik, die weit hin die übrige »freie« Welt beherrscht. Hier droht das private und Gruppeninteresse die politischen mit- und zwischenmenschlichen Einheiten zu sprengen; sie läßt oft den Dienst in den sozialen Bereichen nur so weit zu, wie er jenem Interesse dient. Auch hier begründet eine falsche, weil den Menschen nicht in seiner Ganzmenschlichkeit annehmende Philosophie eine falsche Politik, so mannigfaltig im Inhalt und Herkommen auch deren philosophische Grundlagen und Begründungen sein mögen.

Gegenüber steht die unter sich sehr differenzierte übrige »dritte« Welt, die vor der Tatsache steht, daß die in ihr überkommene Philosophie und Politik, orientiert an der Erfahrung mit einem durch eine lange Geschichte geprägten Menschentum, für die politische Gestaltung der vor- und aufgegebenen sozialen Lebensbereiche heute nicht mehr zureicht. Soll sich diese Welt an der verkehrten, weil auf falscher Anthropologie beruhenden Politik der kommunistisch-kollektivistischen oder der individualistisch-liberalistischen Welt orientieren, von der sie sich »Entwicklungshilfe« geben läßt, dabei aber einer darin investierten politisch-philosophischen Einstellung begegnet, welche weder ihrer Tradition noch ihrer gegenwärtigen Lage und zu künftigen Aufgaben gerecht wird?

Hier steht heute die gegenwärtige Politik in Theorie und Praxis vor der Überprüfung ihres eigenen Selbstverständnisses und von dort aus auch ihrer politisch-sozialen Techniken. Bloße Gewalttechnik im Dienst von Privat- und Gruppen- bzw. Klassen- und Funktionärinteressen kann niemandem im mit- und zwischenmenschlichen Leben dienen. Hier steht heute aber auch jede Philosophie vor der Frage, ob sie sich überhaupt noch voll-richtig versteht und nach ihren gewöhnlich einseitigen anthropologischen Vorentscheidungen überhaupt noch richtig verstehen kann oder ob sie endgültig – bis wann? – aufhört, wissenschaftlich ernstgenommen zu werden, das heißt, ob sie, streng sachlich und nicht ideologisch orientiert, nach letzten Ursachen der Wirklichkeit forscht und nicht deren menschenverneinender Vergewaltigung dient. Jede Philosophie muß, wenn sie sich nicht bloß bewußt auf die Erforschung

eines bestimmten Bereiches oder Gesichtspunktes der Wirklichkeit beschränkt und dabei nicht deren Ganzheit ausschließt, notwendig in eine Ethik, in eine soziale Ethik und dann auch wenigstens implizite in eine Fundierung aller mitmenschlichen Gestaltungen von Wirklichkeit, das heißt auch der politisch-sozialen Lebensgestaltung, einmünden.

Wo immer aber Philosophie aus einer unwissenschaftlichen, weil nicht auf die ganze Wirklichkeit und ihre Erkenntnisse ausgerichteten Geisteshaltung betrieben wird, muß sie selbst versagen und leistet sie auch der Politik keinen oder gar einen schlechten Fundierungsdienst.

So ist schon richtig: Politiker müssen sich philosophisch und Philosophen müssen sich nach ihrer politischen Verantwortung befragen lassen.

Die oft angestrebte völlige Beziehungslosigkeit beider Bereiche, mag sie noch so oft und lautstark in machtpolitischem Wahn – aber auch dann nur vergeblich – als »realistisch« behauptet werden oder aus einer Lebensform der unverantwortlichen »aristokratischen Geisteshaltung« zur Vermeidung der Beschmutzung des eigenen wissenschaftlichen Denkens mit der politischen Praxis gemieden werden, ist die Ursache für die Ferne von faktischer Politik von ihrem normativen Maßstab, aber auch für die gesellschaftliche Unfruchtbarkeit von Philosophie für das politische Leben und seine Gestaltung.

Wir sprechen von der zu Unrecht angestrebten Beziehungslosigkeit von Politik und Philosophie, weil es zwischen beiden unausweichliche Beziehungen gibt, entweder wahre oder falsche. Offenbar sollte also doch die wahre Philosophie die Königin der Politik und die politische Gestaltung Vollendung wahrer Philosophie im praktischen sozialen Lebensalltag sein.

Hier setzt nun ein die Bedeutung gerade christlicher Philosophie für eine Politik aus christlicher Verantwortung. Leider ist dieses Thema wegen der Unklarheit der Begriffe und der grundsätzlichen Zusammenhänge des darin Begriffenen wenig diskutiert worden, wenn es auch oft einseitig zerredet wird.

Wenn christliche Philosophie den Menschen und damit auch das Soziale im definierten Sinne mit dem Licht der Vernunft wenigstens in seinen Grundlagen und den daraus zu ziehenden Grundfolgerungen für Ethos und Praxis richtig versteht, und auch christliche Politik versteht sich aus eben einer solchen christlichen Sozialphilosophie als Interpretation des Menschen im sozialen, das heißt mit- und zwischenmenschlichen Raum auf die Verwirklichung des Gemeinwohls hin, dann wundert es einen, wie wenig heute in der theoretischen und in der praktischen Politik die Bedeutung von christlicher Philosophie für christliche Politik richtig verstanden und artikuliert wird.

Wenn hier das Stichwort »christliche Philosophie« und (aus ihrem Geiste heraus) »christliche Politik« gefallen ist, dann meint das jene Gesamtheit der Wahrheitserkenntnisse in der Interpretation der Wirklichkeit vom Menschen her auf den Menschen hin (= Philosophie im allgemeinen), welche 1. Christen

mittels des Lichtes der Vernunft im Laufe der Zeit zusammengetragen haben; 2. die absolut verbindliche (und gerade für die Anthropologie so bedeutsame) Lehre des Glaubens (zum Beispiel hinsichtlich der Folge des Sündenfalls, welcher den Menschen, wie Pascal sagt, »ni ange ni bête« sein läßt) als negative Grenze anerkennt; 3. sich von den Glaubenswahrheiten (nicht verdrängen, wohl aber) zu vertieftem philosophisch-rationalem Bedenken der Wirklichkeit anregen läßt; 4. sich offen weiß für ihre ergänzende Vollendung in der Glaubenserkenntnis im allgemeinen und in der Glaubenswissenschaft der Theologie im besonderen.

