

INHALT

Anweiler, Oskar: Reformanregungen aus dem sowjetischen Bildungswesen?	458
Arias Reyero, Maximino: Theologie in Chile heute	449
Asperger, Hans: Kind und Familie. Moderne Modelle	178
Balthasar, Hans Urs von: Jenseits von Kontemplation und Aktion?	16
Beutter, Fritz: Die Verantwortung des Christen in der Wirtschaft	424
Brandmüller, Walter: Sinnhaftigkeit und Rationalität. Versuch einer geistes- geschichtlichen Bestimmung des Barock	59
Büchner, Franz: Gedanken eines Arztes über das Geheimnis der Menschwerdung	368
Crouzel, Henri: Das Gebet Jesu	1
Delbrêl, Madeleine: Humor in der Liebe – Die Ekstase deiner Verfügungen .	535
Emery, Andrée: Gott antwortet mir	36
Ferber, Walter: Hirscher und Baumstark. Zur politischen Problematik des Reformkatholizismus	251
Friedmann, F. G.: Die Jesus People in den Vereinigten Staaten von Amerika	193
Gantner, Joseph: Die Zukunft der Kunst	73
García Rubio A.: Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung	400
Geiger, Willi: Probleme kirchlicher Verwaltungsgerichtsbarkeit. Bemerkungen zum Synodenentwurf	269
Görres, Albert: Glaube und Unglaube in psychoanalytischer Sicht	481
Greiner, Franz: Die nichtveröffentlichte Enzyklika	191
–: Kollisionskurs	383
–: Die Frage nach den Gründen	477
Guillet, Jacques: Die Mitte der Botschaft: Jesu Tod und Auferstehung	225

Guimet, Fernand: Ereignis, Wort, Geheimnis	23
–: Gott empfangen im Heiligen Geist	109
Hacker, Paul: Mündigkeit und Unmündigkeit des Christen	538
Hennis, Wilhelm: Notwendiger Abschied vom Akademiker	92
Heufelder, Emanuel Maria: Die Engel, Abbilder des Heiligen Geistes	566
Hill, Roland: Englands ›Open University‹	569
Ibach, Helmut: Die orthodoxe Akademie auf Kreta	472
Kuhn, Helmut: Die sokratische Frage und die christliche Antwort	158
Lapide, Pinchas E.: Jesus in der israelischen Literatur	375
Lehmann, Karl: Streit um die ökumenische Anerkennung kirchlicher Ämter	284
–: Wandlungen der neuen ›politischen Theologie‹	385
–: Die Debatte um Küngs ›Unfehlbar‹ und der römische Einspruch	466
Ligier, L.: Die Offenbarung der Sünde im Mysterium Christi	505
Maier, Hans: Die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland	547
Mirgeler, Albert: Kirche ohne Prophetie	321
Pank, Werner: Konfessionalismus und Schweizer Jesuiten	382
Pieper, Josef: Angemessenes und Unangemessenes. Kritische Anmerkungen zur deutschen Studienausgabe der neuen Meßordnung	265
Ratzinger, Joseph: Noch einmal: ›Kurzformeln des Glaubens‹. Anmerkungen	258
–: Verkündigung von Gott heute	342
Reinhardt, Klaus: Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi. Neue Entwürfe	206
Roegele, Otto B.: Über einige Widersprüche im zeitgenössischen Katholizismus	356
Sales, Michel: Die historische Bedeutung des jüdischen Volkes vor und nach Christus im Denken Gaston Fessards	302
Schlier, Heinrich: Der Heilige Geist als Interpret nach dem Johannesevangelium	97
Schmitz, Hedwig: Fallstudien	574
Simmel, Oskar SJ: Die katholische Pfingstbewegung in den USA	148
Stalder, Robert: Die Christuserfahrung des Ignatius von Loyola	239
Vekemans, Roger: Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung	400

Vogt, Joseph: Crucifixus etiam pro nobis. Historische Anmerkung zum Kreuzestod	186
Volk, Hermann: Priestertum heute (II)	45
Weinacht, Paul-L.: Deutsche Hochschulen – wie lange noch autonom?	85
–: Wohin treibt die Studienreform? Zur Gesellschaftsrelevanz und Lehrbarkeit von Studieninhalten	559
Zeller, Dieter: Israel unter dem Ruf Gottes (Röm 9–11)	289
Zizioulas, J. D.: Die pneumatologische Dimension der Kirche	133

REDAKTIONELLE HINWEISE

Hilfe für Leser	576
Betr. Mitarbeiter	96, 192, 288, 384, 480, 576

Das Gebet Jesu

Von Henri Crouzel

Wir können uns die Beziehungen, die Christus während seines irdischen Lebens zu seinem Vater hatte, sicherlich nicht adäquat vorstellen. Dennoch muß das Gebet des Menschen Jesus Ähnlichkeiten mit unserem eigenen Gebet aufgewiesen haben, ist er doch ein Mensch gewesen wie wir: Es war ein Gespräch des Geschöpfes mit dem Schöpfer, des Bedürftigen mit dem, der die wahrhaft guten Gaben gibt, und auch ein Gespräch des Sohnes mit seinem Vater; denn so hat uns Christus zu beten gelehrt. Aber dieser Mensch war gleichzeitig das Wort, die zweite Person des Dreifaltigen Gottes, und so verbanden sich in ihm diese für uns unzugänglichen Beziehungen des Sohnes Gottes zu seinem Vater mit den Beziehungen des Menschen zu Gott.

Darum darf man auch nicht erstaunt sein, wenn man feststellt, daß die Evangelien mit Auskünften über das Gebet Jesu so sparsam sind. Der einzige einigermaßen lange Text, der uns Jesus im Gebet zeigt, ist das 17. Kapitel des Johannesevangeliums. Es enthält das Gebet, das die Rede nach dem Abendmahl beschließt. Im übrigen müssen wir uns mit knappen, wenngleich ziemlich bedeutungsvollen Hinweisen begnügen, wenn wir den Schleier von diesem Geheimnis heben und erfahren wollen, wie wir dem betenden Jesus nachfolgen können¹.

Das Gebet Christi nach den synoptischen Evangelien

1. Die drei Evangelien zeigen mehrmals, wie Jesus sich zum Gebet in die Einsamkeit zurückzieht.

Mt 14, 22–23 (nach der ersten Brotvermehrung): Sogleich drängte Jesus seine Jünger, in das Schiff zu steigen und ihm an das andere Ufer vorauszufahren, bis er das Volk entlassen habe. Nach Entlassung des Volkes stieg er für sich allein auf den Berg, um zu beten.

Mk 1, 35–37 (nach der Heilung der Kranken und der Besessenen): In der Frühe, da es noch ganz Nacht war, stand er auf, ging fort und begab sich an einen einsamen Ort und betete dort. Simon aber und seine Gefährten gingen ihm nach, und als sie ihn fanden, sagten sie zu ihm: »Alle suchen dich.«

¹ Man kann für die Auslegung der Texte, die wir untersuchen, die verschiedenen Kommentare zum Neuen Testament heranziehen. Vom vorgegebenen Ziel dieses Aufsatzes her gehen wir auf die Divergenzen in der Deutung, zu denen diese Texte Anlaß geben, nicht ein.

Mk 6, 45–46 (nach der ersten Brotvermehrung): Sogleich drängte er seine Jünger, einzusteigen ins Schiff und ihm nach Bethsaida hinüber vorauszufahren, indes er selbst das Volk entlassen wolle. Als er sie verabschiedet hatte, zog er sich auf den Berg zurück, um zu beten.

Lk 4, 42 (nach der Heilung der Kranken und der Besessenen): Mit Tagesanbruch ging er fort und begab sich an einen einsamen Ort. Die Scharen des Volkes suchten nach ihm und kamen bis zu ihm und wollten ihn festhalten, daß er nicht fortgehe von ihnen. (Hier wird nicht gesagt, daß Jesus in der Einsamkeit war, um zu beten.)

Lk 9, 18 (nach der einzigen Brotvermehrung, von der Lukas berichtet): Als er einmal für sich allein betete und nur die Jünger bei ihm waren, fragte er sie . . .

Lk 11, 1: Es begab sich, als er an einem Orte im Gebete verweilte und es beendete, sagte einer seiner Jünger zu ihm: »Herr, lehre uns beten . . .«

Alle drei Synoptiker zeigen uns also, und zwar Matthäus einmal, Markus zweimal und Lukas vielleicht dreimal, wie Jesus sich von den Menschen zurückzieht, gleich ob es sich um das Volk oder um seine Jünger handelt, um allein zu seinem Vater zu beten. In den drei Texten, die auf den Bericht von der Brotvermehrung folgen, entläßt er die Jünger und die Menge und bleibt allein im Gebet zurück. Nach den anderen Texten bemerken das Volk oder die Jünger seine Abwesenheit, suchen ihn und finden ihn in der Einsamkeit. Warum aber sah sich Jesus genötigt, sich zum Gebet in die Einöde zurückzuziehen, da doch alles, was er tat, und sei es noch so unscheinbar gewesen, ein Gebet war – und zwar in hervorragender Weise? Was er tat, tat er ja im Gehorsam gegenüber dem Auftrag, den ihm der Vater zugemutet hatte, und zum Heil der Menschen, zu denen er gesandt worden war. Warum also entzog er sich der Menge, die ihn doch brauchte, um allein seinem Vater zu begegnen, der doch immer mit ihm war?

2. Ein kurzes Gebet Christi wird von Matthäus (11, 25–26) und von Lukas (10, 21) in nahezu demselben Wortlaut überliefert: »Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dies vor Weisen und Klugen verborgen, Kleinen aber geoffenbart hast! Ja, Vater, so war es wohlgefällig vor dir.«

Matthäus führt mit einem belanglosen Ausdruck in dieses Gebet ein, nicht aber Lukas: »In jener Zeit frohlockte Jesus im Heiligen Geiste und sprach.« Im Jubel spricht Jesus also dieses Gebet. Er greift die Akzente auf, die die Propheten setzten, wenn sie die Wohltaten Jahwes an den »Armen« gepriesen haben, die nicht von Stolz und Egoismus, den Hauptwiderständen gegen Gott, eingenommen sind. Im *Magnificat* hat Maria den, der an ihr Großes getan, der die Hochmütigen zerstreut, die Mächtigen vom Thron gestürzt und die Niedrigen erhoben hat, mit demselben Jubel besungen (Lk 1, 46–55). Zu Beginn der *Bergpredigt* hat Jesus als erste die »Armen im

Geiste« (Mt 5, 3) seliggepriesen, die also, die allen Hochmut und alle Selbstgefälligkeit von sich abgetan haben. Das Gebet, das wir besprechen, steht bei Matthäus und bei Lukas im selben Zusammenhang: alle Gewalt ist dem Sohne vom Vater übergeben worden; nur der Vater kennt den Sohn und nur der Sohn den Vater und ebenso der, dem der Sohn es offenbaren will (Mt 11, 27; Lk 10, 22). Wenn die »Weisen« und die »Klugen« diese Offenbarung nicht aufgreifen, dann deswegen, weil das Vertrauen, das sie auf ihr Wissen gesetzt haben, sie unzugänglich macht, während die Offenbarung von den »Kleinen« oder den »Armen im Geist«, die keine Vorbedingung stellen, angenommen wird. Dieses Gebet verkündet also die vollkommene Herrschaftlichkeit des Vaters, des Herrn und des Ursprungs allen Wissens, und auch die Unfähigkeit des Menschen, dieses Wissen aus eigenen Kräften zu erwerben: er kann es nur in unbegrenzter Entäußerung von Gott, dem Vater und dem Sohn, entgegennehmen. In dem Text, der auf unsere Verse folgt, finden wir bei Matthäus einen Aufruf an alle Müh-seligen und Beladenen, in Jesus die Ruhe zu suchen, denn er ist – wie die »Kleinen«, an die der Vater seine Offenbarung ergehen läßt, – »sanft und demütig von Herzen« (Mt 11, 28–30). Lukas fügt einen anderen Abschluß an: Jesus hebt das Glück seiner Apostel hervor, die sehen und hören, was so viele Propheten und Könige und alle bedeutenden Gestalten des Alten Bundes ersehnt haben, ohne die Erfüllung ihrer Sehnsucht doch erleben zu können (Lk 10, 23–24).

3. Wir haben uns soeben mit dem einzigen Gebet befaßt, das die Synoptiker aus der Zeit des öffentlichen Lebens Jesu überliefert haben. Die drei ersten Evangelien sowie Paulus berichten, wie er während des letzten Abendmahles über dem Brot und dem Wein die liturgischen Gesten des Segens (*eulogein*) und der Danksagung (*eucharistein*) macht; offensichtlich sind sie an den Vater gerichtet (Mt 26, 26–27; Mk 14, 22–23; Lk 22, 17–20; 1 Kor 11, 24–25). (Hier ist nicht der Ort, um über textliche und exegetische Probleme zu sprechen, die diese Berichte aufgeben.) Dieser Segen (oder dieses Lob) und diese Danksagung stellten einen Teil des jüdischen Ritus des Paschamahles dar. Aber Jesus verleiht ihnen in der Einsetzung der Eucharistie eine viel tiefere Bedeutung. Dieses Brot und dieser Wein, die er zu seinem Leib und zu seinem Blut wandelt, stellen das wertvollste Geschenk dar, das Gott den Menschen gemacht hat: seinen Sohn, der Mensch geworden ist und als Opfer für das Heil der Menschheit hingegeben wird. Es sind der Leib und das Blut, die hingeopfert werden in dem Leiden, dessen Vornahme das letzte Abendmahl ist, welches seinerseits in der Erwartung gefeiert wird, daß seine Erneuerung durch die Zeiten und Räume hindurch ein Denkmal des Leidens Christi sei. Christus lobt in dieser liturgischen Handlung den Vater folglich für den gesamten göttlichen Heilsplan, und er dankt ihm.

4. Die drei Synoptiker geben das Gebet Jesu in seiner Todesangst in Fassungen wieder, die sich nicht wesentlich voneinander unterscheiden.

Mt 26, 39. 42. 44: Er ging ein wenig weiter, fiel auf sein Angesicht, betete und sprach: »Mein Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber; doch nicht wie ich will, sondern wie du willst« . . . Wiederum ein zweites Mal, ging er hin, betete er und sprach: »Mein Vater, wenn dieser Kelch nicht vorübergehen kann, ohne daß ich ihn trinke, so geschehe dein Wille« . . . Da ließ er sie, ging wieder hin und betete zum dritten Mal, indem er die gleichen Worte sprach.

Mk 14, 35–36. 39: Er ging ein wenig weiter, fiel auf die Erde nieder und betete, es möchte, wenn es möglich sei, die Stunde vorübergehen an ihm. Er sprach: »Abba, Vater, alles ist dir möglich; laß diesen Kelch vorübergehen an mir; doch nicht, was ich will, sondern was du willst!« . . . Wieder ging er hin und betete und sprach die gleichen Worte.

Lk 22, 41–42. 44: Er entfernte sich von ihnen etwa einen Steinwurf weit, kniete nieder und betete: »Vater, wenn es dein Wille ist, so laß diesen Kelch an mir vorübergehen; doch nicht mein Wille geschehe, sondern der deine!« . . . Und als er in Todesangst geriet, betete er noch eindringlicher. (Diese Fassung des Verses 44 findet sich nicht in allen Handschriften.)

Zu diesen Texten ist verschiedenes anzumerken. Zunächst wird die Verwirrung Christi angesichts des bevorstehenden Leidens ausgiebig durch andere Aussagen des Berichtes herausgearbeitet: »Er begann zu zittern und zu zagen. Und er sprach zu ihnen: »Meine Seele ist betrübt bis in den Tod« (Mt 26, 37–38; vgl. Mk 14, 33–34); ebenso – nach mehreren Handschriften – bei Lukas die Erwähnung des Blutschweißes (22, 44). Trotzdem: wenn er Petrus, Jakobus und Johannes tadelt, weil sie schlafen und nicht mit ihm wachen, so tut er das nicht zu seinem eigenen Vorteil, sondern in ihrem Interesse. Er sagt ihnen nicht: Ihr schlaft und seid nicht bei mir, um mir in meiner Angst ein wenig Trost zu bringen, sondern: »Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallt« (Mt 26, 41; Mk 14, 38; vgl. Lk 22, 40). Nicht von den Menschen erwartet er Erleichterung, sondern vom Vater.

Dieses Gebet enthält zwei Bitten. Zunächst die, daß die Last der Sicht auf das Leiden, das ihn mit Entsetzen erfüllt, ihm genommen werde. Das ist nicht das Verhalten eines Helden oder eines stoischen Weisen, der zur Ataraxie gelangt ist, und dieses Gebet konnte wohl die Verachtung eines heidnischen Philosophen wie Celsus² auf ihn ziehen. Es ist das Gebet eines Menschen wie wir: auch für ihn ist der Schmerz eine Wirklichkeit, der ins Gesicht zu schauen man sich weigert, die zu akzeptieren der Mensch nicht

² Zitiert in: Origenes, *Contra Celsum* II, S. 24–25. In seiner Antwort tadelt Origenes den Celsus, da er den Text verfälsche und vor allem die zweite Bitte nicht erwähne. Danach weist er besonders auf das Geheimnis der Einheit hin, die in Jesus zwischen der Göttlichkeit und der menschlichen Schwäche waltet.

ohne Mühe in der Lage ist und deren Widerhall in allen Schichten der Persönlichkeit zu spüren ist. Nichts läßt uns so tief in das Geheimnis der Menschheit und der Gottheit des menschengewordenen Wortes eindringen wie gerade diese Szene, die trotz ihrer Nüchternheit vielleicht die dramatischste des ganzen Evangeliums ist: in dem Augenblick, da Christus sich anschickt, das Opfer zu vollenden, für das er zu den Menschen gekommen ist, scheint er zurückzuweichen vor dem Schrecken des Leidens, das ihm sein göttliches Vorherwissen mit einer Wucht vor Augen stellt, die ihn mit Angst erfüllt. Es sind ebensowohl körperliche wie seelische Leiden: sein Volk verwirft ihn im Haß und setzt ihn dem Spott aus. Aber diese erste Bitte kann nicht getrennt von der anderen betrachtet werden, die sie begleitet und die – in der Matthäus-Fassung – beim zweiten Mal sogar zur einzigen Bitte wird: es ist die rückhaltlose Hingabe an den Willen des Vaters, der auf jeden Fall den Vorrang haben soll, denn Jesus ist nur Mensch geworden, um ihn zu erfüllen.

Eine andere bemerkenswerte Eigenart dieses Gebetes besteht darin, daß es wiederholt wird: nach Matthäus dreimal, nach Markus zweimal. Lukas bestätigt dieses Merkmal durch eine allgemeine Formulierung: »Er betete noch inständiger.« Damit verwirklicht Jesus selbst einen der Inhalte seiner Unterweisung über das Gebet, in der er ja auch zum inständigen Bitten ohne Zagen aufruft, zum Beispiel in den Gleichnissen vom aufdringlichen Freund (Lk 11, 5–8) und vom ungerechten Richter (Lk 18, 1–8). Wenn es wahr ist, daß das inständige Gebet stets erhört wird, wie Jesus es oft behauptet (Mt 7, 7–8; Lk 11, 9–10), ist dieses Gebet des Sohnes zum Vater erhört worden? Die erste Bitte, die die tiefe Verwirrung, in die Jesus gestürzt war, offenbart und die im Gegensatz zur zweiten Bitte stand, wurde nicht erfüllt. Die furchtbare Angst allerdings hat sich zerstreut. Als Jesus zum letzten Mal zu seinen Jüngern zurückkommt, hat er seine Ruhe wiedergefunden, und er geht eher gelassen auf den Judaskuß und die Gefangennahme zu. Das wird bezeugt in der Bemerkung, die er in Mt 26, 53 dem Jünger gegenüber macht, der das Schwert gezogen und dem Knecht des Hohenpriesters das Ohr abgeschlagen hatte: »Meinst du, ich könnte meinen Vater nicht bitten und er würde mir nicht sogleich mehr als zwölf Legionen Engel zu Hilfe schicken? Wie aber würden dann die Schriften erfüllt, daß es so geschehen muß?« Also willentlich und frei läßt er den in den Schriften vorhergesagten Willen des Vaters an sich geschehen. Ein anderes Zeichen für diese Erhörung ist – nach einigen Handschriften von Lk 22, 43 – die Erscheinung des Engels, der vom Himmel kommt, um ihn zu stärken.

Der *Hebräerbrief* macht eine Anspielung auf dieses Gebet in der Todesangst und deutet dabei auch an – allerdings auf eine andere Weise –, daß es erhört worden ist. Das Hauptthema dieses Briefes ist die Darstellung Christi als des Hohenpriesters des Neuen Bundes. Er erfüllt in vollkommener Weise,

was symbolhaft in der levitischen Hierarchie und in ihrem Hohenpriestertum vorgezeichnet war. Er ist die Erfüllung nun nicht in einem vielfachen, erblichen und durch wiederholte Opfer gekennzeichneten Priestertum, sondern in einem einzigen Priestertum und einem einzigen Opfer, entsprechend dem geheimnisvollen Vorbild des Priesterkönigs Melchisedech, des »Königs von Salem, das heißt des Königs des Friedens; ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammbaum, ohne Anfang der Tage und ohne Ende seines Lebens, ähnlich dem Sohne Gottes, bleibt er Priester in Ewigkeit« (Hebr 7, 2–3). Ihm bezahlte Abraham, der Sieger über die vier Könige, die Sodoma angegriffen und seinen Neffen Lot gefangen weggeführt hatten, den Zehnten seiner Beute: Melchisedech opferte »dem allerhöchsten Gott das Brot und den Wein und segnete Abraham« (Gen 14; vgl. Hebr 7).

Hebr 5, 4–10: 4. Keiner nimmt sich selbst die (priesterliche) Würde, sondern gerufen wird er von Gott wie auch Aaron. 5. So hat auch Christus nicht sich selbst verherrlicht, um Hoherpriester zu werden, sondern der zu ihm sprach: »Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt« (Ps 2, 7). 6. So sagt er auch an einer anderen Stelle: »Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedech« (Ps 110, 4). 7. In den Tagen seines Fleisches hat er unter lautem Stöhnen und unter Tränen Gebete und Flehrufe vor den gebracht, der ihn vom Tode erretten konnte, und er fand auf Grund seiner Gottesfurcht Erhörung³; 8. Obgleich Gottes Sohn, lernte er an dem, was er litt, den Gehorsam. 9. Zur Vollendung gelangt, wurde er allen, die ihm gehorchen, Urheber ewigen Heiles, 10. von Gott angesprochen als Hoherpriester »nach der Ordnung des Melchisedech«.

Es handelt sich in den Versen 7–8 also um Christus in seinem irdischen Leben und nicht – wie in Hebr 7, 25 – um den verherrlichten Christus, »der immer lebt, um für uns einzutreten«. Die »Gebete und Bitten«, die »unter lautem Stöhnen und unter Tränen« vorgebracht werden, erinnern an die Gebete in der Todesangst und während des Leidens; allerdings sind die Gebete, die Christus während des Leidens sprach und die in den vier Evangelien überliefert werden, nicht so entfaltet wie die Gebete in der Todesangst –, was wir noch sehen werden. Weil die Gebete sich an den richten, »der ihn aus dem Tode retten konnte«, hat man ihre Erhörung in der Auferweckung zu sehen, die ihn aus dem Grabe befreit hat. Aber er ist durch den Gehorsam und durch das Leiden hindurchgegangen. Dieser Gehorsam dem Willen des Vaters gegenüber lenkt unsere Aufmerksamkeit noch einmal zu der Todesangstszene zurück, in der er eines der zwei Leitmotive ist, aber auch zu den Gebeten in den Stunden des Leidens. Nach Röm 5, 19 hat der Gehorsam des Sohnes der Menschheit die Gerechtigkeit, also das Heil, zurückerworben; dieser Gehorsam ist der Gegensatz zum Ungehorsam des ersten Adam, der

³ Zum Sinn des Wortes *enlabeia* in diesem Zusammenhang vgl. die Diskussion von R. Bultmann in: G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum NT, Bd. II, S. 750–751.

die Menschen in die Sünde gestürzt hatte. Jesus hat sich dem Leiden unterworfen, obwohl er der Sohn Gottes war: tatsächlich »haben wir nicht einen Hohenpriester, der nicht mitfühlen könnte mit unseren Schwächen, sondern einen, der in jeder Hinsicht auf gleiche Weise versucht wurde – doch fern von Sünde« (Hebr 4, 15). Jesus hat also wie wir gelitten, und die Todesangstszene zeigt, daß er angesichts des bevorstehenden Leidens die Erfahrungen gemacht hat, die alle Menschen machen. Die Todesangst war auch bei ihm nicht ein bloßer Schein, wie es die Doketen der ersten Jahrhunderte gern gehabt hätten⁴. Er hat vor ihr nicht die Haltung der Verachtung oder des Stolzes angenommen, sondern er hat sie demütig auf sich genommen, da sie ja Wille des Vaters war. Der letzte Teil des Textes des Hebräerbriefes, den wir erklären, also die Verse 9–10, bezieht sich auf Christus, »der zur Vollendung gelangt ist« durch die Auferweckung und die Auffahrt zum Vater und der bei ihm sein ewiges Priestertum ausübt. Er ist die Ursache des Heils für alle, die ihm gehorchen, oder – wie Johannes es im 17. Kapitel zeigen wird – für die, die an ihn glauben.

5. Die Synoptiker weisen dem am Kreuz hängenden Christus zwei Gebete zu, Matthäus und Markus das eine, Lukas das andere:

Mt 27, 46: Um die neunte Stunde rief Jesus mit lauter Stimme: »Eli, Eli, lama sabachthani«, das heißt: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?«.

Mk 15, 34: Und um die neunte Stunde rief Jesus mit lauter Stimme: »Eloi, Eloi, lama sabachthani«, das heißt übersetzt: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?«.

Lk 23, 46: Und Jesus rief mit lauter Stimme: »Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist.« Nach diesen Worten verschied er.

Man kann in diesen Gebeten, in denen sich entgegengesetzte Empfindungen auszudrücken scheinen, doch zwei gemeinsame Punkte feststellen. Zunächst der äußere Vorgang: er rief mit lauter Stimme. Dadurch wird nicht nur die Tatsache angedeutet, daß die Umstehenden diese Worte hörten, sondern auch auf die Stärke der Empfindung hingewiesen, die die Worte beseelt. Sodann handelt es sich um zwei Psalmverse: die letzten Worte Christi am Kreuz sind der Schrift entnommen, die sich in seinem Leiden erfüllt. Der erste Vers ist der Anfang des Psalms 22 (Ps 22, 2)⁵, der nach der Auffassung des Neuen Testaments und der Tradition einer der großen, das Leiden Christi prophetisch vorhersagenden Texte ist. Auf vier andere Verse des Psalms 22 (8. 9. 16. 19) beziehen sich Berichte in den vier Evangelien, indem sie auf ihre Erfüllung hinweisen; auf fünf weitere Verse (6. 22.

⁴ Es handelt sich vor allem um verschiedene gnostische Sekten des 2. und 3. Jahrhunderts.

⁵ Jesus hat diesen Psalmvers in Aramäisch gesprochen: die Unterschiede in der Form zwischen der Matthäus- und der Markusfassung erklären sich durch hebräisierende Einflüsse.

23. 24. 29) spielen andere neutestamentliche Schriften an, und zwar oft im Zusammenhang mit dem Leiden und dem Sieg Jesu am Kreuz. Das zweite Wort ist der Vers 6 des Psalms 32, der das Gebet eines leidenden Gerechten und damit ebenfalls eine Weissagung der Leiden Christi ist.

Welchen Sinn soll man in dem ersten dieser Gebete sehen? Fühlt sich Christus von seinem Vater verlassen, und sieht er im letzten Augenblick die furchtbare Todesangst zurückkehren? Hat er sich mit der Sünde so identifiziert, daß er dann auch die Verlassenheit des Sünders durch Gott, die Qual der Verdammnis in sich erfährt? Er hat ja die Sünde auf sich genommen, um sie in seinem Tod zu vernichten, so wie sein prophetisches Vorbild, der Knecht Jahwes in Jesaja 53. Oder will er, wenn er den großen Psalm zitiert, der seine Leiden ankündigt, nur zum Ausdruck bringen, daß er die Schriften erfüllt hat? Das Dunkel, das über seiner Todesangst liegt, findet sich hier ganz wieder.

Das Gebet, das von Lukas überliefert wird, ist dagegen ein Wort des Vertrauens und der Hoffnung: in dem Augenblick, da Jesus seinen Geist, sein Leben zurückgibt, vertraut er es dem Vater an. Das hebräische Wort *ruach* ist reich an Bedeutungen: Atem; Prinzip des Lebens, der Erkenntnis und des Willens; Ausdruck des Handelns Gottes in der Welt und in der Menschheit. Und alle diese Bedeutungen gehen in das griechische Wort *pneuma*⁶ ein, das nach den Evangelisten das bezeichnet, was Christus in die Hände des Vaters übergibt. Ein Echo dieses Wortes Christi, nun an ihn selbst gerichtet, findet sich in der zweiten Schrift des Lukas, also in der *Apostelgeschichte* (7, 59), auf den Lippen des ersten Martyrers Stephanus, der im Augenblick seines Sterbens betet: »Herr Jesus, nimm meinen Geist auf.« Und alles weist darauf hin, daß diese Entsprechung beabsichtigt ist. Sie drückt ein Thema aus, auf das die Tradition ausgiebig zurückkommen wird: der Martyrer ist der vollkommene Nachfolger Christi, und Christus, der in ihm gegenwärtig ist, leidet mit ihm.

Das Gebet Christi nach Johannes

1. Die drei Synoptiker zeigen, wie Jesus sich nach der Brotvermehrung allein auf den Berg zurückzieht, um zu beten. Johannes erwähnt alles das ebenfalls, aber er gibt ihm eine andere Bedeutung. Das Wunder hat in der Menge eine große Begeisterung ausgelöst und Hoffnungen auf eine nationale Befreiung geweckt. »Jesus merkte, daß sie kommen und ihn ergreifen wollten, um ihn zum König zu machen, und er zog sich wieder auf den Berg zurück, er allein« (Joh 6, 15). Jesus will nicht mit den politischen Absichten

⁶ Vgl. in: G. Kittel, a. a. O., Bd. VI, S. 330–453, den langen Artikel *pneuma*, der von verschiedenen Verfassern geschrieben wurde. Wir stellen den geschichtlichen Teil in dem Artikel »Geist« dar, der im Reallexikon für Antike und Christentum erscheinen soll.

des Volkes paktieren; dazu ist er nicht gekommen. Von seinem Gebet in der Einsamkeit ist im vierten Evangelium keine Rede.

2. Vor der Auferweckung des Lazarus betet Jesus zu seinem Vater.

Joh 11, 41–42: Jesus richtete seine Augen nach oben und sprach: »Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast. Ich wußte ja, daß du mich allezeit erhörst; doch wegen des anwesenden Volkes habe ich es gesagt, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast.«

Das ist in den vier Evangelien das einzige Beispiel dafür, daß Jesus betet, bevor er ein Wunder wirkt. Jesus bittet hier seinen Vater nicht – wie auch sonst nirgendwo –, daß er auf seine Bitte hin dieses Wunder geschehen lasse oder ihm die nötige Macht gebe, damit er selbst es dann ausführen könne. Er weiß ja, daß er sie besitzt. Er weiß auch, daß sein Vater sein Gebet immer erhört. Er weiß, daß ihm alle Gewalt gegeben worden ist (Mt 11, 27; 28, 18; Lk 10, 22). Er weiß schließlich, daß er alles tun kann, was der Vater tut, und daß er folglich die Toten »auferwecken und lebendig-machen kann«, und zwar im leiblichen wie im geistigen Sinn; und alles das nicht unabhängig vom Vater, sondern um seinen Willen zu erfüllen (Joh 5, 19–30). Wohl aber hat sein vor der Menge gesprochenes Gebet den Sinn, den Vater durch die Auferweckung eines Toten in Gegenwart aller bestätigen zu lassen, daß er der Gesandte Gottes ist. Daher ist diese Episode der Heilung des Gelähmten, die die drei Synoptiker erzählen (Mt 9, 1–8; Mk 2, 1–12; Lk 5, 17–26), verwandt: das sichtbare Wunder geschieht, um die Vollmacht Christi, die Sünden nachzulassen, zu bestätigen. Es geht damit um seine göttliche Sendung; denn – entsprechend dem Murren der Schriftgelehrten und der Pharisäer, das zurückzuweisen Jesus sich sehr wohl hütet – kann nur Gott die Sünden vergeben, da sie ihn beleidigen.

3. Der Abschnitt, der nun untersucht werden soll, ist von Johannes vor das letzte Abendmahl gestellt worden: er ist ein Teil einer vor dem Volk gehaltenen Rede.

Joh 12, 27–30: »Nun ist meine Seele erschüttert! Was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde? Aber deshalb kam ich in diese Stunde. Vater, verherrliche deinen Namen!« Da kam eine Stimme vom Himmel: »Ich habe ihn verherrlicht und werde ihn wieder verherrlichen.« Das Volk, das dastand und es gehört hatte, sagte: »Es hat gedonnert.« Andere sagten: »Ein Engel hat mit ihm gesprochen.« Jesus aber entgegnete: »Diese Stimme kam nicht um meinetwillen, sondern um euretwillen.«

Der Zusammenhang der ersten Sätze ist derselbe wie der der Ölbergangst, von der es im vierten Evangelium keinen Bericht gibt. Jesus ist verwirrt, und seine erste Bitte greift das Flehen im Garten Gethsemani wieder auf. Er bittet, daß ihm die Stunde des Leidens erspart bleibe. Aber er stellt dann fest, daß im Fall der Erfüllung der Bitte seine Sendung ihren Sinn verloren hätte; denn er ist ja genau für diese Stunde gekommen. Ebenso wie er am

Ölberg den Vater bat, seinen Willen durchzusetzen, sagt er anschließend hier: »Vater, verherrliche deinen Namen«, – was auf dasselbe hinausläuft. Die Erfüllung des Willens Gottes, die Ehre Gottes, das ist das Ziel seiner ganzen Sendung. Die Verherrlichung Gottes aber geschieht durch das Leiden des Sohnes, – wie wir noch sehen werden. Wie bei Matthäus wird das Wort Jesu an Petrus, der dem Malchos das Ohr abgeschlagen hatte – beide werden von Johannes namentlich erwähnt –, im Augenblick der Gefangennahme offenbaren, daß die Krise überwunden ist: »Soll ich den Kelch, den mir der Vater gegeben hat, nicht trinken?« (Joh 18, 11).

Die letzten Sätze des Abschnitts sind nah verwandt mit dem Gebet, das Christus am Grab des Lazarus gesprochen hat. Nicht für Jesus selbst, sondern wegen der Menge läßt sich die himmlische Stimme vernehmen; denn er weiß wohl, daß der Name des Vaters durch sein Opfer verherrlicht wird.

4. Es ist nicht leicht, auf wenigen Seiten über das Kapitel 17 des Johannes-Evangeliums Rechenschaft zu geben, das das »Hohepriesterliche Gebet« Jesu enthält und die Rede nach dem Abendmahl beschließt. Jesus hat sehr persönlich mit seinen Aposteln gesprochen. Das Gespräch, das in einer bewegten, gelösten und doch auch durch den Ernst der Stunde, der bevorstehenden Ereignisse und der nahen Trennung gekennzeichneten Atmosphäre geführt wurde, ist gleichsam sein geistliches Testament. Die Liebe Christi zu seinen Jüngern und der Jünger zu ihrem Meister, alle vereint in der Liebe zum Vater, drückt sich hier in einer der johanneischen Schriften eigenen Tonart aus. Jesus betet in Gegenwart der Elf und in tiefer Vertrautheit mit ihnen zum Vater. Es ist ein Gebet ohne genauen Plan, darin dem vorhergehenden Gespräch ähnlich, die verschiedenen Themen kommen und gehen, kreuzen sich, indem sie sich ausweiten, dieselben Ausdrücke werden mehrmals wiederaufgegriffen, alles das macht jede Analyse schwierig. Das Unterfangen eines Exegeten, der sich bemühen würde, hinter den gegebenen Text auf die von Christus tatsächlich gesprochenen Worte, die *ipsissima verba*, zurückzugehen, ist hoffnungslos; es ist übrigens nicht sicher, ob solch ein Versuch von den Synoptikern aus viel leichter zu bewerkstelligen wäre. Denn was sich damals begeben, aber in den drei anderen Evangelien keine Spur hinterlassen hat, ist auf dem Weg der Kontemplation und der theologischen und geistlichen Reflexion des Liebesjüngers zu uns gelangt. Das so entstandene Gebet enthält in großer Zahl dessen bevorzugte Themen. Es wäre darum abwegig, dieses Gebet als eine Art Stenogramm anzusehen, das uns alles, was Jesus gesagt hat, in seinem genauen Wortlaut erhalten hätte. Vielmehr ist es die durch Jahre der Kontemplation bereicherte Erinnerung, die Johannes davon bewahrt hat. Entsprechendes gilt in je verschiedenem Maße von allen Evangelien.

Mehrere Personen oder Personengruppen treten hier auf: zunächst der Vater, an den das Gebet gerichtet wird; Jesus, der betet; die Jünger, die ihn

umgeben und hinter ihnen alle, die sie zum Glauben führen werden, also die künftige Kirche; schließlich die »Welt« – in der Bedeutung genommen, die die johanneischen Schriften diesem Wort geben. Da das Gebet wesentlich ein Akt der Beziehung zwischen der geschaffenen Person und Gott ist, bilden die Beziehungen zwischen dem Vater und dem Sohn, ihre Beziehungen zu den Jüngern und deren Nachfolgern und schließlich die Beziehungen Christi und der Apostel zur »Welt«, seinen Inhalt. Nur wenige Aussagen betreffen die »Theologie« in dem eingeschränkten Sinn, den dieses Wort in der alten christlichen Tradition hatte, nämlich das innerdreifaltige Leben der göttlichen Personen: wesentliche Perspektive ist die der »Ökonomie«, also die der Christus vom Vater anvertrauten Sendung. Dennoch hören wir hier auch von der Präexistenz des Sohnes vor der Erschaffung der Welt, denn er wird in die Herrlichkeit seines vorherigen Lebens zurückkehren (V 5. 24), und von der engen Einheit zwischen Sohn und Vater, die dazu führt, daß alles, was des einen ist, auch dem andern gehört, daß der Vater im Sohn und der Sohn im Vater ist (V 10. 11. 21. 22) und daß die Herrlichkeit des einen auch die des anderen ist (passim).

Die irdische Sendung Christi steht kurz vor ihrem Ende. Die Stunde ist gekommen, die Stunde des Leidens, die die Verherrlichung des Sohnes und darin die Verherrlichung des Vaters enthalten wird (V 1). Jesus wird dann zu seinem Vater zurückkehren (V 13). Er wirft einen Blick zurück auf die Aufgabe, die er erfüllt hat, und einen Blick nach vorn auf ihr Weitergehen, denn sie wird ja mit dem Leiden und der Rückkehr zum Vater nicht abgeschlossen sein. Der Vater hat ihm eine heilbringende Macht übertragen, denn er soll denen, die der Vater ihm anvertraut hat, seinen Jüngern, das ewige Leben geben, das in der Erkenntnis des allein wahren Gottes und dessen, den er gesandt hat, besteht (V 2–3. 25). Er hat diese Sendung erfüllt und so den Vater auf Erden verherrlicht (V 4). Er hat den Namen des Vaters den Menschen, die dieser ihm gegeben hat, geoffenbart (V 6. 26), und diese wissen, daß er vom Vater kommt (V 7–8). Er hat ihnen die Worte des Vaters gegeben (V 8. 14), und sie haben sie beachtet. Er hat sie in der Liebe zu seinem Namen bewahrt, und nur der Sohn des Verderbens, Judas, ging verloren, damit die Schrift erfüllt würde (V 12). Durch dieses Gebet will er ihnen seine eigene Freude in Fülle geben (V 13). Er hat ihnen die Herrlichkeit gegeben, die er vom Vater empfangen hat, damit sie eins seien wie der Vater und der Sohn, da der Sohn in ihnen und der Vater im Sohn ist (V 23). Er hat ihnen den Namen des Vaters kundgetan und wird ihn ihnen kundtun, damit sie die Liebe, mit der der Vater den Sohn geliebt hat, in sich hätten und damit der Sohn in ihnen gegenwärtig sei (V 26).

Aber seine Aufgabe ist damit nicht abgeschlossen, sie wird durch die Vermittlung der Jünger weitergehen. Wie der Vater den Sohn in die Welt gesandt hat, so sendet der Sohn seine Jünger dorthin (V 18). Er bittet den

Vater, sie in der Wahrheit zu heiligen, in der Wahrheit, die sein Wort ist (V 17). Er selbst, der Sohn heiligt sich – im Leiden? – für sie, damit sie selbst in der Wahrheit geheiligt seien (V 19). Und durch die Jünger spricht Christus die an, die durch ihr Wort an ihn glauben werden, und er erbittet für sie die Einheit, die der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn ähnlich ist, »damit sie eins seien in uns« (V20–21). Zwischen der göttlichen Gemeinschaft einerseits, den Jüngern und denen, die sie bekehren werden andererseits, gibt es – in der Einheit – eine Art mystischer gegenseitiger Einwohnung: die Glaubenden werden »in uns« sein, in der Einheit selbst zwischen dem Vater und dem Sohn (V 21); und umgekehrt ist der Sohn in ihnen und der Vater ist im Sohn; das ist die Vollendung der Einheit (V 23).

Jesus vertraut seine Jünger dem Vater an, damit er sie bewahre »in deinem Namen, den du mir gegeben hast« (V 11). Sie erhalten also den Namen des Vaters, der auch der des Sohnes ist. Da der Name im Semitischen die Person bezeichnet, vollzieht sich durch den Sohn eine Identifikation der Jünger mit dem Vater, und diese wird sich in der Herrlichkeit vollenden: »Ich will, daß dort, wo ich bin, auch sie bei mir seien, auf daß sie meine Herrlichkeit schauen, die du mir gegeben hast, weil du mich geliebt hast vor Grundlegung der Welt« (V 24). Das evangelische Thema der »Nachfolge« Christi, die in der Beziehung des Rabbi zu seinen Schülern ihren Ausgangspunkt hat, die aber diesen ihren Ursprung auf Grund der Überlegenheit Jesu über einen bloß menschlichen Meister übersteigt, findet dort seine letzte Erfüllung: der Jünger folgt Christus bis in die Herrlichkeit, bis in die Einheit und eine gewisse Gleichheit mit dem Vater.

Aber es gibt noch die »Welt«. Die Beziehungen Christi und seiner Jünger zur »Welt« werden mehrmals in gegensätzlichen Aussagen zum Ausdruck gebracht. Jesus ist nicht mehr in der Welt, da er sie verlassen wird, um zum Vater zu gehen (V 11); dennoch spricht er diese Worte, da er noch in der Welt ist (V 13), die er noch nicht verlassen hat. Aber er ist nicht von der Welt (V 14. 16): er gehört nicht zu ihr, er hat nicht ihren Geist. Die Jünger sind in der Welt (V 11) und doch haßt die Welt sie, weil sie nicht von der Welt sind (V 14. vgl. V 16). Jesus bittet den Vater nicht, sie aus der Welt wegzunehmen, sondern sie vor dem Bösen zu bewahren (V 15). Die Welt hat den Vater nicht erkannt (V 25), und Jesus bittet nicht für die Welt (V 9), wahrscheinlich weil ein solches Gebet unnütz wäre; es würde auf den Unglauben der Welt stoßen. Trotzdem wird zweimal betont, daß die Einheit der Glaubenden untereinander ein Zeichen für die Welt sein soll: »damit die Welt glaube, daß du mich geliebt hast« (V 21. vgl. V 23), »und daß du sie geliebt hast wie du mich geliebt hast« (V 23). Die Weigerung, die die »Welt« der Erkenntnis Gottes und der Anerkennung des von ihm Gesandten entgegenwirft, ist also nicht ganz und gar unwiderruflich, da das Zeugnis der Einheit, das die Jünger geben sollen, sie zum Glauben führen kann.

Es würde zu weit führen, nun noch die Parallelen zwischen diesem Gebet und dem übrigen Text des vierten Evangeliums herauszuarbeiten; dazu bedürfte es einer Untersuchung der gesamten johanneischen Theologie, denn sie findet sich in allen ihren wesentlichen Gehalten hier wieder. Kein anderer Text über das Gebet Jesu dringt so tief in die gleichzeitig menschliche und göttliche Natur Christi ein; das ist das Ergebnis der theologischen und geistlichen Verarbeitung des Evangelisten.

Das Interesse richtet sich nicht zuletzt darum auf diesen Abschnitt, weil er ein Gebet Jesu für die Kirche enthält: für die Apostel und die, die sie zum Glauben führen werden, die Kirche, die aus dem Leiden und der Auferweckung Jesu sowie aus der Ankunft des heiligen Geistes erstehen wird. Ihr ist künftighin die Sendung anvertraut, die der Vater dem Sohn übertragen hatte, der Auftrag, unter den Menschen die Erkenntnis des Vaters und den Glauben an den von ihm Gesandten auszubreiten – das ist das ewige Leben –, die Menschen mit den durch den Sohn mitgeteilten Worten des Vaters bekannt zu machen und die Menschheit im Namen des Vaters zur Einheit zu führen. Dieser letzte Punkt wird besonders nachdrücklich betont: die Einheit der Glaubenden untereinander, die der Einheit der göttlichen Personen entspricht und die eine wirkliche Angleichung der Menschen an den Vater und den Sohn, ein Eintreten des Menschlichen ins Göttliche voraussetzt, wird das Zeichen sein, das die »Welt« zum Glauben kommen lassen kann.

5. Von den wenigen Worten Jesu am Kreuz, die das vierte Evangelium überliefert, ist keines eindeutig ein Gebet. Jesus wendet sich an seine Mutter und an den Liebesjünger, und »damit die Schrift erfüllt werde«, nämlich der Vers 16 des Psalms 22, ruft er dann: »Mich dürstet«. Das letzte Wort jedoch: »Es ist vollbracht« (19, 30) richtet sich vielleicht an den Vater und kann als Gebet angesehen werden. Der vom Vater Gesandte hat die schon in der Schrift angekündigte Sendung erfüllt, mit der er betraut worden war.

6. Schließlich finden sich in den verschiedenen johanneischen Schriften Anspielungen auf die Rolle eines Fürbitters, die der verherrlichte und zum Vater heimgekehrte Christus zugunsten der Menschen spielen wird. Das ist einer der Aspekte seiner Funktion als Mittler und Hoherpriester. Eine dieser Anspielungen kommt in der Rede nach dem Abendmahl vor:

Joh 14, 15–17: »Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote halten, und ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Paraklet geben, damit er immerfort bei euch bleibe, den Geist der Wahrheit . . .«

Wenn der Heilige Geist ein anderer Paraklet, das heißt ein Tröster oder ein Anwalt der Menschen beim Vater ist, dann bedeutet das, daß Jesus selbst bereits ein Paraklet ist. Das wird denn auch ausdrücklich im ersten Johannesbrief gesagt:

1 Joh 2, 1: Wenn einer eine Sünde hat, so haben wir einen Parakleten vor dem Vater, Jesus Christus, den Gerechten.

Der Gott-Mensch, der mit seiner menschlichen und göttlichen Natur zum Vater heimgekehrt ist, ist nun in Ewigkeit der Anwalt der Sünder, die wir alle vor dem gerechten Gott sind. Aber diese seine Fürbitte macht ein besonderes Eintreten für den Einzelnen nicht notwendig, denn der Vater erhört von sich aus alle, die im Namen des Sohnes zu ihm beten. So heißt es in der Rede nach dem Abendmahl:

Joh 16, 26–27: »An jenem Tage werdet ihr in meinem Namen bitten, und ich sage euch nicht, daß ich den Vater bitten werde für euch; denn der Vater selbst liebt euch, weil ihr mich geliebt und weil ihr geglaubt habt, daß ich von Gott ausgegangen bin.«

Dazu ist es allerdings notwendig, Christus durch die Liebe und den Glauben zugehört zu haben. Wer seine Zugehörigkeit zu Christus vor den Menschen bekannt hat, den wird Jesus seinerseits vor seinem Vater bekennen (Mt 10, 33) oder auch vor den Engeln Gottes (Lk 12, 8). So lautet auch das Versprechen, das dem »Sieger« der *Apokalypse* gemacht wird:

Apk 3, 5: Ich will seinen Namen vor meinem Vater und vor seinen Engeln bekennen.

Der »Sieger« wird sogar selbst den »neuen Namen« Christi und den des Vaters tragen:

Apk 3,12: Ich werde auf ihn den Namen meines Gottes schreiben und den Namen der Stadt meines Gottes, des neuen Jerusalem, das herabsteigt vom Himmel von meinem Gott, und meinen neuen Namen.

Im Hebräischen, wo der Name die Person selbst meint, ist dieser »neue Name« die verherrlichte Menschheit des Sohnes Gottes. Den »neuen Namen« Christi zu tragen, das bedeutet, ihm in derselben Herrlichkeit zugestaltet zu werden. Das meint wohl auch der *Hebräerbrief* (Hebr 7, 25), wenn er von denen spricht, die Christus, der Ewige Hohepriester, der »immerfort lebt, um für sie einzutreten«, zu Gott führt.

*

Die Gebete Christi zu seinem Vater, die in den Evangelien überliefert sind, sind für uns unter mehreren Rücksichten vorbildhaft. Da ist zunächst das Gebet in der Einsamkeit, bei dem der Beter nur Gott zugewandt ist. Es kann weder durch das gemeinschaftliche Gebet noch durch die apostolische Aktion ersetzt werden. Im Gegenteil: beides ist auf das einsame Gebet angewiesen. Dann das Gebet der Danksagung, der »Eucharistie« im etymologischen Wortsinn. Darin wird gedankt für den ganzen, im Sohn verwirklichten göttlichen Heilsplan. Schließlich und vielleicht vor allem das Gebet des Glaubenden in der Prüfung: es setzt nicht voraus, daß der Beter für das

Leiden unzugänglich ist, wohl aber die gehorsame Hingabe an den Willen des Vaters, die Treue zu dem Auftrag, den Gott jedem zgedacht hat, den Glauben, daß auf das Leiden die Auferweckung folgt. Jesus hat uns sowohl durch seine Unterweisung als auch durch sein Beispiel gelehrt, im Gebet zu verharren, ohne zu erschlaffen, und die Zuversicht zu haben, daß die Güte des Vaters uns erhört.

Die untersuchten Texte bieten auch eine geistliche und theologische Lehre. »Man muß sich klein« machen, um die Offenbarung dessen, was der Vater und der Sohn sind, entgegennehmen zu können. Man muß also die Ansicht aufgeben, man habe bereits alles Wissen und alle Einsicht darüber. Verschiedene Texte, besonders das Kapitel 17 des Johannes-Evangeliums, enthalten eine tiefe und umfassende Lehre über das Geheimnis des Sohnes, seiner Einheit mit dem Vater, über seine Sendung zu den Menschen, über die Art, wie er sie zu Ende gebracht hat und wie sie nun durch die Kirche weitergeht. Eine der Aufgaben des Gebetes besteht darin, uns auf unsere Berufung und auf den Plan Gottes mit uns hinzuweisen. So bekommen wir die Möglichkeit, an der Ansicht und dem Urteil, das Gott selbst über unser Leben hat, teilzunehmen. In dieser Beziehung ist das »Hohepriesterliche Gebet« beispielhaft, wobei wir uns durchaus unserer Kleinheit im Vergleich mit dem Sohne Gottes bewußt bleiben. Aber diese Kleinheit wird überwunden werden, da uns versprochen ist, daß wir dem Sohne Gottes und durch ihn dem Vater eingestaltet werden. Diese Angleichung soll durch die im Schoße der göttlichen Einheit lebende Einheit der Glaubenden untereinander vor den Augen der »Welt« offenbar werden. So erfährt sich das Gebet des Christen schließlich vom selben Geheimnis umschlossen wie das Gebet des *Verbum Incarnatum*.

Jenseits von Kontemplation und Aktion?

Von Hans Urs von Balthasar

Die Frage, ob es christlich ein Jenseits von Kontemplation und Aktion gibt, wird heute oft gestellt. Wir können sie bejahen, vorausgesetzt, daß man weiß, was Kontemplation und was Aktion christlich bedeuten; dann sehen wir beide zu einer geheimnisvollen Einheit verschmelzen, in der die Einzelglieder sich auflösen. Wir müssen sie energisch verneinen, wenn man mit einem solchen Jenseits eines der Glieder als überholt hinter sich lassen wollte, und dieses eine wird natürlich – in unserer aus lauter Aktion bestehenden Welt – die Kontemplation sein. Von ihr müssen wir deshalb ausgehen, um dann zu sehen, wie sie sich mit der Aktion verträgt, wie sie sogar die Aktion innerlich in sich hegt. Es geht im ersten Abschnitt nur darum, ein paar elementare Dinge in Erinnerung zu rufen, die jeder Christ wissen mußte, aber viele vergessen zu haben scheinen.

Vom Sinn christlicher Kontemplation

Es ist müßig, über Worte zu streiten. Wir können ohne weiteres zugeben, daß der Ursprung des Wortes Kontemplation nicht semitisch, sondern griechisch ist, und daß es die Neigung der hellenischen Seele ausdrückt, durch die vergängliche Erscheinungswelt das unvergängliche Wesen der Dinge zu betrachten. Man wird sich aber hüten, dieses Hindurchschauen auf das Wesen (die Idee) einseitig mit einem dualistischen Weltbild zusammenzubringen; wenn Platon die beiden Aspekte der Wirklichkeit unterschied, so hat doch niemand stärker als er auch ihre Einheit gesehen (man denke an seinen »Staat« und dessen grandios aktive Haltung), und die gleiche kontemplative Neigung wie bei den Platonikern findet sich bei den Aristotelikern und Stoikern, die niemand eines Dualismus in ihrer Weltschau zeihen kann. Derselbe, das Wesen aus den Erscheinungen erschauende Blick hat immer wieder größten Gestaltern der Geistesgeschichte gehört, Goethe zum Beispiel, der ebenfalls jedem Dualismus von »Kern und Schale« feind war, und den jüdischen Denkern Philo, Spinoza und Husserl, dem Begründer der Phänomenologie.

Ja, es steht von vornherein zu erwarten, daß die Sache¹ »Kontemplation« im alttestamentlichen Raum noch tiefer beheimatet sein muß als im griechischen.

¹ Nicht der Terminus. Dazu vgl. »Das betrachtende Gebet«, 1955.

Denn wo Gottes souverän personale Freiheit am Anfang aller Dinge steht, wo also die Schöpfung eine letzte Nichtnotwendigkeit besitzt und in der »Allheit« (Sir 43, 27) Gottes einen kaum verstehbaren Raum einnimmt (als »Tropfen am Eimer«), da wird der geistige Grundakt der Kreatur zu einem reinen Empfang ihrer selbst, in der tiefsten Verwunderung darüber, daß sie ist, daß unfaßlicherweise Gott sich gewürdigt hat, sie existieren zu lassen. Von diesem Akt hat der kontemplative Grieche keine Ahnung; für Platon existieren die Seelen ja von Ewigkeit her wie in Ewigkeit hin. Und der angebliche Dualismus zwischen Wesen und Schein hebt sich (im »Timaios« und in den »Gesetzen«) auf in einen Monismus, in der Götter und Menschen einen einzigen harmonischen Reigen zusammen tanzen. Der biblische Mensch dagegen darf es keinen Augenblick für (selbst-)verständlich, für (endgültig) »gegeben« ansehen, daß er existiert, und noch viel weniger, daß der ewige freie personale Gott ihn anspricht. Wenn die Propheten mit ihrem ständigen »Höre Israel« gegen die »Wortvergessenheit« des Volkes ankämpfen, so widersprechen sie einer Haltung, die dort schon Bescheid zu wissen meint, wo immer neu vom Ursprung Bescheid erwartet werden müßte. Alles, was Israel ohne Konsultation Jahwes auf eigene Faust unternimmt, ist immer falsch, weil »eure Gedanken nicht meine Gedanken sind, und meine Wege nicht eure Wege, Spruch Jahwes« (Is 55, 8). Es gibt handgreifliche Mittel, sich des Denkens und Willens Gottes zu versichern: den Gang zum Propheten, die Befragung des Orakels, aber auch die »Betrachtung bei Tag und bei Nacht des Gesetzes Gottes«, um, an »Gottes Bäche gepflanzt«, in der Praxis die rechten Früchte zu tragen (Ps 1, 2 ff.; vgl. Ps 63, 7; 77, 13; 119; 143, 5). Es ist das Wort Gottes – und das ist immer auch seine Tat, sein großes und gnädiges Wirken für das Volk – das der Glaubende sich immerfort »vor Augen hält«, »vergegenwärtigt«, um handelnd in Gottes Wegen zu verharren.

Im Übergang zum Neuen Bund fallen die äußerlichen Mittel, sich des göttlichen Wortes zu versichern, dahin, denn nun lebt Gottes gesamtes Wort (»quem vos nescitis«, Joh 1, 26) unter uns, und dieses Wort erfüllt die alte Verheißung: es gießt uns den Geist Gottes in die Herzen. Durch beides vollendet sich das Verhalten des Menschen zum sich offenbarenden und an sich Anteil gebenden Gott. War im Alten Bund dieser Gott als eine freie, für sich seiende Person kundgeworden, so waren doch Wesen Gottes und Wesen der Kreatur streng getrennt geblieben: hier »alles Fleisch ist Heu«, dort: »Gottes Wort bleibt in Ewigkeit«. Jetzt ist Gottes Wort Fleisch geworden, und das Unbegreifliche – wirklich von keiner Theologie je Verstehbare – geschieht, daß wir »teilhaft werden der göttlichen Natur« (2 Petr 1, 4), eines Wesens also, das in keiner Weise das unsere ist, in dessen Intimität wir aber durch den eucharistisch sich verteilenden Sohn und den uns verliehenen göttlichen Geist eingeführt werden. Nicht nur wird uns »etwas«, ein gedank-

licher Inhalt von Gott her kund, den wir zu unserem Wissensschatz hinzufügen können; Gott ist sowohl das absolute Sein wie die absolute Personalität, er ist beides zugleich als die absolute dreieinige Liebe, die uns in der Hingabe des Sohnes zugänglich wird, wenn wir uns seinhaft und personal zugleich »hinübersetzen« (Kol 1, 13) lassen: Welch ein Umlernen, Welch ein tägliches, stündliches Sich-Umgewöhnen aus der Sphäre der reinen Kreatürlichkeit in die der Gesinnungen Gottes! Glauben, Hoffen, Lieben: das ist der in unser Bewußtsein auftauchende Abklang des in uns wesenden Gottlebens; an uns, diesen reinen Widerhall zunehmen zu lassen, bis er zum dominierenden Klang unseres Lebens geworden ist. Aber solches Wachstum kann nicht so erfolgen, daß wir etwa bloß die praktischen Konsequenzen aus etwas zögen, was wir theoretisch schon wissen, sondern so, daß wir der lebendigen Praxis Gottes (von der keine Theorie einen hinreichenden »Begriff« vermitteln kann) in uns Raum gewähren. Dies als ein Sich-einführen-Lassen – wie das eines Gastes, dem seine neuen Räume gezeigt werden –, ein Gesagt- (und zugleich Geschenk-)bekommen und ein Sich-Einprägen, um im Neuen so bald wie möglich daheim zu sein. Ist diese Haltung kontemplativ oder aktiv? Die Frage wird verwirrender, wenn wir – beim Gleichnis bleibend – nicht bei irgendeinem freundlichen Gastgeber, sondern bei der ewigen Liebe geladen sind, die uns in ihren Gaben nicht nur irgend etwas »Liebes« erweist, sondern das Wesen von Liebe überhaupt offenbart, um deretwillen alle endlichen Personen und Dinge liebenswert sein können, und die – weil sie selbst dreieinige Personalität ist – nicht als ein im Hintergrund stehendes, intransitives, alles indirekt beleuchtendes Prinzip fungiert, sondern als solche transitiv und thematisch in ihren Gaben geliebt werden muß. Gewiß ladet uns die immer schenkende und somit tätige Liebe in ein Mitschenken ein: aber dies können wir nur, wenn wir die sich schenkende Liebe lieben, und dazu bedarf es einer nie überholbaren Haltung des Empfangs, des Seinlassens, der Kontemplation. Hätten wir das Leben nur im farbigen Abglanz, so möchte solche Kontemplation unmöglich und müßig sein, aber christlich sehen wir im Strahl (dem menschgewordenen Sohn) wirklich die Sonne selbst: »Wer mich sieht, sieht den Vater.« Und das Sehvermögen ist das göttliche Leben in uns, der Heilige Geist.

Das Wort empfangen, um es zu tun

Gottes Wort ist in die Welt gesandt, um in ihr tätig zu sein, aber es trennt sich nie vom Sendenden, um etwa selbsttätig, ohne den Vater, einen ein für allemal erhaltenen und verstandenen Auftrag auszuführen. Joh 5, 19f. zeigt uns, daß der Sohn nichts aus sich selber tun kann, sondern nur das zu wirken vermag, was er den Vater tun sieht. Dieses kontemplative Sehen

des Tuns des Vaters ist die Wurzel des Mittuns des Sohnes: was der Vater tut, das tut gleicherweise auch der Sohn. Es sind nicht zwei Taten, sondern eine einzige: der Vater handelt im Sohn. Die Begründung dafür wird nicht vorenthalten: denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er tut. Das Offenbare der Tat des Vaters an den kontemplativen Sohn ist Liebe – diese betrachtet der Sohn – und das Gezeigte schauend wird er in die gleiche identische Tat einbezogen. Der Sohn betrachtet also keinen in sich seligen, ruhenden, untätigen Gott, keine platonische Idee, kein aristotelisches »Sich-denken des Denkens«, sondern einen Vater, der seine Liebe durch Handeln offenbart. Er ist es ja, der die Welt so sehr liebt, daß er den Sohn dahingibt. Der Sohn kontempliert diese Liebe des Vaters, indem er sich ins Hingegebenensein verfügt weiß und es mittätig ratifiziert. Was der Sohn sieht, ist die immerwährende Einladung des Vaters, sich mit ihm zusammen für die Welt bis zum Äußersten einzusetzen. Was der Sohn im verborgenen, im öffentlichen Leben und im Leiden tut, ist Frucht dieser ursprünglichen Schau.

Für uns folgt daraus unmittelbar², daß wir in der glaubenden Schau des Heilswirkens Gottes in Christus in das Mitwirken eingeladen werden, daß aber auch wir aus unser selber nichts tun können, sondern hinschauen müssen auf das Gezeigte, um nicht eigene eitle Pläne ins Werk zu setzen, sondern einzustimmen in das Tun Gottes. Christliche Kontemplation begegnet der Liebe Gottes nicht anders als in deren Einsatz für die Welt; aber dieser Einsatz ist kein beliebiger (man würde heute sagen »kategorialer«), sondern die Tat der absoluten (»transzendentalen«) Liebe Gottes selbst; wer in diesem Einsatz nicht den ewigen Urgrund der Liebe selbst aufscheinen sähe, der nicht nur um seines Tuns willen, sondern an und für sich selbst liebenswert ist, der hätte keinen christlichen Blick zu Gott hin getan. Er hätte vielmehr die selbstzweckliche Liebe in das Innerweltliche hinein verzweckt, und diese Umkehrung der Ordnung – Gott um der Welt willen da – rächt sich sehr bald durch vollkommenen Atheismus.

Aber weiß denn der Glaube nicht soweit Bescheid, daß er nicht dauernd an die Rockschoße des Wortes sich klammern muß, sondern endlich mündig in selbstverantwortliches Tun entlassen werden kann? Die Alternative ist, wie das Beispiel Jesu gezeigt hat, falsch. Es gibt christlich kein vergangenes Gehörhaben des Wortes, das sich nicht in gegenwärtigem Hören fortsetzen müßte. Es ist nicht wie bei der Predigt am Sonntag: man hat vernommen, vielleicht beherzigt, und kann am Werktag die Konsequenzen daraus ziehen. Denn wir handeln nicht neben oder außerhalb Christi, sondern als seine Glieder, vom Haupt her bewegt. Es gibt ein unbetontes, unmerkliches Zeichen des Einverstandenseins im Glied, das dem Wink des Hauptes gehorcht.

² Vgl. dazu: »In Gottes Einsatz leben«. Einsiedeln 1971.

Wenn das Glied, wie beim Christen, eine menschliche Person ist, wird dieses Einverständnis zu einem personalen Akt, der, aktuell erweckt oder habituell mitgehend, im Fundament alles christlichen Handelns eingemauert werden muß. Es gibt bei den Söhnen Gottes ein »Getriebenwerden« vom Geist des Vaters (Röm 8, 14). Ein solches meint natürlich keine tatenlose Passivität, wohl aber eine Verfügbarkeit, so offen, daß sie jedem, auch dem unerwartetsten Wink gehorcht. Das Wort, das Gott uns als Weisung für unser Handeln zuspricht und das Jesus Christus heißt, muß immer zuerst erlitten werden, bevor sich sein Einsatz in den unsern verwandeln kann. »Pati Deum«, sagten die Griechen, wenn es um unmittelbare Gotteserfahrung ging; »Pati Verbum« können die Christen sagen, wenn sie den Schoß ihres Geistes öffnen, um den »Samen Gottes« (1 Joh 3, 9) in sich zu empfangen. Maria bleibt hier Paradigma: aktiv-passive Bereitschaft zum *ganzen* Wort, nicht ahnend, wie es sich in ihr, mit ihr zusammen, artikulieren wird.

Das Leiden des Wortes als entscheidende Tat

Christlich fruchtbar ist unser Wirken, sofern es aus dem Prinzip des göttlichen wirkenden Wortes stammt. »Ich wirke, doch nicht ich, Christus wirkt in mir«, läßt Pauli Ausspruch sich sinngemäß entfalten. Innerweltliche Aktion ist immer endlich, auch die äußern Taten Christi waren es. Aber diese Endlichkeit wird überstiegen vom wirkenden Urgrund her. Gott setzt sich nicht endlich und bedingt, sondern unbedingt für die Welt ein. Und zwar auch schon in den endlichen Taten während des Lebens Jesu. Ein Blinder wird geheilt: wenig genug verglichen mit dem unzähligen Haufen der verbleibenden Blinden. Aber im Einsatz Gottes sind sie alle gemeint und erreicht. In dem, was nicht viel mehr ist als ein Gleichnis, ist die Wahrheit gegenwärtig. Wie ist das möglich? Dadurch, daß die Bereitschaft Jesu, sich nach dem Willen des Vaters einzusetzen, ebenso grenzenlos ist wie dieser Wille selbst. Das ist die einzig mögliche Art, wie eine machtlose Kreatur dem göttlichen Einsatz koextensiv werden kann. Und der Vater sprengt die Endlichkeit jeder möglichen weltlichen Aktion dadurch, daß er den Sohn in die Passion führt: hier wird durch Gott in ihm gekonnt, was der bloße Mensch nicht kann: die Blindheit aller Sünder wird ihm aufgeladen, damit sie sehend werden. Das Kreuz ist, als Leiden, die wirksamste Tat, die dort noch kann, wo menschliches Wirken – das liebevollste! – nichts mehr ausrichtet, vielmehr gesteigerte Verstockung bis zum »Hinweg mit ihm!« auslöst. Die Möglichkeit aber, daß Aktion sich in der Passion vollenden kann, liegt darin, daß die alle christliche Aktion fundierende Kontemplation (als Bereitschaft zum ganzen Willen Gottes) deren Grenzen aufsprengt und den ganzen Raum der Aktion mit ihrer Aufnahmebereitschaft des Handelns

Gottes ausfüllt. Diese ist ja immer größer als die sichtbare weltliche Tat, und dieses Größere, falls es vorhanden ist, macht sie zur christlichen Tat. Die Bereitschaft aber (die Ignatius »indiferencia« nennt) war die höchste ethisch-religiöse Leistung des Menschen: aktive Bereitung des Geistes, des ganzen Menschen, zum Nichtwiderstand gegen Gott. Wo diese Bereitschaft erreicht ist, kann Gott, wenn er will, den Menschen über sein menschliches Können hinaus mit seiner Tat belasten. Dann leistet der Mensch buchstäblich mehr, als er kann. Vom Mehr der kontemplativen Bereitschaft geht eine Luftlinie – über alle Berge und Täler innerweltlicher Aktion hinweg – zur christlichen Passion: in ihr realisiert sich voll das in der Bereitschaft liegende aktive und fruchtbare Moment.

Von hier aus verstehen wir, weshalb jene Teilnahme am Kreuz, die man von Johannes vom Kreuz her »dunkle Nacht des Geistes« nennt, vornehmlich rein kontemplativen Berufungen vorbehalten ist. Gott nimmt jene, die er tiefer in die Kreuzesnachfolge einführen will, aus den Zerstreuungen und Vorwänden der weltlichen Aktion hinaus, um sie sich gleichsam als reines Bereitschaftsmaterial für die Form der Passion aufzusparen. Aber es geht nicht bloß um die Erfahrung der dunklen Nacht, die ja relativ selten ist, wenn auch vielfache Verdunkelungen allen kontemplativen Berufungen zukommen werden. Es geht auch, in der kontemplativen Berufung, um ein immer reineres Herausarbeiten der totalen Bereitschaft zu Gott, in der wir das eigentliche Prinzip christlicher Fruchtbarkeit erkannten: einer brennenden Bereitschaft, für das Heil und die Erlösung der Welt verwendet und verbraucht zu werden, einer Bereitschaft, die sich notwendig als personales Angebot, als Gebet der Hingabe ausdrücken wird. Therese von Lisieux hat erkannt, daß dieses Gebet, wenn es echter Ausdruck einer unbegrenzten Bereitschaft ist, sich »im Herzen der Kirche« ereignet, angeschlossen an die unendliche Fruchtbarkeit und Wirkkräftigkeit des marianischen Jaworts. Und daß dieses Gebet, als innerstes Schwungrad, aller äußern Aktion der Kirche seine unbedingte Fruchtbarkeit verleiht. Es geht nicht an, an dieser Erkenntnis Thereses irgendwelche Abstriche zu machen. Diese betende Bereitschaft ist potentiell und sehr oft in irgendeinem Maße aktuelles Kreuz und damit das ernsteste »Engagement« der Kirche für die Welt.

Es ist keine Rede davon, daß dieser Einsatz von den weltlich wirksamen Einsätzen, wie die »leiblichen Werke der Barmherzigkeit« sie fordern, dispensiert. Therese hat in der Enge ihres Klosters jede Gelegenheit wahrgenommen, tätige Nächstenliebe zu üben, gemäß der Lehre ihres »Kleinen Weges« (natürlich muß auch im kontemplativen Kloster für menschliche Aktion ein Raum sein). Und die Christen in der Welt haben darüber nachzusinnen, auf welche Art sie ihr Leben am wirksamsten für die Mitmenschen engagieren können. Aber sie fühlen, falls sie lebendig sind, daß ihnen etwas Entscheidendes fehlt, wenn nicht unter dem wirren Weltgeräusch der lau-

tere Orgelpunkt sich durchhält, der, wie die Erfahrung lehrt, immer neu – in Gebet und erneuerter Bereitschaft zu Gott – ausdrücklich angeschlagen werden muß, wofür man vielleicht öfter eine »kontemplative Pause« in die Aktion einlegen muß.

So greifen Aktion und Kontemplation vielfach unlöslich ineinander, christlich nicht zwei adäquat voneinander trennbare Momente, weil die horchende, empfangende, offene Bereitschaft der Grund aller Aktion ist, und diese sich selbst muß übersteigen wollen in ein tieferes Leisten, das – als Passion – Gottes Handeln im überforderten Menschen ist. Christliches Leben ist insofern immer schon jenseits von beiden Momenten, die sich eben nicht äußerlich ergänzen, sondern innerlich durchdringen.

Wer die Kirche nur soziologisch versteht, kann diese Durchdringung nicht einsehen; und er wird deshalb dazu neigen, das christliche Tun nach weltlichen Ergebnissen zu messen. Aber eine solche Kirche ist nicht der Leib Christi. Kirche ist exemplarisch grundgelegt in der Kammer von Nazareth, wo das Jawort der Jungfrau reine Verfügbarkeit (Kontemplation) zu größter Wirkung (Aktion) hin war – und für immer bleibt.

Ereignis, Wort, Geheimnis

Von Fernand Guimet

Es ist bedauerlich, daß der Sinn für die göttliche Innerlichkeit, in die wir durch das Gedächtnis an den Herrn und durch das Mysterium des Heiligen Geistes eingeweiht werden, in den zeitgenössischen Theologien des Ereignisses und des Wortes nicht selten verkannt wird. Ihr diffuser Einfluß in den verschiedensten Gebieten christlichen Denkens ist heute unverkennbar.

Wir können hier nicht den näheren und entfernten Quellen dieser starken Strömung nachspüren, auch keine Wortanalyse treiben (so aufschlußreich diese wäre), noch zeigen, wie sehr »Ereignis« und »Wort« zu Schlüsselworten im Christentum unserer Zeit geworden sind, wobei wir nicht im geringsten die echten und in den verschiedensten Gebieten – wie Pädagogik, Pastoral, Mission – ungemein förderlichen Anliegen verkennen, noch die Errungenschaften, zu denen sie in bezug auf das Wort Gottes selbst und das Verständnis der Bibel geführt haben, anzweifeln möchten. Trotzdem ist es erlaubt und legitim, sich im Zusammenhang dieser Problematik über den theologischen Gebrauch der Kategorien »Ereignis« und »Wort« zu befragen, zumal über die Tendenz, ihnen privilegierte, ja ausschließliche Eignung zuzuschreiben, das Offenbarungsgeheimnis in seiner Grundwirklichkeit auszudrücken. Und man wäre geneigt, hier die bekannte Formel aufzugreifen, die da sagt: diese Theologien mögen wahr sein in dem, was sie behaupten; sie sind aber wenn nicht falsch, so doch unzureichend in dem, was sie bestreiten oder mindestens (nicht selten absichtlich) schweigend übergehen.

Natürlich ist es wahr, daß der christliche Glaube die Wirklichkeit der Ereignisse der Heilsgeschichte voraussetzt, und natürlich wäre er – um so gleich zum Wesentlichen überzugehen – eitel und gegenstandslos ohne die Wirklichkeit von Kreuz, Tod und Auferstehung des Herrn: diesen ereignishaften Charakter der Wirklichkeiten, auf die unser Glaube sich ausrichtet, verkennen, hieße schlicht, die Heilsgeschichte und damit den Glauben selber preisgeben. Wahr ist auch, daß Gott durch sein Wort mit uns in Verbindung tritt, ja in gewissem Sinne nur durch dieses den Kontakt mit uns aufnimmt. Das ist so wahr, daß er, um sich uns zu offenbaren, nicht nur wollte, daß sein Wort, in einem Buch verzeichnet, durch inspirierte Schriften uns überliefert würde, vielmehr durch die Menschwerdung persönlich bis zu uns hin käme und die Sprache der Menschen zu seiner eigenen machte.

Nur ist es nicht weniger wahr – eben aufgrund der Geschichtlichkeit dieser Geschichte –, daß diese Ereignisse oder besser dieses Ereignis zu einem bestimmten Zeitpunkt und Datum stattfand: »unter Pontius Pilatus«, und daß das Wort »in jener Zeit«, *in illo tempore*, gesprochen hat, wie es unlängst

noch vielsagend bei jeder liturgischen Feier am Anfang der Evangeliumsverkündigung hieß. Nun aber sind diese Geschichte und jene Zeit nicht mehr. Wenigstens sind sie nicht mehr unsere Geschichte in unserer heutigen Zeit. Und sie werden es immer weniger sein, je größer der »Zeitabstand« wird (man vergebe uns diese Verräumlichung der Zeit), der uns vom Augenblick trennt, da jene Ereignisse stattfanden und jene Worte ertönten. Wären die Ereignisse bloße Ereignisse, so würden sie für uns immer ferner und immer vergangener. Sie würden immer mehr zu einem Teil der existentiellen Unwirklichkeit des Vergangenen. So aber würde der Unterschied zwischen der Evokation dieses Vergangenen, selbst wenn es geschichtlich noch so sicher bezeugt ist, und der einer Dichtung und Legende, eines alten Liedes oder einer Fabel immer geringer: »Es war einmal...« Für sich allein genommen kann die historische Wahrheit, die zur Ordnung des Wißbaren gehört (und die wohl-gemerkt durch unsere größere oder geringere Entfernung vom Objekt in sich selbst nicht berührt wird), den Übergang zur Ordnung der existentiellen, mich heute angehenden Wirklichkeit nicht bewerkstelligen, die eine Ordnung des Glaubens ist, außerhalb derer es keine Glaubenswahrheit geben kann. Soweit sie historisch greifbar sind, wären somit Leben und Lehre des Herrn nur Gegenstände des Wissens, im gleichen Maße etwa wie das Leben und die Lehre irgendeiner beliebigen Persönlichkeit der Vergangenheit. Sie wären nicht Gegenstand des Glaubens, weil geschichtliche Kenntnis die Unwirklichkeit des Abgerückten zwischen sich und ihren Gegenstand zu legen pflegt, gleichsam als formelle Garantie für den korrekten Gebrauch der Kategorie des Vergangenen, und zwar eben in dem Augenblick, da man dieses zu erfassen versucht.

Die ganze Frage besteht darin, ob – wie man öfter zu behaupten scheint – die Kategorien des Ereignisses und des Wortes als solche geeignet sind, zwischen den beiden Ordnungen zu vermitteln: zwischen der Evokation der Vergangenheit und ihrer für den Glauben immerfort aktuellen Bedeutung. Nochmals soll hier, vor Beginn der Erörterung, festgestellt sein, daß das Grundanliegen der Theologen des Ereignisses und des Wortes in vielfacher Hinsicht einem wesentlichen Aspekt des Christlichen entspricht und daß man ihnen dankbar sein muß, diesen Aspekt vielen Gläubigen unserer Zeit neu vermittelt zu haben.

Glaube kann authentisch nur in der Aktualität des Jetzt gelebt werden, im Heute Gottes, wie Roger Schutz sagt, in der Wirklichkeit der Welt, ja, wenn man will, in der Gegenwart des Ereignisses, nicht aber in der Sehnsucht nach Vergangenem oder in der Unwirklichkeit des Traumes. Die Sorge um Echtheit, die von so vielen Christen unserer Zeit lebhaft empfunden wird – so sehr, daß Authentizität auch eines der Schlüsselworte ihres Vokabulars zu sein scheint –, schließt jede Evasion aus der Wirklichkeit deshalb radikal aus, weil sich in dieser Sorge eine dringende Forderung nach Gegen-

wart für die Gegenwart äußert, in der sich der Sinn des Glaubens unaufhörlich und konkret aktualisieren kann. Damit wird »Echtheit« im geläufigen Sprachgebrauch ungefähr gleichbedeutend mit »Wahrhaftigkeit«. Im aufrichtigen Glauben liegt eine Forderung der Tat: »Ist denn ein Glaube, der nicht wirkt, überhaupt ein echter Glaube?« Die Sorge um das Authentische berührt sich mit der Sorge um das Wirksame, das ebenfalls ein beherrschendes Merkmal des christlichen Bewußtseins von heute sein dürfte.

Eben dieses Bewußtsein von der Wichtigkeit dessen, was auf dem Spiel steht und von dieser neuen Problematik kraftvoll ins Licht gesetzt wird, möchte sich in der Ehrlichkeit der Gesinnung und in der kritischen Strenge widerspiegeln, womit im folgenden diese Problematik befragt werden soll. Welches ist die Gültigkeit der begrifflichen Instrumente, die von den Theologen des Ereignisses und des Werdens verwendet werden, um den schwierigen Übergang von der Ordnung des Vergangenen-Geschichtlichen zu der des aktuellen gelebten Glaubens herzustellen? Dies wird im folgenden unsere genaue Fragestellung sein, die auf zwei Ebenen durchgeführt werden soll. Nach einer kurzen Bemerkung über die formale Kohärenz der Kategorien von Ereignis und Wort im theologischen Gebrauch wird ausführlicher über den ihnen zugeteilten Inhalt zu handeln sein; und diese Frage wird eindringlich bei einem wesentlichen Punkt verharren: bei der Theologie des Kreuzes.

Zunächst scheint es, als böten diese Kategorien schon vom formalen Gesichtspunkt aus keinen besonderen Vorzug, der ihnen den von ihnen erwarteten Dienst zu leisten erlaubte. Ja sie scheinen im Gegenteil einen seltsamen Mangel an sich zu haben, der sie ungeeignet macht, den Forderungen einer Theologie des Glaubens auf korrekte Art zu entsprechen. Denn sie bezeichnen gleichzeitig einen Zeitraum, der sich unabsehbar ausdehnen kann, und eine – natürlich unwiederholbare – Situationskoinzidenz: des Ereignisses, dessen Zeuge man war, oder des Wortes, das man vernommen hat. Nichts wäre phantastischer und unwirklicher als der Anspruch, diese beiden entgegengesetzten Inhalte oder Bedeutungen zur Deckung bringen zu wollen, die sich irgendwie gegenseitig zerstören, ja im Grenzfall den Gegenstand des Glaubens selbst aufheben, da er abwechselnd in der existentiellen Unwirklichkeit des Vergangenen zunichte gemacht und in der Koinzidenz von ein für allemal gegebenen Situationen verschlungen wird. Und doch müßte dieses unmögliche Zur-Deckung-Bringen gelingen, wollte man, wie man vorgibt, die immer gegenwärtige und lebendige Aktualität des Glaubens allein auf den Kategorien von Ereignis und Wort begründen und diesem Vorzug – unter Ausschluß aller andern nicht weniger grundlegenden und biblischen Kategorien wie vor allem denen der Gnade, des Mysteriums, des Geistes – Entscheidungswert geben.

Man ahnt übrigens voraus, daß dieser entscheidende Wert dahin tendieren wird, nur noch der einer subjektiven Entscheidung zu sein; von dieser her

wird man erwarten, daß den Ereignissen und Worten der biblischen Offenbarung jener Sinn neu zuteil werden wird, den sie verloren haben. Denn es ist allzu klar, daß man von einem so auf sich selbst reduzierten Ereignis (bestenfalls!) nichts anderes mehr wird aussagen können, als daß sich irgendwo irgendetwas ereignet hat: an den Ufern des Jordan, auf Tabor, im Abendmahlssaal, ja selbst auf Golgotha. Desgleichen wird man, was das ein für allemal ergangene Wort betrifft, seinen aktuellen Bezug zu uns nur noch so kennzeichnen können, daß es uns (in einem übrigens seltsam aggressiven Stil) vorruft und herausfordert, während es dem deutenden Glauben überlassen bleibt, den Sinn des Wortes zu enthüllen. Der so verstandene Glaube strebt dahin, nur noch Glaube an den Glauben und an seine subjektiven Behelfe zu sein, ohne Wahrheitsgehalt und ohne objektiven Zielpunkt. Von einem solchen Glauben mag man so viel Gutes halten, wie man will, er kann alles sein, was immer man möchte, außer dem einen freilich: Glaube der Apostel.

Unabhängig aber von diesem zentralen Punkt, der als solcher eine lange Untersuchung erfordern würde (die, insbesondere was die Bultmannsche Hermeneutik betrifft, schon vielfach eingeleitet ist), muß auf einen andern Aspekt der Sache hingewiesen werden. Selbst wenn man zugeben wollte, daß eine zusammenhängende Theologie aufgrund dieser unmöglichen, auf jeden Fall seltsam akrobatischen Überlagerung einer Zeitspanne und einer Situationskoinzidenz erbaut werden könnte, so würde das schließlich doch nichts fruchten. Trotz allem und trotz der Vorstellungen unserer Sinne und Einbildungskraft, selbst unseres sinnlichen Gedächtnisses, das uns nur verstreute Bilder vorstellen könnte, ohne sie in der Innerlichkeit der Erinnerung zu sammeln, ist festzuhalten: der Glaube ist in keiner Situationskoinzidenz gegeben, er ist nie in einer solchen gegeben worden. Nichts beweist dies besser als der Glaube der Apostel selbst. Wäre je eine Situationskoinzidenz entscheidend gewesen und fähig, auf einmalige und exemplarische Weise das Gesamt der Bedingungen zu vereinigen, um so den Glauben hervorzu- bringen, so wäre dies auf jeden Fall dort geschehen, wo die Apostel mit dem Herrn zusammenleben durften. Nun aber ist es einer der überraschendsten Züge der Evangelien, einer der in seinem Sinn für die Menschen befrachtetsten (ganz abgesehen von seinem Wert hinsichtlich der Echtheit dieses Zeugnisses), daß die evangelischen Berichte das Ungenügen der Apostel weder zu verschleiern noch abzuschwächen versuchen: weder ihre Schwachheiten noch ihr Nachhinken und fast vollständiges Unverstehen zu der Zeit, da sie mit dem Herrn lebten, Augenzeugen der Ereignisse seines Lebens und bevorzugte Hörer seines Wortes waren. Somit scheint es – wenn man die Berichte in ihrer Gesamtheit nimmt – kaum übertrieben zu sagen, daß darin weniger das Zeugnis des Glaubens der Apostel als das ihres mangelnden Glaubens erscheint. Das ist ein Leitmotiv, das mit auffallender Dringlichkeit

beinahe auf jeder Seite der Evangelien wiederkehrt, wie um einzuprägen, daß diese Unfähigkeit des Ereignisses, den Glauben zu erwecken, schließlich ihren trostlosesten und radikalsten Ausdruck in der Haltung der Apostel während der Passion des Herrn gefunden hat.

Das Ereignis des Kreuzes war für sie der bekannte Anlaß zum Ärgernis. Und gewiß ist auch dieses Versagen, dieser Skandal bedeutungsvoll für die höchste Offenbarung der *Agape*, die, in der Verlassenheit vollendet, die vollkommene Entblößung dieses Opfers verlangte. Trotzdem bleibt es wahr – und das ist das Mildeste, was gesagt werden kann –, daß dem Bewußtsein der Apostel in der Situationskoinzidenz die göttliche Bedeutung der *theologia crucis* nicht gegenwärtig war: sie waren bloß arme, verwirrte und enttäuschte Menschen, furchtsam und feig. Und wir selber haben allen Grund anzunehmen, daß wir uns in der gleichen Situation nicht anders benommen hätten.

Ja, so unzureichend ist alle Situationskoinzidenz, einen Zugang zum Mysterium des Glaubens zu gewähren, daß sogar die sinnlichen Kundgaben der Gegenwart des auferstandenen Herrn und seiner Erscheinungen vor den Seinen während der seligen vierzig Tage von Ostern bis Himmelfahrt nicht genügten, den Glauben der Apostel in bezug auf sich selbst und seinen Gegenstand voll zu erleuchten. Sie hatten diesen so wenig begriffen, daß sie noch unmittelbar vor der Himmelfahrt den Herrn fragten, ob die Zeit nicht endlich gekommen sei, daß er das Reich Israel aufrichten würde. Ihre Gedanken blieben die alten, ihre Illusionen drehten sich um einen fleischlichen Messianismus. Noch immer sehnten sie sich nach Vergeltung, nach einem Triumph, der durch die Tragödie von Golgotha nur verzögert worden wäre.