Diese christlich-philosophische Anthropologie, die durch die zwei Jahrtausende gewachsen ist, aber offen ist und bleiben muß für ein immer tieferes Eindringen in die Lehre vom Menschen und damit auch des Sozialen, muß heute im Dialog mit anderen Philosophien viel aktiver eingesetzt werden, damit nicht die heute weit verbreiteten Irrtümer des Positivismus – Funktionalismus – Pragmatismus den Menschen beherrschen und damit das Soziale und seine Gestaltung durch Politik mißdeutend in Chaos stürzen.

Auf diesem Grund allein kann das »C« in der Politik, kann christliche Politik richtig verstanden und betätigt werden. Als man aber begann, auch im Bereich »christlicher Politiker« vor allem interessenmäßig, vor allem nach Augenblickserfolgen und Nützlichkeiten bei der Anwendung von politischen Machttechniken zu trachten, hat man das Verständnis für das eigentlich Politische und erst recht für christliche Politik verloren. Man weiß heute weithin nicht mehr, was sie ist und bedeuten kann. Aber gerade hier muß und kann eine Wende zum Wohl aller erfolgen, wenn wahre kritische, realistische Philosophie als Fundament menschedienlicher Politik anerkannt wird.

Da der Mensch und somit auch das Soziale als der Bereich des Mit- und Zwischen-Menschlichen letztlich nur vom absoluten Urgrund her, von Gott verstanden werden kann, so muß unser Thema noch tiefer durchdacht werden im Hinblick auf das Verhältnis von Theologie und Politik. Das meint aber mehr als eine im Anliegen beachtenswerte, in ihren Deklamationen leider oft modisch mißgedeutete »Politische Theologie«. Denn Theologie ist die Interpretation aller Wirklichkeit, auch der sozialen von Gott her auf Gott hin, und zwar nicht nur vom »Gott der Philosophen«, den es durchaus auch gibt (vgl. nur Röm 1 u. 2), sondern vom Gott der positiven in Christus vollendeten und von der Kirche in seinem Auftrag verbindlich verkündeten Heilsoffenbarung. Von hier aus gesehen ändern sich nicht unsere Aussagen zum Thema, aber sie vertiefen, läutern und vollenden sich in rational allein nicht mehr erreichbarer Weise. Im politischen Gespräch in unserer heutigen weltanschaulich »pluralistischen Gesellschaft« kommt es jedoch vor allem auf eine sichere, wenn auch theologisch letztlich noch unzureichende philosophische Interpretation von Politik als praktischer Gestaltung der sozialen Lebensbereiche auf das konkrete Gemeinwohl hin an.



## Alarmstufe des Fortschritts?

*Von Johannes Messner*

In gewaltigen Wellen ließ sich der moderne Mensch von der Fortschrittsidee zu immer höheren Erwartungen tragen, seit ihn die Aufklärung gelehrt hatte, seiner Vernunft zu vertrauen, und die Naturwissenschaften ihm ungeahnte Möglichkeiten öffneten. Zwar warf ihn der Erste Weltkrieg in ein Wellental der Ernüchterung, schlug der Zweite Weltkrieg noch grausamer dem sich prometheisch im Fortschrittsglauben aufrichtenden Menschen ins Genick, jedoch dann wurde der Weg zur Wohlstands-, ja Überflußgesellschaft gefunden, die Technik griff buchstäblich nach den Sternen und die Machbarkeit des Menschen nach selbstgesteckten Maßstäben wurde zur wirklichkeitsnahen Hoffnung. Die Futurologen überschlugen sich in Verheißungen einer Wunderwelt des Menschen um die Jahrhundertwende oder spätestens zu Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts. Heute geht es wie ein gängigstes Fragen über die Welt, ob jene Zeit nicht schon der Anfang der Endzeit des Menschen sein wird. Seit kurzem ist die Bedrohung der biologischen Lebensvoraussetzungen durch die Umweltverschmutzung ins allgemeine Bewußtsein getreten. Von ihr wußten die Futurologen vor wenigen Jahren noch nichts, eine erstaunliche Kurzsichtigkeit, verursacht durch eine Fortschrittsideologie, der vielfach das Augenmaß für die Wirklichkeit verlorengegangen war.

Allein schon das bis zur Jahrhundertwende zu erwartende Anwachsen der Weltbevölkerung mit den ökonomischen, sozialen und politischen Folgen mußte zur Vorsicht gegenüber solch futurologischen Phantasien warnen. Dies zumal, wenn man sich die Blickverengung von Bevölkerungspolitikern und Ökonomen für die menschliche und politische Problematik vor Augen hält, die für einzelne Entwicklungsländer das nicht zu erwartende Gleichgewicht zwischen Bevölkerungsvermehrung und Nahrungsmittelproduktion errechneten und einfach folgerten, daß zum Beispiel Länder wie Indien von den Programmen der Entwicklungshilfe völlig abzuschreiben seien, so das 1968 erschienene dreibändige Werk des weltbekannten und in verschiedenen internationalen Institutionen tätigen Ökonomen Gunnar Myrdal, *Asian Drama, An Inquiry into the Poverty of Nations*. Die Futurologen übersahen auch, daß die Befriedigung des in aller Welt ungeheuer wachsenden Energiebedarfes schon um die Jahrhundertwende keineswegs gesichert ist, weshalb die verschiedentlich prophezeite enorme Steigerung des Sozialprodukts bei vier-tägiger Arbeitswoche eine Chimäre ist. Die Rohstoffforschung warnte schon seit einiger Zeit, daß die Rohstoffquellen begrenzt seien, weshalb die übliche Selbstverständlichkeit wirtschaftlicher Wachstumserwartungen auf einer Illusion beruhe. Gigantische Aufgaben stellt die Gegenwart und Zukunft der Entwicklungsländer. Das ist aber noch überhaupt nicht wirklich in das Bewußtsein der Massen getreten, schon gar nicht in der Dringlichkeit der erforderlichen ökonomischen und politischen Entscheidungen. Andrej D. Sacharow, der durch seine beiden an die Regierung seines Landes gerichteten Memoranden in aller Welt bekannt gewordene füh-

rende Atomphysiker Sowjetrußlands, schreibt in seinem ersten Memorandum, daß zwanzig Prozent des Sozialprodukts der Industrienationen (einschließlich Rußlands) das Problem »dritte Welt« aus der Welt schaffen würden, ohne daß dadurch irgendwelche wirkliche menschliche Werte zu Schaden kämen. Tatsächlich haben nur vier Industrieländer das eine Prozent dafür aufgebracht, das auf der Unctad-Tagung in New Delhi zwischen ihnen und den Entwicklungsländern vereinbart wurde. Der Grund: ihr eigenes Wirtschafts- und Wohlstandswachstum beherrscht die öffentliche Meinung und die Wirtschaftspolitik.