Die nachösterliche Geschichte Jesu besteht so aus dem Gegensatz zwischen allzumenschlichen Gedanken und einem göttlichen Sinn, der sich jedoch durch die Gewißheit vermittelnden Erscheinungen des Auferstandenen nicht hinreichend durchzusetzen vermochte. In diesem einzigartigen Zwielficht, in dem die Begegnungen und Dialoge mit dem Auferstandenen vor sich gingen, scheint sich das Wunder abwechselnd zu enthüllen und zu verhüllen. Der sinnliche Bezug, in den die heilige und schon verherrlichte Menschheit Jesu zu den Seinen trat, schuf eine neue Daseinsweise mit ihnen, der der Tod nichts mehr anhaben konnte – sie kommt unvergleichlich stark in den Eingangsworten der Ostermesse zum Ausdruck: »Ich bin auferstanden und bin immer mit Dir« –, und dennoch gab dieser Bezug nicht sogleich seinen unerschöpflichen Überschuss an Bedeutung preis. Und während dieser sinnliche Bezug nach der Himmelfahrt gegenstandslos bleiben sollte, wurde an Pfingsten nicht nur der Glaube der Jünger durch eine geheimnisvolle Geist- und Feuertaufe erneuert und geläutert, sondern es wurde darüber hinaus die neue Existenzweise der Glaubenden mit dem auferstandenen Herrn endgültig zur *Communio* in seinem Geist.

Somit besteht ein grundlegendes, wesentliches Band zwischen dem Mysterium von Ostern und dem von Pfingsten. Die Tradition der Kirche und ihre Liturgie haben dieses Band stets wahrgenommen; doch ist es wichtig, sich dessen immer neu, immer persönlicher und wacher bewußt zu werden. Einzig im Heiligen Geist kann es für uns heute eine Neuentdeckung des österlichen Geheimnisses geben, so wie es die Apostel erstmals in ihm allein entdeckt haben. Besser: im gleichen Geist wird unsere Wiederentdeckung heute identisch mit der Entdeckung damals, und wenn darin ein Moment der Wiederholung liegt, das sich in der Vorsilbe *Wieder*(-Entdeckung) anzeigt, dann nicht sosehr, um damit auszudrücken, das im Lauf der Zeiten eins das andere auf mehr oder weniger bedeutsame Art wiederholt, als vielmehr um zu zeigen, daß unsere heutige Wiederentdeckung in ihrer gegenwärtigen Neuheit die gleiche Anerkenntnis des Mysteriums mit dem gleichen Ewigkeitswert aktualisiert.

Das Pfingstgeheimnis bildete also in einem seiner wesentlichsten Aspekte für den Glauben der Apostel den Übergang auf eine andere Ebene und eine Art von Ersetzung: War ihre Beziehung zum Herrn bisher eine ereignishaft Koinzidenz gemeinsam erlebter Geschichtlichkeit, ein »Mit-Sein« sinnlicher Beziehungen gewesen, die nichts weiter sein konnten als Gegenstand einer rein-menschlichen Erinnerung und einer immer vergeblicher werdenden Sehnsucht, so verlagert sich diese Beziehung jetzt in die Innerlichkeit des Mysteriums, in die Mitteilung seines Geistes und die Kommunion in ihm. Diese Ersetzung, die das Vergangene nicht tilgt, wohl aber verwandelt, hat zeitlose Geltung. Und weil sie für immer gilt, ist es möglich, daß der heutige Glaube der Christen, der Glaube der Kirche mit dem Glauben der Apostel identisch ist. Das ist so, weil – in der Selbstoffenbarung Gottes und seiner ewigen, uns zuerst zugewendeten Liebe – der Menschwerdung des Wortes in der Wirklichkeit der Geschichte immerfort auf der metahistorischen Ebene die nicht weniger unendliche Tat und Gabe seines Geistes entspricht: der Vollzug des Heilsmysteriums hört nicht auf, diese andere »Hand« Gottes wirken zu lassen, wie die Väter wenigstens seit Irenäus zu sagen liebten, um die Beziehung zwischen der Menschwerdung des Wortes und der Gabe und Mitteilung des Geistes auszudrücken. Wenn somit der Glaube der Christen, der Glaube der Kirche heute mit dem der Apostel identisch sein kann, dann nicht aufgrund irgendeiner Reduktion der Gegenwart auf das Vergangene, die immer mehr oder weniger künstlich oder willkürlich bliebe, sondern weil der Glaube der Apostel – trotz der Illusion einer chronologischen Nähe, die unsere Einbildungskraft zu den Heilsereignissen zu schaffen vermag – in sich selbst den Übergang von einer Ordnung zur andern, vom Historischen zum Ewigen, von dieser Welt zu Gott bezeugt, wo das Pfingstmysterium das österliche fortsetzt, um es zu vollenden.

So seltsam dies scheinen mag: wenn man die alte Dialektik zwischen Autoritätsreligion und Geistreligion bedenkt, wie sie dem der Reformation entsprungenen religiösen Denken immer mehr oder weniger vertraut war und insofern auch Ausgangspunkt der Ereignis- und Wort-Theologie zu sein scheint, so kann man sich fragen, ob der zentrale Einwand, den man gegen diese Theologien erheben müßte – in dem Maße wenigstens, als sie für ihre zentrale Struktur vorsätzlich die Kategorien Ereignis und Wort bevorzugen –, nicht der wäre: daß sie vor-pfingstliche Theologien sind. Gewiß nicht in dem Sinn, daß sie nun auch ihrerseits die Illusionen der Jünger betreffs der Wiedererrichtung des Reiches Israel übernähmen. Vielmehr weil sie sich fundamental auf jene Weise des Umgangs und der Existenz mit dem Herrn beziehen, die wir als ereignishafte Koinzidenz und gemeinsam gelebte Geschichtlichkeit schilderten: die vor-pfingstliche Existenzweise der Jünger. Und zwar so, daß diese Theologien es sich sogar hinsichtlich des Glaubens der Apostel untersagen, den Übergang (Ostern–Pfingsten) herauszustellen, durch den sich diesem Glauben der Sinn der Ereignisse und Worte doch allererst in ihrer ewigen Aktualität erschloß. Indem sie bereits im Hinblick auf den Glauben der Apostel archaisierend und vergangenheitlich denken und sich weniger auf ihren Glauben in seiner Fülle gemäß dem Geist beziehen als auf seine Vorgeschichte gemäß dem Fleisch (nach dem biblischen Verständnis des Wortes: als ausschließlich menschliche Wirklichkeit), verurteilen sie sich dazu, nicht sosehr Theologien des Glaubens als Beschreibungen seiner Archäologie zu sein. Denn sie nehmen ihren Ausgangspunkt bei einer Größe, die für die glaubenden Apostel selber wie auch für den Glauben der Gemeinden, die zu gründen sie auszogen, bereits inaktuell und überholt war. Um so unmöglicher ist und bleibt es für solche Theologien, irgendwo die aktuelle Bedeutung des Glaubens für uns Heutige zu erreichen, wie immer ihre Erklärungen lauten und was für Anstrengungen sie daraufhin auch unternehmen mögen. Sie haben gleichsam von Anfang an eine unendliche Verspätung der aktuellen Bedeutung des Glaubens gegenüber und können sich deshalb in ihrer Suche nach ihm nur vergeblich erschöpfen, ihm nachrennend ohne jede Hoffnung, diese Verspätung je aufholen zu können. Immer werden sie dem Geist gegenüber Gestrige sein. Das ist wohl ihr geheimster und schlimmster Mangel.

Während sie jene Veräußerlichung zu vermeiden suchen, die angeblich mit dem Dogmatismus, der Autorität und Tradition in der Kirche gegeben ist, gelingt es ihnen nicht, einer schlimmeren, wenn auch weniger sichtbaren Veräußerlichung zu entrinnen, einer »inwendigen Veräußerlichung« sowohl dem Glauben wie seinem Gegenstand gegenüber. Denn wenn es wahr ist, daß sich – soweit möglich – nichts trennend zwischen das glaubende Bewußtsein und seinen Gegenstand einschieben darf, dieser ihm vielmehr innerlich werden soll und nur unter dieser Bedingung für das Bewußtsein aktuellen Wert

und echte Bedeutung erlangen kann, so ist es klar oder müßte es wenigstens sein, daß dem nichts entsprechen wird, was nur auswendige Vorstellung ist. Nun aber können Ereignis und Wort, so groß, erhaben, wahrhaft göttlich sie in sich sein mögen, immer nur der Ordnung einer äußeren Vor-Stellung angehören, solange ihnen nicht die Innerlichkeit der Gnade entspricht.

Ohne die inwendige Gnade des Heiligen Geistes ist es unmöglich, daß mich die Ereignisse der Heilsgeschichte und die Aussprüche des Gotteswortes berühren. Man kann sie mir so eindringlich und bewegend schildern, wie man will, sie werden mir dadurch noch nicht gegenwärtig. Sie sind für mich noch immer, als wären sie nicht. Die Kommunion des Heiligen Geistes ist das substantielle Band zwischen dem glaubenden Bewußtsein und der geoffenbarten Wahrheit. Sie ist die göttliche Atmosphäre des Glaubens. Ob es sich um ein erstes Erwachen des Glaubens handelt, das man Bekehrung nennt, oder um jene späteren Konversionen, die den Pfad und die Fortschritte der Heiligung bezeichnen: der Vorgang ist wesentlich derselbe. Immer geht es um eine Ausspendung der Gabe Gottes und einer Ökonomie der Gnaden. Nur innerhalb dieser Gnadenverfügung und zehrend von ihr kann ich aufhören, der Bedeutung und dem Gehalt der mir vorgestellten Ereignisse und Worte gegenüber indifferent zu bleiben, oder biblisch ausgedrückt: nur so kann ich aufhören, mich ihnen gegenüber zu verhalten wie jene, die Augen haben, um nicht zu sehen, und Ohren, um nicht zu hören. Nur so kann ich anfangen oder fortfahren, zur Zahl derer zu gehören, die fähig sind, von Gott unterrichtet zu werden. Und wenn nach dem prophetischen Text *et erunt omnes docibiles Dei* der Gedanke möglich ist, daß allen diese Fähigkeit zuteil wird, so deshalb, weil an sich, ohne jede Einschränkung und ohne bestimmbare Grenzen, das innere Empfangen der göttlichen Wahrheit in der Gnade des Heiligen Geistes der universalen Berufung zum Glauben und zum Heil entspricht, und weil es außerhalb dieser Fähigkeit, »Theodidakten« zu werden oder zu sein, für niemanden einen Zugang oder eine Vertiefung der aktuellen Bedeutung des Glaubens gibt noch geben kann.

Die Gemeinschaft (Kommunion) des Heiligen Geistes ist somit, in der ganzen Kraft des Wortes (die allerdings durch den scholastischen Gebrauch etwas verdünnt worden ist), *gratia actualis*, Gnade, die alle Anerkennung der existentiellen Wahrheit im Glauben oder, was das gleiche besagt, jede daseinsbestimmende Begegnung mit ihr bewirkt. Sie ist nicht nur das wirkende Prinzip, sie ist dessen eigentliche Aktualität, das dargelebte Heute, in einer Gegenwart, die von keinem Zeitraum verändert noch von irgendeiner Situationskoinzidenz umgriffen wird. Das ist so, weil das Geheimnis der Kommunikation und Kommunion des Gottesgeistes an sich von aller historisch-ereignishaften Struktur befreit, ja diese Befreiung selber ist. Anders gesagt: im Mysterium des Geistes und in ihm allein kann es im Glaubensleben in einem authentischen und nicht nur äußerlich übertragenen

Sinn einen Anfang des ewigen Lebens geben, kann eine Teilnahme am göttlichen Leben, kann Vergöttlichung ohne jede Übertreibung als das erscheinen, was dem heutigen Dasein des Christen wie seiner Hoffnung den ersten und letzten Sinn verleiht.

In solchen Zusammenhängen muß die *Theologie des Kreuzes* angegangen werden, ja vielleicht müßte man sie sogar von hier aus entfalten. Indem wir diesen Aspekt des Mysteriums hervorkehren, wollen wir keineswegs die Dankesschuld schmälern, die nicht wenige Christen gewissen Theologien des Ereignisses schulden, weil darin das Kreuz so ergreifenden Umriß gewonnen hat. Auf unmittelbarste Weise haben diese Theologien des Ereignisses, wenigstens die mutigsten und lautesten unter ihnen, dem christlichen Bewußtsein ein unverkennbares Echo von der Verlassenheit auf Kalvaria vermittelt. Sie haben den Christen geholfen, ein Christentum ernstzunehmen, das, nach Pauli Wunsch, nicht des Kreuzes Christi entleert ist. Jenseits der Illusionen eines liberalen Christentums, die seltsam genug mit denen eines Pietismus übereinstimmten, der die Erinnerung an das Kreuz zu einer faden Angelegenheit zu machen verstand, hatten sie das Verdienst, die Christen zu erinnern, daß der leidende Christus nicht zum Schein, sondern in aller Wahrheit die Todesangst der Menschheit auf sich genommen hat, und daß sein Kreuzestod wie jeder menschliche Tod, vor dem uns graut, und der uns jäh zum Bewußtsein des unerträglichen Paradoxes unseres Menschseins erweckt, Abbruch und tragischen Riß bedeutet hat.

Mit Dank und Ehrfurcht muß alles empfangen werden, was uns in der Meditation des Leidens des Herrn, in der Erinnerung, die wir daran bewahren, die einfache menschliche Wahrheit nicht vergessen läßt, und uns – wer immer hier mahnen mag – daran gemahnt, daß der Herr uns *in der Realität des Ereignisses* und nicht mit Phrasen geliebt hat. Daß die gedanklichen Wege, die uns dahin führen, zuweilen befremdlich scheinen und die vom Schulbetrieb her mit gewissen theologischen Schemen seit langem Vertrauten aus dem Konzept bringen, ist weniger wichtig: wenn nur durch sie hindurch das Ergebnis erreicht wird, das für Paulus allein zählt: daß Christus verkündigt wird. Im Licht der Verkündigung allein werden schließlich unsere theologischen Systeme gerichtet werden. Eines der bleibenden Verdienste der Ereignis- und Wort-Theologien ist es, uns das Kreuz ohne Konzession und Nachsicht verkündet zu haben.

Und doch entgehen auch sie nicht schon deshalb der kritischen Prüfung und dem Gericht der höchsten Instanz. Nur in einem fatalen und schließlich unhaltbaren Selbstwiderspruch könnten sie sich weigern, sich selbst – und damit auch jedes theologische Denken – in Frage stellen und im Licht Jesu Christi richten zu lassen, durch den für Gott die Welt schon gerichtet ist. Es mag einigen Mut erfordern, der heute bis in alle Winkel der katholischen Theologie hinein dominierenden Ereignis-Christologie zu widersprechen,

aber dies muß gesagt sein: das Schema der ereignishaften Zeitlichkeit genügt nicht, um sich über die Bedeutung des Todes Jesu am Kreuz Rechenschaft zu geben.

Zunächst einmal – und schon das wäre genug – vermag sie die Bedeutung dieses Todes für Jesus selbst nicht zu erklären. Wenn er an den Tod denkt, darüber spricht, geht er ihm nicht, wenigstens nicht primär, wie einem Ereignis entgegen, sondern als der Erfüllung des Willens des Vaters, der Verwirklichung der messianischen Weissagungen, vor allem insofern sie den leidenden Messias betreffen. Er geht ihm entgegen als dem äußersten Zeugnis der höchsten Liebe und des sohnlichen Gehorsams des Knechts Jahwe. Er gibt in Freiheit sein Leben als Sühnopfer dahin. Er verteilt beim letzten Mahl sein hingegebenes Fleisch und vergossenes Blut für die Vergebung der Sünden. Nichts zeigt die innerste Haltung Jesu eindrücklicher als das hier von Johannes verwendete Kennwort. Im Vierten Evangelium spricht Jesus von seinem Tod – er mag kurz bevorstehen oder noch fern sein – als von der *Stunde*, um deretwillen er in die Welt kam, und die dem Wort, das er erfüllen muß, seinen Sinn gibt. Diese Stunde meint nicht etwas zeitlich Meßbares. Sie bezieht sich nicht auf eine Abfolge von Ereignissen, um daraus eines unter andern zu bezeichnen, als könnten dieser Stunde andere, ihr ähnliche Stunden vorausgehen und nachfolgen. Sie ist einzig. Sie ist keine der Stunden, die sich für uns im Rinnen der Zeit ablösen. Sie ist nicht einmal die neunte Stunde, da der Himmel sich verfinstert, der Vorhang des Tempels zerreißt und ein Verurteilter am Kreuz einen lauten Schrei ausstößt. *Diese* Stunde gehört zur Weltzeit, ist sogar die Stunde des Fürsten dieser Welt. *Jesu* Stunde ist die ewige Stunde, da er, dem Vater sich überlassend, den Geist zurückgibt, und so alles vollendet und vollbracht wird. Gewiß gibt es eine Koinzidenz dieser beiden Stunden. Keinesfalls möchten wir irgendeinem Dualismus zwischen dem geschichtlichen Sterben Jesu inmitten der beiden Räuber und dem Opfer des ewigen Sohnes erfinden. Und doch: wenn es eine Koinzidenz gibt, wenn sich der Realismus des Glaubens an das Mysterium des fleischgewordenen Wortes, des wahren Gottes und wahren Menschen, kraftvoll jeder Zerspaltung widersetzt, ist es nicht – oder wenigstens nicht bloß – eine Koinzidenz innerhalb der Ordnung der Ereignisse: es sind nicht zwei Ereignisse, die zur Deckung kommen, auch nicht ein einziges mit sich selbst. Es ist, so muß man sagen, eine ewige Koinzidenz, bei der der Plan Gottes sich in der Koinzidenz mit sich selber erfüllt, wobei – eben weil er sich erfüllt – eine neue Ordnung heraufkommt und eine neue Weise von Beziehungen zwischen Zeit und Ewigkeit hergestellt wird. So hat der Tod Jesu am Kreuz durchaus kosmische Bedeutung: die alte Zeit steht still. Auf die Zeit der Sünde, der völligen Diskontinuität und Zerrissenheit, folgt die neue Zeit des Heils, der Versöhnung, der Vergebung, des Neuen und ewigen Bundes. Die infolge der alten Ent-

fremdung zerrissenen Bande sind im ewigen Heute des Reiches wiederhergestellt, da Jesus dem bereuenden Verbrecher ohne zeitlichen Abstand verheißt: »Heute wirst du mit mir im Paradies sein.« In dieser unwiederholbaren Koinzidenz des radikalsten Ausdrucks der schlechten Zeitlichkeit der Welt mit der Heiligkeit Gottes, des heute gefolterten Gerechten mit dem seligen Heute des Reiches, enthüllen sich die universalen und zeitüberlegenen Horizonte der Passion und des Todes Jesu. Sie sind seinem Bewußtsein gegenwärtig. Denn Jesus hat uns nicht ohne es zu wollen und zu wissen, gerettet. Er hat für seine Henker gebetet, indem er auf ihr Unwissen verwies: »Vater, verzeih ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.« Er aber wußte, was er tat. Das eine Wort: »Heute mit mir im Paradies« würde, als Aussage des Unausagbaren, genügen, um sein waches Bewußtsein vom heiligen und seligen Reich der Versöhnung und Vergebung gerade in dem Augenblick zu bezeugen, da er in der Entblößtheit seines Opfers den Zugang dazu erschließt und dessen Vollendung auslöst.

Solche Ausblicke und Gewißheiten, solche Koinzidenz der äußersten Gegensätze gestatten der Kirche das Wagnis, sich – nach den fast unübersetzbaren Worten des römischen Meßkanons: *tam beatæ passionis* – unablässig »seines so überaus seligen Leidens« zu erinnern. Es könnte dies in seinen Gnaden- und Heilwirkungen – an die man zuerst denkt, um solche Worte zu rechtfertigen – nicht sein, wenn es nicht vorab – jenseits aller Psychologie – in sich selber so selig wäre: in seiner Wirklichkeit als Mysterium des Todes des Gottmenschen selbst. Weil die Kirche der Wahrheit dieses untrennbar göttlichen und menschlichen Kreuzesmysteriums treu bleiben will, duldet sie nicht, daß man in diesem heiligen Tod Ereignis und Mysterium voneinander scheidet, wodurch nochmals, auf andere Art, das »Kreuz Christi entleert« würde; ja sie weigert sich überhaupt, zwischen »Theologie des Kreuzes« und »Theologie der Glorie« einen unversöhnlichen Gegensatz anzuerkennen.

Mit Paulus und Johannes, die – jeder gemäß seiner besonderen Sichtweise – einhellig bezeugen, ja beide im Grunde nur um dieses Zeugnis geschrieben haben, sieht die Kirche in der in Kreuz und Tod Jesu erzeigten Liebe seit je und für immer die Kundgabe der Heiligkeit Gottes und die Offenbarung seiner Herrlichkeit. Der betrachtende Blick, dem die göttliche Tiefe der Verlassenheit im Kreuzesdrama wie die Theophanie der absoluten Liebe vor Augen steht, ist für den Glauben der Kirche entscheidend. Und mit dem gleichen Blick erfaßt sie auch deren menschliche Nähe. Die theandrische Perspektive, die der Menschwerdung in der Ganzheit ihres Mysteriums einzig angemessene, ist ebenso und wenn möglich noch konsequenter an die Passion anzulegen. Wie die Kirche im Hinblick auf diese »selige Passion« das Außen des Ereignisses nicht vom Innen des Mysteriums trennen will, so zögert sie auch nicht, als Ideal der Heiligkeit eine personale Verinnerlichung

des Kreuzesmysteriums vor Augen zu stellen und gleichzeitig im gekreuzigten Herrn unsern ewigen Nächsten zu erblicken und uns einzuladen, ihm in unsern menschlichen Begegnungen täglich zu begegnen.

Die Angleichung an den gekreuzigten Herrn, mit dem zusammen wir ans Kreuz geheftet sind, die Treue zum Gebot, sich selbst zu verleugnen und sein Kreuz auf sich zu nehmen, um ihm zu folgen, behalten für die Kirche den Sinn und Wert, den sie stets hatten und haben werden. Sie vergißt nicht, daß die ergreifende Schilderung der *theologia crucis* im zweiten Kapitel des Philipperbriefs durch die Ermahnung eingeleitet wird, die Gesinnung Jesu Christi zu der unsern zu machen. Seine Demut, sein Gehorsam, seine Bereitschaft, nichts eifersüchtig für sich zu behalten, werden in ihrer Innerlichkeit betrachtet, und ihre Heiligkeit ist nur deshalb exemplarisch, weil sie auch mittelbar ist. Diese Eigenschaften können betätigt werden, man kann daran teilhaben, man kann sie – das Wort ist überschwenglich – nachahmen. Sie sind bestimmt, sich auf alltäglichste Weise in Mitmenschlichkeit umzusetzen, in die konkretesten Einzelheiten der Beziehung zum Nächsten. Die ganze subtile Einfalt der christlichen Existenz ist in dieser aktiven Mystik der Angleichung an den gekreuzigten Herrn beschlossen. Sie ist das sicherste und immergültige Fundament für das, was man früher bedenkenlos als *Imitatio Christi* bezeichnete. Diese stellt dem Christen die Angleichung an den Gekreuzigten als die wesentliche Berufung zur Heiligkeit vor: der Paulustext eröffnet den Weg dahin, indem er sowohl die Erniedrigung des bis zum Tod gehorsamen Gottessohnes wie dessen Erhöhung über alles in Erinnerung ruft. Die Angleichung an den gekreuzigten Jesus Christus ist die Liebe an sich. Sie ist nicht nur untrennbar von der Vergöttlichung, sondern die sie begründende Realität.

Andererseits bleibt das Leiden des Herrn, aufgrund derselben theandrischen Sicht, allem menschlichen Leiden immerfort gegenwärtig. Christus ist gekreuzigt bis ans Ende der Welt, er leidet in allen Leidenden, ist Opfer in allen Geopferten. Als manglele etwas an seiner Passion, setzen seine Henker unter Anwendung von Gewalt und Ungerechtigkeit ihr Werk an seinem mystischen Leib durch die ganze Geschichte hindurch fort. Die Passion Christi ist ein Geschehen, das sich täglich wiederholt. Es fehlt in keiner Tageschau. Und sie berührt uns, dringt uns ins Herz, wenn wir auch nur einigermaßen unsere gesamt menschliche Solidarität mit diesem mystischen gekreuzigten Leib ernstnehmen. Ein wahrer Christ hat den Ausspruch getan: »Das Kreuz der andern ist oft schwerer zu tragen als das eigene.« Jesu Kreuz ist vorab für die andern getragen worden. Und weil es in unendlich reiner Selbstlosigkeit getragen wurde, kann die Liebe, die es bezeugt, nichts von dem unauslotbaren Ozean menschlichen Leidens unverkostet lassen.

Nur im Heiligen Geist Jesu und in der Kommunion mit seiner Liebe vermag der Christ wahrhaft die immer aktuelle Bedeutung seiner Passion im

Herzen der menschlichen Wirklichkeit zu empfangen und zu leben. Sie ist eine Weise, der Welt und dem Menschen in der Welt gegenwärtig zu sein; und man wüßte nicht, wie das Zeugnis von Gottes ewiger Liebe, die er uns im gekreuzigten Sohn bewiesen hat, und der Wiederhall des neuen Gebotes, einander zu lieben, wie er es getan hat, der Welt sonst zukommen könnte. Ebenso wenig sieht man, wie außerhalb dieser Weise und der innern Ent-sagung, die ihr Gesetz ist, der Widerstand gebrochen werden könnte, den unsere Herzenshärte der Hinnahme und dem Mittragen des Leidens zumeist entgegensetzt.

So kann man sich fragen, ob die oben geschilderte Reduktion des Leidens Christi auf seine ereignishaft Seite nicht bloß seine göttliche Tiefe verkennt, sondern ebenso sehr auch seine menschliche Nähe, da Jesus sich zu unserem ewigen Nächsten gemacht hat, der unsere Schmerzen trägt und uns einlädt, mit ihm zusammen unsern Teil an den Schmerzen aller zu übernehmen. Man wird der Folgerung nicht entrinnen können: daß das Mysterium hier das erste und letzte ist und es somit vergeblich wäre, die Gegenwart des Ereignisses-Schlechthin im Ereignishaften-Überhaupt, also, wie man gerne möchte, außerhalb des Mysteriums zu verankern, es sei denn aufgrund eines Kunstgriffs. Nur mit Hilfe eines solchen könnte man von dem, was ehemals »in jener Zeit«, »unter Pontius Pilatus« geschah, übergehen zum immer aktuellen Heute menschlichen Leidens, falls die Aktualität des Mysteriums nicht zugleich schon Präsenz des gesamten Leidens der Menschheit im Opfer des Gottessohnes wäre, Präsenz auch der Gnade, die uns stets einlädt, heute mit ihm in das ewige Reich einzutreten, wo die Leidensgemeinschaft in einer schmerzlich-seligen Eucharistie sich anschickt, zu einem Gastmahl gemeinsamer Liebe zu werden. Die Seligkeit der entsagenden, mit Christus in selbstloser Liebe gekreuzigten Herzen entströmt jenen ewigen Augenblicken, da in der liebenden Hilfe an einen Mitmenschen den bekehrten Sündern (die wir unser Leben lang bleiben) das Kreuzeswort Jesu an seinen Bruder im Elend entgegengtönt: »Heute wirst du mit mir im Paradiese sein.« Einzig die Kommunion mit dem Geist Jesu erlaubt somit, der Beziehung zum »Ereignis« einen anderen Sinn zu geben als den eines objektiven Alibi. Sie allein ent-reißt uns der »inwendigen Äußerlichkeit« einer rein ereignishaften Kreuzes-theologie und macht es möglich, daß wir uns der Gnade erschließen und im täglichen Opfer unser wirkliches Leben und Sein in das Mysterium der ewigen Erlösung einfügen: in das Opfer am Kreuz.

Gott antwortet mir

Von *Andrée Emery*

Wie so oft war es auch diesmal ein beliebtes Thema, das mir zur Meditation Anlaß gab: Seit Anbeginn der Welt will der Mensch sein wie Gott. Seit er sich nach der verbotenen Frucht im Garten von Eden reckte, hat der Mensch nicht danach zu trachten aufgehört, allmächtig, allwissend und unsterblich zu werden. Heute ist es sogar schon denkbar, daß der Mensch es zur Vollkommenheit bringt – zwar nicht jeder einzelne für sich allein und wohl auch nicht heute und morgen, doch sicherlich in nicht allzu ferner Zukunft. Er entwickelt sich zu einer unübertrefflichen Gattung. Götter werden wir sein. Psychologen nennen das den »Urtraum der Menschheit«.

In banger Erwartung dieser Stunde der Wahrheit blicken wir auf uns selbst – und fallen aus dem Himmel unserer Träume in den Abgrund der Verzweiflung. Diese gewaltige Tollkühnheit entsetzt uns. Was sind wir schon anders als kümmerliche Wesen, von deren zerrinnendem Leben der Psalmist treffend sagt, es sei unstat wie das Schilfrohr im Winde. Im grenzenlosen Weltraum sind wir winzige Kreaturen, die eifertig ihren kleinen schönen Planeten zugrunde richten.

Doch dieses Begehren ruht nicht, zu sein wie Gott. Ist dieses Verlangen vielleicht doch nicht ganz sinnlos, nicht völlig wahnwitzig? Sind wir vielleicht wie Eisenteilchen auf einen magnetischen Pol ausgerichtet, dem wir ursprünglich entstammen und mit dem wir uns wieder zu vereinen suchen? Anders gesagt, in Worten des heiligen Augustinus: Wie könnte der Mensch, geschaffen nach dem Bilde Gottes, wohl zur Ruhe kommen, solange er seinen Schöpfer, sein Urbild und seinen Ursprung nicht gefunden hat?

*

Jeder Mensch strebt nach Erfüllung; der eine findet sie dadurch, daß er seine Individualität, seine Eigenständigkeit und Einzigartigkeit zur Geltung bringt, der andere, indem er in der Gemeinschaft aufgeht, in der Familie, der Sippe, der Nation, der Rasse oder der Klasse. Und manche suchen im Unerreichbaren die Erfüllung, in der vollständigen Vereinigung mit einem anderen Menschen.

Ein großes Ehe-trauma tritt nur in glücklichen Ehen auf; in unglücklichen Ehen würde es nämlich gar nicht erst auftauchen. Zu diesem Trauma kommt es, wenn man entdecken muß, daß immer eine Wand zwischen uns steht, die unüberwindbar bleibt, mögen wir den Ehepartner, mögen wir uns ein-

ander auch noch so sehr lieben, mag unsere Vereinigung noch so dicht geworden sein. Wir vermögen den anderen nicht vollständig zu vereinnahmen, wir können uns einander nicht verschlingen. Wir können uns nicht einmal restlos mitteilen. Ich bleibe ich, und du bleibst du. Wir sind in unserem Wesen unveräußerlich und treten uns dementsprechend gegenüber. Wir lieben uns, wir wissen uns aufeinander angewiesen, wir haben ein größtmögliches gemeinsames Interesse – und doch bleibt die Wand bestehen.

Allmählich überwinden wir den Schock dieser Entdeckung und nehmen uns an als separate Wesen. Doch das Gefühl der Unerfülltheit weicht nicht. Wir suchen unser Ebenbild im Gesicht des anderen und können es nicht finden. Kennen wir uns wirklich? Können wir uns überhaupt ganz und gar kennen?

In unserer Not wenden wir uns an Gott – und dort, im Dämmerlicht, schauen wir unsere Erfüllung im Antlitz Gottes.

*

Mystiker regen mich auf, die großen nicht ausgenommen. Die heilige Theresa möge mir verzeihen, wenn ich beim Lesen ihrer Schriften so manches Mal aufgebracht war. »Was glaubt die wohl, wer sie ist?! Solch eine Anmaßung, diese ungebrochene Egozentrik, dieser Narzißmus! Glaubt die wirklich, Gott habe nichts anderes im Sinn, als bloß sie, Theresa?! Meint sie denn, Gott ganz für sich beanspruchen zu können?«

Jäh dämmert mir jetzt: nicht ich, Theresa hat recht. Wenn die Integrität des Menschen unaufhebbar ist, dann auch die seines Schöpfers. In jedem Verhältnis zwischen Gott und Mensch sind also zwei unteilbare Wesen aufeinander bezogen. Wir treten uns gegenüber, Gott in der Fülle seiner Majestät und ich, einem Puzzle-Teilchen gleich, das im Ganzen einen bestimmten Ort hat. Ja, Gottes ganze Aufmerksamkeit gilt Theresa, und sie gilt auch mir. Jedem einzelnen gibt Gott sich ganz und gar hin. Kommt das in der Eucharistie nicht deutlich zum Ausdruck?

Aus blutleerer Liebe und schäbigen Vorbehalten suchen wir Gott auf unsere Norm zu bringen, seine Fülle in Bruchstücke zu splintern. Wir beschränken unsere Beziehung dann nur auf einen Zug seines Wesens, auf Barmherzigkeit, Geduld, Güte – und auch das zumeist noch in kleinen Dosen.

*

Es ist nicht bloß eine Vermutung, wenn ich mich ihm nahe glaube. Wir sind Funken des ewigen Lichtes, mehr noch: wir sind Kinder Gottes. In manchem Zuge seines Wesens gleichen wir ihm. Verstand haben wir, Wille und Leben, wieweil wir diese Gaben auch nicht in der Fülle und Vollkom-

menheit besitzen, wie der, von dem wir sie haben. Es ist also durchaus keine selbstaufwertende Anmaßung, wenn wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen und mit ihm vereint sein wollen. Er ist unser Vater.

Bei allem Vorbehalt gegenüber Mystik und Mystikern kann auch ich ihn schon jetzt finden, wenn er sich erniedrigt, mir die Augen zu öffnen. Ist dies wirklich ein Gebet, findet schon ein Gespräch, ein Dialog statt? Erkenne ich schon, wenn auch erst im Spiegel und bruchstückweise, meinen Gott und Vater, meine Liebe, mein Schicksal?

Wie aber bin ich dessen sicher, daß er es ist, der spricht?

*

Fürchte ich vielleicht diese *Begegnung*? Ich hebe dieses Wort eigens hervor, weil derlei Begegnungen uns ein ganzes Leben lang prägen. Das »Numinose« macht diese Begegnung zu dem, was sie ist. Ich entsinne mich noch, wann ich diesen Ausdruck zum erstenmal las, in einem Buch von C. S. Lewis, glaube ich. Es deutet sich darin die Strahlkraft einer beängstigend überwältigenden Präsenz an, vor die man sich gestellt sieht – dem brennenden Dornbusch des Mose gleich, oder der »Schekina« des Tempels¹. »Gottesfurcht« nannten es die Alten. Sie zwingt uns auf die Knie, läßt uns unweigerlich unser Antlitz bedecken und unsere Augen schließen. Sie hält uns zu Gebet und Opfer an.

Wie aber weiß ich, daß es die Präsenz Gottes ist, die Präsenz des Heiligen Geistes?

Wie lächerlich ist es doch, eine wirklich entscheidende Begegnung planen zu wollen! Weder einem Menschen noch Gott können wir allen Ernstes befehlen wollen: »Los! Zeig schon, wer du bist. Ich will dir begegnen.« Als ob man Gott dazu bringen könnte, sich zu offenbaren!

Natürlich freuen wir uns, wenn wir miteinander spielen, zusammen arbeiten und gemeinsam (oder auch allein) beten. Das ist recht so, und man tut auch gut daran, es mit anderen zu tun. Allein, ereignet sich hier schon die Begegnung? Bin ich hierdurch unweigerlich gehalten, meinen Nächsten so zu sehen, wie er ist, in seiner ganzen Blöße und Ungeschützttheit? Begegne ich dem Geist Gottes, wenn ich meinem Nächsten die Hand gebe?

Ja, vielleicht begegne ich ihm. Hat Jesus nicht gesagt: »Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen«?

Jedoch: Vielleicht sind es überhaupt nur meine eigenen Vorstellungen von Gemeinschaft, meine Selbstbegeisterung, mein Eigentrost, mit denen ich

¹ Das aramäische Wort »šekinā« (das Wohnen) bezeichnet den im Tempel wohnenden Namen Jahwes und ist im rabbinischen Sprachgebrauch ein ehrfürchtiger, das Aussprechen des Namens Jahwes umgehender Ausdruck dessen, daß Jahwe inmitten seines Volkes wohnt. [Anm. d. Übers.]

mich hier auseinandersetze. Es mag sogar sein, daß ich bloß mir begegne, nicht dem Heiligen Geist, dem Vater allen Trostes.

Wie aber erkenne ich das, wie kann ich es unterscheiden?

*

Und die Erfahrung, wie steht es damit? Heute wird so viel geredet von Erfahrung, von der Erfahrung des Augenblicks, der religiösen Erfahrung, der Sinneserfahrung und so fort. Diese Sprache blüht auch – das ist typisch für die heutige Verwirrung – unter den Jugendlichen (und nicht mehr so ganz Jugendlichen), die Zen, Yoga und andere östliche Meditations-techniken zu erlernen suchen – Techniken, die darauf abzielen, jederlei Sinneserfahrung auszuschalten. Auf der Suche nach Liebe seien sie, so sagen die naiven Jünger östlicher Mystik, versuchen aber gleichwohl, sich ganz auf das Nichts zu konzentrieren. Ihre Gurus kennen kein lebendiges Wasser, keinen guten Hirten, keinen liebenden Vater. Ihr Weg führt zur Aufhebung der Existenz, ihr Ziel ist das Nirvana.

Einmal abgesehen vom Existentialismus und dem vorübergehenden Interesse an östlicher Meditation bleibt indes immer noch ein Problem: warum die Erfahrung und insbesondere die Sinneserfahrung uns mit einemmal so fragwürdig ist. Was die Sinneserfahrung betrifft, ist der urbanisierte Mensch des Abendlandes in mancherlei Hinsicht verarmt. Viele Kinder haben noch nie eine Kuh, ein Pferd oder ein lebendes Huhn gesehen. Und wenn sie überhaupt je einen Tiger, einen Elefanten oder ein Reh sehen, dann nur im Zoo. Manch einer kennt die Natur gar nicht aus eigener Erfahrung, hat noch nie einen Waldteich für sich entdeckt, sich auf einer blühenden Wiese ausgestreckt, einen Sonnenuntergang in den Bergen oder am Meer beobachtet. Um diesen Hunger nach simplen Erfahrungen zu stillen, verliert mancher das Gleichgewicht. Wir zahlen viel Geld, um an Veranstaltungen teilzunehmen, in denen einem »gelehrt« wird, wie man im Grase läuft, sich im Dünen sand wälzt, mit geschlossenen Augen sich einander körperlich berührt. Ohne derlei zu tun, so machen wir uns selbst glauben, könne man gar nicht erkennen, daß hier Gras ist, dort Sand und da Hände, Gesichter und Körper sind.

Ein Kleinkind, zweijährig, kommt um das Lernen durch Sinneserfahrung überhaupt nicht herum. »Tisch, Tisch . . . fest, fest. Wenn ich dagegenlaufe, stoße ich mich.« »Ofen, Ofen . . . heiß, heiß. Wenn ich den berühre, verbrenne ich mich.« Nun, mit den Jahren, wenn man zweiundzwanzig, zweiunddreißig Jahre alt ist (von zweiundvierzig oder zweiundfünfzig ganz zu schweigen), sollte man allerdings auch ohne Tasten und Fühlen wissen, daß ein Tisch fest und ein Ofen heiß ist.

Begriffliches Denken und zeichenhaft verbale Kommunikation sind die großen Gaben des Menschen, durch die er sich vom höchstentwickelten Tier unterscheidet. Wenn man erwachsen ist, sollte man damit allmählich wohl vertraut sein. Es gibt Wiesen, in denen ich liebend gern umherlaufen möchte, und ich kenne sie, obschon ich im Augenblick hier am Schreibtisch sitze. Ich kenne Gesichter, Hände, Körper, die ich liebend gern berühren würde, aber nicht kann, weil diese Menschen nicht hier sind, verstorben oder unerreichbar fern sind.

Mittels Sinneserfahrung finde ich nie zu Gott, so richtig und nützlich sie auch sein mag. Was immer die Mystiker unter religiöser Erfahrung verstanden haben mögen, derlei jedenfalls meinten sie nicht. Denn Gott ist Geist. Durch Sinneserfahrung irregeleitet zu werden fürchtet man ebenso, wie vom Gefühl überwältigt zu werden. »Selig die nicht sehen und doch glauben.«

*

Wenn die Angst des Numinosen kein Beweis für die Gegenwart Gottes ist und ich auch mittels Sinneserfahrung mich nicht vergewissern kann, daß er es ist, der zu mir spricht, so stoße ich vielleicht auf dem Weg der Erkenntnis zu Gott vor.

Verstand ist eine Gabe Gottes. Erkenntnis die Gabe des Heiligen Geistes. Mit Verstand und Erkenntniskraft begabt haben wir uns zu Raum und Zeit überlegenen Geschöpfen entwickelt. Wir wissen, wie hoch die Berge in Tibet sind, ohne jemals dort gewesen zu sein. Ohne je einem Säbelzahniger, der vor Millionen Jahren gelebt hat, begegnet zu sein, wissen wir doch, wie er ausgesehen hat. Wir wissen, wer das amerikanische Grundgesetz unterzeichnet hat, ohne beim Unterschriftsakt dabeigewesen zu sein. Wir können die Gefühle eines Mörders nachempfinden, ohne je einen Mord begangen zu haben.

Erkenntnis ist gut und wichtig. Wüßten wir gar nichts von Gott, dann könnten wir ihn auch nicht lieben, ja, wir hätten gar nicht den Wunsch, ihn zu lieben und würden – paganen Mystikern gleich – noch nicht einmal nach ihm fragen, es sei denn, ein Wunder geschähe. Wir haben Vorstellungskraft, Verstand, begriffliches Denken, zeichenhafte Kommunikation in Wort, Schrift und Bild, um diesen Fähigkeiten entsprechend alles zu erforschen über den Vater, über den Sohn, über den Heiligen Geist, über die Offenbarung, über . . . über . . . über . . .

Wiederum, wie schon beim Numinosen, ist uns nur erlaubt, sein Gewand zu berühren. Erkennen könnten wir Gott nur, wenn wir Gott wären.

*

Das Fragen und Suchen findet kein Ende. Gefühl, Sinneserfahrung, menschliche Erkenntnis – alles das hilft nicht weiter. Gespürt habe ich seine Kraft im Numinosen, die Schönheit seiner Schöpfung habe ich freudig erfahren, und ich bin eingetaucht in die Erkenntnisflut vieler Generationen, die berichten von der Treue Gottes, seiner eifernden Liebe und seiner erlösenden Hingabe.

Aber mein Herz verlangt noch immer nach dem Heiligen Geist. Wie kann ich mich *vergewissern*, daß er es ist, der zu mir spricht?

*

Hier ruhe ich aus. Nein, ich ruhe nicht aus, ich halte nur einen Moment lang inne. Ich leide körperlich und seelisch daran, die Ebene von Raum und Zeit nicht durchmessen zu können. Dieser Schmerz ist um nichts geringer als jener, sich mit der Wirklichkeit abfinden zu müssen, daß man letzten Endes separat bleibt und keine Vereinigung möglich ist, in der meine Identität oder die eines anderen aufgegeben wird. Da schon fühlte ich mich ungeborgen und vereinsamt. Hier werde ich mir meiner Isolation erst recht bewußt: ich kenne Ihn nicht, der mich werden ließ, mich geschaffen und in der Absicht hierhingestellt hat, daß ich ihn finden, zu ihm kommen und mit ihm vereint werden möge. Ich bin an die kreatürlichen Grenzen innerhalb der irdischen Wirklichkeit gefesselt.

*

Ich will es anders versuchen. Er ist mein Vater, ich bin sein Kind. Er hat mir die Gabe der Vorstellung geschenkt. Und so stelle ich mir denn vor, ich säße ihm zu Füßen und spräche mit ihm. Und ich fange an zu sprechen. – Warum denn nicht? Im Beisein der Eltern sind Kinder immer ungezwungen, redselig, wenn sie nicht eingeschüchtert werden und verängstigt sind. Manche reden mehr – auch ungebeten, manche weniger. Doch unser Vater versteht uns. Er versteht uns ebenso, wie er auch den stummen Ausdruck seiner Kinder versteht, die sich mit Worten schwertun. Und so rufe ich ihn an:

Du bist mein Vater, und du verstehst mich.

Und ich erzähle ihm alles, was mir auf der Suche widerfuhr und wie ich mich verlief. Was sollte ich ihm auch anderes sagen? Ich spreche doch nur diese Sprache, und anders kann ich mich ihm nicht mitteilen. Mir ist kein anderer Ausdruck zuhanden. Tränen vielleicht und Seufzer; doch sonst – nichts. Kein Händeringen, keine dramatische Verzweiflung, kein Gefühl der Leere – nichts, nur Enttäuschung und Verdruß.

Früher einmal war ich schlauer und meinte, es sei nicht nötig, Gott alles zu sagen. Warum denn ihn um etwas bitten, warum ihn anbeten? Er weiß

es ja ohnehin. Warum also sollte ich's ihm sagen? Heute bin ich nicht mehr so schlau. Ich bin ein müdes Kind, und ich möchte mich aussprechen. Selbst da ich weiß, daß er es doch schon alles kennt, möchte ich noch mit ihm sprechen.

Und dann, wenn ich mich ausgesprochen habe, bleibe ich und warte, warte auf seine Antwort. Denn es soll doch ein Gespräch werden, und da muß er antworten. Und er wird antworten.

Bis jetzt habe ich allein geredet. Meine Gefühle und Erfahrungen waren es, meine Weisheit, meine Sprache, meine Worte. Das bringt mich jedoch nicht in Verlegenheit. Es war notwendig und vielleicht auch gut. Es mußte sein, ich mußte es tun.

Ich war's. Sicher, aus mir allein, ohne die helfende Gnade Gottes hätte ich es nicht tun können. Er hat mir Verstand geschenkt, er hat mich zum Lesen und Denken befähigt. Gleichwohl war ich es, bin *ich* es – noch immer rede nur *ich*. Wann höre ich endlich auf zu reden und beginne, *Gott zuzuhören*.

*

Im Windhauch kommt er, so heißt es, und er spricht mit leiser Stimme. So lausche ich denn. Doch ich höre nichts anderes als den dröhnenden Nachhall meiner eigenen Fragen. Wozu dieses quälende Rumoren? Im Brausen und Beben kommt er wohl nicht.

Die Trugbilder jedoch stürzen ein – Sinneserfahrungen, Gefühle, Gedankenkonstruktionen; der Stachel menschlicher Erkenntnis, die Neugier, ist abgebrochen. Das alles mußte erst vernichtet und geräumt werden, ehe sich die Tore auftun, ihn einzulassen. Berge müssen abgetragen und Täler zugeschüttet werden, um den Weg für seinen Einzug zu bereiten.

*

Ruhe. Frieden. »Selig, wer nicht sieht und doch glaubt.« – *Was* glaubt? Was soll ich glauben, ohne es zu sehen, zu berühren, zu kennen? Wieder peitschen die Fragen durch die Stille.

Ich bin erschöpft, möchte weinen. Doch – Stille.

»Ich liebe dich. Für dich bin ich gestorben.« »Komm hinaus in den Garten, mein Geliebter, dort will ich dir meine Liebe schenken . . .«

Da, jetzt hab ich's, jetzt weiß ich's. Nein, ich *weiß* es *nicht* – ich bin dessen *sicher*. Gewißheit ist es, nicht bloß Wissen. Auf dem Wege der Erkenntnis und des Wissens kam ich zur Offenbarung. Die Gewißheit habe ich jedoch nur im Glauben, den Gott mir in Treue schenkt.

Das ist die gesuchte Antwort, die einzige Antwort, die einzig mögliche Antwort: die unausdrückbare, unerschütterliche Gewißheit in mir, daß Gott

mich liebt mit der unerschöpflichen und unergründlichen Liebe des Schöpfers, Retters und Erlösers. Eine derartige Gewißheit stammt nicht aus mir selbst, sie übersteigt mein Fassungsvermögen.

In menschlicher Sicht hat das keinen Sinn. Warum wohl sollte er mich lieben? Ich bin nicht liebenswert. Ich bin durch meine Heucheleien, Lügen und Prahlereien gezeichnet. Jung und schön bin ich auch nicht mehr. Vielleicht aber, so glaube ich, ist er mir gnädig und erbarmt sich meines Leids. Das ist karg: Erbarmen – etwas wie Geringschätzung schwingt darin mit. Die Offenbarung des Heils erschöpft sich jedoch nicht im Erbarmen. Es ist nur ein Moment seiner allumgreifenden Sorge, in der er über mein Spiel im Staub der Zeit wacht, nur ein Aspekt seiner aufopfernden Liebe, mit der er mich überschüttet.

»Aus dem Staube hilft er auf dem Armen,
richtet den Hilflosen empord aus dem Dreck,
um ihn neben die Edlen zu setzen,
die Edlen seines Volkes.
Und die Unfruchtbare, die Kinderlose,
läßt er zur fröhlichen Mutter von Söhnen werden.« (Ps 112)

Begreifen kann ich's nicht, erspüren auch nicht. Ich fühle nur, daß es irgendwie zuviel ist, es überbietet meinen Glauben. Doch die Gewißheit hält sich durch: er liebt mich und behütet mich wie seinen Augapfel. Er will, daß ich sein bin, für alle Zeit.

*

Einen Augenblick lang bin ich benommen. Ausbrechend überschäumende Freude, das wäre die entsprechende Antwort. Von den Dächern will ich's rufen: Mein Geliebter liebt mich. Kommt alle her und hört es: Er, der überaus herrlich ist und ohne Fehl und Tadel – er liebt mich.

Doch gerade diese tiefe Erfüllung des Herzens ist es, die mich verstummen läßt. Es bedarf keiner Poster. Keiner ekstatischen Schreie. Auch keiner jubelnden Freude.

Ich bin völlig erschöpft, aber zu-Frieden. Dieser Friede, von dem ich erfüllt bin, ist nicht ein Friede der Erschöpfung, der dem Suchen sein Ende aufzwingt. Es ist auch nicht ein Friede der Zufriedenheit, der sich einstellt, wenn ein schwieriges Problem gelöst ist, fertig zum Abheften. Dieser Friede, der die Freude übersteigt und keines unmittelbaren Ausdrucks mehr bedarf, ist energiegeladen wie die Ruhe vor dem Sturm. Darin findet die Gewißheit ihren Ausdruck, daß Gott mich liebt.

Er liebt mich und hat mich hierhergestellt, jetzt und an diesen Ort. Es hat sich nichts geändert. Meine irdische Begrenzung ist nicht aufgehoben, mein

menschliches Wesen unverändert. Meine Schwachheit und Fehlerhaftigkeit ist geblieben, meine Bindungen bleiben. Doch er wacht über mich und weist mir den Weg: da ist das Werkzeug, da das Material. *Ite, missa est.* Geht an eure Arbeit. Fangt an, das zu tun, wozu ich euch ausgesandt habe.

Berge versetzen, das wäre die einzig richtige Antwort darauf. Hat sich wirklich nichts verändert?

Alles hat sich verändert. »Tu mir auf«, höre ich seine Stimme, »meine Schwester, Geliebte, mein Täubchen . . .« Ich vermag seine Liebe nicht zu erwidern. Ihm nachgeben ist das einzige, was ich tun kann, es zulassen, daß er von mir Besitz ergreift. »Leg mich wie ein Siegel an dein Herz, wie einen Ring an deinen Arm!«

Priestertum heute (II)*

Von Bischof Hermann Volk

IV

Das Priesteramt

Nun können wir uns nach dem rechten Verständnis des priesterlichen Amtes fragen. Dabei kann es sich nicht darum handeln, das kirchliche Amt und das priesterliche im besonderen erst begründen zu wollen und zu rechtfertigen, es geht vielmehr darum, daß wir uns selbst aus der Tiefe der Amtswirklichkeit recht verstehen. Die Besinnung darauf ist nicht überflüssig wegen der eingangs beschriebenen Situation, die vielfach als Rollenunsicherheit gekennzeichnet wird, welche oft Priester und Laien in gleichem Maße bedrängt. Denn da der Hirte für die Herde da ist, muß die Rollenunsicherheit des Hirten sich auch auf die Herde auswirken. Gerade wenn also Kirche, wenn Amt überhaupt und Priestertum im besonderen, wenn der christliche Glaube selbst in Frage gestellt wird, und wenn im Zusammenhang mit der stärkeren Aktivierung der Laien das Priestertum in dieser neuen und spezifischen Situation seine rechte Gestalt behalten oder für unsere Zeit gewinnen soll, dann ist Besinnung notwendig, die an die Wurzeln reicht und von dort her gestaltgebend wirken muß. Darum scheinen mir die vorausgegangenen Erwägungen unentbehrlich zu sein. Sie voraussetzend, fragen wir nach der Gestalt des kirchlichen Amtes und des priesterlichen im besonderen, um die Aufgabe, die uns mit der Verwirklichung des Priestertums heute gestellt ist, von der Mitte her zu bewältigen. Wir haben die Zuversicht, daß wir bei solcher Besinnung festen Boden unter unseren Füßen spüren.

a) Das kirchliche Amt als Bevollmächtigung. Wir gehen davon aus, daß Christus der Grund des Heiles und der Beziehungspunkt für alle Menschen ist und bleibt. Er ist der Stein, den die Bauleute zwar verworfen haben, den Gott aber zum »Eckstein« gemacht hat: »Siehe, ich setze auf Sion einen auserlesenen wertvollen Eckstein; wer an ihn glaubt, wird nicht zuschanden werden. Für euch nun, die ihr glaubt, ist er von Wert; den Ungläubigen aber ist er der Stein, den die Bauleute verworfen und der dennoch zum Eckstein wurde« (1 Petr 2, 7). Was Gott macht, das gilt. Der von den Menschen Gekreuzigte ist von dem Vater auferweckt und erhöht; und eher fallen die Sterne vom Himmel, als daß seine Bedeutung gemindert werden könnte.

* Vgl. den ersten Teil des Beitrags in 6/72, S. 498 ff.

In Christus ist alles zusammengefaßt, »was im Himmel und auf Erden ist« (Eph 1, 10), er ist das »Haupt der Kirche« (Eph 1, 23; Kol 1, 18), er ist »das Haupt über alle Mächte und Gewalten« (Kol 2, 10). Der erhöhte Herr bleibt also der Beziehungspunkt.

Aber dieser erhöhte Herr schweigt. Und doch darf die Botschaft von ihm nicht verstummen. Die christliche Botschaft, deren Inhalt Christus selbst ist, muß die Menschen erreichen und zur Antwort auf die Heilstat Gottes in Christus im Glauben aufrufen, damit sie in Christus das Heil gewinnen. Dazu macht Christus die Zeugen seines Lebens zu Boten seiner Wirklichkeit, und zwar so, daß er kraft des gesendeten Geistes sich in seinen Boten selbst in seiner Heilsmacht präsent setzt. »Wenn der Heilige Geist auf euch herabkommen wird, werdet ihr Kraft empfangen und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und in Samaria bis an die Grenzen der Erde« (Apg 1, 8). Zeuge ist noch nicht, wer bloß über Christus informiert, obwohl das Zeugnis ohne Information über Christus nicht möglich ist; Zeuge ist nicht einmal schon der Engagierte, Zeuge im Vollsinn ist vielmehr erst ein Gesendeter, in dem Christus als Grund seiner Hoffnung erkennbar ist. »Haltet nur den Herrn Christus heilig in euren Herzen, allezeit bereit, einem jeden Antwort zu geben, der von euch Rechenschaft über den Grund eurer Hoffnung verlangt« (1 Petr 3, 15).

Ohne Sendung ist die Heilswirklichkeit nach dem biblischen Befund überhaupt nicht zu verstehen, die Sendungen sind konstitutive Grundvorgänge im göttlichen Heilshandeln. Der Vater sendet den Sohn, der erhöhte Herr sendet den Geist als erste und unentbehrliche Gabe für die Wirklichkeit der Kirche, und Christus sendet die Jünger in der Kraft des ihnen verliehenen Geistes. Die Sendung ist für die Jünger so charakteristisch, daß sie ihnen zum Namen wird, Apostel, Gesendeter; ohne die Apostel, auch in besonderem Sinne, ist die Kirche nicht zu denken, ist sie nicht die apostolische Kirche, nicht die Kirche Christi. Die Sendung währt bis zur Wiederkunft des Herrn, damit die Botschaft von ihm bis an die Enden der Erde getragen werde. »Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt. Und für sie heilige ich mich, damit auch sie in Wahrheit geheiligt seien« (Joh 17, 18 f.). Dies ist ein außerordentlich aufschlußreicher Text, weil er mit der Sendung des Sohnes die Sendung der Jünger verbindet, und weil er die Sendung als eine besondere konsekratorische Qualifikation aussagt. Sie sind geheiligt durch diese Sendung, nicht im Sinne der persönlichen Heiligung, der *gratia gratum faciens*, sondern in dem Sinn der *gratia gratis data*; sie sind spezifisch geheiligt in der Sendung und Bevollmächtigung, Heiligung anderen zu vermitteln, indem sie »Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes sind« (1 Kor 4, 1).

Aufgrund der bevollmächtigenden Sendung identifiziert sich Christus mit den Gesendeten: »Wer euch hört, hört mich; wer euch abweist, weist mich

ab. Wer aber mich abweist, weist den ab, der mich gesandt hat« (Lk 10, 16). So hält sich also Christus in seinen Boten in der Kirche für die Kirche und für die Welt gegenwärtig in der Kraft des gesendeten Geistes. Ohne den gesendeten Geist ist kein kirchliches Amt wirksam, gibt es keine geistliche Vollmacht, um Christus und seine Heilsfrucht präsent zu machen. Denn das kann nicht aus eigenem Vermögen oder Willen entspringen, sondern nur aus dem Vollmacht verleihenden Auftrag, weil die Heilsfrucht nicht nur in Nachahmung und auch nicht im Teilnehmen, sondern im Anteilerhalten besteht. Und bevollmächtigende Sendung heißt, in den Gesendeten ist Christus selbst wirksam, gibt uns Christus Anteil an dem Heil in ihm.

Nur so, aufgrund der bevollmächtigenden Sendung, aufgrund der Identifikation Christi mit den von ihm Gesendeten, ist Krisis im biblischen Sinne, ist die Entscheidungssituation auf Christus hin möglich: »Wer euch hört, hört mich.« Es handelt sich also um übermenschliche Vollmacht, um die Vollmacht Christi, weil Christus sich in den Gesendeten präsent macht; darum ist geistliche Vollmacht immer verliehene Vollmacht, damit deutlich bleibe, daß der Mensch dieses nicht aus sich tun kann, sondern nur aufgrund der Beauftragung, der Sendung und Bevollmächtigung durch Christus. Denn es gibt nur einen Lehrer, nur einen Hirten, nur einen Priester des Neuen Bundes, Jesus, der Christus. Diese Einheit mit Christus kommt nicht von unten her durch Nachahmung zustande, nicht schon dadurch, daß man will, was Christus wollte, sondern dadurch, daß der eine Hirte, Lehrer und Priester sich selbst in der Kirche durch Sendung und Vollmacht gegenwärtig setzt. Apostolische Sukzession bedeutet daher auch nicht nur, daß Christus am Anfang steht; apostolische Sukzession bedeutet auch, daß im kirchlichen Amt Christus sich in seiner Vollmacht präsent erhält.

Der Kirche ist also eine unerhörte Verheißung zuteil geworden, unerhörte, übermenschliche Vollmacht ist mit der Kirche verbunden: »Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird. Tut dies zu meinem Gedächtnis« (Lk 22, 19). »Friede sei mit euch. Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Nach diesen Worten hauchte er sie an und sprach zu ihnen: ›Empfanget den Heiligen Geist. Welchen ihr die Sünden nachlaßt, denen sind sie nachgelassen; welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten‹ « (Joh 20, 21–23). Es wird niemand gedient, wenn diese der Kirche verliehenen Vollmachten heruntergespielt werden, denn sie sollen allen dienen, jeder von uns ist auf sie angewiesen, in dieser Vollmacht soll allen Menschen der Friede gebracht werden.

Wir müssen aber auch erkennen und bekennen, daß mit diesem Auftrag und mit dieser Vollmacht ganz spezifische und höchst anspruchsvolle Aufgaben und Anforderungen an uns selbst gestellt sind, nämlich deutlich zu machen, daß in diesen Vollmachten des kirchlichen Amtes nicht der Mensch, sondern Christus wirksam wird. Wie macht es aber die Kirche, daß sie nicht den Glauben an Christus erschwert, daß sie vielmehr das aufgerichtete Zei-

chen ist, an dem Christus erkannt werden kann und erkannt werden soll? Immer wieder begegnen wir doch der Tendenz: Christus ja – Kirche nein. Welch eine Verantwortung für uns! Wie macht es der Prediger, daß er nicht sich selbst verkündigt, daß sein Wort, in dem er aufs Äußerste engagiert ist, doch nicht sein Wort, sondern Gottes Wort gegenwärtig macht, daß von ihm gilt, was Paulus den Thessalonichern schreibt: »Deshalb danken wir auch Gott ohne Unterlaß, daß ihr das Wort der von uns verkündeten Botschaft Gottes aufnahmt, nicht als Wort von Menschen, sondern als das, was es war und ist, als Gottes Wort, das auch wirksam ist in euch, die ihr glaubt« (1 Thess 2, 13). Wie macht es der Hirte, daß unverkennbar ist, daß er nicht seine, sondern Christi Herde in Christi Auftrag weidet, und daß er dies nicht als Mietling tut, daß er kein Funktionär ist, wie und weil auch Christus kein Funktionär war, sondern daß er ist, was er tut? Wie macht es dann der Priester, daß deutlich wird, daß in seinem wahren Priestertum das eine Priestertum Christi gegenwärtig wird, daß unser Opfer sein Opfer ist und von diesem herkommt? Dann ist es doch, mit einem Wort, die Aufgabe des kirchlichen Amtes, daß es völlig transparent wird für Christus, so daß wir in allem die Menschen nicht auf uns, sondern uns auf Christus beziehen. Das gilt unvermindert, ja in besonderem Maße von dem kirchlichen Priesteramt.

Es gibt in der Kirche das priesterliche Amt, das durch die Priesterweihe verliehen wird. Zugleich ist unumstößlich wahr, daß es neutestamentlich kein anderes, legitimes Priestertum mehr gibt als das Priestertum Christi. Wenn es also in der Kirche Priester gibt, wenn wir Priester heißen und sind, dann nicht etwa deshalb, weil religionsgeschichtlich die Religionen Priester haben und wir also auch Priester haben wollen; wir heißen und sind vielmehr Priester in einem ganz neuen, für das Christliche spezifischen Sinn, nämlich durch die gewährte Vergegenwärtigung des Priestertums Christi in dem zum Priester Geweihten. Mit Christi Opfer, dem einen und einzigen Opfer des Neuen Bundes sind die alttestamentlichen Opfer als vorläufig und als Hinweis auf Christi Opfer erwiesen und hinfällig geworden. Christus aber macht als Haupt der Kirche in der Weise des Mysteriums sein Opfer für das neutestamentliche Gottesvolk gegenwärtig, wie im neutestamentlichen Priestertum nicht ein eigenständiges Priestertum konstituiert ist, sondern das eine endgültige Priestertum Christi gegenwärtig gesetzt wird.

Denn Christus, der durch seinen opferhaften Kreuzestod Priester ist, hat nicht gesagt, wir sollten seinen Kreuzestod sterben, sondern von seinem Abendmahlshandeln hat er gesagt: »Tut dies zu meinem Gedächtnis.« Aber durch dieses Tun, durch die Vergegenwärtigung des Abendmahlshandelns Christi, wird das Priestertum Christi gegenwärtig, weil das Abendmahlshandeln Christi selbst eindeutig und konstitutiv priesterliche Elemente enthält. Denn es setzt, nicht zeitlich, aber innerlich seinen Kreuzestod voraus, es beansprucht diesen und setzt ihn gegenwärtig. Denn hier wird sein Leib

als der hingegebene, sein Blut als das in der Selbsthingabe Christi vergossene gegenwärtig. Die *verba testamenti*, die Einsetzungsworte Christi, sind eindeutig durch die Opferterminologie bestimmt. Das »hingegeben« von dem Leib, und das »vergossen« von dem Blut bedeutet ja nicht nur den Tod überhaupt, die Hinrichtung, sondern in dem »für euch« eindeutig den Erlösungstod, den Opfertod Christi für uns und für die ganze Welt. Daher ist der Todesgehorsam Christi nicht nur Voraussetzung für sein Abendmahlshandeln, sondern sein Todesgehorsam, der ihn durch sein ganzes Leben hindurch bestimmt und der ihn schließlich zum Priester des Neuen Bundes macht, wird in dem Abendmahlshandeln Christi selbst schon gegenwärtig.

Das ist die uns immer schon geläufige Lehre von der heiligen Messe als Opfer und von dem kirchlichen Priestertum. Die Liturgiereform unserer Tage hat dieses aber besonders betont, zum Beispiel indem sie deutlich gemacht hat, daß die heilige Messe außer dem Wortgottesdienst nicht nur die Konsekration zur Bereitung des Herrenmahls ist, daß vielmehr die *actio missae* den Todesgehorsam Christi gegenwärtig setzt. Und sie setzt ihn gegenwärtig, weil der Priester gerade hier mit äußerster Deutlichkeit in *persona Christi* handelt; Christi Fleisch und Blut werden gegenwärtig und damit Christi Todesgehorsam. Dies wird zu unserem Gottesdienst, zum »Gipfel« und zur »Quelle« des christlichen Lebens (Vat II, *De sacra Liturgia*, Nr. 10), und dies deshalb, weil die Grundstruktur des Christseins im totalen Verfügen über sich selbst auf Christus hin besteht.

Dieses Verfügen über sich selbst ist nicht nur wirklich in der Weise der Nachahmung, sondern auch in der Weise der Vereinigung mit Christus selbst, mit Christi einmaligem Opfer. Denn die Selbstverleugnung macht ja noch nicht den Christen aus, sondern erst die Selbstverleugnung um Christi willen, ja in der Vereinigung mit Christus. In dieser Vereinigung mit Christus, die freilich noch nicht durch Anwesenheit, sondern unter Voraussetzung der Taufe erst durch innere Teilnahme an der heiligen Messe aktualisiert wird, wird diese zum Gipfel und Quellpunkt unseres Lebens.

Wenn also nach den neuen Bestimmungen der Tabernakel vom Altar heruntergenommen wird, dann nicht etwa deshalb, weil er nebensächlich geworden wäre und in eine Ecke gestellt werden könnte – das darf nicht sein! –, sondern deshalb, weil der Altar als der Ort dieses Geschehens, der *actio missae*, des vergegenwärtigten Todesgehorsams im Kreuzesopfer Christi schon so übertoll ist, daß dieser Vorgang verdunkelt werden könnte, wenn der Altar zugleich Träger des Tabernakels ist. Denn es handelt sich in der heiligen Messe nicht um unser eigenes Tun, sondern um unsere Teilnahme an einem Vorgang, der von Christus her schon in sich sakramentale Struktur hat und nicht erst durch die heilige Kommunion; schon in dem Vorgang macht sich Christus gegenwärtig. Darum ist die heilige Messe »Geheimnis

des Glaubens«. »Deinen Tod, o Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.«

Es kann also gar keinem Zweifel unterliegen, daß in der heiligen Messe nicht ein neues Opfer neben dem Opfer Christi und daß in dem kirchlichen Priestertum nicht ein neues Priestertum neben dem Priestertum Christi realisiert werden soll, sondern daß es sich hier um den einen Priester Christus, um das eine Priestertum Christi handelt. Die Priesterweihe bedeutet dann gerade nicht, daß hier ein neues Priestertum entsteht, sondern daß ein vorhandenes, daß das Priestertum Christi übertragen, daß an dem Priestertum Christi durch Christus Anteil gewährt wird. Der Geweihte wird dann eigentlich nicht mehr, als er vorher war, er wird in bestimmtem Sinne weniger, weil er durch die Weihe gerade nicht in seinem Eigenen gestützt wird, sondern weil Christi Eigenes, weil Christi Priestertum in ihm präsent wird. Auch hier gilt: »Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen« (Joh 3, 30). Wenn daher der Priester liturgische Gewänder trägt, dann trägt er sie nicht, um sich zu dekorieren, sondern um sich zu verbergen und um Christus zu verdeutlichen; wir könnten Masken tragen, wenn wir eine Maske Christi hätten.

In diesem Zusammenhang ist es auch begründet, daß die heilige Messe Eucharistie, Danksagung ist und daß sie dies auch bleiben muß. Der Gehalt der Messe, Danksagung für die Heilstat Gottes in Christus, Eingehen in den Todesgehorsam Christi durch unsere innigste Verbindung mit dem Handeln Christi ist so groß und für uns so wesentlich, daß er nicht durch andere noch so berechnete Anliegen verdrängt werden darf. Gewiß haben unsere Sorgen und Anliegen in der Meßliturgie auch eine für sie vorgesehene Stelle; aber wir dürfen die heilige Messe nicht zum Anhängsel unserer, auch gottesdienstlich ausgebreiteten Anliegen machen. Werden unsere Anliegen vorherrschend, dann wird der Gehalt der Messe, ja dann wird Christus selbst verdunkelt, weil dann Christus leicht nur noch als Motiv unseres Handelns betrachtet wird –, was er gewiß auch ist und immer mehr werden muß –, aber nicht mehr als Bezugspunkt, in dem wir Leben haben, Friede und Heil. Denn deutlich muß bleiben oder werden, daß die Messe in der Mitte des kirchlichen und christlichen Lebens steht, ohne daß dieses sich freilich darin erschöpft; durch nichts wird dieses nahegelegt, im Gegenteil, Glaube und Teilnahme am Gottesdienst müssen sich auch im ganzen übrigen Leben auswirken. Das Konzil sagt im Dekret über die Priester ausdrücklich: »Diese christliche Gemeinde wird aber nur aufgebaut, wenn sie Wurzel und Ausgangspunkt in der Eucharistie hat. . . . Diese Feier ist aber nur dann aufrichtig und vollständig, wenn sie sowohl zu den verschiedenen Werken der Nächstenliebe und zu gegenseitiger Hilfe wie auch zu missionarischer Tat und zu den vielfältigen Formen christlichen Zeugnisses führt« (Nr. 6). Die heilige Messe ist doch die Mitte, und zwar von Seiten der Gläubigen und von Seiten des Amtes, ohne daß sich das eine oder das andere in der heiligen Messe allein erschöpft.

Heilige Messe ist die Mitte des christlichen Lebens für jeden, weil das christliche Leben priesterliche Struktur hat: Verfügen über sich selbst auf Christus hin und in Christus auf den Vater hin, und damit zugleich auf den Nächsten hin. Dies vollständige Verfügen über sich selbst hat in der durchgreifenden und unüberbietbaren Hinordnung auf Christus seinen Grund – haben, als hätten wir nicht (vgl. 1 Kor 7, 29 ff.) –, die sich in der Teilnahme an der heiligen Messe konkretisiert, ja von Christus hineingenommen wird in seine Hingabe an den Vater. Das Konzil sagt es so: »Durch den Dienst der Priester vollendet sich das geistige Opfer der Gläubigen in Einheit mit dem Opfer des einzigen Mittlers Christus, das sie mit ihren Händen im Namen der ganzen Kirche bei der Feier der Eucharistie auf unblutige und sakramentale Weise darbringen, bis der Herr selbst kommt. Darauf zielt das Dienstamt des Priesters, und darin findet es seine Vollendung« (*Presb. ord.* 2).

Das gilt unvermindert für den Priester, denn er verliert ja durch das Weihepriestertum nicht das gemeinsame Priestertum. Er muß also auch, wenn er die heilige Messe feiert, dasselbe vollziehen, was die übrigen Gläubigen vollziehen müssen, sich mit Christus verbinden; sonst hält er wohl den übrigen Gläubigen den Gottesdienst, es ist aber trotzdem nicht der seine. Die Teilnahme an der Messe ist ja nicht irgendein beliebiger Akt der Religiosität, es ist auch nicht nur ein Verfügen über sich als eine Nachahmung Christi, vielmehr hat diese Teilnahme an der heiligen Messe sakramentale Züge, sie geschieht in der Vereinigung mit Christus, weil wir Glieder am Leibe Christi sind, welcher die Kirche ist, Zweige an dem Weinstock, der Christus ist. So ist das Sonntagsgebot dann zwar ein kirchliches Gebot, aber ein durchaus möglicher und guter Ausdruck dieser unserer Zuordnung auf die sakramentale Einswerdung mit dem Selbstvollzug in der heiligen Messe, die nicht erst dort sakramental ist, wo die heilige Kommunion empfangen wird, sondern schon in der Vergegenwärtigung Christi, seines Priestertums, seines Todesgehorsams, seines Opfers. Nicht schon durch bloße Anwesenheit, aber durch die gemeinte Teilnahme an der heiligen Messe bestätigen und akzeptieren wir für uns das innere und unaufhebbare Gesetz des christlichen Lebens: Wer sein Leben liebt, wird es verlieren; wer es in Christus hinein verliert, wird es gewinnen (vgl. Joh 12, 25).

Wenn dies so ist, kann man sich sogar fragen, ob zu unserer Teilnahme an der heiligen Messe nicht noch unser eigener Tod komplementierend hinzugehört. Ist es auch wahr, daß von echtem christlichen Leben überhaupt gilt: »Deinetwillen sind wir dem Tode preisgegeben den ganzen Tag, sind Opferschaffen gleichgeachtet« (Ps 43, 23; vgl. Röm 8, 36), so wird doch unsere Teilnahme an der heiligen Messe durch unseren Tod existentiell besiegelt. Christus hat sein Gehorsam ja auch das Leben gekostet. Diese Komplementierung unserer Teilnahme an der heiligen Messe durch unseren Tod würde dann freilich auch bedeuten, daß durch solche Teilnahme an der heiligen Messe

unser Tod im voraus qualifiziert ist als ein Sterben in Christus, als ein Sterben mit Christus, der hier eingeübt, im voraus mit dem Sterben Christi verbunden und so qualifiziert wird. Auch darin erweist sich die heilige Messe als Danksagung für das Heilswerk Christi, in welchem uns die Kraft gegeben ist, alles außer der Sünde umzuqualifizieren, zum Guten zu wenden.

b) Das priesterliche Amt im besonderen. Aber nicht nur im Leben des Christen stellt die Teilnahme an der heiligen Messe im sakramentalen Gefüge den Höhepunkt dar als Aktualisierung des gemeinsamen Priestertums, auch das kirchliche Amt hat im Priestertum seinen Höhepunkt, eben weil das priesterliche Amt den sakramentalen Höhepunkt im Leben der Christen ermöglicht und so in die Mitte der kirchlichen Sendung führt. Das Priestertum erfordert eine besondere Vollmacht, welche durch die Weihe erteilt wird, weil das Priestertum ein wesentliches Element im Hirtenamt ist. Christus selbst vollendet sich als den guten Hirten im Kreuzestod, und sein Abendmahlshandeln ist ein Handeln des Guten Hirten, in welchem er uns die Teilnahme an seiner Selbsthingabe ermöglicht und uns seinen für uns dahingegebenen Leib und sein für uns vergossenes Blut zur Speise des ewigen Lebens gibt. Das »mit großer Sehnsucht habe ich danach verlangt, dieses Abendmahl mit euch zu halten« (Lk 22, 15) meint ja offensichtlich nicht das übliche Paschamahl, sondern es richtete sich auf das andere, noch nicht gekannte Mahl, in dem Christus nicht mit den Jüngern Mahl hält, sondern sich selbst zur Speise gibt, womit er freilich auch zum Äußersten entschlossen ist. Darum heißt Christus auch »der Hirte und Hüter unserer Seelen« (1 Petr 2, 25), und sehr aufschlußreich heißt es in den letzten Versen des Hebräerbriefes: »Der Gott des Friedens aber, der den erhabenen ›Hirten der Schafe durch das Blut des ewigen Bundes« (Is 63, 11) heraufgeführt hat von den Toten, unsern Herrn Jesus, mache euch bereit zu jedem guten Werk, damit ihr seinen Willen tut« (13, 20 f.).

Wie Jesus Christus also sein Hirtenamt priesterlich vollendet, so ist auch das kirchliche Priesteramt als Element, ja als Höhepunkt des Hirtenamtes zu sehen. Das Hirtenamt ist aber ein besonderes Amt. Denn wenn auch jeder Gläubige an der Sendung der Kirche, am Lehr-, Priester- und Hirtenamt in seiner Weise teilnimmt, so kann man doch das kirchliche Hirtenamt nicht so verstehen, daß alle im gleichen Sinn Hirten wären; dann hätten die Worte schlechthin ihren Sinn verloren. Christus der Hirte stellt sich dann auch in dem kirchlichen Hirtenamt dar, und der bestellte Hirte ist Priester, weil auch Christus als Hirte Priester ist; wie zum Hirtenamt Christi das Abendmahlshandeln hinzugehört, so gehört auch zum Hirten, welcher die Kirche Gottes leitet, indem er sie weidet, hinzu, daß er das Abendmahlshandeln Christi als höchsten Dienst für die Gemeinde in der Vollmacht Christi gegenwärtig setzt. Mit bewegenden Worten beschreibt Paulus bei seinem Abschied von Ephesus das kirchliche Amt als Hirtenamt: »Ich weiß, daß ihr alle, unter

denen ich als Künder des Reiches gewandelt bin, mein Angesicht nicht mehr sehen werdet; denn ohne etwas vorzuenthalten habe ich euch den ganzen Ratschluß Gottes verkündet. Tragt nun Sorge für euch und für die gesamte Herde, in der euch der Heilige Geist zu Bischöfen bestellt hat, um die Gemeinde Gottes zu leiten, die er sich erwarb mit seinem eigenen Blut. Ich weiß, es werden nach meinem Weggang reißende Wölfe bei euch eindringen und die Herde nicht schonen. Selbst aus eurer Reihe werden Männer aufstehen und Verkehrtes reden, um die Jünger auf ihre Seite zu ziehen. Seid also wachsam und denkt daran, wie ich drei Jahre lang, Nacht und Tag nicht aufgehört habe, einen jeden einzelnen unter Tränen zu ermahnen« (Apg 20, 25–31). Auch im Epheserbrief zählt Paulus unter den Aposteln, Evangelisten und Propheten »die Hirten und Lehrer« (4, 11) auf, und an Petrus ergeht das umfassende Wort, wiederholt sogar: »Weide meine Lämmer, weide meine Schafe« (Joh 21, 16 f.).

Worin ist also unser Priestertum begründet? Es ist darin begründet, daß es in der Kirche gesetzte, bestellte Hirten gibt, in denen Christus, der Hirte, sich gegenwärtig und wirksam setzt, der sich selbst priesterlich vollendet hat. Die Vergegenwärtigung des Priestertums Christi ist dann keine Zutat zu seinem Priestertum, in welchem er uns überfließend erlöst hat, vielmehr ermöglicht das kirchliche Priestertum das heilshafte Eingehen in das priesterliche Verfügen Christi über sich selbst als Grundstruktur des christlichen Daseins vor Gott. Das alles ist nicht zu denken ohne Formen der Einigung und der Einheit mit Christus, die von Christus herkommen und die jedes menschliche Wollen und Denken übersteigen. Nur von Christus her kann es ermöglicht werden: Wer euch hört, hört mich; wem ihr die Sünden nachlaßt, dem sind sie nachgelassen –, das ist mein Fleisch – das ist mein Blut. Amt beruht auf der bevollmächtigten Sendung durch Christus im Heiligen Geist.

Es ist ja auch auffallend, wie eindringlich das Zweite Vatikanische Konzil von der Einheit des Priestertums, von der Einheit der Priesterschaft mit dem Bischof, von dem Kollegium der Bischöfe als einer Einheit spricht. »Die Priester, die durch die Weihe in den Priesterstand eingegliedert wurden, sind in inniger, sakramentaler Bruderschaft miteinander verbunden. Besonders in der Diözese, deren Dienst sie unter dem eigenen Bischof zugewiesen sind, bilden sie das ›eine‹ Presbyterium. Trotz ihrer verschiedenen Ämter leisten sie für den Menschen den einen, priesterlichen Dienst« (*Presbyterorum ordinis*, Nr. 8). Solche Formen des Zusammenhanges, der Einheit, werden nicht moralisch, nicht allein willentlich konstituiert, wenn sie freilich auch ihre Konsequenzen für das Wollen haben müssen. Hier, im kirchlichen Amt, im Christlichen überhaupt, liegen Formen der Gemeinschaft, des Zusammenhanges vor, die nur mit Elementen der Einheit hinreichend beschrieben werden können, einer Einheit, die in Christus ihren Grund hat, dem Eckstein, der

alles zusammenhält. »Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen wurdet zu einer Hoffnung eurer Berufung. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und ein Vater aller, der über allen ist und durch alle und in allen« (Eph 4, 4–6). Diese Einheit ist also nicht etwa soziologisch begründet, wenn sie freilich auch soziologisch in Erscheinung tritt; sie ist vielmehr, wie das Konzil an der oben zitierten Stelle sagte, sakramental konstituiert, und sie behält in diesem Bereich ihren Schwerpunkt.

An und für sich ist die Einheit eine Kategorie des naturhaften, Gemeinschaft die Kategorie des personalen Bereiches; aber in der Heilswirklichkeit gilt diese Eindeutigkeit nicht mehr. Hier erlangen die Personen in dem einen Haupt Christus einen solchen Zusammenhang untereinander und mit Christus, daß Elemente der Einheit notwendig sind, um den hier gegebenen Zusammenhang zu beschreiben, und zwar nicht als Entpersonalisierung der Person, so daß die Person hier etwa zum Ding würde. Diese Formen des Zusammenhanges haben vielmehr den Charakter des Endgültigen, des Eschatologischen, in dem Christus alles in allem, in welchem Gott alles in allem ist. Wenn solche Formen des Zusammenhanges mit Elementen der Einheit nicht anerkannt werden, kann die Heilswirklichkeit überhaupt nicht hinreichend beschrieben werden; sie hält sich dann im Bereich des Ethischen, in der Nachahmung, so daß das Mysterium der Heilswirklichkeit ausfällt.

Ohne Anerkennung eines solchen spezifischen, von Christus gewährten und gegebenen Zusammenhanges läßt sich weder die Kirche noch das kirchliche Amt beschreiben, weil dann im kirchlichen Amt nicht mehr aufgrund der Sendung durch Christus die Macht Christi als Vollmacht gegenwärtig ist, unbeschadet all der Dienste, die in der Kirche als geordnete Gemeinschaft von Menschen in menschlicher Kraft möglich und nötig sind. Nur bei der Anerkennung überethischer Kategorien in der Heilswirklichkeit ist es möglich, daß der Amtsträger *in persona Christi* handelt. »An Christi Statt bitte ich euch, laßt euch mit Gott versöhnen! Ihn, der die Sünde nicht kannte, hat er für uns zur ›Sünde‹ gemacht, daß wir in ihm ›Gerechtigkeit Gottes‹ würden« (2 Kor 5, 20 f.). Wenn dies die innerste Struktur des kirchlichen Amtes und damit auch des Priestertums ist, dann ist es freilich die permanente und spezifische Aufgabe des Priesters, in seinem gesamten Tun eine Transparenz für Christus aufzubringen, damit er nicht Christus mit dem Eigenen verdeckt, sondern in Wort und Werk Christus offenbar werden läßt. Wir wissen, daß das nicht durch eine Passivität erreicht wird, sondern die höchste Aktivität erfordert in dem noch immer steigerungsfähigen Verfügen über sich selbst auf Christus hin.

Wenn aber das Priestertum die Weise ist, wie Christus sich als der Hirte schlechthin vollendet, dann fragt man sich, warum wir von Priesterweihe und nicht von Hirtenweihe sprechen. Ich antworte so: Mir ist es nicht zweifelhaft, daß ›Hirte‹ die Sendung Christi umfassend beschreibt, daß aber das

Priestertum die Intensitätsspitze seines Hirtenamtes ist, weil Christus durch Selbsthingabe bis in den Tod sein Hirtenamt vollendet.

Der Kreuzestod Christi ist die Kulmination, die Intensitätsspitze seines ganzen Lebens, weil Christus hier seine gesamte Sendung abschließend vollendet. So vollendet Christus sein Lehramt, das er ja nicht nur in Worten ausübt, sondern auch in seinem Tun, auch in seinem Leiden und Sterben, wie Gott sich ja nicht nur in Worten, sondern auch in seinem Tun und Lassen offenbart. »Ich habe euch ein Beispiel gegeben« (Joh 13, 15). So gehört also der Kreuzestod mit zu seiner Lehre vom Reich Gottes, das er durch seinen Todesgehorsam aufrichtet; darin ist er der Gute Hirte, der sein Leben hingibt, und darin ist er Priester, der priesterlich sich als Hirte vollendet.

Wenn das so ist, dann kann auch die Sendung durch Christus umfassend als Hirtenamt beschrieben werden; auch das Hirtenamt im Auftrag Christi hat dann seine Intensitätsspitze im Priestertum als Vergegenwärtigung des Priestertums Christi, und dies eben deshalb, weil Christus seine Sendung priesterlich vollendet hat. Das Konzil sagt im Priester-Dekret: »Im Mysterium des eucharistischen Opfers, dessen Darbringung die vornehmliche Aufgabe des Priesters ist, wird beständig das Werk unserer Erlösung vollzogen« (Nr. 13). Darum nennen wir den Geweihten mit Recht Priester. Dabei sind wir uns aber durchaus bewußt, daß der Geweihte nicht nur Priester ist, sondern daß er auch Hirte und Lehrer ist. Das wird ganz deutlich in der Weihe zum Bischof, der Vollgestalt des Priesters. In der Bischofsweihe wird dem zu Weihenden das Evangelienbuch auf die Schulter gelegt zum Zeichen, daß er Lehrer ist und als solcher unter dem Wort Gottes steht; und der Hirtenstab ist das Wahrzeichen des Bischofs. Auch in der Ansprache im Ritus der Priesterweihe wird der Priester deutlich, voneinander abgesetzt und doch, im Zusammenhang stehend, als Lehrer, Priester und Hirte beschrieben. So ist nach unserem Glaubensbewußtsein das Priesteramt nicht isoliert gesehen, sondern im Zusammenhang mit dem Hirtenamt und mit dem Lehramt.

Es ist freilich zu fragen, ob hier die Theologie der Weihe und des Amtes nicht noch einiges leisten könnte, um das Verhältnis der Ämter oder ihrer Elemente zueinander zu erhellen. Dabei geht es nicht darum, die Ämter zu häufen, sondern sie aus ihrem komplementierenden Zusammenhang zu erhellen und dann auch zu vollziehen, und dies ihres Ursprungs wegen, weil Christus Hirte, Lehrer und Priester in einem und zugleich ist. Hirtenamt, Lehramt und Priesteramt sind in Christus nicht zusammengefügt, sondern sie sind Entfaltung der einen Sendung durch den Vater. Dieses wird auch seine Konsequenz haben für die Sendung durch Christus, so daß das kirchliche Amt aufgrund der Sendung durch Christus Hirten-, Lehr- und Priesteramt zugleich ist. Wo wir aber die Wirklichkeit und unser Verständnis der Wirklichkeit auf Christus zurückführen können, haben wir festen, den festesten Boden unter den Füßen. Darum geht es in der theologischen

Erhellung, in dem Selbstverständnis und in dem Vollzug des Priestertums und des kirchlichen Amtes überhaupt immer wieder und nur darum, daß dadurch Christus verherrlicht wird, weil durch die Kirche und das kirchliche Amt immer wieder deutlich wird: »Christus alles in allem« (Kol 3, 11).

V

Priestertum heute

Schauen wir zurück, dann sind wir einen langen Weg gegangen durch die Welt des christlichen Glaubens: Jesus, gestorben und auferstanden, Jesus, der Christus, den Gott erhöht und zum Eckstein gemacht hat. Aber ist dieser Glaube heute überhaupt noch gefragt? Schmilzt nicht zu unserem Kummer ständig die Zahl derer, die unsere Dienste überhaupt noch beanspruchen? Diese Situation können wir nur aus dem Glauben beantworten, nur aus dem Glauben in Hoffnung durchstehen. Das können wir aber auch. Denn wir halten zunächst daran fest, daß objektiv die Struktur der Welt, das heißt des Menschen, nicht so geändert werden kann, daß die Stellung Christi, seine Bedeutung für die Welt als ganze und für den einzelnen objektiv gemindert werden könnte. Gewiß, man kann sich von Christus abwenden, und wir selbst können es; aber ebenso gewiß ist es, daß damit Christus nicht von seinem Platz zur Rechten des Vaters gerückt wird. Niemand kann die Bedeutung Christi als des einzigen Mittlers, als Haupt der Kirche, als der neue Adam, als Haupt des Alls schmälern: »Jesus Christus ist derselbe, gestern, heute und in Ewigkeit« (Hebr 13, 8). Das Konzil sagt: »Christi Priestertum, an dem die Priester in Wahrheit Anteil erhalten haben, ist ja notwendig für alle Völker und alle Zeiten bestimmt und nicht auf Rassen, Nationen oder Zeitalter beschränkt« (*Presbyterorum ordinis*, Nr. 10).

Objektiv sind wir also mit der Botschaft von Christus nicht überflüssig, wir bringen nicht etwas, wonach objektiv kein Bedarf ist; objektiv ist ein absoluter Bedarf nach dem Dienst des Lehr-, Hirten- und Priesteramtes, weil in ihm Christus sich heilhaft präsent machen will. »Denn einer und derselbe ist der Herr aller, reich für alle, die ihn anrufen. Denn jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden. Doch wie sollen sie anrufen, an den sie nicht glauben? Wie aber sollen sie glauben, von dem sie nicht hörten? Und wie sollen sie hören ohne Verkünder? Wie aber sollen sie verkünden, wenn sie nicht ausgesandt wurden, wie geschrieben steht: ›Wie lieblich sind die Füße der Frohbotschaft des Guten‹ (Is 52, 7). Doch nicht alle beugten sich der Frohbotschaft. Isaias sagt ja: ›Herr, wer glaubte unserer Verkündigung?‹ Somit kommt der Glaube aus der Verkündigung, die Verkündigung aber durch das Wort Christi« (Röm 10, 12–17).

Wie ist es aber subjektiv? Merken die Menschen etwas von ihrer Verwiesenheit auf Christus? Wie sollen wir die Botschaft anbringen, wenn die Menschen entweder mit sich selbst zufrieden oder wenn sie ganz ohne Hoffnung sind? Diese uns bewegenden Fragen müssen wir uns selbst aus dem Glauben beantworten, und da heißt die Antwort so: Von der Geistsendung bis zur Wiederkunft Christi ist Heilszeit, und das bedeutet, daß es immer eine Chance geben muß, in der Gnade Christi den Glauben glaubhaft zu verkündigen, und in der Gnade Christi der Botschaft von Christus zu glauben. Das ist die Verheißung Christi. Darum nennen wir jedes Jahr schon zu Beginn ›Jahr des Heiles‹. Unsere Aufgabe ist es nun, die Verwiesenheit des Menschen auf Gott aufzudecken und die Hergewandtheit Gottes zu uns durch unser Zeugnis für Christus so zu beschreiben, daß der Mensch in eine gewisse Betroffenheit gerät, wie die Emmausjünger: »Brannte nicht das Herz in uns, während er . . . mit uns redete und uns die Schrift aufschloß?« (Lk 24, 32). Wir bringen den Menschen ja nichts Überflüssiges, wir geben ihnen nicht eine Antwort, wo schon eine andere befriedigende Antwort ist; wir beantworten vielmehr mit der Botschaft von Christus eine Frage, die, wenn sie recht gestellt ist, nur mit Christus beantwortet werden kann. Wir reden also von Christus in der Zuversicht, daß wir eine Botschaft bringen, die unersetzlich ist, deren der Mensch zu seinem Heil bedarf, und daß es in jeder Zeit eine Chance geben muß, diese Botschaft glaubwürdig auszurichten. Wir müssen aber durch unser eigenes Bemühen die Chance aufdecken, das heißt den subjektiven Anknüpfungspunkt finden für die Botschaft von Christus.

Die Chance unserer Zeit scheint mir darin zu bestehen, daß der Mensch unserer Zeit radikal genug fragt, daß wir mit unserer Botschaft antworten können. Man kann ja nicht jede Frage mit Gott beantworten wollen. Es macht den Glauben ungläubwürdig, wenn wir mit der Erstursache antworten, wo die Zweitursache ausreicht. Es ist zudem ein ganz altes theologisches Prinzip, daß man keine höhere Ursache annehmen soll, als notwendig ist. Das bedeutet, man soll nicht Gott als Ursache annehmen, wo es nicht notwendig ist. Unsere Glaubensnot besteht zu einem gewissen Teil darin, daß wir für manches die geschöpfliche Ursache erkannt haben, wo wir sie früher nicht kannten. Man kann ganz gewiß auch angesichts der Wetterkarte und der Satellitenfotos vom Wolkenbild einer Erdhalbkugel um gutes Wetter beten, aber das erfordert doch einen nicht oberflächlichen Begriff von Gott und der Kreatur und von der Wirkweise Gottes.

Nun ist auch unsere Zeit nicht ohne Fragen. Auch unsere Gesellschaft ist nicht ausschließlich vom Konsum bestimmt, auch in unserer Zeit gibt es Fragen nach dem Sinn des Lebens und zwar glücklicherweise so radikal, wie es diese Frage, wenn sie ernst genommen ist, verlangt, so daß vorletzte Antworten als solche, das heißt als unzureichend erkannt werden. Wir fühlen uns ja trotz aller unserer technischen Erfolge längst nicht so behaglich, daß nicht

Fragen blieben, ja manchen wird völlig unerwartet ganz unbehaglich angesichts der Gesamtsituation der Menschheit. Manche sind geradezu verzweifelt, so sehr, daß sie meinen, der Mensch brauche zwar eine Hilfe, aber das Menschsein selbst sei, warum auch immer, so verfahren, daß dem Menschen gar nicht geholfen werden könne. Wir könnten zwar gut Gott gebrauchen, aber leider gäbe es ihn nicht, hat ein Atheist unserer Zeit gesagt.

Die Frage, was unserem Leben Sinn gibt, ist jene Frage, die am schwersten zu beantworten ist. In der Tiefe ist jeder Mensch unaufhebbar angelegt auf das Absolute, auf das Totale, auf das Definitive, das Endgültige, auf das »ein für allemal«, so daß er in seiner Frage nach dem Sinn des Lebens nach etwas fragt, das durch nichts, durch kein Ereignis in Frage gestellt werden kann. Diese tiefste Schicht des Menschen, die konstitutiv ist für sein Personsein, für seine Gottebenbildlichkeit, sprechen wir in der Botschaft von Christus an, in der Botschaft von der radikalen Liebe, mit der Gott jeden Menschen in Christus liebt. Wir sprechen diese Tiefenschicht des Menschen mit dieser Botschaft an, weil die Antwort auf diese Radikalität Gottes in Christus in dem radikalen Verfügen des Menschen über sich selbst – nicht über andere! – besteht, so daß darin die innerste Anlage des Menschen aktualisiert ist. Darin wird Gott deutlich als der, vor dem man alle Brücken abbrechen kann, abbrechen muß, dies aber in der Zuversicht, daß darin keine Verfremdung für den Menschen liegt, sondern daß gerade damit sein innerster Nerv getroffen, er in seiner innersten Anlage aufgerufen und angesprochen ist.

Mit der Antwort aus dem Glauben, mit dem Glaubensgehorsam verbinden wir die Zuversicht, daß sich mit dem totalen Verfügen des Menschen auf Christus hin auch die diesseitigen Formen des Heiles, der Erlösung sofort einstellen und auch wahrnehmen lassen: Der Friede, die Freude, die Freiheit, die Hoffnung, alles Gaben in einem Sinn, daß sie die Welt nicht geben kann. »Erst wenn der Sohn euch frei macht, seid ihr wahrhaft frei« (Joh 8, 36). Das alles sind Gaben, welche nicht eine quantitative Vermehrung dessen sind, was wir von uns aus sind, haben oder können, es sind vielmehr ureigene Gaben Gottes, welche uns die Welt nicht geben, welche uns aber auch nicht die Welt, welche uns nichts Ereignishaftes nehmen kann. Das ist Freiheit als Heilsfrucht, als Gabe Christi, daß uns nichts die Gaben Christi nehmen kann –, nur wir selbst. »Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben«, sagt Christus. Die Freiheit des Christen, die Neuheit seines Lebens, besteht darin, daß niemand, kein Geschick und kein Ereignis uns trennen kann von Christus, nur wir selbst in der Sünde. Indem der Mensch über sich durchgreifend auf Christus hin verfügt, erlangt er den unaufhebbaren Sinn des Lebens, welcher seiner Anlage auf das Absolute entspricht. Das Lehramt, das Hirtenamt und das Priesteramt sollen den Menschen heilhaft mit Christus konfrontieren, so daß er im Verfügen über sich selbst das ewige Leben erlangt: »Wer an mich glaubt, der lebt, auch wenn er stirbt« (Joh 11, 25).

Sinnenhaftigkeit und Rationalität

Versuch einer geistesgeschichtlichen Bestimmung des Barock

Von *Walter Brandmüller*

Mit diesem Titel statt eines Buches einen Aufsatz zu überschreiben, mag vermessen erscheinen. Zu offenkundig ist doch die Vielschichtigkeit dessen, was man unter dem Begriff »Barock« zusammenfaßt. Nicht nur zeigen alle Lebensbereiche, alle Künste und Wissenschaften ihr epochenspezifisches Gesicht – durchmißt man den geographischen Rahmen, in dem sich barockes Leben entfaltet hat, von der Ukraine bis Mexiko und von Sizilien bis nach Skandinavien, so ergeben sich zudem nicht nur regional verschiedene Periodisierungen, sondern auch geographisch und damit auch konfessionell eigenständige Ausprägungen des Barock. All das verdiente natürlich eine differenzierte dementsprechend breite und eindringende Darstellung, die freilich nicht in einem Aufsatz geleistet werden kann. Daß Wilhelm Hausenstein Recht hat, wenn er meint: »Mit einem Wort zu sagen, was Barock sei, ist ebenso verlockend wie unmöglich«, steht außer Zweifel¹. Dieser Beitrag beabsichtigt dies auch keineswegs, er soll vielmehr dem Versuch dienen, an einem Ausschnitt aus dem gesamten Phänomen »Barock« die These zu verifizieren, daß die Quelle der barocken Kultur vorzüglich in der spannungsreichen Harmonie von Sinnenhaftigkeit und Rationalität im Lebensgefühl des Barock zu suchen sei². Daß dies vorwiegend vom Standpunkt des Kirchenhistorikers aus geschieht, ist wohl ebenso berechtigt wie die Feststellung: »Die ganze, bunte, tausendfältige Welt des Barock wird . . . übergriffen von einem Denken, das nach der Theologie hin ausgerichtet ist, wird durchschauert von einer Geistigkeit, die ihr Maß von den Letzten Dingen nimmt.«³

Die Wurzeln hierfür sind in jenen beiden Dekreten des Konzils von Trient zu suchen, die eine christliche Rehabilitierung der Schöpfung, der Natur und damit auch der Sinne und ihrer Welt inaugurierten: dem Dekret über die Erbsünde und über die Rechtfertigung, die beide in der ersten Sitzungsperiode des Tridentinums, am 17. Juni 1546 und am 13. Januar

¹ W. Hausenstein, *Vom Genie des Barock*. München 21956, S. 1. Zum Ganzen vgl. die unter »Barock« in LThK 2I 1258–1270 angeführte Literatur.

² Damit heben wir uns von Wilhelm Hausenstein ab, der die Harmonie von Sinnenhaftigkeit und Rationalität nicht sieht, weil er von der bildenden Kunst allein ausgeht: »Sinnlichkeit bis zu ihrem Non plus ultra hin entwickelt und eben damit das Ultra schon berührend« (ebd., S. 83).

³ B. Hubensteiner, *Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern*. München 1967, S. 16. Hier auch (S. 224–230) gute Bibliographie.

1547 verkündet wurden⁴. In beiden Dekreten antwortete die aus der lähmenden Ohnmacht der ersten Reformationsjahrzehnte erwachte Kirche auf den tiefen Pessimismus der Reformation, die die Verderbnis der menschlichen Natur als Folge der Erbsünde scharf herausgestellt hatte. Daß damit auch – und das in der Fortführung eines augustinischen Ansatzes – eine negative theologische Einschätzung der Sinne des Menschen und ihrer Funktion verbunden war, zeigen die bekannten Erscheinungsformen des Calvinismus und des Puritanismus zur Genüge. Hinzu kam, daß die exklusive Betonung des rettenden Wortes Gottes jenen bilderstürmerischen Intellektualismus förderte, dem nicht nur die Fülle liturgischer Formen und volksfrommen Brauchtums, sondern auch die bildende Kunst und ihre Werke im Kirchenraum zum Opfer fielen. Genau dies läßt schon Schiller seinen Mortimer in Maria Stuart sagen: »Ich hatte nie der Künste Macht gefühlt: Es haßt die Kirche, die mich auferzog, der Sinne Reiz, kein Abbild duldet sie, allein das körperlose Wort verehrend.«

Dieser pessimistischen Auffassung der Reformatoren stellte nun das Konzil in den erwähnten Dekreten die genuine katholische Lehre gegenüber. Schon in den Debatten um die Erbsünde und um die theologische Natur der *Concupiscentia* waren Auffassungen zutage getreten, die diese im schroffen Gegensatz zu Calvin noch mehr als zu Luther keineswegs als Sünde bzw. sündhaft bezeichnen wollten. So betonte etwa der Bischof der Canarischen Inseln, die *Concupiscentia* sei nicht Sünde, da nichts zur menschlichen Natur Gehöriges Sünde sein könne⁵. Dabei ist weniger die Behauptung selbst für uns interessant als die dafür angeführte Begründung, die die Nicht-Sündhaftigkeit der menschlichen Natur scharf herausstellt. Diese negative Aussage ist schließlich in die positive Lehre des Konzils eingegangen, daß durch Rechtfertigung und Taufe aus dem Menschen weggenommen und getilgt werde »totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet«⁶.

Ein weiterer Akzent wird durch die ebenfalls gegen die reformatorische Position gerichtete Betonung der Notwendigkeit menschlichen Mitwirkens zum Prozeß der Rechtfertigung gesetzt. »Für das sittliche Leben des einzelnen war es doch von weittragender Bedeutung, daß mit der Klarstellung der Rechtfertigungslehre der menschliche Wille nicht als vollkommen unfrei erklärt und die Rechtfertigung nicht ausschließlich als Gnade dargestellt wurde. Dabei erhielt und behielt die Gnade ihren Wert und ihre Würde als zuvorkommende und heiligmachende Gnade, durch die der Mensch aus seiner Passivität herauszutreten und gute Werke zu wirken vermag. Und wenn man in der Erbsündenlehre die Anschauung zurückgewiesen hatte,

⁴ Text: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Centro di Documentazione – Istituto per le Scienze Religiose – Bologna, Friburgi 1962, S. 641–643; S. 647–657. Dazu H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, II. Freiburg 1957, S. 135 f.; S. 260–264.

⁵ Jedin, S. 122.

⁶ *Conc. Oec. Decr.*, S. 643.

daß die Erbsünde der Hang zum Bösen sei, so hatte man damit eine generelle Verurteilung der Neigungen und Strebungen des Menschenherzens, die nach dem Calvinismus ausgerottet werden sollten, vermieden. Natur ist nicht schlechthin Sünde. Affekte können auch für sittliche Ideale eingesetzt werden. Hier liegt die Wurzel für die große katholische Kulturleistung des Barock.«⁷

Die hier skizzierte Lehre des Konzils von Trient machte es durch ihre zwar nicht wortwörtlich ausgesprochene, doch aber aus ihr folgende theologische Rehabilitation der Sinne möglich, daß die vielfältigen Formen menschlichen, leiblichen Tuns vor allem in Kult und Kunst ihr strahlenden Ausdruck verliehen. Daß nach der tridentinischen Rechtfertigungslehre der ganze vorher dem Unheil verfallene Mensch durch die Taufe zu einer – so schon Paulus – neuen Schöpfung geworden⁸ und Gott in Heiligkeit und Gerechtigkeit zu dienen berufen sei, erkannte man als einen Appell, alle geistigen, leiblichen und sinnlichen Kräfte des Menschen der Verwirklichung des einen Zieles und Zweckes der Schöpfung, der *Gloria Dei*, dienstbar zu machen. Das bedeutete für Künste und Künstler, daß sie in Gestalt, Linie, Farbe, Wort und Ton die Werke Gottes in Erschaffung und Erlösung zu verkündigen, und dem Glauben, der Anbetung und Hingabe des Menschen sinnhaften Ausdruck zu verleihen vermochten.

Allein schon die Architektur des barocken Kirchenbaus⁹ wurde durch vielfältige Symbolik, der etwa die Dreizahl der göttlichen Personen, die Vierzahl der Kardinaltugenden, die Siebenzahl der Sakramente oder die Zwölfzahl der Apostel zugrunde lag, zu einer stummen Predigt. In den Figuren der Heiligen wurde überdies dem Beschauer beständig das Beispiel heroischen christlichen Lebens vor Augen gestellt, Altargemälde und die ikonographischen Programme der Fresken erinnerten den Kirchenbesucher an die Szenen aus beiden Testamenten und an die jenseitigen Dinge. Selbst die so makabre Verkleidung von Gruftkapellen mit unzähligen Teilen von Skeletten und die malerische und auch literarische Darstellung von Tod und Verwesung war nichts anderes als ein in der Sprache der Künste ausgesprochenes Memento mori. »Die Kunst Bayerns« – und das läßt sich zweifellos verallgemeinern – »erwächst damals aus der geschlossenen Einheit von Kirche und Welt. So kann sie Schöpfung und Gesellschaft bejahen und in den Dienst Gottes stellen. Alle Pracht dient, auch wo berechtigter Stolz an eigener Leistung und Stellung mitspricht, doch dazu, die Gegenstände des Glaubens schaubar zu machen . . . Wissen, Schauen und Glauben waren eins.«¹⁰

⁷ H. Tüchle, Reformation und Gegenreformation (Geschichte der Kirche III). Einsiedeln 1965, S. 153.

⁸ 2 Kor 5, 17; Gal 6, 15.

⁹ Hierzu B. Rupprecht, Die bayer. Rokokokirche, Kallmünz 1959, bes. S. 18.

¹⁰ S. Benker, Der bayerische Spätbarock. In: Handbuch der Bayerischen Geschichte, hrsg. von Max Spindler, II. München 1969, S. 959.

Hinzu trat die Gestaltung der Liturgie, die in dem andächtigen Teilnehmer das Bewußtsein von der Größe des sich im eucharistischen Opfer vollziehenden Mysteriums der Erlösung wecken sollte. Vor allem war es der durch das Tridentinum aufs neue bekräftigte Glaube an den *vere realiter et substantialiter* in der Eucharistie gegenwärtigen Christus, der die Formen des Gottesdienstes¹¹ prägte: Der feierlichste Gottesdienst war darum die Messe vor dem in der sonnenförmigen prachtvollen Strahlenmonstranz der gläubigen Schau dargebotenen Leib des Herrn. Vor ihm taten Klerus und Ministranten einen geradezu höfisch-zeremoniellen Dienst, für den das Schönste und Kostbarste an Gewand, Gerät und Schmuck noch eben genügte. Vermittelte dies dem Auge, so die immer reicher und fülliger werdende Musik dem Ohr, Weihrauch und Blumen dem Geruch einen lebendigen und tiefen Eindruck von der Nähe der göttlichen Majestät, durch den auf dem Weg über alle Sinne des Menschen in dessen Innerem die Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe geweckt und gestützt wurden. In klassischer Form läßt Friedrich von Schiller den jungen Mortimer jenen Eindruck barocker Liturgie in »Maria Stuart« schildern. Merkwürdig und aufschlußreich, wie sehr der Dichter des neunzehnten Jahrhunderts – im Gegensatz zur Geringschätzung des Barocks, die seine Zeit kennzeichnete – das ganz und gar barocke Erleben des Mortimer nachfühlen und ausdrücken konnte¹².

Ganz bemerkenswert in diesem Zusammenhang sind auch die dramatischen Ausgestaltungen der offiziellen Liturgie, besonders an den hohen Festen. Aus dem Bamberger Rituale des bedeutenden Lothar Franz von Schönborn von 1724¹³ ist zum Beispiel die Nachmittagsprozession am Himmelfahrtstage bekannt. Inmitten der Kirche wurde ein Tisch aufgestellt, auf dem zwischen brennenden Kerzen eine Statue des auffahrenden Herrn aufgestellt wurde. Vor ihm knieten Klerus und Ministranten nieder, dann trug man in Prozession die Statue durch die Kirche, während man den Himmelfahrtshymnus »Aeterne Rex« sang. Schließlich kehrte man zu dem Tisch zurück, setzte die Statue dort nieder und sang nach Psalm und Oration im Wechsel mit dem Chor die Antiphon »Ascendo ad Patrem meum et ad Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum, alleluja«. Mittlerweile waren zwei Knaben auf den Dachboden der Kirche gestiegen und sangen, die Engel darstellend, deren Frage an die Jünger: »Viri Galilaei quid aspici-tis in caelum?« Ihnen antwortete der Chor: »Hic Jesus, qui assumptus est a vobis in caelum, sic veniet alleluja!« Während man dies dreimal sang, wurde

¹¹ W. Müller, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, V. Freiburg 1970, S. 600.

¹² 1. Aufzug 6. Auftritt (Mortimer und Maria).

¹³ Rituale Romano – Bambergense ... Lotharii Francisci, Bambergae 1724, Processiones Ordinariae, 67–74; dazu W. Brandmüller, in: Handbuch d. Bayer. Geschichte, III/1. München 1971, S. 440 (Literatur).

die Statue langsam durch eine Öffnung durch das Kirchendach gezogen. – War sie »den Blicken entschwunden«, sang die ganze Gemeinde »Christ fuhr gen Himmel«. Und, um die ganze theologische Symbolik auszuschöpfen, warf man von oben (unkonsekrierte) Hostien und goß Wasser hinab: Der Herr hatte die Seinen nur sichtbar verlassen, in den Sakramenten der Taufe und der Eucharistie blieb er bei ihnen. – Ähnliches vollzog sich an Pfingsten, wo man unter analogen Antiphonen und Gebeten nach dreimaligem »Veni sancte Spiritus« eine Taube von oben hinabließ, mancherorts warf man brennende Watteflocken hinunter, um die feurigen Zungen des Pfingsttags darzustellen. Darstellung, sinnenfällige Darstellung des Mysteriums war auch die Absicht, der die gleichfalls im Zeitalter des Barock zur höchsten künstlerischen Blüte geführten figürlichen Weihnachtskrippe wie auch das »Castrum doloris«, das Hl. Grab, dienen sollten¹⁴. Welches Gewicht all diesen Dingen für das religiöse Leben zukam, erhellt gerade aus der uns heute unverständlichen Tatsache, daß den in protestantischen Orten lebenden Katholiken all dies, das Tragen von Rosenkränzen, von Palmzweigen am Palmsonntag, das Aufstellen von Krippe und Hl. Grab, Prozessionen und dergleichen mehr verboten war, wie wir etwa aus dem Fürstentum Ansbach-Bayreuth wissen¹⁵.

Große Bedeutung hatten auch die Prozessionen, in deren Vollzug sich die Gläubigen als streitende und pilgernde Kirche erlebten, die auf dem Weg zum Himmel von Christus in der Monstranz und seinen Heiligen begleitet wurden, deren Statuen man mittrug. Ähnlich verstand man auch die zahlreichen Wallfahrten¹⁶.

Selbst die Predigt¹⁷ und die erstaunlich zahlreiche und auflagenstarke religiös-erbauliche Literatur dieser Zeit suchte den Zugang zu den Herzen über die Sinne der Hörer und Leser. Daher die Fülle, Farbigkeit und Plastik der Bildersprache der Zeit. So meinte etwa Franz von Sales in seiner »Philothea« (S. 85), *alles* in der Welt spreche eine stumme, aber wohl verständliche Sprache, es gebe kein Geschöpf, das nicht das Lob Gottes verkünde und zu frommen Gedanken anrege. Das Anschwemmen von Muscheln, Pflanzen und kleinen Austern am Strand ist ihm ein Sinnbild für den hin- und hergetriebenen Menschen, ein Hase, der vor den Hunden flüchtet, stellt die von ihren Feinden verfolgte Seele dar, ein kleines Schäflein erinnert sogleich an das Lamm Gottes, und die Dornen tragende Rose symbolisiert ihm die durch die Erbsünde verwundete Schöpfung.

¹⁴ Veit-Lenhardt, Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock. Freiburg 1956, S. 77–98.

¹⁵ W. Brandmüller, Das Wiedererstehen katholischer Gemeinden in den Fürstentümern Ansbach und Bayreuth. München 1963, S. 108 f.

¹⁶ Veit-Lenhardt, S. 174–180; Brandmüller, in: Handbuch d. Bayer. Gesch., S. 441 f. (Lit.).

¹⁷ Vgl. etwa G. Lohmeier, Bayerische Barockprediger. München 1961; Brandmüller, in: Handbuch d. Bayer. Geschichte, S. 442 f. (Lit.).

Jeder kennt schließlich die ungemein drastischen und plastischen Vergleiche, mit denen ein Abraham a S. Clara seine Predigten würzte – und in seinem Gefolge noch viele Prediger des Barock, deren Werke erst jetzt die Germanisten zu interessieren beginnen.

In diesem Zusammenhang muß auch das religiös-moralische Barockdrama¹⁸ erwähnt werden, das, namentlich von den Jesuiten und Benediktinern, zu hoher literarischer Blüte geführt wurde. Ganz im Sinne der barocken Neigung zur Allegorese wurden hier Tugenden, Laster, Seelenregungen und jenseitige Mächte personifiziert auf die Bühne gestellt. So sehr zog solches Spiel die Zuschauer in seinen Bann, daß sie oftmals eine aristotelische Katharsis im christlichen Sinne erlebten: Von einer Münchener Aufführung von Jakob Bidermanns berühmten »Cenodoxus, der Doktor von Paris« wird in der Vorrede zum Druck der Bidermannschen Dramen von 1666 berichtet: »Wiewohl dieses Stück die Lachmuskeln der Zuschauer so in Bewegung versetzte, daß die Stühle in Gefahr gerieten, so machte es doch auf die Zuschauer einen so heilsamen Eindruck, daß man vierzehn derselben, hochgestellte Persönlichkeiten am bayerischen Hof, an den folgenden Tagen sich in die Einsamkeit zurückziehen sah, um Exerzitien zu machen und ihr Leben zu ändern; hundert Predigten hätten keinen solchen Erfolg gehabt. Ja, bei den Schlußszenen, in denen Cenodoxus vor seinem ewigen Richter erscheint, zitterten die meisten Zuschauer an allen Gliedern, als ob sie daselbst gerichtet würden. Der Schauspieler der Hauptrolle trat bald darauf in unsere Gesellschaft ein, worin er nach einigen in Unschuld und Heiligkeit verbrachten Jahren selig starb.«¹⁹

Bereits von Ignatius von Loyola wissen wir, daß er in seinen Exerzitien die sogenannte *Applicatio sensuum* für eine wichtige Vorstufe der Betrachtung hielt. Bei den Betrachtungen über das Leben Jesu, die normalerweise in der zweiten Woche der Exerzitien anzustellen waren, weist er den Exerzitanten an, so zu beginnen: »Zurichtung des Schauplatzes. Hier *schauen* die gesamte Weite des Erdenrundes, auf dem so viele und so verschiedenartige Völker wohnen; und nachher im besondern das Haus und die Zimmer Unserer Herrin in der Stadt Nazareth in der Provinz Galiläa . . . Der erste Punkt ist: *Sehen* die Personen, die einen und die andern. Und zuerst die über dem Erdkreis, in so großer Verschiedenheit der Tracht wie des Benehmens, die einen weiß und die andern schwarz, die einen im Frieden und die andern im Krieg, die einen weinend und die andern lachend, die einen gesund und die andern krank, die einen geboren werdend, die andern sterbend usf. Zweitens: *Sehen* und erwägen die drei Personen wie auf Ihrem Königsthron oder Thron Seiner Göttlichen Majestät, wie Sie das ganze Erdenrund

¹⁸ Vgl. H. Pörnbacher, in: Handbuch d. Bayer. Geschichte II, S. 853 f., S. 863–867.

¹⁹ Vgl. B. Duhr, Die Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, II/1. Freiburg 1913, S. 695.

überblicken und alle Völker in so großer Blindheit dahinleben und sterben und zur Hölle fahren sehen.«²⁰ Bedenkt man nun, welch ungeheure Verbreitung das Exerzitienbüchlein hatte – bis zum Ende des Jesuitenordens im Jahre 1773 wurden mehr als sechshundert Kommentare dazu geschrieben²¹ –, dann ist zu ermessen, wie sehr hieraus der Geist einer Zeit sprach – und wie sehr der Geist des Barock dadurch wiederum geformt wurde.

In all den zur Illustration hier angeführten Fällen tritt eins zutage: Die Sinne des Menschen werden hier als die Einfallstore zu seiner innersten Seele verstanden, durch die die Botschaft des Evangeliums eindringen soll. Das hinwiederum ist deshalb möglich, weil die Welt, deren Vielfalt, Glanz und Schönheit die Sinne wahrnahmen, dem Menschen des Barock ein Abglanz der himmlischen Herrlichkeit war.

Dienten so die bislang oft mit religiösem Mißtrauen betrachteten Sinne des Menschen als Organe zur *Aufnahme* und inneren Aneignung des Evangeliums²², so kam ihnen, dem Leib des Menschen überhaupt, auch die Funktion zu, dem Inneren, dem Glauben, Hoffen und Lieben des Christen, *Ausdruck* zu verleihen. Dabei ergab sich eine dem elektromagnetischen Rückkopplungseffekt analoge Wirkung: Was solchermaßen an seelischen Vorgängen sinnhaften Ausdruck fand, strömte durch die gleichen Tore, aus denen es geflossen war, zurück, der Quelle neue Nahrung zuführend.

Anbetung äußerte sich demnach im körperlichen Vollzug kultischer Formen in Verneigung und Kniebeugung, im prunkvollen Schmuck, mit dem man die als Königsthron Christi verstandene Monstranz umgab. Die Inständigkeit der Bitte drängte spontan zum Niederwerfen vor dem Altar oder dem Bild des Heiligen, von dem man Fürsprache bei Gott erbat. Buße, Schmerz über die Sünde wollten im sinnlichen, fühlbaren Schmerz realisiert werden: Bußgürtel, Geißelung, Tragen schwerer Kreuze oder schäbiger Kleidung dienten als Mittel, sie auszudrücken²³. Die innere Verbindung mit der Gottesmutter Maria sollte durch das Tragen von Rosenkränzen, Medaillen, Skapulieren öffentlich sichtbar werden.

Diese in all den als Beispiel angeführten Fällen bewußt-unbewußt verwirklichte Einbeziehung von Leib und Sinnen des Menschen in den Heilsprozeß bedeutete nun nicht nur eine lebensvolle Konkretisierung des Glaubens, sie hatte zugleich eine Heiligung der sinnlichen Sphäre zur Folge. Was hier sichtbar wird, ist eine spannungsreiche Harmonie von Leib und Geist

²⁰ Ignatius von Loyola, Die Exerzitien. Übertragen von Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln ³1956, S. 33.

²¹ J. Iparraguirre, Comentarior de los ejercicios Ignacianos (siglos XVI–XVIII). Repertorio critico (= Subsidia ad historiam S.J., 6). Roma 1967.

²² Schon das Mittelalter hatte gewußt: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.

²³ Dies als Ausdruck selbstquälerischen Masochismus' zu betrachten, wäre ein grobes Mißverständnis.

im Menschen, wie sie in je gewandelter Form zu jeder Zeit Aufgabe menschlicher und christlicher Selbstverwirklichung bleibt.

Aus der so möglichen Tiefe des Erlebens konnte sich auch eine Szene wie die folgende ereignen: Soeben mit dem Doktorhut der philosophischen Fakultät in Ingolstadt ausgezeichnet, ging der etwa zwanzigjährige Elsässer Jakob Balde an einem Abend des Jahres 1624 durch die Gassen der Universitätsstadt. Sein Ziel: das Haus des Bäckermeisters Dolnhover, dessen Tochter er verehrt. Unter ihrem Fenster singt und spielt er seine Serenade. Doch statt einer Antwort schlägt's Mitternacht von den Türmen, und vom nahen Kloster Gnadental weht der Wind die Klänge der beginnenden Matutin. Da packt es den leicht bewegbaren Elsässer: »Cantatum satis est: frangito barbiton!« ruft er, zerschmettert die Laute an der Wand des Hauses – und ward am nächsten Morgen Jesuit²⁴. Spontaneruptio einer barocken Krafnatur! Sie ließ ihn später acht Bände bedeutender Lyrik hervorbringen, bis er 1668 starb. In solchen Gestalten wie jenem großen Jesuitendichter wird sichtbar, wie sehr in dieser Zeit Geistigkeit und Vitalität sich zu schöpferischer Harmonie gefügt hatten. Hubensteiner charakterisiert Baldes Werk mit einer Formulierung Eliots: »ein unmittelbar sinnliches Ergreifen des Denkens oder ein Umschaffen des Denkens zum Fühlen«²⁵.

Einst hatte Aristoteles in kritischer Wendung gegen Platons Lehre vom Ansichsein der Ideen die konkrete Welt und ihre Einzeldinge als Ganzheiten aus Form und Materie begriffen – wir bezeichnen diese Auffassung als Hylemorphismus. In der Scholastik des Mittelalters wurde nun für die Bestimmung des Verhältnisses von Geist und Leib des Menschen mit der Lehre von der »Anima forma corporis« die unmittelbare Konsequenz aus dem Hylemorphismus des Aristoteles gezogen. Jene Auffassung also, die Geist und Leib als sich gegenseitig bedingende und sich unauflöslich durchdringende »Teile« eines Ganzen erkennt. Eben diese Lehre ergriff nun, von dem spanischen Jesuiten Franz Suarez schöpferisch weitergeführt, aufs neue die hohen Schulen Europas²⁶. Ein erstaunliches Phänomen, daß die »Disputationes metaphysicae« des Jesuiten schon kurz nach ihrem Erscheinen im Jahre 1597 als Lehrbuch auch an protestantischen Universitäten eingeführt wurden! Es wäre verwunderlich, wenn von hier aus nicht entscheidende Impulse auf die gesamte Barockkultur ausgegangen wären: im protestantischen Bereich war jedenfalls der wohl gerade wegen der religiös nicht integrierten massiven Sinnlichkeit Luthers metaphysik- und – vergrößernd gesagt – naturfeindliche Ansatz seiner Theologie damit überwunden. In der »Anima-forma-corporis«-Lehre der neu entdeckten Scholastik hatte die barocke Gesamt-

²⁴ Hubensteiner, S. 160 f.

²⁵ Ebd., S. 165.

²⁶ Vgl. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, II. Freiburg 1955, S. 73–75; H. Schüssler, *Georg Calixt, Theologie und Kirchenpolitik – Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums*. Wiesbaden 1961.

schau von Leib und Geist, von Sinnenhaftigkeit und Rationalität und das Erlebnis ihrer Einheit ihren philosophischen Grund.

Wenn nun eine die Einheit von beiden betonende philosophische Erkenntnis des Verhältnisses von Leib und Geist im Menschen eine in der Harmonie von Geist und Leib wurzelnde Kultur hervorbringen konnte, so liegt der Schluß doch nahe, daß eine Philosophie, die jene früher verteidigte Einheit in Frage stellte, auch einen Wandel in Geistigkeit und Kultur zur Folge haben mußte.

Während noch die barocke Kultur sich in voller Blüte entfaltete, schrieb Descartes²⁷ sein epochemachendes »Cogito ergo sum« nieder, mit dem dann auch die Aufteilung der Wirklichkeit in die »res cogitans« und die »res extensae« gegeben war. Das hatte seine Konsequenzen für die Darstellung des Verhältnisses von Leib und Seele: »Es ist demnach dieses Ich, das heißt die Seele, durch die ich bin was ich bin, von meinem Körper gänzlich verschieden . . . und wenn es gleich keinen Körper gäbe, so würde sie doch genau das bleiben, was sie ist.«²⁸ Beide, Geist und Leib, »res cogitans« und »res extensa«, sind voneinander geschieden, und es ist eine von Descartes selber erkannte Aporie, daß die beiden trotzdem miteinander zu tun haben: Die Zirbeldrüse, dachte er, sei der Ort, wo die Seele auf den Körper wirksam werde.

In der Folge meinte Johannes Clauberg (1622–1665)²⁹, den Ansatz Descartes' weiterführend, es sei aus dem Begriff der »res cogitans« und der »res extensa« nicht ersichtlich, wie sie aufeinander wirken könnten. Wenn zwischen beiden dennoch ein Verhältnis bestehe, wie das zwischen dem Steuermann und seinem Schiff, so dann nur deswegen, weil Gott es so gewollt habe. Von einem wesensgemäßen Aufeinanderhingeeordnet-Verwiesensein ist also keine Rede mehr.

Noch weiter in der seinsmäßigen Trennung von Leib und Seele geht der Hauptvertreter des sogenannten Occasionalismus, der Holländer Arnold Geulincx (1624–1669): Selbst die Wahrnehmung der Sinne beruht nicht mehr auf seinsmäßiger Verbundenheit von Leib und Seele: »Die Welt bringt das Bild an meinen Körper heran und legt es dort ab, die Kraft aber, welche es von dort weiter nach innen in mein Selbst, in meinen Geist hineingelangen läßt, ist die Gottheit.«³⁰

Diesen Philosophen zufolge existieren Leib und Seele nebeneinander her und nur Gott selber bewirkt durch jeweiliges Eingreifen, daß zwischen geistigen und körperlichen Phänomenen zwar ein tatsächlicher Parallelismus, nicht jedoch ein Wesenszusammenhang bestehe. Leibniz meint, daß dies auf

²⁷ Hirschberger, S. 80–111.

²⁸ Discours sur la méthode IV, 4 (hier nach Hirschberger, S. 99).

²⁹ Hirschberger, S. 111 f.

³⁰ De virtute et primis eius proprietatibus, quae vulgo virtutes cardinales vocantur (1665), hier nach Hirschberger, S. 115.

Grund einer von ihm sogenannten prästabilierten (also keineswegs im Wesen des Menschen begründeten) Harmonie geschehe. Die Kluft zwischen Leib und Seele, zwischen Sinnlichkeit und Intellektualität, war philosophisch aufgerissen.

Von der Formulierung einer philosophischen Meinung bis zu deren Wirksamwerden in Kultur und Gesellschaft ist freilich ein weiter Weg. Es ist aber auch nicht zu übersehen, daß ein Keim der Spaltung in der barocken Harmonie selber bereit lag. In einer hinreißend großartigen Schau hatte der Barock Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit, Göttliches und Menschliches, Kirche und Welt, Wissenschaft, Technik und Glauben als harmonische Bestandteile des einen gewaltigen, alles umfassenden von Gott ausgegangenen und zu Gott hinstrebenden Kosmos des Seins erblickt und erlebt, an sich selbst in der Einheit von Leib und Geist, von Natur und Gnade.

War aber diese Spannweite der so zur Harmonie gebrachten Gegensätze nicht zu gewaltig und umfassend, als daß der Mensch sie für länger als die Dauer einer historischen Sternstunde meistern konnte?

So hatte denn auch der Konflikt zwischen dem Geistigen, der Wahrheit, und dem Psychisch-Unterschwelligem im barocken Menschen nur in kurzen Kampfespausen geruht³¹. Ein Beispiel nur: Wir stehen heute noch oft vergeblich um Verständnis bemüht vor dem Phänomen der Hexenprozesse. Es war wohl auch das Erleben der Unheilsjahre des Dreißigjährigen Krieges gewesen, das jene Tiefen der Volksseele aufzuwühlen vermochte, in denen noch vorchristliche Dämonenangst geschlummert hatte. Allzuleicht und allzusehnlich war aber auch die geistige Elite der Zeit bereit gewesen, die durch Bibel und Kirchenlehre immer festgehaltene Möglichkeit teuflischer Einwirkung auf den Menschen im konkreten Fall als Tatsache anzunehmen. So schüttelte der keineswegs auf katholisches Milieu beschränkte Hexenwahn die barocke Gesellschaft wie ein Fieber. Erst in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts wich es zurück.

Was trotz intensivster seelsorglicher Bemühungen, durch ungezählte religiös-theologische Schriften, durch oberhirtliche ebenso wie durch landesherrliche Verordnungen nie vollständig auszurotten war – war der Aberglaube der breiteren Volksschichten. Gerade dort, wo Himmlisches und Irdisches, Geistiges und Materielles, Rationalität und Sinnhaftigkeit einander am intensivsten durchdringen: bei Sakramenten und Sakramentalien, konnte er sich am leichtesten einnisten. Immer wieder begegnen denn auch Klagen über sakrilegischen Gebrauch bzw. abergläubisches Verständnis von Weihwasser, Palm- und Kräuterbüscheln, Lichtmeßkerzen und Stallsegen . . . Das Preisgebensein an Krankheit und Schmerz, an unabwendbare Armut, und die Abhängigkeit von der Witterung, veranlaßten keineswegs nur das Gebet

³¹ Zum folgenden Literatur bei Brandmüller, in: *Handbuch der Bayerischen Geschichte* III/1, S. 435 f. u. S. 443.

um Gottes Hilfe und die Fürsprache der Heiligen, sondern auch den Versuch, durch magische Praktiken das Schicksal zu zwingen. Durch all diese Erscheinungen, die doch wohl als ein Aufbegehren des dumpfen Ungeistigen, irgendwie auch Sinnlichen, gegen den Geist zu verstehen sind, war das Gleichgewicht der barocken Universalharmonie beständig bedroht.

So mag der barocke Mensch am Ende der ständigen existentiellen Anspannung müde, für die dualistischen Ideen des Descartesschen Rationalismus reif geworden sein, so daß sie, unreflektiert hinsichtlich ihrer Konsequenzen, in den Lebensvollzug überzugehen, Kultur und Gesellschaft bestimmen konnten. Zwar erlebte das Kirchenrokoko 1740 bis 1760 seinen Gipfel und seine Vollendung, danach trat – so Hubensteiner – Erstarren und Verfließen ein. Aber dies war ein Aufleuchten letzten Glanzes vor dem Verlöschen, das der noch lebendigen Glaubenskraft des Barock zu danken war, auf dessen Pathos, Ernst und Schwere erste rationale Helle fiel³². Doch gilt das wohl nur vom deutschsprachigen Raum: In Frankreich etwa hatte schon das Ende des Grand siècle das aufklärerische Rokoko heraufgeführt. Hatte der philosophische Rationalismus die Vernunft verabsolutiert, so wird in diesem eine andere, zum Teil parallel verlaufende Entwicklung sichtbar, die eine Art Isolierung des Sinnlichen vom Geist mit sich brachte. Von ihr meint Egon Friedell³³, das Rokoko sei im Gegensatz zum Barock ein zersetzender Stil, der, rein malerisch und dekorativ, spielerisch und ornamental die bisherigen großen Formen sich in aparte Fäulnis auflösen lasse. Müde, gedämpft, anämisch und prononciert feminin nennt er das Rokoko, diesen *Décadence*-Stil schlechthin. Raffiniert bis zum Paroxysmus gesteigertes Genießenwollen verrät doch jene Dame, die ein köstliches Fruchteis aß und dazu meinte: »Wie schade, daß es keine Sünde ist!«³⁴ So gehörte denn auch die frivolste und häufig perverse Zerstörung der Ehe, durch selbst im Ehevertrag ausbedungene Liebhaber, den italienischen »cavaliere servente«, der in Frankreich »le petit maître« hieß, zum sogenannten guten Ton, und Ehemänner, die sich keine Mätressen hielten, wurden verspottet. Der Glanz, der vom Rokoko »ausströmt, ist die Phosphoreszenz der Verwesung«. Das ist natürlich nicht das ganze Rokoko.

Eine ähnliche Dekadenz stellen wir auch in den Äußerungen der Frömmigkeit fest, sofern sie sich von der Tagesmode beeinflusbar zeigten. Allzu sehr schmachtete, seufzte, zerfloß man in Lied- und Gebetstexten, so daß man etwa den hl. Aloysius ansang: »Gonzaga! Schwing mit Eil' auf mich den Liebespfeil und gieße in mein Blut die Seraphinenglut!«³⁵ Ausgespro-

³² Hubensteiner, S. 215.

³³ Kulturgeschichte der Neuzeit, II. München ²⁸⁻³²1954, S. 157–178.

³⁴ Friedell, S. 161.

³⁵ Den Fundort für den aus dem Gedächtnis zitierten Liedvers vermag ich nicht mehr anzugeben.

chen abgeschmackt wirken auch die besonders im Pietismus üblichen von Blut und Wunden in makabren Details sprechenden Lieder. Umgekehrt wurde man wieder spielerisch, wenn man ein Kreuzweglied begann: »Komm, Sünder, mach Dich auf und geh mit mir spazieren . . .«³⁶

Kurzum – die aus der Einbindung in die großen Zusammenhänge von natürlicher und göttlicher Wahrheit und Weltordnung herausgelöste und isolierte Sinnlichkeit war, ihres inneren Sinnes beraubt, sich selbst und damit der Dekadenz preisgegeben.

Das nun einmal verlorene Gleichgewicht war aber nicht wieder zu gewinnen. Denn, in dem Maße, als gegen die Entartung des Rokoko im Namen der Vernunft, Protest erhoben wurde, isolierte, verabsolutierte man die Ratio, den Intellekt und vergaß, daß der Mensch auch ein Sinnenwesen, mit Gefühlen und Gemüt begabt ist.

Im Namen der Vernunft³⁷ – die man in Gestalt einer Schauspielerin bald im Paris der Revolutionsjahre als Göttin auf den Altar erheben sollte – wurde nunmehr ein erbitterter, leidenschaftlicher Kampf gegen die überkommenen Formen kirchlichen, religiösen und künstlerischen Lebens geführt. Fürsten und Bischöfe verboten Wallfahrten, Flurumritte, Prozessionen. Eine große Anzahl von Feiertagen wurde abgeschafft, sogar das Wetterläuten, die Aufstellung von Weihnachtskrippen untersagt. All dies ließ sich ja nicht mit den Kategorien der Vernunft rechtfertigen. Hart verfuhr man auch mit den Texten von Kirchenliedern und Gebeten. Gewiß, hier war, wie erwähnt, manches reformbedürftig. Aber, viel besser als das Abgeschaffte war das Neue nicht: Ein Beispiel etwa: »Ich glaube, Gott, mit Zuversicht, was Jesus Christus lehret. Er kam und sprach: Es werde Licht! Da ward es aufgekläret!«³⁸ Und, noch schlimmer: »Drum laßt uns klüger seyn und itzt schon thun, macht es gleichwohl Beschwerden, was wir, wo's Wünschen nichts mehr nützt, gethan zu haben wünschen werden!«³⁹

Es ging also um »vernünftige« Religion, um Tugendhaftigkeit, um zweckmäßiges Verhalten. Auch der Gottesdienst, die Spendung der Sakramente hatten diesem Ziel zu dienen: Und unter diesen Umständen spielte die Belehrung hierbei die Hauptrolle. »Gebet, Gesang, die Verwaltung der hl. Sakramente, kirchliche Ceremonien, die von Zeit zu Zeit verordneten Andachtsübungen, die Segnungen und alle anderen Religionshandlungen haben die allgemeine und notwendige Absicht: den *Verstand* der versammelten Christen mit neuen Religionskenntnissen zu bereichern oder den schon er-

³⁶ So sang man noch vor kurzem im Oberfränkischen.

³⁷ Vgl. zum folgenden das reiche Material bei B. Goy, *Aufklärung und Volksfrömmigkeit in den Bistümern Würzburg und Bamberg* (= Quellen u. Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 21). Würzburg 1969.

³⁸ Ebd., S. 255.

³⁹ Ebd., S. 261.

worbenen mehr Deutlichkeit und Lebhaftigkeit zu vermitteln«⁴⁰ ... und dann schließlich entsprechende Gesinnungen zu erwecken. Welch ein Kontrast zu dem mit Aufbietung aller Künste vor der Majestät Gottes vollzogenen Hofzeremoniell der barocken Liturgie.

Was man nun pries, waren »edle Einfachheit und stille Größe«, die Winkelmann bei den antiken Griechen verwirklicht fand (1755). Als die Katholiken in der protestantischen Residenz Ansbach sich ein Oratorium hatten bauen dürfen, rühmte man es: »... es herrschen daselbst nicht die sonst in katholischen Kirchen bis zum Überfluß angebrachten Verzierungen, sondern eine edle, die Andacht erweckende Simplität und Reinheit.«⁴¹

Hand in Hand damit ging die Tendenz, die Vernunft des Menschen zum Maßstab für die Glaubenswahrheiten zu machen. Was daran nicht »vernünftig« schien, wurde unterdrückt, bekämpft, verschwiegen, uminterpretiert. So etwa erschien der Tod Jesu nicht mehr als Erlösungsoffer für die Welt, sondern als Tugendbeispiel für das Ertragen ungerecht zugefügten Leides. Indem man aber die Ratio zum Kriterium dafür machte, was wahr sei, hatte man den Generalangriff auf die Offenbarungsreligion überhaupt eröffnet. Es sei hier nur auf die berüchtigten Wolfenbütteler Fragmente verwiesen, in denen die Auferstehung Christi als Betrugsmanöver der Jünger dargestellt wird.

Nun, es darf natürlich nicht verschwiegen werden, daß der Einfluß der Aufklärung sich nicht überall im gleichen Maße auswirkte. Im katholischen Deutschland, vor allem in Franken, wurde die herrschende Zeitströmung stark abgeschwächt und im wesentlichen ihres negativen Charakters entkleidet, so daß ihre wohltuenden Auswirkungen auf Theologie, Frömmigkeitsleben, Pastoral, Erziehungswesen und Armenfürsorge sich im Rahmen einer ungebrochenen kirchlichen Gläubigkeit entfalten konnten. Die Lebens- und Wirklichkeitsnähe des einfachen, mit intellektuellen Kategorien nicht zu fassenden Volkes machte sich als Korrektiv heilsam bemerkbar. Das hinderte jedoch nicht, daß im Jahre 1802/3 die aufgeklärte pfalzbayerische Bürokratie des Grafen Montgelas sich in einem Exzeß der Vernichtungswut an Kirchen und Klöstern austobte, und unersetzliche Meisterwerke barocker Kunst in Trümmer legte, in denen man nichts anderes als abscheuliche Relikte des finsternen Aberglaubens erblickte. Die Antwort des Volkes war eindeutig. Es sang von Montgelas:

»Er stürzt Kirchen, raubt Altäre,
Glocken, Wachs und Opferstöck,

⁴⁰ L. Busch, Liturgischer Versuch oder deutsches Ritual für katholische Kirchen. Erlangen 1803, 21810, Vorrede (S. IV).

⁴¹ Brandmüller, Wiedererstehen, S. 122.

Wenn es auch ein Kreuzer wäre,
 Meßgewand, Alben und Chorröck.

Mehr als Ketzer, Türk und Heide
 Stürzt er das Priestertum,
 Ziehet aus das Ordenkleide
 Und entehrt das Heiligtum.

Wegen wenig goldne Borten
 Muß der Leichnam vom Altar
 Zu gemeinen Grabesorten,
 Der allda verehret war.

So tut nicht Franzos und Schwede,
 Auf gesamtes Frankenland!
 Greift zur Waffe, seid nicht spröde,
 Würgt ihn mit gerechter Hand.«⁴²

In diesen Äußerungen, deren es noch viele gibt, manifestiert sich der Protest der durch die Unterdrückung der Sinne im tiefsten verletzten menschlichen Natur.

Der notwendigerweise bruchstückhafte Überblick über das wechselnde Geschick des Verhältnisses von Sinnenhaftigkeit und Intellektualität des Menschen in seinen kultur- und kirchengeschichtlichen Erscheinungsformen im Zeitalter des Barock muß hier abgeschlossen werden. Nicht abgeschlossen ist dieses so spannungs- und wechselreiche Verhältnis selbst. Es stellt sich wie jeder Epoche auch der unseren als eine je neu zu bewältigende Aufgabe.

Der kurze Überblick mag uns gezeigt haben, daß wir Heutigen von der Harmonie des Barock weit entfernt, in Gesellschaft und Kirche noch unter der von der Aufklärung inaugurierten Absolutsetzung der Ratio leiden, die ihre Triumphe im technischen industriellen Zeitalter feiert. Wir erleben es als ein beinahe unabwendbar erscheinendes Schicksal, daß der lebendige Mensch den Erfordernissen der rechnenden Vernunft, den Interessen von Bilanzen und Marktlagen geopfert wird. Der Triumph des technischen und naturwissenschaftlichen Denkens hat eine unmenschliche, menschenfeindliche Welt heraufgeführt. Sind Sex- und Rauschgiftwelle nicht auch Protestreaktionen der unterernährten Sinne gegen eine intellektualistische, technisierte Welt?

Um so dringlicher erscheint die Sendung der Kirche, den *ganzen Menschen* ernstzunehmen und ihm in ihrer Gemeinschaft Raum für ein nach Geist *und Sinnen* gleich entfaltetes Leben zu schaffen.

⁴² Goy, S. 16.

Die Zukunft der Kunst

Von Joseph Gantner

Vor über fünfzig Jahren, noch in den Tagen des ersten Weltkrieges, befand ich mich in einer Gruppe von Studenten der Universität München, welche in einer Kunsthandlung am Englischen Garten eine Ausstellung von modernen Bildern besichtigte. Die meisten und wichtigsten dieser Bilder stammten von dem Russen Wassily Kandinsky und trugen absonderliche Titel wie »Improvisation 33« und ähnlich. Was aber für uns Studenten, die wir uns mit der Geschichte der Kunst beschäftigten, absolut neu, unerwartet, ja umwerfend wirkte, das war der Umstand, daß es in diesen Bildern keinen eigentlichen Gegenstand im alten Sinne mehr gab, das heißt keine Form, die etwas darstellte, was mit den Objekten unserer Erfahrung noch irgend einen Zusammenhang besaß. Selbst die allgemeinste Erfahrung, die Darstellung eines Raumes, war aus diesen Bildern verschwunden. Alles war in eine vollkommen plane Fläche gerückt und bestand aus einzelnen geraden und kurvigen Linien, aus farbigen Zonen, die entweder in geometrisch klar begrenzten Richtungen oder in dynamisch sich entfaltenden Zügen über das Bild hin verteilt waren.

Natürlich hatten wir jungen Menschen von damals das Aufkommen des Expressionismus und die ersten Dokumente des Kubismus erlebt, und bereits hatte bei uns das Bild der Welt, das ja jeder aufgeweckte Mensch in sich entstehen fühlt, begonnen, sich mit neuen Zügen zu erweitern. Aber in allem Bisherigen, und so auch noch in der jüngsten Phase des Kubismus, war der Gegenstand der Darstellung dasjenige Element gewesen, mit dessen Hilfe der Künstler zu unserer Erfahrung sprach. Er war vielleicht zerstückelt, deformiert, verfremdet gewesen, aber er war noch da und immerhin so, daß eine Verständigung von hier zu dort noch möglich erschien. Jetzt aber sah es so aus, als habe diese Verständigung aufgehört, als habe sich der Künstler völlig auf sich selbst zurückgezogen, als sei die gewohnte, durch alle Jahrhunderte hin bewährte Verbindung abgerissen.

Was aber die geschichtliche Bedeutung des ganzen Vorgangs betrifft, so war das Urteil von Künstlern und Kunstfreunden einmütig. Schon 1912 meinte Franz Marc, einer der kühnsten Expressionisten, im »Blauen Reiter«: der Kunst-Stil, der unveräußerliche Besitz der alten Zeit, sei schon längst zusammengebrochen; eine Generation später sprach der Musiker Igor Strawinski 1939 davon, es habe eine »Generalrevision der Grundwerte und Urelemente« in der Kunst stattgefunden, wie sie in dieser Radikalität noch nie vorher aufgetreten sei; schließlich faßte der Philosoph Karl Jaspers in

seinem posthum erschienenen Buch »Provokationen« von 1969 (S. 41), die Situation mit den Worten zusammen: »Meine Generation hat gleichsam ein Jahrtausend erlebt.«

Ein zweites Erlebnis datiert aus den allerletzten Jahren. Es knüpft sich an die Kunstwerke, die heute massenweise unter uns entstehen, und denen man in der bisher umfangreichsten Ausstellung – derjenigen der Stiftung Ludwig im Wallraf-Richartz-Museum in Köln – den vorläufigen Namen »Kunst der sechziger Jahre« gegeben hat. Hierher gehören all die Werke, die heute unter den Stichworten »Minimal Art«, »Conceptual Art« und so weiter verzeichnet werden.

Wenn wir älteren Kunstfreunde noch vor zehn, fünfzehn Jahren angesichts der alles überdeckenden Kunst der reinen Abstraktion, die ja auch einen so wohltuenden Zusammenhang mit der gleichzeitigen Architektur besaß, uns oft die Frage stellten: was wird wohl später einmal auftauchen, wenn die Abstraktion alles erobert und sich ausgelebt hat, und wenn dann die Kunst, die ja ihrem innersten Wesen nach nie stehen bleiben darf, weitergeht und neue Ziele ins Auge faßt, so wissen wir es nun heute mit aller Deutlichkeit:

Die Kunst hat sich in diesen sechziger Jahren mit einer entschlossenen Gebärde von der Abstraktion abgewendet und mit einer Brüskheit, die gewiß niemand für möglich gehalten hätte, sich wiederum der Wirklichkeit zugewendet, aber einer Wirklichkeit, die alle früheren Realitäten und Naturalismen weit hinter sich läßt. Es wäre nicht übertrieben zu sagen: so wie die Abstraktion eine Umbildung der Formensprache darstellt, die nie vorher auch nur angestrebt worden war, so ist nun die »Kunst der sechziger Jahre« eine Reaktion von einer Entschiedenheit und Radikalität, daß hier Gegensätze aufeinanderstoßen, wie sie in solcher Heftigkeit nie vorher in der Kunst zu finden gewesen sind. Kein Zweifel, die Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts wird wohl eines Tages als die Periode der großen Extreme in die Geschichte eingehen.

Wenn aber nun die Frage gestellt wird: Was wird in Zukunft sein? Wie wird die Kunst am Ende des zwanzigsten oder sogar im einundzwanzigsten Jahrhundert vermutlich aussehen?, so ist deutlich, daß es auf empirischem Wege keine Antwort gibt. Nirgends läßt sich, wenn wir die bloße Abfolge und Geschichte der einzelnen Formen ins Auge fassen, ein Anhaltspunkt dafür gewinnen, was in Zukunft sein wird. Noch in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts hat Heinrich Wölfflin, der ja noch ganz und beneidenswert echt der alten Kultur Europas verpflichtet war, die vollkommen logische Erwartung ausgesprochen, daß nach der Sublimierung des Gegenstandes im Impressionismus nun langsam eine Periode neuer Klassizität anbrechen könnte. Es ist ganz anders gekommen, und Wölfflin war später der erste, der die Unhaltbarkeit dieser Erwartung offen eingestand.

Wer heute versuchen will, über die Zukunft der Kunst etwas auszusagen, muß einen übergeordneten Standpunkt einnehmen. Das erste der Symposia von Bon-Repos bei Barcelona war vor zwei Jahren im Rahmen einer allgemeinen Aussprache über »La Ciencia del hombre« unter der Leitung des Arztes und Philosophen F. Arasa dem Thema der Analyse der Zukunft gewidmet. Sieben Wissenschaftler aus den Gebieten der Medizin, der Physik, der Biologie, der Philosophie, der Kultur- und der Kunstgeschichte versuchten, zu den Problemen der Zukunft Stellung zu nehmen. Die Erfahrungen dieses Symposions sind den folgenden Ausführungen zugrundegelegt.

Drei Ausblicke

Was in den Diskussionen dieses Symposions in Erscheinung trat, wird seit langem schon in den unzähligen Publikationen zum Thema »Futurologie«¹ ausgesprochen: es ist die große Verschiedenheit der Ausgangspunkte in den einzelnen Gebieten. Hier soll vereinfacht und versucht werden, sie in drei Gruppen zusammenzufassen.

1. Die erste Gruppe und zweifellos auch die zahlenmäßig umfangreichste und zuverlässigste, wird von den Technikern und Naturwissenschaftlern im weitesten Sinne gebildet. Ihre Argumente stützen sich auf zwei Faktoren, die für alle Zukunftsforschung von höchstem Werte sind: die genau umschreibbaren und begrenzbaren Tatsachen einerseits und die Berechnungen andererseits, die sich aus den festgestellten Tatsachen ergeben. Trotz aller Ungewißheiten, die auch diesem Menschenwerk anhaften, erlauben es diese genau feststellbaren Tatsachen eben doch, dank der ihnen innewohnenden Ratio, den möglichen Fortgang eines Prozesses vorauszusehen, so wie die Meilensteine einer Römerstraße die Weiterführung eines Weges bezeichnen. Wer zum Beispiel die Entwicklung der Bevölkerungsbewegung über einen längeren Zeitraum hin studiert hat, kann sich sehr wohl wenn auch kein ganz sicheres, so doch ein approximatives Bild davon machen, wie der Stand der Bevölkerung und sinngemäß ihrer materiellen Bedürfnisse im Jahre 2000 aussehen wird. Unnötig zu sagen, daß wir hier von allen Erkenntnissen künstlerischer Probleme am weitesten entfernt sind.

2. Eine zweite Gruppe, die solchen Fragen schon näher steht, wird gebildet von den großen Historikern der politischen Geschichte, der Religionsgeschichte, der Sozialgeschichte, allgemein jeder Art von Geistesgeschichte, die sich auf die Werke der menschlichen Gemeinschaft bezieht. Einer ihrer bedeutendsten Vertreter, der englische Historiker Arnold Toynbee, entwirft in einem seiner letzten Bücher »Change and Habit«² die hinreißende Vision

¹ Etwa in dem Buch »Ausblick in die Zukunft«. Gütersloh 1968.

² Deutsche Ausgabe, Stuttgart 1969.

von den Millionen menschlicher Wesen, die vor uns auf der Erde gelebt haben, und von den Millionen, die vermutlich nach uns kommen werden, um sich dann schließlich der winzigen Minderheit der heute Lebenden zuzuwenden, welche, so sagt Toynbee, die Pflicht haben, sich sowohl mit der Geschichte der früheren wie auch mit dem Schicksal der kommenden Generationen ernsthaft zu beschäftigen.

Natürlich finden wir in den Argumenten dieser Gruppe der großen Historiker nur wenig rational und exakt umgrenzbare Fakten, dafür aber eine große Zahl sowohl von Ereignissen, die die Welt bewegt haben, wie auch von sozialen menschlichen Schöpfungen und damit die Möglichkeit, diese Ereignisse und diese Schöpfungen in einen inneren Zusammenhang zu bringen und aus ihnen Schlüsse zu ziehen für die Zukunft. So spricht Toynbee zum Beispiel ausführlich über das Gebilde, das er als die »Hauptstadt der Welt« bezeichnet; er verfolgt die Impulse, die durch die Jahrhunderte von der einen Hauptstadt zur nächsten geführt haben und sieht vor sich die Möglichkeit einer neuen Hauptstadt, die noch nicht existiert, die aber gemäß den Lehren der so analysierten Geschichte eines Tages entstehen könnte.

3. Die dritte Gruppe der Futurologen beschäftigt sich mit der Zukunft der Kunst. Sie ist in diesem Zusammenhang stets die kleinste, und die wenigen, die sich auf dieses Gebiet vorwagen, sind nicht eigentlich oder nicht nur Historiker der Kunst, sondern sie gehören zu jener kleinen Zahl von Gelehrten, die sich in dem Grenzgebiet zwischen Kunst und Philosophie angesiedelt haben, und deren Hauptanliegen am besten mit dem italienischen Begriff der »critica« im Sinne von Benedetto Croce umschrieben werden kann.

Was den Bereich der Kunst grundsätzlich unterscheidet von den zuvor umschriebenen Wissenschaften und Disziplinen, ist die Tatsache, daß auf diesem Gebiet nichts rational definiert, nichts exakt berechnet werden kann. Alles beruht letzten Endes auf dem Walten der Phantasie, der Intuition, der Vision, des Gefühls. Die Wissenschaft kann noch so viele Fakten zusammentragen, Fakten, welche sich auf die Vorbereitung, die äußeren Umstände, den Gegenstand der Darstellung, das Biographische usw. beziehen – das Entscheidende bleibt die schöpferische Arbeit der Phantasie. Es gibt einen Ausspruch von Eugène Delacroix, der diesen Tatbestand charakterisiert: »Si je ne suis pas agité comme le serpent dans les mains de la Pythonisse, je suis froid.«³

Nur eine Abgrenzung muß hier vorgenommen werden: All das, was über die bildende Kunst gesagt wird, gilt nur mit einer gewissen Einschränkung auch von der Architektur. Sie hat eine ganz wesentliche, um nicht zu sagen

³ Wenn ich nicht erregt bin wie die Schlange in den Händen der Pythia, dann bin ich kalt.

schicksalhafte Komponente, die exakt berechnet werden muß und die infolgedessen dem ersten der drei Bereiche, der Technik, angehört. Leonardo da Vinci, der Mann, der die großartigsten Bau-Ideen konzipiert, aber keinen einzigen Bau selbst ausgeführt hat, trennte klar zwischen der »costruzione«, man würde heute sagen der technischen Errichtung des Werkes, und der »idea«, der geistigen Gestalt des Baues. Vielleicht ist es die nahtlose Verbindung dieser beiden Elemente in einigen Bauwerken der italienischen Renaissance, welche Jacob Burckhardt in den »Weltgeschichtlichen Betrachtungen« zu dem Bekenntnis veranlaßt hat: »Glücklicherweise gibt es eine Architektur, in welcher sich reiner als sonst irgendwo . . . ein idealer Wille ausdrückt. Hier zeigt sich am deutlichsten, was Kunst ist trotz ihrer freilich nicht zu leugnenden Abhängigkeit vom Zweck und ihres oft langen Ausruhens auf konventionellen Wiederholungen.«

Übrigens hat Leonardo da Vinci in ausführlichen und sprachlich hinreißenden Beschreibungen von der Zukunft der Erde, ja, von dem, wie er meinte, unabwendbaren Ende der Welt gesprochen, er hat aber mit keinem Wort die Frage berührt, ob wir über die Zukunft der Kunst etwas aussagen können. In seinem grandiosen Universum war die Kunst eben nur ein kleiner Teil eines viel umfassenderen Phänomens.

Ist es uns heute möglich, über die Zukunft der Kunst irgendwelche Spekulationen anzustellen?

Kulturzyklen und ihre Problematik

Der Historiker, der daran gewöhnt und geschult ist, jeder Aussage ein möglichst nachprüfbares materielles oder geistiges Faktum zugrundezulegen, wird zunächst aus seinen Überlegungen alle die Fälle ausschalten, in denen einfach versucht wird, ganz allgemein Epochen und eben auch zukünftige Epochen zu charakterisieren. Die oft ausgesprochene Vorstellung zum Beispiel – der auch Goethe gelegentlich Ausdruck gegeben hat –, wonach die griechische Antike das Zeitalter der Plastik und die Periode seit der Renaissance das Zeitalter der Malerei, besser: der Flächenkunst gewesen sei, enthält zweifellos einen Kern von wahrer Beobachtung. Allein sie vermag nichts auszusagen über den besonderen Charakter einer künftigen Epoche. Ebenso verhält es sich mit den allermeisten der vielen Aussprüche einzelner Künstler, die aus einer emphatischen Analyse oder Kritik ihrer eigenen Gegenwart in die Zukunft blicken und oft genug von ihr das erwarten, was die eigene Zeit ihnen versagt hat. Heinrich Heine, der Zeitgenosse von Delacroix, schrieb 1833 in einem Aufsatz über französische Maler: »Die neue Zeit wird auch die neue Kunst gebären, die mit ihr selbst in begeistertem Einklang sein wird, die nicht aus der verblichenen Vergangenheit ihre Sym-

bolik zu borgen braucht, und die sogar eine neue Technik, die von der seitherigen verschieden, hervorbringen muß.«

Bei aller Skepsis des Historikers gegenüber jeder Voraussage künftiger Formen scheint es jedoch zwei Bereiche zu geben, in denen eine sorgfältige Analyse so etwas wie Anhaltspunkte zur Erkenntnis künftiger Entwicklung finden kann. Diese beiden Bereiche lassen sich etwa so umschreiben:

1. Die Zukunft der Kunst könnte aus der inneren Ratio ihrer bisherigen Entwicklung, also aus ihrer Geschichte erschlossen werden.

2. Die Zukunft der Kunst wird unter bestimmten Voraussetzungen durch den Schaffensprozeß einzelner Künstler in vagen Umrissen sichtbar.

Die erste dieser beiden Möglichkeiten führt unmittelbar zu der Lehre von den Kulturzyklen, das heißt zu der Auffassung, daß im Laufe der Jahrhunderte zu gewissen Zeiten die schöpferischen Impulse in einer erkennbaren inneren Abfolge auftreten, daß diese Abfolge sich jeweils unter neuen Voraussetzungen wiederholt und vielleicht – so argumentieren die Verfechter dieser Meinung – sich auch in Zukunft abzeichnen wird.

Als Beispiel möge hier die 1942 erschienene Schrift des Archäologen Ernst Buschor »Vom Sinn der griechischen Standbilder« herangezogen werden. Sie führt unmittelbar zur Frage nach der Zukunft unserer Kunst.

Buschor unterscheidet zwei große Perioden in der Geschichte, von denen jede etwa zwölfhundert bis fünfzehnhundert Jahre gedauert hat. Die erste beginnt im achten Jahrhundert vor Christus und erstreckt sich bis ins fünfte nachchristliche Jahrhundert, die zweite beginnt im sechsten Jahrhundert unserer Zeitrechnung und würde im neunzehnten/zwanzigsten Jahrhundert zu Ende gehen. Das tertium comparationis aber liegt in der Beobachtung, daß in jeder dieser beiden Epochen sechs künstlerische Bewegungen aufeinander folgen, und daß die Aufeinanderfolge und der Rhythmus dieser Bewegungen in den beiden Epochen grosso modo übereinstimmen, so daß beim Leser sogleich die Frage auftauchen muß, ob nicht nach dem Auslaufen der zweiten Epoche nun eine dritte von ähnlicher Art anheben könnte.

Ausdrücklich sei gesagt, daß Buschor dieses sozusagen futurologische Problem seines Gedankens nicht anschnidet. Ihm ging es darum, in einer schönen, gehobenen Sprache zunächst die sechs Phasen in der Geschichte der antiken Kunst darzustellen und sodann in einem kürzeren Ausblick die Analogien in der christlichen Kunst seit dem sechsten Jahrhundert bis in unsere Tage aufzuzeigen.

Die sechs Phasen bezeichnet er als »Ahnungswelt«, »Wirklichkeitswelt«, »Hohe Schicksalswelt«, »Bild- und Scheinwelt«, »Kunstwelt« und schließlich »Zeichenwelt«. Ausdrücklich und eindrucksvoll weist er darauf hin, daß die »Hohe Schicksalswelt«, wie sie in den Statuen des Phidias und des Polykktet zutage tritt, im Werke des Michelangelo wiederkehre, daß die »Bild- und Scheinwelt« des antiken Barock im Barock der Neuzeit wieder-

auflebe, daß auf ihn in beiden Epochen eine »wissende, kunsthochschulende und kunstsammelnde Zeit« gefolgt sei. In der Kunst des neunzehnten Jahrhunderts wäre also nach Buschor die unmittelbare Analogie zur »Kunstwelt« zu erblicken, und das Gegenstück zur spätantiken »Zeichenwelt« könnte, wovon Buschor nicht spricht, in der nun wörtlich verstandenen Zeichenwelt des zwanzigsten Jahrhunderts gesehen werden.

Würde man den Gedanken oder besser gesagt, die Konstruktion Buschors folgerichtig zu Ende denken, so stünde unsere Gegenwart heute am Ende der sechsten Phase, also in einer »Zeichenwelt« und würde, wenn wir eine zyklische Abfolge annehmen wollten, in ihrer kommenden Phase sich wieder einer »Ahnungswelt« zuwenden. Es ist gewiß unnötig zu sagen – und es berührt auch Buschors Gedanken in keiner Weise –, daß in dem heutigen Anblick der Kunst, wie er zu Beginn geschildert wurde, noch keinerlei Anzeichen für diese Wendung erkannt werden kann. Zwar hat die »Zeichenwelt« im wörtlichen Sinn, die wir ohne Frage mit der Abstraktion gleichsetzen dürfen, ihren Höhepunkt überschritten. Das Neue aber, das auf sie gefolgt ist, läßt sich gewiß noch nicht einer neuen »Ahnungswelt« eingliedern.

Der Historiker aber fühlt hier ein anderes und viel schwereres Bedenken aufsteigen, das sich wie ein Schatten über alle derartige Zukunftsaussicht legt: sind denn heute die Lebensbedingungen der Kunst und mit ihnen ihre Funktion im Leben des Menschen noch dieselben wie einst? Können ihre Äußerungen überhaupt noch mit den Äußerungen früherer Zeiten verglichen werden? Und bedeutet es nicht sogar eine indirekte Aussage über die Zukunft der Kunst, wenn wir feststellen, daß die Existenzgrundlagen des Phänomens »Kunst« sich in unseren Tagen, ja seit dem neunzehnten Jahrhundert durchgreifend verändert haben?

In seinem Buche »Vom Ursprung und Ziel der Geschichte« meinte Karl Jaspers 1949 sehr bestimmt: »Mit Hegel ist etwas zu Ende gegangen, was bei allen Differenzen durch Jahrtausende ein Ganzes gewesen war.« Wer bei Hegel selbst nach den Anzeichen dieser veränderten Atmosphäre, besonders auf dem Gebiete der Kunst, sucht, findet in seiner »Einleitung zur Ästhetik«, die aus Vorlesungen der Jahre 1818–1829 in Heidelberg und Berlin hervorgegangen ist, folgende seltsame Bestimmungen:

»Der Gedanke und die Reflexion haben die schöne Kunst überflügelt ...«
 »Uns gilt die Kunst nicht mehr als die höchste Weise, in welcher die Wahrheit sich Existenz verschafft ...« »... Nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung ist und bleibt die Kunst für uns ein Vergangenes.«

Es erhebt sich die Frage: Hat Hegel mit seiner Vorlesung vor hundertfünfzig Jahren Recht behalten? Sollte vielleicht Hegels kritische und skeptische Beobachtung den Anfang eines Prozesses bezeichnen, an dessen Ende das Ereignis steht, das einzelne heutige Ästhetiker als den nahe bevorstehen-

den Tod der Kunst bezeichnen? Das allerdings wäre eine kapitale Aussage über die Zukunft der Kunst!

Es gibt aus dem neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert eine große Zahl pessimistischer Äußerungen, welche in diese Richtung weisen. Sie sprechen, wie etwa Wölfflins berühmtes Urteil in den »Grundbegriffen«, von der »Verlotterung« der Vorstellungsformen in der Kunst seit der Romantik, oder sie weisen, wie etwa Ortega y Gasset, auf die »deshumanización del Arte« hin, gar nicht zu sprechen von der Feststellung, daß im materiellen Sinn, das heißt im Sinn ihrer Mittel und Aufgaben, die »Kunst« im zwanzigsten Jahrhundert in eine völlig neue Phase eingetreten, viel weitschichtiger und umfassender geworden sei. Das sagt und definiert zum Beispiel mit größter Bestimmtheit der polnische Ästhetiker Tatarkiewicz in einem grundlegenden Aufsatz »What is Art? The problem of definition today«⁴.

Hier liegen ohne Frage Anhaltspunkte für eine Betrachtung nicht der künftigen Formen, wohl aber des künftigen allgemeinen Schicksals der Kunst vor. Da es sich nicht um einzelne Formen handeln kann, sondern um die allgemeine geistige Basis der Kunst, soll im folgenden nicht die Geschichte, sondern die Ästhetik der bildenden Kunst befragt und die Aufmerksamkeit auf jene Impulse gerichtet werden, aus denen heraus Kunstwerke geschaffen worden sind. Diese Frage führt zu den Trägern des ganzen Vorgangs, zu den großen Künstlern.

Phasen der Ästhetik

In großen Linien gesehen, hat die Geschichte der ästhetischen Auffassungen seit etwa hundert Jahren drei Etappen durchgemessen:

- a) die Endphase der klassischen Ästhetik,
- b) eine breit angelegte und scharf formulierte Ästhetik der Stile und
- c) die neue, mit der modernen Kunst aufs engste verknüpfte Ästhetik der schöpferischen Phantasie.

1. Nach einer treffenden Formulierung von Werner Weisbach ist die klassische Ästhetik die einzige gewesen, die jemals einen normativen Charakter gehabt hat. Dieser Umstand mag ihre lange Lebensdauer erklären. Noch im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, als längst schon, seit Jahrzehnten schon, die Zweifel an der Gültigkeit ihrer Thesen ausgesprochen worden waren, hat sie das ästhetische Urteil mitbestimmt. Der Zerfall der klassischen Ästhetik und damit der einzigen existierenden ästhetischen Norm ist einer der wichtigsten Vorgänge in der Geistesgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts.

⁴ In: »British Journal of Aesthetics«, 1970.

Die klassische Ästhetik betrachtet das Kunstwerk als eine Wesenseinheit, welche einem klar definierbaren Ideal zustrebt. Die Kunst aber, welche die letzte der klassischen Ästhetik noch verpflichtete Generation begleitet, heiÙe sie nun Neo-Klassizismus wie bei Marées, Hildebrand und ihrer Schule oder Impressionismus wie vor allem in Frankreich, stellt sich uns heute dar als die letzte Phase eines künstlerischen Credo, das die Welt in ihrer Erscheinung, in ihrer Schönheit und Wahrheit noch anerkennt und respektiert. Noch gibt es für diese Kunst das, was man, auf alle Kunst ausgedehnt, als die »alten objektiven Mächte« bezeichnen könnte. Es sind die Potenzen, die auch außerhalb der Kunst, eben objektiv existieren und die infolgedessen, wenn die Kunst sich ihrer bemächtigen will, der Kunst ihre Gesetze, ihre Maßstäbe auferlegen und so den Künstler veranlassen, sich mit diesen Gegebenheiten außer ihm zu messen. Man könnte sie etwa den Gattungen einordnen, die einer der genialsten Kritiker des letzten Jahrhunderts, Charles Baudelaire, in seinem Salonbericht von 1859 unterscheidet: Religion, Histoire, Portrait, Paysage.

Mit anderen Worten: der Zerfall der klassischen Ästhetik ist in der Kunst begleitet vom Zerfall der objektiven Mächte in den Gegenständen der Darstellung überhaupt. Die Stunde, in welcher diese objektiven Mächte zerbrochen wurden – und sie sind im Kubismus wörtlich zerbrochen worden –, war die Todesstunde der klassischen, aber auch die Geburtsstunde einer neuen Ästhetik. Da aber gleichzeitig aller normative Charakter der Ästhetik endgültig dahinsank, enthüllte die Kunst auf einmal ihre grandiose Irrationalität, ihren magischen und darum letzten Endes unmeßbaren Charakter. Seither ist der Prozeß der Aufsplitterung, ja der Atomisierung der ästhetischen Lehren in vollem Gange.

2. Wie immer aber, wenn ein großes geistiges Gebilde zerfällt, das der Welt Jahrzehnte lang als eine Art Leitbild gedient hat, so wurden auch jetzt Versuche unternommen, aus den Trümmern neue Gebilde von verwandtem Charakter zu errichten. In der Kunstgeschichte wird jetzt der Stil die ästhetische Kategorie par excellence, und an die Stelle des verlorenen Glaubens an die Vorbildlichkeit des Klassischen tritt der Glaube an die im begrenzten Sinn normative Bedeutung der Stile. Die entscheidende Veränderung gegenüber der klassischen Ästhetik liegt in der Wahl eines neuen Ausgangspunktes für das ästhetische Urteil. Dieser Ausgangspunkt lag für die klassische Ästhetik in der griechischen Antike, also für jedes nachantike Werk außerhalb des zu beurteilenden Objektes, das infolgedessen immer nur einen Annäherungswert an das von vornherein postulierte Ideal erreichen konnte. Jetzt aber, in der Ästhetik der Stile, wird dieser Ausgangspunkt in die Objekte selbst verlegt. Aus ihnen, das heißt jeweils aus einer Gruppe von ihnen, werden die Maßstäbe entwickelt, nach denen die Einzelwerke charakterisiert werden sollen. Hier liegen die Anfänge der eigentlichen wissenschaftlichen

Stilkritik, die den Ruhm der neueren Kunstwissenschaft begründet hat. Es handelt sich um das Bewußtsein der ungegenständlichen Grundformen in der figuralen Kunst. Es bestimmt auf ganzer Breite die moderne Abstraktion, die ja ohne dieses Bewußtsein gar nicht denkbar wäre. Es steht am Anfang der »Vorstellungsformen«, die für Wölfflin der Anfang der künstlerischen Gestaltung sind, und es resultiert eindeutig aus der Lehre von Henry Focillon, für den die Formen der romanischen Figuralkunst von den ungegenständlichen Strukturlinien der Architektur bestimmt werden.

3. Auf einer profunden Erschütterung aller früheren ästhetischen Lehren und Normen beruht die Bemühung, die heute immer deutlicher um sich greift und die man als die Ästhetik der schöpferischen Phantasie bezeichnen kann. Jetzt wird der Ausgangspunkt von neuem verlegt: aus den Objekten der Stilgeschichte in das Subjekt des Künstlers selbst. Die Ästhetik der schöpferischen Phantasie ist heute die eigentlich tragende Position der Ästhetik.

Von der »Ästhetik der Stile«, aus welcher sie hervorgegangen ist, unterscheidet sich die Ästhetik der schöpferischen Phantasie in dem wesentlichen Punkt ihrer planetaren Interessen. Die Ästhetik der Stile hatte sich auf einigen Stilen der europäischen Kunst aufgebaut – jetzt aber tritt auch die außereuropäische Kunst ins Gesichtsfeld, und so wie sich die Formensprache des zwanzigsten Jahrhunderts unter Vorantritt der funktionellen Architektur über die ganze Erde ausbreitet, so erstreckt sich die Fragestellung der neuen Ästhetik auf alle, nicht mehr allein auf die europäischen Bekundungen des schöpferischen Impulses. Gewiß ist es diesem Umstande zuzuschreiben, daß diese Fragestellungen vor allem in Japan diskutiert werden.

Die wichtigste Frage, die sich der neuen Ästhetik stellt, ist die Frage nach der Bestimmung der großen künstlerischen Persönlichkeit. Da springt das Ungenügen jeder stilistischen Umgrenzung sofort in die Augen. Denn die künstlerische, allgemeiner die musische Persönlichkeit entzieht sich der Einordnung in einem Stil um so mehr, je bedeutender sie ist. Der große Künstler, der darum groß ist, weil er jene »passion immense doublée d'une volonté formidable«⁵ besitzt, die Baudelaire an Delacroix so fasziniert hat, er überschreitet die Möglichkeiten »seines« Stiles am Anfang wie am Ende seiner Arbeit. Er überschreitet sie am Anfang, weil die ersten Impulse, die zur Konzeption führen, durchaus noch eine große Freiheit gegenüber aller stilistischen Bindung aufweisen – was vor allem bei Leonardo da Vinci an den Tag tritt –, und er überschreitet sie am Ende, weil er im vollendeten Werke eine Welt von Visionen gestaltet, die weit über die Grenzen eines Stils hinausragen. Eine große künstlerische Persönlichkeit, gleichgültig, ob wir sie mit ihrem richtigen Namen kennen oder sie nach den persönlichen Merkmalen anonymen Werke bezeichnen, wird durch eine stilistische Begrenzung nie befriedigend definiert.

⁵ Die gewaltige Leidenschaft, verdoppelt durch einen ungeheuerlichen Willen.

»Der Weg vom idealen Fühlen und Wollen zum adäquaten Kunstwerk ist überall lang und schwer«, schreibt Jacob Burckhardt in einem noch nicht publizierten Vorlesungsmanuskript »Einleitung in die Ästhetik« von 1863. Die moderne Forschung der Kunst, die nun dank der Konzentration auf die schöpferische Phantasie, wie sie überall in der Welt zutage tritt, den Künstler nach allen seinen schöpferischen Möglichkeiten ausleuchtet, hat diese Erkenntnis Burckhardts ganz wesentlich erweitert. Vor allem weist sie darauf hin, daß der Schaffende innerhalb dieser schöpferischen Zone auf diesem oft langem Wege an verschiedenen Stellen zur Realisierung übergehen kann. Und daß er bei diesem oft genug von außen beeinflussten oder diktierten Übergang sowohl die Etappen, die hinter ihm liegen, wie auch die Etappen, die noch vor ihm liegen würden, klar vor Augen sieht. Oft genug sind die Etappen, die vor ihm liegen, die er aber nicht erreicht hat oder erreichen wollte oder nicht erreichen konnte, die eigentliche Kunst der Zukunft.

Hier also, in dem Schaffensprozeß einzelner Künstler, liegt die Möglichkeit einer völlig legitimen Voraussage über die Zukunft der Kunst vor.

Voraussagen

Am 16. Februar 1852 schrieb Gustave Flaubert, damals ein junger Mann von einunddreißig Jahren, an seine Braut Louise Colet das folgende Bekenntnis.

»Was ich schön finde und gerne machen würde, das ist ein ›livre sur rien‹, ein Buch über das Nichts, ein Buch ohne einen Zusammenhang mit etwas, ein Buch, das sich in sich selbst halten würde durch die innere Kraft seines Stiles, so wie die Erde sich in der Luft hält, ohne von irgendwoher gestützt zu werden, also ein Buch, das fast keinen Gegenstand hätte . . . Die schönsten Werke sind diejenigen, die am wenigsten Inhalt haben. Je mehr der Ausdruck des Dichters sich dem reinen Gedanken nähert . . . um so schöner ist er. Ich glaube, daß die Zukunft der Kunst auf diesen Wegen liegt.«

Das ist ein wahrhaft verblüffendes Bekenntnis eines Mannes, den die Welt als den großen Meister des realistischen Romans verehrt, ja, der kurz vorher mit den Studien zu seinem ersten großen Roman »Madame Bovary« begonnen hatte. In diesem Roman und in seinen andern Schriften finden sich auch nicht die geringsten Spuren dieser Sehnsucht nach einem Buch über das Nichts, nach einem Text, der sich dem reinen Gedanken nähert.