Genau die erwähnten kritischen Punkte sind es, die das in der Fachwissenschaft in hohem Ansehen stehende Massachusetts Institut of Technology (MIT) in Zusammenarbeit mit anderen international bekannten Wissenschaftlern in eine Gesamtperspektive über die Zukunft der Menschheit zusammenfaßt<sup>1</sup>. Inauguriert wurde die MIT-Studie durch ein Treffen von Fachleuten der verschiedenen Gebiete, das zur Gründung des »Klubs von Rom« führte, einer losen internationalen Vereinigung, der zur Zeit der Abfassung der Studie 70 Fachleute (Höchstzahl auf 100 begrenzt) aus 25 Nationen angehörten. Erreicht wurde der Zweck des Klubs, die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit auf seine Prognosen zu lenken. Seit Kriegsende hat keine Publikation zu ökonomischen, politischen und moralischen Fragen eine so unausgesetzte Diskussion in der Welpresse ausgelöst wie das Buch des »Klubs von Rom« seit Beginn dieses Jahres.

Das Ergebnis der Studie und ihr Zentralgedanke: Wenn nicht in allernächster Zeit, in den Dezennien vor der Jahrhundertwende, einschneidende Änderungen des heutigen Verhaltens in einer fünffachen Hinsicht eintreten, ist die Endkatastrophe der Menschheit unvermeidlich. Die fünf Gebiete sind: die Bevölkerungsbewegung, die Nahrungsmittelproduktion, die Rohstoffquellen, die Industrieproduktion und die Umweltverschmutzung. Auf den in den einzelnen der genannten Gebiete verfügbaren Daten bauen die Autoren ihr »Weltmodell« eines durch weitreichende Umstellungen zu erreichenden globalen Gleichgewichts auf. Sie geben sich keiner Illusion darüber hin, daß die zugrunde liegenden Daten nicht eindeutig feststehen. Auch sind sie sich klar, daß diese Daten sich ändern können. Die Bevölkerungsbewegung könne einen anderen Verlauf nehmen auf Grund sich ändernder wirtschaftlicher und seelischer Faktoren. Die Nahrungsmittelsituation könne durch neue pflanzenbiologische Entdeckungen und Techniken verbessert werden. Tatsächlich hat der FAO (Food and Agriculture Organization der Vereinten Nationen) auf ihrem Kongreß in Den Haag im Juli 1970 erklärt, die eben ausprobierten viel ergiebigeren Weizen- und Reissorten (»Grüne Revolution«) ergeben ein Ernährungspotential für eine Weltbevölkerung von 15 Milliarden, also des Doppelten von dem, was heute als Weltbevölkerung um die Jahrhundertwende erreicht wird. Eine Datenänderung zeigt sich auch mit der schon einsetzenden Bekämpfung der industriellen Umweltverschmutzung an. Die auf der Stockholmer Konferenz von 114 Staaten über Umweltschutz (Juni 1972) beschlossene, 26 Punkte umfassende Deklaration über die menschliche Umwelt dürfte allerdings erst in einiger Zeit zu konkreten Programmen führen – nicht ohne Reibereien zwischen den

<sup>1</sup> D. H. Meadows/D. L. Meadows/J. Randers/W. W. Behrens, *The Limits to Growth*. Universe Books. New York 1972. 205 S.; dt. *Die Grenzen des Wachstums*. Stuttgart 1972.

auf ihr unmittelbares Interesse bedachten Staaten, so dem der Entwicklungsländer an ihrer Industrialisierung unter Vermeidung der mit dem Umweltschutz erwachsenden Kosten. Sie können auf die Industrialisierung nicht verzichten, weil im gegenwärtigen Jahrzehnt nach Berechnung des Internationalen Arbeitsamtes allein für 230 Millionen junge Menschen Arbeitsplätze geschaffen werden müssen, ganz abgesehen von den aus der Landwirtschaft in die Städte strömenden Arbeitssuchenden.

Zwei Gedanken beherrschen die MIT-Studie: erstens daß es sich bei den genannten fünf Faktoren um ein Wechselwirkungssystem handelt, das nur als Ganzes gesehen Aufschluß über die notwendigen Entscheidungen geben kann, daher Änderungen auf einem einzelnen Gebiet nichts Entscheidendes bedeuten; zweitens daß die für die Zukunft der Menschheit ausschlaggebenden Maßnahmen in den nächsten Jahrzehnten ergriffen werden müssen, weil sie sonst ohne Wirkung bleiben. Am Beispiel des DDT, das auf alle toxischen Substanzen wie Quecksilber, Blei, Pestiziden, radioaktiven Abfall zutrefte, illustrieren die Autoren die Tatsache, daß zwar heute die hochentwickelten Nationen sich um die Umweltverschmutzung zu kümmern beginnen, jedoch das von diesen Ländern gebrauchte DDT schon im ganzen globalen System seine verhängnisvolle Wirkung tut. Die Verwendung von DDT stieg bis 1970 auf jährlich 100 000 Tonnen. Seither geht der Verbrauch zurück, aber die schädliche Wirkung geht weiter. Denn das versprühte DDT wird vielfach über weite Strecken in der Luft weitergetragen, bevor es auf den Boden oder ins Meer fällt. Im Meer wird es vom Plankton aufgenommen, das Fischen zur Nahrung dient, mit der Folge, daß die DDT-Menge in den Fischen, die den Menschen zur Nahrung dienen, noch immer weiter ansteigt, nachdem sein Gebrauch als Pestizid schon lange zurückgegangen ist. Nach der 1970 beginnenden Einschränkung seines Gebrauches würde das DDT erst im Jahre 1995, also nach mehr als zwei Jahrzehnten im Nahrungsfisch das Niveau von 1970 erreichen. Was aber, wenn die Agrarwirtschaften der Entwicklungsländer, wie diese auf der Stockholmer Konferenz für Umweltschutz betonten, auf DDT einfach nicht verzichten können?