Flaubert hat Recht behalten. Die Zukunft der Kunst lag tatsächlich auf diesen Wegen, sie hat sich zwei Generationen später zu derjenigen Form entwickelt, die der junge Flaubert vor sich sah. Wenige Jahre später ist bei dem gleichaltrigen Baudelaire die ästhetische Erklärung für den Ausspruch Flauberts zu finden: »Es ist nötig, daß das Unterbewußtsein des Künstlers

bis zur Sättigung voll sei von Bildern, die sich seit Generationen in ihm aufgespeichert haben.« Darum, meint Baudelaire, bestehe ein bedeutendes Bild aus mehreren übereinanderliegenden Schichten von Bildern, und es sei die Aufgabe des Kritikers, diese Schichten zu erkennen.

Es wirkt wie eine Synthese dieser Aussprüche, wenn dann rund dreißig Jahre später der große Meister des französischen Symbolismus, Maurice Denis, 1890 das Kunstwerk folgendermaßen definiert: »Ein Bild in seinem ersten Zustande, bevor es zur Darstellung eines Schlachtrosses oder einer nackten Frau oder irgendeiner Erzählung wird, ist vor allem eine plane Fläche, bedeckt von Farben, die nach irgendeinem Ordnungsprinzip angeordnet sind.« Und wieder muß man, wie bei Flaubert, sagen, daß es keine einzige Malerei von Maurice Denis gibt, die nach diesem Grundsatz ausgeführt wäre. Denis dachte um 1890 zweifellos an die erste skizzenhafte, oft noch abstrakte Einteilung der Bildfläche in ungegenständliche Flächen, wie wir sie aus der ganzen Geschichte der Kunst kennen. Aber er hat, da er 1943 im Alter von dreiundsiebzig Jahren starb, noch selbst erlebt, daß die Kunst in diesem Sinne sich weiter entwickelte, daß seine Definition, die er als Dreiundzwanzigjähriger 1890 niedergeschrieben hatte, zu einer wahren Prophezeiung wurde. Denn schon zwanzig Jahre später (um 1910) begann die abstrakte Kunst genau so zu arbeiten, wie er es als das Anfangsstadium eines Bildes beschrieben hatte. Sie stieß hindurch auf die unterste der Schichten, aus denen nach Baudelaire ein Bild bestehen sollte.

Aber auch in der Kunst der sechziger Jahre, diesem neuen Realismus, diesem Ding-Fetischismus, wie man das Phänomen schon genannt hat, gibt es Anzeichen dafür, daß sich in der nahen Zukunft ein Vorgang wiederholen könnte, den wir aus der Geschichte sehr wohl kennen: daß die Kunst immer dann, wenn sie so wie jetzt der Wirklichkeit ganz nahe auf den Leib rückt, von ihr in eine Welt der Unwirklichkeit, der Irrealität zurückgestoßen wird und sich dort einen neuen Ausdruck sucht. Vielleicht wird das eines Tages die Kunst der Zukunft sein.

Deutsche Hochschulen — wie lange noch autonom?

Von Paul-L. Weinacht

Die Beziehungen der Hochschulen zur gesellschaftlichen Umwelt sind heute zutiefst fragwürdig geworden. Noch die Reformgesetzgebung, die den Übergang von der älteren Ordinarienuniversität zur jüngeren Gruppenuniversität einleitete, ließ diese Beziehungen unberücksichtigt. Die von den »Ordinarien« für ihre Außenbeziehungen gefundene Formel: die »Hochschulautonomie«, war der Kritik entgangen. Alles konzentrierte sich auf die internen Strukturänderungen, vornehmlich auf die Paritätenfrage bei der Mitbestimmung.

Die vergessene Außenperspektive wurde entdeckt, als die Gruppenuniversität sich immer stärker polarisierte und hier und da in ein Klima des kalten Bürgerkriegs hineintrieb. Nun wurden die Außenbeziehungen zum Funktions- und Freiheitsproblem organisierter Wissenschaft: Funktionsproblem insofern, als die Hochschulen ihre Aufgaben zuweilen nur noch durch Staatseingriffe realisieren konnten (Rektorwahlen, Prüfungsveranstaltungen, Curriculumentwicklung usw.); Freiheitsproblem insofern, als die »frei organisierte Wissenschaft« ihre Garanten immer häufiger dort zu suchen begann, wo sie ehemals Bedrohung vermutete: *beyond the campus*.

Was hat es mit den Freiheiten der Universität auf sich? Zunächst dies, daß die Hochschule sie nicht verlieren will, aber auch nicht überzeugend verteidigen kann; für die Freiheiten der Hochschulen oder ihre Autonomie hört man nämlich drei verschiedene, höchst widersprüchliche Rechtfertigungen: die einen sehen darin den Adelsbrief einer Geistesaristokratie, die auf dieser Basis ihr Eigenrecht gegenüber den Volksvertretern und demokratisch legitimierten Regierungsstellen geltend macht. Die anderen sehen darin ein unabweisliches Erfordernis für effektive Forschung und Lehre, da Forschung und Lehre in der Gangart von Versuch und Irrtum entwickelt werden müßten. Die dritten sehen darin eine Art Asyl im Kampf gegen die geistigen und institutionellen Grundlagen des Staates, ein Regelsystem, das Vorteile verschafft, wenn man mit der staatlichen Ordnung in Konflikt gerät.

Die erste, geistesaristokratische, Auffassung der Hochschulautonomie durchzieht das traditionelle Hochschulrecht, wie es insbesondere während der Weimarer Zeit von konservativen Staatsrechtslehrern entwickelt worden ist. Die zweite, forschungsorientierte, Auffassung wird von vielen liberalen Gruppen geteilt, die dritte, konfliktorientierte, Auffassung von revolutionären Gruppen, insbesondere unter der Studenten- und Assistentenschaft. Die Spannweite zwischen den einzelnen Auffassungen ist groß genug, daß sich die Extreme wieder berühren: das konservative Extrem bezeichnet den in sich abgeschlossenen Elfenbeinturm, das revolutionäre Extrem die von der demokratischen Gesellschaft isolierte rote Kaderschmiede. Angesichts solcher Differenzen fällt es der Universität heute schwerer denn je, die Freiheit, die sie meint, einer breiteren Öffentlichkeit verständlich zu machen.

Hinzu kommt, daß die Öffentlichkeit alles andere als Wahrworte zu empfangen gewillt ist, vielmehr an die Hochschulen eigene Forderungen anmeldet – Forderungen übrigens, die der weiteren Entfaltung der Hochschulautonomie kaum günstig sein dürften. Da ist einmal der Anspruch auf Bereitstellung einer ausreichenden Kapazität von Studienplätzen und gehaltvollen Studienangeboten; da ist zum anderen der Anspruch auf Bereitstellung von gediegen ausgebildeten Absolventen in genügender Anzahl. Die erste Forderung kommt von den Abiturienten und ihren Eltern, die zweite Forderung von den auf Jungakademiker angewiesenen Teilen des Beschäftigungssystems, insbesondere Staat und öffentliche Verwaltung, daneben Handel und Industrie¹.

So tritt denn auch der Staat auf den Plan: als Abnehmer von Lehramtswärtern, examinierten Juristen, Medizinalassistenten, aber auch als Ordner, Gestalter und Schlichter in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen. Der Staat kann die Spannungen zwischen Hochschule und Öffentlichkeit nicht ihrer eigenen Dynamik überlassen, wenn er seiner gesellschaftlichen Verantwortung nicht verlustig gehen will; er muß vielmehr rechtzeitig in diese Spannung eingreifen, um auf sie Einfluß zu gewinnen und sie mit anderen Entwicklungen in einen Ausgleich zu bringen. Derartige Eingriffe sind zuweilen hart umkämpft und spielen sich in genau markierten Feldern ab: Rechtsaufsicht, so sagen die Hochschulen, sei zulässig, Fachaufsicht nicht; Bestellungen seien zulässig, die Erstellung von Berufungsvorschlägen nicht; Ordnungen für Staatsprüfungen seien zulässig, Studienordnungen nicht. Aber diese traditionellen Grenzscheiden zwischen ministerieller Handlungsvollmacht und Hochschulfreiheit sind nicht mehr unbestritten – einfach deshalb, weil sie dem Staat die Hände binden, während er von der Öffentlichkeit zum Handeln gedrängt wird.

Wie steht es bei alledem um die Hochschulautonomie? Wer ihren Standort, ihre Chancen und Gefährdungen kennzeichnen will, muß dies vor einem dreifachen Hintergrund tun: vor dem Hintergrund der Richtungskämpfe an den Hochschulen selbst, vor dem Hintergrund der Spannungen zwischen gesellschaftlichen Leistungserwartungen und der Leistungsbereitschaft und -fähigkeit der Hochschulen und drittens vor dem Hintergrund der staatlichen Handlungserfordernisse und rechtlichen Handlungseinschränkungen, die freilich vom Gesetz erweitert werden können.

Es zeigt sich oft, daß der Schlüssel für die Klärung aktueller Probleme nicht in der Gegenwart gefunden werden kann. Daher wollen wir auch in diesem Fall ein paar Schritte zurücktreten und aus der Entwicklungsgeschichte der deutschen Universität den Punkt ihrer Staatsunabhängigkeit und Freiheit ins Auge fassen. Wir vergewissern uns der Freiheitsgeschichte der Universität, um ihre mögliche Zukunft taxieren zu können.

Universitäten wurden bekanntlich nicht in Deutschland erfunden, sondern als verheißungsvolle Studien-Etablissements von den damaligen Obrigkeiten im Reich eingeführt und in Regie genommen. Mit ihrer Freiheit war es zunächst nicht weit her. Freie Universitätsgründungen gab es hingegen in Oberitalien und Frankreich. »Frei« in dem Sinne, daß die besondere Form des Umgangs zwischen gelehrten Meistern und ihren Schülern keinem obrigkeitlichen Reglement unterlag, sondern

¹ Vgl. Wilhelm Hennis in diesem Heft, S. 93.

von diesen selbst gefunden und aufrechterhalten wurde. Sinn dieser ältesten Universitätsfreiheit war die Sicherung des Studiums und die ungehinderte Entfaltung des gelehrten Eifers. Die Garantie dieser Lebensform lag in nichts anderem als in der Freizügigkeit der Magister und ihrer Scholaren: behinderte man sie hier, so zogen sie dorthin, behinderte man sie dort, so drohten sie erneut mit der Einstellung der Vorlesungen und ihrem Abzug. Auszüge und Abwanderungen sowie insbesondere die wirksame Drohung damit sind uns aus Bologna ebenso bekannt wie aus der Stadt Paris, die im Jahr 1229 die Sorbonne abwandern sah.

Die Freiheit der Wissenschaft hatte damals viel von der Freiheit der Gaukler und Spielleute. Daß Magister und Scholaren jedoch nicht vogelfrei waren, hing mit einem kaiserlichen Privileg für die »aus Liebe zur Wissenschaft heimatlosen« Juristen zusammen, ein Privileg, das sie unter kaiserlichen Schutz stellte und ihnen das Recht auf einen Richter ihrer Wahl zusprach.

Wir haben also von Anfang an Freiheit in der doppelten Form von Autonomie und Schutz, das heißt, es gab die ihren eigenen Zielen folgende und dafür selbst die Regeln aufstellende Gemeinschaft der Magister und Scholaren und es gab die kaiserliche Autorität, die einen besonderen Ausschnitt dieser Gemeinschaft sanktionierte, das heißt gegen Dritte sicherte. Dieser ursprüngliche Doppelcharakter von Freiheit tritt alsbald auseinander und stellt sich getrennt dar: Es entstanden im zwölften und dreizehnten Jahrhundert nämlich zwei völlig verschiedene Universitätsmodelle. Eines, das auf Freiheit und Unabhängigkeit von der jeweiligen politischen Umgebung hin angelegt war, das zweite, bei dem Abhängigkeit, Schutz und Hilfe durch die jeweilige Obrigkeit im Vordergrund stand. Das erste Modell ist das verbreitetere – Bologna, die Sorbonne in Paris, Oxford und Cambridge gehören dazu; das zweite begegnet uns in der kaiserlichen Universität von Neapel und einigen spanischen Universitäten. Beide Modelle, das der eigenberechtigten Korporation und das der obrigkeitlichen Domäne oder Staatsanstalt, standen bei der Gründung deutscher Universitäten Pate.

Im Unterschied zu außerdeutschen Universitäten waren die auf Reichsboden entstehenden, durchweg obrigkeitliche Gründungen, von einem Stifter nach seinem Willen und mit seinen Mitteln ins Leben gerufen. Der ersten Stiftung Kaiser Karls in Prag im Jahr 1448 folgten Fürsten und Städte mit eigenen Gründungen nach – die älteren unserer Universitäten tragen vielfach noch heute die Namen ihrer fürstlichen Gründer.

Welche Ziele verfolgte eine obrigkeitlich gestiftete und kontrollierte Universität? Und wie stand es um ihre Freiheit?

Sinn einer staatlichen Universität war weniger die zweckfreie Entfaltung des geistigen Lebens als handfest und pragmatisch die Gewinnung beruflich qualifizierter Amtspersonen für das Land – seien es Beamte, Richter, Ärzte, Pfarrer, Lehrer oder was immer. Vorwaltende Gesichtspunkte waren dabei Berufstauglichkeit und Amtstugend. Hinzu kam der Gesichtspunkt der politischen und religiösen Unbedenklichkeit der Ausbildung – ein Interesse, das mit der Lehrpraxis an den Stadt- und Landesuniversitäten besonders hart zusammenstieß. Gerade im Zeitalter der Reformation, wo es ja nicht einfach gute und schlechte Universitäten gab, sondern zusätzlich auch katholische und reformierte und innerhalb der reformierten solche, die gut lutherisch waren. So wissen wir etwa von Neugründungen, die keinen

anderen Zweck hatten, als den Beamtennachwuchs in gut lutherische Umgebung zu verbringen.

Wie konnte angesichts solcher Zielsetzungen Wissenschaftsfreiheit entstehen und gegebenenfalls überleben? Wo waren Ansatzpunkte für eigene Zielsetzungen der Lehrenden und Lernenden und die Aufstellung selbstgewählter Regeln des Zusammenlebens?

Es lassen sich verschiedene Trennmechanismen beobachten, die den geballten obrigkeitlichen Kontrolldruck mäßigten. Zunächst die Unterscheidung von Gründung und Autorisierung einer Universität. Der Gründer autorisierte nicht aus eigenem Recht, sondern bemühte zusätzlich Kaiser oder Papst oder beide zusammen. Sinn der Autorisierung war die allgemeine Anerkennung der auf einer Universität verliehenen Diplome und Titel und die Bescheinigung der Unbedenklichkeit dieser Einrichtung für kirchliche Finanzierung. Alsdann gab es die Unterscheidung von Aufsicht und Finanzierung: jenes weithin in der Hand der Fürsten, dieses fast durchweg in der Hand der Kirche. Schon aus Geldmangel waren die deutschen Fürsten und Städte auf kirchliche Pfründen und Stiftungen angewiesen – und es bekümmerte sie wenig, daß Nutznießer und Inhaber solcher Erwerbsquellen Kleriker sein oder zu diesem Zweck eigens werden mußten. Insofern waren diese Universitäten weniger staatlich als kirchlich-klerikal begründet. Schließlich gab es noch eine Unterscheidung und Trennung: und zwar die gesellschaftliche Ordnung in den Universitäten und die politische oder kirchliche Ständeordnung im Land draußen. Gab es hier Kleriker und Laien, so in der mittelalterlichen Universität nurmehr Scholastiker oder, um modern zu reden: »am Wissenschaftsprozess Beteiligte«. Was sie im Lande draußen galten: ob Mönch, Weltpriester oder Laie, ob Adelige, Bürger oder Bauer, spielte keine Rolle mehr, sobald sie als Mitglied der Universität auftraten. Die Stände der Universität gliederten sich nämlich nach dem Maß an Gelehrsamkeit und nach dem Wissenschaftszweig.

Die Freiheit der mittelalterlichen deutschen Universität war kaum aus ihrer Stiftungsurkunde und Satzung zu ersehen: diese schwankten vielmehr zwischen dem korporativ-freiheitlichen Modell und dem anstaltlich-obrigkeitlichen Modell unentschieden hin und her. Wenn Freiheit bestand, dann deshalb, weil die tatsächlichen Macht- und Herrschaftsbedingungen des Mittelalters der Universität günstig waren. Die Schutzmächte der Universität: weltliches Regiment und Kirche, kontrollierten nicht nur die Universität, sie kontrollierten sich auch wechselseitig. Die Freiheit der Universität war darum so lange gesichert, wie diese prekäre Gewaltenteilung anhielt und mußte – wenn anders die akademischen Privilegien und Rechte keinen Garanten mehr hatten – spätestens dann erlöschen, wenn eine der Mächte alleinherrschend wurde.

In Deutschland geschah dies bekanntlich im Gefolge der Reformation und der Umwandlung der älteren Lande in Fürstenstaaten mit aufgeklärt-despotischem Regiment. In ihnen verlor sich der klerikal-korporative Charakter der Universitäten und an seine Stelle trat die von der Regierung verwaltete und beaufsichtigte Staatsanstalt.

Man kann sich diese Phase der Universitätsentwicklung nicht düster genug vorstellen. Manche der Warnschilder, die heute vor einer technokratischen Universitätsreform aufgestellt werden, könnte vor der Universität des siebzehnten und

achtzehnten Jahrhunderts stehen. Die Universitäten zu Halle und Göttingen etwa erhielten durch die Minister in Berlin und Hannover als Oberkuratoren ihre Lehrer, die Göttinger Fakultäten hatten dabei nicht einmal ein Anhörungsrecht. Die Professoren waren Staatsbeamte und wurden bei Einstellung und Entlassung wie alle anderen Staatsdiener behandelt. Berufliche Veränderungen, etwa zum Zweck der Rufannahme an eine andere Universität, wurden der Desertion im militärischen Bereich gleichgeachtet. Die Lehrtätigkeit blieb nicht unbeobachtet. Halbjährlich waren Vorlesungsbeginn und -ende und Zahl der Zuhörer nach oben zu melden. Das Ministerium ermahnte, wies zurecht, belobigte, stellte Beförderungen in Aussicht. Anregungen und Gebote über alle Dinge kamen von oben. Der Universitätshistoriker Friedrich Paulsen urteilt über diese Epoche der Universitätsentwicklung: »Die Einmischung der Regierung in alle Universitätsangelegenheiten war zu keiner Zeit so groß, der Widerstand nie geringer als im Zeitalter des aufgeklärten Despotismus.«

Eine Situation der positiven Universitätsfreiheit herrschte während der Befreiungskriege gegen Napoleon, also während der preußischen Reformperiode. Eine Situation der negativen Universitätsfreiheit war in der Epoche der industriellen Revolution entstanden, die sich in Deutschland bekanntlich ereignet hat, ohne daß die Universitäten dabei ihren Part zu spielen hatten.

Vergewissert man sich die Wandlungen, die die Universität in den letzten hundert Jahren durchgemacht hat, so erkennt man, daß die für die Freiheit der Universität günstigen gesellschaftlichen und politischen Situationen heute nicht mehr da sind. Für eine positive Freiheit, die aus Zustimmung erwächst, gibt es angesichts der starken antidemokratischen und systemfeindlichen Tendenzen, die sich in den heutigen Universitäten ausbreiten, wenig Anhaltspunkte. Aber auch für eine negative Freiheit, die aus Nachsicht entsteht, sind die Bedingungen nicht günstig. Um ungeschoren zu bleiben und aus Nachsicht den Spielraum zu erhalten, den sie wollen, dafür sind die Hochschulen heute zu wichtig geworden: sie sind nicht mehr Elite-, sondern Massenhochschulen, die bald jeder vierte seines Jahrgangs besuchen wird; sie sind nicht mehr berufsunabhängige wissenschaftliche Ausbildungsstätten, sondern orientieren sich mehr und mehr an berufspraktischen Fragen – bis hin zu Versuchen, die Berufseinführung in die erste Studienphase vorzuverlegen; und schließlich hat sich die Bedeutung der Wissenschaft selbst gewandelt: aus einer Erscheinung der Kultur und des Menschengestes wurde sie zur Produktivkraft, und zwar einmal in Gestalt des Human-Kapitals, zum anderen in Gestalt technologischer Investitionen. Wissenschaft wird dabei auf die Bedürfnisse der Volkswirtschaft und ihres Beschäftigungssystems bezogen und als knappes Hilfsmittel unter Verwertungsrücksichten eingefordert.

Das alles bedeutet: Hochschule und Gesellschaft stehen sich nicht mehr als entbehrliche und für einander mehr oder weniger zufällige Größen gegenüber, sondern als notwendig und unentbehrlich. Sie sprechen wechselseitig Forderungen aus, erwarten wechselseitig Leistungen. An die Stelle des Mäzenatenverhältnisses, sollte dies in Deutschland je bestanden haben, ist auf weiten Strecken das Verhältnis zwischen Kunde und Dienstleistungsbetrieb getreten.

Spitzt man die neue gesellschaftliche Konstellation der Hochschule darauf zu, dann stellt sich die Frage nach der Freiheit der Wissenschaft und der Wissenschaft-

ler als die Frage, welche Freiheiten mit ihren Dienstleistungen für die Gesellschaft vereinbarlich und welche dafür erforderlich sind.

Aber genau diese Frage wird von radikalen Kräften nicht gestellt. Man bemüht vielmehr die altehrwürdige Floskel von der Hochschulautonomie als solcher – als ob Universitäten ein naturgegebenes Recht auf Selbstbestimmung und Unabhängigkeit hätten. Diese unhistorische Verwendung der Autonomie-Formel muß stutzig machen. Und in der Tat: es geht diesen Gruppen gar nicht um freie Wissenschaft, sondern um Freiräume und Schutzburgen im Kampf gegen diese Gesellschaft und diesen Staat. Autonomie ist für sie im gegenwärtigen Moment des Klassenkampfes von taktischem Wert – in einer sozialistischen Gesellschaft würde sie sinnlos sein. Der Mohr hätte seine Schuldigkeit getan.

Angesichts dieser inneren Zerrüttung des Hochschulwesens und angesichts der äußeren Zumutungen und immer drängender werdenden Leistungsansprüche kann man der Diagnose der Frankfurter Professoren Denninger, Friedeburg, Habermas und Wiethölter sicher zustimmen, wenn sie feststellen, die Freiheit der Wissenschaft und die Autonomie der Hochschule seien heute nicht mehr nur negativ als »Abschirmung individueller Gelehrsamkeit gegen interessierte Einwirkung von außen« zu sichern. Doch ihre Therapie ist falsch, wenn sie die politische Wahrung der Autonomie nur den »an Lehre und Forschung unmittelbar beteiligten Gruppen« ansinnen, also Studenten, Assistenten und Professoren. Über eine solche ständische Isolierung der Scholastiker gegenüber den geistlichen und weltlichen Ständen der Gesellschaft sind wir heute weit hinaus. Wissenschaftspolitik ist heute zugleich Gesellschaftspolitik, das heißt allgemeine Politik geworden. In Abwandlung eines berühmten antimilitaristischen Wortes könnte man sagen, Forschung und Lehre seien eine zu wichtige Angelegenheit, als daß man sie den Hochschulangehörigen allein überlassen dürfte. Im echten Sinn politisch, das heißt auf das Gemeinwesen und seine Aufgaben bezogen, wird Wissenschafts- und Hochschulfreiheit nur insofern, als sie von Repräsentanten dieses Gemeinwesens herausgefordert und kontrolliert werden kann.

Nun fühlt man freilich, wie die Hochschulen dabei vom Regen in die Traufe kommen könnten: sie verlassen den angestammten Herrn, den Staat, um an einen neuen Herrn, die Gesellschaft, weitere Rechte abzutreten. Indes haben einige Gruppen dabei nicht mehr viel zu verlieren: der inner-universitäre Machtkampf hat sie bereits so an die Wand gedrängt, daß sie den Einzug von Repräsentanten der Gesellschaft in die Hochschulgremien, die Erstattung von Rechenschaftsberichten vor ihnen, die Einrichtung von Untersuchungsausschüssen, die Aufhellung bislang systematisch abgedunkelter hochschulinterner Vorgänge – daß sie alles dies als Befreiung und heiß ersehnte Schützenhilfe gegen die Feinde in ihren eigenen Reihen dankbar annehmen würden. Die Strategie der Extremisten läuft dagegen einen gerade entgegengesetzten Weg: Gesellschaft ist für sie nur als künftige Zielvorstellung maßgeblich; soweit diese künftige Gesellschaft sich erklären kann, sind sie es, die die Erklärung geben – die übrigen Gruppen der Bevölkerung sind unmündig und bedürfen der radikalen Intelligenz als ihres Vormunds. Mit dieser Konstruktion haben sich die radikalen Gruppen von Rücksichten auf die gegenwärtig Lebenden gründlich befreit: was von ihnen gefordert werden darf, das bestimmen sie selbst, was sie wirklich leisten, das bewerten sie selbst ... auch

darin kann man, wenn Begriffe erst einmal verdorben sind, eine Art von »Politisierung« erblicken. Wissenschafts- und Hochschulfreiheit darin zu erkennen zu wollen, hieße jedoch überhaupt nicht mehr zu wissen, wovon man spricht.

Tatsächlich geht es innerhalb der Hochschulen mehr und mehr um Gruppenmacht und Einfluß und um strategische Geländegewinne für gesellschaftspolitische Tendenzen und Kräfte. Dies zu sehen und zuzugeben, bedeutet zugleich, die Frage zu stellen: Soll die Öffentlichkeit zuwarten, bis der Hausstreit in den Universitäten aufhört und so lange ihre Ansprüche und Forderungen zurückstellen? Soll der Staat dem Ausgang dieses Streits wie einer Art Gottesgericht entgegenharren?

Wer ja sagt, sagt damit zugleich, daß die Universitäten und Hochschulen ihren Part als maßgebliche Stätten der qualifizierten Berufsausbildung und wissenschaftlichen Grundlagenforschung ausgespielt haben. Man würde sie aushungern, würde die gesellschaftlichen Erwartungen an andere, neu zu schaffende Einrichtungen wenden. Wenn sie erst einmal gesellschaftlich unnütz geworden wären, dann könnten sie auch wieder die Autonomie genießen, die aus Nachsicht eingeräumt wird.

Wer die eben gestellten Fragen verneint, etwa weil er die politischen, kulturellen oder finanziellen Kosten scheut, die das Aushungern der Universitäten und die Neugründung von Konkurrenzeinrichtungen verursachen, oder weil er im Staat nicht nur den Ausdruck verbreiteter Unsicherheiten und Wertverlorenheit sehen will, sondern wer der Auffassung ist, dieser Staat habe die Grundlage eines freiheitlichen und sozialen Rechtsstaates überzeugend darzustellen und aktiv zu verteidigen, der wird sich eine gestaltende Hochschulpolitik und -verwaltung erwarten und gegebenenfalls auch eine Verstärkung der Hochschulgremien durch Repräsentanten dieser Gesellschaft.

Nun wird man nicht übersehen, daß Staat und Gesellschaft als Garanten der Hochschulverfassung diese zwar gegen politischen Radikalismus und Gewalt zu schützen vermögen, zum Glanz der Wissenschaft aber nichts beizutragen haben. Ein englisches Sprichwort sagt: »Man kann das Pferd zur Tränke führen, aber es nicht zwingen zu trinken.« So bleibt denn die wichtigste Aufgabe den Wissenschaftlern selbst überlassen, nämlich: sich selbst untereinander und gegenüber der Öffentlichkeit verständlich zu machen, weil nur so Sinn und Grenzen der Wissenschaftsfreiheit erkannt und nicht nach äußeren Zweckmäßigkeitsgründen einfachhin beschlossen werden. Dieser Auffassung neigt auch ein namhafter deutscher Pädagoge zu, wenn er sagt: »Die Kommunikationskrise, in die die Wissenschaft durch ihre eigene Produktivität, durch die weitgehende Autonomie ihrer Einrichtungen . . . und durch die positivistische Lehre von der notwendigen Zweckfreiheit geraten ist . . . hat die öffentliche Funktion der frei organisierten Wissenschaft in Frage gestellt.« Es komme jetzt darauf an, daß die Wissenschaftler sich »der Erklärung dessen widmen, was sie herausfinden, warum sie erforschen, wie man es verwendet und wie man es lernen und weitergeben kann« (v. Hentig).

In der Tat: wenn dies gelänge, dann könnte nicht nur die Wissenschaft in sich selbst wieder als Einheit verstanden werden, als die sich die Universität fälschlicherweise noch immer versteht, es wäre auch der Boden geschaffen für den intensiven Austausch zwischen Wissenschaft, Gesellschaft und Staat, in dem allein die Hochschule künftig ihre Freiheit erhoffen darf.

NOTWENDIGER ABSCHIED VOM Akademiker. – In allen modernen Industriegesellschaften – in Ost und West – hat nach dem zweiten Weltkrieg etwas stattgefunden, das Bildungsexplosion zu nennen man sich angewöhnt hat. Damit ist natürlich nicht gemeint, daß die Menschen plötzlich weltweit gebildeter geworden wären: Homer, Dante, Shakespeare und Goethe werden heute kaum mehr gelesen als früher. Gemeint ist vielmehr, daß die modernen Industriegesellschaften es sich leisten können, ihre jungen Menschen nicht schon möglichst früh in den Arbeitsprozeß zu schicken. Sie können es sich erlauben, ja wünschen, daß sie mehr und länger lernen. In allen entwickelten Ländern hat sich folglich die Zeit, die junge Menschen durchschnittlich an Schulen verbringen, erheblich verlängert. Genauso hat sich die Zahl der Studenten vervielfacht. Folge dieser zahlenmäßigen Explosion sind überall in der Welt krisenartige Anpassungsschwierigkeiten der Bildungseinrichtungen, insbesondere der Universitäten, an die neuen Anforderungen.

Es sieht nun aber so aus, als ob wir uns in der Bundesrepublik mit der Anpassung an die neue Lage – Vervierfachung der Zahl der Studenten in einem Vierteljahrhundert – besonders schwer tun. Warum ist das so?

Die Antwort, die darauf im allgemeinen gegeben wird, sucht die Schwierigkeiten im Organisatorischen: der mangelhaften Bundeskompetenz, dem »Postkutschen«-Föderalismus und der Schwerfälligkeit der Universitätsverwaltungen. An all dem ist sicher einiges dran, aber den Kern des Problems trifft es nicht. Die riesige, viel kompliziertere Hochschullandschaft Amerikas entbehrt der »ordnenden Hand« noch mehr, und doch sieht es so aus, als würde man in den USA der Probleme des Massenzugangs zu den Hochschulen viel besser Herr.

Wir Deutschen sind für Institutionen nicht sonderlich begabt, und doch gibt es zwei Einrichtungen, die wir weltweit exportiert haben. Die eine war der preußische Generalstab – alle haben ihn nachgemacht –, die andere die humboldtsche Universität,

die mit ihrer Verbindung von Forschung und Lehre von Chicago bis Kyoto Bewunderung und weithin Nachahmung fand. So schlecht, wie man sie heute gerne macht, kann die alte deutsche Universität nicht gewesen sein, und doch erscheint sie mir denkbar ungeeignet, dem zukünftigen Massenbedarf an höherer Bildung zu entsprechen.

Die erste historische Belastung unseres Hochschulsystems folgt aus der sonst nirgendwo in der Welt so ausgeprägten Absetzung der Hochschule von der Schule. Die deutsche Universität versteht sich als Nicht-Schule, als Antischule. Alle deutschen Definitionsversuche des Begriffs einer wissenschaftlichen Hochschule werden gewonnen durch Absetzung vom Begriff der Schule. In bezug auf Lehr- und Lernmethode will sie etwas ganz anderes sein. Der deutsche Student ist in Konsequenz dieses Verständnisses in einzigartiger Weise frei, oder formulieren wir es von der Schulpraxis aus gesehen: unbeaufsichtigt. Wie der deutsche Student das notwendige Wissen erwirbt, ist im Prinzip seine Sache. Die Universität bietet sich ihm an, aber sie drängt sich ihm nicht auf. Im Vergleich zur deutschen Übung ist der französische, englische, amerikanische Student ein ständig mit Hausaufgaben bepackter, abgefragter, gegängelter *Schüler*. Es liegt auf der Hand, daß die im alten deutschen System vorausgesetzte Freiheit des Lernens auf eine kleine Elite – wenn überhaupt – anwendbar war; bei großen Massen führt sie zur Dekonzentration und zu massenweisem Versagen. Die wichtigste Reform des Studiums in den vergangenen Jahren bezog sich daher auf eine stärkere Konzentration des Studiums, oder sagen wir es doch ruhig deutlicher: es ging um eine Verschulung zumindest des Grundstudiums während der ersten vier Semester. Daß das richtig, ja zwingend notwendig ist, ist bis heute keineswegs anerkannt. Konservative Professoren und revolutionäre Studenten sehen in holder Eintracht heiligste Freiheitsgüter gefährdet, und die staatliche Hochschulpolitik in bezug auf die Fachschulen und Fachhochschulen, insbesondere

die Pädagogischen Hochschulen, meint konkret ihre Entschulung, wenn sie sie zu wissenschaftlichen Hochschulen anheben will.

Mit der Trennung von Schule und Universität eng zusammenhängend sehe ich die zweite historische Last in dem so besonders praxisfernen, an der Theorie orientierten Begriff der Wissenschaft, an dem sich die deutsche Universität seit Humboldt orientiert.

Der deutsche Idealismus, der den philosophischen Mutterboden für Humboldts Reformen abgab, war ja der Versuch, den Begriff der Wissenschaft ganz an der Theorie festzumachen. In seiner Folge ist es nirgendwo so schwer gewesen wie in Deutschland, die Brücke von der Wissenschaft zur Praxis zu schlagen. Die Universität ganz von der Forschung her zu begründen, das ist mit einer solchen Radikalität außerhalb Deutschlands nirgendwo versucht worden. Nirgendwo ist der Bruch von Schule und Universität, Leben und Wissenschaft, Praxis und Theorie so einschneidend gewesen wie bei uns. Daß die Bedürfnisse der Berufsausbildung das Wissenschaftsverständnis und die an der Universität zu lehrenden Gegenstände zu bestimmen haben oder zumindest entscheidend mitzubestimmen haben – sind Universitäten doch etwas anderes als wissenschaftliche Akademien –, das ist nirgendwo auf so leidenschaftlichen und hartnäckigen Widerstand gestoßen wie in Deutschland, sowohl im Munde von Professoren wie gegenwärtig von Studenten, die damit eine bornierte Tradition nur fortsetzen.

Daß die Universitäten Stätten der Berufsausbildung sein müssen, das hat sich die deutsche Universität ohne Zögern nur für die drei ersten Fakultäten zu eigen gemacht, in denen schon vor dem Idealismus, vor Humboldt ganz selbstverständlich die spezifisch akademischen Berufe des Pfarrers, Juristen und Arztes ausgebildet wurden. Die Philosophische Fakultät, bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts nur propädeutischen Aufgaben dienend, nun aber das Selbstverständnis der nachhumboldtschen Universität wesentlich bestimmend, hat sich diesem Tatbestand gegenüber seitdem im-

mer zu sperren gesucht. Der Widerstand gegen die Ausbildung der Gymnasiallehrer im vergangenen, der Widerstand gegen eine akademische Ausbildung der Volksschullehrer in unserem Jahrhundert, auch der Widerstand gegen die Gleichstellung der Technischen Hochschulen mit den Universitäten, all das sind keine Ruhmesblätter in der Geschichte der deutschen Universität. Man vergleiche nur einmal das Vorlesungsverzeichnis einer amerikanischen Universität mit dem einer deutschen, um zu sehen, mit welcher Leichtigkeit, fast würden wir sagen Bedenkenlosigkeit, sich die amerikanische Universität Ausbildungsaufgaben rein praktischer Art öffnet, die bei uns bestenfalls als passable Volkshochschulthemen anerkannt würden.

Hier stellt sich nun aber ein drittes Problem. Obwohl die deutsche Universität sich lieber an der Forschung als an der Lehre orientiert, sind ihre Studiengänge nichtsdestoweniger in viel stärkerem Maße und viel ausschließlicher auf eine Berufsqualifizierung hin orientiert als in den angelsächsischen Ländern. In der Mitte der angelsächsischen Universitäten steht noch immer ein Stück verlängerter Schule – das College –, an dem der Student drei bzw. vier Jahre eine allgemeinbildende Studienkombination mit verschiedenen Schwerpunkten studiert, die ihn aber jedenfalls nicht auf bestimmte fixierte Berufsbilder hin ausbildet. Nichtsdestoweniger tritt die Masse der englischen und amerikanischen Studenten – die nicht auf eine berufsqualifizierende Schule geht – mit dieser Ausbildung, besser sollte man sagen: mit dieser Bildung, direkt in die Berufswelt ein. Allerdings akzeptieren Staat und Gesellschaft die Abgangszeugnisse dann auch nicht ohne näheres Hinschauen wie bei uns in Deutschland als Eintrittsbillet in berufliche Laufbahnen. Vielmehr steht am Beginn des Eintritts in das Berufsleben der Wettbewerb. Man bewirbt sich um eine Stelle, und die Aufnahme-prozedur kommt in der Regel einer Prüfung nahe. Gute Universitätszeugnisse erleichtern den Berufseintritt, aber sie garantieren ihn nicht.

Demgegenüber sind die klassischen deutschen Universitätsprüfungen: die Approbation des Mediziners, das Referendarexamen des Juristen und die Erste Staatsprüfung für die zukünftigen Gymnasiallehrer Eingangsprüfungen in staatlich privilegierte und geregelte Laufbahnen. Wer nicht auf ein solche Laufbahn hin studiert und seinen Abschluß macht, gilt an der deutschen Universität und in der Gesellschaft als akademischer Abenteurer. Wer in der alten Philosophischen Fakultät »bloß« promovierte, etwa gar in Philosophie oder Kunstgeschichte, oder heute mit Soziologie oder Politikwissenschaft im Hauptfach statt des Staatsexamens ein Magisterexamen ablegt, der rief und ruft Kopfschütteln hervor. Was kann so einer – außer Professor – denn schon werden? Verlagslektor vielleicht oder – noch schlimmer – Zeitungsschreiber. Nur die deutsche Universität züchtet den spezifischen Akademikerdünkel, der sich aber weniger an eine wissenschaftliche Ausbildung als an bestimmte »akademische« Berufe knüpft. Diese Berufe sind alle viel weniger durch ihre Ausbildung als durch ihre spezifische Nähe zum Staat charakterisiert. Die klassischen akademischen Berufsbilder der deutschen Universität sind ohne Ausnahme charakterisiert durch ihre spezifische staatliche Nähe. Der Staat garantiert die Berufsbilder, die Laufbahn und nicht zuletzt die Höhe des Anfangsgehalts. Als »Akademiker« kann sich verstehen, wer hoffen darf, nach A 13 im Anfangsgehalt bezahlt zu werden: so der Studien-, Regierungs- und Amtsgerichtsrat. Der Bundesangestelltentarif, der für Universitätsabgänger gilt, die kein Staats-, sondern ein Diplomexamen ablegen – auch diese Examina sind staatlich sanktioniert –, ist dem Gefüge der Beamtenbesoldung genau nachgebildet.

Wir sehen, im deutschen Universitätsystem steckt ein tiefer Widerspruch. Nach innen, in ihrem geistigen Selbstverständnis, orientiert sich die deutsche Universität an ihrem Auftrag, Forschung und Lehre – das heißt Lehre und Wissenschaft – zu betreiben. Das ist die Idee des neunzehnten Jahrhunderts. De facto, im sozialen Zusammenhang,

wird die deutsche Universität aber noch immer sehr viel stärker gespeist aus ihren Gründungsimpulsen, die weit hinter das neunzehnte Jahrhundert zurückreichen¹. Die übliche betriebsblinde Antwort auf die Frage nach den Aufgaben einer Universität: Forschung und Lehre zu betreiben – ist einfach falsch, sie widerspricht der immer noch maßgeblich obrigkeitstaatlichen Tradition der deutschen Universitäten.

Denn eben mehr als alle anderen Universitäten der Welt ist die deutsche durch etwas in ihrer Aufgabenstellung bestimmt, das beim zweiten Nachdenken zwar als selbstverständlich erscheint, im Selbstverständnis der Universität seit mehr als einem Jahrhundert aber allzu sehr in den Hintergrund gerückt ist. Denn die erste, primäre, sie in ihrer Existenz und in ihrem Ursprung noch immer begründende Aufgabe ist nicht Forschung und Lehre, sondern die Ausbildung junger Menschen für die sogenannten akademischen Berufe. In der Sprache der Hochschulgesetze: »Sie bereitet die Studenten auf Berufe und Aufgaben vor, für die eine wissenschaftliche Ausbildung erforderlich ist.« Das Besondere einer Universität gegenüber einer Fachschule besteht nach deutschem Verständnis einzig darin, daß diese sie konstituierende Ausbildungsaufgabe von Lehrern wahrgenommen werden soll, die »forschen«. Die Ausbildung für akademische Berufe soll keine schulmäßige, keine durch bloße Lehrer sein, sondern sie soll eine gelehrte Ausbildung durch Gelehrte sein. Auf jeden Fall aber Ausbildung!

Die Aufgabe der deutschen Universität, Studenten auf bestimmte akademische Berufe vorzubereiten, ist bis vor kurzem durch nichts so gesichert und bestimmt worden wie durch die traditionelle Fakultäteneinteilung. Wonach konstituierten sie sich? Waren sie wirklich so willkürlich, so zufällig, so »irrational« zugeschnitten, wie man es gerne darstellt? Sowohl in ihrem historischen Ursprung wie in ihrem inneren Zusammenhang konstituierten sich zumindest die ersten drei Fakultäten – die Theologi-

¹ Vgl. Paul-L. Weinacht in diesem Heft S. 86.

sche, die Juristische, die Medizinische – einzig durch Berufe, für die sie eine akademische Ausbildung sichern sollen. Im Gegensatz zu manchen ausländischen Universitätsgründungen sind alle deutschen Universitäten Produkte kirchlicher und landesherrlicher Stiftung. Sie alle verdanken nichts anderem ihre Existenz als dem landesfürstlichen Bedürfnis, richtig, das heißt dem Bekenntnis entsprechend ausgebildete Pfarrer, wissenschaftlich ausgebildete Richter und gelehrte Beamte, schließlich wissenschaftlich ausgebildete Ärzte von der Universität geliefert zu bekommen. Sie dienten, in der Sprache von heute, einem gesellschaftlichen Bedürfnis, gewiß auch einem bestimmten gesellschaftlichen Interesse. Die Geschichte der deutschen Universitäten spricht eine ernüchternde Sprache. Die Berufsbezogenheit zu sichern, die Studenten vor leeren Theorien zu bewahren, das ist durch die Jahrhunderte hindurch der Inhalt der staatlichen Aufsichtsfunktion gewesen. In sehr vermittelter Weise, aber immerhin durch die Tatsache, daß die Abschlußprüfungen der ersten drei Fakultäten mit den damit verbundenen Einflußrechten für die überwältigende Zahl ihrer Studenten staatliche bzw. kirchliche Eingangsprüfungen und keine akademischen Abschlußprüfungen sind, gilt das noch heute.

Diese Einheitlichkeit der berufsbezogenen Aufgabenstellung ist im Rahmen der deutschen Universität von Anfang an durchbrochen worden nur durch ihre vierte, die Philosophische Fakultät. In ihrem Ursprung bloß propädeutische Fakultät, Oberstufe des Gymnasiums und Vorschule des theologischen Studiums, ist sie die Fakultät der brotlosen Künste, der Artisten. Nie bis zum Beginn des vergangenen Jahrhunderts hat sie, die nicht für eine Praxis ausbildete, sondern Wissenschaft »als solche« betrieb, das Selbstverständnis der deutschen Universität bestimmen können. Und sie hat dies nach den Humboldtschen Reformen und der Durchsetzung der Humboldtschen Wissenschaftsidee, die wesentlich eine Idee der Philosophischen Fakultät war und geblieben ist, auch nicht tun können. Die Orientierung

der Fakultätsaufgaben schlicht an »Forschung und Lehre«, an der Erkenntnis einer ausschließlich als *theoria* begriffenen Wahrheit, das macht sich ganz nett in akademischen Festreden, aber so einfach hat es sich ein Theologe, ein Jurist, ein Mediziner nie machen können. Bei aller inneren Unabhängigkeit und der tunlichsten Grundlegung aller Lehre in eigener Forschung blieb das Berufsbild, auf das hin ausgebildet wird, für diese Fakultäten immer forschungs- und lehrbestimmend. Ganz gewiß nicht zu ihrem Schaden, noch viel weniger zu dem der Gesellschaft. Dagegen ist es seit anderthalb Jahrhunderten bis zum heutigen Tage das Problem und der Schaden der Philosophischen Fakultät, daß sie sich der ihr zugewachsenen Aufgabe, die Fakultät zu sein, die die überwältigende Masse der zukünftigen Lehrer der höheren Schulen ausbildet, mit so viel innerem Widerstreben und Dissimulieren zuwendet. Immerhin, sie erfüllt diese Aufgabe, und die Tatsache, daß siebzig bis achtzig Prozent ihrer Studenten auf das Staatsexamen zusteuern, gibt dieser Fakultät den eigentlichen institutionellen und gesellschaftspolitischen Zusammenhalt.

Das eigentlich bestimmende Traditionselement der deutschen Universität ist also die Tatsache, daß sie die Ausbildungsstätte für bestimmte, scharf umgrenzte sogenannte akademische Berufe ist, Berufe, die im Kern durch ihre besondere Nähe zum Staat bestimmt sind.

Diese, wie ich glaube, problematische, wenn nicht gar faule Tradition steuert nun aber auch alle mir bekannten Überlegungen, die auf die Anpassung der Hochschulen auf die Studentenlawine des nächsten Jahrzehnts gerichtet sind. Das Zauberwort heißt Entwicklung und Differenzierung neuer, eine akademische Bildung verlangender Berufsbilder. Faktisch läuft das allerdings bisher nur auf eine Anhebung von bisherigen Fachschullehrgängen – für Krankenschwestern, Rechtspfleger, Sozialhelfer, Programmierer usw. – in die Höhen akademischer Studiengänge hinaus. Statt Ballast abzuwerfen, überfrachten wir die Universität mit neuen spezialisierten Ausbildungsgängen, an deren

Ende immer die Erwartung steht, auf einem sehr hohen Besoldungsniveau Eingang in mehr oder weniger gesicherte Berufslaufbahnen zu finden. Nur auf dem Hintergrund dieser Erwartung, mehr oder weniger sicher in den Beruf auch hineinzukommen, kann sich eine Kategorie wie die des akademischen Proletariats entfalten. Akademiker und gesicherte Versorgung – das sind in Deutschland fast zwei Seiten einer Medaille. Wer ein akademisches Studium hinter sich gebracht hat, setzt sich weniger bereitwillig der Gunst und Ungunst des Arbeitsmarktes aus, als das in nichtakademischen Berufen gang und gäbe ist. Man muß also wissen, was man tut, wenn man in einem Lande mit dieser spezifischen Akademikertradition die Zahl der akademischen Berufe ins ungemessene vermehrt.

Mir scheint, der deutschen Hochschulpolitik fehlt vor allem anderen die Einsicht, daß es schlechthin unmöglich sein wird, für alle der ca. eine Million Studenten im tertiären Bereich Mitte des nächsten Jahrzehnts Studiengänge anzubieten, die auf mehr oder weniger eindeutig abgrenzbare Berufsfelder zugeschnitten sind. Selbstver-

ständlich werden die eindeutig berufsqualifizierenden Studiengänge bleiben. Daneben aber wird es eine Bildungsmöglichkeit in der Universität geben müssen, die gerade nicht berufsqualifizierend sein wird, sondern – wenn man das Wort noch gebrauchen darf – allgemeinbildend: mit einem kultur-, sozial- oder naturwissenschaftlichen Schwerpunkt. Man wird diesen Typ des Studenten aber auch brauchen: in der Verwaltung, Wirtschaft und im riesigen tertiären Bereich der modernen Freizeitgesellschaft. Allerdings wird nicht mehr das akademische Zeugnis, sondern der Arbeitgeber entscheiden, ob eine Eignung für die ausgeschriebene Stelle vorhanden ist. Der Akademiker wird seine Privilegien verlieren. Nicht so sehr neue Studiengänge sind zu entwickeln, sondern eine Konzeption der Allgemeinbildung, die es allein für Hunderttausende sinnvoll machen wird, an einer Universität zu studieren und die zugleich geeignet sein wird, soziale Barrieren zwischen akademischer und sonstiger Bildung niederzulegen. Vom Akademiker alter Art heißt es Abschied zu nehmen.

Wilhelm Hennis

Henri Crouzel S.J., geboren 1919, ist Professor für Patristik an der Theologischen Fakultät des Institut Catholique von Toulouse und der Gregoriana in Rom. Den Beitrag S. 1 ff. übersetzte Werner Löser S.J.

Fernand Guimet, geboren 1909, zunächst Generalvikar von Autun, dann Seelsorger der »Paroisse Universitaire«, ist seit 1970 Geistlicher Legationsrat der französischen Botschaft beim Heiligen Stuhl. Er hat sich u. a. befaßt mit dem religiösen Gedanken im Mittelalter, die Trinitätstheologie des Richard von St. Victor und der Theologie der Liebe bei Duns Scotus. Den Text auf S. 23 ff. übertrug H. U. von Balthasar.

Andrée Emery studierte Soziologie und Psychologie, war dann in leitender Stellung im Päpstlichen Säkularinstitut »Unserer Lieben Frau vom Wege« und lehrte zuletzt an einer psychiatrischen Klinik in Beverly Hills. Der Beitrag S. 36 erschien in der »Review for Religious« (Februar 1972). Er wurde von Günter Stitz übertragen.

Walter Brandmüller, geboren 1929, ist Ordinarius für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Universität Augsburg.

Joseph Gantner, geboren 1896, lehrte bis 1967 Kunstgeschichte an der Universität Basel. Dem Beitrag auf S. 73 ff. liegt der Vortrag zugrunde, den Gantner im Juli 1972 in Freiburg i. Br. gehalten hat.

Paul-L. Weinacht, geboren 1938, ist Professor für Politische Wissenschaft an der Pädagogischen Hochschule Freiburg und Lehrbeauftragter an der Universität München.

Wilhelm Hennis, geboren 1923, ist Ordinarius für Politische Wissenschaft an der Universität Freiburg i. Br.

Der Heilige Geist als Interpret nach dem Johannesevangelium

Von Heinrich Schlier

I

Das Neue Testament spricht vielfach und auf vielerlei Weise vom Heiligen Geist. Und selbst wenn wir nur eine der großen neutestamentlichen Schriften zu Rate ziehen, ist von ihm noch in mancherlei Hinsicht die Rede. Wir beschränken uns jetzt auf das Johannesevangelium und halten uns den Heiligen Geist nur in seiner Rolle als Interpret vor Augen.

Dabei gehen wir davon aus, daß das menschliche Dasein einer besonderen Interpretation bedarf, um in Wahrheit verstanden zu werden. Denn so sehr es von seinem Ursprung her und also seiner Herkunft nach durch das Wort, das Gott in seiner Schöpfungsoffenbarung ist, ein offenes und erhelltes, ein Dasein in Wahrheit ist, so sehr ist es in seinem geschichtlichen Vor-kommen in sich verschlossen und undurchsichtig. Man kann sagen: es ist als geschichtliches ein Verhängnis im Sinn einer sich verhängenden und so immer schon verhängten Welt. Es ist, wie Johannes sagt, »Finsternis«, in der man »wandelt« und »bleibt« (Joh 8, 12; 12, 35; 12, 46) und die man immer von neuem realisiert dadurch, daß man an sie »glaubt« (vgl. Joh 12, 35 f. 46) und sie »liebt«. »Die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht« (Joh 3, 19).

Solche verhängnisvolle Finsternis ist nach Johannes wirksam in der Lüge, der Sünde und dem Tod. Das menschliche Dasein ist durchherrscht von einem Wesen des Scheins. Dieser Schein ist der Anschein, den es sich selbst gibt, nämlich eine aus sich und für sich existierende Welt zu sein. Wie die unheimliche Auseinandersetzung über die Lüge (Joh 8, 44) zeigt, ist das die menschliche Geschichte beherrschende Wesen die Unwahrheit einer fundamentalen Eigenliebe und Eigensucht, in der die Welt ihre ursprüngliche Offenheit zu Gott und zu sich selbst hin, ihr ursprüngliches Gelichtet- und Lebendigsein bestreitet und vereitelt.

Die Finsternis der Welt ist aber auch in der »Sünde« wirksam. Die Form der Sünde ist das Unrecht oder die Ungerechtigkeit, die *adikia* (Joh 7, 18). Aber das Wesen der Sünde ist das Verfallensein des Menschen an sich selbst, dem das Aussein auf sich selbst entspricht und das in diesem Sinn Selbstversklavung ist. »Jeder, der Sünde tut, ist ein Sklave« (Joh 8, 34). Sünde – kann man auch sagen – ist das selbstsüchtige Sich-Einlassen auf die Unwirklichkeit des täuschenden Anerbietens einer sich selbst erbauenden Welt, deren Über-macht man verfällt. In der Sünde verdichtet sich das Verhängnis der Lüge.

Lüge und Sünde aber enthüllen und vollenden sich im Tod und als Tod. Dieser waltet schon in ihnen, sofern auch sie schon das offene Leben verschließen und damit nichtigen. »Ihr werdet sterben in euren Sünden« (Joh 8, 24; vgl. 8, 21.35). Der »Teufel« als die Lügenmacht ist »ein Mörder von Anfang an« (Joh 8, 44). Aber im Verhängnis des Todes erlischt endgültig das Lebens-Licht. Die Menschen, die sich der angeblichen Macht eines selbstsüchtigen Daseins hingeben, werden »Tote« genannt (Joh 5, 25). Sterben ist nur der gleichnishafte Hinweis auf das als Tod immer schon waltende Geheimnis.

Freilich, die ursprüngliche Welt wird durch solches Verhängnis nicht vernichtet. Die Offenheit des Daseins hält sich in einem bestimmten Maß durch. Irgendwie wissen die Menschen noch von Licht und Leben und tragen Verlangen danach. Sie haben Lebenshunger und Lebensdurst (Joh 6, 35). Und seltsamerweise werden sie, wenn sie den, der Licht und Leben ist, getötet haben, nach ihm »suchen«, freilich ihn nicht finden (Joh 7, 34). »Ich gehe hinweg und ihr werdet mich suchen und werdet in euren Sünden sterben«, heißt es Joh 8, 21. Fragen und Verlangen nach Licht und Leben haben kein Ende. Doch das unauslöschliche Wissen um die Wahrheit im Suchen nach ihr kann die Welt nicht aus ihrem Selbstverhängnis befreien. Ihre »Finsternis« durchbricht sie auf solche Weise nicht.

II

Aber ihre Finsternis, ihr Selbstverhängnis in Lüge, Sünde und Tod *ist an einer* Stelle durchbrochen worden. Der Logos, der ihr ursprünglich ihr Lebenslicht, die Wahrheit, gewährt, ist mitten in ihrer Geschichte in dem Menschen Jesus erschienen. Das ursprüngliche Wort ist, wie es heißt, »Fleisch geworden« (Joh 1, 14). Dadurch erfährt das menschliche Dasein noch einmal das An-Gebot von Licht und Leben und also von Wahrheit. »Das Licht ist in die Welt gekommen« (Joh 3, 19). »Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird nicht hungern . . .« (Joh 6, 35.48). »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben . . .« (Joh 14, 6; vgl. 8, 40.46; 18, 37). Die Entscheidung ist gefallen: Licht und Leben und Wahrheit sind inmitten der Finsternis da. Die Welt kann, wenn sie sich darauf einläßt, noch einmal ihr Selbstverhängnis durchbrechen lassen.

Aber in welcher Weise ist dieser Jesus das Licht, das Leben und die Wahrheit? Im Sinn des Johannesevangeliums kann man antworten: in seiner Hingabe an Gott für die Menschen, welche Hingabe er selbst bezeugt. Er erfüllt, wie in verschiedenen Wendungen gesagt wird, den Willen des Vaters (Joh 4, 34; 5, 30; 6, 38; 8, 29; 10, 18 u. a.). Und so erweist er den Seinen seine Liebe bis ans Ende (Joh 13, 1 u. a.). Und eben dieses Wort, das er in

dieser seiner Hingabe an Gott für die Menschen ist, spricht er aus in seiner Selbstbezeugung durch Worte und Zeichen. Er in seinem Wirken und Weg ist das Wort, das in seiner Selbstbezeugung zur Sprache kommt. In solchem Wort seiner Sprache sind Licht und Leben und Wahrheit inmitten der Befangenheit menschlicher Geschichte aufgegangen. Dieses Wort in seiner Sprache geht die Welt nun als das Licht und die Wahrheit und das Leben an. »Ein Dröhnen: es ist die Wahrheit selbst unter die Menschen getreten, mitten in das Metapherngestöber«, sagt Paul Celan.

Aber in solcher Konfrontation mit Jesus als dem Ereignis der Wahrheit in eigener Sprache versagt sich die Welt von neuem. Doch jetzt wird ihr Grundversagen offenbar. Jesus, das Wort, das Licht, das Leben, die Wahrheit, ist ihr absolut fremd. Die Welt, in unserem Evangelium durch die Juden repräsentiert, aber auch durch »die Brüder« Jesu (Joh 7, 3 ff.), ja sogar durch die heimlichen oder offenbaren Jünger Jesu (z. B. Joh 3, 1 ff.; 4, 31 ff.; 13, 4 ff.; 16, 16 ff.), die Welt also als Möglichkeit und Gefahr jedes Menschen, weiß nicht, wer dieser Jesus ist. Sie rätseln um ihn (Joh 7, 40 ff.; vgl. 7, 12.26). Sie sehen ihn und hören von ihm, aber ihre »historischen« Maßstäbe reichen zum Verständnis nicht aus, sie lassen sein Eigentliches nicht erkennen. Auf Jesu Behauptung hin, daß er das Brot sei, das vom Himmel herabgekommen ist, fragen sie, dem historischen Anschein nach ganz mit Recht: »Ist das nicht Jesus, der Sohn des Josef, dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie sagt er nun: Ich bin vom Himmel herabgestiegen?« (Joh 6, 42). Sie kennen weder seine Herkunft noch seine Zukunft. Beides verrät die innerweltlich begriffene Geschichte nicht. »Ihr wißt nicht, woher ich komme und wohin ich gehe« (Joh 8, 14). So wissen sie auch nicht, wer er wesentlich ist. »Ihr kennt weder mich noch meinen Vater« (Joh 8, 19; vgl. 16, 3). Muß Jesus das zu den Pharisäern sagen, so fragt er den Philippus und mit ihm seine Jünger: »So lange bin ich bei euch und du hast mich nicht erkannt, Philippus?« (Joh 14, 8 f.).

Solche völlige Fremdheit Jesu spiegelt sich nach Johannes dann wieder in den typischen Mißverständnissen, denen er bei Juden und Jüngern ausgesetzt ist, und die seine Worte, sein Handeln und seinen Weg betreffen. So mißverstehen zum Beispiel Nikodemus Jesu Rede von der neuen Geburt oder der Geburt von oben (Joh 3, 1 ff.) Oder die Jünger sagen, als Jesus ihnen erklärt: »Ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennt«, grotesker Weise: »Es hat ihm doch niemand zu essen gegeben?« (Joh 4, 31 ff.). Sie interpretieren wie die Juden Jesu Worte am Leitfaden irdischer Bedürfnisse. Dasselbe gilt auch im Blick auf Jesu Zeichen. Weder erkennen die Jünger Jesu Absicht bei der Speisung der Fünftausend (Joh 6, 1 ff.), noch kann die Menge den Vorfall selbst begreifen. Sie interpretieren Jesu Zeichen als soziales Handeln: »Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und satt geworden seid«

(Joh 6, 26). Völlig verschlossen ist Juden und Jüngern aber auch Jesu Weg. Die Juden fragen nach Johannes: »Wohin will dieser gehen, daß wir ihn nicht mehr finden werden? Will er etwa zu denen gehen, die in der Diaspora unter den Griechen leben und die Griechen lehren? Was bedeutet das Wort, das er gesprochen hat: Ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich bin, dahin könnt ihr nicht kommen?« (Joh 7, 35 f.; vgl. 8, 22). So fragen dann auch die Jünger: »Was bedeutet das, daß er zu uns sagt: eine kleine Weile, so seht ihr mich nicht, und wiederum eine kleine Weile, so werdet ihr mich sehen, und ich gehe zum Vater? Sie sagten nun: Was bedeutet das, was er ›die kleine Weile‹ nennt? Wir wissen nicht, was er redet« (Joh 16, 17 f.). Solche Mißverständnisse und Unverständnisse der Worte, Werke und des Weges Jesu sind nach Johannes prinzipiell und als Hinweis auf die grundsätzliche Befangenheit der Welt Jesus gegenüber zu verstehen. Das bestätigt sich dadurch, daß Jesu Worte als »paroimiai«, als Rätselreden bezeichnet werden, also als Reden, die in ihrem Wortlaut verständlich, doch ihrem Inhalt nach unverständlich sind. Und dies gilt nicht etwa nur von Jesu Bildreden wie zum Beispiel der von Jesus als dem Hirten der Schafe (Joh 10, 6), sondern alle seine Worte an die Juden und die Jünger sind »paroimiai«. Am Schluß der Abschiedsreden Jesu heißt es: »Dies habe ich in Rätselworten gesprochen. Es kommt die Stunde, da ich nicht mehr zu euch in Rätseln reden werde, sondern euch offen über den Vater Kunde geben werde« (Joh 16, 25).

Aber dieses Mißverständnis der Welt gegenüber dem ihr rätselhaften Jesus ist kein intellektuelles, sondern ein existentielles. Denn dieser Jesus – und damit das Licht und das Leben und die Wahrheit – ist ihr nicht nur ein unverständlicher Fremder, sondern auch ein hassenswertes Ärgernis, das beseitigt werden muß. Jesus erregt den Unwillen der Juden. Sie »murren« zum Beispiel über seinen Anspruch, vom Himmel zu sein (Joh 6, 41 ff.), und seine Rede über die Eucharistie (Joh 6, 26 ff.) ist auch für die Jünger ein »hartes Wort« (Joh 6, 60), das der Vernunft *und* dem guten Willen zuviel zumutet und das Anstoß bereitet. Aber noch mehr: dieser Jesus erweckt auch den Haß der Welt. Darin werden sie und er offenbar. Ihresgleichen haßt die Welt nicht, sondern liebt es. Aber Jesus ist nicht ihresgleichen. Er wie seine wahren Jünger sind »nicht von dieser Welt« (vgl. Joh 3, 13; 8, 23; 15, 19). Er ist so wenig von der Welt und ihresgleichen, daß er sie vielmehr im Lichte seines Wirkens und Weges entlarvt und offenbart. »Es kann die Welt euch (die »Brüder«) nicht hassen, aber mich haßt sie; denn ich bezeuge von ihr, daß ihre Werke böse sind« (Joh 7, 7). Wer die Welt in ihrer Finsternis, in der sie ihr Treiben vor sich selbst und vor anderen verbergen kann, stört, wird verfolgt, gefangen gesetzt und getötet (Joh 7, 30.32.44; 8, 20; 11, 57). Sie (die Juden) »suchen ihn zu töten« (Joh 5, 16.18; 7, 1.19.25; 8, 37.40.59; 10, 31 ff.; 11, 8). Es wird ein ausdrücklicher Beschluß gefaßt, ihn zu töten (Joh

11, 53). Man liefert ihn dem römischen Prokurator aus (Joh 18, 28 ff.), der ihn nach langem Hin und Her hinrichten läßt (Joh 19, 16).

Aber noch eines ist zu erwähnen. In der Welt Unverständnis, Ärgernis, und Haß wirkt sich letztlich ihr »Unglaube« aus. Eben diesen läßt ihre Konfrontation mit Jesus zutage treten. Von ihm ist im Evangelium ständig die Rede. Sie haben ihn »gesehen« und glauben doch nicht an ihn (Joh 6, 36; 7, 5; 8, 24 u. a.). Sie glauben nicht seinen Worten (Joh 3, 12; 5, 47; 8, 45 f.; 10, 25 u. a.). Sie glauben nicht seinen Zeichen (Joh 9, 18; 10, 25 f.; 12, 37). Sie glauben schlechthin nicht (Joh 5, 44; 7, 5; 12, 39). Sie »haben die Liebe zu Gott nicht in sich« (Joh 5, 41), sie lieben die Welt. Sie leben von deren Ansehen und nicht vom Ansehen Gottes (Joh 5, 44). Die sogenannten Realitäten der Welt, oder was ihre innerweltliche Interpretation dafür hält, hindern sie, von sich abzusehen und abzugehen und sich dem Unsichtbaren anzuvertrauen. Ihre Überzeugung geht dahin, daß die Transzendenz Jesu ein Mythos ist und Wahrheit sich höchstens in der Frage nach ihr ereignet.

III

Aber ist es auch nicht so? Denn wenn Jesus die Wahrheit ist, ist diese dann nicht durch seine Hinrichtung und allgemeiner durch seine Historizität *ad absurdum* geführt? Haben sich seine Jünger dann nicht an eine mythologische Illusion gehängt, aus der sie allmählich erwachen, und dabei geht es so: »Ihr werdet weinen und klagen, aber die Welt wird sich freuen« (Joh 16, 20). Wie kann dann aber der Jesus des Johannesevangeliums sagen: »Ich bin das Leben«, »Ich bin die Wahrheit«, »Ich bin der Weg« (nämlich zu ihr)? Und warum kümmert man sich im Evangelium überhaupt noch um solches rätselhafte historische, und das heißt vergangene Phänomen? Die Antwort auf diese Fragen ist die: weil es nicht nur einen »historischen« Jesus gibt, ja weil es überhaupt nicht einen »historischen« Jesus gibt, sondern den irdisch-geschichtlichen Jesus im Heiligen Geist.

Was aber ist dieser Heilige Geist? Er ist zunächst die Kraft der Selbstoffenbarung Gottes, letztlich Gott in der Kraft einer Selbstoffenbarung. »Gott ist Geist«, heißt es (Joh 4, 24), so wie später 1 Johannes 1, 5 sagt: »Gott ist Licht« und 1 Johannes 4, 8: »Gott ist Liebe«. Er wird erfahren als Liebe und als Licht. Er wird erfahren als Geist, in dem er gegenwärtig ist. Als der sich eröffnende Gott ist er Geist, so daß man ihn »im Geist und in der Wahrheit« anbeten kann (Joh 4, 23.24). Er ist die Weise des Herausgehens des Vaters aus sich selbst. Gott gibt und enthüllt sich in ihm als der Gebende und als die Gabe (vgl. Joh 15, 26).

Er gibt sich aber zu erfahren im Geist Jesu, mit dem er (nach Joh 1, 32 f.) bleibend verbunden ist. Schon von des irdischen Jesus Worte heißt es: »Die

Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben« (Joh 6, 63 b). Weil sie das aber sind, sind es auch Gottes Worte. »Denn der, den Gott gesandt hat, redet Gottes Worte; denn nicht nach Maß gibt er den Geist« (Joh 3, 34). Der Geist wirkt von Gott her in der Kraft der Selbstbezeugung Jesu.

Aber es ist noch ein anderes von ihm zu sagen. Er ist auch des irdischen Jesus Verheißung (Joh 14, 16.26; 15, 26; 16, 7 f.) und erbetene Erfüllung (Joh 14, 16.26). Als solcher wird er dann der Stellvertreter Jesu oder der dahingegangene Jesus in neuer Gegenwart als Auferstandener und Erhöhter, Jesus im Geist, ja Jesus als Geist. So ist der Geist dann »der andere Helfer«, »der andere Beistand«, »der andere Paraklet«. »Und ich werde meinen Vater bitten und er wird euch einen anderen Beistand geben, damit er für immer bei euch sei« (Joh 14, 16; vgl. 14, 26; 15, 26; 16, 7). Der »andere Beistand« ist der in seiner Herrlichkeit offenbare, im Geist anwesende Jesus. Er kommt, wenn der irdische Jesus »dahingegangen« ist (Joh 16, 7), wenn er »von den Toten auferweckt ist« (Joh 2, 22), und in seine Herrlichkeit, in die Macht und den Glanz der ewigen Liebe Gottes (Joh 17, 5.24) eingegangen ist. »Noch war der Geist nicht da, denn Jesus war noch nicht verherrlicht«, heißt es Joh 7, 39 b (vgl. 12, 16). Die Welt freut sich, wie wir hörten, daß Jesus nur eine »historische« Erscheinung ist. Und »historisch« gesehen ist freilich sein Hingang ein Untergang. Aber in Wahrheit ist er sein Aufgang, der zugleich den Zugang zu ihm öffnet. In Wahrheit ist Jesus gegenwärtig im Geist. Und in Wahrheit bleibt er, der historisch Vergangene, vollendet gegenwärtig. Wir hörten schon: »Und er wird euch einen anderen Beistand geben, damit er bei euch sei für immer« (Joh 14, 16). Und zwei Zeilen weiter lesen wir: »Ihr kennt ihn, denn er bleibt bei euch und wird in euch sein« (Joh 14, 17 b). Im Geist bleibt Jesus in der Welt und bestimmt die Seinen. Das Vergehen der Geschichte ist hier und auf solche Weise überwunden – im Heiligen Geist, der der Geist Gottes und Jesu ist. Daran kann keine vergängliche Geschichte mehr etwas ändern.

Aber man muß auch noch dies beachten. Der Geist, der Jesus anwesen läßt, legt ihn zugleich in seiner Wahrheit aus. Er setzt darin nach unserem Evangelium Jesu Selbstausslegung fort. »Ich lege Zeugnis von mir ab und es legt Zeugnis von mir ab der Vater, der mich gesandt hat«, heißt es (Joh 8, 18; vgl. 5, 32.36.37; 8, 14; 10, 25). Und eben diese Selbstbezeugung Jesu, die Gottes Zeugnis ist, nimmt der Geist auf und läßt Jesus in seinem wahren Zeugnis gegenwärtig sein: »Wenn der Beistand kommt . . . der Geist der Wahrheit . . . er wird von mir Zeugnis ablegen« (Joh 15, 26).

Denn er, der Geist, wird »nicht von sich aus reden, sondern, was er hört, wird er reden«. »Er wird aus dem Meinen nehmen und es euch verkündigen« (Joh 16, 13 f.). Keineswegs also interpretiert der Geist Jesus nach dem Verständnis und also Un- und Mißverständnis der Welt. Keineswegs interpre-

tiert er ihn also etwa so, daß er einen historischen Jesus rekonstruiert. Aber keineswegs interpretiert er ihn auch aus eigenem Enthusiasmus. Sondern er »hört«. Er hört hin auf den irdischen Jesus in seinem eigentlichen Wesen. Das Gehörte gibt er dann zu hören. Er »nimmt« aus dem Seinigen, also aus dem, was Jesus gesagt und getan hat, also aus der Selbstüberlieferung des zum Vater Hingegangenen, und verkündigt es in seiner Wahrheit. Derselbe Sachverhalt wird noch einmal (Joh 14, 25 f.) beschrieben. Dort heißt es: »Das habe ich euch gesagt, während ich noch bei euch bin. Der Beistand aber, der Heilige Geist, den mein Vater in meinem Namen senden wird, er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.« Das Wort des irdischen Jesus ist ein vorläufiges. Aber es bleibt nicht vorläufig. Und es ist ein abgeschlossenes: »Ich habe euch alles, was ich von meinem Vater gehört habe, kundgetan«, sagt Jesus zu seinen Jüngern (Joh 15, 15). Aber andererseits wird es doch fortgesetzt: »Ich habe euch noch viel zu sagen« (Joh 16, 12). Eben dies geschieht im Heiligen Geist, der nie abschließt, sondern Jesus immerfort auslegt. Er wird *alles* in Erinnerung bringen, und das meint: wieder-holen, auslegen, innewerden lassen. Er wird, das Jesus-geschehen interpretierend, das Jesuszeugnis fortsetzen. Solches entschlüsselte Jesuszeugnis wird dann seine, des Geistes, »Lehre« sein, die die »Lehre« Jesu (Joh 7, 14.28; 8, [2].20) und die »Lehre« dessen, der Jesus gesandt hat (Joh 7, 16 f.18.29), die Lehre Gottes, aufnimmt und fortsetzt. Das Johannesevangelium selbst ist für seinen Verfasser eine solche erinnernde »Lehre«, sofern es Jesus und die Jesusgeschichte erinnerndes, und das heißt wiederholendes, auslegendes und enthüllendes Evangelium ist.

Für die Tatsache solcher erhellenden Wiederholung des Wortes Jesu und seines Handelns gibt uns der Evangelist ausdrücklich zwei Beispiele an die Hand. Das eine ist die Auflösung des von den Juden mißverstandenen Wortes Jesu vom Niederreißen und Wiederaufrichten des Tempels (Joh 2, 18 ff.). »Jener aber sprach vom Tempel seines Leibes. Als er nun von den Toten auferweckt war, erinnerten sich seine Jünger, daß er dies gesagt hatte . . .« (Joh 2, 21 f.). Das andere Beispiel ist der Kommentar, den der Evangelist zu dem Einzug Jesu in Jerusalem gibt (Joh 12, 12 ff.). »Das verstanden die Jünger zuerst nicht; aber als Jesus verherrlicht war« – und, können wir im Blick auf Johannes 7, 39 hinzufügen, der Heilige Geist gekommen war und er im Heiligen Geist – da erinnerten sie sich, daß dies (nämlich Sach 9, 9) über ihn geschrieben war, und daß man ihm dies getan hatte (nämlich ihm solche Huldigung erwiesen). Die »Erinnerung« im Geist ist die die Wahrheit aufdeckende und bezeugende Interpretation des Jesus-geschehens, die den irdischen Jesus in seiner Eigentlichkeit sehen und verstehen läßt. Er, der Geist, enthüllt ja die in Jesu Wort und Tat und Weg verborgene und doch wirksame *Doxa*. Man kann von hier aus sagen: Jesus ist gewiß der, der er war, aber er war auch immer schon der, der er ist.

Von dieser seiner Interpretation her wird der Paraklet auch »der Geist der Wahrheit« genannt (Joh 14, 17; 15, 26; 16, 13). Er deckt in seiner Interpretation die Wahrheit auf und läßt sie wirksam werden. Er läßt das Rätselwort Jesu verständlich und sein hartes Wort erträglich werden. »Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht ertragen« (Joh 16, 12), »jetzt«, da der Geist des Erhöhten noch nicht gekommen ist. »Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in alle Wahrheit führen« (Joh 16, 13). Damit wird er ihnen auch die in Jesus offene Zukunft verkündigen: »Und die Zukunft wird er euch verkündigen« (Joh 16, 13 b). Er wird ja Jesus in seiner Herrlichkeit aufscheinen lassen: »Jener wird mich verherrlichen« (Joh 16, 14). Durch den Geist der Wahrheit, der Jesus als den im Hingang zum Kreuz Verherrlichten sehen läßt, erscheint Jesus als der Licht und Leben und somit die Herrlichkeit der Wahrheit Gewährende.

IV

Doch der Geist der Wahrheit, der Jesus in seiner Wahrheit als die Wahrheit aufdeckt und gegenwärtig wirksam sein läßt, erhellt auch die Situation der Welt und verändert sie dadurch. Ja letztlich läßt der Geist Jesus in seiner Wahrheit als die Wahrheit gegenwärtig sein, weil dadurch auch die Welt in ihrer Wahrheit erscheint und vor die Wahrheit gestellt wird. So wie die Sendung Jesu ein Erweis der Liebe Gottes zur Welt ist (Joh 3, 16 f.), so ist es auch die Sendung des Parakleten, in dem Jesus offenbar und bleibend gegenwärtig ist. *Als* Interpret Jesu stellt er die Welt ins Licht der Wahrheit und eröffnet ihr damit ständig die Möglichkeit, sich neu und wahr zu verstehen und zu verhalten. Die Welt *als* Welt erkennt den Geist der Wahrheit nicht. Er ist ja nicht ihr Geist. Aber gleichwohl, ob sie es weiß und will oder nicht, gibt es nun inmitten ihres Selbstverständnisses den Geist der Wahrheit und vollzieht sich ihre Entdeckung, und zwar hinsichtlich der Grundzüge ihres Daseins. »Wenn jener (der Paraklet) kommt, wird er die Welt aufdecken in bezug auf die Sünde und in bezug auf die Gerechtigkeit und in bezug auf das Gericht« (Joh 16, 8). Er wird durch die Vergegenwärtigung der Wahrheit in Jesus ihre wahre Situation enthüllen: Daß Sünde, und was sie ist, daß Gerechtigkeit ist und worin sie sich vollzieht, daß und in welcher Weise ihr Gericht schon im Gange ist. »Was die Sünde betrifft, (so besteht sie darin), daß sie nicht glauben« (Joh 16, 9). Der Geist der Wahrheit deckt auf, daß Sünde ist und daß sie darin besteht, daß die Welt als Welt nicht an Jesus glaubt. Sünde ist primär nicht dieses oder jenes böse Werk. Darin kommt sie nur zum Vorschein. Ihrem Wesen nach ist sie der Unglaube, der Jesus gegenüber an den Tag tritt. Denn ihm gegenüber, wie er im Geist der Wahrheit gegenwärtig und offenbar ist, realisiert sich und erhellt, wie sehr die

Welt an sich glaubt, und zwar Fehler zugesteht, die verbessert werden können, aber nicht »Sünde«, von der man nicht weiß ohne die Erleuchtung durch den Geist, in dem Jesus in seiner Wahrheit präsent wird. »Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen geredet hätte, so hätten sie keine Sünde. So aber haben sie keine Ausrede für ihre Sünde« (Joh 15, 22.24; vgl. auch Joh 3, 19; 9, 41; 12, 46). Nun ist der Geist der Wahrheit in der Welt, der die Ausrede nicht mehr erlaubt, von Sünde brauche man nicht zu reden.

Der Geist der Wahrheit deckt im Blick auf die Welt und ihre Grundsituation noch ein anderes auf. Er bezeugt, daß es Gerechtigkeit gibt und was diese ist. »Was die Gerechtigkeit betrifft; daß ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr seht« (Joh 16, 10). Mit »Gerechtigkeit« ist wohl im alttestamentlichen Sinn die Recht und Gerechtigkeit setzende Recht-Tat Gottes gemeint. Auch sie charakterisiert jetzt die Welt, bzw. ihre jetzige Situation. Aber worin besteht sie? In Jesu liebendem Hingang zum Vater, der ja sein Kreuzesweg ist. Gerechtigkeit ist, daß »das Weizenkorn in die Erde fällt und erstirbt. Wenn es aber erstirbt, bringt es viele Frucht« (Joh 12, 24). Und Gerechtigkeit ist: »Größere Liebe hat niemand als die, daß er sein Leben hingibt für seine Freunde« (Joh 15, 13). Diese Gerechtigkeit ist nun durch Jesus geschehen und in der Welt. Sie bleibt in ihr durch den Geist der Wahrheit, der um sie weiß und zu wissen gibt und sie gegenwärtig hält. Wenn die Welt Gerechtigkeit will, muß sie sie zuerst nicht bei sich, sondern dort bei Jesus und dem Heiligen Geist suchen. Die wesentliche Weltsituation wird aber durch den Geist der Wahrheit noch in einer dritten Hinsicht aufgehehlt. »Was das Gericht betrifft: daß der Herrscher dieser Welt gerichtet ist« (Joh 16, 11). Die Welt liebt sich zu sehr, als daß sie zugäbe, daß es so etwas wie Gericht über sie gäbe oder gar, daß das Urteil über ihr Wesen schon ergangen, daß sie schon verurteilt sei. Sie meint vielmehr, daß die Weltgeschichte das Weltgericht sei. Der Geist der Wahrheit erinnert sie aber daran, daß die Macht, die sie durchherrscht, schon verurteilt ist. Daß sie Jesus zum Tod verurteilt hat, ist ja nicht das Urteil über ihn, sondern über sie. »Jetzt ergeht das Gericht über diese Welt. Jetzt wird der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen«, heißt es Johannes 12, 31, jetzt, da Jesus zu seiner Hinrichtung geht. Und dieses sein Sterben, durch den Geist in seiner Wahrheit aufgedeckt und zu Wort gebracht, erfährt die Welt nun ständig als Gericht. »Wer mich verwirft und meine Worte nicht annimmt, hat seinen Richter; das Wort, das ich geredet habe« – und können wir hinzufügen: das der Geist »erinnert« – »wird ihn richten am jüngsten Tag« (Joh 12, 48; vgl. 9, 39). Die Welt begegnet ihrem zukünftigen und doch schon ergangenen Gericht ständig im Wort der Wahrheit der erinnerten Rede Jesu. Ist aber das zukünftige und schon ergangene Gericht bei ihr, so hat sie im Grund keine Macht mehr und ist nicht mehr zu fürchten. Sie ist dann schon besiegt. »Dies habe ich zu euch

geredet, damit ihr Frieden habt. In der Welt habt ihr Angst. Aber seid getrost, ich habe die Welt besiegt« (Joh 16, 33).

Die Welt mag in ihrer sich selbst beschwichtigenden Ahnungslosigkeit die Realität der Sünde leugnen. Sie mag ihre humanen oder inhumanen Leistungen für Gerechtigkeit halten. Sie mag der Ansicht sein, daß es nur innerweltliche und behebbare Krisen gibt, und auch daß sie selbstkritisch sei. Sie mag geistvoll oder geistesleer den Geist der Wahrheit, den Geist Gottes in Jesu Geist, ablehnen und seine Interpretation der grundlegenden Weltsituation verachten. Er ist doch am Werk und seine Auslegung ist ständig im Gange. Die wahre Weltgeschichte wird enthüllt, die Analyse wird vollzogen. Und sie lautet: in der durch Jesus in ihrer Krise stehenden Welt waltet die rettende Gerechtigkeit der Hingabe Jesu für sie inmitten des Unglaubens. Die Welt kann sich vom Geist der Wahrheit nicht mehr befreien, ihre Finsternis ist durchbrochen, das Licht ist da und das Leben offen. »Die Finsternis ist am Vergehen und das wahre Licht scheint schon«, sagt 1 Johannes 2, 8. So ist sie nicht mehr die relativ harmlose Welt der Heiden – »wäre ich nicht gekommen!« –, sondern die mit der Wahrheit unausweichlich konfrontierte Geschichte, die nur noch christlich oder antichristlich sein kann. Ihrer Selbstinterpretation aus dem Geist ihres Glaubens an sich und ihrer Liebe zu sich und ihrer Hoffnung auf sich steht die Interpretation des Geistes der Wahrheit entgegen. Damit ist sie jetzt bleibend durch den Geist vor ihr Ende gestellt.

V

Bedenken wir zum Schluß in aller Kürze und zur Abrundung unseres Gedankenganges noch eines, was freilich implizit immer schon zur Sprache kam. Die Interpretation des Geistes geschieht im Wort der Jünger, die an Jesus glauben. Und zwar primär im Wort *der* Jünger, von denen Jesus sagt: »Auch ihr seid Zeugen, weil ihr von Anfang an bei mir seid« (Joh 15, 27). Das Zeugnis des Geistes ist also in die Verantwortung dieser Jünger und ihres Wortes gestellt. Sie aber legen es nicht im Vertrauen und Hören auf sich selbst, sondern auf den Geist ab. Und sie verkündigen es als die mit Jesus allezeit Verbundenen: »die ihr von Anfang an mit mir *seid*«. Ihr Zeugnis ist also primäre und authentische Tradition. »Es ist ›Wiederholung‹, Erinnerung im Licht der gegenwärtigen Gemeinschaft mit ihm«, sagt Bultmann¹ mit Recht. Aber die Interpretation des Geistes geht weiter und zwar durch das Wort aller Jünger. Das ergibt sich nicht nur daraus, daß die Jünger im Johannesevangelium immer auch Repräsentanten jedes künftigen Jüngers sind, und daraus,

¹ Das Evangelium des Johannes. ¹³1953, S. 427.

daß der Geist, wie wir hörten, für immer gegenwärtig und wirksam bleibt. Es wird auch ausdrücklich gesagt. »Die Worte, die Du mir gegeben hast« – spricht Jesus zum Vater – »habe ich ihnen gegeben . . . und sie haben geglaubt, daß Du mich gesandt hast«, heißt es Johannes 17, 8. Und 17, 20 fährt sozusagen fort: »Nicht für diese allein . . ., sondern auch für die, welche durch ihr Wort an mich glauben, bitte ich . . .«. Jesus hört das Wort vom Vater. Der Geist vernimmt es im Wort Jesu. Die Jünger, die mit ihm sind, nehmen es im Geist auf. Ihr Wort, das des Geistes Wort ist, wird zum Wort der nachfolgenden Zeugen. Das Wort des Geistes ist von vorneherein auf Tradition angelegt. Geist und Tradition sind nach unserem Evangelium keine Gegensätze. Aber eigentlich versteht sich das von selbst. Denn der Geist wird nach unserem Evangelium von jedem Glaubenden, der im Wort Jesu bleibt, empfangen. Er eröffnet sich dem an Jesus und nicht an sich selbst und an seine Welt Glaubenden. »Das sagte er aber mit Bezug auf den Geist, den die empfangen sollten, welche an ihn glauben« (Joh 7, 39). Der Geist der Wahrheit kommt über den und in den, der sich von dem Anspruch des im Geist der Wahrheit erinnerten und ausgelegten Jesus verlocken und fordern läßt und sich ihm anheimgibt. Wo aber das geschieht, daß einer in entschiedener Treue glaubt, erfährt sein eigenes Dasein und damit die Welt eine neue, ihre wahre und letzte Interpretation.

VI

Natürlich bedürfte es nun einer näheren Analyse dessen, was der Glaube, der den Geist empfängt, ist. Aber wir müssen sie uns hier versagen und wollen lieber noch einmal das Gesagte zusammenfassen. Wir sahen:

1. Die ursprünglich durch das Wort, das der sich offenbarende Gott ist, offene Welt kommt in der Geschichte vor in der Finsternis ihres Selbstverhängnisses von Lüge, Sünde und Tod. Sie ist als geschichtliche Welt entgegen ihrer bleibenden Herkunft in jeder Weise in sich verschlossen und auf sich verwiesen.

2. Ihre Verschlossenheit enthüllt sich in der Konfrontation mit Jesus, in dem das die Welt ursprünglich lichtende Lebenswort Mensch geworden ist. Die Welt mißversteht ihn, seine Worte und Zeichen und seinen Weg fundamental. Er ist für sie Rätsel und Anstoß, erregt in seinem Anspruch ihren Haß und fällt diesem zum Opfer. Die der Welt fremde, und wie sie meint, bedrohliche Wahrheit, die er ist, wird liquidiert.

3. Aber die Wahrheit läßt sich nicht mehr beseitigen. Denn der in seiner Hingabe Erhöhte und in die Herrlichkeit Eingegangene bleibt über alle vergehende Geschichte hinweg in seinem Geist der Wahrheit gegenwärtig,

und zwar so, daß dieser das Jesusgeschehen in seiner unverhüllten und göltigen Wirklichkeit interpretiert.

4. Durch den im Geist gegenwärtigen und offenbaren Jesus erfährt auch die Welt ihre wahre Interpretation. Sie wird in ihrer Sünde aufgedeckt, die sich letztlich im Unglauben gegenüber Jesus und dem Geist ausweist; ferner in der in ihr geschehenden Gerechtigkeit, welche die in Jesu Hingabe sich vollziehende, gerechte Recht-Tat Gottes ist; endlich in dem in Jesus über sie gekommenen und ihr nun immer wieder im Wort des Geistes der Wahrheit begegnenden Gericht.

5. Solche aufdeckende, heilsame Interpretation des Geistes vollzieht sich grundlegend im Wort der Jünger, die »von Anfang an« bei Jesus »sind« und von daher weiterhin durch jeden, der auf dieses Wort hin glaubt. Der Glaube, in dem der Glaubende sich Jesus anheimgibt, öffnet sich und seinem Wort den Geist der Wahrheit.

Gott empfangen im Heiligen Geist

Von *Fernand Guimet*

Welchen Zugang haben wir im Heiligen Geist zur Offenbarung Gottes, die uns in Jesus Christus zuteil wird? Indem wir im folgenden die Frage so stellen, begeben wir uns bewußt ins Feld der Theologie. Dabei möchten wir weniger spekulativ als betrachtend vorgehen, und zwar in gleicher Treue zu der uns im christlichen Mysterium geoffenbarten Ewigkeit Gottes wie zu der sorgsam zu bedenkenden Zeitlichkeit unserer Existenz mitsamt all ihren Fragwürdigkeiten, da die uns gewährte Teilnahme am Heiligen Geist beide Wirklichkeiten unlöslich verbindet.

In elf locker zusammenhängenden, teilweise auseinander hervorgehenden Abschnitten wollen wir die verschiedenen Aspekte und Dimensionen der Begegnung von Gott und Mensch, von Ewigkeit und Zeit behandeln.

1. Das trinitarische Mysterium

Wenn wir vom Sinn der Tradition im Geheimnis der Kirche sowie von der den Glaubenden stets aktuellen Bedeutung der heilsgeschichtlichen Ereignisse und der Äußerungen des Wortes Gottes ausgehen, so ergeben sich konvergente Perspektiven. Beide Linien konvergieren so sehr, daß sie als bloße Ausfaltungen einer einzigen Wahrheit erscheinen können: Gottes Selbstoffenbarung in Christus, die Enthüllung des Mysteriums unseres Heils in ihm wird uns nur dann innerhalb der Glaubenzustimmung der Kirche zugänglich, wenn die Gabe und Mitteilung des Heiligen Geistes uns erlaubt, Gottes Gedanken in eigener Zustimmung anzunehmen und sie zu den unsern zu machen, besser noch: unter Preisgabe unseres sterblichen Denkens uns dem ewigen Leben zu erschließen, wie es inwendig im Wesen und in der Wahrheit Gottes wohnt. Die Ausspendung der göttlichen Gnaden innerhalb der Zeit, einschließlich des Erlösungstodes und der glorreichen Auferstehung seines Sohnes, hat nur Sinn, wenn sie uns in diese lebendige Ewigkeit einführt, wo allem vorweg und über alles hinaus Gott Gott ist für Gott, in dieses ewige Gespräch – diese »Theologie«, wie die Väter zu sagen liebten –, das die unerschöpfliche Ekstase der ungeschaffenen Liebe in der vollkommenen Selbstlosigkeit ist.

Dies aber heißt: in einer Sicht, die das lebendige Andenken an den Herrn voraussetzt, das sich im Mysterium von Ostern–Pfingsten für uns Glaubende ebenso neu aktualisiert, wie es für den Glauben der Apostel aktuell wurde,

ist das Geheimnis des innergöttlichen trinitarischen Lebens die Grundlegung und der Abschluß.

Dieses Geheimnis ist so wenig ein willkürliches Gemächte oder eine ungehörliche Extrapolation, Spätfrucht einer mythischen, dem apostolischen Glauben fremden Begrifflichkeit, daß es im Gegenteil als einziges die innere Bewegung dieses apostolischen Glaubens ausdrücken und ihn in seiner existentiellen Wahrheit wie in seinem inneren logischen Zusammenhang rechtfertigen kann: im Licht des mitgeteilten Heiligen Geistes kann unser Glaube, wie der der Apostel, in Christus unsern Erlöser und Retter erkennen, der schon in seiner Person Urheber der Gnade und des Heils ist, noch bevor er durch seine Taten und Lehren beispielhaft wird. Und in der gleichen Bewegung – die aus Rücksicht auf unsere Schwäche und die Zerstreung unserer zeitlichen Existenz die Ordnung der göttlichen Hervorgänge gleichsam umkehrt – werden wir von der Erkenntnis Christi im Licht des Heiligen Geistes von der Glorie des in Menschengestalt gedemütigten und bis zum Tod am Kreuz gehorsamen ewigen Sohnes hingeleitet zur Offenbarung des Vaters: während der Sohn mit uns war, hat er nicht aufgehört, zur Rechten des Vaters zu sitzen. Er ist eins mit ihm, er stellt ihn uns in makellosem Spiegelbild vor: »Schon so lange bin ich bei euch, und ihr kennt mich nicht . . . Philippus: wer mich sieht, sieht den Vater.«

Unser glaubendes Hören auf Gott erfolgt und kann nur deshalb erfolgen, weil Gott selbst, noch ehe die Welt war, noch ehe sein Wort in Schöpfung und Heilsgeschichte am Werk war, in der Person seines Wortes je schon auf Gott hört. Und dieses Geheimnis der Anerkennung Gottes durch Gott, des Sohnes durch den Vater und des Vaters durch den Sohn – »Ich sprach: Du bist mein Vater« –, ist untrennbar auch das Geheimnis der gegenseitigen Mitteilung ihres Geistes, die sich in einer so reinen Liebeshingabe vollzieht, daß jede göttliche Person in Wahrheit zur andern sagen kann: »Alles, was mein ist, ist dein.« Diese Beziehung des Andersseins, diese göttliche Dialektik des Selben und Andern, diese vollkommene Selbstlosigkeit des göttlichen »Altruismus«, der sich bis zum letzten Kreuzeswort der erlösenden Liebe erstreckt – »Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist zurück« – macht also nie bei einem einsamen Zweisein halt, sondern findet in der Person des Heiligen Geistes das vollendende Lebensband ewigen Austauschs.

Und nun wird in der Person des Heiligen Geistes die Dialektik des göttlichen Andersseins oder »Altruismus« auch zum Prinzip gnadenhafter Verschwendung, zu einer paradoxen Logik ungeschuldeter, überschwenglicher und unerschöpflicher Gabe, in der das Unmittelbare sich frei mitteilen will. »Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns mitgeteilt wurde.« Die gesamte patristische und mittelalterliche Überlieferung, die über diesen Text nachgedacht hat, ermächtigt uns, darin die Grundlegung einer christlichen Ethik wie die Umrisse einer christlichen

Mystik wahrzunehmen, die uns, da wir von der Liebe leben, in die Gemeinschaft der göttlichen Personen und in die Heiligkeit ihres Geistes einführt.

Wenn also Gottes Geist die Voraussetzung und die Innerlichkeit all unseres Erkennens und Liebens Gottes ist, so wie er uns in Christus geoffenbart wurde, so wird man die geläufige Aussage ablehnen müssen, daß christlicher Glaube erst zuletzt beim Mysterium der Trinität anlangt, das für ihn durch fortschreitende Reflexion zum Erkenntnisgegenstand wird, als Ergebnis einer mehr oder weniger glücklichen begrifflichen Verarbeitung der geschichtlichen Daten des Evangeliums. Vielmehr muß man sagen, daß der Glaube immer schon davon ausgeht, daß ihm dieses Mysterium als seine primäre Urgegebenheit einwohnt. Denn der Glaube hat seinen legitimen Ort einzig in der konkreten Logik der neuen Existenz, in die der Christ durch die Taufe im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes eintritt.

2. Notwendigkeit und Tragweite der bejahenden Theologie

Wenn also die Existenz des Christen durch Glaube und Taufe im Licht Gottes steht, wird man schwerlich annehmen können, daß Empfang und Anerkenntnis der göttlichen Transzendenz christlich vornehmlich oder gar ausschließlich auf den Wegen negativer Theologie erfolgen können.

Gewiß wird es stets jeden echten Transzendenzempfang kennzeichnen, daß der Mensch weiß: die Offenbarungswahrheit übersteigt alles, was er durch bloße Vernunfttätigkeit erreichen kann. Immer wird der Glaube ein verneinendes Moment enthalten, wird der Menscheng Geist im Glaubensakt seine Grenzen eingestehen müssen. Er drückt damit bloß die Beziehung des Endlichen zum Unendlichen aus, vor dem das Endliche in aller Wahrheit zu einem Nichts wird. Deshalb wird man stets zu betonen haben, daß alle unsere Aussagen über den unendlichen Gott, alle noch so korrekten Formeln, die ihn betreffen, alle Bilder und Vorstellungen, die wir uns von ihm machen können, ein Moment der Negativität und Relativität enthalten, das sie angesichts der göttlichen Absolutheit aufzuheben und zu vernichten droht.

Dabei muß man sich aber bewußt bleiben, daß diese negative Reduktion, die sich auf die gedanklichen Wege und Weisen der Erfassung oder der Ausrichtung des menschlichen Geistes auf das Göttliche bezieht, dieses selbst in keiner Weise affiziert. In ihm selbst bleibt Gott, was er ist. Und nur weil Gott in sich bleibt, was er ist, unendlich, absolut, ewig, allmächtig, unsäglich vollkommen und heilig, kurz: weil er Gott ist, übersteigt er souverän alle unsere Analysen, nur deshalb versagt unsere Vernunft, wenn sie ihn erfassen und begreifen will, wie er in sich ist. Die Bejahung Gottes, so wie er ist, in seiner eigenen Ordnung göttlicher Objektivität, rechtfertigt und begründet also die kritischen Schritte, mit denen wir immerfort die Grenzen unserer

Gotteserkenntnis eingestehen müssen: das Quasi-Nichts unserer Vorstellungen und die Unfähigkeit unserer Begriffssysteme – selbst jener, die die gesündeste Theologie von den Glaubensinhalten her aufbauen kann – uns eine adäquate Erkenntnis der Fülle und des Mysteriums Gottes zu liefern.

So und nicht umgekehrt verhält es sich. Nie kann Negierung Gottes, Atheismus, auch nicht in dessen neuesten Ausgestaltungen, das Prinzip eines Fortschritts in der Gotteserkenntnis und Glaubenseinsicht bilden. Nur kraft eines befremdlichen Widersinns möchte man heute, unter Berufung auf die negative Theologie und die dunkle Nacht der Mystiker und Heiligen, eine Art von methodologischem Atheismus anpreisen als das neue Instrumentar, *novum organon*, das dem christlichen Glauben zu einem besseren Verständnis seiner Besonderheit verhelfen soll. Denn auch wenn man zugeben kann, daß die Einreden und gestrengen Postulate der Atheisten uns dringlich einladen, unsere Gottesvorstellungen von allen Anthropomorphismen und Anleihen bei Beschreibungen von Naturphänomenen und deren Gesetzmäßigkeiten zu reinigen, so ist doch klar (oder müßte es zumindest sein), daß das Postulat einer solchen Reinigung allen geschichtlich zufälligen Anlässen, sie vorzunehmen, vorausliegt. Quell und Ursprung der Gotteserkenntnis liegen anderswo als im Menschen und in der Natur. Sie gründen in dem, was man doch wohl naiv oder mutig als eine reine Idee bezeichnen muß, worunter man aber nichts Irreales verstehen darf (was uns Heutigen naheläge), sondern im Gegenteil die Idee jenes Seienden, das um zu sein nur seiner selbst bedarf, so daß sein reines Wesen stets vollkommen übereinfällt mit seiner Wirklichkeit.

Wir sagen damit, daß Gott erst einmal für sich selbst ein bejahtes Wesen ist und es nur deshalb dann auch für uns sein kann. In der uns möglichen Gotteserkenntnis wird deshalb die Bejahung immer der Verneinung vorausgehen. Dies ist so, weil wir in dieser Erkenntnisphäre, wo die Setzung immer um die ganze Unendlichkeit Gottes der Verneinung vorausliegen wird, unsere Aussagen über Gott unablässig (und notfalls die eine durch die andere) verbessern und berichtigen müssen. Und ferner: nur weil Gott zuerst Bejahung seiner selbst als Gott ist, kann er sich auch uns offenbaren. Daraus folgt, daß alle unsere Anstrengung, ihn im Glauben aus der uns zugänglich gewordenen Offenbarung zu erkennen, sich erst einmal getreu der ewigen Selbstbejahung Gottes durch Gott anschließen muß. Und je lauterer diese Treue sein wird, je fügsamer der Gnade des Geistes, der die Tiefen der Gottheit durchforscht, desto klarer wird sich Gott auch in uns bejahen und folglich offenbaren können, so wie er sich zuerst in sich selber bejaht. Eine affirmative Theologie erscheint somit als das unabdingbare Prolegomenon zu jedem Empfang der göttlichen Wahrheit in ihrer uns erschlossenen Transzendenz.

Für die seit der Taufe von Gott erleuchtete Existenz des Christen gilt unverbrüchlich, daß, wie der Glaube, so auch das theologische Denken mit all

seinen begrifflichen Werkzeugen, rationalen Schematismen und kulturellen Entlehnungen immer von Gott her zu Gott hin geht. Auch dieses Denken hat Anteil an der Taufgnade und an der Entfaltung der Gabe des Heiligen Geistes; nur unter dieser Voraussetzung darf es sich als in der Treue zur Transzendenz des Offenbarungsmysteriums stehend betrachten. Im Bereich des eigentlich theologischen Denkens läßt sich keine andere Denktätigkeit vorstellen als eine von Gott her erleuchtete. Man kann sich hier durchaus auf das Zeugnis der Geschichte berufen und ohne wesentliche Irrtumsgefahr und Schwierigkeit zeigen, daß sämtliche großen Systeme katholischer Theologie, bei aller Vielfalt ihrer Stile und erstaunlichen Freiheit ihrer Rhythmen, in diesem Punkt übereinstimmen: einhellig, jedes auf seine Art, anerkennen sie als ihren Ausgangspunkt und ihr Aufbauprinzip eine (mehr oder weniger entwickelte) Erkenntnistheorie, die je schon mit einer von Gott erleuchteten Vernunft rechnet.

3. Vernunfthaftes Denken und Abbild Gottes

Übrigens muß festgestellt werden, daß eine Theologie der Transzendenz, die angesichts der Unzugänglichkeit und Unauslotbarkeit des Gottgeheimnisses jede Konzession ablehnt, trotz ihres lebhaften Gespürs für die Grenzen ihrer Methoden und Vernunftschlüsse wie für die Notwendigkeit, diese im Glaubensakt zu überschreiten, doch keinerlei systematisch abwertendes Mißtrauen ihren eigenen Denkschritten gegenüber kennt. Wenn der Glaube findet, was die Vernunft sucht, so besagt dies nicht, daß bezüglich der Glaubenswahrheit die Wahrheitssuche der menschlichen Vernunft zu einem eiteln Unternehmen gestempelt wird, das unweigerlich scheitern muß. Es ist ja klar: Glaube ist kein Fideismus. Glaube wirkt sich nicht in einem ausweglosen, Wert und Tätigkeit der menschlichen Vernunft in Frage stellenden Agnostizismus aus, wie der Fideismus es tut, der den Glaubensakt als eine irrationale, gar verzweifelte Flucht vor der Sinnlosigkeit, ja radikalen Vernunftwidrigkeit menschlichen Daseins und Verhaltens deutet.

Christlicher Glaube macht sich dieses Apriori radikaler Sinnlosigkeit nicht zu eigen. Und wenn er auch im Einklang mit der allgemeinen Erfahrung die Widersprüche und Dunkelheiten unseres jetzigen Zustands zugibt und dabei als einziger diesem seine tiefste Bedeutung läßt, weil er darin die Wunden ersieht, die die Sünde der Menschennatur zugefügt hat, ja selbst wenn die große Menschheitsklage über das Elend unseres Daseins keinen mitfühlenderen Widerhall gefunden hat als den christlichen, so weigert sich das Christentum doch anzunehmen, daß dieses Apriori radikaler Sinnlosigkeit, was die Wahrheit und die grundlegende Wirklichkeit unseres menschlichen Daseins angeht, auch das Apriori Gottes sei. Weil Gott Gott ist, ist es unmög-

lich, ja wäre es widersprüchlich, daß sich seine ursprüngliche Schöpferabsicht eines Tages im eigenen Werk so sehr vereitelt sähe, daß jede Spur davon verwischt und verloren wäre. Weil Gott treu ist, ist es unmöglich, daß nicht auch im elenden und verkommenen Menschen etwas vom Bild seines Schöpfers übersteht.

Das Bild Gottes ist des Menschen tiefste Erinnerung. Dieses Erinnern erwacht je neu und tritt aus Schatten und Vergessen ins Denken, wenn in Augenblicken, da der Mensch sich seiner selbst erinnert, ihm auch die Erinnerung an Gott aufsteigt und sein Dasein von da her andere als bloß innerweltliche Horizonte erhält.

Und selbst wenn er dem absoluten, unendlichen, ewigen und höchsten Gut, das er erstrebt und als Ziel seines Tastens ahnt – weil dieses Ziel heimlich schon dem Aufbruch seiner Suche und all ihren Wegstrecken gegenwärtig war – den wahren Namen nicht beilegen kann, wäre es doch der ungerechteste Trugschluß, dies als Vorwand zu nehmen, um jeden metaphysischen oder ethischen Anspruch menschlichen Suchens zu leugnen. Es gibt eine ursprüngliche Verwandtschaft zwischen der metaphysischen Vernunft und dem religiösen Glauben. Und diese Verwandtschaft wird vielen, die – heute wie gestern und vielleicht heute mehr noch als gestern – weder von Religion noch von Glaube etwas hören wollen, zum Anlaß, die gesamte Metaphysik als verkappte Theologie zu verwerfen. Es wäre traurigste Ironie, wenn nun auch die Theologie im Namen der Glaubensreinheit oder irgendeines einfältigen biblischen Fundamentalismus die Metaphysik verächtlich beiseite schieben oder mit endgültigem Anathem belegen würde!

Wie Etienne Gilson sagen konnte, daß »alle großen Geistesbauten, die das Mittelalter uns hinterließ, Erfindungen der Liebe waren«, so ließe sich auf anderer Ebene erklären, daß man im tiefsten Ursprung der großen metaphysischen Systeme des Altertums und der Neuzeit (selbst der idealistischen), welche unermüdlich die Frage, wer der Mensch sei, zu beantworten suchen, eine Sehnsucht nach dem Ewigen wahrnehmen kann, eine Erinnerung an Gott, wie anonym sie auch geworden sein mag. Vielleicht ist das Dasein dieser Erinnerung im Menschengest die erste und unabdingbare Voraussetzung dafür, daß ihm eines Tages die Gnade der personalen Begegnung mit dem lebendigen wahren Gott in seiner geschichtlichen Offenbarung geschenkt werden kann, und damit auch die Gnade, kraft der Erleuchtung des Heiligen Geistes Gott innerhalb der stets aktuellen Vergegenwärtigung des geschichtlichen Heilsmysteriums durch den Glauben und die Tradition der Kirche wiederzuerkennen.

4. *Eschatologie und Ewigkeit*

Gilt das eben Gesagte, so wird man schließen müssen, daß die im Christentum begegnende Offenbarung Gottes in Jesus Christus dank der Gabe des Heiligen Geistes uns Ewigkeitsgedanken vermitteln will und uns so inmitten der Endlichkeit unseres hinfälligen Daseins eine Hoffnung voller Unsterblichkeit zuspricht. Diese aber schließt mit ein, daß der ewige Gegenstand dieser Hoffnung, falls sie nicht vergeblich bleiben soll, ihr innerlich gegenwärtig sein muß.

Man hat oft genug festgestellt: hier setzt sich das Christentum dem alten Heidentum radikal entgegen. Dessen lauterste Denkbemühung um die Unsterblichkeit der Götter entsprang einer tiefen Melancholie, ja einem abgründigen Pessimismus angesichts unserer sterblichen Existenz: nichts konnte für den todgeweihten Menschen unangemessener, ja unsinniger sein als der Versuch, mit einem Traum von Unsterblichkeit über den eigenen Schatten zu springen. So verschieden davon die Situation des Christentums in der heutigen Geisteswelt sein mag, die mit der antiken kaum noch etwas gemein hat, so andersartig die modernen Weigerungen, zum Ewigen aufzublicken, auch sein mögen: heute wie je würde das Christentum sich selber aufgeben, wenn es auf diesen Ausblick verzichten wollte.

Man muß aber leider feststellen, daß heute auch innerhalb des Christentums die Kategorie des Ewigen in Ungunst gefallen ist, eine weitverbreitete Tatsache, die doch höchst seltsam berührt. Zum Teil als Reaktion auf eine Überbetonung der Kategorie der Vergangenheit (wofür wohl gewisse Formen des strikten Traditionalismus verantwortlich sind) scheint sich heute umgekehrt auf allen Gebieten und bei zahlreichen Christen (jenen wenigstens, die reden und schreiben) spontan die Kategorie der Zukunft anzubieten, als probatestes Mittel, das Glaubensmysterium zu erfassen. Vielerlei Anzeichen für diese Wende zur Zukunft ließen sich in der allgemeinen Mentalität, im christlichen Denken und bis in den Wortschatz der geläufigen Ekklesiologien entdecken, um von der religiösen Publizistik zu schweigen. Natürlich entspricht diese Zukunftswende auch im profanen Bereich einer Situation und Haltung des modernen Menschen, für den – wie man uns in allen Tonarten und Sprachspielen versichert – die Zukunft bereits begonnen hat, der mehr in Entwürfen als in Erinnerungen lebt und sich einer Zivilisation einfügt, in der jede neue Wandlung ihn jedesmal zu einem »neuen Menschen« macht.

Aus diesen Symptomen sei hier nur eines herausgegriffen, das die unmittelbarste theologische Tragweite hat. Wir meinen die Verbreitung und Durchschlagskraft eines immer geläufigeren Vokabulars (wenigstens seit der Zeit, da die Kirche aufgehört hat, Latein zu reden und dafür, wie humoristische Schlauköpfe meinen, griechisch zu reden begann): des Vokabulars der Escha-

tologie. Man begegnet ihm überall, mag es sich um das Substantiv oder das davon abgeleitete Adjektiv handeln. Man begegnet ihm beinahe auf jeder Seite vieler wertvoller, oft sogar grundlegender Werke. Es strebt nach Bürgerrecht in manchen mehr oder weniger direkt vom kirchlichen Lehramt ausgehenden Dokumenten. Um nur ein Beispiel von relativ beschränkter Tragweite zu nennen: das Vokabular ist in den Debatten der Bischofssynode 1971 über den priesterlichen Dienst vielfach verwendet worden. Um den authentischen Charakter dieses Dienstes zu kennzeichnen und zu verteidigen, hat man ihn als »eschatologischen« bezeichnet.

Es kann natürlich nicht genug betont werden, daß das Thema Eschatologie einer grundlegenden Dimension des christlichen Mysteriums entspricht. Fehlt die eschatologische Öffnung, so entartet die christliche Hoffnung, da sie sich kurzerhand auf die Ebene der Geschichte übersetzt. Eine solche Übersetzung entkleidet sie ihrer Transzendenz all den anderen Erwartungen gegenüber, die jeder Einzelne und die Gesamtheit für die Zukunft der Menschheit hegen können. Das Eschatologische tritt ins Spiel, sobald man einsieht, daß das christliche Mysterium zu seiner Vollendung einer anderen Dimension bedarf als der reinen Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, die es – sie umfassend – überbietet. So ist also die von ihm erhoffte Erfüllung keine rein-historische, sondern eine ewige. Es erübrigt sich, alle Gesichtspunkte aufzuzählen, die den Verweis auf das Eschatologische heute dringlicher machen als je: für den modernen Christen ist er untrennbar vom Verweis auf die Transzendenz, ja beinahe identisch mit ihm.

Gerade diese Gleichsetzung aber erscheint problematisch. Zumindest müßte man aufzeigen, was sie impliziert und voraussetzt. Wenn man zugibt, daß die gemeinte Eschatologie nur Sinn hat, sofern sie zu einer bestimmten Art, die Ewigkeit wahrzunehmen und uns zu vergegenwärtigen, hinführt, so bleibt diese Art durchaus nicht unbestimmt. Sie ist von den Schemata, unter denen wir uns die Zeitlichkeit denken oder wenigstens vorstellen, nicht völlig abgelöst. Ihrer Definition und Voraussetzung nach bezieht sich ja Eschatologie auf die »letzten Dinge«. Aber selbst wenn man hier so wenig wie anderswo von einer Etymologie gefangen zu werden und einer bildlichen Vorstellung zu erliegen braucht, die uns das Eschatologische als jenes Ewige zeigt, das *nach* allem übrigen – nach der Zeit, der Welt, der kosmischen Evolution und der Menschheitsgeschichte – auf den Plan tritt, so ist doch immerhin diese Negierung der Zeit, wie sie hier formuliert werden muß, ihrer Form nach dieselbe wie die Negierung *innerhalb* der Zeitordnung selbst, wo jeder nachfolgende Augenblick als die Negation des vorhergehenden erscheint, das Nachher nur dann auftreten kann, wenn das Vorher abgetreten ist.

Verbleibt man also im Rahmen einer puren Eschatologie, so muß angenommen werden, daß eine Ewigkeit, die wir als ewige Zukunft ansetzen,

eben damit eine erste kommende, zukünftige Ewigkeit ist, oder, was dann paradoxerweise (falls sie nichts weiter ist) das gleiche besagt: eine Ewigkeit, die noch nicht ist, eine negative Ewigkeit, also schließlich: eine Ewigkeit, die nichts ist. Die Dialektik der Negativität und des Nichtens ist somit dem Begriff einer Ewigkeit innerlich, den man durch einseitige Bevorzugung der Kategorie der Zukunft zu gewinnen sucht. Dasselbe ergäbe sich aus symmetrisch umgekehrten Gründen, wenn man diesen Begriff ebenso einseitig aus der Kategorie der Vergangenheit gewinnen wollte. Stellt man sich die Ewigkeit als reine Gewesenheit vor, einzig dem zugeordnet, was in einer unabsehbar ihr selbst vorausliegenden Vergangenheit vor allen Dingen existiert hat, dann ist es schwer vorstellbar (falls man sich nicht im voraus gibt, was man sucht), daß die Ewigkeit auch dem entspricht, was weiterhin existiert, daß man es also nicht mit einer vergangenen, nicht mehr existierenden Ewigkeit zu tun hat, die kein bißchen besser wäre als die andere, die noch nicht existiert. Die Kategorien des Vergangenen und des Zukünftigen, nach welchen wir die Zeitordnung denken, heben sich auf – sowohl durch sich selbst wie gegenseitig –, sobald wir sie zu etwas anderem verwenden wollen, als wofür sie gemacht sind, nämlich von ihnen fordern, uns die Ordnung der ewigen Dinge nahezubringen. Eine Ewigkeit aber, die weder bloß zukünftig noch bloß vergangen ist, kann nicht sein, es sei denn als gegenwärtige.

Die Frage, die sich hier unabweisbar stellt, falls man die Dimensionen des christlichen Mysteriums nicht von vornherein verfehlen will, ist die folgende: Wie kann das ewige Mysterium in der Gegenwart unserer zeitlichen Existenz, beziehungsweise in der Gegenwart der Menschheitsgeschichte anwesend sein? Von hier müßte man eigentlich ausgehen. Denn entgegen dem Anschein, daß wir ins Abstrakte verfallen, sobald wir die Kategorie des Ewigen verwenden, verhält es sich vielmehr so: wenn wir uns nicht mehr auf die Gegenwart beziehen, sondern der Versuchung des Perfektismus oder des Futurismus erliegen, erfassen wir die Wirklichkeit nur noch teilweise und geraten dabei in Gefahr, den Glauben in etwas zu erniedrigen, das bestenfalls noch ein System, schlimmstenfalls eine Ideologie wäre.

Das Wirkliche aber, das der Glaube uns primär begegnen läßt, ist die immer schon gegenwärtige Ewigkeit: das Reich Gottes mitten unter uns, das bereits begonnene ewige Leben. Wenn wir die künftigen Güter erharren, so weil wir im Geist schon ihr Unterpand und Angeld erhalten haben; und wenn die gesamte Schöpfung seufzt in der Erwartung ihres Freiwerdens von der Knechtschaft der Vergänglichkeit und des Nichts, so weil sie bereits in der Auferstehung Christi die Erstlingsfrucht ihrer glorreichen Verwandlung empfangen hat. Das Christentum als zugleich historische und eschatologische Religion wäre nichts, wenn es nicht zu diesen ewigen Horizonten offenstünde, nicht allem zuvor Bekenntnis und Anerkenntnis dieser – seit

der Fleischwerdung des Gottessohnes in der geschichtlichen Gegenwart – ewigen Gegenwart wäre.

Demnach kann die Eschatologie nur dann als ein inneres Moment der gegenwärtigen Wirklichkeit aufgefaßt und begriffen werden, wenn sie sich selbst als eine ausschließlich *sub specie futuri* erfaßbare negiert. Erfasst und begriffen kann sie nur werden, wenn sie auch in sich selbst eine Dimension anwesender Ewigkeit anerkennt, oder anders und besser: einen Aspekt ewiger Antizipation, so daß sie nicht allein *sub specie futuri*, sondern auch *sub specie aeterni in praesenti instantis* gegeben und zugänglich ist.

5. Die Ewigkeit des lebendigen Gottes

Einer der Gründe, weshalb von so vielen auch gläubigen Zeitgenossen die Kategorie des Ewigen abgelehnt wird und sie ihnen peinlich, ja belanglos erscheint, ist der, daß man sie oft unterschiedslos mit dem Unzeitlich-Abstrakten gleichsetzt. Sie kann dann nur eine Haltung der Evasion ins Irreale anzeigen, einer Flucht aus der Gegenwart von Existenz und Geschichte, aus der menschlichen, persönlichen wie gemeinschaftlichen Wirklichkeit mit ihrer Verantwortung, ihrem Schmerz, ihrer Ratlosigkeit und Erwartung. Somit erscheint diese Kategorie doppelt belastet: sie ist leer und substanzlos, weil sie einerseits das Wesentliche unseres Seins und Seinsollens ausläßt, andererseits die in der zeitlichen Undurchsichtigkeit und im Wagnis gelebte mitmenschliche Solidarität verweigert und diese Weigerung mit dem Mäntelchen einer verdächtigen Weisheit behängt.

Vom Standpunkt der Theologie aus, dem unsern also, soll gezeigt werden, daß der so formulierte Gegensatz theologisch falsch ist. Ohne diese Behauptung hier allseitig rechtfertigen zu können, läßt sich immerhin nachweisen, daß die oben umrissene christliche Deutung der Ewigkeit als einer Gegenwart in der Gegenwart von Existenz und Geschichte dem Begriff eines zeitlos-abstrakten Ewigen diametral entgegengesetzt ist.

Daß die Ewigkeit des lebendigen Gottes, der in Jesus Christus im Heiligen Geist erkannt wird, nichts gemein hat mit solch eintöniger Zeitlosigkeit, müßte sich von selbst verstehen (tut es aber anscheinend nicht für jedermann): der erste, der einer solchen Zeitlosigkeit überdrüssig werden müßte, wäre gewiß derjenige, der als ihr Subjekt sich immerfort nur selber wiederholte: Gott. Aber die Ewigkeit des lebendigen Gottes ist kein endloser Rundlauf, keine morose Tautologie, die ihn unabsehbar vom Gleichen zum Gleichen, von Identischem zum Identischen triebe, wie das Sein des Parmenides, kein fälschlich hypostasiertes System von Begriffen, keine unbewegliche Summe sogenannter ewiger Wahrheiten, die zuletzt nichts anderes mehr wären als die Banalität der »ersten Prinzipien«.

Wenn wir aber unserem Nachdenken über das Tiefste, das Göttlichste in Gott einen Sinn zuschreiben wollen, so müssen wir im Gegenteil sagen: im Geheimnis der göttlichen Hervorgänge schreitet die Ewigkeit Gottes immer vom Selben zum Andern weiter. Und weil sie – im Mysterium der einen Natur in ihrer Dreipersonlichkeit, in der nie endenden Bewegtheit des göttlichen Altruismus – so beschaffen ist, kann sie auch in Gott immer neu und (wenn der Ausdruck erlaubt ist) immer jung sein. Das Geheimnis der Dreifaltigkeit ist so für Gott selbst ein solches ewigen Neuseins oder ewig frischen Quellens, einer *aeternitas fontalis*, die vorab die des Vaters ist: Ursprung ohne Ursprung, *Theos agennetos*, ungezeugter Gott . . . Man kann auch andere Bilder beziehen: Dreieinigkeit als ewig aufgehendes Licht, als Licht vom Licht, da der Tag Gottes immer neu im Glanz eines neuen Morgens aufgeht und Gott über Gott zu staunen nicht aufhört.

So dürfte auch der Gedanke nicht abwegig sein, daß eine Beziehung besteht zwischen diesem hehren Mysterium und der »ewigen Kindheit Gottes«, von der Bernanos spricht und mit diesem wundervollen Wort eine ganz einfache Glaubensschau ausdrückt. Oder man kann, tiefer vielleicht, mit Bérulle sagen, daß »Gott in diesem Geheimnis immerfort geboren wird«, falls man diese erstaunliche Formel, die sich auf das je neue Entspringen des Sohnes aus dem Vater bezieht, auf das ganze göttliche Leben übertragen darf. Durch verschiedene Bilder und Gleichnisse kann man wenigstens das enge Band, die Quasi-Identität zwischen Neuheit und Ewigkeit im gesamten christlichen Mysterium erahnen, wie sie sich – um nur das ergreifendste, wohl auch unerwartetste, sinnbeladendste Beispiel zu nehmen – in den Worten des Herrn beim Abendmahl ausdrückt, da er den Kelch als das »Blut des Neuen und Ewigen Bundes« bezeichnet. Das Geheimnis unseres Heils, wie es damals vor den Augen Jesu stand und sich in den nachfolgenden Stunden und Tagen seines Sterbens und Auferstehens erfüllen sollte, war wirklich ein solches ewiger Neuheit, der unerschöpflichen Neuheit des Lebens und Wesens unseres Gottes selbst.

6. *Zuvorkommende Liebe, Prädestination, Anwesenheit des Mysteriums in der Existenzgegenwart*

Nur weil Gottes Ewigkeit lebt und nichts von einer abstrakten und toten Zeitlosigkeit an sich hat, weil die Bewegung der göttlichen Dialektik vom Selben zum Andern auch die Ekstase ewiger Selbstlosigkeit ist, kann das ungeschaffene Leben, ohne sich zu verleugnen oder zu entfremden, auch aus sich herausgehen, um sich in Freiheit mitzuteilen. Diese Mitteilung wird sich nie mit notwendig existierenden »Äonen« oder göttlichen »Emanationen« gleichsetzen lassen, was zu tun alle Gnosis versucht war und was in verschie-

denen, zum Teil grandiosen Formen der großen pantheistischen Systeme, bei Plotin etwa oder bei Spinoza, immer wieder wahrnehmbar ist. Solche Notwendigkeiten im Ewigen hängen stets mit seiner Abstraktheit zusammen: Wie diese das wirkliche Ewigsein des lebendigen Gottes verfehlt, so jene das Wesen der Gnade, der freien Initiative der schaffenden und erlösenden Liebe, mit der Gott, aus sich ausgehend, andere Wesen ins Sein ruft und sie gerade in der Geschichtlichkeit ihres Daseins an seiner lebendigen Ewigkeit teilnehmen läßt.

Weil ein Ausgang aus Gott keinen andern Beweggrund hat als Gott selbst und seine Liebe, ist sie für seine Geschöpfe zuerst heilige Berufung oder – in der Sprache der »Vor-Ewigkeit«, die aber jene der »Nach-Ewigkeit« im echt eschatologischen Denken nicht ersetzen will – ewige Prädestination. Diese hat nie etwas Nötigendes, stellt aber an den Ursprung wie ans Ende unseres historischen Geschicks dasselbe Mysterium und dieselbe noch verhüllte Gegenwart des lebendigen Gottes.

Wenn wir uns deshalb Rechenschaft geben wollen über die in uns wohnende große Hoffnung (1 Petr 3, 15), Rechenschaft auch über unsere ewige Prädestination, so ist dies nur möglich im Blick auf ihr Urbild. Im einen, all-umfassenden Plan Gottes steht urbildlich für alle übrigen die Prädestination seines einzigen Sohnes im Geheimnis seiner Menschwerdung, des Erstgeborenen vor aller Kreatur, des von Gott vor allen Weltzeiten Gekannten und Geliebten, der seit Ewigkeit als erster und höchster Gegenstand seines Wohlgefallens vor ihm stand als Alpha und Omega. Und nur deshalb ist er das Omega dieses bewegten Ganges, dieser Ausdehnung der ungeschaffenen Liebe auf die gesamte Ordnung des Geschaffenen hin, weil Gottes Weisheit, das griechische Alphabet in der rechten Reihenfolge lesend, ihn zunächst als das Alpha an den Ursprung aller ihrer Wege gesetzt hat.

Wenn unsere Berufung und »Erwählung« darin besteht, unsererseits dem Bilde des Sohnes gleichgestaltet zu werden und durch »Annahme an Kindesstatt« (so schwächlich diese Wiedergabe des Paulinischen Ausdrucks auch sein mag), durch Gnade zu werden, was der eingeborene Sohn von Natur ist, so gilt nicht nur von der Gesamtheit, sondern von jedem Einzelnen, daß er auf einmalige Weise, in der einzigartigen Besonderheit seines persönlichen Wesens und in seiner geschichtlichen Gegenwart gewollt und geliebt ist. In diesem Zusammenhang erhält der naiv-sublime Anthropomorphismus des Psalms seinen Vollsinn, da er Gott einem Töpfer vergleicht, »qui finxit sigillatim corda eorum«, der sich die Mühe genommen hat, die Menschenherzen alle einzeln zu formen. So mag unser Dasein in seiner Zufälligkeit und von außen gesehen noch so verächtlich und beschränkt sein, dieses Dasein hat für Gott ewigen Wert, es entspricht in ihm einer einmaligen Absicht und Vorsehung, die für immer vereitelt würde, falls sie nicht unsere ebenso einmalige und persönliche Antwort, wie sie jeder nur für sich selbst geben kann, erhielte.

Fast möchte man sagen: die Erfüllung, das Gelingen unseres Geschicks, das für die Welt meist gänzlich unbedeutend ist, scheint für Gott eine Notwendigkeit zu besitzen, die doch nur die paradoxe »Grenze« der freien und unbeschränkten Selbstlosigkeit seiner Liebe ist.

Wenn das persönliche Schicksal des Menschen – und das bedeutet hier untrennbar den Sinn seiner Geschichte wie das Heil seiner Seele – für Gott solchen Preis hat, dann ist es (selbst aufgrund einer unmöglichen Annahme) keine fromme rhetorische Übertreibung zu denken und zu sagen, daß der Sohn Gottes seine Passion auch dann durchlitten hätte, wenn eine einzige Seele zu retten gewesen wäre. Und es ist keine Ungeheuerlichkeit, mit Pascal zu glauben, daß Jesus in seiner Agonie jenen bestimmten Tropfen Blutes für mich vergossen hat, wobei man nie vergessen wird, daß das für mich vergossene Blut immer auch das für »die Vielen« vergossene ist: »qui pro vobis et pro multis effundetur«. In solcher Sicht besteht kein Zweifel, daß das Heil einer Seele für Gott mehr Wert hat als das gesamte Weltall, daß also für eine christliche Anthropologie – die schließlich nur Sinn hat, wenn sie von dem ausgeht, was der Mensch für Gott ist – die Würde der menschlichen Person keinen mit der ganzen kosmischen Ordnung gemeinsamen Nenner hat, daß somit seine Würde oder die »relative Transzendenz« seines Geistes aufs innigste mit der absoluten Transzendenz Gottes zusammenhängt: wer die eine verkennt, wird unweigerlich auch die andere mißachten. Darin besteht, was man den Idealismus Gottes nennen kann: seine ewige Prädestination, in der wir, alle und jeder, von der Unendlichkeit seiner Liebe unterfangen sind. So geläufig und abgegriffen der Gedanke sein mag: es ist vielleicht doch nicht überflüssig, zu erinnern, daß in christlicher Schau die Größe Gottes von der Größe des Menschen untrennbar ist.

Wenn so das Mysterium Gottes am Anfang wie am Ende unseres Geschicks gegenwärtig ist, wenn von ihm her unsere Vorherbestimmung wie unser Heil Sinn bekommen, in einem Eschaton, das auf kein weiteres mehr verweist, dem als ewig Letztem nichts mehr künftig sein wird, so muß auch im zeitlichen Intervall zwischen jenem Anfang und diesem Ende (wenn dieses Wort noch verwendbar ist für den endlosen Anfang, der unser kommandes Leben ausmachen wird) dasselbe Geheimnis immerfort gegenwärtig sein: es wohnt im innersten Herzen unserer zeitlichen Existenz, im Geschichtlichsten unserer Geschichte. Unsere Geschichte ist vorherbestimmt. Man wird hier aber sorgfältig nicht nur jede grobe Gleichsetzung dieser Prädestination mit irgendeinem unerbittlichen Fatum, sondern auch sämtliche aus deterministischen oder kausalmechanischen Schemata der physikalischen Wirklichkeit abgeleiteten Vorstellungen vermeiden. Wie eine bekannte geistliche Schule unlängst vom »Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks« gesprochen hat, um damit zu sagen, daß Gottes Wille sich uns immerfort unter den Gestalten des jeweiligen Ereignisses vergegenwärtigt, so sollte man – auch

wenn eine solche Spiritualität aufgrund ihrer »Punkthaftigkeit« die Gefahr eines etwas anstrengenden Voluntarismus einschließt – nicht zögern, eine sakramentale Gegenwart der Prädestination in der Gesamtheit unserer zeitlichen Existenz anzuerkennen. Sie ist ihr koextensiv, kein Aspekt unseres Lebens entgeht ihr. Persönliches wie Kollektives, ereignishaftes Äußerliches wie subjektive Innerlichkeit, unser gesamtes zeitliches Leben sind in diesem Mysterium erfaßt (in jedem Sinn dieses Wortes).

Da der Geist es unserem Geist bezeugt, daß wir Kinder Gottes sind, in einer nicht nur idealen, sondern realen Beziehung, von Bewußtsein zu Bewußtsein, und die Gabe des Geistes uns wesentlich mit Gott zu leben erlaubt, so braucht uns künftig nichts in unserem Alltag mehr gleichgültig und bedeutungslos zu erscheinen. Das Grau unseres Daseins verklärt sich, nicht in Wahn oder falschem Zauber, sondern in der Treue an die uns auf ewig ins Herz gesenkte Gnade des Geistes. Die Gegenwart ist nicht mehr bloß der unfassbar schmale, immer neu zu überwindende Grat zwischen einer Vergangenheit, die versank, und einer Zukunft, die noch nicht da ist. Jenseits der flüchtigen Zeitlichkeit, in einer Art Stase, die gleichsam virtuelle Ek-stase ist, ist unsere Gegenwart die Phänomenologie der Gegenwart Gottes und seiner Gnade, ist zumindest dazu bestimmt, es zu sein. Gegenwart ist von sich her Empfang Gottes. Sie ist, wenn wir dem Geist treu sind, der Ort unserer Begegnung mit Gott und einer Bekehrung, in der uns – in der Gnade des Ostermysteriums – der Übergang aus dieser Welt zum Vater immer neu angeboten wird. Der Alltag schließt sich nicht in sich selbst, sondern öffnet sich unablässig auf ein ewiges Jenseits und bietet sich ihm an. Und dies im Maße, als wir begreifen dürfen, daß, solange noch nicht offenbar ist, was wir einst sein werden, unser Leben mit Christus in Gott verborgen und jede andere Glorie als die vom Kreuz ausstrahlende eitel ist. Das Opfer Dessen, »durch den die Welt für mich gekreuzigt ist und ich für die Welt«, lebt inwendig im Herzen des Christen – als seine tiefe Wirklichkeit und Weisung –, insoweit sich dieses Herz von der vergänglichen Welt gelöst hat; und sein Sichlösen ist nur ein anderes Wort für sein Anhängen der unvergänglichen Liebe. In seinem Besten und Lautersten bleibt der Christ, auch am düsteren seiner irdischen Tage, der Getreue, der in der Gnade des Geistes vom Herrn erbittet (wie eine der schönsten Orationen der österlichen Zeit es tut), lieben zu dürfen, was er befiehlt, hoffen zu dürfen, was er verheißt, damit sein Herz in so viel Schwanken und Unsicherheit dort hafte, wo die wahren Freuden sind.

7. Die Ankunft Gottes

Im Gegensatz zu dem, was eine vereinfachende, uns leider nur zu vertraute und zu allen Zeiten und Unzeiten spontan angewendete Logik uns glauben

läßt, entwertet der Ausblick ins Ewige keineswegs die Zeitlichkeit und Geschichte einer glaubenden Existenz. Vielmehr verleiht er ihr eine Positivität und Sinnfülle, gleichsam ein Wirklichkeitsgewicht, daß sie sich niemals selber geben noch verschaffen könnte. Ihre Zeit ist nicht mehr das reine sich folgende und damit ausschließende Nacheinander des Vorher und Nachher. Wenn uns aber im Menschlichen dieser Ablauf als unumkehrbar erscheint – wie immer es in der Physik mit gewissen an den Grenzen des Erfahrbaren auftretenden Phänomenen bestellt sein mag, bei denen angeblich eine kausale Rückwirkung nicht völlig undenkbar und ausgeschlossen wäre und somit die zeitlich gestaffelten Phänomene in beiden Richtungen ablaufen könnten –, so deshalb, weil zumindest im menschlichen Bereich jeder vergehende und nie wiederkehrende Tag anzeigt, daß anderes und mehr in ihm liegt als das Vergehende: nämlich etwas Endgültiges, Unwiderrufliches, mitten im Zer-rinnen. Dieses endgültig Unwiderrufliche, das sich in der Zeit erfüllt, ist nicht allein die grausame Chronologie, wie sie die häufige Inschrift auf alten Sonnenuhren ausdrückt: *omnes vulnerant, ultima necat*. Die Unumkehrbarkeit der Zeit besagt christlich etwas anderes als diese Abfolge der Stunden, die alle verwunden und deren letzte tötet: sie hilft uns den Ernst eines Daseins erwägen, das je nur einmal gewährt wird, in dem jeder Tag und jede Stunde zählt, und jeder Tag und jede Stunde immer auch Zeit der Antwort auf unsere ewige Berufung ist. Die Unumkehrbarkeit der Zeit besagt nicht nur, daß das Dasein des Menschen kurz ist. Sie besagt tiefer, daß sein Leben, bei all seiner Kürze, eine Wanderung ist und jedes Wegstück ihn seinem Ziel näherbringt, so daß die Wanderung Sinn hat, in der doppelten Bedeutung des Wortes: Richtung und Berechtigung.

Dennoch: so reich und wesentlich dieses Thema des *homo viator* bleibt, es berührt im Blick auf den Glauben nur eine der Bedeutungen zeitlicher Existenz. Unumkehrbare Zeit heißt nicht nur, daß der Mensch auf Erden unterwegs ist zu Gott. Es heißt auch und grundlegender, daß Gott ihm in der Zeitlichkeit unablässig entgegenkommt, ihn suchend, ihm belegend, und daß er es sozusagen mit dieser Suche und Begegnung eilig hat. Die Zeit flieht, weil die Ewigkeit vorrückt. Die Unumkehrbarkeit der Zeit ist nicht nur das Signal dieser vergehenden Weltgestalt; sie ist die Grundlage der Hoffnung. Sie ist das Gleichnis eines Ausgriffs des Ewigen, der Eile Gottes, die, stets geduldig, doch nicht aufhört, unserer Erwartung entgegen- und zuvorzukommen. Gott hat unsere Erwartung nicht abgewartet und wird auch künftig nicht darauf warten, um uns entgegenzukommen. Wenn die Zeit nicht wiederkehrt, so nicht bloß, weil sie nicht stillstehen und sich festlegen kann, sondern weil – während sie sich in eben dieser Fluchtbewegung entwirkt – eine andere Bewegung, eine andere Initiative und eine andere Hoffnung, wirklicher als die sich verflüchtigende Wirklichkeit, dieser vorgreift: die Ankunft des Herrn. Von unserer irdischen Pilgerschaft läßt sich nicht bloß

sagen, daß sie uns jeden Tag Gott näherbringt, als sei die Ewigkeit eine Art regungsloses Ziel, dem wir entgegenwandern; zutreffender ist, daß Gott von Ewigkeit auf uns zukommt. Die ganze Ausfaltung von Zeit und Geschichte ist wie der sakramentale Schleier über der Ankunft Gottes, diesem geheimnisvollen Advent, der die Jahrhunderte erfüllt und seit der Menschwerdung des Gottessohnes deutlicher als die Erwartung der Propheten der Hoffnung ihren Sinn verleiht.

8. Erneuerung der Geschichte und Theologie der Hoffnung

Was für jeden von uns in der Gefährdung und Endlichkeit unserer empirischen Existenz zutrifft, wenn ihm einmal die Gottesgabe als lebendiger, ins ewige Leben aufsprudelnder Quell geschenkt ist, trifft nicht weniger auf die Menschheitsgeschichte im ganzen zu. Gewiß sind wir unfähig, uns von dieser Ganzheit einen erschöpfenden Begriff zu machen. Aber da wir uns wenigstens eine gewisse Vorstellung von ihr bilden können, sind die Fragen, die wir uns über sie stellen, keineswegs sinnlos, so wenig wie die Antworten, die wir vom Glauben erwarten dürfen. Dieser versichert uns, daß sich diese Ganzheit – die für unsern Geist nicht weniger anfordernd ist als die des physischen Weltalls, sondern eher noch überfordernder – unter dem Blick Gottes zu einer Einheit versammelt, daß also innerhalb seines Plans kein Teil dieser Ganzheit bedeutungslos oder vergeblich bleibt und die sich ablösenden Zeiten darin dauernd neu werden. Diese Erneuerung der Geschichte ist die Grundgegebenheit, die uns der Glaube in diesem Bereich zu erfassen und zu bedenken erlaubt.

Die geschichtliche Erneuerung ist für den Glauben und die Hoffnung freilich nicht jene mythische *renovatio*, die das antike Heidentum bewog, die Abfolge der »Arbeiten und Tage« zu verklären und sie mit einer so dichterischen Kraft zu deuten, daß sie uns heute noch zu verzaubern vermag. Sie ist etwas ganz anderes. Sie ist die Anzeige einer absoluten Neuheit, die mitten in der Abfolge der Zeiten die ewige Neuheit Gottes bezeugt. Der Glaube an diese absolute Erneuerung lenkt die Hoffnung, ja er läßt beides in dieser Sicht zusammenfallen: den Verweis des Glaubens auf die Geschichte, wo sich Gott in der Fülle der Zeiten kundgetan hat, und den prophetischen Verweis der Hoffnung auf die absolute Zukunft, da Gott alles in allem sein wird in einem Schöpfungsakt, der alle Dinge neu machen wird in der ewigen Neuheit Gottes.

Von dieser absoluten Zukunft, diesem Punkt des letzten Angekommenseins aus, kann die Hoffnung, gleichsam im Rückblick, aller Verzweiflung trotzen: sie kann im Ablauf der Zeit von dieser absoluten Zukunft her die Linie der historischen Zukunft ziehen. Ja, sie kann in der Geschichte sogar

durch das in ihr Hinfällige und Verbrauchte hindurch so wirken, daß dieses Verhalten – das sichtbarste Merkmal in der Abfolge der Kulturen und Staaten – doch nicht als ihre einzige Konstante erscheint. Der Zukunftslinie entlang, die die Hoffnung durch die vergehende Zeitlichkeit zieht, entspringt unaufhörlich, von Vorläufigkeit zu Vorläufigkeit, die stets neue Chance einer Verjüngung der Geschichte, gleichsam asymptotisch zur Ankunft des Gottesreichs.

In der Perspektive einer solchen Erneuerung erhalten alle unsere menschlichen Unternehmungen ihren Sinn und Wert. Nichts auf der Ebene unserer verschiedenartigen zeitlichen Solidaritäten im Gesamt der Menschheitsgemeinschaft ist bedeutungslos und vergeblich, denn alles, was die geschichtliche Zukunft dieser Gemeinschaft zu bauen strebt, hat einen bestimmten Bezug zur ewigen Zukunft. So ist es auch nicht bedeutungslos und vergeblich, für die Gerechtigkeit zu wirken, zu leben, ja mitunter zu sterben, selbst wenn vor dem Ende der Geschichte und dem Anbruch der kommenden Welt schwerlich mehr als ein relativer Sieg der absoluten Werte verzeichnet werden kann. Denn ein Wirken, Leben und Sterben für die Gerechtigkeit hat schon an sich ewige Bedeutung. Und im Widerspruch zu denen, die wähen, den Übergang von der Geschichte zum ewigen Reich nur als Diskontinuität und vollkommenen Bruch ansetzen zu können, ist der Gedanke erlaubt, daß dieses ewige Reich alles, wodurch es im Zeitenlauf angekündigt und vorweggenommen wurde, nicht aufheben, sondern vollenden wird.

Gott wird auch bei dieser letzten Erneuerung nicht aufhören, sich selber treu zu sein. Bereits als dem alten, der Vergängnis geweihten Bund der neue, niemals endende gefolgt ist, hat die Menschwerdung des Gottessohnes in ihm selbst alle Neuheit gebracht. »Omnem novitatem attulit seipsum afferens«, sagt in unvergeßlicher Wendung Irenäus. Die Menschwerdung hat somit die Geschichtszeit absolut erneuert, auch wenn dies noch verborgen ist. Dennoch hat Gott damit die Zeit der langen prophetischen Erwartung und Hoffnung nicht aufheben, sondern vollenden wollen. Nicht anders wird er am Ende der Zeit, wenn die ganze Menschheitsgeschichte endgültig abgelaufen sein wird, sie verwandeln, ohne sie zu zerstören: *vita mutatur, non tollitur*.

Das ist für den Christen die große, sich allmählich enthüllende Prophetie der neuen Schöpfung: in der Treue zum Heiligen Geist, der immer Prophetengeist ist, kann er ihr trauen. Und wenn dieser prophetische Ausblick uns verbietet, den Geschichtsablauf als unfruchtbare endlose Wiederkehr des immer Gleichen zu fassen, ja uns vielmehr nahelegt, an seine Sinnrichtung zu glauben, so gestattet er doch nicht – wie manche kurzschlüssige eindimensionale Theologien es sich anmaßen – die Gestalt der zeitlichen, sich von der menschlichen Gesellschaft selbst eingestifteten Zukunft vorauszu-

zeichnen, und noch weniger, diesen Ausblick in ein politisches Programm zu übertragen.

Sich einzubilden, man könne den Weltplan Gottes theologisch auf solche Perspektiven festlegen, hieße ihn nicht bloß in das Prokrustesbett unserer Vorstellungen zwingen, sondern, tiefer, ihn aufhalten und in sich selbst erstarren lassen, wähnend, die Futurologie Gottes sei wie die unsere darauf angewiesen, stets nur von vorgegebenen Daten aus zu arbeiten: sie könne Neues nur aus dem Alten herstellen. Dabei vergißt man, daß alles Tun Gottes immer die Neuheit selbst ist, weil es einzig in ihm seinen Ursprung und Grund hat und haben kann, und somit auch im Geschichtslauf nicht abläßt – all unserer Aufmerksamkeit zum Trotz – diese absolute Neuheit, die sich ein erstes Mal bei der Welterschöpfung bezeugt hat, immer aufs neue zu bezeugen. Hier und dort ist es das gleiche Tun, das sich auswirkt, der gleiche Plan, der sich entrollt. Und wenn wir in diesem einen ewigen Plan auch einzelne sich folgende Momente unterscheiden müssen, so ist doch Gottes Tun darin sich selber treu, immer schöpferisch: es ruft das Nichtseiende ins Dasein. Und so ist es Prinzip nicht nur des Seins der Zukunft, das zu seiner Zeit kommen wird, um das Vergangene oder Gegenwärtige abzulösen, sondern auch der Zukunft des Seins, wenn wir damit jenen unausdenklichen Ausgriff, jene Vorwegnahme seiner absoluten Zukunft bezeichnen dürfen, die in allen Wesen die geheimnisvolle inwendige Gegenwart des Planes ihres Schöpfers verrät.

9. *Gottes Abwesenheit und die Mittelmäßigkeit der Seele*

Weil wir aber für die Winke des Geistes zu wenig offen und aufmerksam sind, verkennen wir das absolut Neue des göttlichen Wirkens und vertiefen uns statt dessen in das relativ Neue, in die uns zugänglichen Veränderungen vom Gestern zum Heute oder gar vom Vorgestern zum Übermorgen, die sich in unserem immer begrenzten Beobachtungsfeld feststellen lassen. So kann es geschehen, daß wir, nur die Relativität dieser Veränderungen und die erkennbare Verkettung ihrer Ursachen und Wirkungen betrachtend, zu dem Schluß kommen, daß Gott von Welt und Geschichte ganz einfach abwesend ist, nicht viel anders als etwa im streng naturwissenschaftlichen Denken von Gott als von einer unbrauchbaren Hypothese abstrahiert werden muß, wenn man einen kausalen Determinismus erforscht.

In der Tat kann das Schauspiel der Beweglichkeit der Dinge hinreichen, unsere Aufmerksamkeit so intensiv zu fesseln, daß Gottes Handeln in dieser Spielordnung als störend empfunden werden muß. Eine solche »weltliche« Haltung mag uns sehr vertraut sein, man darf sich aber immerhin fragen, ob man nicht, ehe man die Theorie, gar die (natürlich »welthafte«) Theologie

eines solchen Abwesens Gottes von Welt und Geschichte ausbaut, nach der Beschaffenheit unseres geistigen Auges forschen müßte. Denn im Unterschied zum wissenschaftlichen Denken, dessen Beziehungen zum religiösen Glauben von einem anderen Denkstil geprägt sind, scheint unsere Weise, menschliche Wirklichkeit wahrzunehmen und einzuschätzen doch vor allem von der Qualität unseres Blickes abzuhängen. Wir haben das seltsame Vermögen, das Beobachtungsfeld, innerhalb dessen wir etwas zu erfassen versuchen, mehr oder weniger eng zu belichten. So begrenzt es an sich schon sein mag, wir können es, statt es zu erweitern und auszudehnen, immer noch schärfer eingrenzen, indem wir unsere alltäglichen Vorurteile, ungeduldigen Wünsche, halben Interessen in die Deutung des Vorliegenden hineinprojizieren. So können wir unser Blickfeld nach Belieben verengen, solange, bis es nur noch dem Ausmaß unseres Beliebens entspricht. Wir interpretieren die Gesamtgeschichte zumeist nur von der Deutung unserer eigenen geschichtlichen Gegenwart und ihrer relativen Belanglosigkeit und Mittelmäßigkeit her, unseren Weigerungen und Absagen, jenen vor allem, die wir in unserer Lauheit täglich dem Ruf nach Heiligkeit und Bekehrung, nach radikaler Verwandlung unseres Lebens, kurz, dem Einbruch jener absoluten Neuheit entgegenzusetzen, die in ihrer Macht und Milde immer das unterscheidende Kennzeichen des in uns wirkenden Gottesgeistes ist. Also kann unsere Deutung der Gesamtgeschichte keinen größeren Wert beanspruchen als den des in unserem Bewußtsein Erlebten, das dem Erlebten unserer eigenen Geschichte entspricht. So gelangen wir schließlich dahin, die menschliche Zukunft in Perspektiven zu betrachten, die sich auf das Maß der eigenen, oft höchst kurzsichtigen, von Gesichtspunkten des bloßen Erfolgs blockierten Interessen beschränken, wie sie unserem Ausblick auf die eigene Zukunft entsprechen. Unser Blick ist meistens deshalb so begrenzt, weil er nicht selbstlos und lauter genug ist. Daß Gott von einer solchen Deutung unserer geschichtlichen Gegenwart, von unseren machtsüchtigen Berechnungen der Zukunft nur abwesend sein kann, ist klar; er wird es auch von jeder dieser Optik entsprechenden Gesamtdeutung von Welt und Geschichte sein. Doch diese Optik selbst steht zur Frage.

10. Die Zeichen der Zeit

Wir können unsere Optik dadurch korrigieren, daß wir, der dringenden Aufforderung des Evangeliums folgend, auf diese Zeichen der Zeit achten, um sie richtig zu deuten, oder uns einer solchen Deutung wenigstens anzunähern.

Die Zeichen der Zeit haben für Glaube und Hoffnung dann zeichenhafte Bedeutung, wenn sie auf etwas anderes deuten, als was innerhalb der Zeitordnung liegt. Schon für das philosophische Denken ist es selbstverständlich

und ein Gemeinplatz, daß kein Ding im eigentlichen Sinn sich selber bedeutet. Die weitläufigen Diskussionen, die heute über die Dialektik des Bedeutenden und Bedeuteten geführt werden, sind oft nur deshalb so schwierig, weil schon im rein Sprachlichen die Erwägung des Zeichens erfordern würde, von der Identität des Gleichen wegzukommen und der Andersheit des Andern einen Platz einzuräumen.

Um so mehr gilt dies für eine Theologie des Zeichens im Zusammenhang mit der Hoffnung. Hier können die Zeichen der Zeit nur dann etwas bedeuten, wenn auch sie nicht vom Gleichen zum Gleichen gehen; das aber wäre der Fall, wenn die Zeiten, auf dem Weg einer endlosen Zeitstrecke, immer nur weitere Zeiten ankündigen würden. Würde man uns an solche weiterweisen, so wären wir wiederum nur auf Zeitliches verwiesen. Unter dem Schleier der Veränderung würden wir stets nur vom Gleichen zum Gleichen wandern. Und wiederum hätte man sich vorweg gegeben, was man sucht, wenn man dächte, ein Aufmerken auf die Gegenwart des Ereignisses und die Registrierung seiner sich wandelnden Aktualität würde aufgrund einer Art natürlicher Magie genügen, um den ewigen Plan Gottes zu enthüllen, der dann im Ereignis eher signalisiert als zeichenhaft bedeutet würde.

Aber eben diese Offenbarung des Planes Gottes im Ereignis ist hier gemeint und gefragt, wenn man uns heute so dringend auffordert, gelegen und oft ungelegen, solche Zeichen zu deuten. Da aber solches Drängen für gewöhnlich der Angst zu entstammen scheint, die Absicht Gottes aus mangelnder Aufmerksamkeit auf die geschichtlichen Ereignisse zu verfehlen, so wird man sich fragen müssen, ob solches Drängen das Problem nicht überstürzt lösen will. Sicher kann die angeprangerte Unaufmerksamkeit eine Haltung der Evasion, der Flucht vor den gegenwärtigen Aufgaben besagen. Aber nochmals: der Plan Gottes, dem gewiß nichts von dem, was in der Zeit geschieht, entgeht oder gleichgültig ist, ist selber nicht zeitlich. Wenn wir auch das Ereignis beachten müssen, so genügt das doch nicht.

Ja, wir wären nie auf den Gedanken gekommen, den Gottesplan auf diese deutende Art zu lesen und sein Geheimnis bis in unsere heutige Geschichte hinein zu entziffern, ein solcher Gedanke hätte gar nicht in uns aufsteigen können, wenn uns dieser Gottesplan nicht zuvor in der absoluten Neuheit der Heilsgeschichte geoffenbart worden wäre. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes in der Fülle der Zeit ist das bezeichnende Zeichen für alle die bezeichneten Zeichen, die wir durch Rätsel hindurch fassen, durch Parabeln hindurch in den Wasserzeichen der vor unserem Blick aufgeschlagenen und endlos weiter umzuschlagenden Seiten der Geschichte lesen können. Auf Heilsgeschichte muß sich unsere Deutung der Zeichen der Zeit immerfort und notwendig beziehen, weil in ihr das einmal offenbarte Mysterium ständig in seiner ewigen Neuheit aufscheint, wenigstens wenn wir versuchen, in Treue und reinem Herzen die Gedanken Gottes zu erfassen.

Solche Deutung hat durchaus positiven Wert. Gesetzt selbst, sie füge dem Gemälde keinen Strich, keinen Farbleck hinzu, so wird doch die ganze Realität, die es bezeugt, durch eine solche Neudeutung in eine andere Beleuchtung gerückt. Die Geschichte als ganze wird somit zum Gegenstand der Hoffnung. Sie erscheint nicht mehr bloß in einer Entropie des Veraltens und Verbrauchwerdens, entsprechend einem der Grundgesetze des physikalischen Universums, sie bezeugt nicht mehr ausschließlich ihre ewige Verspätung im Hinblick nicht bloß auf unsere Utopien und Träume, sondern auch auf unsere Sehnsucht nach Gerechtigkeit. Kurz: sie vermag uns anderes kundzutun als systematische Enttäuschung, weil sie sich in dem Mysterium, das sich ein für allemal in ihr ereignet hat, auf ewig selber in jene Zeitenfülle vorgegriffen hat, die weniger das Ende der vorausgehenden Geschichte als den Anfang der neuen Zeiten bedeutet.

Vielleicht kann man noch weitergehen. Wenn wir an die bedeutungsschwere Simplizität der im Evangelium erwähnten Zeichen denken – ein bescheidenes Voraussehen vom Abend auf den nächsten Morgen –, so erscheint es möglich, die Geschichte mit einem andern Blick ins Auge zu fassen als mit jenem Abendwissen, mit der immer dämmrigen Einsicht der Metaphysik und mehr wohl noch der Geschichtsphilosophie, die bekanntlich immer hinter den Ereignissen herkommt, ja es ist möglich, die Geschichte auch, und gewissermaßen noch vor ihrem Erscheinen, im prophetischen Licht einer morgendlichen Erkenntnis zu betrachten. Und zwar in keinem geringeren Licht als in dem der Hoffnung Gottes selbst. Alle Dinge stehen vor ihm in der Neuheit ihres ewigen Seins. Trotz dem Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf können diese Dinge, zumal für die im Heiligen Geist geläuterten und erneuerten Herzen, bereits im Glanz der neuen Schöpfung erscheinen: nicht bloß die sinnlichen Dinge für eine ästhetische Verklärung, sondern auch die inneren, seelischen Wirklichkeiten. Das unsichtbare Reich, wo sich Berufung zur Freiheit, Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Heiligkeit erfüllen, Gottes Reich läßt sich erahnen und erspüren. Es ist näher und wirklicher als die Welt, von der uns die Sinne Kunde geben, und die zahlreichen Mittel, die mit allerlei Künsten unsere Macht über sie vergrößern. Jenseits dessen, was man Information nennt, sieht der einfache Blick des Glaubens klarer. Er sieht weiter. Auf seine Art ruft er die Dinge ins Sein, die noch nicht sind. In der unbeachteten, übersehenen Kleinigkeit vermag er die Verheißung des ewigen Morgen zu erhörchen. Achtend auf die leisen Anfänge, aufmerksam auf die noch unmerkliche Ewigkeit, auf die Geschichtsphilosophie der evangelischen Parabeln, erwartet er, daß die Keimlinge der Gnade und des göttlichen Lebens wachsen und Frucht tragen. Die profane Geschichte mit ihrer zusammenhanglosen Aktualität erscheint ihm wie eine verstaubte, für das Kommen des ewigen Reichs schon abgeräumte Kulisse. Er verachtet oder vergißt das Vergangene keineswegs, so wenig wie das Heute unseres mensch-

lichen Daseins. In der geheimnisvollen Gnadengegenwart, wo die Ewigkeit des lebendigen Gottes zur gelebten Wirklichkeit der durch den Geist in unsere Herzen ausgegossenen Liebe wird, vertieft und belebt sich die Zukunftserwartung mit einer tieferen Erinnerung als der einer bloß geschichtlichen Erkenntnis. Die Erinnerung an die Wundertaten Gottes in Schöpfung und Heilsgeschichte, im Leben der Kirche und im Herzen der Heiligen gibt der sich öffnenden Seele ihr Ausmaß. Im Angesicht des Nächsten erkennt sie dann Gottes Antlitz. In der Begegnung mit ihm wird ihr die Ewigkeit der Erinnerung ebenso gegenwärtig wie die der Hoffnung. Im Mitmenschen des Alltags – im durchschnittlichen, unerwünschten, unbekanntem, im Unglücksgenossen, Arbeitskameraden oder treuen Freund – der mit brüderlicher Gebärde auf uns zukommt oder von uns eine solche erwartet, verkündet etwas Göttliches die menschliche Wirklichkeit, ohne sie zu überblenden oder aufzuheben. In der Gnade des Empfangens, in ihrer möglichen Gegenseitigkeit, selbst wenn ihr sinnlicher Ausdruck ausbleibt, bringt der Ewige Nächste, mit dem der Herr sich gleichgesetzt hat und für immer gleichsetzt, den heutigen Nächsten uns näher. Die Ewigkeit wird zu kurz sein für unser beglücktes Staunen bei seiner Begegnung.

11. Realismus des Unsichtbaren und Gegenwart für die Welt

So sieht der Christ den prophetischen Ausblick auf die neuen Zeiten, die die uns fortreißende Bewegung der Geschichte, bewußt oder unbewußt, mit sich voranträgt. Dieser Erkenntnis treu sein, ohne ihr die Begrenzungen einer immer zu kurzen Weisheit oder Information aufzuerlegen, bereit sein, auf seinem ganzen Lebensweg das ewige Evangelium (das identisch ist mit dem historischen) mit immer neuem Herzen zu empfangen: das ist der Inbegriff der vielfachen Gabe des Geistes, wie sie so viele herrliche, uns vertraute Kirchengebete unermüdlich erbitten. In der Kommunion mit dem Geheimnis Christi eröffnet uns die Mitteilung seines Geistes die ganze Unendlichkeit Gottes. Das Pfingstgeheimnis, das uns erlaubt, in uns selbst so gesinnt zu sein wie Christus Jesus und mystisch (das heißt wahrhaft) an seinem Übergang von der Welt zum Vater teilzunehmen – in der Gnade des Ostergeheimnisses vorerst noch, bevor er sich dereinst auch für uns in der Glorie ereignet –, ist der Inbegriff unseres mit Christus auferstandenen Lebens. Es ist das Geheimnis unserer Selbstenteignung, die uns fähig macht, auf den Vater in der gleichen Bewegung zuzugehen, in der der Sohn immerfort auf ihn zugeht, ihn segnet, ihm dankt und seinen Willen erfüllt. »Ich segne Dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß Du diese Dinge den Weisen und Klugen verborgen und sie den Unmündigen geoffenbart hast. Ja, Vater,

denn so war es Dein Wille.« Und er konnte dabei im Heiligen Geist erbeben vor Freude an Gott.

Durch seine Wunder durfte er die Macht, die planende Weisheit und den Beschluß seines Vaters bezeugen. Die Diskretion, mit der das Evangelium, Jesu Willen gemäß, die Vorzeichen seiner kommenden Verherrlichung umgibt, ist selber eine Lehre. Die Zeichen bezeugen im voraus die Auferstehung, ohne daß sie als sichtbare Werke einfach als gleichwertig oder als Ersatz für die Glorie der Auferstehung gelten könnten. Diese ist eine zu wirkliche Wirklichkeit und eine zu göttliche Wahrheit, als daß sie für uns, solange wir fern vom Herrn pilgern, mit Augen wahrgenommen werden könnte. Der Realismus des Unsichtbaren, worin der Heilige Geist uns leben läßt, ist somit die Gnade aller Gnaden: die Gewißheit unseres Glaubens und die Verheißung der Schau, die wir erhoffen. Nicht in der Ordnung der sichtbaren Dinge vollendet sich unsere heilige Berufung. Die Zurückhaltung des Herrn im Evangelium hinsichtlich der Offenbarung seiner göttlichen Macht behält ihre Bedeutung und wird allen, die in der Treue zu Christus leben wollen, vom Heiligen Geist weiterhin nahegelegt. Die Versuchung zum Schauwunder, zum Spektakulären ist eine der in der Wüste siegreich überwundenen. Und auch wenn die Seinen nicht über gleiche Machtbefugnisse verfügen, hat der Herr ihnen doch versprochen, daß sie in der Gnade seines Geistes noch größere Werke tun werden als er. Diese werden nie äußere Erfolge und aufsehenerregende Schaustücke sein, wenn auch die Versuchung zu solchen durch die Jahrhunderte auf vielerlei Arten an die Christen herantret und sich heute erneut verführerisch nähert. Aber heute wie gestern gilt es, ihr zu widerstehen, gemäß dem Beispiel des Herrn. Wie jene Jünger, die sofortige Ergebnisse und entscheidende Erfolge verlangten, wissen auch wir oft nicht, wes Geistes wir sind. Das Allerwesentlichste ist, unseren Drang, »der Welt gegenwärtig zu sein«, zu prüfen und wenn nötig richtigzustellen; denn er ist nichts, ja oft weniger als nichts wert, wenn nicht durch uns hindurch die Heiligkeit Christi im göttlichen Geist der Welt gegenwärtig wird. Für den Drang nach solcher Gegenwärtigkeit in der Welt wäre es heilsamer, sich im kontemplativen Aufmerken auf das Heilsmysterium in der heiligen Gegenwart des Herrn und seines Geistes zu erneuern, statt dauernd nach neuer Information in der äußeren Aktualität zu fahnden, um auf diese Einfluß zu gewinnen und ihr auf spektakuläre, gar revolutionäre Art, durch den Triumph der eigenen Ansichten ein eklatantes Mal aufzuprägen. Meist wird es ohnehin nur das Mal der eigenen Logik sein und nicht das der Logik des göttlichen Geistes. Statt unsern Blick in eitler Suche nach belanglosen Zeichen am Erdboden der Aktualität umherschweifen zu lassen, bis man schließlich so weit kommt, das stets aktuelle Geheimnis der Auferstehung mit den sichtbaren Aktionen der Christen in der Welt gleichzusetzen, würde es christlichem Geist besser anstehen, sich erst einmal nach dem wahren

Orient zu orientieren, wo die Hoffnung auf das Reich aufgeht und alles Heil sich offenbart und erfüllt. Für unsere Gegenwart in der Welt wird es immer entscheidender sein, im Geist Gottes unser Herz der Liebe Gottes zu erschließen, die das Herz der Heilsgeheimnisse ist. Im Heiligen Geist ist es uns nicht nur gegeben, zu wollen, was Gott will, und zu lieben, was Gott liebt; unsere Gemeinschaft mit ihm ist nicht bloß eine Übereinkunft in gemeinsamen Anliegen, wie sie zwischen Menschen bestenfalls möglich ist. Im Heiligen Geist ist es uns geschenkt, zu wollen, was Gott will, und zu lieben, wie Gott liebt. Im Heiligen Geist dürfen wir in die Schule der ewigen Liebe gehen. Weil unser Mut sich weniger von genauen Zielen her bestimmen läßt als durch die Treue unseres Geistes, der sich willig in die Schule des Heiligen Geistes begibt, so kann er für die weltlichen Aufgaben, die sich uns aufdrängen, auch die Gnade einer tieferen Selbstlosigkeit, einer stärkeren Ausdauer und klareren Hellsicht, sogar einer größeren Wirksamkeit erlangen.

Trotz dieser Schwierigkeiten oder gerade ihretwegen gibt es in der Gegenwart der Geschichte, die auch die der Kirche ist, keine dringlichere und bedeutungsvollere, ja, allem Anschein zum Trotz, keine realistischere und der Welterwartung besser entsprechende Aufgabe als den Versuch, neue Wege zur aufmerksamen Kontemplation des Heilsmysteriums zu entdecken. Wir sind berufen, jetzt schon und immerfort von ihm her zu leben und es zu bezeugen. Dies Letzte aber können wir nur, wenn unsere Reflexion auf ein so tiefes Mysterium seine Dimensionen nicht durch willkürliche Auswahl zu verengen sucht, sich vielmehr der ganzen göttlichen Weite öffnet.

Wenn es gestattet ist, in einer Art abschließendem Anruf die Hauptschritte dieser Untersuchung zusammenzufassen, so erinnern wir noch einmal, daß dieses Geheimnis älter ist als die Welt und jünger als sie, daß es in einer stets neuen Gegenwart auf uns zukommt durch die Gnade des heiligen schöpferischen, prophetischen Geistes, der seit Ursprung der absoluten Neuheit der Schöpfung einwohnt, der die Seele der Kirche ist, der Heilmacher, der Fürsprecher, durch den das vom Sohn in seinen Erdentagen und kraft seiner Auferstehung vollbrachte Heilswerk bis ans Ende der Zeiten fortgesetzt wird, bis alles, in der Heiligkeit der neuen Schöpfung, zurückkehrt zu Dem, von dem alles ausgeht, zum Vater.

Die pneumatologische Dimension der Kirche

Von J. D. Zizioulas

Das im Titel dieses Aufsatzes angegebene Thema ist zu weit, als daß es sich hier im einzelnen behandeln ließe. Im engen Raum, der uns zur Verfügung steht, werden wir hauptsächlich darauf ausgehen, einige Überlegungen zu den beiden allgemeinen Fragen zu bieten: Welches ist der Ort der pneumatologischen Dimension in der Theologie über die Kirche? und: Wie zeigt sich diese pneumatologische Dimension in der Struktur und im Leben der Kirche von heute?

I. DER ORT DER PNEUMATOLOGIE IN DER EKKLESIOLOGIE

1. Im Neuen Testament wird die Kirche als »Leib Christi« beschrieben. Der Begriff »geistlicher Leib«, den Paulus im Hinblick auf die Auferstehung verwendet (1 Kor 15, 44), wird nicht ausdrücklich auf die Ekklesiologie übertragen, obwohl er vom Wesen aus einen ekklesiologischen Beiklang hat, da die Auferstehung ein ekklesiologisches Ereignis ist (1 Thess 4) und der Begriff »Leib« einen zugleich christologischen und ekklesiologischen Sinn hat, wenigstens in der Paulinischen Theologie.

Dies scheint nahezuiegen, daß wir in der Ekklesiologie von der Christologie ausgehen sollten¹. Die Christen sind in den Leib Christi und nicht des Geistes eingegliedert, und Christus ist das Haupt des Leibes. Was hat dann aber die Pneumatologie in der Ekklesiologie zu tun?

Die Frage nach dem Ort der Pneumatologie in der Theologie bildet ein altes Problem in der Geschichte der Kirche. Schon lange bevor die Kontroverse über die göttliche Natur des Geistes ausbrach, hatte sich die Kirche mit einem anderen Problem zu befassen: mit dem der Beziehung des Geistes zu Christus und der Kirche. Dazu kam es hauptsächlich auf zwei Wegen. Erstens waren die Apologeten und später Origenes zwar mit der trinitarischen Taufformel einverstanden, schienen aber in ihren theologischen Systemen keinen organischen Platz für den Geist vorzusehen. Und obwohl zu dieser Zeit die theologische Situation komplex gewesen zu sein scheint², so

¹ Vgl. G. Florowsky, *Christ and His Church. Suggestions and Comments*. In: 1054–1954. *L'Eglise et les Eglises*, II. Ed. de Chevetogne. 1954, S. 164.

² Vgl. G. Kretschmar, *La Doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée*. In: »*Verbum Caro*« 1968, S. 5–55.

geht man kaum fehl, wenn man das gerade auf die Christologie dieser Schriftsteller zurückführt: Da der inkarnierte Logos die gesamte theologische Denkanstrengung auf sich zog und die Antwort auf alle grundlegenden Probleme zu bieten schien³, ließ man den Geist zumeist keine Rolle spielen außer vielleicht die, daß er im Innern der Heiligen wirkt⁴. Zweitens schuf das Aufkommen des Montanismus für die Kirche dasselbe Problem in umgekehrter Richtung: Wie ließ sich die Ära des Geistes, welche die Montanisten zu erleben vorgaben, mit Christus und der Kirche in Verbindung bringen?

Es ist sehr aufschlußreich, wie die Kirche an diese Probleme heranging. Die Antwort kam von Theologen, die – wie Irenäus, Athanasius usw. – auch Bischöfe waren. Ihre Erfahrung im Leben der Gemeinden war ihnen behilflich, die richtige Synthese zustande zu bringen: Christologie und Pneumatologie müssen simultan existieren und nicht als getrennte oder aufeinanderfolgende Phasen der Beziehung Gottes zur Welt. In der Sicht von Irenäus sollte dieses Miteinander selbst in bezug auf die Schöpfung gelten, an der zugleich Christus und der Geist als die »beiden Hände Gottes« mitwirkten⁵. Gegenüber dem Montanismus erblickt dieser Kirchenvater in den Bekennern und Blutzügen Christi die wirklichen Geiststräger⁶. Ebenso argumentiert später Athanasius, daß man unmöglich den Sohn annehmen könne ohne den Geist, da beide zusammengehörten⁷. Das gleiche läßt sich von der Theologie Cyrills von Alexandrien und Basilius d. Gr. sagen, trotz der Akzentverschiedenheiten, die zwischen diesen beiden bestehen mögen.

Trotzdem hat die Theologie in der Folge durch ihre ganze Geschichte hindurch bis heute sich diese Synthese nicht schöpferisch zu eigen gemacht. Dies gilt namentlich in bezug auf die ekklesiologischen Fragen: Gehört die Ekklesiologie in erster Linie zu der Christologie oder zu der Pneumatologie? Wie verhält sich die Pneumatologie zur Christologie in unserem Verständnis des Mysteriums der Kirche?

2. Die Christologie wird für gewöhnlich so verstanden, daß sie auf ein abgeschlossenes, auf sich selbst begrenztes Ereignis, auf eine besondere »Ökonomie«, auf die Ökonomie des inkarnierten Sohnes verweist. In diesem Fall hat der Geist bloß die Rolle eines Satelliten dieses Ereignisses zu spielen, der ihm zu dienen hat und gewissermaßen von ihm abhängt. Dies erscheint vielen modernen orthodoxen Theologen als »Christomonismus« oder als eine

³ Besonders zu Problemen ontologischer und kosmologischer Natur, die die griechische Geisteshaltung beschäftigten. Vgl. ebd., S. 15 ff.

⁴ So in Origenes, *De Princ.* I, 3, 5–7; I, praef. 4; In Joh II, 10. Zu den Apologeten vgl. G. Kretschmar, a. a. O., S. 18 ff.

⁵ Irenäus, *Adv. haer.* IV, Praef. 4.

⁶ Eusebius, *Hist. Eccl.* V, 1–5.

⁷ Dies ist sein Hauptargument gegen die *Tropici* in seinen Briefen an Serapion.

Spielart des »Filioquismus«⁸. Um eine Alternative hierzu zu bieten und die Unabhängigkeit des Geistes von Christus hervorzuheben, ist man auf den Gedanken gekommen, von einer besonderen »Geistesökonomie« zu sprechen⁹ und die Ekklesiologie mehr oder weniger auf die Seite der Pneumatologie zu rücken.

All das macht deutlich, wie bedenklich die Theologie es versäumt hat, die Synthese zwischen Christologie und Pneumatologie, mit der die Frühkirche ihre Probleme zu lösen gesucht hat, sich zu eigen zu machen. Der Grundgedanke der Kirchenväter des Westens wie des Ostens, daß das Wirken Gottes nach außen eine Einheit darstellt¹⁰, läßt es nicht zu, die Heilsökonomie in eine christologische und pneumologische auseinanderzureißen. Wie eigen auch die Rolle des Geistes sein mag – wir werden gleich darauf zu sprechen kommen –, so ist es doch für die Einheit der Ökonomie äußerst gefährlich, von einer besonderen »Ökonomie des Geistes« zu sprechen. Was insbesondere die Kirche betrifft, so würde jegliche derartige Sicht es uns schwer machen, die Aussage der Bibel zu verstehen, daß die Kirche der Leib Christi – und nicht der des Geistes – ist.

Ausgangspunkt der Ekklesiologie ist zweifellos die Christologie. Läßt sich aber eine Christologie ohne eine Pneumatologie denken? Wenn nicht, bedarf es der von uns angetönten Synthese, und wir betrachten diese Synthese als eine *conditio sine qua non* für ein richtiges Verständnis der Kirche.

Wenn wir zu einer sauberen Synthese zwischen Christologie und Pneumatologie gelangen wollen, müssen wir die Aussage der Bibel, daß Christus aus dem Geist geboren, von ihm gesalbt ist und daß sein ganzes Dasein sich im Geist vollzog, in allen ihren Implikationen ernst nehmen. Welches sind diese Implikationen für die Christologie? Dies schließt die Frage in sich, worin das Spezifische des Geistwaltens bestehe und wie es die Christologie bedinge.

Das Geistwalten wird von der Bibel und der Überlieferung auf verschiedene Arten beschrieben; meistens wird es mit den Bezeichnungen »Macht«, »Heiligung«, »Geist der Wahrheit«, »Geist der Freiheit« und vor allem als »Lebensspender« und »Communio« umschrieben. Von allen diesen Ausdrücken scheinen die Begriffe »Lebensspender« und »Communio« für die Ekklesiologie am bedeutsamsten zu sein, namentlich auch deshalb, weil

⁸ So V. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*. Paris 1944; *Du troisième attribut de l'Eglise*. In: »Dieu vivant« 10, 1948, S. 79–89; N. Nissiotis, *Pneumatologie orthodoxe*. In: *Le Saint Esprit* (éd. Faculté de Théologie de Genève), 1963, S. 85 bis 106. Vgl. die Reaktion auf diese Ansichten von Y. Congar, *Pneumatologie ou »Christomonisme« dans la tradition latine?*. In: *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta* (Mélanges G. Philips). Gembloux 1970, S. 41–63.

⁹ So z. B. V. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique*; a. a. O., S. 153 f.; P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*. Paris 1969, S. 89 f.

¹⁰ So z. B. Athanasius, *Ad Serap.* I, 20; Basilus, *De Spir.* S. 19, 49; Cyrill v. Alex., In Joh 10. Vgl. Y. Congar, a. a. O., S. 45.

sie die andern Bezeichnungen ebenfalls in sich schließen. Paulus und beinahe alle Väter sehen das Wirken des Geistes im Licht dieser beiden Begriffe¹¹. »Lebensspender« und »Communio« sind ja ihrem Sinn nach identisch, da das göttliche Leben, das der Geist schenkt, in einem Leben der *Communio* von Personen besteht, und in diesem Sinn wirkt der Geist Macht und dynamische Existenz sowie Heiligung, Wunder, Prophetien und Wahrheitsoffenbarung; er stellt die Präposition »in« her, worin all das geschieht.

Somit hat die Theologie der wichtigsten Implikation jeglicher Synthese zwischen Christologie und Pneumatologie nicht voll Rechnung getragen. Da Christus bloß im Geist denkbar ist, erscheint er als ein in einem absoluten Grad relationales Wesen. Er läßt sich nicht nach Art unserer empirischen individualisierten Existenz denken; er ist nicht ein Individuum, sondern eine Person im eigentlichen Sinn des Wortes; seine Existenz schließt von Wesen aus eine Körperschaft in sich. Die Bibel spricht von ihm als dem Messias im Sinn einer »korporativen Persönlichkeit« (Gottesknecht, Menschensohn usw.), und im Anschluß an Paulus bezeichnen ihn die Väter als die Rekapitulation der gesamten Menschheit, ja der Schöpfung. Doch obwohl das in der Theologie eine allgemein anerkannte Binsenwahrheit darstellt, hebt man kaum hervor, daß all das sich nicht denken läßt ohne Pneumatologie: Der Geist ist es, der die Wirklichkeit relational werden läßt. Und dies gilt gleichfalls, wenn nicht erst recht, für Christus.

Nun aber ist das Mysterium der Kirche in seiner Gesamtheit aus diesem christologisch-pneumatischen Geschehnis herausgeboren. Die Kirche ist das Mysterium der Einheit des »Einen« und der »Vielen« – nicht des »Einen«, der zuerst als der »Eine« existierte und danach »Viele« würde, sondern des »Einen«, der gleichzeitig eine Vielheit darstellt.