Gehe die Entwicklung weiter wie bisher, dann werde mit der Bevölkerungsvermehrung und dem Wohlstandstreben die Industrieproduktion steigen, der Bedarf an Rohstoffen (Öl, Metallen) werde stark zunehmen, mit der Verknappung der Rohstoffe werden die Preise steigen, das dafür aufzuwendende Kapital werde für die notwendigen Investitionen in Industrie und Landwirtschaft fehlen, das Nahrungsmittelaufkommen werde relativ gegenüber dem heutigen Stand zurückbleiben, die ersten Überlebensschwierigkeiten von Teilen der Menschheit werden einsetzen. Man wird sich der Logik dieser Argumentation nicht leicht entziehen können, wenn man bedenkt, daß heute bereits zwei Drittel der Menschheit an der Grenze des physischen Existenzminimums leben. Die MIT-Studie kommt zu diesen Mindestforderungen: Die Weltbevölkerung muß stabil bleiben, daher muß im Durchschnitt die Zweikinderfamilie der Maßstab sein. Der Rohstoffverbrauch ist möglichst rasch auf ein Viertel des heutigen Umfangs zu beschränken. Die Industrieproduktion muß stabilisiert und außerdem gleichmäßig über die ganze Erde verteilt werden. Die Industrieproduktion muß zur Rohstoffersparnis statt größtenteils auf kurzfristig ihre Brauchbarkeit einbüßende Güter und Wegwerfwaren (zwecks Umsatzsteigerung) auf Güter von längerem Bestand abgestellt werden.

Bestehende Produktionskapazitäten dürfen nicht durch Kapitalinvestitionen auf neue Produktionsmittelerzeugung, sondern müssen auf Konsumgüterproduktion umgestellt werden. Das Bauernland muß erhalten und pfleglicher behandelt werden. Das Gleichgewicht des Weltsystems kann nur erreicht werden, wenn die bestehenden Wertvorstellungen sich wesentlich ändern, vor allem dahin, daß das Wirtschaftswachstum nicht länger zu oberst in der Wertskala steht. Man erinnert sich, wie ähnlich aus seiner religiösen und ethischen Sicht Solschenizyn über das herrschende Wertsystem mit »dem materiellen Wohlstand als höchstem Ziel der menschlichen Existenz« in seiner im Jahrbuch der Nobelpreisstiftung von 1972 wiedergegebenen Denkrede urteilte. Von zwei ganz verschiedenen Positionen her bestätigt sich, daß es ein das Moralgesetz fundierendes Seinsgesetz gibt: daß das massiv Menschenunwürdige des materiellen Wohlfahrtsdenkens der der Industriegesellschaft verfallenen und verfallenden Nationen die Menschheit von ihrer Lebenswurzel her bedroht.

In dem weltweiten Echo der »Grenzen des Wachstums« fehlte die teilweise ernste, teilweise auch zynische Skepsis nicht. Blätter von so unbestrittner Reputation wegen der Sachlichkeit ihres politischen, ökonomischen und kulturellen Urteils wie die englische »Times«, der liberale »Guardian«, die deutsche »Zeit« messen der MIT-Studie große Bedeutung zu. Der »Guardian« kommt zum Ergebnis, das Buch sei »eines jener seltenen Dokumente, die den Lauf der Menschheitsgeschichte verändern«. Die Autoren der Studie kommen einer Reihe von Einwänden zuvor. Es werde eingewendet, der Möglichkeit wissenschaftlicher und technischer Fortschritte sei nicht genügend Rechnung getragen (so etwa der Erfindung sicherer kontrazeptiver Methoden, der Energiegewinnung aus der Sonnenstrahlung), jedoch erwidert die Studie, solche Fortschritte liegen in der Zukunft und kommen zu spät. Beim Einwand, die Rohstoffvorräte seien größer, als die Studie annehme, handle es sich auch um eine Verschiebung des kritischen Zeitpunktes des Rohstoffmangels, nicht um seine Beseitigung. Moskau, wo die Studie vor der Veröffentlichung vorgelegt wurde, wandte ein: »Der Mensch ist keine biokybernetische Vorrichtung«; zugegeben, sagen die Verfasser der Studie, darum sei ja ihre Hauptforderung eine Änderung des Wertsystems der Gesellschaft; sie geben auch zu, daß die Reaktion auf die bevorstehenden Entwicklungen in verschiedenen Ländern verschieden sein werde, allerdings mit der Folge von zunächst lokalen Krisen und Katastrophen, jedoch hätten diese weltweite Wirkungen. Wir selbst haben im vorangehenden eine Reihe von Einwänden vorgebracht, die in der MIT-Studie nicht beantwortet erscheinen. Die Studie begrüßt und wünscht Kritik und Auseinandersetzung. Von einem auf Selbstheilung oder auf kleinere Korrekturen des Systems vertrauenden Fatalismus warnen sie.

Auffällt der Einwand des sozialistischen »New Statesman« in England. Die Zeitschrift (die keineswegs die künstliche Empfängnisverhütung ablehnt) nennt die Studie »eine neomalthusianisch eingestellte Hochrechnung über Wirtschaftswachstum und seine Grenzen«. Die angewandte Methode müsse versagen angesichts so höchst komplexer Zusammenhänge von Wechselbeziehungen, wie es heute gesellschaftliche Systeme sind. Der Vorwurf des Neomalthusianismus erscheint uns um so bemerkenswerter, als eine der wichtigsten Variablen in Fragen der Bevölkerungsvermehrung in der MIT-Studie nicht aufscheint: die Wirkung eines höheren