Darin liegen bedeutsame Implikationen für den Begriff »Heilsgeschichte«. Dieser Begriff wird im allgemeinen im Sinn einer linearen geschichtlichen Entwicklung verstanden, die von einer Abfolge und Kausalität zwischen den einzelnen Phasen charakterisiert ist. Mit dieser Auffassung läßt sich etwas anfangen, wenn wir an die Kirche als geschichtliches Ereignis herangehen; bildet sie aber den richtigen Zugang, wenn wir die Kirche ihrer Natur und ihrem Mysterium nach ins Auge fassen? Das Bedeutsame und Spezifische der pneumatologischen Dimension der Kirche liegt zweifellos eben darin, daß diese Erstreckung den linearen geschichtlichen Verlauf transzendiert, indem sie das Eschaton zu einem Bestandteil der Anamnese (das heißt des geschichtlichen Bewußtseins) der Kirche macht. Deshalb können wir in der Eucharistieanamnese von der Kirche sagen, sie »gedenke . . . der Wiederkunft«

¹¹ Basilius verwendet diese Idee am meisten von allen griechischen Vätern. Es ist hervorzuheben, daß es u. a. die lateinischen Väter waren, die im Zusammenhang mit der Pneumatologie das Thema »Communio« entwickelt und damit einen entscheidenden Beitrag zu der alten, ungeteilten Überlieferung geleistet haben.

(vgl. die Anaphora in der Liturgie des Johannes Chrysostomus). Dies wird »im Geist« getan und ist so entscheidend, daß es die Ekklesiologie davor warnen sollte, auf das Mysterium der Kirche ein absolutes lineares historisches Schema anzuwenden. Sonst hätte es keinen Sinn, daß die Kirche sich auf die Geschichte Israels als auf ihre eigene Geschichte beruft und zwar nicht als auf eine vorbereitende Phase, sondern in einem vollen, aktuellen Sinn. Damit wird die Geschichte nicht etwa im Sinn Platons entwertet, denn diese ganze »Transzendenz« der Geschichte steht in der Geschichte und fußt auf der Geschichte, und so wird die Geschichte erst recht geheiligt und bestätigt. Entwertet wird dadurch nur die geschichtliche Kausalität, da so das Wirken Gottes als alleinige Ursache des geschichtlichen Daseins der Kirche angesehen wird. Damit wird der Geist als »Spiritus Creator« ernst genommen und das Mysterium der Kirche mit der Schöpfung verknüpft, so daß Gnade und Natur organisch miteinander verbunden sind.

3. Wenn wir diese Synthese richtig anwenden, können wir nicht mehr mit dem Begriff einer Kausalität zwischen Christologie und Pneumatologie oder Ekklesiologie operieren. Das Dasein der Kirche wird nicht durch einen präexistierenden Faktor verursacht – möge dieser nun christologisch oder pneumatologisch sein –, sondern gleichzeitig von beiden Faktoren konstituiert. Die chronologische Priorität des Christusereignisses gegenüber dem Pfingstereignis wird im Geist transzendiert – im Johannesevangelium gehört die Geistsendung zu den christologischen Ereignissen. Es ist gerade die Rolle des Geistes, die lineare Geschichte zu transzendieren, und dies bringt die Kirche nicht um ihre christologische Realität. Die Kirche ist der Leib Christi eben dadurch, daß sie ein »geistlicher Leib« ist.

Somit wird die Kirche im Geist zu einem Bild der Trinität selbst, worin das »Essentielle« und das »Existentielle«, Natur und Person einander nicht verursachen, sondern miteinander identisch sind. Dies verunmöglicht es, in der Ekklesiologie zwischen »Wesen« und »Ereignis« zu unterscheiden¹². Das also trägt der Geist zur Ontologie der Kirche bei. Gleichzeitig bringt der gleiche Geist als Lebensspender und *Communio* das Letzte, das Eschaton (Apg 2), nämlich das ewige Leben Gottes in die Geschichte hinein. Dadurch wird die Kirche zur Gemeinschaft der Heiligen, worin Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht kausal aufeinander bezogen, sondern als der Leib Christi im Communiogesehen eins sind.

All das sollte nicht bloß theoretisch erfaßt werden; es schlägt sich nieder und muß sich niederschlagen in der Struktur und im Leben der Kirche von heute.

¹² Vgl. zu diesem Punkt K. Rahner in: K. Rahner/J. Ratzinger, Episkopat und Primat. Freiburg i. Br. 1962, S. 24 und 33, wo der Unterschied zwischen »Wesen« und »Ereignis« auf den Unterschied zwischen der »Gesamtkirche« und der »Ortskirche« bezogen wird.

II. DIE PNEUMATOLOGIE UND DIE STRUKTUR UND DAS LEBEN DER KIRCHE VON HEUTE

Da in einer richtigen Synthese die pneumatologische Dimension der Kirche weder von der christologischen Dimension unabhängig ist noch lediglich auf sie folgt, sondern ihr inhärent ist, sollte man diese Dimension nicht als qualitativ, sondern als für das Mysterium der Kirche konstitutiv ansehen. Die Kirche wird nicht bloß vom Geist inspiriert oder beseelt oder geleitet; sie wird von ihm als der Leib Christi konstituiert.

1. Die Kirche als »katholische« und als »lokale« Kirche

Die eigentliche, spezifische Funktion des Geistes, in einem Communiogesehen Leben zu schaffen, indem das Leben Gottes hier und jetzt zu einer Realität wird, wirkt sich in der Konstituierung der Kirche als des Leibes Christi dahin aus, daß der Geist der Totalität Christi in einem besonderen Milieu, das heißt in einer Ortsgemeinde konkrete Daseinswirklichkeit gibt. Deswegen transzendiert diese konstitutive Funktion des Geistes gänzlich das Dilemma zwischen Ortsgebundenheit und Katholizität: beides existiert bereits im Ur- und Quellgrund des Daseins der Kirche ineinander. Darum konnte die Frühkirche schon seit den Zeiten des Paulus das Wort *ekklesia* ohne weiteres sowohl für die Gesamtkirche als auch für die Ortskirche verwenden¹³.

In welcher konkreten Form ermöglicht der Geist dieses Paradox? Die erste und in gewissem Sinn auch letztgültige Form ist die der Eucharistiegemeinde. In keiner andern Form ihrer Existenz erblickt die Kirche von Anfang an eine volle Synthese zwischen dem (christologischen) Passah- und dem (pneumatologischen) Pfingstmysterium. Obschon die Eucharistie christologisch, das heißt beim Letzten Abendmahl eingesetzt wurde, feierte man sie nicht am Tag ihrer Einsetzung, sondern an dem der Auferstehung, am eschatologischen Sonntag. Im Geist ließ sich der Einsetzungsaspekt nicht mehr objektiv für sich genommen verstehen – außer für die Geschichtsschreibung; man feierte die Eucharistie am »achten Tag« in ihrem Lokalisiertsein in einer Gemeinde.

In der Eucharistie wird somit der Leib Christi in seiner objektiven Ontologie epikletisch bedingt. Die Eucharistie gibt das Bild des Mysteriums der Kirche am vollkommensten wieder und zwar eben aufgrund dieser Synthese: Ohne Christus gibt es dabei keine Gemeinde, aber ohne eine Gemeinde, die den Geist herabrufft, ist Kalvaria nicht Kalvaria. Die Epiklese des Geistes gibt

¹³ Vgl. H. de Lubac, *Les églises particulières dans l'Eglise universelle*. Paris 1971, S. 29 ff.; J. D. Zizioulas, *La communauté eucharistique et la catholicité de l'Eglise*. In: »Istina« 1969, S. 67–88.

dem Leib Leben (Joh 6, 63), und dies enthebt die sakramentale Wirklichkeit der Kirche jeglichen Kausalitätsbegriffs: Dank der Epiklese realisiert die Kirche in sich selbst das Christusereignis, ohne daß sie es ursächlich herbeiführt und ohne daß sie selbst dadurch verursacht wird. Es stellt sich überhaupt nicht die Frage, ob Christus oder dem Geist die Priorität zukomme, und dies wird instruktiv vor Augen geführt durch die Epiklese der Frühkirche¹⁴.

Die pneumatologische Dimension der Kirche schließt somit ihren örtlichen Charakter in einem konstitutiven Sinn in sich. Doch genau so wie auf der anthropologischen Ebene der Geist nicht Individuen erschafft, sondern in *Communio* stehende Personen, so ist es auch ekklesiologisch undenkbar, daß im Geist eine individualistische Isolierung der Ortskirche zustande kommt. Dies zeigt sich in der Natur der Kirche auf eine doppelte Weise: a) in einer *Communio* der Zeit nach durch die apostolische Sukzession, und b) in einer *Communio* dem Raum nach durch die Konziliarität.

Leider sind diese beiden Formen durch das Fehlen oder die Unausgewogenheit der Synthese zwischen Christologie und Pneumatologie in Mitleidenschaft gezogen worden. Dadurch, daß man der Pneumatologie in dieser Beziehung die ihr gebührende Rolle zuweist, werden diese Formen dem linearen Historizismus entzogen: Jede Bischofsordination ist ein neues Pfingstereignis¹⁵, das sich auf jeden Fall stets innerhalb der Eucharistiegemeinde vollzieht, worin alle *ordines* mit Einschluß des Laienstandes entscheidend aktiv sind¹⁶, so wie auch innerhalb der von den Aposteln überkommenen Überlieferung. Ebenso transzendiert die Konziliarität alle Formen der Kollektivität, indem sie ein charismatisches Geschehen herbeiführt, das den Ortskirchen nicht aufgezwungen wird und das sich selbst nur durch seine Rezeption als authentisch erweist. Gleichzeitig findet dieses Ereignis statt vermittelt synodaler Institutionen und in Verbindung mit einem Einheitszentrum oder mit Einheitszentren, die geschichtlich gegeben sind.

2. Die Kirche als »charismatische« und als »institutionelle« Kirche

Auch hier ist wieder die richtige Synthese zwischen der christologischen und der pneumatologischen Dimension der Kirche von entscheidender Wichtigkeit. Vielleicht darf man behaupten: Die institutionellen Elemente der

¹⁴ So erwähnen einzelne Epiklesen die Herabkunft des Geistes auf die Gemeinde vor dessen Herabkunft auf die Gaben. Noch aufschlußreicher ist, daß die gesamte urkirchliche syrische Taufüberlieferung die Geistspendung (Firmung) vor die Wassertaufe anzusetzen scheint, wenn dies vielleicht auch auf 1 Joh 5, 7 zurückgeht, wie T. W. Manson vermutet hat in: Entry into membership of the Eastern Church. In: »Journal of Theological Studies« 48, 1947, S. 25–33.

¹⁵ Beispielsweise wird in der Ostkirche bei jeder Bischofsordination das Pfingstfest gefeiert.
¹⁶ Vgl. die bedeutsame, unerläßliche Rolle des bei jeder Ordination von den Laien ausgesprochenen »Amen« und »Axios«.

Kirche (zum Beispiel die Sakramente und das Dienstamt) gehören zwar eigentlich zur Christologie¹⁷, doch wenn wir nicht die Pneumatologie zu einem integralen Teil der Christologie machen, werden wir unweigerlich gezwungen, zwischen »institutionell« und »charismatisch« einen Trennungsstrich zu machen. Dies ist denn auch tatsächlich der Fall gewesen, namentlich im Westen, wo selbst heute noch das »Ordinierte« oder »Institutionelle« zum »Charismatischen« in Gegensatz gestellt wird, und diese Gegensätzlichkeit läßt die Pfingstbewegung so sehr florieren¹⁸.

Als infolge des Gnostizismus und des Montanismus sich der Frühkirche dieses Problem stellte, gab die Anwendung der richtigen Synthese zwischen Christologie und Pneumatologie der Kirche die Lösung ein. Irenäus entwickelt eine zugleich christologische und charismatische Theologie des Episkopats, und Cyprian geht sogar so weit, daß er die kanonischen und charismatischen Grenzen der Kirche einander gänzlich gleichsetzt¹⁹. Im Geist wird das Institutionelle charismatisch und das Charismatische institutionell: »Ubi Ecclesia ibi et spiritus Dei, et ubi spiritus Dei, illic Ecclesia«²⁰. Der Geist weht zwar, wo er will (Joh 3, 8), doch wir wissen, daß er in Richtung auf Christus hin weht (Joh 16, 4). Gleichzeitig ist er der Geist der *Communio*, und wo immer er weht, schafft er nicht gute Einzelchristen, sondern eine Gemeinde (vgl. Apg 2).

Daraus erhellt, daß man zwar nicht die Geistesbewegungen, wohl aber ihre Grundrichtung voraussagen kann. Außerordentliche Dienstämter sind nicht nur möglich, sondern sogar notwendig, doch wie Paulus sagt (1 Kor 14, 3–26), sollten sie sich in den Leib einfügen. Alle diese außerordentlichen Dienstämter (die fälschlich »charismatisch« genannt werden, als ob die gewöhnlichen dies nicht wären) sollten von der Kirche nicht mißbilligt werden. Dennoch müssen sie alle integraler Bestandteil des Leibes sein, und bezeichnenderweise werden in den apostolischen Gemeinden alle diese Gaben – wie Prophetie, Glossolie usw. – während der Eucharistieversammlungen ausgeübt (1 Kor 10–14)²¹. Wenn die Kirche später den Bischof zum Zentrum machte, durch das alle diese Charismen hindurchgehen sollen, so hielt sie sich im wesentlichen an die gleiche Linie, weil dem Bischof die Verantwortung

¹⁷ So Y. Congar, *Pneumatologie et théologie de l'histoire*. In: »Archivio di Filosofia« 1971, S. 63.

¹⁸ Der Unterschied zwischen »Institution« und »Charisma« ist von A. Harnack in die Geschichte der Urkirche hineingelesen worden und wird von vielen Historikern immer noch als erwiesen angenommen.

¹⁹ Erst mit Augustinus begann man, diese Gleichsetzung aufzugeben, und vielleicht finden sich bei ihm die ersten Anzeichen für diese Änderung.

²⁰ Irenäus, *Adv. haer.* III, 24, 1 (PG 7, 966 c).

²¹ Vgl. J. D. Zizioulas/J. M. R. Tilliard/J. J. von Allmen, *L'Eucharistie*. Paris/Tours 1970, S. 45 ff.

darüber eben deswegen übertragen wurde, weil er das Haupt der Eucharistie-gemeinde darstellt²².

Doch der Geist bedingt ebenfalls die ordentlichen Dienstämter und zwar auf die genau gleiche Weise. Das Mysterium des Geistes ist ein Mysterium der Personalisierung. Das will heißen: Wenn der Geist die Kirche in »Ordnungen« aufgliedert, so macht er sie zu einer relationalen Entität, worin jedes Glied charismatisch ist, eben deswegen, weil es Glied, das heißt auf die andern bezogen ist (1 Kor 12: Gliedschaft = Charisma), und zwar ohne Aufgabenverwechslung (1 Kor 12, 29). Dies stellt ein Paradox dar, das sich unseres Erachtens²³ einzig dadurch zum Ausdruck bringen läßt, daß wir das Dienstamt als eine Beziehungsspezifität innerhalb des Leibes auffassen, wie das aus 1 Kor 12, 13 zu erhellen scheint.

In einer solchen Sicht schließt das ordinierte Amt folgende Elemente ein: a) Der Begriff der Hierarchie läßt sich nicht umgehen, wird er doch zugleich von der Einheit und der Besonderheit der Dienstämter erfordert. Hier liegt eine ähnliche Situation vor wie die, die in der trinitarischen Theologie impliziert wird: Die Hierarchie in der Trinität ergibt sich nicht aus einer ontologischen oder moralischen Wertstufung in ihr, sondern aus der Lebenseinheit und zugleich Besonderheit jeder Person in ihrer Beziehung zu den andern Personen: Der Vater als eine Person in der Besonderheit seiner Beziehung zu den beiden anderen Personen macht die Trinität zu einer Einheit und Verschiedenheit zugleich²⁴. Der Hierarchiebegriff wohnt somit der Personidee inne. b) Man kommt nicht einfach deswegen nicht um die Institution herum, weil sie auf eine Anordnung Christi zurückgeht, sondern vielmehr deshalb, weil sie gleichzeitig ein charismatisches Erfordernis der vom Geist geschaffenen *Communio* darstellt. Weil sie charismatisch ist, vermag die Institution (Dienstamt, Sakramente, Schrift usw.) nicht eine objektive Sicherheit zu schaffen; sie hängt beständig vom Geist ab und existiert immer nur epikletisch. Obwohl sie eine gegebene Form aufweist, ist sie deshalb nie mit dieser Form identisch; sie läßt sich nicht aus dem charismatischen Communiogeschehen herauslösen; sie kann nicht außerhalb der Gemeinde existieren; sie ist mit dem Gebet, das heißt mit der Bitte verbunden, der gegebene Weg möge gegeben werden, als ob er gar nicht gegeben sei; so wie das eine richtige christologisch-pneumatologische Synthese verlangt. c) Die Institu-

²² Das Problem des Bezugs der außerordentlichen, nicht ordinierten Dienstämter auf die Struktur der Kirche ist dem Osten nicht fremd. Das Mönchtum ist ein gutes Beispiel für die Schwierigkeiten, die diesbezüglich gern auftauchen. Das gleiche Problem ist auch in modernen orthodoxen Spiritualitätsformen zu entdecken.

²³ Vgl. unsere diesbezüglichen Bemerkungen in: »Istina« 1971, S. 5–12.

²⁴ Darin spiegelt sich die typisch östliche Sicht des Problems der Einheit in der Trinität wider. Der Westen hatte die Tendenz, diese Einheit mehr in der göttlichen Natur als in der Person des Vaters begründet zu sehen. Vielleicht ist dieser Unterschied nicht ohne Zusammenhang mit den Unterschieden, die in der Ekklesiologie zwischen Osten und Westen vorliegen.

tion schafft nicht eine objektive *auctoritas* als Grundlage zu Sicherheit und Gehorsam, sondern sie bietet die Mittel zu einer persönlichen, freien Existenz in *Communio*. Wir müssen uns von der Idee frei machen, Freiheit bestehe in Willkür, sondern müssen die Freiheit als Hinbewegung zur *Communio* verstehen. Der Geist gibt Freiheit, ja, aber die Freiheit Gottes selbst, die nicht im Vermögen besteht, zwischen verschiedenen Möglichkeiten – oder gar zwischen Gut und Böse – zu wählen, wie das in der Freiheit der geschaffenen Existenz liegt. Die geistgeschenkte Freiheit besteht im Freisein von Selbstsucht und Individualismus, das der Geist uns in der Kirche schenkt, und dies läßt ihn wiederum gleichzeitig zum Geist der Freiheit und zum Erschaffer der Gemeinde werden. Die Freiheit des Geistes besagt, daß die Struktur der Kirche nicht etwas Objektiviertes, von oben Auferlegtes ist, sondern daß sie das Personsein jedes einzelnen Gliedes zur Vollendung gelangen läßt. So wie in Taufe, Chrismasalbung oder Firmung jede Person zu einem vollständigen Christus wird²⁵ und in der Eucharistie jeder Kommunikant in den ganzen Leib Christi umgewandelt wird, so wird im gleichen Geist die Struktur der Kirche zur Daseinsstruktur jeder Person²⁶.

3. Die Kirche als »Säule der Wahrheit«

Der Geist ist es, der die Kirche der Wahrheit entgegenführt (Joh 16, 13), und doch behauptet Christus, er sei die Wahrheit (Joh 14, 6). Auch hier wieder bedarf es der richtigen Synthese zwischen Christologie und Pneumatologie, damit man versteht, wodurch die Kirche »Säule der Wahrheit« (1 Tim 3, 15) ist.

Im Geist wird die Aussage, wonach Christus die Wahrheit ist, nicht mehr im Sinn einer objektivierten, begrifflichen Wahrheit (die *aletheia* der Griechen) verstanden, sondern Wahrheit wird dann identisch mit Leben und *Communio*, ja mit dem Leben und der *Communio* Gottes selbst. In einem bemerkenswerten Text nennt Maximus der Bekenner die Dinge des Neuen Testaments »Bild« (*eikon*) und die Eschata »Wahrheit« (*aletheia*)²⁷. Da das Wort *eikon* für die Überlieferung der griechischen Väter nichts anderes als die wahre Wirklichkeit bedeutet, weist die Verwendung des Begriffs »Wahrheit« für die Eschata lediglich darauf hin, daß die Geschichte nur insofern Wahrheit enthält, als das Eschaton in sie eintritt, und das geschieht nur im Geist. So wird Wahrheit zu etwas Sakramentalem in der Geschichte; sie

²⁵ Vgl. Cyrill v. Jerusalem, Catech. 21, 1 (PG 33, 1089); Tertullian, De Bapt. 7–8; Const. Ap. 3, 16.

²⁶ Dieser tiefe Gedanke liegt der von Maximus dem Bekenner vertretenen Idee zugrunde, daß die Katholizität der Kirche in jedem Glied persönlich zu finden ist. Myst. 4 (PG 91, 672).

²⁷ S. Maximi Scholia in Lib. de Eccles. Hierarch. III, 3, 2 (PG 4, 137 D).

bewirkt Heiligung (Joh 17, 17–19) und Leben (Joh 3, 21; 8, 44), weil der Geist der Wahrheit auch der Geist der Heiligung und *Communio* ist. Dieser Sachverhalt ist es, der die Wahrheit zu einem untrennbaren Bestandteil des Mysteriums der Kirche macht.

Darin finden sich folgende Implikationen für das Leben der Kirche von heute: a) Das Gotteswort ist Wahrheit nicht im Sinn einer Reihe von Sätzen oder kerygmatischen Aussagen, die für sich genommen werden, sondern im Sinn von Leben und *Communio*. Die Kirche ist nicht der Ort, wo die Wahrheit enthalten oder »hinterlegt« ist, sondern sie ist »aus Wahrheit«, das heißt eine wirkliche Wahrheitsgegenwart, indem sie eine *Communio* und eine Gemeinde ist. Somit wird uns die Wahrheit nicht auferlegt, sondern sie entstammt unserem Dasein, doch nicht als ein Erzeugnis des gesellschaftlichen Lebens, sondern als ein sakramentales Verspüren des Lebens Gottes. Wahrheit als Wort und Wahrheit als Sakrament sind ein und dasselbe. b) Da sie nicht etwas Begriffliches und Faßbares ist, läßt sich Wahrheit im Geist nicht in Formulierungen zwingen. Dogmendefinitionen sind nicht systematische Wahrheitsformulierungen, so daß es schwer hält, von einer »Hierarchie von Wahrheiten« zu sprechen. Im Geist sind Dogmen geschichtlich-kulturelle Formen, die geheiligt sind als Bestandteil des *Communiogeschehens*, wodurch das ursprüngliche *eikon Christi*²⁸ – die Wahrheit –, das durch häretische Entstellungen verunstaltet war, wiederhergestellt wird, damit es in der Gemeinde als Wahrheit wiedererkannt und in Ehren gehalten werde. Dies ist der Grund, weshalb es notwendig wurde, daß in allen alten Konzilsdefinitionen über die Häretiker das Anathem verhängt wurde, das den Ausschluß aus der Gemeinde bedeutete. Das beweist, daß die Konzilien die Wahrheit nicht im Sinn einer satzhaften Definition, sondern einer *Communio* in der Gemeinde anstrebten. c) Die Wahrheit ist epikletisch bedingt und läßt sich nicht losgelöst von der Gemeinde entweder durch Einzelpersonen oder Gedankensysteme objektivieren und übermitteln. Um zur Wahrheitssäule zu werden, bedarf die Kirche fortwährend des Pfingstereignisses, und innerhalb dieses Ereignisses ordiniert sie die Bischöfe zu Dienstträgern, die mit einem *charisma veritatis* ausgestattet sind. Zur Verkörperung dieses Charismas wird die objektive Form des Episkopats in apostolischer Sukzession verwendet, doch wird dadurch nicht die Wahrheit objektiviert: die damit verbundene Infallibilität ist ein Charisma und als solches stets von der Epiklese der Gemeinde abhängig. Der Bischof, der diese »Unfehlbarkeit« ausübt, hängt deshalb nicht von der Gemeinde als einer weiteren objektivierten Gesellschaftsstruktur ab – die Kirche ist keine Demokratie –, sondern von der Gemeinde als einem charismatischen *Communiogeschehen*. Die Unfehlbarkeit stellt somit im Geist eine dynamische Kreisbewegung dar. Sie beruht

²⁸ Vgl. den Begriff »Christusbild« in W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*. Berlin 1957.

nicht statisch auf irgendeiner Struktur oder Amtsgewalt, sondern äußert sich durch ein bestimmtes Dienstamt in einer dynamischen *perichoresis* innerhalb und vermittels des gesamten Leibes. Somit kann ein Laie in seiner Mitgliedschaft am Leib, der von Wesen aus charismatisch ist, auf die Wahrheit hinweisen, indem er dagegen Einspruch erhebt, daß der Bischof von ihr abweicht. Doch falls dies im Geist getan wird, kann es nur dadurch geschehen, daß die bindende Kraft der Mitbeteiligung an der Gemeinde fortwährend verstärkt wird. Somit kommt es im Geist zu einer paradoxen Verbindung zwischen der Wahrheitsbezeugung durch jedes Glied der Kirche und der engen Verbindung mit dem Leib und seiner Struktur. d) Ein Letztes: Wahrheit wird im Geist vom Verstand ins Herz, ins Zentrum der Liebe verlagert. Weil der Geist nur im Communiogeschehen zu der Wahrheit hinführt, ist das Wahrheitsbekenntnis Sache des Herzens, das so eine eigene Rationalität erhält. Damit machen wir die Wahrheit nicht zu einer sentimental Angelegenheit, sondern richten wir das ganze Sein auf den Ort aus, der Stätte der Liebe und der *Communio* ist. Eine Strömung der geistlichen Überlieferung, die das Herz für das Zentrum des Menschen ansieht, hat im Osten auf das Selbstverständnis der Kirche als der »Säule der Wahrheit« einen heilsamen Einfluß ausgeübt. Bei diesen »geistlichen Vätern« kann man – selbst wenn sie sich in der Wüste aufhielten – sehen, wie die Wahrheit gleichzeitig als *Communio* und als Heiligung offenbar wird. Doch auch das kann sich im Geist nur so lange ereignen, als es durch den Zusammenhang des Leibes, durch die Kirche bestärkt wird, so wie sie sich im Leib Christi, der Eucharistie, strukturiert.

4. Die Kirche in der Welt und in der Geschichte

Der Geist bringt das Eschaton in einem Communioreignis in die Geschichte hincin. Wenn dies nach der Apostelgeschichte der Sinn des Pfingstereignisses ist, so befindet sich die Kirche in einer Doppexistenz. Auf der einen Seite steht sie ihrer eschatologischen Natur nach in einem tiefen, existentiellen Gegensatz zu dieser Welt; die Welt haßt sie, wie sie Christus gehaßt hat (Joh 15, 18; 17, 14), und sie muß »hinter verriegelten Türen« leben (Joh 20, 19), da ihre »Heimat im Himmel« ist (Phil 3, 20). Auf der anderen Seite ist die Kirche kraft derselben eschatologischen Dimension von Natur aus relational. Sie kann nur ek-statisch existieren; sie darf nicht jemanden oder etwas zurückweisen; sie kann sogar das in ihre Arme schließen, was gegen sie ankämpft. Dieser Dualismus ist vielleicht das akuteste Problem, das mit der pneumatologischen Dimension der Kirche gegeben ist. Wie läßt es sich lösen?

Die östliche Tradition hatte die Tendenz, die Kirche aufgrund ihrer eschatologischen Natur als eine Theophanie anzusehen; ihre Liturgie ist in Glanz

gehüllt, und so macht sie einen triumphalistischen Eindruck. Die westliche Überlieferung hingegen hatte die Tendenz, die Kirche von ihrer relationalen Aufgeschlossenheit für diese Welt her zu sehen; sie betont fortwährend die Pflicht, sich der Weltnöte anzunehmen, und macht durch ihr utopisches Bemühen, die Herrschaft Gottes auf Erden aufzurichten, einen aktivistischen Eindruck. Das sind natürlich Verallgemeinerungen, doch dienen sie zur Veranschaulichung des Fragepunktes: Ist es möglich, diese beiden Mentalitäten miteinander zu verbinden?

Dazu ist erstens zu bemerken, daß diese beiden Tendenzen zweifellos zur selben pneumatologischen Dimension der Kirche gehören. Ein weiteres Mal stellt sich das Problem einer Synthese zwischen Christologie und Pneumatologie. Wenn wir der pneumatologischen Dimension den christologischen Inkarnationsaspekt belassen, wird sich die Kirche in ihrem Engagement in dieser Welt eine eschatologische Mentalität zu eigen machen. Dann sind Gottesdienst und sozialer Einsatz, das Sakrale und das Profane nicht mehr zwei verschiedene Bereiche; Kirche und Welt werden nicht ontologisch auseinandergerissen; die Weltprobleme sind gleichzeitig Probleme der Kirche; die Haltung der Kirche ist nicht eine Haltung *gegenüber* der Welt, sondern eine mitfühlende, heiligende Gegenwart in ihr. All dies gehört dann zum Inkarnationsaspekt des Leibes der Kirche und zu ihrer relationalen Natur im Geist. Dabei darf aber die Kirche das Eschaton nie mit der Geschichte verwechseln, indem sie versucht, die Gottesherrschaft als einen Bestandteil des Geschichtsprozesses aufzurichten. An diesem Punkt muß die Kirche bereit sein, ihre »taktische Unterlegenheit« gegenüber dem marxistischen Geschichtsdenken einzugestehen, die eben mit ihrer pneumatologischen Dimension gegeben ist²⁹. Indem er das Eschaton in die Geschichte hineinbringt, bewirkt der Geist, daß die Kirche durch ihre sakramentalen Strukturen das Eschaton in der Geschichte gegenwärtig werden läßt und zugleich über die Geschichte hinausweist, denn die Pneumatologie weist unablässig auf das unobjektivierbare, unkontrollierbare, außerordentliche »Jenseits« hin³⁰. Dies stellt einen weiteren Weg dar, auf dem der Geist zum »Geist der Prophetie« wird und »heilig«, das heißt von dieser Welt getrennt bleibt, gerade indem er *Communio* ist. Ebenso wird die Kirche im gleichen Geist ihrer Natur nach »heilig«, indem sie in dieser Welt, aber nicht von dieser Welt ist³¹.

*

²⁹ Y. Congar, *Pneumatologie et théologie de l'histoire*. A. a. O., S. 69.

³⁰ Vgl. H. U. von Balthasar, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*. In: *Interpretation der Welt* (Festschrift R. Guardini). Würzburg 1966, S. 638–645.

³¹ Dies macht den Geist zum *arrabon* des Gottesreiches (2 Kor 1, 22), was zugleich den sichern Besitz des Reiches und dessen Erwartung besagt. Dieser Gedanke sollte deshalb nicht in eher negativem Sinn verstanden werden. Die gleiche Idee liegt auch in der Erwartung des Herrn in Offb 22, 7, obgleich oder vielmehr weil das Lamm auf dem Eucharistietisch real präsent ist.

Dies sind nur ein paar Überlegungen zu einem äußerst wichtigen Problem gewesen. Das in diesem Aufsatz Gesagte ist zwar von einer gewissen theologischen Überlieferung beeinflusst, welcher der Autor zufällig angehört. Doch in seinen grundlegenden Aussagen und in seiner Gesamtschau beansprucht der Aufsatz, auf einer Tradition zu basieren, die viele Jahrhunderte hindurch dem Osten und dem Westen gemeinsam war. Unser Bemühen ging dahin, über das hinauszukommen, was unseres Erachtens nicht dieser gemeinsamen Überlieferung, sondern späteren Entwicklungen angehört, die zu einer Abweichung von der christologisch-pneumatologischen Synthese geführt haben, welche lange Zeit dem Osten und dem Westen gemeinsam war. Das Verständnis dieser Synthese muß vertieft werden, und der vorliegende Aufsatz hat bloß einige Wegzeichen in dieser Richtung gesetzt. Der Zweck unseres Vorhabens wäre jedoch erreicht, wenn diese Punkte die Theologie darauf aufmerksam machen würden, wie wichtig diese Synthese für unsere Zeit ist.

Wie wir es hier einigermaßen von der Tiefe, insbesondere von der Pneumatologie her zu sehen versuchten, ist diese Synthese heute in mancherlei Hinsicht wichtig. Erstens kann sie der Kirche behilflich sein, die Probleme in den Blick zu bekommen, die durch ihre Struktur und ihre Institutionen in ihrer Infragestellung durch moderne Tendenzen und Anliegen gegeben sind – und derartige Probleme sind heute in der Kirche überall vorhanden. Zweitens kann sie der Kirche eine Hilfestellung leisten, damit sie gewisse theologische Probleme zu lösen vermag, namentlich jene, die zu Steinen des Anstoßes im theologischen Dialog zwischen dem Osten und dem Westen geworden sind. Wie uns scheint, hat die moderne orthodoxe Theologie versucht, dem, was wie ein extremer Christomonismus des Westens aussah, dadurch entgegenzutreten, daß sie in Reaktion dagegen in der Ekklesiologie pneumatomonistische Tendenzen verfolgte. Die Orthodoxen sind so zu »Fachleuten der Pneumatologie« geworden, an die man sich bei Diskussionen über dieses Thema wenden kann. Der vorliegende Aufsatz ist von der Hoffnung getragen, daß diese »orthodoxe Spezialität« eines Tages aufgegeben und in der hier vorgeschlagenen Synthese aufgehen werde. Damit könnte es zu einer gegenseitigen Verständigung und zu einer wirklichen Einheit zwischen dem Osten und dem Westen kommen, zumal dann, wenn diese Synthese nicht bloß auf die Theologie, sondern auf die gesamte Existenz der Kirche angewendet wird. Und dies führt zu einem letzten Punkt, was die Wichtigkeit einer richtigen Synthese zwischen Christologie und Pneumatologie für die Ekklesiologie betrifft.

Diesem ganzen Aufsatz lag die Behauptung zugrunde: Sobald die pneumatologische Dimension der Kirche im Rahmen der Trinitätstheologie in eine richtige Synthese mit der Christologie gebracht wird, fördert sie zwei grundlegende Bewegungen im Dasein der Kirche zutage. Einerseits bringt

der Geist eine zentripetale Bewegung in Gang, indem er die Kirche in einer gegebenen Struktur und durch sie der Einheit entgegenführt. Andererseits macht der gleiche Geist die Kirche ek-statisch, relational und allumfassend in bezug auf alles, was nicht durch die gegebenen Strukturen absolut festgelegt ist, ja sogar gegenüber der gesamten Schöpfung. Diese beiden Bewegungen gehen sowohl von Christus als auch vom Geist aus. Indem der Geist die Kirche zugleich zu einer konkreten, strukturierten Gemeinde und zu einem rationalen kosmischen Ereignis macht, verwirklicht er durch die eine göttliche Energie die Katholizität Christi, der die Rekapitulation von allem ist. Somit wird die Einheit der göttlichen Heilsökonomie in ihrem trinitarischen Charakter vollendet, indem sie sowohl durch den Sohn als auch durch den Geist letztlich auf den Vater bezogen wird (1 Kor 15, 28).

Wenn wir diese Doppelbewegung in das paradoxe Dasein der Kirche hineinlassen, so ergeben sich sowohl bedrohliche Schwierigkeiten als auch hoffnungsvolle Möglichkeiten für die Wiedervereinigung der Christenheit. Vielleicht würde, falls sich die Kirche dazu herbeiläßt, nicht irgendein Wert heraus schauen, der sich sogleich praktisch »ausmünzen« ließe. Deswegen kann man das hier Gesagte ohne weiteres als eine müßige Gedankenspielerei abtun. Und doch ergäbe sich aus diesen Ausführungen unseres Erachtens eine Menge praktischer Dinge, die von der Kirche heute getan werden könnten und sollten, um den Weg für die künftige Einheit zu bereiten. Den Rest können wir Gott überlassen. Liegt es nicht gerade in der Natur des Pneumatologischen, uns von unserer Selbstgenügsamkeit zu befreien und es Gott allein zu überlassen, ob unser Eingehen auf die Vision, die der Geist uns vorschweben läßt, zum Ziel führt?

Die katholische Pfingstbewegung in den USA

Von Oskar Simmel SJ

Es begann am 4. März 1967. Im Haus eines Studentenehepaares der Notre Dame University waren zwanzig Studenten zum Gebet zusammengekommen. Das klingt außergewöhnlich, war aber nicht so. Solche Gebetsgemeinschaften gab es an amerikanischen Universitäten schon seit 1960.

An diesem Tag waren auch Gäste eingeladen, Studenten der Duquesne Universität in Pittsburgh. Einer von ihnen erzählte im Verlauf des Abends von dem, was sich in Pittsburgh anlässlich eines Einkehrtages zugetragen hatte. Eine größere Zahl von Studenten hatte eine mächtige innere Erneuerung ihres religiösen Lebens erfahren; einige, die vorher den Glauben verloren hatten, gewannen unerwartet eine neue Festigkeit, anderen wurde Christus plötzlich zur Mitte ihres Lebens, ja sogar merkwürdige Charismen schienen aufgetreten zu sein: einige hatten plötzlich die Sprachengabe. Und dies alles nicht, weil die Vorträge des Einkehrtages so mitreißend gewesen wären, sondern weil man etwas getan hatte, was schon in der alten Kirche Brauch war. Man hatte einander unter Gebet die Hände aufgelegt.

Am nächsten Abend kamen einige der Teilnehmer bei einem anderen Ehepaar zusammen, und man diskutierte ernsthaft über die Geschehnisse an der Duquesne Universität. Die Diskussion wurde immer wieder von Gebeten unterbrochen, und im Verlauf des Abends baten einige der Teilnehmer den anwesenden Besucher von Duquesne, er möge ihnen die Hände auflegen. Der jedoch meinte, er habe nicht den inneren Antrieb, das zu tun, ließ sich aber dann doch überzeugen und legte der Reihe nach den neun Teilnehmern der Versammlung die Hände auf. Es ereignete sich nichts Besonderes, aber alle verspürten eine innere Kraft, die sie bisher nicht kannten.

Am 13. März ließen sich diese neun zu einem Mitglied der protestantischen Pfingstbewegung einladen. Die dort versammelten zwanzig Anhänger dieser Pfingstbewegung beteten über die neun Katholiken und legten ihnen die Hände auf. Acht von diesen empfingen die Sprachengabe, der neunte erfuhr eine große innere Stärkung und erhielt einige Wochen später ebenfalls die Sprachengabe.

Was hier von dieser einen Gruppe erzählt wurde, hat sich so oder ähnlich auch in anderen Gemeinschaften zugetragen, ausgehend von Duquesne, Notre Dame und der Studentenpfarrei der Staatsuniversität Michigan. In den USA gibt es heute fünfhundert solcher Gruppen. Ihre Mitgliederzahl ist schwer feststellbar. Doch dürften zu einer Gruppe etwa fünfzig Personen gehören.

Der Ausdruck Bewegung trifft nicht ganz das, worum es geht. Bewegung sagt Ziel, Absicht, Planung, Organisation. Das alles gibt es bei diesen Grup-

pen nicht, nur ein Mindestmaß an Organisation. Entstanden sind sie ohne Absicht, ganz spontan und völlig überraschend.

Was geschehen ist und wovon noch ausführlicher berichtet werden soll, ist so merkwürdig, daß es gut ist, zuvor die Neun etwas zu charakterisieren. Fünf von ihnen sind Studenten, zwei sind schon promoviert, zwei sind die Ehefrauen der Promovierten. Alle sind geistig gesund, gescheit und lebhaft. Drei der Studenten gehören zu den besten ihrer Fakultät. Alle waren aktiv in ihren Pfarrgemeinden tätig, also keine Sonderlinge, Eigenbrötler, Versponnene.

Sprachengabe

Das Auffallendste ist die Sprachengabe. Viele, aber nicht alle Mitglieder der Pfingstbewegung scheinen sie erhalten zu haben. Diese Gabe besteht darin, daß jemand ganz unvermutet, aber immer in Zusammenhang mit einer Handauflegung unter Gebet, eine Sprache spricht, die er nie gelernt hat und die er selbst auch nicht versteht. Folgende Sprachen wurden von anderen wiedererkannt: Griechisch, Lateinisch, Französisch, Deutsch, allerdings ein Dialekt aus deutsch und italienisch gemischt, vermutlich also ein südtiroler oder ladiner Dialekt. Wahrscheinlich war auch Arabisch darunter und ein arabischer Dialekt, von dem es keine Schriftsprache gibt. Keiner bis auf den, der deutsch sprach, kannte die Sprache, die ihm geschenkt wurde. Keiner konnte außerhalb des Sprachenredens auch nur einen Satz in dieser Sprache sprechen, und keiner verstand während des Sprechens irgendetwas von dem, was er sprach.

Um zu verstehen, was gesprochen wird, braucht man jemand, der es deutet. Dabei geht es nicht um eine Übersetzung von Wort zu Wort, sondern um eine Deutung des Sinnes. Auch derjenige, der die Worte auslegt, versteht die Sprache in sich nicht.

»Wer in Sprachen redet, redet nicht zu Menschen, sondern zu Gott«, heißt es 1 Kor 14, 2. Genau das ist bei dieser Sprachengabe der Fall. Sie wird nicht gegeben, um mit Menschen zu reden, um ihnen etwas zu sagen, sondern ihr eigentlicher Zweck und Sinn ist das Lob Gottes. Die sinnlich hörbare Sprache ist nur das äußere Zeichen eines inneren geistlichen Vorgangs, in dem ganz neue Dimensionen des Gebets eröffnet werden. Spannungen, Furcht, Niedergeschlagenheit, Versuchungen, Zerstreuungen schwinden bei diesem Reden. Andere Formen des Gebets werden damit nicht überflüssig, sie werden durch diese Art des Gebets lebendiger.

Interessant ist, daß diese Art zu beten, nicht ekstatisch ist, wie die neue deutsche Einheitsübersetzung zu glauben scheint, die statt in »Sprachen reden« immer von »verzückt reden« spricht (1 Kor 14, 2). Diejenigen, die in

Sprachen reden, sind nicht verzückt, sie sind voll und ganz bei sich und erkennen alles, was um sie herum vorgeht. Das Gebet bricht niemals unkontrolliert aus ihnen hervor. Sie haben sich in der Gewalt und können zum Beispiel ihre Unterhaltungen unterbrechen, um zu beten und dann wieder zur Unterhaltung zurückkehren. Eine große Freiheit hat sie ergriffen. Darum kann man auch über diese Gabe frei verfügen. Freilich gibt es auch Zeiten, in denen man sich nicht in der Lage fühlt, in Sprachen zu sprechen.

Neben dieser Art von Sprachengabe gibt es auch eine Botschaft an die Menschen, eine Art Prophetie. Auch sie kann nicht unmittelbar verstanden werden; man braucht jemand, der sie deutet. Aber anders als die Sprachengabe ist diese Gabe der Prophetie nicht ins freie Ermessen dessen gestellt, der sie empfängt. Wenn jemand die Gabe der Prophetie in Sprachen erhält, empfängt fast immer ein anderer die Gabe der Deutung.

Manchmal kommt es vor, daß mehrere Personen die Gabe der Deutung empfangen. Dann stimmt diese nicht wörtlich überein, wohl aber dem Sinn nach.

Die Sprachengabe erschöpft sich nicht im Reden. Sie kommt auch zum Singen. Meist singt jeder für sich. Ab und zu aber kommt es vor, daß alle zusammen singen, jeder in seiner Sprache, in seiner Melodie, in seinem Tempo. Und doch klingt alles in Harmonie zusammen, auch über längere Zeit bei hunderten von Personen, die zum erstenmal zusammenkamen, sich nicht kannten. Manchmal klingt es wie ein Wogen von Wassern, dann wieder in einer Harmonie von überirdischer Schönheit, von der ein Musikprofessor aus Toronto erklärte, daß das nach allen Gesetzen der Musik unmöglich sei.

Die Geisttaufe

Das alles ist merkwürdig, paßt so gar nicht in das Bild der katholischen Kirche, wie wir es gewohnt sind. Merkwürdig ist auch der Ausdruck »Geisttaufe«, den man unter diesen Gruppen benutzt.

Der Ausdruck stammt aus der Apostelgeschichte: »Johannes hat mit Wasser getauft, ihr aber werdet mit Heiligem Geist getauft werden« (1, 5).

Damit ist nicht der Geistempfang bei der Taufe gemeint, sondern eine dem Pfingstereignis ähnliche Erfahrung. Es ist die Gegenwart, Macht und Liebe Gottes, verbunden mit tiefer Freude und großem Frieden, die sich auch nach außen hin kundtun. Es handelt sich dabei nicht um zwei verschiedene Dinge, sondern um ein und dasselbe, das man so oder so benennen kann. Beides wird nicht durch psychologische Techniken herbeigeführt, nicht durch äußere Umstände, sondern ist einfach da.

Diese Erfahrung tritt ganz plötzlich bei der Handauflegung auf. Sie kann sich aber auch erst nach einigen Tagen einstellen. Man spürt zunächst nur

eine gewisse innere Kraft. Erst nach einiger Zeit wird spürbar, daß etwas geschehen ist. Freude und Frieden ziehen ein. Aber anders als im ersten Fall überfällt sie den Menschen nicht wie ein Rausch, wie eine Lawine, sondern nimmt allmählich Besitz von ihm. Es kann verbunden sein mit einigen Zeichen, mit Kraft und Mut, wie sie vorher nicht verspürt wurden, mit dem Aufhören von Versuchungen, mit dem Schwinden von Ängstlichkeit.

Im Grunde scheint die Geisttaufe nichts anderes zu sein als eine besonders intensive Erfahrung der Nähe Gottes. Gott wird nicht mehr abstrakt gewußt, sondern als die Mitte des Lebens erfahren, als eine lebendige Wirklichkeit, die das ganze Leben durchdringt. So entsteht eine persönliche Beziehung zu ihm, die das Bewußtsein eines absolut Neuen schafft.

Neu ist vor allem auch die Erfahrung der Liebe. Das Problem besteht für die meisten Menschen darin, daß das, was man Gottesliebe nennt, so wenig oder gar nicht der Liebe zu einem Menschen gleicht: hier eine innige Nähe, Wärme, Geborgenheit, Ergriffenheit des ganzen Menschen; dort von alledem meist nichts. Und manche zweifeln, ob man das überhaupt Liebe nennen kann. Die Theologie hat sich damit geholfen, daß sie zwischen der Liebe des Willens und der des Affekts unterschied. Das Neue Testament bot dafür die Grundlage, wenn es bei Johannes heißt, daß derjenige Gott liebe, der seinen Willen tut (Joh 14, 15.21). Die erfahrene Nähe Gottes freilich gibt das Glück und den Frieden der wahren Liebe.

Dies alles, und das ist für diese Gruppen kennzeichnend, wird nicht als persönliches Geschenk betrachtet. Es wird dazu gegeben, daß man zu anderen davon redet, daß man Zeugnis gibt. Man spricht von Gott, vor Gleichgesinnten, aber auch vor Fremden, vor Fernstehenden; man spricht mit Überzeugung. Und es ist wohl kein Zufall, daß aus den drei Gruppen heute bereits an die fünfhundert geworden sind.

Gebetsgemeinschaft

Dies alles hat sich in Gebetsgemeinschaften begeben, und zwar in freien zu freiem Gebet zusammenkommenden Gruppen. Solche Gruppen sind gewiß ungewöhnlich in der katholischen Kirche, wo es heute im Grund nur zwei Arten von Gebet gibt: die des öffentlichen Gottesdienstes und die des privaten Gebets.

Das war sicher nicht immer so, und es scheint sich eine neue Form des Betens in diesen Gebetsgemeinschaften anzukündigen. Jeder Teilnehmer ist absolut frei zu beten, was er will. Aber er betet nicht für sich, sondern zu den anderen hin. Und so betet man miteinander, aber nicht gleichzeitig. So bleibt die Freiheit des einzelnen gewahrt. Trotzdem entsteht die intensivste Gemeinschaft.

Freilich genügt es nicht, daß einige fromme Leute zusammenkommen. Es muß unter ihnen eine wirkliche Liebe zueinander bestehen. Was jeder vorbringt, muß von Liebe getragen sein. So erfüllt sich das Wort Christi, daß er dort ist, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind (Mt 18, 20). Wenn gesagt wurde, jeder sei frei in dem, was er beten wolle, so ist das von der Freiheit her zu verstehen, die er in Christus hat, der durch seinen Geist gegenwärtig ist und der den einzelnen Anregungen und Erleuchtungen gibt.

Der äußere Verlauf sieht etwa so aus: einer liest aus der Heiligen Schrift, zu der man ein ganz neues Verhältnis gewonnen hat, ein anderer berichtet von einem Ereignis aus seinem Leben, worin er besonders auffällig Gottes Führung erfuhr. Zwischenhinein wird gesungen, auch diskutiert. Aber man achtet darauf, daß die Diskussion nicht das letzte bleibt: Sie soll ins Gebet einmünden.

Meist wird einer gebeten, die Versammlung zu leiten. Er darf allerdings nicht die Richtung des Gebets bestimmen. Er hat nur dafür zu sorgen, daß das Gebet der Gemeinschaft erleichtert wird, er muß ab und zu Diskussionen unterbrechen und aufs Gebet hinlenken, und er soll jedem die innere Freiheit lassen, die das Gebet braucht. Er sorgt auch für die Kaffeepause, die bei allen Versammlungen stattfindet und sozusagen zum Programm gehört.

Spontane Gebetsäußerungen erliegen leicht der Gefahr, chaotisch zu werden. Das hat man bei dieser Bewegung noch nicht bemerkt, und das scheint einer der Unterscheidungspunkte zur protestantischen Pfingstbewegung zu sein. Jeder wartet, bis der andere geredet hat; es gibt auch kein wirres Durcheinanderrufen von hymnischen Akklamationen.

Charakteristisch ist bei allen Versammlungen das Auflegen der Hände unter Gebet, ein Gestus, der nicht sakramental, sondern im Anschluß an die Apostelgeschichte als Zeichen dafür verstanden wird, daß Gottes freie Gnade von oben kommt und daß er sie schenkt, wem er will.

Solche Zusammenkünfte dauerten in der ersten Zeit bis zu fünf Stunden, ja bis zu acht und mehr. Heute dauern sie durchschnittlich drei bis vier Stunden, wovon eineinhalb Stunden dem reinen Gebet gewidmet sind.

Das alles ist nun seit 1967 im Gang. Manches von der ersten Begeisterung hat sich gelegt, ähnlich wie sich auch die Erfahrung der Gegenwart Gottes nicht auf die Dauer durchhält, sondern dem Gebet des dunklen Glaubens weicht. Aber die Gruppen sind der Zahl nach gewachsen, ihr Eifer hat durchgehalten, vor allem ihr apostolischer Einsatz für die Kirche.

Soweit die Tatsachen, die uns berichtet werden; unwichtige Einzelheiten wurden ausgelassen, um das Wesentliche zu zeigen¹. An den Tatsachen ist nicht zu zweifeln. Sie sind so geschehen. Aber was soll man von ihnen hal-

¹ Edward O'Connor CSC, *The Pentecostal Movement in the Catholic Church*. Notre Dame 1971, Ave Maria Press. – J. Massingberd Ford, *Baptism of the Spirit*. Techny, Divine Word Publications.

ten? Ist das nicht, gelinde gesagt, merkwürdig, ja abstrus? Erinnert das nicht eher an Sektiererei, an eine elitäre Gruppenbewegung, ja an Hippies, an Rauschgift und Drogen?

Die Sprachengabe in der Urkirche

Man wird gewiß zusehen müssen. Wenn manche in dieser Pfingstbewegung die Sprachengabe überschätzen, dann ist das gewiß kein Zeichen besonderer geistlicher Klugheit und Weisheit.

Aber weil uns derlei Dinge und Begebenheiten ungewohnt sind, folgt noch nicht, daß sie unchristlich oder unkatholisch sind.

Beginnen wir mit dem Auffälligsten, mit der Sprachengabe. Keines der Evangelien berichtet, daß Jesus von Nazaret mit dieser Gabe ausgestattet war. Aber schon die Apostelgeschichte berichtet, daß die in Jerusalem versammelten Diasporajuden die Jünger des Herrn in verschiedenen Sprachen reden hörten. Und von der Taufe im Haus des Cornelius zu Cäsarea (Apg 10) sowie von der Taufe der Jünger in Ephesus (Apg 19), die nur auf Johannes getauft worden waren, wird berichtet, daß die Neugetauften in Sprachen redeten. Auch in der Gemeinde von Korinth gab es Sprachengaben (1 Kor 12, 10; 14, 2.5.9.11). Ebenso scheint Paulus selbst die Sprachengabe erhalten zu haben (1 Kor 14, 18). Er weiß also aus eigener Erfahrung, was es mit ihr auf sich hat. Sie ist nicht gegeben, um Menschen etwas mitzuteilen, sondern zum Lobe Gottes (1 Kor 14, 2). Ähnlich ist es auch in der Pfingstbewegung, die darin sowohl mit Paulus als auch dem Bericht der Apostelgeschichte übereinstimmt. Nicht anders als in Korinth braucht man auch in der Pfingstbewegung jemanden, der diese Sprache »übersetzt«, nicht weil sie wirres ekstatisches Gerede ist, sondern weil sich ihr innerer Sinn nur bei entsprechender Deutung erschließt. Wo niemand da ist, der die Rede »übersetzen« kann, soll sie unterbleiben (1 Kor 14, 28), wenigstens vor der Gemeinde. Auch hier wird sichtbar, daß die Sprachengabe zwar ein von Gott geschenktes Charisma, aber kein ekstatisches Reden ist. Wer sie empfangen hat, ist seiner selbst durchaus mächtig, kann sich der Autorität in der Gemeinde unterordnen, bricht nicht wild aus sich heraus, sondern fügt sich ins Ganze der Gemeinde ein.

Sie fällt auf, trotzdem ist sie nicht wichtig. Paulus spricht lieber fünf Worte bei klarem Verstand, die jeder versteht, als zehntausend Worte mit dieser Sprachengabe. Noch wichtiger freilich als alle Charismen zusammen ist die Liebe (1 Kor 13), die ganz nüchtern das tut, was zu tun ist.

Paulus hat also die Möglichkeit solcher Sprachengabe nicht geleugnet, er hat sie anerkannt, in der Kirche zu Wort kommen lassen, aber er hat ihr zugleich den rechten Ort gewiesen, ihre Grenzen aufgezeigt, sie unter das Wort

der apostolischen Verkündigung gestellt, die allein Kriterium für alle Charismen sein kann. Und diese Verkündigung ist ganz nüchtern: sie berichtet von einem Geschehnis, das sich ereignet hat und dessen Wirkung weiterdauert in der eigentlichen Geistgabe des Herrn in der Taufe.

Der Heilige Geist in seinem Wirken

Die Taufe, nicht irgendwelche Charismen, ist entscheidend für das Geistverständnis des Paulus. Man wird leider zugeben müssen, daß die Christenheit, vor allem die lateinische, von der Geistlehre des Neuen Testaments, vor allem der des Johannes und Paulus, wenig Gebrauch gemacht hat. Es gibt natürlich Ausnahmen, wie die französische Schule des P. Lallemand, der das geistliche Leben ganz auf die innere Führung durch den Heiligen Geist aufbaut; aber in der normalen Frömmigkeit der katholischen Christenheit spielt der Heilige Geist kaum eine Rolle, weder für das Verständnis der Kirche noch für das Leben des einzelnen Christen. Man hat zwar eine Lehre vom sittlichen Verhalten des Menschen entwickelt, von den Geboten, denen er verpflichtet ist, ob und wie er sich davon frei machen kann, man hat auch eine ausführliche Theologie über die heiligmachende Gnade erarbeitet, aber die Lehre von der Einwohnung des Heiligen Geistes, von seinem Wirken im Getauften ist weithin unbekannt.

Im Neuen Testament, vor allem bei Paulus, ist das anders. Ohne den Geist ist weder die Kirche noch die geistliche Existenz des einzelnen zu verstehen. »In dem einen Geist wurden wir durch die Taufe alle zu einem einzigen Leib« (1 Kor, 12, 12), und in jedem Getauften wohnt der Heilige Geist (Röm 8, 9; 1 Kor 3, 16). Dieser Geist macht uns zu Brüdern Christi (Röm 8, 29) und zu Kindern des Vaters (Röm 8, 15), nicht zu Kindern Gottes. Deswegen bezeugt uns der Geist, daß wir Kinder des Vaters sind (Röm 8, 16).

Für die frühe Christenheit waren dies offenbar selbstverständliche Wahrheiten. Sie weiß dies aus der katechetischen Unterweisung des Paulus, und darum kann der Apostel fragen: Wißt ihr denn nicht, daß der Geist des Vaters in euch wohnt? (1 Kor 3, 16). Natürlich wissen sie es, da er sie unterwiesen hat. Und sie rechnen auch mit dem Wirken des Heiligen Geistes, weil sie mit den Charismen rechnen. Aber sie haben offenbar die rechte Rangordnung vergessen, die ihnen Paulus wieder ins Gedächtnis ruft.

Es fällt auf, wie stark die Evangelien, aber auch Paulus mit der geistlichen Erfahrung der Christen rechnen. Christus gibt seinen Jüngern zum Abschied seinen Frieden (Joh 14, 27), den die Welt nicht geben kann, seine Freude, die ihnen niemand nehmen kann (Joh 16, 22). Und Freude kehrt ein, als die Jünger den Auferstandenen sehen und er ihnen seinen Frieden end-

gültig schenkt (Joh 20, 19 f.). Genau so schreibt Paulus den Galatern, daß die Frucht des Geistes »Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung« sind (Gal 5, 22). Die intensivste Erfahrung des Geistes freilich ist, daß er uns bezeugt, daß wir Kinder des Vaters sind.

Dies ist unser Heil. In der Auseinandersetzung mit den Reformatoren ist die kirchliche Lehre von der Heilsgewißheit vernachlässigt worden. Es gilt sie wieder zu gewinnen und den Christen die Wege dazu zu zeigen. Es fällt auf, wie stark in den Pfingstgruppen gerade diese Wahrheit wieder erfahren wird. Die sogenannte »Taufe im Geist« ist im Grunde nur dieselbe Erfahrung. Darum ist das liebste Gebet dieser Gruppen neben dem Gloria Patri das Vaterunser. Wo Gott als die bergende Mitte des Lebens, selbst als lebendige Wirklichkeit erfahren wird, wo man sich ihm unbekümmert überlassen kann, bei ihm geborgen ist, wo man daheim ist, formt sich von selbst nicht das Wort Gott, sondern das Wort Vater. Er ist's, der erfahren wird. Und zwar auf bestimmten Stufen mit einer Gewißheit, die jeden Zweifel ausschließt, die keine subjektive Einbildung ist, nicht die Projektion unserer heimlichen Wünsche. Das alles stimmt genau mit der Heiligen Schrift überein, und muß als urchristlich bezeichnet werden, auch wenn die heutige Christenheit davon nicht viel weiß.

Die Kirche

Paulus hat die Gefahr subjektiver geistlicher Erfahrungen wohl erkannt. Sie waren schließlich offenkundig in Korinth zutagegetreten und drohten die Gemeinde zu zerstören. Er setzt ihnen die Autorität der Kirche gegenüber, die ihm als Apostel, der sich selbst dem verpflichtet weiß, was er überliefert erhalten hat, in besonderem Maße zukommt. Es ist darum auch für die Beurteilung der Pfingstbewegung in der katholischen Kirche das Verhältnis dieser Gruppen zur Kirche entscheidend. Die Mitglieder der protestantischen Pfingstbewegung stießen in ihren Gemeinschaften fast immer auf Widerstand. Die meisten von ihnen traten aus ihren Gemeinschaften aus. Auch in der katholischen Pfingstbewegung kommen solche Austritte vor. Sie halten sich aber in Grenzen. Man muß im Gegenteil sagen, daß viele Mitglieder der Bewegung ein neues, tieferes Verhältnis zur Kirche gewinnen. Gar nicht wenige von ihnen gehörten zu bitteren Kritikern der Kirche. Sie haben ihre Kritik nicht aufgegeben, aber sie sind milder, duldsamer, verständnisvoller geworden. Viele haben sich sogar wieder heute kaum mehr geübten Frömmigkeitsformen zugewandt, wie der Anbetung des Allerheiligsten. Dies soll nicht erwähnt werden, weil darin ein besonderer Fortschritt

der katholischen Frömmigkeit zu sehen ist. Es soll nur ein Beispiel dafür sein, wie sich das Verhältnis zur Kirche wandelt und tiefer wird.

Wo Anhänger der Pfingstbewegung die Kirche verließen, Priester, Ordensleute, Laien, gaben sie als einen der Gründe an, daß sie in der Pfingstbewegung eine tiefere Religiosität gefunden hätten, wie sie ihnen in der katholischen Kirche nicht möglich gewesen sei. Man mag diesen Entschluß bedauern und für falsch halten, er müßte auf jeden Fall der Kirche Anlaß zu ernster Gewissensprüfung sein.

In einer Zeit, da es Mode geworden ist, vom »toten Gott« zu sprechen, wo viele Christen das Evangelium als soziales Programm verstehen, wo die »geistliche Existenz« des Christen als solche kaum mehr erkannt wird, wo die subjektiven Erfahrungen des einzelnen mehr Gewicht haben als die Erfahrungen der Gemeinschaft Kirche, könnte die Pfingstbewegung das Augenmerk der Christen und der Kirche wieder auf die unverrückbare Mitte des Glaubens richten: den Vater, der uns in seinem Sohn erlöst, im Heiligen Geist zu seinen Kindern angenommen und durch die Kirche geboren hat.

Das Urteil der Bischöfe

Zum Schluß sei noch das Wort der amerikanischen Bischöfe zur Pfingstbewegung in der katholischen Kirche wiedergegeben: »Seit dem Jahre 1967 hat sich die sogenannte Pfingstbewegung unter den katholischen Gläubigen ausgebreitet. Sie hat besonders Universitätsstudenten angezogen. Dieser Bericht will sich nur auf das Phänomen der Katholiken beziehen. Er beabsichtigt nicht, das klassische Pfingstlertum zu behandeln, wie es in bestimmten protestantischen kirchlichen Gemeinschaften auftritt.

In der katholischen Kirche scheint die Reaktion auf diese Bewegung vorsichtig und etwas unglücklich zu sein. Viele Urteile stützen sich auf oberflächliche Kenntnis. Es scheint noch zu früh, ein endgültiges Urteil über dieses Phänomen zu fällen. Es müssen erst noch gründliche Untersuchungen angestellt werden. Aus verschiedenen Gründen ist das Urteil über die Bewegung von Emotionen gefärbt. Das ist historisch bedingt. Wir sind argwöhnisch gegen ungewöhnliche religiöse Erfahrungen. Wir finden uns hier einem religiösen Verhalten gegenüber, das nach außen seltsam in Erscheinung tritt. Es ist aber zu bedenken, daß es sich nicht um eine einheitliche Bewegung handelt. Sie hat keine für das ganze Land einheitliche Struktur, und jede Gebetsgruppe kann sich von der anderen unterscheiden.

Viele würden lieber von einer charismatischen Erneuerung sprechen. Wenn man sie »Pfingstbewegung« nennt, ist sie sorgfältig vom klassischen Pfingstlertum zu unterscheiden, wie es als protestantische Konfession existiert, zum Beispiel die »Assemblies of God«, »the United Pentecostal Church«, und

andere. Die Pfingstbewegung in der katholischen Kirche identifiziert sich nicht mit der Ideologie oder den Bräuchen irgendeiner Konfession, aber sie möchte sich als eine Erneuerung im Geiste der ersten Pfingsten sehen. Es wäre ein Irrtum zu glauben, der emotionale, auffällige Stil des Betens, wie er die protestantischen Pfingstkreise charakterisiert, sei von den katholischen Pfingstlern übernommen worden. Die katholischen Gebetsgruppen sind ihrem Streben nach ruhig und zurückhaltend. Es ist wahr, daß in einigen Fällen emotionale labile Leute angezogen wurden. Die aber mit einer solchen Anlage kommen, halten gewöhnlich nicht durch. Die Teilnehmer an diesen Gebetstreffen können sie auch ausschließen. Darin sind sie allerdings nicht immer erfolgreich.

Es muß zugegeben werden, daß, theologisch gesehen, die Bewegung ihr Existenzrecht hat. Sie hat eine gute biblische Grundlage. Es würde schwerhalten, einem Wirken des Heiligen Geistes Einhalt zu gebieten, das sich in der frühen Kirche so kraftvoll geoffenbart hat. Die Teilnehmer in der katholischen Pfingstbewegung sagen, daß sie gewisse charismatische Gaben erhalten haben. Es wird zugegeben, daß es Mißbräuche gab, aber das wird nicht dadurch gutgemacht, daß man die Existenz dieser Gaben leugnet, sondern daß man sie richtig gebraucht. Wir brauchen noch weitere Forschung über die charismatischen Gaben. Es ist klar, daß das jüngste Vatikanische Konzil das kontinuierliche Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche voraussetzt.

Für die Beurteilung, was von den Selbstaussagen der charismatischen Bewegung zu halten ist, wäre es am klügsten, die Wirkungen bei den Teilnehmern der Gebetsgruppen zu beobachten. Es gibt viele Anzeichen dafür, daß diese Teilnahme zu einem besseren Verstehen der Aufgabe des Christen in der Kirche führt. Viele haben einen Fortschritt in ihrem geistlichen Leben erfahren. Sie sind angezogen vom Lesen der Schrift und von einem tieferen Verständnis ihres Glaubens. Sie scheinen zu wachsen in ihrer Liebe zu einigen traditionellen Andachtsformen, zum Beispiel zur Gegenwart Christi im heiligsten Sakrament und zum Rosenkranz.

Die Kommission für Glaubensfragen kommt zu dem Schluß, daß die Bewegung zu diesem Zeitpunkt nicht unterdrückt werden soll, sondern daß ihr erlaubt wird, sich zu entwickeln. Einige Vorsicht ist angeraten. Sie wird nur dann recht beaufsichtigt werden, wenn die Bischöfe ihre pastorale Verantwortung wahrnehmen, die Bewegung in der Kirche zu überblicken und zu lenken. Es ist dafür zu sorgen, daß sie die Fehler der klassischen Pfingstler vermeidet. Es muß auch bewußt bleiben, daß in unserer Kultur eine Tendenz herrscht, religiöse Erfahrungen an Stelle religiöser Lehre zu setzen. Für die Praxis empfehlen wir, daß die Bischöfe kluge Priester beauftragen, die mit dieser Bewegung verbunden sind. Eine solche Beauftragung und Führung würde der Katholisch-Charismatischen Bewegung willkommen sein.«

Die sokratische Frage und die christliche Antwort

Von Helmut Kuhn

Wie sollen wir leben? Wir können nicht umhin, wissend zu leben, wenn auch in Unwissenheit. Unser zwischen Wissen und Nichtwissen pendelndes Denken äußert sich als Frage. Deswegen ist die Frage nach dem Leben, wie es gelebt werden soll, in allem menschlichen Tun lebendig. Jede Tat enthält schon, wenn auch ungewußt und unausdrücklich, eine Antwort, oder jedenfalls den Versuch einer Antwort. Indem wir die Lebensfrage ausdrücklich stellen, bringen wir zur Rede, was immer schon in Rede steht – »immer schon« aber mag heißen: seit der Mensch um Aufklärung über sich selbst ringt. Für diesen Anfang läßt sich kein Datum angeben. Er bezeichnet den Aufbruch des Menschen zu seiner Menschlichkeit.

Wie sollen wir leben? Das ist eine klassische Frage der Philosophie. Sie ist, so wie sie hier steht, wohl zuerst von den Griechen gefragt worden. Sie ist die Frage des Sokrates. Nach ihm wurde sie wieder und wieder gestellt, bis auf unsere Tage. Sie ist als Wissensfrage gemeint, nicht als Frage nach Auskunft. Wer die Frage sokratisch, das heißt richtig stellt, läßt sich nicht mit einer Vorschrift abspesen, die sich auf eine der Antwort selbst äußerliche Autorität beruft. Vielmehr verlangt er nach einer wahren Antwort, die er in ihrer Wahrheit zu erkennen und anzuerkennen vermag. Wahr aber ist eine Antwort, sofern sie das, was ist, so zum Vorschein bringt, wie es an sich selbst ist. Das in Frage stehende Seiende ist das menschliche Leben, und die Frage nach dem Wie zielt auf ein erfülltes Leben – ein Leben, das seine eigenen Möglichkeiten ausschöpft. Wie bringe ich es fertig, ein wahrer Mensch zu sein? Die Frage nach dem zu lebenden Leben ist also zugleich Bemühung um menschliches Selbstverständnis. Sie steht unter dem Gebot, das Sokrates sich von dem delphischen Gott vorsagen ließ: »Erkenne dich selbst!« Wer nun antworten wollte: »was mir als die Norm des richtigen Lebens gelten soll, das hängt von meiner Weltanschauung ab«, der beantwortet die Frage überhaupt nicht, sondern er weicht ihr aus. Er drückt sich an dem Kern der Frage vorbei – dem Bestehen auf Wahrheit.

Freilich ist die gesuchte Wahrheit eigentümlicher Art. Sie ist umfassend, nicht speziell. Denn wir können nicht nach der Natur des Menschen fragen, ohne die Stellung des Menschen in der Welt in Betracht zu ziehen. Das aber ist ein Thema, das alle überhaupt an die Welt zu stellenden Fragen berührt. So ist auch die gesuchte Wahrheit eine, die allen uns überhaupt zugänglichen Wahrheiten ihren Ort zuweist. Nicht weniger bedeutsam ist eine zweite Eigentümlichkeit unserer Untersuchung. Sie stellt eine praktische Frage und verlangt nach einer praktischen Antwort. Sie stellt nicht nur fest, was ist,

sondern zugleich, was sein soll. Das Beiwort »praktisch« besagt mehr als »anwendbar«. In irgendeiner Weise anwenden lassen sich alle Erkenntnisse, und sei es nur zur Erlangung anderer Erkenntnisse. Hier aber, bei der Frage nach dem rechten Leben, liegt das Praktische, das Moment des Handelns, in der Erkenntnis selbst. Muß doch jede Antwort, sei sie noch so vorläufig, das Leben dessen mitbestimmen, der sich zu ihr entschließt; wie auch umgekehrt die Antwort mitbedingt ist durch Leben und Person des Fragenden. Die erstrebte Aufklärung ist nicht ein Licht, das wie von außen auf einen ihm fremden Gegenstand fällt. Vielmehr ist sie ihrem Gegenstand, dem zu lebenden Leben, innerlich. Sie entspringt aus seinem Vollzug und ist mitbestimmend für den weiteren Vollzug. Daß ich im Leben nach dem richtigen Leben frage – darin erweise ich mich als das Wesen, das ich bin – als Mensch, und zugleich als der besondere, unvertretbare Mensch, der nur ich bin – als Person. So gibt es keine menschlichere Frage als die hier gestellte.

Wie soll das Leben gelebt werden? Das ist die Frage des besorgten Einzelnen, der nicht nur sein Leben als sein eigenes lebt, unter seiner unveräußerlichen Verantwortung, sondern der dadurch, und nur dadurch, auch der Eigner von allem wird, was ihm sonst, als Eigenschaft oder Eigentum, zukommen mag. Dennoch ist, auf der anderen Seite, diese ureigene Frage niemals nur Frage des Einzelnen. Im Ich der Frage regt sich immer schon ein verborgenes oder offen zutage liegendes Wir. Das zeigt sich unter verschiedenen Aspekten, zunächst als »Sprach-Wir«. Der Einzelne, wenn er auch für sich fragt, nimmt zugleich eine schon vor ihm geäußerte, in der Sprache, die er spricht, vorgeformte und vorgespochene Frage auf. Unvertretbar wie er als Handelnder ist, vertritt er doch »uns«, nicht nur seine Sprachgenossen, sondern alle, die zu sprechen und zu fragen vermögen. Das »wir«, das sich im »ich« der Frage verbirgt, ist universal, das ist menschheitlichen Umfangs. Darüber hinaus hat es dialogischen Charakter. Jede Frage ist auf Antwort ausgerichtet, und zum Wesen des Fragevorgangs gehört die Bereitschaft, die gefundene Antwort in der Mitteilung dem Urteil des Anderen auszusetzen; wie auch die entsprechende Bereitschaft, auf den Anderen zu hören – die Bereitschaft zum Dialog. Mit der Feststellung, daß das Dialogische Vorbedingung aller Wissenschaft ist, wäre noch zu wenig gesagt. Es ist zugleich die Grundlage aller Humanität, das heißt der Verbindung von Freiheit und Dienstbarkeit. Indem ich mich mit dem Anderen in einen Dialog einlasse, nehme ich ihn ernst als menschlichen Partner, das heißt als möglichen Zeugen der Wahrheit, ohne meine eigene Unvertretbarkeit preiszugeben. Weiter wäre noch zu fragen, ob und wie ein dialogisches Verhältnis auch zu Gott gedacht werden kann. Ohne Sinn und Grenzen dieser Analogie festzulegen, dürfen wir doch jetzt schon soviel sagen: die Autorität des Gotteswortes, die keine Widerrede duldet, muß so beschaffen sein, daß sie das Dialogische im Verhältnis von Mensch zu Mensch nicht auslöscht, sondern begründet.

Schließlich und endlich: die Frage nach dem zu lebenden Leben ist zwar universal, nicht von dieser Zeit, sondern von allen Zeiten. Aber wenn wir glauben, sie ausdrücklich wiederholen zu müssen, dann müssen wir wohl bestimmte Adressaten im Auge haben. Nach diesen Adressaten wird sich die Form der Frage zu richten haben. Nicht nur eine universale, sondern auch eine begrenzte, konkrete Gemeinschaft muß vorausgesetzt werden. So muß eine Verständigung über die Fragesituation der Frage vorausgeschickt werden.

In der griechisch-römischen Antike, der wir auch heute noch das Vokabular und die Grammatik aller Verständigung über philosophische und theologische Fragen verdanken, war seit Ende des fünften Jahrhunderts vor Christus die Frage nach dem guten Leben das vorherrschende Interesse des geistigen Lebens. Es fand seinen Ausdruck nicht nur in der Philosophie, sondern auch im gebildeten Gespräch, in der Dichtung und in der Rhetorik. Bei aller Verschiedenartigkeit und Gegensätzlichkeit waren die Lehren der Philosophenschulen, der Platoniker und Skeptiker, der Stoiker und Epikureer belebt von der einen Sorge. Philosoph hieß, wer sich nachdenklich um die Kunst zu leben bemühte. Vergleichen wir damit das geistige Leben der abendländischen Kultur, so vernehmen wir zwar ein hundertfältiges Echo der von den Alten formulierten und auf verschiedenartige Weise beantworteten Frage. Aber die Frage selbst tritt anderen Fragen gegenüber in den Hintergrund. Die Ursache hierfür liegt auf der Hand. Der christliche Glaube, erst in Wettbewerb mit Islam und Judentum, dann mit wachsender Ausschließlichkeit, regierte das Denken der okzidentalen Kultur, und dieser Glaube ist zugleich eine Antwort auf die Frage der Heiden. Nicht nur diktiert er die Grundsätze des richtigen Lebens – er ist nicht er selbst, wenn er sich nicht in einem christlichen Leben verwirklicht. Er ist seinem Wesen nach Bereitschaft zur Annahme einer an alle Menschen ergangenen Einladung: »Folget mir nach!« Auch die antiken Philosophen hatten, besonders in der Nachfolge Platons, ihr Tun als eine Nachahmung Gottes verstanden. Das neue Gebot jedoch lautete: Nachahmung Christi. An die Stelle der fernen und unsichtbaren Gottheit trat der menschengewordene Gott, Mensch wie wir, aber doch auch ganz anders als wir. Aber immerhin nicht nur Mensch, sondern nach dem Konzil von Chalkedon »ganzer Mensch« – ein Mensch also, aus eigener Erfahrung vertraut mit unseren eigenen Sorgen und Ängsten, selbst mit der Todesnot. Und von den Taten und Worten dieses einzigartigen Menschen ist uns in der Schrift einiges überliefert.

Damit ist die Lebensfrage nicht zum Schweigen gebracht. Aber sie ist neuen Bedingungen unterworfen. Als ein Glaubender ist der Fragende der Antwort immer schon gewiß – in gewissem Sinn. Er fragt nicht in äußerster Beunruhigung; wobei wir es dahingestellt sein lassen, ob im Zustand der äußersten Beunruhigung überhaupt noch gefragt und gesucht

werden kann. Er fragt in Beruhigung und doch in Zweifel, getrieben von der Unruhe des Nichtwissens und Wissenwollens. Das ist kein Widerspruch. Denn die Gewißheit selbst enthält eine Forderung. Ist doch der Auftrag der Nachfolge nichts weniger als eine klare Lebensvorschrift. Er fordert eine nachdenkliche Nachfolge. Mehr noch: er verlangt viel von uns, viel zu viel nach der nüchternen Einschätzung unseres Vermögens. Die Fußstapfen, in die wir treten sollen, verraten eine mehr als menschliche, eine göttliche Schrittweite. Überhaupt bringt das Nahesein Gottes, der in menschlicher Gestalt unter uns gewohnt hat, seine eigene Entfernung mit sich. Die göttliche Ferne vermehrt sich um die menschliche – um den Abgrund der Verschiedenheit, der unsere Zeiten, unsere Sprache, unser Land von den Zeiten trennt, da der Kaiser Tiberius über die jüdische Provinz des vielsprachigen römischen Reiches herrschte.

Die frühen Christen im Osten wie im Westen des römischen Reiches lebten und verkündeten ihren Glauben in einer Welt, die mit dem begrifflichen Denken längst vertraut geworden war. So leuchtete es ihnen ein, daß das evangelische Geheiß der begrifflichen Auslegung bedarf, um verständlich zu werden: sie suchten und fanden Hilfe bei den griechischen Philosophen. Im sorglosen Sprachgebrauch der apostolischen Väter erschien der christliche Glaube als eine neue Philosophie. Es kam, dank vor allem den kappadozischen Vätern und Augustin, zu jener klassischen Vereinigung von Philosophie und christlicher Theologie, von Wissen und Glauben, die im Denken und Glaubensleben des Mittelalters wiedergeboren und zugleich verwandelt wurde. Der Frage: Was soll ich tun? Wie soll ich leben? wurde das evangelische Nachfolgegebot als Antwort zugeordnet. Auf diese Weise sollte die christliche Botschaft in der Sprache der denkerisch Geschulten ausbuchstabiert werden, ohne ihre Einfalt zu verlieren. Das Fest der großen Vereinigung ging mit dem Anbruch der Neuzeit zu Ende. Im Bewußtsein der eigenen Autonomie trennte sich das Denken von der Antwort des Glaubens, zunächst nur, um sich ihr kritisch wieder zuzuwenden und zum Aufklärungdenken zu werden. Die christliche Antwort sollte weiter gelten, aber umgeformt im Sinne einer »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«. Noch einen Schritt weiter, und die Vernunft unternimmt es, unter dem Titel einer autonomen Ethik die Normen der menschlichen Existenz von sich aus zu begründen. Doch im stillen und unvermerkt wirkte die preisgegebene Antwort nach. Die Leitbegriffe behielten ihre christliche Färbung bei. Freilich, aus dem hellen Posaunenton war ein undeutliches Echo geworden. Und diese disloyale Anhänglichkeit wirkte konventionell und respektabel. Sie entsprach einer Kultur, deren Vertreter sie immer noch, wenn auch mit schwindender Zuversichtlichkeit, christlich nannten – einer Kultur, die in der politischen Katastrophe von 1914 unterging und heute nur als ein Schatten ihrer selbst fortlebt. Sie ist es nicht, darf es nicht sein, die uns, die wir eine alte

Frage erneuern wollen, die Antwort vorgibt. Für die Besinnung auf unsern eigenen Standort gehört sie der Vorgeschichte an. Zugleich bildet sie die Folie, von der sich die wirkliche Fragesituation abhebt.

Inzwischen hat eine grundlegende Änderung stattgefunden. Um eine sich neuerdings einbürgernde Redeweise aufzunehmen: die Nach-Neuzeit hat begonnen. Die alte Respektabilität hält sich wohl noch an unauffälligen Plätzen, aber sie ist der allgemeinen Mißbilligung anheimgefallen. Sie gilt als »reaktionär«. Der den moralischen Ton angegebende Rahmen, das Kulturchristentum, ist abhandengekommen. »Grüß Gott!«, sagt man immer noch, »Gott vergelt's!«, und »Behüt dich Gott!«. Aber das ist nicht viel mehr als konservierte Folklore. Die Gesellschaft hat sich ihrer christlichen Präntentionen entkleidet, und Berufung auf das Evangelium bei Behandlung praktischer Fragen ist eine Freiheit, die allenfalls noch Festrednern zugebilligt wird. Und den Vertretern der Geistlichkeit. Sie sind von dem Klimawechsel am unmittelbarsten betroffen. Es bleibt ihnen nur die bittere Wahl, entweder in sakralen Räumen und bei liturgischen Gelegenheiten sich in archaischem Jargon überalterten Gemeinden mitzuteilen, oder aber sich die Sprache der weltlichen Bildung zueigen zu machen – zu sprechen, als wären sie nicht Geistliche und Priester, sondern Intellektuelle in der Laufbahn des kirchlichen Funktionärs. Aber wie können sie sich als Diener des Worts, als Bekenner und Prediger einer Sprache anvertrauen, die alle Erinnerung an christliche Überzeugungen und Gedankengänge auszumerzen mindestens bestrebt ist? Nun, die Möglichkeit einer Anknüpfung besteht selbst jetzt noch, aller Entfremdung zum Trotz. Denn die christliche Antwort auf die Lebensfrage ist in der Tat noch unter uns. Nur der Ton der ausdrücklich christlichen Ansprache hat sich in diesen Jahren der vollendeten Emanzipation bis zur Unkenntlichkeit verändert. Ist sie überhaupt noch als christlich anzuerkennen?

Einer Epoche der Absorption des Glaubens in die Welt (die Verfälschung oder mindestens dogmatische Erweichung bedeutete) ist eine Zeit der Gegenüberstellung gefolgt. Die Sprecher in Sachen des Glaubens sprechen wie von außen in die Welt hinein, aber zugleich in nachdrücklicher Zuwendung zur Welt, für die mitverantwortlich zu sein sie laut und deutlich erklären. Um »wie von außen« reden zu können, müssen sich die Neukünder von der traditionellen, in die weltliche Kultur eingebetteten Theologie trennen. Folglich dürfen, nein müssen sie Dinge sagen, die einem durch die alte Homiletik geschulten Ohr als Ungeheuerlichkeiten erscheinen. Diese provozierenden Kühnheiten werden nicht nur mit Duldsamkeit, sondern mit Wohlgefallen aufgenommen: kirchliche Autoritäten, die eben noch Mücken sehnten, sind bereit, Kamele zu schlucken. Es gibt kaum noch eine avantgardistische Kühnheit, die nicht von der Kanzel gewagt werden könnte wie etwa: daß Nietzsche der größte Protestant der Neuzeit sei, daß Jesus, würde er unter uns

wiedergeboren, Atheist sein müßte, daß christlicher Glaube, um lebendig zu bleiben, sich von der Religion zu trennen habe, daß die historische Frage der Existenz Jesu irrelevant sei für den Glauben, daß die Basisgruppen, die sich im Kampf um die Universität als wirksam erwiesen haben, auch in die Kirche einzuführen seien, und schließlich daß es sinnvoll sei zu sagen: »Gott ist abwesend«, oder gar »Gott ist tot«. Aber schon diese kleine Musterlese von gedanklichen Exzentrizitäten protestantischer, katholischer oder einfach philosophischer Provenienz zeigt, daß sie keiner einheitlichen Gedankenwelt entstammen. Die sich auf Christus berufenden und inzwischen modisch gewordenen Provokateure sind sehr verschieden nach geistiger Herkunft und Motivation. Doch läßt sich eine in allen Variationen hervortretende Gedankenfolge erkennen. In ihr vereinigen sich drei Motive zu etwas wie einem magischen Dreieck der Modernität: ein nach außen statt nach innen gerichteter Rigorismus des Urteils, eine Verlagerung des Akzents der Beurteilung von der Person auf die Gesellschaft, die Betonung der Diesseitigkeit als einer Grundforderung.

Der Rigorismus des Urteils gibt den Ton an – einen ernsten und, wenigstens der Absicht nach, aufrüttelnden Ton. Der Glaube ist nichts, wenn sich seine Beantwortung der Lebensfrage nicht im Tun verwirklicht. Mit dieser schlichten Feststellung ist uns, so meint man, ein Maßstab an die Hand gegeben zur Beurteilung vergangener Geschichte und der Tradition, die uns noch bis vor kurzem getragen hat. Das Resultat ist ein Verdammungsurteil. Die Geschichte der Menschheit ist eine Geschichte der Unterdrückung von Menschen durch Menschen, und da gibt es keinen Unterschied zwischen christlichen und nicht-christlichen Zeitaltern. Schlimmer noch, die Unterdrückung wird abschreckender dadurch, daß die Unterdrücker und ihre Helfershelfer die erhabenen Worte des Evangeliums von der Brüderlichkeit aller Menschen im Munde zu führen wagen. Anspruch und Verwirklichung, Glaube und Tat klaffen weit auseinander. Und gekrönt wird dann diese allgemein gefaßte Anklageschrift von der Aufzählung der Verbrechen, die dem Christentum insbesondere zur Last zu legen sind: die Zwangsbekehrungen in der nach-konstantinischen Kirche, die Grausamkeiten der Kreuzzüge, die Käuflichkeit christlicher Würden, die Missetaten der Inquisition, die Hexenverbrennungen im späten Mittelalter, der Prozeß gegen Galilei, die Religionskriege der Neuzeit, der ursächliche Zusammenhang zwischen Puritanismus und Kapitalismus und so fort – in der Tat eine erschreckende Liste.

Wie man sieht, ist das zweite Motiv, die Verlagerung des Akzents von der Person zur Gesellschaft, schon im Rigorismus des historischen Urteils enthalten. Der strenge Richter ist kaum berührt von dem Gedanken, daß die Keime des Bösen, dessen geschichtlich dokumentierte Früchte ihn erschrecken, auch in ihm selbst liegen, ja, daß sie seine Urteilskraft verdunkeln könnten. Benommen von Empörung vergißt der Ankläger die Großtaten, die Opfer

und die Errungenschaften. Da er in der Gegenwart ebensowenig wie in der Vergangenheit eine Bestätigung seiner schwärmerischen Erwartungen findet, nimmt er seine Zuflucht zu einer erträumten Zukunft. Die Gewichtsverlagerung von der Person zur Gesellschaft bedeutet zugleich die Rangerhöhung der Zukunft über die Gegenwart, der Hoffnung über die Liebe. Als Buße aber für die Übeltaten der alten Gesellschaft bietet sich an die Vorbereitung einer neuen Gesellschaft durch revolutionäre Tat.

Damit ist die Ideologisierung des neuen Christglaubens komplett. Die Frage, wie wir unser Leben einzurichten haben, erfährt eine überraschend einfache Antwort: »Reihe dich ein in die Schar der Kämpfer für die Revolution!« Die Kreuzesfahne, die die alten Meister dem Auferstandenen in die Hand gaben, wird rot gefärbt, und die Christwerdung der Geschichte wird gleichgesetzt mit der Hominisierung (nicht Humanisierung) des Menschen. Damit ist Raum geschaffen für das dritte Motiv der Modernität, die Diesseitigkeit als allgemeine Forderung an alles Tun und Denken. Der Sinn und das Ethos dieser Forderung entstammen einer Verneinung. Verworfen wird der Himmel als eine Auszehrung der Erde, die Ewigkeit als Zuflucht derer, die der Zeit nicht standzuhalten vermögen, das Jenseits als eine »Hinterwelt«, erfunden zur Beruhigung derer, denen ihr Platz in dieser Welt vorenthalten wird. Nun, das ist an sich ein altes Lied, verschiedentlich vorgetragen in wechselnder Tonart – im Namen der Revolution von Marx, im Namen eines ekstatischen Naturalismus (»das Herz der Erde ist von Gold«) von Nietzsche. Und diese lautstarken Erklärungen zugunsten des Diesseits waren gleichermaßen gerichtet gegen die idealistische Philosophie wie gegen das Christentum. So überzeugend aber klingt die desperate Verherrlichung des Diesseits in den Ohren der Modernen, so zwingend ist für sie der Wunsch, sich der aufsteigenden Linie von Hegel, Nietzsche und Freud bis hin zu den namenlosen Fahnenträgern der Neuen Linken anzuschließen, daß sie die feindlichen Argumente für ihre eigene, immer noch christlich genannte Sache zu gewinnen suchen. Auf diese Weise kam es zu dem verwunderlichen Ereignis der »Gott-ist-tot-Theologie«: die Inkarnation des am Kreuz gestorbenen Gottessohnes wird verstanden als der erste Schritt des in die Geschichte eingehenden, sich in ihr inkarnierenden und damit sich selbst auslöschenden Gottes. Solche Sätze trennen den, der sie sich zu eigen macht, von aller kirchlichen und theologischen Tradition, um, unter Vergewaltigung moderner Exegese, den Evangelien das Bild Christi als eines Revolutionärs abzunötigen. Doch mindestens wenn die Apostel zu sprechen beginnen, müssen sich diese Neuerer die Ohren zuhalten, vor allem, wenn der große Heidenapostel sich vernehmen läßt: »Denn ich halte dafür, daß dieser Zeit Leiden ein Geringes sind vor der Herrlichkeit, die an uns soll offenbart werden. Denn das ängstliche Harren der Kreatur wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes« (Römer 8, 18–19). Wer die Sehnsucht nach

der Ewigkeit Gottes aus seinem Herzen verbannt, trennt sich von den Aposteln, den Vätern, den Kirchenlehrern und den Reformatoren, und es ist schwer sich vorzustellen, wie eine Wortverkündung nach solcher Trennung noch möglich sein soll.

Der nach-neuzeitliche Glaube, symbolisiert durch das Dreieck der geistlichen Modernität – die unnachlässige Strenge des Urteils, die sich, statt vornehmlich gegen den Urteilenden selbst, gegen die Vergangenheit, das heißt gegen die anderen, richtet, um sich, im Feuer der Diesseitsverherrlichung, mit der utopischen Vision einer künftigen Gesellschaft zu verschmelzen – dieser rasch um sich greifende Glaube oder Aberglaube versteht sich nicht als kritischen Angriff, der die Kirche von außen trifft, sondern als ein innerkirchliches, auf Revolutionierung der Kirche zielendes Unternehmen. Daß diese Revolution schon Boden gewonnen hat, läßt sich nicht verkennen. Sollte sie je siegreich sein, wäre es an der Zeit, die Mauern der Kirchen zu schleifen. Die Kirche Christi, von der gesagt ist, daß die Tore der Hölle nichts gegen sie vermögen, müßte sich dann außerhalb der uns überkommenen Institutionen ansiedeln.

Mit all diesen Bemerkungen, so treffend sie sein mögen, bleiben wir im Vorhof. Denn nicht aus einem geschichtsphilosophischen Interesse, nicht um eine Ortsbestimmung der Gegenwart vorzunehmen suchen wir die Frage-situation zu begreifen, in die wir hineingestellt sind. Die Frage selbst und nichts anderes beschäftigt uns, die Situation hingegen nur, sofern ihre richtige Einschätzung uns dazu verhelfen kann, die Frage richtig zu stellen – so zu stellen, daß das anscheinend Auseinandergefallene, die Lebensfrage (»wo ist ein Weg?«) und die christliche Antwort (»Ich bin der Weg«) wieder eine überzeugende Einheit bilden. Solche Überzeugung ist zwar noch nicht Glaube, aber doch eine unerläßliche Vorbedingung des Glaubens.

Wie sollen wir unser Leben leben? Diese uns leitende Frage ist gleichbedeutend mit der Frage nach dem Guten. Denn »das Gute« ist ein anderer Ausdruck für die oberste Norm, nach der wir uns in der Gestaltung unseres Lebens zu richten haben und durch die wir ein gelebtes Leben als gut oder schlecht, als geglückt oder verfehlt beurteilen. Bei dem Versuch, diese Norm zu bestimmen, muß die Unterscheidung eingeführt werden zwischen dem universal Guten (oder Guten überhaupt) und dem menschlich Guten, zwischen dem sinngebenden Prinzip des Mensch-seins und der Vielheit der menschlichen Interessen – eine Unterscheidung, die das Unterschiedene nicht trennen, sondern verbinden soll. Diese sinnvolle Verbindung herzustellen, sei, so nehmen wir an, eine Aufgabe, oder sogar *die* Aufgabe der Philosophie.

Nun aber stellen wir der Lebensfrage eine christliche, und das heißt doch zunächst, eine nicht-philosophische Antwort gegenüber. Auch diese Antwort muß, um überhaupt Beachtung zu verdienen, begründet sein, freilich wohl auf eine andere Weise begründet als die philosophischen Antworten. Ferner

muß klar gemacht werden, was bei einer ersten Kenntnisaufnahme keineswegs klar ist: ob überhaupt und inwiefern die Antwort auf die Frage paßt. Um der Christlichkeit der Antwort so gewiß zu sein wie nur möglich, entnehmen wir sie einem Dokument, dessen Formeln, von der Kirche des dritten Jahrhunderts aus noch älterem Traditionsgut geprägt, höchste ökumenische Gültigkeit beanspruchen: dem Apostolischen Glaubensbekenntnis. Dort wird gesagt, woran »ich glaube«; an Gott und, nach den Worten des zweiten Artikels: »an Jesus Christus, unseren Herrn«. Der Lebensfrage, die auf ein Wissen zielt, begegnen wir also mit einer Glaubensversicherung, der allgemeinen Frage mit der Anrufung einer einzigartigen historischen Persönlichkeit und mit dem Hinweis auf ein einmaliges Geschehen. Dennoch ist die Inkongruenz im Verhältnis von Frage und Antwort nicht total: das in der Frage anvisierte Ziel wird festgehalten. Auch in der gläubigen Anerkennung eines Herren geht es um die Erlangung des richtigen, das heißt auf Wahrheit gegründeten Lebens. Denn der Herr, dem der Glaubende sich unterwirft, sagt von sich selbst: »Ich bin der Weg« (Joh 14, 6). Weg (*ὁδός*) ist ein Gleichniswort von ähnlicher Kraft wie Licht oder Aufstieg. Es bezeichnet mit einem Schlag vier Aspekte ein und desselben Sachverhalts: die vorgezeichnete Bahn, das Suchen und Finden der Bahn, das Durchschreiten der Bahn als zielgelenkte Bewegung (den »Lebensweg«), das in dieser Bewegung sich verwirklichende Lernen; und diese vier Aspekte bringen zusammen den Sinn der »Bewegung«, will sagen des Lebens oder, wie man heute gern sagt, der »Existenz«, zum Vorschein. Aber nicht das bloße Faktum des Lebens wird da sichtbar gemacht, nicht die zeitlich zerstückte Abfolge von Widerfahrnissen und Taten, eine ständig auseinanderfallende Vielheit, das Auftauchen und Versinken des immer Anderen im immer Selbigen der Gegenwart, sondern das Leben der Person, die sich in besonnener Gegenwart als die eine und selbige zusammenfaßt – das zu lebende und sich als solches wissende Leben, das dem alltäglichen Entgleiten die Kraft der Einswerdung und Einsicht entgegenstellt. Das Symbol des Wegs setzt dies alles voraus: die Person-werdung des Menschen, der durch Selbstbewegung die Bahn durchläuft, das im voraus ergriffene, aber sich erst im Voranschreiten verdeutlichende Ziel im Auge. Mit all dem befinden wir uns immer noch auf dem Aktionsfeld, das der sokratischen Frage und ihrer christlich-religiösen Umdeutung gemeinsam ist. Auch das Ziel ist, wie schon der Wortgebrauch andeutet, mit gewissen Einschränkungen, das gleiche geblieben. Denn »das Gute« und »der Herr« – dies beides gehört unzertrennlich zusammen. »Die das Gute tun« sind, nach dem Johannes-Evangelium, »für die Auferstehung des Lebens« bestimmt (5, 28 f.).

Dem Sich-Einlassen in die Frage nach dem Guten und dem »Herr, ich glaube . . .« – diesen beiden tief verschiedenen Akten liegt ein gemeinsames Schema zugrunde: die dynamische Figur einer zielgerichteten Existenz. »Eins

ist not!« Erst mit dem Ergreifen dieses Einen, des Ziels, wird auch die Person wahrhaft eine. In Freiheit richtet sie sich auf ein Absolutum, das ihr immer wieder entgleiten will, an dem unbeirrt festzuhalten ihr Heil, das aus dem Auge zu verlieren ihr Verderb ist. Im Verhältnis zu diesem einen unbedingt Gewollten sind alle anderen Willensziele relativ, das heißt gut nur, sofern sie dem an sich Guten dienend zugeordnet sind. Dabei ist die Einswerdung der Person unter dem Einen, das nottut, das Ergebnis nicht einer disziplinierenden Anstrengung, sondern des Erwachens einer Liebeskraft, die alle anderen seelischen Kräfte sich anzuverwandeln und in sich zu vereinigen fähig ist; und das Wort vom Erwachen ist in diesem Zusammenhang möglichst wörtlich zu nehmen: mit der Intensität des Verlangens und Wollens erwacht das Bewußtsein zu wachsender Helligkeit und vertieftem Wissen.

Das »Herr, ich glaube«, ist nicht allein und nicht wesentlich die Erklärung eines Wissens. Mit Recht betont die moderne Exegese das Moment des persönlichen Vertrauens (der *fiducia*) und der rückhaltlosen Hingabe. Dennoch bleibt als Grundlage die langsam dämmernde oder auch plötzlich aufleuchtende Einsicht: »Du bist der Christus, der Sohn Gottes, des Lebendigen« (Mt 16, 17), Frucht manchmal der Jüngerschaft, des langen Umgangs, des Hörens und Lernens, manchmal eines überwältigenden Zeichens oder auch nur eines durch andere vermittelten Berichts – in jedem Fall eine Einsicht, die von einer prophetischen Gabe zeugt. Und diese Gabe wird nicht einzelnen Bevorzugten und Begnadeten zugesprochen, sondern grundsätzlich allen. Es gibt keine einschränkenden Bedingungen. Niemand ist ausgeschlossen, auch nicht der gekreuzigte Schächer in der letzten Stunde seines erbärmlichen Lebens. Damit ist das eigentlich Unterscheidende angedeutet. Die Frage: wie soll ich mein Leben gestalten?, wendet sich an den Menschen im Stande der Besinnung und im Besitz einer wenn auch noch rudimentären begrifflichen Bildung. Sie setzt eine Distanzierung von dem eigenen Leben voraus, die allein eine Reflexion über das Leben freisetzen kann. Diese Distanzierung kann das Ergebnis einer lebensgefährdenden Daseinskrise sein. In einer gebildeten Gesellschaft jedoch, für die der Begriff zum Medium öffentlicher Verständigung geworden ist, kann sie auch leicht und billig erworben werden, während sie galiläischen Fischern schwerlich zuzutrauen ist. Und fruchtbar wird die Freiheit der Reflexion erst dadurch, daß sie sich der Lebensfrage im Ernst stellt und sich, um vor ihr zu bestehen, einer strengen Disziplin unterwirft: dadurch, daß sie Philosophie wird. Das ist eine unvermeidliche, wenn auch gefährvolle Disziplinierung. Denn die in strenger Allgemeinheit für den Menschen schlechthin gestellte Frage droht, sich in eine Antwort zu verlieren, die nur für wenige gilt: die Philosophie wird zur Philosophie für Philosophen. Die universelle Frage erhält einen esoterischen Bescheid, der sich nicht an alle Völker, sondern, zunächst jedenfalls, an

einige Menschen richtet. Wenn wir das bedenken und gegen die philosophische Esoterik die Universalität des apostolischen Auftrags »Lehret alle Völker!« ausspielen, dann scheint es, als fielen Lebensfrage und Glaubensantwort gänzlich auseinander. Hier die intellektuelle Verlegenheit des Stauenden, die ihn reizt, die Mühe des Begriffs auf sich zu nehmen, dort die Not des Ertrinkenden, der die dargebotene Hand des Retters ergreift – was haben die beiden Vorgänge miteinander zu tun? So scheinen Ursprung und Sinn der beiden Prozesse, die wir zusammenzudenken versuchen, zu tief verschiedenartig, um eine Verbindung zuzulassen, und das Bemühen, eine sinnvolle Beziehung von Wissen und Glaube, von Philosophie und Religion herzustellen, wäre zum Scheitern verurteilt. So scheint es zu sein. Bei näherem Zusehen aber zeigt sich die innige Zusammengehörigkeit des in der Tat Verschiedenen.

Das »Herr, ich glaube!« kommt über die Lippen des Überwältigten als Ausdruck einer plötzlichen Erleuchtung. Doch bleibt uns das hervorbrechende Bekenntnis unbegreiflich, wenn wir nicht annehmen, daß im Geist des Bekenntenden eine tiefe Bereitschaft vorlag, eine ihrer selbst unbewußte Erwartung. Nur als Erlösungsbedürftiger konnte er den Erlöser entdecken. Das menschlich Allgemeine und das geschichtlich Einmalige durchdringen sich in dem Vorgang. Gewiß nur dieser Herr konnte in diesem Augenblick die Sinneswandlung vollbringen und den Mund des Verwandelten entsiegeln. Aber zugleich entsprach der Anruf einem in der Natur des Angesprochenen begründeten Verlangen: wie nie zuvor fand er seinen Fuß auf den Weg zum Glück, will sagen zur Vollendung seines Daseins gestellt. Muß nicht in seiner Daseinsnot auch die von ihm nie formulierte Lebensfrage enthalten gewesen sein? Zum gleichen Ergebnis kommen wir, wenn wir, statt von dem Glaubensakt, von der besonnenen, auf intellektuelle Klarheit ausgerichteten Formulierung eben jener Frage ausgehen. Die Nüchternheit, mit der die Lebensfrage als Frage nach dem Guten sokratisch formuliert wird, täuscht nicht darüber hinweg, daß in der Not des Zweifelnden, aus der der sokratische Dialog lebt und an die er appelliert, die Daseinsnot der sich selbst überlassenen Kreatur mitenthaltend ist. Spricht doch Sokrates zu Mitbürgern, die mit dem Niedergang der Polis nicht bloß ihre politische Heimat, sondern auch ihre Götter verloren haben. Und es ist nicht von ungefähr, daß er sein Tun unter die Schutzherrschaft Apollos stellt und den apollinischen Spruch »Erkenne dich selbst!« zum Leitfaden seines Suchens und Fragens macht. So dürfen wir schließen: die unausgesprochene Frage, auf die das Glaubensbekenntnis antwortet, enthält im Keim die ausgesprochene Frage nach dem Guten und kann sie in sich bergen, entwickeln, vielleicht zur Vollendung bringen. Die Einladung zum Glauben wendet sich an alle, auch an die Philosophen. »Der wahre Philosoph ist der, der Gott liebt« (De civitate Dei VIII, 1) – mit diesem Ausspruch, der manchen Leser erschrecken mag, vergewissert

sich Augustin der Einheit der menschlichen Natur im Glauben und im Wissen. Zugleich aber zeigen unsere Überlegungen, wo der fundamentale Unterschied liegt. Das »Herr, ich glaube!« ist wohl ein Akt der Freiheit, aber einer von der göttlichen Einladung überwältigten Freiheit. So wenig liegt hier die Initiative auf der Seite des Menschen, daß sich sein Bekenntnis als unerwartete Eingebung darstellt. Auf der anderen Seite zeigt sich die besonnene Frage nach dem rechten Leben (oder nach dem Guten) als Akt des reifen Bewußtseins, das seiner eigenen Freiheit, seiner Macht und seiner Verantwortung inne wird. Doch auch dieser Gegensatz ist nicht so radikal, daß er sich mit der Polarität von Leiden und Tun oder von Empfangen und Hervorbringen gleichsetzen ließe. Die Empfängnis des Glaubens ist bereits die Tat, die ein neues Leben eröffnet; wie auch umgekehrt die selbstbewußte Aktivität des Antwort heischenden Fragens und Forschens eines Geführt-Werdens und erwartungsvollen Hinhörens bedarf.

Das Wort des Bekennenden, der sagt: »Herr, ich glaube!«, ist in der Tat mehr als eine Antwort auf die Frage: »Wie soll ich leben?« Doch aus den vorangehenden Erwägungen schließen wir, daß das Bekenntniswort doch auch dies, auch eine Antwort auf die Lebensfrage ist. Aber diese Feststellung wirft sogleich eine weitere Frage auf. Verlangt nicht die christliche Antwort, wenn sie schon als Antwort anerkannt werden soll, eine Umformung der Frage? Enthält sie nicht eine Verheißung, die weit hinausgeht über das gute Leben, nach dem Sokrates und die antiken Philosophen in seiner Nachfolge gefragt haben? Die Antwort hierauf hängt ab von dem Inhalt des Bekenntnisses zu Jesus Christus. Darüber nun läßt sich eine klare und eindeutige Auskunft geben.

Das Evangelium nach Johannes läßt Christus selbst sprechen: »Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat ewiges Leben« (5, 24). Denen aber, die da meinen, sie hätten das ewige Leben in den Schriften, wird entgegengehalten: »Ihr wollt nicht zu mir kommen, um ewiges Leben zu haben« (5, 39–41). Nicht Christus allein ist der Geber, sondern er spricht im Auftrag des Vaters: »Sein Auftrag ist ewiges Leben« (12, 50). Was aber heißt das: »ewiges Leben«? Um dies vorwegzunehmen: es heißt nicht unendliche Dauer. Es ist nicht die Negation des Endes, mit dem das Zeitkontinuum abbricht. Zwar enthält das »äonische Leben« (wie wir es in Anlehnung an das griechische Wort des Neuen Testaments nennen dürfen) in sich die Gewißheit des Nicht-Sterbens oder der Auferstehung. Aber das zeitliche Moment ist untergeordnet dem Moment der Gestalt. Äon ist die Zeitgestalt des Lebendigen. Äonisches Leben ist vollendetes, aller weltlichen Zeitgestalt überlegenes, wenn auch mit ihr innig verbundenes Leben. Man verengt den Sinn von Ewigkeit, wenn man sie von dem Zeitbegriff der newtonischen Physik her begreifen will. Denn die physikalische Zeit, abgelesen von linearer Ortsbewegung, kennt die Gegenwart nur als die verschwin-

dende Grenze zwischen dem Zuvor und dem Hernach. Aber allein von der erlebten Gegenwart her können wir uns dem Gedanken der Ewigkeit nähern. Und aus der gegenwartslosen Zeit der Physik können wir uns auch dadurch nicht retten, daß wir mit dem Existentialismus das verschwindende Jetzt zum Augenblick der Entscheidung aufhören. Denn die Ewigkeit bricht nicht nur dann und wann und schließlich am Ende aller Tage in die Zeit ein, sondern sie bildet sich in ihr ab.

Im Blick stehen die Vergangenheit wie auch die Zukunft, nicht jedoch als »Modi der Zeit«, sondern als Momente der zum Stehen gebrachten Gegenwart. Was da von dem Sohn im Namen des Vaters als »ewiges Leben« verheißt wird, das ist in erster Linie ein gegenwärtiger Zustand, und sein Name ist Gotteskindschaft oder Königsherrschaft Gottes. Nach den Worten des Proömiums zum Johannesevangelium: »Soviel Ihn aber annahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden« (1, 12).

Die Frage, die hier beantwortet wird, ist gar nicht, wie das Leben zu leben, sondern wie das ewige Leben zu erwerben sei. Über das uns allen bekannte Leben wird hinausgefragt. Damit verliert das Lebensproblem nichts von seiner ursprünglichen Bedeutung. Doch wird angenommen, daß es sich gewissermaßen von selbst löst. Hingewiesen wird auf das, wonach wir zuerst trachten sollen – das Reich Gottes. Das bedeutet keinen Verzicht auf das Reich des Menschen. Nur ist es mit all seinen bedrängenden Sorgen den Dingen zuzurechnen, die uns zufallen werden, wenn wir nur das erste und höchste Gut, die Gotteskindschaft, erlangen. Nicht, daß wir diese Sorgen vergessen dürfen. Aber wir müssen uns sorgen, als sorgten wir uns nicht, besitzen, als besäßen wir nicht.

Die Frage: wie sollen wir leben?, als die führende Frage verstanden, zielt zu kurz. Das Ziel muß, wenn wir dem Evangelienwort trauen dürfen, höher gerückt werden. Nicht das Leben nur, das ewige Leben steht in Frage. Wohl kann und muß die Lebensfrage weiter gestellt, ihr Ziel weiter bedacht werden. Die Zehn Gebote behalten ihre Geltung wie auch der griechische Beitrag, die Ethik als die Lehre von der Wahl und den Tugenden. Zu versichern, daß das Gebot der Gottes- und Menschenliebe fortbesteht, wäre ein zu schwacher Ausdruck für den wirklichen Sachverhalt. Statt dessen ist zu sagen, daß dieses höchste Gebot erst durch die gläubig ergriffene Verheißung den ganzen Reichtum seines Inhalts empfängt. Ist sie doch, zusammen mit der Schöpfung, der überwältigende Beweis der göttlichen Liebe, die uns zu erwidender Liebe einlädt und vor allem zum Mit-lieben. Denn die Liebe zu Gott, dem Unsichtbaren, Unbegreiflichen ist dem Menschen schwer, und sie bleibt ein Phantom, wenn sie sich nicht sogleich umsetzt in den Versuch, die Kreaturen und insbesondere die höchste und uns nächststehende Kreatur, den Menschen, so zu lieben, wie wir denken müssen, daß ihr Schöpfer sie liebt. Das erscheint, auf die menschlichen Beziehungen angewandt, eine überschwengliche Aufgabe.

Und doch ist sie schon mitenthalten in der von Aristoteles geprägten elementaren Formel für die Liebe zum Mitmenschen: das Gute wollen für den Anderen um des Anderen willen. Und überdies ist es ihr, trotz ihrer strengen, übermenschlichen Erhabenheit, eigen, sich mit den natürlichen und ganz menschlichen Formen und Motivationen der Liebe zu vermischen und sie gestaltend so zu durchdringen, daß sie zum Aroma der Existenz wird. In der Tat sind im Ablauf der Dinge die natürlichen Formen der Liebe das Erste und der nährende Grund, aus dem die geistliche Liebe ihre Vitalität zieht.

Das Angebot ist: das ewige Leben. Das Gebot: dem Trachten nach dieser Erfüllung den Vorrang zu geben vor allem anderen Streben. Wenn das »ewige Leben« als Zeitbestimmung mißverstanden wird – als angestückt an das mit dem Jüngsten Gericht abbrechende Kontinuum der newtonischen Weltzeit –, dann erscheint das Gebot als Negation dieses unseres wirklichen, in der Zeit verlaufenden Daseins. Diese Negation kann verschiedene Formen annehmen: die Form der romantischen Todessehnsucht, die das Leben als Ganzes im Gefühl zerschmelzen läßt; die Form des Ressentiments, das sich in Verzweiflung über die irdische Ungerechtigkeit mit einer vertagten Wiedergutmachung tröstet; und schließlich die Form revolutionärer Empörung, die einer Zukunft, die im Grund nichts weiter ist als die ekstatische Verneinung der Gegenwart, durch Zerstörung zum Durchbruch verhelfen will. So erscheint, was dazu bestimmt ist, das Leben des Lebens zu bezeichnen, als Ausdruck der Lebensfeindlichkeit. Das Mißverständnis ist naheliegend und von ehrwürdigem Alter. In der Geschichte der Kirche hat es gelegentlich die christliche Wahrheit überschattet. Es verrät sich als Abwehr fesselloser Weltlichkeit in Abhandlungen geistlicher Autoren über die »Verachtung der Welt«, in kirchlicher Prüderie gegenüber dem Eros, oder in immer wiederkehrenden manichäischen Anwandlungen. Den modernen Kritikern des Christentums, einem Marx etwa und selbst dem hellsichtigen Nietzsche, ist es entgangen, daß sie in der Meinung, das Wesen des christlichen Glaubens zu treffen, tatsächlich eine diesem Wesen entfremdete Abirrung geißelten. Der Widerpart Nietzsches ist nicht das Christentum, sondern der Kulturprotestantismus.

Was soll man nun aber, die Sache aus philosophischer Distanz betrachtend, zu einer Antwort sagen, die als Botschaft vom ewigen Leben die irdisch-philosophische Lebensfrage sozusagen überfragt und diesem unserem zeitlichen Leben zwischen Geburt und Tod eine bloß vermittelnde Würde zuspricht? Nicht in und durch sich selbst soll es gut sein, sondern allein dadurch, daß es zum Mittel der Erwerbung des ewigen Lebens wird.

Dazu sind zwei Bemerkungen zu machen:

Zuerst: von einer »bloß vermittelnden Würde« ist die Rede. Aber dies einschränkende »bloß« ist bei genauerem Zusehen nicht zu rechtfertigen. Gewiß, in der alltäglichen Erfahrung ist das Mittel gering gegenüber dem Zweck. Es geht in seiner Funktion auf. Es kann jederzeit durch ein anderes, gleichwirk-

sames oder wirksameres Mittel ersetzt werden. Aber nichts dergleichen gilt vom Leben in seiner Beziehung zum ewigen Leben. Von Funktionalisierung kann da nicht die Rede sein und ebensowenig davon, daß dem Leben hier und jetzt etwas von seinem Ernst und seiner Wichtigkeit genommen werden sollte. Im Gegenteil: erst unter der christlichen Voraussetzung – wie ähnlich schon unter der platonischen – gewinnt das Leben sein süßes und zugleich furchtbares Gewicht. Denn es geht in diesem Leben um mehr als um dieses Leben. Wir, die Gefangenen der uns durch die Zivilisation auferlegten Arbeitsdisziplin, lechzen nach reiner und starker Freude – nun, christlich belehrt, verstehen wir, daß diese Freude, wann immer sie uns berührt, unsere Lust durchsichtig macht auf ein mehr-als-irdisches Entzücken. Wir zittern vor den möglichen Folgen unserer Taten: wüßten wir es nicht längst, würden uns die beflissenen Kulturkritiker darauf aufmerksam machen, in welchem Maße wir als gesellschaftliche Wesen verstrickt sind in die Schuld der Ungechtigkeit – nun, als Erben des Reiches, das nicht von dieser Welt ist, zittern wir in einem unendlich vertieften Bewußtsein der Gewissenslast, mit der wir durch unsere Freiheit bebürdet sind. Denn frei in der Wahl, aber nicht frei, nicht zu wählen, entscheiden wir im Leben über mehr als dieses Leben, und selbst für die Mächtigen der Geschichte sind die Wohltaten, die sie den Nachkommen hinterlassen, oder das öffentliche Unheil, das sie stiften, wie nichts im Vergleich zu dem ewigen Schicksal, das sie sich selbst bereiten – zu dem Heil, das zu gewinnen Sinn und Inhalt jedes Menschenlebens ist. Die Errettung, auf die wir hoffen dürfen, der Verderb, den wir fürchten müssen – sie sprengen den Rahmen zeitlicher Existenz. Aber diese Existenz, sie allein, ist der Ort für das Spiel um solchen Preis und eben dadurch, zum Vorspiel nicht degradiert, sondern erhöht, wird sie weit genug, zu fassen, wie sie selbst nicht werden kann – sie wird *capax Dei* (gotterfassend).

Aber da mag uns doch, wenn wir uns umblicken, ein ängstliches Staunen befallen. Ist die Botschaft von der Gottesherrschaft wirklich so beschaffen, daß wir, die Kinder des zwanzigsten Jahrhunderts, sie vor uns und unseren Zeitgenossen aufrechterhalten können? Das Evangelium selbst rät uns weltliche Klugheit an. Vielleicht sind diejenigen klüger, die bei der Orchestration der Glaubensdarstellung das »ewige Leben« nur *pianissimo* anklingen lassen; die auch den Namen Gottes nur unter Nötigung einfließen lassen. Denn sie bedenken, daß in einer »seinsvergessenen« Zivilisation die »theologische Abstinenz (von ausdrücklicher Beziehung auf Gott) ein Akt der Gottesverehrung« sein kann. Man kann in dieser klugen Anpassung weit gehen – bis zur Selbstpreisgabe und zur Treulosigkeit. Schärfer aber noch als die Herausforderung des Gottesnamens, in dem verblaßte metaphysische Erinnerungen nachklingen, ist der Schock, den uns die Mahnung zur Sorglosigkeit erteilt, und doch folgt sie unmittelbar aus der Botschaft vom Gottesreich. »Trachtet zuerst nach der Königsherrschaft und seiner Gerechtigkeit

keit!« All das andere aber – die Nahrung, die Kleidung, die Stillung der menschlichen Notdurft – wird uns, nach den Worten der Bergpredigt, »hin-zugegeben« werden. In dem Maße, in dem die täglichen Sorgen leicht werden, verliert das Morgen sein Gewicht gegenüber dem Heute. »Der morgige Tag wird für sich selbst sorgen. Es genügt dem Tag seine eigene Last« (Mt 6, 34–36). Darum denkt nicht an das Morgen! Das Reich, das Christus verkündet, ist Gegenwart: Zustand mehr als Zukunft, wirkliche Anwesenheit Gottes – sei es als festliche Gegenwart Christi für seine Zeitgenossen, sei es seine fortwirkende Anwesenheit in Erwartung der Parusie des Herrn – seines Wieder-daseins am Ende aller Dinge.

Nun haben wir, die Schmiede oder Nutznießer der modernen Zivilisation, einen gewaltigen Apparat der Daseinsfürsorge aufgebaut. Er steht uns allen und wir ihm zu Diensten. Er macht uns, die wir Menschen zu sein gedachten, samt und sonders zu Arbeitern und Funktionären. Er regelt und durchformt unser Dasein in solchem Maße, daß wir außerstande sind, ihn fortzudenken oder zu entbehren. Er zwingt uns, nicht bloß an das Morgen, sondern auch an das Übermorgen zu denken – und das mit absorbierender, planender Energie.

So kann man argumentieren. Nur verfehlt das Argument den Sinn der evangelischen Mahnung. Der Schock zwar, den sie uns versetzt, ist nicht zu leugnen. Doch er trifft nicht bloß uns, die Kinder des Industriezeitalters (*industria* heißt bekanntlich Fleiß oder Sorgfalt), sondern mit nicht geringerer Wucht die ursprünglichen Hörer – gewiß nicht Leute des bequemen Wohlstands, sondern an ein hartes Leben gewöhnte Männer und Frauen, vorwiegend der bäuerlichen Bevölkerung oder dem Handwerkertum entstammend, Arbeiter auf den Feldern und Weinbergen, die im Schweiß ihres Angesichts für ihren Unterhalt sorgen mußten. Nicht viel anders als für uns muß das Lob der Sorglosigkeit seltsam in ihren Ohren geklungen haben. Dabei kam es von den Lippen eines Mannes, dem, selbst der körperlichen Arbeit nicht ungewohnt, nichts ferner liegen konnte als Verachtung jener Verbindung von Kunstfertigkeit und Mühseligkeit, die das Grundmuster des menschlichen Daseins ausmacht, in der vorwiegend agrarischen Gesellschaft der Antike wie in der modernen Industriegesellschaft. Der Schock also muß beabsichtigt sein. Aber Schock ist nicht das rechte Wort, um den plötzlich hervortretenden Widerspruch zu gewohnten und geschätzten Vorstellungen kenntlich zu machen. Gewiß, die Hörer sollen erschrecken, nicht aber so, als wären sie mit einem Ärgernis konfrontiert. Ein seliges Erschrecken ergreift sie. Ein Geschenk über alle Hoffnung ist ihnen geworden. Den Mühseligen und Beladenen ist die Macht geschenkt, Kinder Gottes zu werden. Seine Herrschaft ist nahe herbeigekommen. In die Enge ihres von Daseinssorgen bedrängten Lebens ist das erlösende Wort getreten und hat es licht und weit gemacht – zu einem Leben in der Gemeinschaft Gottes. Der so Beglückte kann

nicht umhin zurückzublicken. Da bemerkt er, daß das, was ihn bedrängte und erfüllte, ein Geringes geworden ist, nicht sinnlos oder wertlos, aber doch nur Bestandteil und Bedingung eines größeren Daseins, in dem auch seine Mühseligkeit verwandelt und verklärt wird.

Das Wort der Bergpredigt bedient sich einer Analogie. Die Lilie auf dem Feld, die sich um nichts sorgt, ist herrlicher gekleidet als Salomon im Glanz seines Throns. Dem Menschen bleibt es nicht erspart, sich zu sorgen – um seinen Schutz, seine Nahrung, sein Leben und das Leben derer, die ihm anvertraut sind. Er lernt die Kunst des Spinnens und Webens, und er ist versucht, diese seine Kunstfertigkeit für das Unterscheidungsmerkmal zu halten, das ihn über die animalische Welt hinaushebt. Dieser Versuchung erliegend, wird er taub für die Botschaft und vergißt den eigentlichen, den göttlichen Vorzug des Menschen. Aus solcher Vergeßlichkeit, die nicht von dieser oder jener Kulturepoche, sondern von allen Zeiten ist, sollen wir aufgerüttelt werden zu einer freieren und kühneren Denkart. Nichts scheint gegensätzlicher als die Bedrücktheit des Menschen unter dem Joch täglicher Arbeitsmühe auf der einen Seite, und der prometheische Stolz des Herrschers über eine von ihm wissenschaftlich durchschaute und technologisch geformte Welt auf der anderen. Und doch entspringen jener Kleinmut und dieser Übermut aus derselben Beschränktheit. Die Fähigkeit, sie zu überwinden, heißt Großherzigkeit. Der Großherzige, wie Aristoteles ihn schildert (Eth. Nic. IV, 7–8), hält Weniges für groß. Er bückt sich weder vor den Sitzen der Mächtigen noch vor dem »Geist der Zeit«, noch auch vor den Großtaten der Technik. Denn er ist von dem schlechthin Großen berührt. So besitzt er einen Maßstab zur Beurteilung der Ansprüche auf Großheit. Die Bemühung mancher Exegeten hat uns Jesus als den von Mitleid bewegten Anwalt der Armen und Bedrückten vorgestellt. Das war er auch und darin unterschied er sich nicht von Jeremias oder Hesekiel. Aber das Erste für ihn war, was er selbst unablässig als das erste Ziel allen menschlichen Trachtens verkündete – die Gottesherrschaft. Er wollte Glauben – einen Glauben, der die Hörer, auch und in besonderem Maße die Mühseligen und Beladenen, zu jener Größe der Gesinnung aufruft, die allein dem Stand des Menschen, seiner Gotteskindschaft, gemäß ist. Ist es nicht der entscheidende Mangel der modernen Glaubenskritiker – auch der des größten und am tiefsten gequälten unter ihnen, Nietzsches –, daß sie unfähig sind, dieser Größe Rechnung zu tragen? Aber auch gegen viele der gelehrten Apologeten wird der gleiche Einwand zu erheben sein.

Dies unser sorgenbeschwertes Leben leicht nehmen, nicht aus Leichtsinn, das heißt aus Mangel, sondern aus Übermaß an Ernst (ein Ernst, der dem Humor verschwistert ist), – das verlangt von uns die innere Freiheit, ohne die weder Größe bestehen kann noch Würde – eine doppelsinnige Freiheit. Denn einerseits ist sie das Merkmal des Zivilisierten gegenüber dem Bar-

baren, andererseits erhält sich in ihr ein Stück unverletzter, durch keine Einübung in die Lebensroutine entfremdeter Natur – das fortdauernd Kindhafte im Menschen. Ihr Schutzwall aber, die zuversichtliche Erwartung der Zugabe, die die Lebensrechnung schließlich wieder ins Gleiche bringen soll, erweist sich als lohnende Torheit – eine, die sich bei all ihrer Bescheidenheit immer wieder als Weisheit entpuppt. Sie trägt der Tatsache Rechnung, daß gerade die kostbarsten Errungenschaften des Menschen sich nicht direkt anzielen und wollen lassen. Das vertraute Schema menschlicher Verfügungsgewalt versagt angesichts eines Zweckes von höchstem Wert. Wir bewundern die elegante Leichtigkeit, die die Umgangsformen eines unserer Freunde kennzeichnet. Doch wehe uns, wenn wir solche Leichtigkeit uns für unser eigenes Verhalten zum Ziel setzen. Leichtigkeit, mit Anstrengung gewollt, wird zur Karikatur ihrer selbst. Als affektiert fällt sie der Lächerlichkeit anheim. Alles Schöne im menschlichen Verhalten, auch und in besonderem Maße die moralische Schönheit, hat etwas an sich von der Absichtslosigkeit des Naturschönen. Die linke Hand darf nicht wissen, was die rechte tut. Wir tun Gutes, wissen aber auch, daß wir Gutes tun. Und damit ist das Gute schon in Gefahr, uns zu entschlüpfen. Nicht daß Reflexion als solche schlecht wäre. Nicht Reflexionslosigkeit ist geboten, sondern eine Reflexion, die ausspart – die es schamhaft vermeidet, das Gute, das sie im Auge behält, zu fixieren. Es wird nicht eigentlich gesehen, aber doch mitgesehen. Es kann, wie die eben als Beispiel angeführte Leichtigkeit der Umgangsform, gepflegt, wenn auch nicht beabsichtigt werden. Die Wirksamkeit des »Telos«, d. i. des Seinziels, hängt davon ab, daß es nicht durch verfrühte Definition eingeeengt und dadurch gelähmt wird.

All das mag wunderlich klingen. Doch ist es nicht allzu schwer, die Paradoxien der gepflegten Absichtslosigkeit, des Wollens im Nicht-wollen, des sehenden Nichtsehens aufzulösen. Sie entstammen dem »Schema der Verfügungsgewalt«, das unser Denken in seinen Bann schlägt und uns einen verfälschten Begriff von teleologischer Ordnung vorgaukelt. Dieses Schema basiert auf der Voraussetzung, daß die Kette der antizipierten Mittel im Prozeß der Verwirklichung genauso abrollt, wie im antizipierenden Denken; daß also Verwirklichung hinsichtlich der Mittel wie auch des Zwecks nicht mehr bedeutet als eine Ausfüllung des vorgedachten Schemas, die Ersetzung des Index »möglich« durch den Index »real«. Gelegentliche Abweichungen von diesem Schema durch korrigible Fehlkalkulationen lassen die Grundlage des Schemas unangetastet. Jedoch haben wir Zwecke und Ziele im Auge, die mit dem Mittel-Zweck-Schema prinzipiell unvereinbar sind, weil hier die Verwirklichung nicht wie eine Herstellung als äußerer Prozeß abläuft: die Person, die mit der Verwirklichung ihrer Zwecke sich selbst verwirklicht, *ist* der Prozeß, statt ihn bloß zu verursachen. Weder bleibt die Person die gleiche – sie reift ihrem Ziel entgegen; noch das Ziel: zuerst nur

erahnt, eine dunkle, aber wirkungsmächtige Gegenwart, entfaltet es sich zu wachsender Klarheit. Nicht die Vorgänge der Herstellung liefern dann die passende Analogie, sondern eher das organische Wachstum. So wird im Neuen Testament das Saatkorn zum bevorzugten Sinnbild des Gottesreiches. Wenn wir uns an technologischen Prozessen orientieren, erscheint das Ziel sowohl gegenwärtig (es lenkt die Herstellung) wie auch zukünftig (wir sind noch nicht am Ziel); und diese beiden Momente fallen so säuberlich auseinander wie das »noch nicht« und das »schon da«, das Machen und das Gemacht-sein. Anders bei den Vorgängen des personalen Lebens: Das ewige Leben ist noch nicht da und doch schon Gegenwart, und diese beiden Aspekte durchdringen einander. Mit dem ersten »Herr, ich glaube!« ist das Geglauhte schon wirklich da. Was es aber in voller Wirklichkeit ist, das kann sich vollkommen erst im Stande der Vollendung erschließen.

Die weltliche Sorglosigkeit, die uns die Bergpredigt empfiehlt, ist die Sorglosigkeit der Kinder Gottes. Sie flieht nicht aus dem Jetzt und Hier in ein Reich, das demaleinst sein wird. Das wäre in der Tat eine Flucht aus der Verantwortung und eine Verletzung der Liebespflicht den Mitmenschen gegenüber. Aber sie macht, daß an Stelle der Lebensangst, die restlos vorantreibt, ein umsichtiges Vertrauen waltet. Dieses Vertrauen aber, gerade weil es unverwandt über die Vielzahl der andrängenden Sorgen hinaus auf die eine wahre Sorge blickt – das Heil, das gewonnen oder verspielt werden kann –, vermag in Freiheit sich des Andrangs zu erwehren und jeder Sorge zu geben, was ihr gebührt. Und dieser Anteil wird, je nach der Natur des zu Besorgenden, sehr viel geringer oder auch unendlich viel größer sein als der sich zunächst in der Lebensbedrängnis meldende Anspruch. Es kann also nicht davon die Rede sein, daß die evangelische Mahnung zur Sorglosigkeit im Interesse des Fortschritts als des Grundgesetzes der Industriegesellschaft außer Kraft gesetzt werden müßte.

Dafür setzt das »sorget euch nicht!« eine Unterscheidung, die wir heute weniger als je entbehren können. Der Arbeitsfleiß ist in Gefahr, in Arbeitsbesessenheit auszuarten; wie überhaupt die Götter der modernen Welt – der Fortschritt durch Wissenschaft und Technik, die Aufklärung, die Emanzipation – dazu bestimmt sind, Dämonen zu werden. Daß dem so ist, haben im neunzehnten Jahrhundert einzelne erleuchtete Geister erkannt – Jacob Burckhardt, Nietzsche, Dostojewski. In unseren Tagen liegt die Sache offen vor aller Augen. Nur die ideologische Trunkenheit, die sich in den dreißiger Jahren der Massen, in den sechziger Jahren der Intellektuellen bemächtigte, ist daran schuld, daß die Feststellung dieses Sachverhalts nicht zu einem Gemeinplatz geworden ist. Wäre sie es, dann bedürfte es weniger dringend einer Apologie für den Glauben, der die Wiege der durch die totalitären Bewegungen negierten europäischen Kultur ist. Denn nichts redet lauter von Gott als die seelenzerstörende Armseligkeit der ideologischen Götzen, die

seinen Platz usurpieren. Freilich redet sie in der schwer erträglichen Sprache des Gerichts, die von einem »abwesenden Gott« raunt, nicht in der Sprache der Barmherzigkeit, nach der wir uns von Ihm, nicht Er sich von uns absentieren kann.

Die Ideologen, schreckliche Vereinfacher, machen mit ihrem fanatischen Ernst die Menschen taub für die göttliche Nuance, die »kleine leise Stimme«. C. S. Lewis, unter unseren Zeitgenossen der beredtetste Anwalt vergessener Wahrheiten, schreibt, es sei »eine der schwierigen und entzückenden Feinheiten des Lebens, daß wir gewisse Dinge in der Tiefe als ernst anerkennen müssen und dennoch die Macht und den Willen behalten, sie oft so leicht zu behandeln wie ein Spiel«¹.

»Wie sollen wir leben?« Die sokratisch-philosophische Frage findet in der Tat eine Antwort im Glaubensakt und der Verheißung des »ewigen Lebens«. Und diese Antwort klärt und vertieft zugleich den Sinn der Frage, indem sie zeigt, daß wir über dies unser Leben hinausfragen müssen, um eine haltbare Antwort zu finden – daß wir »das Leben verlieren müssen, um es zu gewinnen« (»um meinetwillen«, lautet das Herrenwort Mt 10, 39). Der offen zutage liegende Sinn der Lebensfrage lädt zu einem baumeisterlichen Tun ein. Und in der Tat bleibt es uns nicht erspart, unser Leben planend zu bauen. Doch gilt das nur für eine oberflächliche, wenn auch unentbehrliche Ansicht der Dinge – nicht für das entscheidende und ernste Wort, das dem Gläubigen von dem zugesprochen wird, »der alles, was wir bauen, / Mild über uns zerbricht, / Daß wir den Himmel schauen« (Eichendorff). Die Philosophie der radikalen Emanzipation begann mit einer »Kritik des Himmels«, die noch heute fortwirkt. Im Geist dieser Kritik geht die moderne Transzendentaltheologie von Heideggers Gleichung »Sein ist Zeit« aus, und bemüht sich, die entglittene Ewigkeit durch den Gedanken der »absoluten Zukunft« zu ersetzen. Auf dieser Basis schließt sie ihren Frieden mit der marxistischen Ideologie. Demgegenüber muß der Versuch, die den christlichen Glaubensinhalten zugrundeliegenden Voraussetzungen wiederherzustellen, eben hier einsetzen. Er muß der Frage nach dem ewigen Leben seinen Sinn zurückgeben. Aber dieser Begriff ist unzertrennlich verknüpft mit anderen Grundbegriffen. Sie bilden ein Geflecht, das uns zwar erlaubt, einen Begriff nach dem anderen zu näherer Untersuchung herauszuheben. Aber das Wandern des Blickfeldes von Begriff zu Begriff zielt nicht auf Vereinzelung, sondern auf Erfassung einer umfassenden Struktur. Diese Grundbegriffe, im Evangelium wie selbstverständlich vorausgesetzt, später durch Einsichten der griechischen Philosophie durchleuchtet und festgemacht, sind heute teils vergessen, teils mißverstanden und durch untaugliche Vorstellungen ersetzt. So bedürfen wir, um den Weg zum Glauben neu zu bahnen, einer erneuerten philosophischen Propädeutik.

¹ The Four Loves. London 1960, S. 105.

Kind und Familie

Moderne Modelle

Von Hans Asperger

Hätte man dieses Thema vor einer Generation zu behandeln gehabt, so wäre das leicht, ja selbstverständlich gewesen. Man hätte nur eine Idylle in der Art von Ludwig Richter zu zeichnen brauchen, innig und traulich, kein Zweifel wäre laut geworden, daß es so richtig und gesund sei. Natürlich gab es auch damals Tragödien auf diesem Feld, seelische Konflikte in der Familie, materielle und seelische Not der Kinder – aber das bekräftigte nur das allgemeine Gesetz, das darüber waltete. Ob wir darüber froh oder aber verzweifelt sind: wie gründlich haben sich die Verhältnisse geändert! Das Gesetz, die Norm ist heute, zum ersten Mal in unserem Kulturkreis, ernstlich in Frage gestellt.

Ohne uns auf eine Diskussion einzulassen, was bei den Veränderungen der Welt und des Menschen das Primäre und was das Sekundäre, was Ursache und was Wirkung sei¹, wollen wir schlagwortartig einiges über die säkularen sozio-ökonomischen Veränderungen anführen: Industrialisierung, Urbanisierung, Technisierung der Welt, unaufhaltsam – und wohl unwiderruflich – auch die Frau in den ökonomischen Prozeß einbeziehend; ihre Emanzipierung steht damit in enger Beziehung (wiederum ist es müßig zu fragen: als Ursache oder als Folge?), das führt sie weg aus dem ausschließlichen Bereich der Familie, des Haushalts und der Kindererziehung.

Die Großfamilie früherer Zeit ist damit zu Ende gegangen – festgefügt, patriarchalisch geführt, mehrere Generationen umfassend, Traditionen und Werte sicher tradierend, eine verhältnismäßig ruhige Abfolge der Generationen gewährleistend (gar zu ruhig soll es ja wieder nicht sein: wie sollte sonst die Menschheit sich erneuern, weiterschreiten?). In der modernen Kleinfamilie, die kaum jemals mehr als Eltern und Kinder, wenige Kinder, umfaßt, sind wesentliche Funktionen der Familie verlorengegangen. Sie ist keine Produktionsgemeinschaft (welch ein Verlust an Schulung für die Kinder!) und kaum eine Lebensgemeinschaft mehr, höchstens eine Konsumgemeinschaft, eine Fernsehgemeinschaft (wie eng und wie gefährlich!); entscheidend ist aber, daß sie kaum mehr eine Erziehungsgemeinschaft ist. Zum Erziehen bleibt kaum mehr Zeit und Kraft, vor allem aber sind die Traditionen, die Leitbilder geschwunden.

Die Zeit hat sich erschreckend rasch gewandelt (wieder: die Umwelt und der Mensch); der Frau ist es selbstverständlich, im Beruf zu stehen und sich hier zu bewähren; aber noch wichtiger sind die menschlichen Veränderungen: die alten

¹ Wir selber versuchen ja, Umwelt und Menschen als eine dicht gefügte Einheit von intensiver wechselseitiger Beeinflussung zu sehen: das Endogene gestaltet die Umwelt, andererseits prägen die äußeren Verhältnisse die Persönlichkeit.

Instinkte, schützend und bewahrend, sind in noch weit rascherem Tempo, als das zu Anfang der Menschwerdung begonnen hatte und dann ständig weitergegangen war, in unserer Zeit verlorengegangen. Ist der Mensch also ganz allgemein ein instinktverarmtes Wesen (sonst könnte er nicht ständig lernen, neuen Situationen gewachsen zu sein), so hat das im Zeitalter der Technisierung des Lebens gefährliche Grade erreicht. Die Welt tönt heute wider von Erziehungsthesen, die sich kraß widersprechen, so daß es ein »common sense« nicht mehr gibt, Thesen, die übrigens so rasch wechseln wie irgendeine andere Mode. Wer aber den Abstand ermesen will, der sich in ganz kurzer Zeit in der sozioökonomischen Struktur ergeben hat, der muß die Schilderungen Schillers im »Lied von der Glocke« wieder lesen (»der Mann muß hinaus ins feindliche Leben . . . und drinnen waltet die züchtige Hausfrau . . .« und was sie da alles tut!). Klingt das nicht wie Hohn in unserem Ohr, auch wenn man nicht der progressiven Linken angehört?

Der Frankfurter Pädiater de Rudder hat eine Generation vor der unseren Kluges gesagt über den Vorgang der »Urbanisierung« und über die damit einhergehenden menschlichen Veränderungen, vor allem über die häufigen Störungen der vegetativen Funktionen. Sicher spielt da der Selektionsdruck eine wesentliche Rolle, die Auslesewirkung des städtischen Lebens, durch das bestimmte Typen, solche nämlich, bei denen das Gleichgewicht zwischen intellektuellen und Instinktfunktionen zugunsten der ersteren gestört ist, angezogen und kultiviert werden; geschwächt erscheinen die »Lebensnerven und Lebenstrieb« – damit bezeichnet ihr großer Erforscher L. R. Müller die vegetativen Funktionen, welche das »pflanzenhafte« Leben in uns, die unbewußten und unwillkürlichen Regulationen, vor allem des Stoffwechsels und des Kreislaufes, beherrschen, die aber auch viel mit den menschlichen Grundeinstellungen, der Arbeitsfähigkeit und auch mit dem Fortpflanzungsverhalten zu tun haben.

Freilich weiß niemand zu sagen (wie fände man auch die unterscheidenden Kriterien?), wie häufig die verschiedenen Typen, schon gar die extremen, als Störung des Gesunden imponierenden, tatsächlich in unserer Bevölkerung vorhanden sind. Erst wenn man das wüßte, könnte man sagen, mit der alten Familienstruktur sei es am Ende, die bürgerliche Familie habe in der modernen Zeit völlig versagt und man müsse daher nach neuen Gesellungsformen, neuen Institutionen suchen, müsse sie auch durch neue Bestimmungen des Sozialrechts fördern. In diesem Sinne hat der Wiener Psychiater Hans Strotzka, Ordinarius für Tiefenpsychologie und Psychotherapie, in einem Vortrag vor Richtern auf Grund der Tatsachen, wie er sie sieht, die gesetzgeberische Öffnung in Richtung anderer Pflege- und Erziehungsinstitutionen für die Kinder, anders als in der bisherigen Kleinfamilie, ange-regt.

Bei allen diesen Erörterungen sehe ich eine wesentliche Unstimmigkeit. Die Psychiater und Soziologen, die über das Versagen der Kleinfamilie schreiben, sehen in ihrer Klientel eben die Extremfälle, die wegen ihrer Schwierigkeiten Rat suchen, eine strenge Auslese also. Das zeigt sich deutlich, wenn man die Schriften oder die Beispiele von solchen neuen Lebensgemeinschaften betrachtet.

Sie entstehen in Ländern und unter Menschen, in denen sich die Welle des Wohlstands, der Erleichterung aller Lebensumstände, überschlagen und eine Übersättigung eingestellt hat. Der Luxus hat sie leer gelassen, die Kräfte, die nicht mehr

zur Bewältigung äußerer Schwierigkeiten gebraucht werden, haben sich »introvertiert«. Die Menschen fliehen aus den alten Bindungen, die sie nicht mehr zu halten vermögen, und finden sich zu »freien« Gruppierungen zusammen. Es gibt da ein deutliches Gefälle von Westen (und Norden) nach Osten.

Aufschluß über solche Gemeinschaften, hauptsächlich nach dänischen Beispielen, geben die von Johannes Feil herausgegebenen »kollektiven erfahrungsberichte: wohngruppe, kommune, großfamilie. gegenmodelle zur kleinfamilie«². Man erkennt aus den Programmen dieser Menschen meist extrem linke politische Gesinnungen (zusammen mit den anderen Anschauungen folgerichtig gegen den »etablierten« Kommunismus, etwa in Rußland, eingestellt), eine streng antiautoritäre Theorie und Praxis, in den gegenseitigen Beziehungen, vor allem in der Kindererziehung, in der Sexualität eine breite Streuung von sexueller Libertinage, mit freier Promiskuität, bis zu festeren, aber doch rasch wechselnden Partnerbeziehungen. Die Erfahrung zeigt, daß alle diese Gruppierungen sehr labil sind, ihre Teilnehmer rasch wechseln und auch im ganzen wenig Bestand haben.

Versucht man, aus den Programmen und den Beschreibungen ein Menschenbild zu erkennen, so zeigt sich, daß die Träger solcher Gemeinschaften Extremvarianten von Intellektuellen sind, Wissenschaftler und Künstler, ständig diskussionsbereit, ja Demokratie mit Diskussion identifizierend, sie alle sozusagen von der Konstitution her für ein »bürgerliches« Leben nicht geeignet.

Als Gegenstück dazu nenne ich, in Deutschland, im katholischen Raum, das Modell der »Integrierten Gemeinde« in München. Wer in den Bannkreis dieser Menschen geriet, ist beeindruckt von der Leidenschaft, mit der sie das Reich Gottes in unserer Zeit zu verwirklichen bestrebt sind. Es wird um geistige Klarheit gerungen, den Veränderungen des Glaubens in dieser so grundlegend veränderten Welt nachgegangen, nicht weniger aber werden die schwieriger gewordenen (durch die Zeit oder aber in diesen besonderen Menschen?) mitmenschlichen Beziehungen erörtert, in nächtelangen Diskussionen. Es ist nur folgerichtig, daß sich das Leben und vor allem die Kindererziehung in Form einer Kommune abspielt, daß selbst Kinder unter drei Jahren nicht in der blutseigenen Familie, sondern in Gruppen betreut werden. Dagegen aber müßte man als ein mit menschlicher Entwicklungsgesetzlichkeit Vertrauter schwere Bedenken erheben: wie sehr braucht nicht das ganz junge Kind den engsten körperlich-seelischen Kontakt mit der *einen* Bezugsperson Mutter! Aber vielleicht muß man bei genauerer Kenntnis dieser Menschen sagen: sie sind so instinktforn geworden, daß ihnen auch die Fähigkeiten der »Brutpflege« abhanden gekommen sind (wir können das gar nicht »primitiv« genug sagen); so mag es für diese Kinder dennoch besser sein, unter der Obhut von ausgesuchten, ausgebildeten Pädagogen zu stehen. Freilich haben alle diese Gemeinschaften noch nicht erweisen können, was schließlich aus ihren Kindern wird, nicht nur auf dem intellektuellen, sondern auch dem emotionalen Feld des Lebens – und ohne Bewährung auf diesem Feld kann man vielleicht ein erfolgreicher, kaum aber ein glücklicher Mensch werden! Aber wir wollen uns nicht über alle diese neuen Gemeinschaftsbildungen pharisäisch erheben, wollen nicht aburteilen. Wir glauben vielmehr, daß solche Menschen aus ihren eigenen Möglichkeiten und Schwierig-

² rororo Nr. 6726, 1972.

keiten einen Weg durch diese Zeit suchen – und daß sie das Recht haben, für sich und die Ihren neue Formen aufzubauen.

In solchem Zusammenhang wird regelmäßig auch auf das Beispiel der Kibbuzim in Israel verwiesen. Ganz zu Unrecht, meinen wir (wenn man darin Zukunftweisendes auch für uns sehen will). Diesen Weg hat ein Volk gefunden, das mit dem Rücken zur Wand um sein Leben kämpft. Das Bewußtsein der äußersten Lebensbedrohung bestimmt die emotionale Situation dieser Gemeinschaften. Nicht nur daß nach des Tages Mühe und Gefahr die Mütter, die Eltern die Kinder leidenschaftlich ans Herz nehmen – durch die lagebedingte Hochspannung intensivieren sich überhaupt alle menschlichen Bindungen, wie sich auch aus ungezählten Beispielen der alten und der jüngsten Geschichte ergibt. Versteht man das, so muß einem auch klar sein, daß man diese Situation nicht einfach auf unsere Verhältnisse, die im Tiefsten ganz gegensätzlich sind, übertragen könnte (darum zielt vieles ins Leere, was Bruno Bettelheim in seinem Buch »Die Kinder der Zukunft«³ als beispielgebend anführt).

Aber genug der Beispiele. Für uns muß, glauben wir, die Frage lauten: Wie weit sind die beschriebenen Gemeinschaftsformen wirklich für die heutige Gesellschaft repräsentativ? Sind diese Menschen, die da ein andersartiges Zusammenleben praktizieren, Randfiguren der Gesellschaft – oder sind sie Vorboten der Zukunft von uns allen, so wie immer noch die großen Umwälzungen zunächst in kleinen Kreisen erarbeitet worden sind?

Ich kann diese Fragen nicht beantworten, niemand kann das. Ich will nur davor warnen, daß wir heute, unsicher geworden, feig das Unsrige aufgebend, mit fliegenden Fahnen ins andere Lager übergehen, nur weil das modern erscheint, statt uns auf das tief Wahre, auf das Menschliche zu besinnen und für uns und unsere Kinder, die wir lieben, den richtigen Weg zu bahnen.

Es sollen nun kurz die Argumente angeführt werden, die von den Neuerern gegen die bürgerliche Kleinfamilie vorgebracht werden⁴. Die alte Familie diene nur der Stabilisierung der Herrschaftsverhältnisse einer kapitalistischen Gesellschaft, erziehe nur autoritätsgewohnte Untertanen, sei unfähig, sich in eine Institution demokratischer Gesellschaften zu transformieren. Vor allem versage sie aber in der Grundforderung, die Frau zur Emanzipation zu führen; erst das könne die innerlich längst abgestorbene patriarchalische Lebensform beenden. Ziel der Frau sei nicht primär, Ehefrau, Hausfrau, Mutter zu werden, sondern sei ihre volle menschliche Entfaltung; die Ehe sei keine Endstation, keine Stopptafel für den geistigen Entwicklungsprozeß der Frau, die damit in einer Teenager- oder Twenphase steckenbleibe; Partnerschaft sei nur unter Gleichwertigen möglich, unmöglich sei sie zwischen Vormund und Mündel – und eben so habe sich bisher das Verhältnis von Mann und Frau ausgewirkt; die Ehe sei weder Versorgungs- noch Versicherungsanstalt, die Frau solle einen Beruf ausüben, nicht, um sich mehr leisten zu können, sondern um ihre Persönlichkeit zu realisieren; wenn Kinder da sind, solle sich die Frau vorübergehend – weder ausschließlich noch immer – der Erziehung der Kinder

³ The children of the dream. Wien 1971.

⁴ Dies sind Thesen von Trautl Brandstaller, die in Österreich leidenschaftlich für die Emanzipierung der Frau kämpft – nach: »actio catholica«, Zeitschrift des katholischen Akademikerverbandes, Wien 17 (1972), S. 1.

widmen; der Staat müsse alles unternehmen, um der Frau eine Rückkehr in den Beruf nach einer Karenzzeit von drei Jahren zu ermöglichen, das heiße dann, wenn das Kind den Intimkontakt mit der Mutter entbehren könne; Kindererziehung sei nicht nur Aufgabe der Frau, sondern auch des Mannes, darüber hinaus der Gesellschaft als Ganzer; die von der Gesellschaft isolierte Kleinfamilie müsse geöffnet werden, Mann und Frau sollten ihre menschlichen Beziehungen nicht exklusiv aufeinander ausrichten, sondern die Freiheit zu mehrfachen Beziehungen haben, auch zu Vertretern des anderen Geschlechts.

Wenngleich diese Autorin Gruppensex und Promiskuität ablehnt, so klingt doch deutlich durch, was für alle diese Emanzipationsbestrebungen, aber auch für die gesamte »neue Pädagogik« bezeichnend ist und wohl als erster Wilhelm Reich⁵ als »Sexuelle Revolution« beschrieb: die bürgerliche Sexualmoral sei ein wesentliches Mittel zur Durchsetzung kapitalistischer Herrschaftsansprüche, daher müsse sie zerstört werden. Auch die Frau und besonders auch das Kind hätten ein unbeschrnkttes Recht auf Lust, daher sei jede repressive Sexualerziehung vom Bösen. Derartige Gedanken klingen deutlich auch in Alexander Neills »Beispiel Summerhill«⁶ durch, aber auch bei allen Reformpdagogen der äußersten Linken, auch bei denen, welche das allgemeine »laissez faire« in der Erziehung ablehnen.

Was hat nun ein Kinderarzt zu sagen zu diesem Versuch, Welt und Menschen grundlegend umzugestalten? Kinderärzte haben sich immer verantwortlich gefühlt für die heranwachsende Generation und damit für die Zukunft der Menschheit. Die Pädiatrie hat in den letzten hundert Jahren entscheidend in das Schicksal der Menschen eingegriffen: daß in dieser Zeit die Suglingsterblichkeit auf einen Standard gebracht wurde, der vorher unvorstellbar war, daß seit der Jahrhundertwende die Lebenserwartung in den Zivilisationslndern verdoppelt wurde, daß freilich damit eine Bevölkerungsexplosion in Gang gesetzt wurde, die noch ganz ungelöste, bis in zentrale Moralauffassungen reichende Probleme mit sich bringt – das alles liegt wesentlich in den Erkenntnissen und der Arbeit der Pädiater begründet. Daraus ergibt sich unsere Verantwortung auch für die genannten Fragen. Es ist das große Geschenk der Natur an den Kinderarzt, daß er – und er allein von allen Berufen – die Möglichkeit hat, das Kind von Anfang seines Lebens an aus engem Zusammenleben kennenzulernen, daß also der Entwicklungsgedanke, so erkenntnistrchtig, im Zentrum seines Denkens steht. Und ein Zweites: wie überall in der Medizin, ist auch für ihn die Pathologie, das Verstehen der Störungen, Lehrer der Zusammenhänge des Lebens (die Krankheit ist ja eine »Simplifikation« der sonst kaum durchschaubaren Lebensvorgänge).

Gerade aus dieser seiner Sicht in die Gesetzmäßigkeiten hat der Pädiater ein gesundes Mißtrauen in die Stimmigkeit allzu intellektueller, bloß zusammengedachter Systeme. Weißt er doch, wie entscheidend der emotionale Bereich der Persönlichkeit für die weitere Entwicklung, besonders für das Lebensglück des Menschen ist, unbedingt führend in den ersten Jahren des Lebens, aber auch weiterhin von gr-

⁵ Reich, in Wien Schüler Freuds der ersten Stunde, bald aber vom Meister mit dem Bannfluch belegt (wie übrigens fast alle seine bedeutenden Schüler), später unbezweifelbar an einer Paranoia leidend, ist heute zu großer Aktualität gelangt.

⁶ Alexander Neill, Theorie und Praxis der antiautoritären Erziehung. Das Beispiel Summerhill. rororo Nr. 6707, 1970.

ter Bedeutung, so daß nur der zu höchster Menschlichkeit befähigt ist, dem die Harmonie zwischen jenem Bereich, den der Wiener Stransky »Thymopsyche« genannt hat, und dem Rationalen gelingt (nur durch eine allzu intellektualistische Wissenschaft, etwa eine nur um diese Funktionen zentrierte Psychologie wurde diese Wahrheit zurückgedrängt). Gewiß steht hinter mancher dieser Thesen ein Streben nach mehr »Natürlichkeit«, nach Anerkennung der Dynamik der Triebhaftigkeit, auch der sexuellen, das Suchen nach einem Paradies, wie das auch Rousseau vorschwebte, und damals wie heute mögen Fehler einer allzu repressiven Erziehung, besonders auch im katholischen Raum, dem eine Berechtigung verleihen. Schaut man aber wachen Blickes auf die vorhin von mir – sehr kurz wohl – skizzierten Sätze, kennt man die Menschen, die solches vertreten, so wird einem klar, daß sie allzu sehr im Reich des blassen Denkens leben, darauf eingestellt, die Nächte durchzudiskutieren (wie sollte da noch Zeit für Kinderaufzucht bleiben?), daß sie sich in ihren Kreisen alles von der demokratischen Wechselrede und der Zerfaserung der Probleme erhoffen – eine eitle Hoffnung, findet der, welcher diese extremen Menschentypen kennt. Das blitzgescheite, freilich auch wieder ungerechte Wort von Karl Kraus fällt einem ein: die Psychoanalyse sei jene Krankheit, die zu behandeln sie vorgebe.

Die gleichen Prinzipien herrschen in der Kindererziehung. Wenn die Meinung, das Kind brauche zu gesundem Gedeihen, zur Vermeidung von Hospitalismusschäden *eine* Bezugsperson, am besten die Mutter, als Vorurteil entlarvt ist⁷, so kann man die Kinder ja gut der Kommune oder staatlichen Institutionen anvertrauen (und vielleicht geht es ihnen dort tatsächlich noch besser als bei so instinktfernen leiblichen Eltern); dort entwickelten sich die Kinder sprachlich und intellektuell rascher (»ein flexibles, rationales Erwägungen zugängliches Über-Ich kann sich entwickeln«), sie lernten diskutieren und sich kritisch einstellen, besonders gegenüber der Autorität.

Wir glauben aber doch, daß diese Einstellung das Wesen des Kindes und seine Bedürfnisse kraß verkennt, daß es verderblich ist, wenn man ihm nicht »seine« Zeit zur Entwicklung läßt. A. Portmann⁸ hat darauf hingewiesen, daß die Entwicklungshöhe des Menschen eng damit zusammenhängt, daß er dazu so lange Zeit braucht, länger als jedes andere Lebewesen. Das Kind intellektuell anzuheizen, wie das in den »Früh-Lese-Methoden«, den »Früh-Rechen-Methoden« geschieht, ist sehr von Übel – unter anderen hat G. Biermann klare Stellung zu diesen Problemen bezogen (im übrigen ist es unter den Fachleuten in letzter Zeit still um die Konkretisierung dieser pädagogischen Bestrebungen geworden).

Noch Wichtigeres ist aber über die emotionalen Bedürfnisse des Kindes zu sagen. M. v. Pfaundler, der Schöpfer des Begriffes »Hospitalismus«, und R. Spitz⁹ haben in erschütternder Weise die Gefahren der gemütsmäßigen Verarmung bei Pflegegeschäden in den ersten Lebensjahren aufgezeigt, bis zum Tod an »anaktischer Depression« (das Kind, so tief in seiner Vitalität, seinem Lebenswillen getroffen, stirbt schließlich an einem Versagen aller lebenswichtigen Funktionen). Das mögen

⁷ rororo Nr. 6726, S. 16.

⁸ Adolf Portmann, Zoologie und das neue Bild des Menschen. Rowohlt's deutsche Enzyklopädie Nr. 20, Hamburg 1956.

⁹ Die Entstehung der ersten Objektbeziehungen. Stuttgart 1957.

gewiß extreme Fälle in extremer Situation sein, selten in unserem Milieu vorkommend. Und gewiß gibt es bei der für den Menschen und besonders für das Kind so bezeichnenden Elastizität und Toleranz gegenüber ungünstigen Einflüssen die Möglichkeit, außer der Mutter auch andere Bezugspersonen als Mutterfigur anzunehmen und sich ungestört zu entwickeln. Aber wie gefährlich bleibt es trotzdem, Kinder gerade in der Zeit, die eindeutig die wichtigste für die Charakterbildung ist, einem privaten (Kommune, Kinderladen) oder staatlichen Kollektiv anheimzugeben! Man wird unter Umständen die Schäden nicht so rasch und nicht an der Oberfläche liegend feststellen können, daß sie aber kommen müssen, das darf ein biologisch Denkender nicht bezweifeln.

Schroff stehen sich die Fronten auf dem Feld der Autoritätsproblematik gegenüber. Wenn A. Neill sagt, es gelte heute, in der Erziehung Autorität durch Freiheit zu ersetzen, so ist das biologisch eindeutig falsch. Wie kein anderes Lebewesen ist das Menschenkind auf die Prägungen der sozialen Mitwelt auf Gedeih und Verderb angewiesen. Erst nach einem langen Entwicklungs- und Formungsprozeß strahlt Freiheit auf, in schwachen Ansätzen zuerst (etwa im Trotzalter), in selbständigen Entscheidungen, in spontanen Interessen, in der kindlichen Kreativität – aber wie viele Erfahrungen sind nötig, um jene Überschau zu haben, aus der Freiheit wachsen kann, auch welche Übung des Willens, welche Ausbildung der Hemmungsfunktionen! Läßt man aber ein Kind vorher führungslos, so wird es erst recht frustriert, weil es schutzlos bleibt in einer ihm feindlichen Welt, es verkommt hilflos in Aggressionen oder verfällt in Neurosen. Gewiß können wir von den antiautoritären Pädagogen lernen, die Eigenständigkeit des Kindes zu achten, wo immer sie sich manifestiert, das Kind nicht als Besitz der Eltern zu betrachten, sondern ihm in ehrlicher Selbstverleugnung den Weg freizugeben, seine Spontaneität auf jeder Entwicklungsstufe zu fördern, nichts zu tun, was bei dem Kind Angst erzeugen könnte.

Völlig unbiologisch ist es, wenn die Neuerer an eine »Selbstregulierung durch die sexuelle Triebhaftigkeit« glauben. Das Kind seinen Trieben auszuliefern, ist nicht menschlich. Das Spannungs-, das Gegensatzverhältnis zwischen der Trieb- und der »Noopsyche« (Stransky) ist unausweichliches Schicksal des Menschen, ebenso die Verpflichtung, die Sexualität zu verantworten und so zu vermenschlichen, mit dem Ziel, im geliebten Du das höchste Glück der Erde zu finden. Gewiß gehört es zu den schwierigsten pädagogischen Aufgaben, das Kind mit feinfühligster Hand auch zum Verstehen und zum Akzeptieren seiner Sexualität zu führen – mehr durch Beispiel, durch Eingebettet-sein in eine ihren Sinn in Liebe erfüllende Familie, als durch intellektualistische Aufklärung. Was wir vorhin vom selbstlosen Dienst am Kind sagten, steht gerade hier zur Entscheidung an, sonst gerät man unausweichlich in die »Pathologie der Familie«.

Für voll berechtigt halte ich die Forderungen nach einer »Emanzipierung« der Frau in der Familie. Die moderne Ehe kann nur gelingen, wenn sie ein Bund von Partnern gleichen Rechts ist (aber das war im wesentlichen auch in früheren Zeiten nicht anders, man darf nicht den uns vorgelegten Zerrbildern glauben). Das läßt fordern, daß man der Frau die gleichen Bildungschancen geben muß wie dem Mann; das ist auf dem Weg, wird aber noch viele Leistungen der staatlichen Organisation wie auch Arbeit an den einzelnen Menschen erfordern, Schulung der Mädchen vor

allem in den letzten Pflichtschuljahren, Berufsschulung, Erwachsenenbildung. Weiter ist zu fördern die rechtliche Gleichstellung der Frau, vor allem im Familienrecht, weiterhin wirtschaftliche Hilfe für sie, besonders wenn die Kinder klein sind und sie von deren Aufzucht absorbiert ist.

Noch wesentlicher aber als alle wirtschaftlichen und rechtlichen Maßnahmen muß die Änderung der Grundeinstellung sein: aufhören muß die männliche Überlegenheitsattitüde, Rest einer patriarchalischen Lebensform, die Rollenverteilung Vormund-Mündel, wie das oben geschildert wurde. Die Ehe muß werden ein Bund freier Partner, aber nicht, wie die gleichmacherischen Emanzipatoren wollen, von gleichen, sondern vom Geschlechtscharakter her sehr verschiedenen Personen. Eine geschlechtskonforme Erziehung muß bemüht sein, diese Verschiedenheiten stark auszuprägen: denn nur aus starken Spannungen zwischen den Geschlechtern, nicht aus ihrer Uniformität, kommt die Fruchtbarkeit und die Erfüllung einer Ehe.

Es ist nicht zu leugnen, daß sich aus den biologischen Aufgaben der Frau starke Belastungen für sie ergeben, welche sie tatsächlich in ihrer Konkurrenzfähigkeit dem Mann gegenüber ins Hintertreffen bringt: sie fällt in der Zeit vor und nach der Geburt eines Kindes aus dem Produktionsprozeß heraus, aber noch mehr: Widmet sie sich den Kindern aus dem klar erkannten Wissen, wie sehr das Kind, die Kinder sie brauchen, mit all ihrer Kraft, daß sie sei »ein Baum des Lebens für sie« (Buch der Sprüche 3/18) – so ist es oft zu Ende mit einer erfolgreichen beruflichen, besonders auch mit einer wissenschaftlichen Laufbahn, für geraume Zeit oder – bei klar vollzogener Wahl – für immer. Aber ist das nur ein Verlust? Trägt sie so nicht das Leben weiter, das der Mann so oft zu verderben sich anschickt? Aber gewiß ist die Existenz der Frau als Liebende und als lebenspendende Mutter vereinbar mit hoher Geistigkeit und hoher Kreativität, das war immer so, nicht nur in einer Zeit der Emanzipation. Die Spannungen, die sich ergeben aus schwer zu Vereinbarem, sind dem Mann so wenig erspart wie der Frau. Beide müssen verzichtend und erfüllend den Kreis ihres Werdens schließen.

So gilt es also, die Familie nicht aufzugeben, sondern sie neu zu begründen auf einer höheren Stufe der Bewußtheit und in vertiefter Menschlichkeit. Was anderes könnte uns denn beheimatet sein lassen in der schrecklichen Einsamkeit der technischen Welt?

CRUCIFIXUS ETIAM PRO NOBIS. Historische Anmerkung zum Kreuzestod. – »Er ist Mensch geworden, gekreuzigt wurde er sogar für uns« – so hieß es bis vor kurzem allgemein und so heißt es in einzelnen Landschaften noch heute im deutschen Text des nicaenischen Glaubensbekenntnisses¹. Damit ist das Äußerste des göttlichen Erlösungswerks bezeichnet: die Menschwerdung und ihre Steigerung im Kreuzestod, in dieser tiefsten Erniedrigung des Menschen. Das Zeichen dieser letzten Hingabe, das Kreuz, ist für die Christen das Siegel der durch Gott bewirkten Erlösung geworden.

Aber auch für viele, die dem christlichen Glauben fernerstehen, ist diese Exekution des Mannes von Nazareth das sinnerfüllte Ende seines Wirkens. »Jesus in schlechter Gesellschaft«, »Schwärmer unter kleinen Leuten« oder wie immer er genannt werden mag, er wird oft als Rebell verstanden, der die Regierenden herausfordert und dann ihrer Gewalt unterliegt. Ernst Bloch formuliert es treffend: »Stall am Anfang, Galgen am Ende passen schlecht ins legendäre Retterbild . . . Jesus ist genau gegen die Herrenmacht das Zeichen, das widerspricht, und genau diesem Zeichen wurde von der Welt mit dem Galgen widersprochen. Das Kreuz ist die Antwort der Welt auf die christliche Liebe.«² Auf ihn beruft sich Walter Jens, wenn er seiner Übersetzung des Matthäusevangeliums den Titel gibt: »Am Anfang der Stall, am Ende der Galgen.«³ Offen-

kundig ist es eben die Herausforderung im Leben und Wirken von Jesus, die es den modernen Interpreten eingegeben hat, das Kreuz provokatorisch als Galgen zu bezeichnen. Sie haben übrigens nur eine alte Ausdrucksweise erneuert. Im germanischen Bereich war das Aufhängen am Galgen vom Altertum bis in die Neuzeit die schimpflichste Art der Hinrichtung, und vor allem die mit dieser Exekution ebenso wie mit der Kreuzigung verbundene, erniedrigende Schaustellung hat dazu beigetragen, daß man im Gotischen und dann im Deutschen bis in das sechzehnte Jahrhundert hinein für das Kreuz Christi auch das Wort »Galgen« gebraucht hat⁴.

In die Welt der Griechen und Römer ist der Vollzug der Todesstrafe durch Kreuzigung vom Orient her eingedrungen, Phöniker und Perser haben sie angewandt und nach dem Westen gebracht. Doch ist in Rom im Lauf der Republik die Anwendung dieser Exekutionsform auf römische Bürger mehr und mehr abgekommen. So konnte Cicero in der Prozeßrede gegen Verres sagen (in Verr. II 5, 170): »Es ist eine Missetat, einen römischen Bürger zu fesseln, ein Verbrechen, ihn zu peitschen, nahezu Hochverrat, ihn zu töten. Was soll ich von der Kreuzigung sagen? Es gibt kein Wort, mit dem ein so frevelhaftes Tun gebührend benannt werden könnte.« In der Verteidigung des Rabirius (pro Rab. 5) konnte er noch weitergehen: »Wenn der Tod als Strafe verkündet wird, dann wollen wir in Freiheit sterben. Der Henker aber und die Verhüllung des Hauptes und selbst der Name des Kreuzes bleibe fern, nicht allein von dem Körper der römischen Bürger, sondern auch von Gedanken, Augen und

¹ Die ökumenische Neuübersetzung lautet, wie mir der verehrte Herr Abt von Ettal Dr. Karl Gross freundlich mitteilt, nun so: »... und ist Mensch geworden. Er wurde für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus.«

² Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt 1959, S. 1486 ff. – Die Lebensstadien Stall und Galgen begegnen zuerst S. 1482, sie kehren öfters wieder.

³ Kreuz Verlag Stuttgart 1972. – Auf die von Bloch betonte Geschichtlichkeit von Stall und Galgen verweist auch der Theologe A. Holl, *Jesus in schlechter Gesellschaft*. Stuttgart 1971, S. 102.

⁴ Zum Tod am Galgen R. His, *Das Strafrecht im deutschen Mittelalter*. I. Leipzig 1920, S. 491 ff.; H. Büchert, *Die Todesstrafe*. Berlin 1956, S. 9 f. – Zur Bezeichnung des Kreuzes als Galgen vgl. *Deutsches Wörterbuch* von J. und W. Grimm. 4, 1, 1. Leipzig 1878, Sp. 1167, 1171 f.

Ohren! Denn von allen diesen Dingen ist nicht nur die Wirkung und Erduldung, sondern auch die Möglichkeit, die Erwartung, selbst die Erwähnung unwürdig des römischen Bürgers und freien Mannes.« Die Kreuzesstrafe wurde in der römischen Welt zur Todesstrafe für Räuber, für Aufständische in den Provinzen und vor allem für schuldig gewordene Sklaven. Kreuzigung von Sklaven durch die Entscheidung der Sklavenbesitzer oder – etwa bei Aufständen – von Staats wegen wurde so häufig, daß diese Form der Hinrichtung schlechthin *servile supplicium* genannt werden konnte⁵. Es war ein fast alltägliches Geschehen, daß in der großen Stadt ein Sklave mit dem Balken um den Hals durch die Straßen zur Richtstätte geführt und dort am festen Pfahl hochgezogen wurde zum äußerst schmerzhaften, langsamen Verenden am Kreuz. Es kam vor, daß ihm bei seinem schmachvollen Gang ein *titulus* umgehängt war, der den Grund der Hinrichtung angab⁶; aber es gab auch Herren und Herrinnen, die auf die Frage, warum denn dieser Mensch sterben müsse, die Antwort bereit hatten: »Bist wohl verrückt! Seit wann ist der Sklave ein Mensch?«⁷

Was wir über die Kreuzigung Jesu erfahren, weist den Verurteilten in die Gesellschaft der Aufständischen und Sklaven. Tiefdringende Forschungen über seinen Prozeß haben so viel sicher gestellt, daß die richterliche Entscheidung beim römischen Präфекten Pontius Pilatus, die moralische Ver-

antwortung aber beim Hohenpriester lag⁸. Die Juden haben die Todesstrafe der Kreuzigung in ihrer Gerichtsbarkeit nicht praktiziert: doch galt ihnen ein nach der Hinrichtung zur Schau gestellter Verbrecher als gottverflucht, und es kann als sicher gelten, daß sie bei der römischen Behörde auf die Verhängung der Kreuzesstrafe hingewirkt haben. Nach römischer Anschauung und Praxis war in den Provinzen, zumal des Ostens, bei Rebellion und Hochverrat von Provinzialen die Kreuzesstrafe geboten. In Palästina haben römische Machthaber vor und nach dem Prozeß Jesu zahlreiche Aufständische ans Kreuz schlagen lassen⁹. Bei Jesus zeigt der am Kreuz angebrachte Titel »König der Juden«, daß das Todesurteil auf eine politische Anklage erfolgt ist. Gewiß lag ein Justizirrtum vor. Denn Jesus war nicht als politischer Messias aufgetreten, er lebte und wirkte vielmehr in dem Bewußtsein, als Menschensohn »die Mission des ›leidenden Gottesknechts‹ zu erfüllen, von dem Deuterocesaja spricht«¹⁰. So nahm er diesen furchtbaren Tod auf sich, dessen körperliche und seelische Qualen die Evangelien berichten und moderne Untersuchungen genauer festgestellt haben¹¹. Sein Schmerzensschrei

⁸ Ich nenne vor allem S. G. F. Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth*. London 1968; J. Blinzler, *Der Prozeß Jesu*. Regensburg 1969; W. Koch, *Der Prozeß Jesu*. Köln 1969; M. Hengel, *War Jesus Revolutionär?* In: »*Calwer Hefte*« 110 (1970); O. Cullmann, *Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit*. Tübingen 1970.

⁹ So wurden nach dem Aufstand, der auf den Tod des Herodes folgte, 2000 Juden gekreuzigt, wie Josephus berichtet (*Ant.* 17, 295; *Bell.* 2, 75). Weitere Belege bei Blinzler, a. a. O., S. 311 f.; S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*. Manchester 1967, S. 1.

¹⁰ Cullmann, a. a. O., S. 56.

¹¹ Nach H. Fulda, *Das Kreuz und die Kreuzigung*. Breslau 1878, besonders S. 148 ff., neuerdings R. Schmittlein, *Circonstances et cause de la mort du Christ*. Bade 1950; K.-J. Schulte, *Der Tod Jesu in der Sicht der modernen Medizin*. In: »*Berliner Medizin*« 14 (1963), S. 177 ff.; P. Barbet, *La passion de Jésus-Christ selon le chirurgien*. Paris 1965.

⁵ Th. Mommsen, *Reden und Aufsätze*. Berlin 1905, S. 441 f.; Hitzig, *RE* IV, 1730 f.; C. H. Brecht, *RE* XVIII, 2168 f.; U. Holzmeister, *Crux Domini atque crucifixio quomodo ex archaeologia Romana illustrentur*. Romae 1935, S. 12 ff.

⁶ So dem Sklaven, der in den ersten Jahren der Regierung des Kaisers Augustus die Verschwörung des Fannius Caepio verraten hatte und vom Vater dieses Fannius mit dem Tod bestraft wurde: Cassius Dio 54, 3, 7.

⁷ Iuvenal, *sat.* 6, 219 ff.

in äußerster Bedrängnis zeigt ihn in Gottvertrauen geborgen. Auch Menschen, die ihm als dem Heilbringer entfremdet scheinen, anerkennen seinen, das Menschliche übersteigenden Anspruch und seinen Tod am Kreuz – wie die Dichterin Marie Luise Kaschnitz:

Wie man Sie nimmt
 Unmenschlicher Herr Jesus
 Den wir nicht länger anreden
 Mit dem vertraulichen Du
 Auf jeden Fall haben die Forscher jetzt
 Herausbekommen daß Ihr Kreuzestod
 Eine Folterung ersten Ranges war
 Und äußerst schmerzhaft.
 (Von den Schächern spricht
 in diesem Zusammenhang keiner)¹².

Gerade die Schächer – Straßenräuber bedeutet das Wort im Germanischen – scheinen für unsere Überlegung zum Kreuzestod aufschlußreich, und die Evangelien und die nachfolgenden Kündler christlicher Frömmigkeit haben sie nicht vergessen. Diese Leidensgefährten bringen den Gekreuzigten in drastischer Weise mit Aufständischen, Räubern und Sklaven in Verbindung. Kreuzigung war ja gerade für Räuber die normale Todesstrafe, die Römer aber nannten die Freiheitskämpfer in Judaea, die Zeloten, schlechthin Räuber und Banditen (*λησται*). Selbst bei Flavius Josephus, dem Geschichtsschreiber der jüdischen Welt in der Auseinandersetzung mit Rom, bezeichnet das Wort »Räuber« meist »Aufständische aus politischen und vielleicht noch mehr aus religiösen Motiven«¹³; Zeloten sind bei ihm »Sklaven, zusammengelaufenes Gesindel, Auswurf des Volkes« (Bell. 5, 443), und wirklich hat in dem unter Nero einsetzenden großen jüdischen Freiheitskampf ein Rebellenführer die Freiheit der jüdischen Sklaven verkündet (Bell. 4, 508) und mit einem großenteils aus Sklaven und Räubern bestehenden Heer als Befreier seinen Einzug in Jerusa-

lem gehalten. So ist es nicht zu verwundern, daß im Zusammenhang mit dem Prozeß gegen den vermeintlichen Hochverräter aus Nazareth auch Räuber und Sklaven erscheinen. Die bei Johannes genannten Sklaven des Hohenpriesters, unter denen Malchus heraustritt (Joh 18, 10.18.26), stellen gehorsames Dienstpersonal dar, aber der Räuber Barabbas wird zusammen mit anderen Aufrührern wegen eines Mordes im Gefängnis gehalten, und die beiden Räuber, die neben Jesus gekreuzigt werden, waren wegen ihrer Missetaten verurteilt¹⁴. Und hier geschieht nun das Wunder, daß, während der eine den sterbenden Jesus lästert, der andere Schächer ihn um Fürbitte anfleht und nach seinem Bekenntnis das Paradies zugesprochen erhält: »Wahrlich ich sage dir, heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein« (Lk 23, 39–43). Noch in der Stunde des Todes verharren die beiden im Kontrast: hier der Verbrecher, der bis zum letzten Augenblick den Mitmenschen verhöhnt und quält, dort der Missetäter, der im Kern gut ist und den Augenblick der Gnade ergreift – fast könnte man sagen: eine neue Gestalt des edlen Räubers.