Lebensstandards auf die Bevölkerungsbewegung; dies muß um so mehr überraschen, als bei Erfüllung der von der Studie gestellten Forderungen ein weltweites Durchschnittseinkommen annähernd in der heute in den hochentwickelten Ländern gegebenen Höhe einkalkuliert wird. Warum sollte nicht die Wirkung eines höheren Lebensstandards in die Schöpfung als Selbstregulierung der Bevölkerungsvermehrung eingeplant sein? Dies gewiß nicht ohne Zusammenhang mit dem Moralgesetz. Das Moralgesetz verpflichtet die hochentwickelten Länder, das für zwei Drittel der unter dem Existenzminimum lebenden Menschen zu tun, was sie zu tun vermögen, um ihnen Erfolg im Streben nach einem raschen Wachstum des Lebensstandards zu ermöglichen. Erinnert sei an Lujo Brentano, der anfangs der zwanziger Jahre statistisch nachwies, daß im Europa des Massenproletariats der Geburtenabfall mit der Wohlstandszunahme parallel ging. Von nicht geringem Interesse ist es zu sehen, wie im gleichen Sinne Kreise der Wirtschaft die Situation beurteilen. »Junge Wirtschaft« (früher »Ausprache«, Bonn-Bad Godesberg) führt in ihrer März-Nummer 1972 zwei Zitate nacheinander an. Das eine stammt von Carl Friedrich v. Weizsäcker, der auf der Dreihundert-Jahr-Feier der Handelskammer Hamburg 1965 erklärte, daß nach dem Urteil der Genetiker eine unbedingt notwendige Begrenzung des Bevölkerungswachstums »Hand in Hand gehen wird mit einer Bestimmung darüber, wer Kinder haben darf und wer nicht«. Das zweite Zitat stammt von David Ricardo (wegen seines »Manchester-Liberalismus« vielfach in Acht und Bann getan); er schreibt 1817 in »Volkswirtschaft und Besteuerung«: »Als Menschenfreund kann man nur wünschen, daß die arbeitenden Klassen in allen Ländern Sinn für Annehmlichkeiten und Lebensgenüsse haben und daß sie in ihrem Bemühen, sich diese zu verschaffen, durch alle gesetzlichen Mittel angespornt werden. Eine bessere Sicherheitsmaßregel gegen eine übergroße Bevölkerung gibt es nicht.« Dazu die »Junge Wirtschaft«: »Diese Meinung des großen liberalen Klassikers der Ökonomie erscheint menschlicher, anständiger, politisch eher tragfähig zu sein als die der Genetiker. Wo liegt die Grenze der Eugenik, wie sieht ein Staat aus, der die zitierten Bestimmungen trifft? Vestigia terrent!« (nämlich die nationalsozialistische Bevölkerungspolitik). Das Urteil von Ricardo ist um so bemerkenswerter, als es zweifelsohne als Antwort gedacht ist auf die pessimistische Bevölkerungstheorie von Malthus, der in seinem 1798 erschienenen Buch »Das Bevölkerungsgesetz« die Begrenztheit der Erdbevölkerung infolge der Nahrungsmittelverknappung vertrat; die Herstellung des Gleichgewichts erwartete er durch Elend, Krieg, Seuchen und Laster, außerdem durch Geburtenkontrolle auf dem Wege der Spätheirat, Ehelosigkeit, Enthaltbarkeit.

Zu vereinfachend werden von der MIT-Studie zweifellos die wirtschaftlichen Fragen gesehen. Schon der wirtschaftliche Aufwand, der mit der geforderten gleichmäßigen Ausbreitung der Industrieproduktion über die ganze Welt verbunden ist, wird unterschätzt. Südamerika, Afrika, Indien, Indochina, Philippinen seien, sagt die Studie, wirtschaftlich auf den Stand von Europa zu bringen. Die Vereinigten Staaten und Europa hätten demnach enorme Leistungen dafür aufzubringen. Ohne Wirtschaftswachstum der beiden großen Industriegebiete wären die Mittel gar nicht zu erstellen, ganz abgesehen davon, daß ihr heutiger Lebensstandard gewährleistet bleiben müßte, schon aus dem Grunde, weil in ihr die politischen Kräfteverhältnisse etwas anderes nicht zulassen.

Im ganzen gesehen kommt jedoch der MIT-Studie ein kaum zu überschätzendes Gewicht zu für die sich realistisch orientierende, unbedingt erforderliche Besinnung auf Sinn und Zweck der Wirtschaft im Sinngeheimen wahrhaft menschlicher Kultur. Von dieser Sinnfrage her sind die Kriterien zu gewinnen für die Unterscheidung von echten und Scheinbedürfnissen, echten und Scheinwerten, von Produktivitätsgrößen und Produktionsmengen. Auch wenn nur die Hälfte der Diagnosen und Prognosen der Studie der Wirklichkeit entspricht, was kaum zu bezweifeln ist, wäre das Wirtschaftskalkül in den heute beherrschenden Zukunftserwartungen radikal zu revidieren. Nur bei geänderten Wertmaßstäben für die Sinngebung der Wirtschaft und ihrer Wachstumsziele, darin hat die Studie recht, fällt der heute schon vielfach fragwürdige Fortschritt nach der Jahrhundertwende nicht schon bald in steiler Kurve zu sich mehrenden Katastrophen für große Teile der Menschheit ab. Zu verkennen, daß wir auf einer Alarmstufe des Fortschritts leben, wäre verhängnisvolle Wirklichkeitsblindheit.

Die in Frage stehende, von den ökonomischen Realitäten ausgehende Umstellung im Wertdenken bräuchte keinerlei Hemmnis im Streben nach einem lebenswerten Leben zur Folge haben. Vielmehr könnte sie zur wahrhaften Lebensbereicherung und Lebenserfüllung führen, heute als gehobene »Qualität des Lebens« bezeichnet. Das Denken und Leben in materiellen Werten müßte zurücktreten, dafür könnten sich mit der längeren Freizeit Wege zur Welt der geistigen Werte auf allen Kulturgebieten eröffnen. Warum sollten nicht in einer entscheidenden Stunde der Weltgeschichte einmal von den harten wirtschaftlichen Realitäten stärkste Antriebe zu einer Wende in der Besinnung auf Lebens- und Kultursinn der menschlichen Existenz ausgehen, nachdem die bisherige Entwicklung zur Wohlstands- und Überflußgesellschaft weithin einen so starken Kulturabfall auf die materielle Ebene mit sich brachte? Ein erstes Ziel und geradezu ein Testziel wäre es, zu erreichen, daß die hochentwickelten Länder mit dem erreichten Lebensstandard zufrieden sind. Nur das Aufholen in ihren Rückstandsgebieten und von wirtschaftlich schwächeren Gruppen bliebe weiter als Aufgabe bestehen. Oder sollte die MIT-Studie recht behalten, daß der Wohlfahrtsegoismus die bedrohlichste Gefahr der Menschheit ist?

Im pastoralen Eifer der Kirchen ist diese Seite des Fortschritts zu sehr zurückgetreten. Zuwenig wurde davon gesprochen, daß das Wohlfahrtsstreben seine Grenzen hat wegen der damit einhergehenden Überwucherung des Strebens nach den Persönlichkeits- und Kulturwerten durch die Augenblickswerte. Zu revidieren wird die in nicht geringen Kreisen herrschende Umdeutung der Sendung der Kirche sein, als wäre ihr Auftrag eine nach Diesseitshoffnungen zu erarbeitende »neue Erde«. Die Realitäten weisen auf eine Weltstunde der Kirche mit ganz anderen Aufgaben hin: Auf die nur ihr mögliche Vorbereitung der Menschheit auf die unerhörten Anforderungen an moralische Kräfte, an die Bereitschaft zu sozialer Gerechtigkeit und mitmenschlicher Liebe. Die Bewältigung der gestellten Aufgabe einer Erweckung der notwendigen moralischen Kräfte würde für die Kirche selbst eine seit dem Eintritt des Christentums in die Welt nie mehr dagewesene Chance ergeben.

Wir können zusammenfassen: Die unzweifelhafte Bedeutung der »Grenzen des Wachstums« besteht darin, daß erstens die fünf Problemkreise in ihrem Wechsel-

wirkungszusammenhang gesehen sind, daß zweitens eine zuverlässige wissenschaftliche Grundlage mit Hilfe von Computerrechnungen angestrebt wird, daß drittens Möglichkeiten der Vermeidung der drohenden Katastrophe ersichtlich gemacht werden, daß viertens ein Weg zu einem lebenswerten Leben für die ganze Menschheit gewiesen wird, daß fünftens über die Dringlichkeit einer kopernikanischen Wende in der Zuwendung zu neuen Wertmaßstäben in der Sinnggebung der menschlichen Existenz kein Zweifel gelassen wird. So bleibt im Anschluß an das Urteil des englischen »Guardian« zu wünschen, daß die MIT-Studie »eines jener Dokumente sein werde, die den Lauf der Weltgeschichte verändern«.

Eines der verheißungsvollsten ersten Zeichen dafür wäre es, wenn auf Grund der heute gebotenen realistischen Sicht auf die Zukunft der Menschheit endlich der absurde Luxus des Wettrüstens eingestellt würde mit der ihm immanenten Gefahr der Zerstörung des Lebens und Lebensraumes von ungezählten Millionen Menschen, da doch diese Zerstörung automatisch und lautlos durch das fehlorientierte wirtschaftliche Fortschrittsstreben vorbereitet wird und dieser Zerstörung nur durch die willige Kooperation aller Staaten, besonders der großen und größten, vorgebeugt werden kann.

DIE SCHALLPLATTE VON JESUS Christ Superstar und ihre Nutzer. – Die Doppellangspielplatte »Jesus Christ Superstar« hat bis heute einen Umsatz von ca. drei Millionen erzielt. In der Bundesrepublik Deutschland sollen annähernd 250 000 Stück verkauft worden sein. Die Doppelplatte kostet hier 35,- DM. Eingenommen wurden also knapp neun Millionen Mark. Die Nutzer dieses Geschäfts lassen sich benennen: Den Produzenten schlägt das Werk mit 1,5 Millionen zu Buch, dem Großhandel mit 2 Millionen, den Sortimentern mit 3,5 Millionen, und auch der Fiskus wird mit 1,1 Millionen angemessen bedient. Im internationalen Feld teilt sich der Umsatz ähnlich auf.

Der Erfolg der Rockoper – so der Untertitel der Doppelplatte – wurde von den Produzenten kalkuliert. Sie schufen zunächst den Titelsong »Jesus Christ Superstar« und warteten die Resonanz der Öffentlichkeit ab. Als der Song sich zum Hit entwickelte, nutzten sie den Verkaufstrend aus und bauten an. Sie wählten aus der Leidensgeschichte die Hauptfiguren: Jesus, Judas, Maria Magdalena, Kaiphas, Pilatus, Simon und schrieben für sie Lieder. Ähnlich verfahren sie mit Schlüsselszenen des Passionsberichts: Einzug in Jerusalem, Verleugnung, Geißelung, Tod des Erlösers. Dann brachten sie Songs und chorische Szenen in die zeitliche Abfolge der Leidensgeschichte und schufen so – zumindest formal – das letzte Glied in der Reihe europäisch-abendländischer Passionsmusiken. (Daß man dann den Erfolg weiter umzumünzen suchte durch Bühnendarstellung, ist im Sinne solcher Kalkulation nur konsequent zu nennen; es spielt hier aber keine Rolle.)

Musikalisch – so betonen die Producer – habe das Werk kaum Ähnlichkeit mit den vergleichbaren großen Werken Bachs. Es speise sich aus den Quellen von Rock und Blues, Gospelsong, lyrischer Ballade, Charleston-Anklängen und einem Hauch von Opernpathos. Wer sich auf solche Etiketten nicht einläßt oder mit ihnen keine Klangvorstellung verbinden kann, muß die Schallplatten hören. Er stellt fest: ein eher leises,

sicher nicht lärmendes Werk, wenn auch nicht ganz frei von expressiven Ausbrüchen, getragen von einem gemäßigten Schlagrhythmus, der variiert wird durch jähre Tempiwechsel. In den Rezitativen wirkt das Werk moderner als in den Songs, die hart am Rande von musikalischen Schnulzen klingen. Ein Einschlag Neuer Musik wie etwa bei Penderecki ist nirgends festzustellen. Die Marschrichtung lautete offensichtlich: Keine Experimente, und der Erfolg gab recht.

Ganz so naiv wie die Produzenten tun, um das große Geschäft zu sichern, waren sie freilich nicht. Die Oper ist kein Nummernwerk von aneinandergereihten auswechselbaren Songs und Chorszenen; sie hat nicht nur einen dramaturgischen Zugschnitt, der sitzt, sondern auch eine gedankliche, quasi neotheologische Konzeption. Sie bildet die Basis dieser Form von Verkündigung oder Unterhaltung – je nach des Hörers innerem Ohr, seiner Beschaffenheit in puncto Glauben.

Ausgetragen wird der Antagonismus zwischen Führern und Geführten – ein doppelter Antagonismus: hie Jesus, der Führer, der Retter; dort Judas, der Enttäuschte, nicht der Geldgierige, der als erster merkt, daß der Führer, der Star nichts vorhat mit messianischer Freiheit von Rom und Macht. Judas ist aus der Sicht der Producer der große Widersacher, ein Fast-Star, der einzige, der gemerkt hat, daß der Jesus Superstar aus innerer Schwäche – so sieht es Judas – verunsichert ist. Herodes ist dagegen, verglichen mit Judas, unernst, eine harlekinadenhungrige Type; das Volk zwischen den beiden Positionen: es will den Führer, den Star, aber einen, den es begreift, der Steine in Brot verwandelt, der Lahme gehen läßt und der es in Aufregung hält. Am Nichtbegreifen von Jesu Sendung scheitern sie alle, Judas, das Volk und Pilatus. Der Passionstext der Rockoper ist ganz zugeschnitten auf diesen Gegensatz von Glauben und Verstehen. Auch der Superstar geht an ihm zugrunde – trotz Johannes 19, 41, mit dessen Worten die Darbietung endet. Kein Wort von christlicher Erlösung, kein Sinn



dafür, selbst die Liebe der Maria Magdalena zu Jesus geht am Glauben vorbei, sie schafft nur Verwirrung.

Dieses untheologische Arrangement der biblischen Leidensgeschichte spiegelt einmal den Verstehenshorizont der Producer, zum ändern ihren Willen, aus dem Material der Heiligen Schrift Stoff und Form zu schaffen, an dem sich die Akteure, Sänger und Musiker, festbeißen und verwirklichen können. Wenn sie darauf hinweisen, ihre Popversion der Leidensgeschichte sei nicht mehr und nicht weniger als eine Show, so stimmt das zunächst nur für ihre Absicht. Daß die Show zu einem solchen Erfolg wurde, hat Gründe, die über die Absicht der Producer hinausgehen – wie bei allen vergleichbaren erfolgreichen Produktionen. Eine Voraussetzung für den Erfolg war, daß die Akteure begriffen, was sie zu singen und darzustellen hatten. Die Bearbeitung adaptierte demzufolge den Text an das Sprach- und Lebensgefühl der jungen Generation von heute. Dafür ein Beispiel:

Annas: Was also dann, mit dem Jesus von Nazareth, Held aller Narren in Gottes Gestalt?

Drei Priester: Kein Lärm, keine Waffen, nicht Kampf und Parolen / Das eine spricht für ihn – Jesus bleibt cool.

Annas: Wir dürfen ihn nicht sich selbst überlassen / die halbirren Fans flippen aus, mehr und mehr.

3. Priester: Wie kann man ihn hindern, sein Image wird stärker / mit jeder Sekunde, der Größte ist er.

Kaiphaz: Ja, ich seh es schon kommen, er wird noch gekrönt / von den Römern verdammt. / Ich seh Blut und Zerstörung, sie rotten uns aus und / nur wegen dem Mann / Blut und Zerstörung nur wegen dem Mann...

Alle: Und nur und nur und alles nur, alles nur wegen dem Mann.

3. Priester: Wie kann man nur diesen Wahn unterbinden?

Annas: Wie stellen wir uns mit dem Zimmermannsking?

3. Priester: Wo fängt man an mit dem Mann, der noch mehr ist / viel mehr als Johannes und sein Täuferding?

Dazu ein Gegenstück – fast im Slang eines Kirchenlieds des vergangenen Jahrhunderts:

Jesus, ja ich lieb dich, hör, ich schrei dir zu  
Ja, ich glaub an dich und Gott – mein Retter der bist du

Jesus ich bin bei dir

Komm berühr mich Jesus

Jesus ich bin auf deiner Seite

Küß mich, küß mich Jesus.

Vorgang und Ziel der sprachlichen Adaption unterscheiden sich grundsätzlich in nichts von vergleichbaren Bearbeitungen etwa spätmittelalterlicher Passionsspiele. Auch in ihnen wird eine Sprache gesprochen, die Akteuren und Publikum vertraut ist. Ähnliches gilt vom Zuschnitt und der Auswahl des biblischen Stoffes. Er muß begriffen werden, muß Reizcharakter haben für Schauspieler und Publikum. Diese Notwendigkeit führt bei einzelnen alten bäuerlichen Passionsspielen zu seltsamen Akzentuierungen: statt Darstellung von Heilsgeschichte ein Gemisch von Rüpel- und Teufelsposse.

Wie die Sprache so müssen auch die inneren Konturen der Figuren, ihr Wesen begriffen werden – wiederum von den Sängern wie dem Publikum –, wenn das Stück erfolgreich sein soll. Der Star ist klar als Star, die Fans, Prototyp Maria Magdalena, desgleichen. Die Textvorlage erreicht die Sänger nicht über die Nachempfindung des biblischen Geschehens, sondern über ihre subjektiven Erfahrungen, genauer: eine doppelte Erfahrung: einmal eine gleichsam branchenspezifische: das in diesem Metier als unumstößlich geltende Gefüge von Autorität und Gehorsam bzw. Gefolgschaft zwischen Star und Fans – solange der Star erfolgreich ist. (Furchtbare Folgen, wenn er, am Ende seiner Kräfte, Erwartungen nicht mehr erfüllt. Man lese das nach in der Biographie der Edith Piaf.)<sup>1</sup> Zum ändern eine generationsspezifische Erfahrung: jeder gang, jede Bande, jede Gruppe in jugend-

<sup>1</sup> Ich hab' gelebt Mylord. Bern/München 1970. 343 S.

lichen Subkulturen hat und braucht ihren Führer, der einfach nicht versagen darf.<sup>2</sup>

Diese Erfahrungen werden angesprochen und aktiviert, um einen mit solchen Erfahrungen wohl verwandten, in seiner Substanz aber gänzlich anderen Text mit Leben zu erfüllen, ihn aufzubrechen, in ihm sich selbst darzustellen, mit ihm einzuwerden – denn ohne diese Identifikation gibt es im Showgeschäft niemals den ganz großen Erfolg (auch dafür steht die vita der Edith Piaf ein).

Was die Schallplatten festhalten, ist

---

<sup>2</sup> Man fragt sich, wie es möglich ist, daß eine Generation, die sich in Schulzimmern, Hörsälen und Arbeitsplätzen gegen Autorität sperrt, gleichzeitig die streng hierarchischen Strukturen moderner Starproduktionen akzeptiert, zumindest nicht dagegen protestiert. Das Widersprüchliche ließe sich leicht entschärfen durch den Hinweis darauf, daß diejenigen, die, vorsätzlich und ideologisch begründet, Autorität und Autoritätsanspruch ablehnen, auch jede Identifikation mit den in solchen Produktionen gültigen Ordnungsmodellen verweigern, daß also nur die Masse ihrer Mitläufer dem Starkult erlegen ist. Doch stimmt das nur zum Teil. Ich habe immer wieder beobachtet, daß ideologisch eindeutig formierte Gruppen, deren Wortproduktionen scharf angreifen, in entrationalisierten Situationen wie Singen, Musik-Hören oder Schweigen, sich leidenschaftlich mit dem identifizieren, was in der vom Wort bestimmten Situation von ihnen bekämpft wird. Das von der Ratio bestimmte Wort und die Irrationalität der unbestimmtesten Form von Kommunikation in Musik und Rhythmus treten so weit auseinander, daß das Gegensätzliche nicht mehr als gegensätzlich empfunden wird. Es handelt sich offensichtlich um eine Erscheinung von Polarisierung von Bewußtseinsinhalten innerhalb der Bewußtseinslage *einer* Person oder *einer* Gruppe, eine Erscheinung, die nicht mehr bewußt erfahren wird; sie scheint zeittypisch zu sein analog der Unbewußtheit, in der zum Beispiel der Aggressive überzeugt pazifistisch agiert. Wichtiger freilich dürfte sein, daß die Generation der heute Sechzehn- bis Dreißigjährigen nur personalisierte *und* aus freiem Entschluß anerkannte Autorität akzeptiert, die freilich uneingeschränkt, ohne Reserve.

Glanz und Elend eines Stars und Führers, sein als katastrophisch erfahrenes Versagen mit Hilfe einer biblischen Textfolie – katastrophisch nicht allein deswegen, weil die Welt des Showgewerbes und der jugendlichen Subkultur nach dem Ende des Superstars führerlos dasteht, sondern weil hier das Ende des Stars – nicht das einer Karriere – das physische Ende des Stars nachgelebt wird. Das Spiel trifft ins Zentrum der Angst einer ganzen Generation.

Ein solches begreifbares Konzept schafft die Voraussetzungen für die volle Identifikation zwischen den Akteuren und ihrer Vorlage (Text und Musik), aber auch – und das entscheidet über den Erfolg allein – die Übereinstimmung zwischen Darstellern und Publikum.

Macht man die Probe, inwieweit eine solche Analyse des Erfolgs von Jesus Christ Superstar richtig ist, und stellt sich vor, eine nicht weniger tüchtige crew des Showgeschäfts oder die gleichen Producer hätten das gleiche große Thema: glückloses Führertum und enttäuschte Gefolgschaft, am Beispiel anderer bedeutender historischer Persönlichkeiten mit der gleichen Sorgfalt und künstlerischen Besessenheit gestaltet, bekommt man Zweifel, ob die Rechnung aufgeht. Denn die Einzigartigkeit der Leidensgeschichte des Jesus von Nazareth ist nicht nur ein Faktum des Glaubens. Sie ist auch einzigartig dadurch, daß sie für die Masse der Alphabeten in der westlichen Welt mehr als nur eine unter vielen Geschichten ist, auch wenn der Anspruch, den sie stellt, abgelehnt, gelehnet oder totgeschwiegen wird. Die Tatsache, daß fast jeder Mann – meist in früher Kindheit schon – ihr in irgendeiner Form begegnet ist, schafft weitgespannte Möglichkeiten der Evokation, gleichgültig mit welchen Mitteln, mit welchen Verfremdungen. Sie sind in dem Maße erfolgreich, wie es ihnen gelingt, die Tiefenschichten der Rezipienten anzurühren und zum Schwingen zu bringen. Die Rockoper Jesus Christ Superstar bringt zuwege, was kein wissenschaftliches Buch, aber auch kein Song of Jeanne d'Arc vermöchte.

NACH EINEM JAHR. – SECHS HEFTE der »Internationalen katholischen Zeitschrift *Communio*« liegen jetzt vor. Das sind freilich nur die Hefte der deutschen *Communio*-Ausgabe. Zu ihnen kommen die sechs Hefte der englischsprachigen Edition, der Jahrgang unserer italienischen Co-Produzenten und das erste Heft der jugoslawischen Gruppe. Alles in allem sind es bisher mehr als zehntausend Leser, die zu uns gefunden haben.

Die »Internationale katholische Zeitschrift *Communio*« startete vor zehn Monaten mit Null Beziehern und einer Druckauflage von dreizehntausend Stück. In dem Maße wie die Zahl der Leser und Bezieher stieg, sank die Höhe der gedruckten Auflage. Das letzte Heft des ersten Jahrgangs hat eine Druckauflage von 4 500 und mehr als 3 000 zahlende Bezieher.

Achtzig Prozent unserer Leser beziehen die Zeitschrift über das Sortiment, also über den Buchhandel, und nur zwanzig Prozent sind Direktbezieher vom Verlag. Wir haben

Anlaß, den Buchhändlern zu danken. Ohne ihre Anstrengungen hätte die Zeitschrift nicht so schnell diesen Abonnentenstand erreicht. Der Dank gilt auch unserem Kommissionsverlag samt seinen technischen Werkstätten wie den Mitgliedern unseres Vereins der Freunde und Förderer, ohne deren Rat und Hilfe unsere Arbeit nicht möglich gewesen wäre.

Wie soll es weitergehen?

Was die Internationalisierung der Zeitschrift betrifft, so sind wir dabei, eine US-amerikanische Ausgabe zu gründen. Wir hoffen, daß das bald gelingt. Gleiches gilt von einer weiteren Edition in einem osteuropäischen Land.

Unsere deutschsprachigen Leser wollen wir stärker als bisher ansprechen, auf ihre Erwartungen hin schreiben, ihnen dienen, so gut wir können. Damit uns das gelingt, bedürfen wir der Hilfe unserer Leser. Begründete Kritik ist immer erwünscht.

Hermann Volk, geboren 1903, ist seit 1962 Bischof von Mainz. Zuvor lehrte er Dogmatik an der Universität Münster. Der Beitrag auf S. 498 ist der überarbeitete Text der Rede, die Bischof Volk aus Anlaß des fünfzigjährigen Priesterjubiläums des Erzbischofs von Paderborn, Lorenz Kardinal Jaeger, im Frühjahr dieses Jahres gehalten hat.

Richard Hauser, geboren 1903, ist Pfarrer an der Jesuitenkirche in Heidelberg und Professor mit Lehrauftrag für Katholische Theologie an der Universität Heidelberg.

Jean Laloy, geboren 1912, ist Professor am Institut d'Études politiques der Universität Paris und Mitarbeiter verschiedener Zeitungen und Zeitschriften. Den Beitrag auf S. 551 übersetzte Erika Wolber.

Gustav Ermecke, geboren 1907, ist Ordinarius für Christliche Gesellschaftslehre an der Ruhruniversität Bochum.