Denn es gab in der Erfahrungs- und Vorstellungswelt der Griechen und Römer diese grundsätzlichen Typen der Räuber: den Gewaltmenschen, der sich in schweren Verbrechen austobt und, wenn er ergriffen ist, den grausamsten Tod sterben muß, sei es, daß er gekreuzigt oder den Bestien vorgeworfen wird, und den Führer einer Räubergemeinschaft, der mit möglichst wenig Blutvergießen sein Ziel erreichen will. Gerade in der frühen Kaiserzeit haben beide Figuren im Volkstheater und in der gelehrten Literatur höchst eindrucksvolle Prägungen erhalten. Da hatte in den Jahren des Kaisers Caligula ein Possenspiel großen Erfolg, der Mimus vom Räuberhauptmann Laureolus: wie er als Sklave flieht, die Führung einer Bande gewinnt und große Streiche vollbringt, dann aber vor Gericht gestellt und blutrünstig hingerichtet wird, gekreuzigt und von wilden Tieren zerrissen. Dieses Stück hat sich lange auf der Volks-

¹² In: »Merkur« 25 (1971), S. 1150.

¹³ M. Hengel, Die Zeloten. Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums. 1, Leiden/Köln 1961, S. 43.

¹⁴ Blinzler, a. a. O., S. 309, 345 u. ö.

bühne gehalten¹⁵. Dagegen lernte man im geographischen Werk des Nymphodorus und in späteren Darstellungen die überlegene Gestalt des Sklavenführers und Räuberhauptmanns Drimakos kennen, der auf der Insel Chios neben die Gemeinschaft der Bürger die Gemeinschaft der Räuber stellen und so die Welt in Ordnung bringen wollte, und in der Weltgeschichte des Diodor (34, 2, 8) las man die Geschichte von dem Sklaven Eunus, einem wundertätigen Verehrer der Syrischen Göttin, der sich selbst das Königtum prophezeite, von seinem Herren wiederholt an die Tafel der hohen Gäste gerufen und halb zum Spaß gefragt wurde, wie er mit den Herrschaften umgehen werde, wenn er sein Reich angetreten habe¹⁶. Nun war es mit dem guten Schächer umgekehrt geschehen, daß der Räuber sich bekehrte und in das Gottesreich aufgenommen wurde.

So haben denn die Christen von früher Zeit an diesen Gefährten und Zeugen des göttlichen Martyriums verehrt. Bald hat man die Namen der beiden Missetäter ausfindig gemacht; in den Pilatusakten, die gegen Ausgang des vierten Jahrhunderts in ihrer Grundschrift feststanden, heißt der gute Schächer Dysmas, der böse Gestas; der gute lebte in der frommen Betrachtung und im Kult der Christenheit fort. Cyprian und Augustin haben ihn gepriesen, in besonderer Weise hat Johannes Chrysostomus die Begnadigung dieses niedrigen, verworfenen Menschen als ein wunderbares Geschehen verherrlicht. In den beiden Predigten »über das Kreuz und den Schächer« spricht er von der erstaunlichen Weisheit des Mannes, dem der Sprung vom Kreuz in den Himmel mit einem Schlag gelungen sei; er scheut sich nicht, diese Leistung mit dem technischen

¹⁵ H. Reich, *Der Mimus*. I. Berlin 1903, S. 88 f.; L. Friedländer, *Sittengeschichte Roms*. II, Leipzig ¹⁰1922, S. 92, 114; E. Wüst, *RE* XV 1751.

¹⁶ Zu Eunus, über dessen Anfänge Diodor 34, 2, 8 berichtet, und zu Drimakos, der bei Athenaeus 6, 265 b–266 e erscheint, vgl. J. Vogt, *Sklaverei und Humanität*. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung (*Historia*. Einzelschriften 8, ²1972), S. 26 ff., 50 ff.

Können des Schächers in Verbindung zu bringen: er hat sich das Himmelreich geraubt! Zugrunde liegt seinem Aufstieg allerdings – so betont der Prediger – die einzigartige Bekehrung: die Reue über seine Missetaten und die Hinwendung zum Erlöser, und dieses Heilsgeschehen ist – mehr als das in dieser Stunde eintretende Erdbeben und die Felsensprengung – ein Zeichen der Dynamis des gekreuzigten Herren¹⁷. Für alle Menschen, auch Zöllner und Sünder, ergibt sich aus diesem Wunder, das an die Berufung von Matthäus und von Paulus erinnert, das Vertrauen auf Hilfe und Rettung: »Niemand soll an seiner Rettung verzweifeln. Die Schlechtigkeit gehört nicht zur Natur des Menschen; freie Wahl steht uns zu. Du bist ein Zöllner? Du kannst Evangelist werden. Du bist ein Gotteslästerer? Du kannst Apostel werden. Du bist ein Räuber? Du kannst dir das Paradies holen.«¹⁸ Bis in unsere Zeit hat der gute Schächer als der Auserkorene, der im furchtbarsten Augenblick die Peripetie vom Bösen zum Guten erfahren durfte, dazu beigetragen, die Widersprüchlichkeit des Menschen und die Macht der Gnade anschaulich zu machen. Der französische Theologe J. J. Gaume gesteht in seiner 1868 erschienenen *Histoire du Bon Larron*: »Ich liebe die Heiligen, die nicht immer heilig waren.« Siebzig Jahre später sagt Albert Bessières, der Verfasser eines neuen Buches über den guten Schächer, unser Jahrhundert sei ein böser Schächer, es habe Gott gestohlen, und er stellt über den ersten Teil seines Buches als Motto das Wort des französischen Sozialpolitikers Léon Harmel, der im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert eine christliche Demokratie verwirklichen wollte: »Zwischen einem Anarchisten und einem Heiligen ist der Abstand so dünn wie eine Zwiebel-schale.«¹⁹

Doch für die Bedeutung des Kreuzes im Heilsdenken der Christen ist der gute Schä-

¹⁷ PG 49, 403.411.401.

¹⁸ Chrysostomus in der Homilie *in dimissionem Chananaeae*: PG 52, 451.

¹⁹ A. Bessières, *Le Bon Larron*. Paris 1937, besonders S. 11, 17, 217.

cher nur eine Randerscheinung. Grundlegend wurde die Erlösungslehre des Apostels Paulus, sein Hinweis auf Christus, der vom göttlichen Sein sich zur Menschengestalt herabgelassen und das Kreuz auf sich genommen hat, so daß er von Gott erhöht wurde und es nunmehr allen, die an ihn glauben, aufgegeben ist, das Kreuz als den Weg zum ewigen Leben zu verkünden²⁰. Es muß hier genügen, aus der paulinischen Theologie einige Hinweise in Erinnerung zu rufen, die das Kreuz als das Äußerste im Abstieg des Erlösers zum Menschsein und als das Entscheidende im Aufstieg des Menschen zur Heiligkeit bekennen. Im Philipperbrief heißt es (2, 5–11): »Heget jene Gesinnung in euch, die auch Christus Jesus beseelte: denn er, der in Gottes Daseinsweise war, dachte die Gottgleichheit nicht zum eigenen Nutzen zu gebrauchen, sondern er entäußerte sich. Indem er Knechtsgestalt annahm, uns Menschen gleich wurde und sich in seiner ganzen Erscheinung wie ein Mensch gab, erniedrigte er sich und ward gehorsam bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuze. Darum hat Gott ihn auch so hoch erhoben und ihm den Namen verliehen über alle Namen, damit im Namen Jesu sich beuge jedes Knie: der Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen, und daß jede Zunge bekenne: Jesus Christus ist der Herr, zur Ehre Gottes des Vaters.«²¹ Hier ist es deutlich ausgesprochen: er hat die Gestalt eines Sklaven angenommen, wurde menschengleich und erniedrigte sich gar, indem er untertänig wurde bis zum Kreuzestod. Im Römerbrief wird die Folgerung daraus gezogen, daß wir auf Christus Jesus getauft, auf seinen Tod getauft sind. Unser alter Mensch wurde mitgekreuzigt, damit er zugrunde gehe und wir nicht mehr der Sünde Sklavendienste tun; nunmehr von der Sünde befreit, im Dienste Gottes als Sklaven

tätig, führt uns der Weg zur Heiligung (Röm 6, 3.6.22). Daraus ergibt sich die Botschaft: »Wir verkünden einen Christus, den man gekreuzigt hat, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, doch allen, die berufen sind, ob Jude oder Christ, einen Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit« (1 Kor 1, 23 f.).

Damit ist der Grund des christlichen Heilsglaubens gelegt. Weit über die Apostel und ihre Nachfolger, über Bischöfe und Priester hinaus gewinnt diese Kreuzestheologie in der antiken Welt ihre Anerkennung. Lactanz gibt ihr als Vertreter der christlich werdenden Philosophie eine rationalisierende Prägung. Auf die Frage, »warum nur diese schandbare Form der Hinrichtung, die eines freien Menschen, auch wenn er noch so schuldbar wäre, unwürdig erscheint?«, antwortet er zunächst mit dem Argument, daß der Erlöser in seiner Erniedrigung auch den Niedrigen und Unteren Hilfe bringen wollte, sodann mit der Feststellung, daß durch die Strafe der Kreuzigung der Leichnam unversehrt blieb für Grab und Auferstehung, schließlich mit dem Gedanken, daß die Erhebung des Sterbenden am Kreuz als bedeutsames Zeichen auf seine kommende Erhöhung hinwies, auf seine Anerkennung und Verehrung bei allen Völkern des Erdkreises (inst. div. 4, 25 f.)²².

In der Zeit des Lactanz kam die für alle Christengemeinden verbindliche Fassung des Glaubenssymbols auf, von dem wir ausgegangen sind. Die erste ökumenische Synode von Nicaea sprach es klar aus, daß der Erlöser um unseres Heiles willen Mensch geworden sei, gelitten habe und wiedererstanden sei²³. In Chalcedon im Jahre 451 wurden die Aussagen über die Menschwerdung und die Leiden im vierten Artikel des Symbols präziser formuliert: die Fleischwerdung wird genannt, die Vermenschlichung und der heilbringende Kreuzestod. In das La-

²⁰ Ich verweise auf H. Ridderbos, Paulus. Ein Entwurf seiner Theologie. Wuppertal 1970, besonders S. 132 ff.

²¹ Übersetzung von G. Hierzenberger, Handbuch der Verkündigung, I hrsg. von B. Dreher / N. Greinacher / F. Klostermann. Freiburg 1970, S. 227.

²² Zur Erhöhung am Kreuz nach dem Johannesevangelium (besonders 3, 14) vgl. W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium. Münster 1960.

²³ A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. II, Tübingen 1909, S. 230.

teinische übertragen, heißt es: *qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit et incarnatus est de spiritu sancto et Maria virgine et inhumanatus est et crucifixus est pro nobis sub Pontio Pilato et sepultus est*²⁴. Die Ausdrücke, die den Zusammenhang der einzelnen Teile dieses Artikels herstellen und zugleich die Einheit des Ganzen erkennen lassen, sind in der Folge, ohne daß wir Zeit und Umstände genau angeben können²⁵, leicht verändert worden. Während die Kreuzigung ursprünglich durch ein bloßes »und« mit der Menschwerdung verbunden war, wurde sie dann durch ein elatives »etiam«²⁶ leicht davon abgehoben: *homo factus est, crucifixus etiam pro nobis*²⁷. Das ist eine Steigerung, die der paulinischen Aussage »gehorsam bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuze« nahekommt (Phil 2, 7 *factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis*²⁸). Das Wissen um die Kreuzigung als *servile supplicium*, als Todesstrafe der Sklaven, die keine Menschen sind, hat es offenkundig nahegelegt, dieses Sterben geradezu als ein letztes Hinabgehen in der Menschwerdung zu benennen. In deutscher Sprache wird es heißen müssen: »und ist Mensch geworden, sogar gekreuzigt wurde er für uns«.

Joseph Vogt

DIE NICHTVERÖFFENTLICHTE ENZYKLIKA. – John LaFarge, ein amerikanischer Jesuit, hat 1938 im Auftrag Papst Pius' XI. gemeinsam mit dem Franzosen

²⁴ Das Symbolum von Chalcedon in der griechischen Fassung bei E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum II* 1. 2. Berlin 1933, S. 128, in der lateinischen ebd. II 3, 2, S. 136. – Dazu J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*. I ¹⁹⁶², S. 591 ff.

²⁵ F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, I. Leipzig 1894, S. 62 ff., 92 ff.; II 1900, S. 625 ff., 887 ff.

²⁶ Vgl. *Thesaurus linguae Latinae* V 2, 947 f.

²⁷ Jungmann, a. a. O., S. 593; H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*. ¹⁹⁶⁵, S. 67.

²⁸ Vgl. J. Gnlika, *Der Philipperbrief* (Herders Theologische Kommentare zum Neuen Testament X 3, 1968), S. 124.

P. Desbuquois und dem deutschen Jesuitenpater Gundlach den Text für ein päpstliches Rundschreiben gegen den Rassismus entworfen.

Das berichtet der amerikanische Kirchenhistoriker Thomas Breslin¹. Der Entwurf fand sich im Nachlaß des 1963 verstorbenen LaFarge. Bis jetzt wurden nur Teile des Schriftstücks veröffentlicht. Sie lassen Anlage und Tendenz der geplanten Enzyklika ausreichend erkennen.

Danach sollte das Rundschreiben den Titel tragen: *Humani generis unitas*. – Die Einheit des Menschengeschlechts. Zwei Kernstellen des Entwurfs lauten: »Hier wird ein Zaubermittel unter dem tönenden Namen ›Einheit der Nation‹ verschrieben; dort werden Menschen berauscht und begeistert durch den Appell eines Führers zur Einheit der Rasse; am Himmel Osteuropas leuchtet, von Blut und Schrecken gerötet, die Verheißung einer neuen Menschheit auf, die sich in der Einheit des Proletariats verwirklichen soll.« Und im Kapitel Antisemitismus: »Durch eine solche Verfolgung werden Millionen Menschen ihrer elementarsten Rechte und bürgerlichen Ehren in ihrem Vaterland beraubt. Ohne gesetzlichen Schutz gegen Plünderung und Gewalt und jeder Form von Kränkung und öffentlicher Demütigung ausgesetzt, werden unschuldige Menschen wie Verbrecher behandelt ... Ein natürlicher Groll gegen politische, soziale und wirtschaftliche Unterdrücker wird unter massiver Beeinflussung der öffentlichen Meinung zum fruchtbaren Boden destruktivster Tendenzen. Der Eifer gegen die Missetäter wirft bald die Maske ab und erweist sich als Beschwörung grenzenlosen Hasses, als Freibrief für jede Form von Gewalt, Raubgier und Unordnung ... Antisemitismus wird ein Vorwand, die geheiligte Person des Erlösers anzugreifen, der Menschengestalt annahm als Sohn einer jüdischen Magd. Antisemitismus wird zum Krieg gegen das Christentum ...«

Die beiden Zitate sprechen eine eindeutige Sprache. Sie wie auch der aufgefundene Text

¹ In: »National Catholic Reporter« (Kansas City, 15. Dez. 1972).

lassen freilich nur Vermutungen zu, wie die drei Ghostwriter die drei angesprochenen Themen einander zuordnen wollten. Daß auf sozialpsychologische Voraussetzungen und politische Folgen, aber auch auf gewisse Dispositionen zu einem militanten antichristlichen Ungeist, hervorgehend aus einem scheinbar geschichtlich verursachten Antisemitismus, hingewiesen werden sollte, geht aus dem zweiten Zitat hervor. Der Verweis auf den inneren Zusammenhang zwischen Antisemitismus und dem Kampf gegen den christlichen Glauben hat auch heute noch seine Bedeutung und läßt manche Erscheinung unserer Zeit besser verstehen.

Das Rundschreiben ist bekanntlich nicht veröffentlicht worden. Wohl lag der Text im September 1938 vor; LaFarge übergab ihn seinem Ordensoberen P. Ledochowski; wahrscheinlich hat Pius XI. den Text vor seinem Tod – er starb am 10. Februar 1939 – gesehen. Es ist eher unwahrscheinlich, daß der Jesuitengeneral, der den Hauptgegner der Kirche damals im Bolschewismus sah, die Enzyklika, wie man vermutet hat, »sabotiert« habe. Die Gesundheit Pius' XI. war seit Ende November erschüttert, von diesem Zeitpunkt an schwand seine Aktivität. Er stand zudem bis unmittelbar vor seinem

Tod in scharfer Auseinandersetzung mit den italienischen Faschisten. Nach seinem Tod änderte sich die Lage rasch. Als Pius XII. mit seinem ersten Rundschreiben »Summi Pontificatus« über die Einheit des Menschengeschlechts sich an die Welt wandte (20. Oktober 1939), stand Warschau unmittelbar vor dem Fall. Weniger die Annahme, der Krieg könne die judenfeindliche Politik der Nazis beenden, als der Wille, in diesem rasch sich ausweitenden Krieg jeden Anschein einer Parteinahme zu vermeiden, um auf diese Weise zwischen den Gegnern vermitteln zu können, mag den Papst damals veranlaßt haben, von der unerläßlichen feierlichen Verurteilung des Rassismus und Antisemitismus abzuziehen. Auch wenn die Forschung bald noch weiteres Material über »*Humani generis unitas*« an den Tag bringen und die Hintergründe der Behandlung des Rundschreibens durch die Zuständigen aufdecken wird, lohnt es sich darüber nachzudenken, welchen Sinn – heilsgeschichtlich – es gehabt haben mag, daß die notwendige und – wie das aufgefundene Dokument belegt – auch beabsichtigte Verurteilung des Antisemitismus nicht ausgesprochen wurde.

Franz Greiner

Heinrich Schlier, geboren 1900 in Neuburg/Donau, ist Professor emeritus und Honorarprofessor für althristliche Literatur an der Universität Bonn. Der Beitrag auf Seite 97 ist ein überarbeiteter Vortrag, der an der Ferienakademie Bierbronn (Kreis Waldshut) und an der Universität Salzburg gehalten wurde.

Jean D. Zizioulas, geboren 1931 in Griechenland, studierte Theologie an den Universitäten Saloniki, Athen und Harvard. Nach Lehrtätigkeit in Griechenland und den USA war er von 1968 bis 1970 Sekretär im Sekretariat für Glaube und Verfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf. Seit 1970 ist er Professor für Patristik an der Theologischen Fakultät in Edinburgh. Den Beitrag auf Seite 133 übersetzte August Berz.

Oskar Simmel, geboren 1903, war von 1953 bis 1966 Schriftleiter der »Stimmen der Zeit«, von 1967 bis 1970 Leiter der deutschsprachigen Abteilung von Radio Vaticana, seither Referent für Glaube und Sitte im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Helmut Kuhn, geboren 1899 zu Lüben (Schlesien), ist Ordinarius für Philosophie an der Universität München. Der Beitrag auf Seite 158 ist ein leicht verkürzter Erstdruck des Einleitungskapitels zu einem in Vorbereitung begriffenen Buch.

Hans Asperger, geboren 1906 in Wien, ist seit 1962 Direktor der Wiener Universitätskinderklinik.

Joseph Vogt, geboren 1895 in Schemingen (Württemberg), lehrte Geschichte des Altertums als ordentlicher Professor in Tübingen, Würzburg, Breslau und Freiburg, jetzt Emeritus der Universität Tübingen.

Die Jesus People in den Vereinigten Staaten von Amerika

Von F. G. Friedmann

Wer die amerikanische Übernahme europäischer Ideen oder Institutionen mit der heutigen Rückkehr amerikanischer Phänomene nach Europa vergleicht, findet, daß auf beiden Seiten Auswahlprinzipien wirksam sind, zu denen vor allem die Befriedigung wirklicher oder vermeintlicher Bedürfnisse materieller sowie geistiger Art gehören. Ein wesentlicher Unterschied besteht allerdings darin, daß europäische Ideen meist durch Einwanderer nach Amerika getragen wurden, während Europa von der Mehrzahl aktueller amerikanischer Phänomene durch die Massenmedien erfährt. Dies bedeutet, daß neben der durch Bedürfnisse gelenkten Selektion die Massenmedien eine ihrer technischen Natur und ihrer sozialen Funktion entsprechende Auswahl treffen: ein Phänomen muß mediengerecht, das heißt für den Verbraucher interessant, also an- oder aufregend, wenn nicht gar modisch oder sensationell dargeboten werden. Es gilt deshalb von den durch die Massenmedien übermittelten Eindrücken zu abstrahieren, will man die Jesus People in ihrem amerikanischen Kontext verstehen.

Vereinfachend läßt sich sagen, daß die Jesus People ihren Ursprung drei Aspekten der amerikanischen Kulturgeschichte verdanken: der Geschichte der religiösen Bewegungen, der jugendlichen Subkultur und allgemeinen Problemen und Zeichen unserer Zeit. In der religiösen Geschichte scheinen vor allem das Prinzip des »congregationalism«, die Unabhängigkeit der einzelnen Gemeinden, sowie die »conversion«, die Bekehrung bzw. Umkehr zu Gott, von entscheidender Bedeutung gewesen zu sein. Der »congregationalism« impliziert in seiner reinsten Form die Gewissensfreiheit des einzelnen und die Ablehnung jeglicher Autorität von seiten etablierter Kirchen. Erste Beispiele dieser Anschauung finden wir auf amerikanischem Boden bei den Quäkern und bei Anne Hutchinson. Beide glaubten an eine unmittelbare Erleuchtung durch ein »inneres Licht«, das wiederum als Ausfluß des Heiligen Geistes verstanden wurde. (In der Auseinandersetzung mit Anne Hutchinson führten die Puritaner von Massachusetts im Sinne der calvinistischen Erwählungslehre das theokratische Prinzip und die synodale Ordnung ein.) Später finden wir den »congregationalism« in einer Vielfalt von »denominations«¹, die meist aus »revivals« entstanden sind, in modifizierter Form aber auch in den Zusammenschlüssen von »congregations« bei den größeren Be-

¹ Das neutrale Wort »denomination« (Benennung) will eine Unterscheidung zwischen etablierten Kirchen, Freikirchen und Sekten vermeiden.

kennntnisgruppen wie Presbyterianern, Methodisten oder Baptisten vorhanden sind.

Der »revival« ist eine von einem oder mehreren Predigern hervorgerufene Erweckungsbewegung, die, im Gegensatz etwa zum »Great Awakening« von 1740 oder von 1820, meist örtlich und zeitlich begrenzt ist. Sie zielt auf die »conversion« oder »regeneration« (Erneuerung) der Angesprochenen ab. Die gebildete Geistlichkeit stand den »revivals« oft feindlich gegenüber. Jonathan Edwards, der selbst die großen Prediger John Whitefield und die Brüder Wesley von England nach Amerika eingeladen hatte, schreckte vor den emotionalen Exzessen des »Great Awakening« zurück. Jonathan Mayhew nannte 1744 die »revival«-Prediger »erleuchtete Idioten«, während Charles Chauncey (1705–1787) gegen die Idee einer plötzlichen »conversion« und für ein langsames und kontinuierliches geistiges Wachstum plädierte. Andererseits wurden viele der erfolgreichsten »revivals« gerade von Akademikern angeregt. Whitefield und die Wesleys kamen von Oxford. Von Yale allein gingen innerhalb von vierzig Jahren ungefähr fünfzehn »revivals« aus; und ähnliches läßt sich von den Universitäten Amherst, Dartmouth, Williams und Oberlin sagen. Dabei spielte die Generation der Studenten (noch mehr als heute bei den Jesus People) eine bedeutende Rolle.

Anfangs fanden die »revivals« fast ausschließlich an der »frontier« statt, wo Menschen verschiedenster sozialer und religiöser Herkunft in einer gleichsam ahistorischen Welt zusammentrafen. Seit 1857 gab es »revivals« auch in Städten (wohin ein Teil der Leute von der »frontier« gezogen war). Die meisten »revivals« zeitigten über die persönliche Erweckung und Erneuerung hinaus zweierlei Folgen: zum einen erweckten sie im einzelnen wie in der Gemeinschaft einen größeren Sinn für soziale Verantwortung – von Gefängnisreform bis hin zur Beschäftigung mit Taubstummten und Geisteskranken; zum anderen führten sie zur Gründung neuer »denominations«, aber auch interkonfessioneller religiöser Organisationen. So entstanden die »Christian Church«, die »Disciples of Christ«, die »Zeugen Jehovas«, die »Heilsarmee«, die »Mormonen« und etwa zweihundert andere »denominations«, während 1810 die »American Mission Society«, 1816 die »American Bible Society«, 1851 der »Christliche Verein Junger Männer« und 1857/58 die »Sunday School«-Bewegung ins Leben gerufen wurden. Allerdings gab es auch »revivals«, die sich vor allem an Mitglieder bestehender »denominations« wandten und diese nach erfolgter Bestärkung im Glauben in die eigenen »denominations« entließen, wo sie sich dann mit besonderer Energie betätigten.

Was den Ausdruck »jugendliche Subkultur« betrifft, so ist »Kultur« hier im Sinne des englischen Wortes »culture« als eine alle menschlichen Bereiche umfassende Lebensweise zu verstehen. »Subkultur« – gelegentlich auch Untergrund genannt – hat nichts mit Verborgenen oder Geheimem zu tun,

sondern bezeichnet lediglich den Gegensatz zur offiziellen Kultur. »Jugend« wiederum bezieht sich hier nicht auf eine biologische Altersgruppe, sondern auf die Zeitspanne zwischen Pubertät und Eintritt in das Erwachsenenleben (durch Berufsverantwortung oder Heirat). Sie wird von den Erfordernissen der hochentwickelten Industriegesellschaft, vor allem durch die Dauer der Ausbildung bestimmt. »Geistig« ist sie gekennzeichnet durch ein Mißbehagen an der bestehenden Welt, die trotz – oder gerade wegen – ihrer großen wissenschaftlichen und technologischen Erfolge die Frage nach dem Sinn des eigenen Daseins nicht zu beantworten vermag. Außerdem wird die herrschende Rationalität oder Intellektualität für den Mangel an affektivem, spontanem Leben verantwortlich gemacht. Auch sucht man in den historisch übermittelten Institutionen – in Familie, Kirche, Universität – vergeblich nach gültiger, auf das eigene Suchen anwendbarer Autorität. Die Väter werden verworfen, entweder weil sie selbst die von ihnen gepredigten Maximen nicht befolgen oder weil sie in ihrer Ethik zu unsicher, zu liberal, zu relativistisch sind oder weil sie eine Autorität darstellen, die sich zu willkürlich, zu undurchsichtig, zu abstrakt gebärdet. Dazu kommt das eigene Versagen im konventionellen politischen Kampf – oft weil der Ort der wirklichen Entscheidungen außerhalb der Reichweite persönlicher Bemühungen liegt. Die Folge ist ein Antagonismus gegen bestehende, geschichtlich entstandene Institutionen, ja, gegen die Geschichte selbst. Man zieht sich in eine eigene Welt zurück, meditiert im Geiste »zeitloser« fernöstlicher Religionen, gibt sich der Astrologie und dem Okkultismus hin oder veranstaltet politische »happenings«, die sowohl dem eigenen Gemeinschaftsgefühl als auch der Verunglimpfung und Verunsicherung der Erwachsenenwelt dienen.

Von den allgemeinen Aspekten und Problemen der amerikanischen Gesellschaft, die zur Entstehung der Jesus People beigetragen und die ihnen außer Angehörigen der Jugendkultur auch Mitglieder der Erwachsenenwelt verschiedenster Konfessionen zugeführt haben, seien vor allem die amerikanische Tradition des jederzeit möglichen Wiedeanfangs, das Suchen des isolierten Großstadtmenschen nach Gemeinschaft und das Trauma des Vietnamkriegs genannt. Die Möglichkeit des Neuanfangs war in Amerika von jeher ein Teil der täglichen Erfahrung gewesen: der »farmer« an der »frontier«, der am Horizont den Rauch vom Herd eines nachgerückten Siedlers gesehen hatte, soll sich, wie der Volksmund wissen will, bedrängt gefühlt haben und weggezogen sein, um aus sicherem Abstand von neuem anzufangen. Was die Berufswahl betraf, so konnte sich, wer heute Apotheker war, morgen als Lehrer oder Mechaniker betätigen. Im Blick auf Europa bedeutete die Idee des Neuanfangs den Triumph einer Anschauung, die man als Glaube an die spontane Zeugung demokratischer Institutionen im Gegensatz zur angeblichen Willkürlichkeit historischer Institutionen wie Monarchie oder Papsttum bezeichnen kann. Im innenpolitischen Bereich war es das Ver-

trauen in die »Jeffersonian democracy«, in die Tugenden des selbständigen Landwirts, dessen Fleiß, Verantwortungsbewußtsein und »common sense« die unumgänglichen Bedingungen des demokratischen Amerika schufen. Auf religiösem Gebiet war es die eschatologische Idee: das, was am Anfang versprochen worden war, würde sich am Ende erfüllen.

Das Sehnen nach Gemeinschaft entspringt unter anderem aus der Anonymität der modernen Großstadt, aus der Allgegenwart von Gewalttätigkeit, aus dem Mangel an verbindlichen Standards. Selbst im günstigsten Fall gewährt die Klein- oder Nuklearfamilie nicht die Geborgenheit und die Vielfalt sicherer Bezugssysteme, die der Großfamilie eigen sind.

Der Vietnamkrieg wiederum stellte ein kaum vorstellbares Trauma dar. Zum einen handelte es sich um die Anwendung letzter technologischer Entwicklungen; dabei traten sowohl Zweifel an der Unfehlbarkeit und absoluten Effizienz des technologischen Fortschritts als auch an der Legitimität der Benützung solcher Waffen gegen ein Bauernvolk auf, dessen Führer Ho Chi Minh in Amerikas Jefferson sein Vorbild gesehen hatte. Zum anderen schuf der Krieg eine Art ethisch-psychologischer Dolchstoß-Legende: Amerika hätte siegen müssen, wäre seine moralische Substanz intakt gewesen.

Evangelisierungskampagnen unter jungen Menschen hat es seit den fünfziger Jahren gegeben – man denke an die Erweckungsarbeit David Wilkersons in New York oder an »Teen Challenge« und »Campus Crusade for Christ« (gegründet von Bill Bright). Die eigentliche Bewegung der Jesus People ist jedoch erst 1967 in den kalifornischen Zentren der jugendlichen Subkultur – in Berkeley und San Francisco – entstanden. Kalifornien ist der amerikanische Bundesstaat mit der größten Bevölkerungszuwanderung. An dieser letzten »frontier« treffen Menschen verschiedenster Abstammung und Gesinnung zusammen; dazu kommt, daß modernste Technologie und ostentativer Reichtum sich mit beschämender Armut und menschlicher Leere mischen, was wiederum eine Vielfalt spiritistischer und pseudo-religiöser »fads«² und Strömungen ins Leben ruft. Es ist deshalb vielleicht nicht verwunderlich, daß gerade in dem durch Drogensucht, Promiskuität und Gewalttätigkeit berüchtigten Stadtteil San Franciscos, Haight-Ashbury, Ted Wise, selbst ein ehemals drogensüchtiger Hippie, zusammen mit Gleichgesinnten und mit Hilfe von Mitgliedern eines baptistischen Predigerseminars die erste »christliche Kaffeestube«, ein Pendant zum Hippie-»hangout«, eröffnete. Diese Kaffeestuben (die sich schnell über Kalifornien und andere Teile des Landes verbreiteten) waren als Treffpunkte für die wachsende Zahl von Jesus People gedacht. Gleichzeitig entstanden an Stelle von Hippie-Kommunen »christliche Häuser«, in denen im Durchschnitt ein Dutzend Leute zusammenwohnen. Solche Wohngemeinschaften tragen meist biblische

² »fad« ist eine vorübergehende modische Erscheinung, die durch ihre Extravaganz auffällt.

Namen: »House of Esther«, »Zion's Inn«, »Bacharah«, »Home for His Glory«, »Soul Inn«, »Upper Streams«, »House of Pergamos«, »His Place« usw. Wie die Jesus Bewegung selbst, stellen auch die Wohngemeinschaften in jeder Beziehung ein breites Spektrum dar, also nicht nur was ihre Lebensdauer und die Fluktuation ihrer Mitgliedschaft betrifft. (Gemeinsam ist vielleicht, daß sich die meisten Häuser dadurch über Wasser halten, daß einige Mitglieder auswärts arbeiten und verdienen und es so anderen Mitgliedern ermöglichen, auf die Straße zu gehen und Missionsarbeit zu leisten.) Für diejenigen, die neu in die Gemeinschaft kommen, ist diese zuerst eine Zuflucht, ein Strohalm, den sie aus geistiger und psychischer Not ergreifen; erst später entwickelt sich eine gewisse emotionale Bindung, die im weiteren Verlauf zu einer Willensentscheidung in bezug auf die weitere Ausrichtung und Gestaltung des eigenen Lebens führen mag. Was die Disziplin innerhalb der Häuser angeht, so haben manche lediglich ein Minimum von Regeln, während andere durchaus hierarchisch strukturiert sind. Die strengste Gruppe sind die »Children of God«, die den totalen Anspruch Jesu auf seine Jünger dahin deuten, daß zum Beispiel Briefe, die Mitglieder der Gemeinschaft an Familienangehörige schicken oder von diesen erhalten, von dem »Bischof« zensiert werden und Gespräche mit Familienangehörigen nur in Anwesenheit einer Aufsichtsperson geführt werden können. Wegen »psychologischem kidnapping« und anderer autoritärer oder gar totalitärer Verhaltensweisen werden die »Children of God« von den Sicherheitsbehörden überwacht; eine Anzahl von ihnen verließ deshalb die Vereinigten Staaten und versuchte in England und in der Bundesrepublik unterzukommen.

Wie wird man ein Jesus-Mann? Das Schlüsselwort ist »conversion«. Solch eine Bekehrung ist jedem zugänglich (eine Idee, die von den Methodisten und anderen evangelisierenden »denominations« – im Gegensatz zur Erwählungslehre Calvins – seit mehr als 200 Jahren gepredigt wird). Bekehrung kann ein strikt individuelles Erlebnis sein oder sich mit Hilfe anderer »wiedergeborener« Christen ereignen. Es gibt vielerlei Zeugnisse für beide Arten. Dabei handelt es sich immer um eine Erleuchtung durch den Heiligen Geist oder eine Begegnung mit Jesus. Der einzelne durchläuft oft alle möglichen Phasen der jugendlichen Subkultur von LSD über Sex und radikale politische Betätigung zu Okkultismus oder fernöstlicher Meditation – bis er am Ende dieses langen Weges Christus findet. Ein Jesus-Mann aus prominenter bürgerlicher Familie berichtet, wie Jesus eines Tages zu ihm sprach: »Komm zu mir, ich werde Dir Frieden geben!« Der junge Mann fährt in seiner Erzählung fort: »Eines Nachts war ich allein in meinem Zimmer, und ich sagte nichts als ›Jesus Christus, ich werde mich Dir hingeben und niemandem anderen!‹ Nichts passierte; nur Schweigen und Frieden. Aber ich wußte es, obgleich ich nicht weiß, was eigentlich vor sich ging, und sagte: ›Du meinst, ich bin erlöst?‹ Und ich wußte, er hatte mich aufgenommen und ich

war erlöst. Und unmittelbar darauf hatte ich ein Erlebnis, das die Leute Taufe durch den Heiligen Geist nennen.« Ein anderer junger Mann wurde dadurch bekehrt, daß in einem gewissen Augenblick zwei Kameraden über ihm standen und beteten. Ein dritter begegnete zufällig einem »Straßen-Evangelisten« und »wurde sofort ein Christ«.

Die Art und Weise der Evangelisierung wird von den Jesus People der jeweiligen Situation des zu Bekehrenden angepaßt. Außer spontanen Begegnungen gibt es systematische, auf das einzelne Individuum eingestellte Beratungsdienste, sowie Versuche, den labileren jungen Menschen in »christlichen Häusern« eine gewisse Geborgenheit zu bieten. Die Wahrheit der Botschaft wird vor allem in dem persönlichen Zeugnis »neugeborener« Christen, in der Aussage der Bibel und den Schriften der Bewegung gesehen. Das persönliche Zeugnis ist eine Art pragmatischen Beweises, der besagt, daß das, was offensichtlich mir an erlösendem Erlebnis zugestoßen ist, auch Dir zustoßen kann, wenn Du nur die nötige Bereitschaft zeigst. So sagt einer der »Neugeborenen«: »Ich werde den Rest meines Lebens damit verbringen, den Menschen von Jesus zu erzählen.« Darin sind die Jesus People anderen evangelisierenden Gruppen wie den Mormonen oder den Zeugen Jehovas ähnlich. Die Bibel wird im Sinne des Fundamentalismus als unmittelbar inspiriertes Wort Gottes gedeutet, dessen Botschaft jeder »Neugeborene« verstehen kann. Dies bedeutet, daß mit Ausnahme weniger führender Persönlichkeiten, die sich sehr wohl um eine theologisch fundierte Exegese bemühen, die weitaus größere Anzahl der Jesus People jegliche Art von Bibelwissenschaft ablehnt. Ihr Standpunkt ist ein extrem pointilistischer oder okkasionalistischer. Sie zeigen eine verblüffende Agilität im Gebrauch von Bibelzitate; allein diese Zitate sind suggestiv gewählt und ohne Rücksicht auf irgendeinen historischen Zusammenhang in die Diskussion geworfen. Dabei gibt es keine institutionellen oder sonstigen »autoritativen« Kontrollen; im Gegenteil, ihre Wahrheit wird gleichsam durch Akklamation der Teilnehmenden bestätigt. Eine weitere Bestätigung der Bibel als Quelle der Wahrheit wird in der Erfüllung der dort enthaltenen Prophetien gesehen. Die Gründung des Staates Israel spielt hier eine besondere Rolle, die auch das zweite Kommen Christi – voraussichtlich noch in unserer Generation – prophetisch einbezieht. Ein junger Mann, mit dem ich kürzlich sprach, will sogar herausgefunden haben, daß Lord Balfour und General Allenby, die bei der Entstehung des Judenstaates Paten standen, »neugeborene« Christen waren.

Wo die Jesus People versuchen, größere Mengen von Menschen anzusprechen, stellen sie sich in Inhalt und Form ihrer Aussage gerne auf die Grundanliegen ihrer Gesprächspartner ein. So benützen die »Straßen-Christen« den »slang« der jugendlichen Subkultur. Flugblätter und Untergrundzeitungen der Jesus People sind in ihrer Diktion kaum von den Untergrundzeitun-

gen der radikalen Linken oder der Hippies zu unterscheiden. Das »Neue Testament« wird zu den »Worten des Vorsitzenden Jesus«; an Stelle des »ego-trip« oder des durch Drogen induzierten »high« tritt der »Jesus-trip« oder das »Jesus-high«. Dadurch wird der Mensch »unhung«³ von seiner Vergangenheit. Ja, Jack Sparks, ein führender Jesus-Mann mit akademischem »background«, hat sogar Teile des Neuen Testaments in die Sprache der Straße bzw. des Untergrunds übersetzt. Das Blatt »Right On«, das entsprechend seinem Erscheinungsort Berkeley die Probleme in etwas intellektuellerer Weise angeht als die etwa fünfzig anderen Untergrundblätter der Jesus-Bewegung, wendet sich abwechselnd an Drogensüchtige, an radikale Studenten, an Mitglieder der Emanzipationsbewegung der Frauen und an junge Leute, die mit den etablierten Kirchen unzufrieden sind. »Right On«, heißt es, »hat eine einzige Botschaft für die Menschen: Jesus Christus hält den Schlüssel zur einzigen wahren Lösung für jedes echte menschliche Problem...«. Oder: »Seine aufrührerische Botschaft ist besonders gefährlich für junge Menschen, denen man noch nicht beigebracht hat, ihn zu ignorieren. Er verwandelt die Menschen und behauptet, sie frei zu machen. Warnung: er ist immer noch in Freiheit!« Gegen die etablierten Kirchen gerichtet, erfindet »Right On« die Geschichte eines jungen Mannes, der schon seit langem den Menschen kostenlos eine Seife anbietet, die wirklich sauber macht, während es andere Leute gibt, die eine minderwertige Seife des Profits und der Macht wegen anbieten. »Schau Dich um«, schreibt »Right On«: »In diesem Augenblick, heute, in Berkeley, gibt es Menschen, die das Christentum des Volkes verkünden; die es unter dem Daumen der herrschenden Klasse hervorziehen wollen. Schließ' Dich ihnen an und werde befreit! Macht dem Volk. Alle Macht durch den Heiligen Geist!« Dann erzählt »Right On« die Geschichte von der herrschenden Klasse, die wie Verschwörer sich Jesu bemächtigte, um ihn anzuklagen. Sie mußten das nachts machen, denn das Volk »really dug Jesus«⁴. Aber die Zahl der Anhänger Jesu wuchs weiter, so daß die herrschende Klasse keinen Ausweg fand, als das »Christentum« offiziell zu akzeptieren. Allerdings drängte sie ihm ihren eigenen Materialismus und ihre eigene Organisation auf und machte sich auf den Weg, die bedingungslose Liebe und Vergebung auszurotten, die Jesus verkündet hatte. Sie begann ihre eigene, revisionistische, elitäre, bürokratische Verfälschung des Christentums aufzubauen, die sie »als das wirkliche Ding anpries«. Was die grundlegenden Veränderungen der bestehenden Gesellschaft betrifft, so erklärt sich »Right On« mit den Radikalen eins. »Right On« erzählt auch, an dem Friedensmarsch gegen den Vietnamkrieg am Moratoriumstag teilgenommen zu haben. Es sympathisiert ferner mit den »tapferen Frauen, die lange Jahre mit Härte und Ausdauer gegen sexuelle Diskriminierung und männlichen

³ »hung« heißt im Drogenrausch befangen, »unhung« davon wieder befreit sein.

⁴ Etwa: hat Jesus verstanden und akzeptiert.

Chauvinismus gekämpft haben. Nieder mit den Unterdrückern! Up with the people! Alle Macht dem Volk!«⁵

Die Jesus People besitzen keine eigentliche Theologie, da jede intellektuelle Beschäftigung zugunsten der Unmittelbarkeit religiöser Erfahrung verworfen wird; es läßt sich jedoch ein gewisser Konsensus des Glaubens feststellen. Dazu gehört, daß – im Gegensatz zu einer politischen Theologie – eine Veränderung der Welt nur durch die Veränderungen innerhalb der einzelnen Menschen erwirkt werden kann. Diese Veränderungen sind eine Folge des Glaubens an die Vergebung der Sünde, an den Sinn des menschlichen Daseins und an die Liebe Gottes, die den umfaßt, der sich zu Gott bekennt. Dabei wird praktisch kaum differenziert zwischen Gott, Jesus und dem Heiligen Geist. Betont werden ein ausgesprochen persönliches Verhältnis zu Gott sowie das Priestertum aller Gläubigen. Die Taufe, die durch Untertauchen geschieht und von jedem neugeborenen Christen vorgenommen werden kann, ist kein Sakrament im kirchlichen Sinn. Es handelt sich um eine Wiedergeburt im Heiligen Geist, die keine Mitgliedschaft in einer Kirche oder »denomination« verlangt oder bewirkt, sondern ein Ereignis innerhalb eines fortdauernden Prozesses der Erneuerung darstellt. Sinn, der unser Dasein erhellt, wird bei den Jesus People als göttliche Person erfahren, die sich unser in Liebe und Vergebung annimmt. Sinn also erscheint als unmittelbares Erlebnis und nicht als vermittelte (symbolische) Struktur oder als Christus, der zwischen dem Schöpfer und der Kreatur, zwischen Ewigkeit und Zeit, vermittelt. Die Dimension des Seins, in dem sich Sinn erfüllt, ist weder Kosmos noch Geschichte, noch Gesellschaft, sondern die Psyche des einzelnen, der in der Gemeinschaft der »Neugeborenen« lebt. Der amerikanische Psychiater Kenneth Keniston⁶ vermerkt dazu kritisch, daß die Opfer der modernen Langeweile diese durch schiere Expressivität zu überwinden suchen. Je weiter die tieferen Emotionen des Menschen von den konkreten Problemen des Alltags getrennt gehalten werden, um so mehr drängen sie nach explosivem Ausdruck. Daher das Bedürfnis nach Unmittelbarkeit und Aktion. Man mag hinzufügen, daß es gerade das die Massenmedien beherrschende Prinzip der Simultaneität ist, das die Spontaneität und Ahistorizität der jugendlichen Subkulturen nährt. Wenn sowohl Thomas als auch die Jesus People es als ihre Aufgabe ansehen, Gott zu preisen, so handelt es sich im ersteren Fall um eine kreatürliche Einsicht, die auch den Sinn der Geschichte erfaßt, im letzteren um ein Dankgebet für die eigene, persönliche Rettung. Der transzendente Gott der Kirche wird hier anthropomorph gesehen – bis hin zum Nazarener Kitsch. Das Problem des modernen Transzendenzverlusts findet hier keine Lösung.

⁵ Es gibt keine eindeutige Übersetzung für »people«, das nach dem Zusammenhang »Leute«, »Bevölkerung«, »Volk« bedeuten kann.

⁶ Siehe Kenneth Keniston, *Youth and Dissent*. Harcourt Brace Jovanovich 1971.

Die ethischen Vorstellungen der Jesus People lehnen eine rationale Verwertung historischer Erfahrung sowie die Anwendung institutionell gesetzter Normen ab. Was die alltägliche Verhaltens- und Umgangsformen betrifft, so verlassen sie sich auf eine absolute, in der Bibel verankerte Ethik, die sich sowohl von der Situationsethik der Hippies als auch der relativistischen Ethik des Liberalismus klar unterscheidet. So gibt es zum Beispiel keinen freien, außerehelichen Sex. Andererseits bedeutet dies keine Wiedergeburt von Puritanismus; denn Freude am Leben, Euphorie, wird als Zeichen der Frohen Botschaft, der Überwindung von »frustration«, der Erfahrung von Lebenssinn gesehen. Bei Entscheidungen dagegen oder gar bei der Lösung von Konflikten läßt man den Herrn selbst wirken, der sich dabei des menschlichen Verstandes bedient. So erzählte mir ein amerikanischer Student, daß er Gott um Erleuchtung bat, als er zu entscheiden hatte, welche Vorlesungen er für das kommende Semester belegen sollte. Und in der Tat wurde ihm, wie er sagte, nach langem Gebet eine Entscheidung eingegeben, die er für die einzig richtige anerkannte.

Der »Gottesdienst«, also das Gebet in der Gemeinschaft, soll spontan und nicht von »religiösen Funktionären« vorherbestimmt sein. Im Gebet versucht der Mensch sich dem Heiligen Geist zu öffnen. Dabei kann die Motorik des einzelnen Teilnehmers von der anderer Teilnehmer durchaus verschieden sein. Der eine betet, indem er laut gestikuliert, der andere steht steif da mit den Armen gegen den Himmel gewandt, der dritte drückt kniend seine Stirn gegen den Fußboden. Was ausgesprochen wird, sind meist kurze, einfache Sätze wie »ich danke Dir, Jesus«, die in ihrer Wiederholung suggestiv wirken und eine liturgische Funktion annehmen, aber auch einen gewissen geistigen Leerlauf bedeuten können. Dazu kommt die rhythmische Wirkung von Musik und das Überfließen des Heiligen Geistes im Zungenreden. Es gibt, wie bei allen inspiratorischen evangelischen Gruppen, den Hymnus. Jesus People singen »Wir sind eins im Geist und werden miteinander schreiten; wir werden Hand in Hand schreiten, und sie werden uns an unserer Liebe als Christen erkennen« oder »Ich hebe meine Hände zu Deinem Namen empor; meine Lippen werden Dich preisen.« Und es gibt die Rhythmik des »Rock«, die als charakteristisches Medium der jugendlichen Subkultur übernommen wird. »Christliche« Rock-Ensembles wie die Gruppen »Joyful Noise« oder »Voice of Elijah« ziehen durch das Land. Sie veranstalten »christliche« Rock-Festivals und setzen sich der gleichen Nivellierung des Persönlichen durch Benutzung elektronischer Mittel aus wie andere Rock-Ensembles.

Das Zungenreden⁷ biblischen Ursprungs ist seit dem Anfang des letzten Jahrhunderts eine fast ständige Erscheinung der Erweckungsbewegungen.

⁷ Siehe Arnold Bittlinger, *Glossolalia*. Rolf Kühne Verlag 1969.

Zungen- oder Sprachenreden wird als Zeichen für das Wirken von Gottes Geist im Unbewußten angesehen. Wie alle Charismen gilt auch das Sprachenreden als ein natürliches Phänomen: der Heilige Geist aktiviert lediglich Fähigkeiten, die in uns schlummern und die der Schöpfer schon lange vorher in uns angelegt hat. Allerdings sprechen wir beim Zungenreden eine Sprache, die wir vorher nicht gelernt haben und die wir selbst auch nicht verstehen; dabei ist es nicht der Verstand, der hier betet, sondern das Herz. Charismatische Gebetsgottesdienste und besonders das Sprachenreden bekräftigen im Verständnis der Jesus People jene im Heiligen Geist vereinte ökumenische Gemeinschaft, die alle Konfessionen und »denominations« einbezieht. Die Jesus People selbst wollen keine »denomination« sein; sie haben deshalb auch keine gemeinsame, koordinierende Organisation⁸. Ihr Ökumenismus kommt gleichsam von der Basis, ist in der gemeinsamen Erfahrung der Einheit des Heiligen Geistes begründet; er ist nicht das Resultat theologischer Kompromisse oder administrativer Absprachen. Die Anhänger der Jesus People kommen deshalb nicht nur aus evangelischen Kreisen, sondern auch aus den unterschiedlichsten – agnostischen, katholischen, ja selbst jüdischen – Milieus.

Was die Katholiken betrifft, so muß man drei Gruppen unterscheiden: Apostaten, die sich den Jesus People voll und ganz anschließen, Individuen oder kleine Gruppen, die innerhalb der Jesusbewegung eine gewisse »Wiedergeburt« erleben, die sie dann in die katholische Gemeinde zurücktragen, und die sogenannten »Catholic Pentecostals«, oder katholischen Pfingstler, die sich innerhalb der Kirche betätigen und nicht eigentlich zu der Bewegung der Jesus People gehören, obgleich charismatische Protestanten bei ihrer Geburt Pate gestanden haben. Die »Catholic Pentecostals« kommen größtenteils aus religiös liberalen Universitätskreisen, aber auch aus »fortschrittlichen« Kreisen innerhalb religiöser Orden, im Gegensatz zu den Jesus People, die eher einem konservativen, fundamentalistischen Protestantismus nahestehen. Die niederen sozialen Schichten im katholischen Bereich stehen stärker unter kirchlicher Disziplin, was eine gewisse Angst vor eigener religiöser Erfahrung mit sich bringt, während es unter den Protestanten gerade die unteren Schichten sind, deren Konservatismus und Fundamentalismus in der Intensität emotionaler religiöser Erfahrung zum Ausdruck kommen. Dazu kommt, daß im Gegensatz zu den Jesus People die »Catholic Pentecostals« nicht nur charismatische Gruppen mit eigenen paraliturgischen Gebetsversammlungen

⁸ Es gibt lediglich nach Aufgaben getrennte Vereinigungen innerhalb der gesamten Bewegung – so z. B. von den schon genannten auf »high-school«-Ebene »Teen Challenge«, in den Colleges und Universitäten »Campus Crusade for Christ«, in Berkeley vor allem »Christian World Liberation Front«.

bilden, sondern gleichzeitig auch an den eucharistischen Zusammenkünften der Kirche teilnehmen⁹.

Welches Verhältnis haben die Jesus People zur modernen Welt mit ihren sozialen und politischen Problemen, den Massenmedien und den bestehenden Institutionen? Außerhalb ihrer eigenen Gemeinschaften und der Beschäftigung mit Anhängern der jugendlichen Subkultur, die sie zu Christus zu bekehren versuchen, kümmern sich die Jesus People – sehen wir von Erscheinungen wie der Zeitschrift »Right On« oder den eigentlich außerhalb der Bewegung stehenden »Catholic Pentecostals« ab – nur wenig um gesellschaftspolitische Fragen. Dies steht in eklatantem Gegensatz zu der Mehrzahl der amerikanischen »revivals« im neunzehnten Jahrhundert. Gleichzeitig dürfen die zweifellos eindrucksvollen Erfolge mit Drogensüchtigen¹⁰ nicht isoliert gesehen werden, denn die ebenfalls stark gemeinschaftsbezogenen und in ihrer Weise gleichfalls elitären Bewegungen der »Black Muslims« oder der »Black Panthers« hatten ähnliche Resultate. Die Führer der Jesus People sprechen gerne von einer spirituellen Bewegung, die die Menschen so verändern soll, daß es keine Probleme mehr gibt. Teilnahme an politischen Demonstrationen wird von vielen abgelehnt, weil sie nicht im Namen Christi unternommen und vom Heiligen Geist geleitet werden. Vielleicht ist die apolitische Haltung der Jesus People eine logische Folge ihrer ahistorischen Einstellung. Oder darf man einfach vermuten, daß wer die Wiederkunft Christi in der nahen Zukunft erwartet, kein allzu großes Interesse am Kampf um die Änderung gesellschaftlicher Strukturen hat?

Es ist nicht verwunderlich, daß eine enge Beziehung zwischen den Jesus People und den Massenmedien besteht. »Popular culture«¹¹ scheint in Amerika auch auf anderen Gebieten ein Resultat der Übernahme von Elementen einer überschaubaren, meist von der »frontier« stammenden, lokalen Kultur durch die vorherrschenden Medien zu sein. Im letzten Jahrhundert waren es die »tall stories«, die am »camp-fire« erzählt schnell ihren Weg in die politischen Gazetten fanden; in unserem Jahrhundert sind es die Romantik des Westens, die Kriminal- und Gangstergeschichten, aber eben auch die spektakulären Bekehrungsergebnisse der Jesus People, die auf dem Bildschirm erscheinen. Dabei haben nicht nur die sensationslüsternen Medien und die kommerziellen Interessen, sondern auch die Jesus People ihre Hände im Spiel. Wie oben erwähnt, haben die Jesus People schon früh die Anziehungskraft der Untergrundpresse erkannt und ihre eigenen Zeitschriften – »Right On«, »Together«, »Truth« auf den Markt gebracht. Der »Jesus

⁹ Vgl. diese Zeitschrift 2/73, S. 148 ff.

¹⁰ Siehe z. B. die autobiographische Darstellung »Run Baby Run« von Nicky Cruz, einem in New York lebenden puertorikanischen Jungen, der nach eigener Bekehrung den Süchtigen und Kriminellen »Jesus liebt Dich« verkündet und sie damit von ihren Lastern befreit.

¹¹ Der Ausdruck kann sowohl populär als trivial bedeuten; er ist jedenfalls typisch für die moderne amerikanische Massenkultur.

News Service International« und »Free Paper«, ein nationales Verzeichnis christlicher Kommunen, Kaffeehäuser, »hot lines«¹², und »Bible Raps«¹³ wurden gegründet. Bücher wie Hal Lindsays »The Late Great Planet Earth« oder David Wilkersons »Das Kreuz und die Messerhelden« erschienen in Millionenaufgaben. Musicals wie »Jesus Christ Superstar«, das im Gegensatz zu »Godspell« allerdings wenig mit der Philosophie der Jesus People zu tun hat, wurden zum Welterfolg. Ansteckknöpfe und Hemden mit Aufschriften wie »Jesus Power«, »Jesus the Liberator«, »The Messiah is the Message«, oder »One Way« wurden zum großen Geschäft. Eine Kirche verkaufte sogar eine Jesus People Armbanduhr für \$14.95. Ganze Industrien haben von der Jesus-Bewegung profitiert. Aber wäre diese zu einer Massenbewegung geworden, wenn ihr spektakulärer und modischer Charakter nicht von den Massenmedien aufgegriffen worden wäre?

Wie aber steht es mit den Zukunftschancen der Jesus People? Die Jesus People sehen ihre Existenzberechtigung vor allem im Kampf gegen die sogenannten institutionellen Kirchen, die sie mit der bürgerlichen materialistischen Kultur identifizieren. Wie fast alle revolutionären Bewegungen unserer Zeit lehnen sie »Kultur« bzw. »Religion« als einen mit den bestehenden Institutionen eng verbundenen Überbau ab, an dessen Stelle sie den Primat der Religion als ursprüngliches, sinngebendes Erlebnis verkünden. Und doch sind es gerade die »etablierten« Kirchen und die »etablierten« Geschäftsinteressen, von denen die Jesus People den größeren Teil ihrer Finanzen beziehen – von den Kirchen, da diese verzweifelt versuchen, die Jugend auf jede nur erdenkliche Weise zurückzugewinnen, von den Geschäftsleuten, da sie in der apolitischen Tendenz der Jesus People ein Gegengewicht gegen die radikale Linke sehen. Daß die Rechnung für die einen wie für die anderen aufgehen wird, ist bei den widersprüchlichen Intentionen der beteiligten Parteien kaum zu erwarten. Dazu kommen andere Überlegungen. Die jugendlichen Anhänger der Jesus People müssen früher oder später einen Beruf ergreifen. Nicht alle können hauptberuflich Evangelisten werden oder Berufe finden, die es ihnen erlauben, gleichsam während der Dienstzeit – wie viele von ihnen es sich erhoffen – gegenüber ihren Arbeitskollegen Zeugnis für ihren Glauben abzulegen. Noch wichtiger vielleicht ist die Tatsache, daß spontane, auf Inspiration aufgebaute Gemeinschaften nicht lange ohne eine Auseinandersetzung mit inneren und äußeren Problemen existieren können. Das bedeutet die Notwendigkeit von Entscheidungskriterien, die über den charismatischen Einfluß von führenden Persönlichkeiten und die gleichsam uninterpretierte Aussage der Bibel oder des Heiligen Geistes hinausgehen. Woher sollen diese bei einer rein »enthusiastischen« Bewegung genommen werden? Gerade das Suchen nach eindeutiger Autorität, das unter den Jesus

¹² Telephonhilfsdienste für Drogensüchtige.

¹³ Informelle Bibeldiskussionsgruppen.

People so stark vorhanden ist, muß früher oder später zur Entstehung neuer »denominations«, ja zu einem fanatischen Sektierertum führen. Denn je stärker die Ablehnung von Tradition und Geschichte, von rationalen Kriterien und auf Rationalität gestützter Autorität, um so stärker wird der Zorn gegen alle diejenigen zum Ausdruck kommen, die mit gleicher Vehemenz den Heiligen Geist als Zeugen eigenständiger Interpretation anrufen werden.

Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi

Neue Entwürfe

Von Klaus Reinhardt

Im Christusverständnis der Gegenwart vollzieht sich ein tiefgreifender Wandel. Bis vor wenigen Jahren hätte jeder Christ, zumindest jeder katholische Christ, auf die Frage, warum er sich zu Jesus bekenne, ohne Zögern geantwortet, Jesus sei eben mehr als ein Mensch, er sei der Gottmensch, der menschengewordene ewige Sohn Gottes. Heute ist diese Antwort fraglich geworden. Andere Antworten werden laut: Wir glauben an Jesus als den wahren, den exemplarischen, den neuen Menschen. Dieser Wandel im Christusverständnis und Christusbekenntnis wird besonders deutlich in der theologischen Reflexion.

I

Zwei Ereignisse vor allem markieren den Beginn der neuen Christologie: die 1500-Jahr-Feier des Konzils von Chalkedon (451–1551), ein Ereignis, das vor allem die katholische Theologie berührte, und die fast gleichzeitig einsetzende Wiederentdeckung des »historischen Jesus« in der protestantischen Theologie.

1. Die 1500-Jahr-Feier des Konzils von Chalkedon machte nicht nur die überragende Bedeutung der altkirchlichen Christologie offenbar, die bis in die Gegenwart hinein zumindest im katholischen Raum alles christologische Fragen und Denken bestimmt hat; es zeigte sich auch die Relativität dieser Christologie: ihre immanente Problematik, ihr Abstand von den biblischen Ursprüngen, ihre Fremdheit für das moderne Denken und Empfinden. Immer mehr drängte sich die Frage auf, ob sich die anstehenden Probleme, etwa das in den vorausgehenden Jahrzehnten vielverhandelte Problem des Selbstbewußtseins Jesu, nicht besser in einem anderen christologischen Modell lösen ließen. In dieser Situation bekam die Forderung Karl Rahners, Chalkedon nicht als Ende, sondern als Anfang zu verstehen, programmatischen Charakter¹; sein Vorschlag, die chalkedonische Zwei-Naturen-eine-Person-Formel zu überschreiten und Jesus als den einmaligen Höhepunkt des allgemeinen Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses zu begreifen, wurde richtungswei-

¹ K. Rahner, Chalkedon – Ende oder Anfang? In: Das Konzil von Chalkedon (hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht) III. Würzburg 1954, S. 3–49 = Probleme der Christologie von heute. In: K. Rahner, Schriften zur Theologie I. Einsiedeln 1954, S. 169–222.

send. Auf der Suche nach einer neuen Christologie öffnete sich die katholische Theologie nun verschiedenen Einflüssen. Der Versuch von Teilhard de Chardin, Christusglaube und evolutive Weltsicht miteinander zu versöhnen, zog viele in seinen Bann. Vor allem aber gewannen die christologischen Entwürfe protestantischer Autoren besondere Aktualität; denn die protestantische Theologie hatte sich schon seit der Zeit der Aufklärung mehr oder weniger von der durch das altkirchliche Christusdogma geprägten Christologie emanzipiert und hatte versucht, in Auseinandersetzung mit dem historischen Denken der Neuzeit den Christusglauben neu zu begründen. Besondere Bedeutung kam dabei der Wiederentdeckung des »historischen Jesus« in der »nachtbultmannschen« Theologie zu.

2. Die Wiederentdeckung des »historischen Jesus«. – Als Ernst Käsemann 1953 erneut die Frage nach dem historischen Jesus stellte², da wollte er keineswegs den Versuch der liberalen Jesusforschung des neunzehnten Jahrhunderts wiederholen und das wahre, durch die kirchliche Christusverkündigung angeblich verfälschte Bild Jesu wieder freilegen. Er war sich durchaus bewußt, daß dieser Versuch gescheitert ist und daß wir den wahren, wirklichen Jesus nur im Christuszeugnis der gläubigen Gemeinde erreichen. Aber bedeutet das, wie Rudolf Bultmann meinte, daß die Frage nach dem historischen Jesus historisch wenig erfolgreich und vor allem theologisch illegitim sei, weil eine historische Absicherung dem Wesen des Glaubens widerspreche? Im Gegensatz zu Bultmann waren Käsemann und mit ihm viele andere Schüler Bultmanns der Auffassung, daß eine so weitgehende Konzentration des Christusglaubens auf das Kerygma zu einer neuen Form des Dokerismus führe. Um diese Gefahr zu bannen, wollten sie zeigen, daß die Christusaussagen der Gemeinde in der Person Jesu selbst begründet sind, daß der erhöhte Herr kein anderer ist als der irdische, gekreuzigte Jesus von Nazareth. So rückte die Person Jesu von neuem in den Mittelpunkt der theologischen Forschung.

Eine Fülle von mehr oder weniger ausgeführten christologischen Entwürfen bezeugt, wie intensiv die Theologen gerade in den letzten zwei Jahrzehnten um das Verständnis der Person Jesu gerungen haben³. Aus der deutschen

² E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus. Vortrag auf der Tagung alter Marburger am 20. 10. 1953 in Jugenheim: ZThK 51 (1954), S. 125–153 = E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen I. Göttingen 1960, S. 187–214. – Für das Verhältnis der neuen zur alten, d. h. liberalen Frage nach dem historischen Jesus vgl. R. Slenczka, Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage. Göttingen 1967.

³ Einen Überblick über die christologischen Entwürfe bieten: T. Citrini, Gesù Cristo Rivelazione di Dio. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica. Venegono Inferiore 1969; J. Galot, Vers une nouvelle christologie. Paris 1971; H. Küng, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer zukünftigen Christologie. Freiburg i. Br. 1970, S. 503–670; R. Lachenschmid, Christologie und Soteriologie. In: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert (hrsg. von H. Vorgrimler und

katholischen Theologie sind vor allem zu nennen die Beiträge von H. U. von Balthasar, W. Breuning, H. Küng, H. Mühlen, K. Rahner, J. Ratzinger, M. Schmaus und D. Wiederkehr; dazu kommen aus dem benachbarten Ausland die Werke von A. Hulsbosch, E. Schillebeeckx, P. Schoonenberg, Ch. Duquoc und J. Galot. Aus der protestantischen Theologie sind zu nennen K. Barth, H. Braun, F. Buri, G. Ebeling, E. Fuchs, F. Gogarten, E. Jüngel, J. Moltmann, W. Pannenberg, R. Schäfer und P. Tillich.

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, die Entwürfe im einzelnen darzustellen und zu würdigen. Wir müssen uns darauf beschränken, einige typische Formen der neuen Christologie vorzustellen und sie daraufhin zu untersuchen, wie sie die Frage nach der einzigartigen Bedeutung der Person Jesu beantworten.

II

Die klassische Christologie hat die singuläre Bedeutung Jesu in einer großartigen, nicht mehr zu überbietenden Weise herausgestellt: Jesus, der menschengewordene Sohn Gottes, Gott und Mensch zugleich. Warum genügt diese Aussage heute nicht mehr? Wenn wir der modernen Kritik an der klassischen Christologie nachgehen, so werden wir vielleicht nicht zu einem zutreffenden Urteil über die historische Bedeutung dieser Christologie kommen⁴, wohl aber werden wir daraus einen ersten Aufschluß über die Intentionen der neuen Christologie erhalten⁵.

1. Essentialistische Christologie. – Ein erster Vorwurf lautet, die traditionelle Christologie habe essentialistischen Charakter; sie spekuliere

R. Van der Gucht) III. Freiburg i. Br. 1970, S. 82–120; H. Tiefenbacher/A. Schilson, Die Frage nach Jesus, dem Christus. Christologische Entwürfe in der Theologie der Gegenwart. In: »Herder-Korrespondenz« 26 (1972), S. 563–570. – Für die vorangehende Zeit siehe A. Grillmeier, Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie. In: J. Feiner/J. Trütsch/F. Böckle, Fragen der Theologie heute. Einsiedeln 1957, S. 265–299; R. Haubst, Probleme der jüngsten Christologie. In: ThRev 52 (1956), S. 145–162.

⁴ Zur historischen Beurteilung der altkirchlichen Christologie vgl. A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition. London 1965; ders., Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik. Zur Diskussion um die chaledonische Christologie heute. In: Theologische Berichte I. Einsiedeln 1972, S. 69–169; B. Welte (Hrsg.), Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia. Freiburg i. Br. 1970.

⁵ Zur Kritik der chaledonischen Christologie aus moderner Sicht vgl. außer dem in Anm. 1 genannten Aufsatz von Rahner P. Schoonenberg, Ein Gott der Menschen. Einsiedeln 1969, S. 53–69; K. Rahner/W. Thüsing, Christologie – systematisch und exegetisch. Freiburg i. Br. 1972, S. 51–69, 234–303; J. Ratzinger, Die Christologie im Spannungsfeld von altkirchlicher Exegese und moderner Bibelauslegung. In: Urbild und Abglanz. Beiträge zu einer Synopse von Weltgestalt und Glaubenswirklichkeit. Festgabe für H. Doms zum 80. Geburtstag, hrsg. von J. Tenzler. Regensburg 1972, S. 359–367; ders., Einführung in das Christentum. München 1968, S. 173–184; R. Slenczka, a. a. O. (Anm. 2), S. 118–123; D. Wiederkehr, Entwurf einer systematischen Christologie. In: Mysterium salutis III/1. Einsiedeln 1970, S. 511–518, 612–621.

über die Wesenskonstitution der Person Jesu und vergesse darüber seine heilsgeschichtliche Bedeutung.

Diesem Einwand könnte man entgegenhalten: Die klassische Christologie verdankt ihr Entstehen nicht nur der metaphysischen Spekulation, sondern auch, ja sogar primär dem soteriologischen Motiv der Teilnahme des Menschen am göttlichen Leben. Allerdings spielt in dieser durchaus soteriologisch bestimmten Christologie nur ein Heilsereignis eine tragende Rolle, nämlich die Inkarnation; Tod und Auferstehung Jesu stehen dagegen ganz am Rande; die geschichtlich-eschatologische Perspektive fehlt völlig. So wird die Person Jesu in der Christologie weitgehend aus ihren heilsgeschichtlichen Bezügen herausgelöst; sie erscheint als die völlig einmalige »vertikal-ontologische Synthese«⁶ von Gott und Mensch und wird, wie die Geschichte zeigt, tatsächlich sehr leicht zum Gegenstand isolierter theologischer Spekulation.

Diese Kritik an der klassischen Christologie zeigt wenigstens im Negativbild die Desiderate für eine neue Christologie: Eine solche Christologie muß in einer viel umfassenderen Weise den heilsgeschichtlichen, soteriologischen, funktionalen Charakter der Erscheinung Christi miteinbeziehen.

2. Christologie »von oben«. – Die klassische Christologie ist eine typische Christologie »von oben«, eine Deszendenzchristologie. Sie setzt den Glauben an den trinitarischen Gott voraus und erklärt die Erscheinung Jesu durch die Vorstellung einer Inkarnation des göttlichen Logos.

Aber kann eine Christologie, die in dieser Weise »oben« ansetzt, wirklich noch »unten« ankommen, nämlich in der Geschichte Jesu von Nazareth und nicht zuletzt in seiner Gottverlassenheit am Kreuz? Kann eine solche Christologie Jesu menschliche Individualität, seine geschichtliche Entwicklung, seine Begrenztheiten, sein Leiden und Sterben wirklich noch ganz ernst nehmen? Sicher hat sich die alte Kirche ganz entschieden gegen den Doketismus abgegrenzt; sicher hat das Konzil von Chalkedon gegenüber den Monophysiten gerade die Menschheit Jesu hervorgehoben. Aber zumindest fehlt doch nach Auffassung der traditionellen Christologie Jesus die seiner Menschheit eigene Personalität. Fehlt ihm damit nicht der eigentliche Kern des Menschseins?

So erscheint die Gestalt des menschengewordenen Gottessohnes heute vielfach nicht mehr als die beglückende Erfüllung menschlichen Heilsverlangens, sondern weit eher als ein Mirakel, das sich nicht in den Zusammenhang der heutigen Welt einordnen läßt. Dann aber wird man diesen Gottmenschen entweder als ein mythisches Wesen betrachten, das uns nichts mehr angeht, oder man wird seine Anwesenheit als bedrückend und störend empfinden und sich deshalb nach Möglichkeit davon befreien⁷. Es hilft nicht viel, in dieser

⁶ Vgl. J. Ratzinger, *Die Christologie im Spannungsfeld* (Anm. 5), S. 361.

⁷ Vgl. G. Muschalek, *Gott in Jesus. Dogmatische Überlegungen zur heutigen Fremdheit des menschengewordenen Sohnes Gottes*. In: *ZkTh* 94 (1972), S. 145–157.

Situation einfach an den Gehorsam des Glaubens zu appellieren. Der Glaube an Jesus als den menschengewordenen Sohn Gottes würde dann zu einem Gesetz, das die Kirche ihren Mitgliedern von außen, von oben her auferlegt.

Darum wollen heute viele Theologen die Christologie »von oben« durch eine Christologie »von unten« ersetzen oder wenigstens unterfangen. Die Christologie von unten setzt an bei der allgemein zugänglichen Erfahrung des Menschen Jesus. Es wäre jedoch ein grobes Mißverständnis einer Christologie »von unten«, wenn man meinte, sie betrachte Jesus einfachhin als einen Menschen unter anderen oder sie wolle gar Jesu Beziehung zu Gott leugnen. Das Gegenteil trifft zu. Gerade um zu verhindern, daß die Gestalt Jesu bedeutungslos wird, will die Christologie »von unten« die Gottessohnschaft Jesu neu begründen und verständlich machen.

Man könnte also sagen, der Unterschied der beiden christologischen Typen ist ein Unterschied des Früher und Später, ein Unterschied der Erkenntnisordnung und der Seinsordnung⁸; doch in der Kritik an der chaledonischen Christologie wird noch ein weiteres Moment genannt, das es verbietet, die beiden Typen der Christologie in dieser Weise miteinander zu verbinden.

3. Dualistische Christologie. – Die eigentliche Problematik der chaledonischen Christologie liegt nach Auffassung vieler Kritiker in der Zweinaturenlehre. Die klassische Christologie geht nicht aus von der einen Person Jesu Christi, die in sich die Fülle der Gottheit und der Menschheit enthält, und erklärt dann das Geheimnis dieser Person »von oben«, das heißt durch die Inkarnation des Gottessohnes, sondern sie geht in Wirklichkeit von zwei durch einen unendlichen Abstand getrennten Größen aus, nämlich von dem präexistenten göttlichen Logos und der geschaffenen menschlichen Natur, und versucht, »den Vorgang der Inkarnation als Zusammensetzung eines Individuums aus dem menschlichen und aus dem göttlichen Wesen zu denken«⁹. Die Fragestellung dieser Christologie ist also bestimmt durch das Bekenntnis des Konzils von Nikaia zur Präexistenz und zur Homousie des Gottessohnes mit dem ewigen Vater. Freilich hat die Kirche im Glauben an die Inkarnation und an die hypostatische Union jeglichen Dualismus grundsätzlich schon überwunden¹⁰; für das theologische Denken jedoch blieb die Einheit von Gott und Mensch in der Person Jesu Christi immer ein ungeöstes Problem. Wie die Geschichte zeigt, führte die Zweinaturen-Christo-

⁸ So J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*. München 1972, S. 86, 88; vgl. auch K. Rahner, *Die zwei Grundtypen der Christologie*. In: *Schriften zur Theologie X*. Einsiedeln 1972, S. 227–238.

⁹ W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*. Göttingen 1969, S. 333. Vgl. auch P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen* (Anm. 5), S. 68; Ph. Kaiser, *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*. München 1968; K. Rahner, *Chalkedon* (Anm. 1).

¹⁰ Vgl. F. Ricken, *Das Homousios von Nikaia als Krisis des altkirchlichen Platonismus*. In: B. Welte (Hrsg.), *Zur Frühgeschichte der Christologie*. Freiburg i. Br. 1970, S. 74–117.

logie immer wieder in ausweglose Schwierigkeiten. Sie führte entweder zu der Annahme eines in sich gespaltenen, nur im Glauben als Einheit bejahten Christus, oder sie hielt an der Einheit der Person Jesu Christi fest, dann aber auf Kosten seiner wahren Menschheit oder seiner wahren Gottheit. Ist diese Aporie nicht Ausdruck des unbegreiflichen Mysteriums Christi? Keineswegs. Die Schwierigkeiten kommen doch zunächst von der dualistischen Ausgangsposition dieser Christologie¹¹. Will man also aus dem Engpaß herauskommen, dann muß man von der einen Person Jesu Christi in ihrer Relation zum Vater im Himmel und zu den Menschen ausgehen und zeigen, daß dieser Jesus ganz eins ist mit Gott und doch von ihm unterschieden bleibt.

III

Daß die mannigfaltigen Christologien unserer Tage die unverkürzte Menschlichkeit Jesu anerkennen, unterscheidet sie noch nicht prinzipiell von der chaledonischen Christologie. Die Differenz zeigt sich erst in der Art und Weise, wie sie die Einzigartigkeit Jesu bestimmen. So sehr nämlich nur ein Jesus, der restlos Mensch war, die Menschen anzusprechen vermag, ebenso sehr muß doch betont werden: Wäre Jesus nur ein Mensch unter anderen gewesen, dann hätte er gleichfalls wenig oder gar nichts zu sagen. Es kann also einer Christologie, wenn sie sich nicht selbst aufheben will, nie darum gehen, diejenigen Momente in der Person und im Leben Jesu auszuschalten, die Jesus über das gewöhnliche Maß eines Menschen hinausheben: seine wunderbare Geburt aus der Jungfrau Maria, sein einzigartiges Sohnesbewußtsein, seine Auferstehung von den Toten und vieles andere. Voraussetzung jeder Christologie ist und bleibt der Glaube, daß dieser Jesus von Nazareth in seiner geschichtlichen Individualität zugleich universale, absolute Heilsbedeutung hat. Im Gegensatz zur chaledonischen Christologie sieht jedoch die neue Christologie, wenn man so abkürzend sprechen darf, die einzigartige Bedeutung Jesu nicht in etwas, das vor, über oder hinter dem Menschsein Jesu zu suchen wäre, also in seiner göttlichen Natur oder in seiner präexistenten Gottessohnschaft, sondern in seinem Menschsein selbst: Jesus hat einzigartige Bedeutung und wird Sohn Gottes genannt, weil er auf einzigartige, exemplarische Weise Mensch ist¹².

¹¹ So besonders P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen* (Anm. 5), S. 68, 97 (»Christologie ohne Zweiheit«); vgl. dazu K. Reinhardt, *Die menschliche Transzendenz Jesu Christi*. Zu Schoonenbergs Versuch einer nicht-chaledonischen Christologie. In: *TrThZ* 80 (1971), S. 273–289.

¹² So z. B. A. Hulsbosch, *Jezus Christus, gekend als mens, beleden als zoon Gods*. In: »*Tijdschrift voor Theologie*« 6 (1966), S. 250–273. Vgl. auch R. Michiels, *Jésus-Christ, hier, aujourd'hui, demain*. Paris 1971, S. 150; Michiels zitiert aus der Antwort der holländischen Bischöfe auf die Fragen Kardinal Ottaviani vom 24. 7. 1966: *Il y a des théologiens sérieux qui sont convaincus de ne pas trahir les intentions des anciens conciles, notamment celui*

Die neue Christologie setzt also an die Stelle des Zweinaturenmodells ein christologisches Modell, in dem Jesus als die einmalige Aufgipfelung des allgemeinen Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses erscheint. Grundsätzlich ist die gesamte Schöpfung Offenbarung Gottes. Jesus Christus ist der höchste und einmalige »Fall« der allgemeinen Schöpfungsoffenbarung. Er ist in seinem Menschsein gleichsam Sakrament, Epiphanie, Erscheinungsform, Bild, leibhafter Ausdruck, Ereignis, Gegenwart Gottes in höchster, nicht mehr zu überbietender Weise¹³. Die Ordnung des Bundes, der Gnade, der hypostatischen Union kommt also nicht als etwas völlig Neues zur Schöpfungsordnung hinzu; die Schöpfung ist schon von Anfang an hingebordnet auf das Erscheinen Jesu Christi. Freilich ist diese höchste Aufgipfelung menschlicher Möglichkeiten in Christus ein absolut freies Gnadengeschenk Gottes, wie Karl Rahner und andere Vertreter dieser Christologie betonen; aber immerhin ist für Karl Rahner die Christologie so »die radikalste überbietende Wiederholung der theologischen Anthropologie«¹⁴; Christologie ist »sich selbst transzendierende Anthropologie« und umgekehrt ist die Anthropologie »defiziente Christologie«¹⁵.

Eine Christologie, die in dieser Weise Jesus in dem universalen Horizont des Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses sieht, hat in der Tat viele Vorteile: Die Menschwerdung Jesu erscheint nicht mehr als ein unverständliches Mirakel. Schon im Ansatz dieser Christologie ist auch die Soteriologie mitberücksichtigt: Jesus erfüllt die tiefsten Erwartungen der Menschheit. Aber ist auch die Einzigartigkeit Jesu in genügender Weise gewahrt?

Die neueren christologischen Entwürfe versuchen von verschiedenen Seiten her die Einzigartigkeit Jesu zu beleuchten. Es sind vor allem drei Ansatzpunkte, von denen aus die heutige Theologie einen Zugang zum Verständnis Jesu sucht: die Erfahrung der menschlichen Existenz, die Erfahrung der Welt in ihrer universalen Entwicklung und die Erfahrung der Geschichte¹⁶.

1. Jesus – Urbild menschlicher Existenz. – Wer die Vollendung menschlicher Existenz vor allem in der gegenseitigen Liebe und Hingabe sieht, der wird in Jesus den Menschen finden, der sich ganz und restlos für die anderen eingesetzt hat. Jesus »der Mensch für andere«, der »pro-existente« Jesus – das sind moderne Hoheitstitel Jesu¹⁷.

de Chalcedoine; ils n'ont nullement l'intention de laisser de côté la divinité du Christ, mais ils cherchent à la présenter selon un autre mode de pensée; ils disent que le Christ est Fils de Dieu parce qu'il est d'une manière unique et tout spéciale homme.

¹³ Vgl. zu dem Modell einer Christologie der Offenbarung: J. McIntyre, *The shape of christology*. London 1966, S. 144–171; und Citrini (Anm. 2).

¹⁴ K. Rahner, Art. Anthropologie. In: *Sacramentum mundi I*. Freiburg i. Br. 1968, S. 185.

¹⁵ K. Rahner, Probleme der Christologie von heute (Anm. 1), S. 184, Anm. 1.

¹⁶ Vgl. K. Rahner, Auf der Suche nach Zugängen zum Verständnis des gott-menschlichen Geheimnisses Jesu. In: *Schriften zur Theologie X*. Einsiedeln 1972, S. 209–214.

¹⁷ Vgl. H. Schürmann, Der proexistente Christus – die Mitte des Glaubens von morgen? In: »Diakonia« 3 (1972), S. 147–160.

Für wen dagegen die wahre Existenz des Menschen in der gehorsamen Hingabe an Gott besteht, der wird Jesu Bedeutung vor allem darin sehen, daß er als »Zeuge des Glaubens« in einer gottlosen Welt Gott und seine Herrschaft in neuer, wirkungsvoller Weise verkündet und so den Glauben an Gott ermöglicht¹⁸.

Beide Aspekte schließen sich nicht aus; sie fordern sich vielmehr gegenseitig. Allerdings werden sie von den einzelnen Theologen in verschiedener Weise einander zugeordnet. Während für H. Braun Jesu Berufung auf Gott nicht etwas wesentlich Neues zu seinem Leben in Gehorsam und Liebe hinzufügt, sondern nur Ausdruck für den radikalen Gehorsam und die radikale Gnade ist, aus der Jesus lebt¹⁹, betonen die meisten Theologen mit Recht die Theozentrik in der Verkündigung und im Verhalten Jesu; allerdings handelt es sich auch da zunächst um die Hingabe des Menschen Jesus an Gottes Willen.

Wie aber läßt sich nun die Einzigartigkeit der Hingabe Jesu an den Vater und an die Menschen begründen? Man stößt immer wieder auf die Antwort: Jesu Hingabe sei absolut, restlos, ohne jede Begrenzung. Aber was bedeutet dies? Es bedeutet zunächst einmal, daß sich Jesus ganz mit seiner Sendung identifiziert hat. In Jesus sind persönliche Existenz und Amt, Person und Sache, Individuum und Idee eins geworden²⁰. Diese Identität von Person und Sache schließt ein die absolute Fehlerlosigkeit und Sündlosigkeit Jesu. Weil es sich dabei um eine menschliche Möglichkeit handelt, so ist damit allerdings nicht die in der traditionellen Theologie sogenannte wesenhafte Unsündlichkeit Jesu gemeint, die aus der hypostatischen Union der menschlichen Natur mit dem Logos folgt, sondern es handelt sich um eine faktische Sündlosigkeit, die sich immer wieder neu im Kampf mit den Versuchungen bewähren muß²¹.

Eine solche Auffassung der Einzigartigkeit Jesu kann anknüpfen an die Erkenntnisse der neueren Jesus-Forschung, vor allem an deren Einsicht, daß schon der irdische Jesus indirekt und implizit das Kommen der Gottesherrschaft an seine Person geknüpft hat. Vor allem aber vermag diese Auffassung bis zu einem gewissen Grade tatsächlich die universale Bedeutung Jesu aufzuzeigen. Wenn nämlich Jesus ganz mit der von ihm vertretenen Sache

¹⁸ So G. Ebeling, *Jesu und Glaube*. In: ders., *Wort und Glaube I*. Tübingen 1967, S. 203 bis 254; R. Schäfer, *Jesu und der Gottesglaube*. Tübingen 1970; W. Thüsing, *Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie*. In: K. Rahner/W. Thüsing, *Christologie* (Anm. 5), S. 211–226; W. Kasper *Einführung in den Glauben*. Mainz 1972, S. 43–56; H. U. von Balthasar, *Fides Christi*. In: *Sponsa Verbi*. Einsiedeln 1960, S. 45–79.

¹⁹ H. Braun, *Jesu. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*. Stuttgart 1969, S. 160–161.

²⁰ Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III/2*. Zürich 1948, S. 66–69; J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*. München 1968, S. 163, 182–184.

²¹ P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen* (Anm. 5), S. 103–111, 145–158.

identisch ist, dann gilt auch umgekehrt, daß man die von ihm vertretene Sache nur durch ihn, in Gemeinschaft mit ihm erreichen kann. Dann ist Jesus nicht nur ein anregendes Vorbild, sondern das Urbild schlechthin, in dem Idee und Individuum eins sind²². So kann Karl Rahner mit Recht sagen: »Ein solches radikales Vertrauen (zum Nächsten) liebt nämlich – suchend oder schon explizit findend – im Menschen einen Menschen mit (will sie absolute und menschliche Liebe zugleich sein), der die Radikalität solcher Liebe annehmen, tragen und als dem Menschen schlechthin gegenüber legitimieren kann . . .«²³.

Auf der Suche nach dem exemplarischen Menschen kann also durchaus die einzigartige Gestalt Jesu in den Blick kommen. Dennoch bleiben einige Fragen offen:

Kann und muß es denn im Bereich des Menschlichen überhaupt einen solch absolut vertrauenswürdigen, glaubenden, liebenden, heiligen Menschen geben? Schon D. F. Strauß hat mit Recht dazu bemerkt, es sei nicht die Art der Idee, ihre ganze Fülle in ein einziges Exemplar auszuschütten und gegen alle anderen zu geizen²⁴. Der Bereich des Menschlichen ist doch der Bereich des Relativen. Wenn ein Mensch mit dem Anspruch des Absoluten auftritt, so hat dieser Anspruch keine Evidenz; er kann bestritten werden. Nicht ohne Grund haben die Pharisäer Jesu Anspruch als Gotteslästerung empfunden. Vor allem aber stellt der Tod einen solchen Anspruch radikal in Frage. Kann man dem einfach entgegenhalten, Jesus habe in der freiwilligen Annahme seines gewaltsamen Sterbens den höchsten Beweis seiner Liebe zu den Menschen und seines Gehorsams gegenüber Gott gegeben? Ist diese Liebe wirklich verstehbar als eine letzte Steigerung menschlicher Liebe oder kommt hier nicht vielmehr Gottes Liebe zum Vorschein, die ihr Maß nicht an der Welt hat, sondern an einem göttlichen Gegenüber, dem sie von Ewigkeit her zugewandt ist?²⁵

Noch eine zweite Frage drängt sich auf: Könnte denn ein Jesus, der die Hingabe an Gott und die Menschen auf höchste, aber durchaus menschliche Weise sein ganzes Leben hindurch verwirklicht hat, die Menschen überhaupt aus ihrer Schuld befreien? Er wäre doch nur ein anregendes Beispiel und ein sittlicher Imperativ. Müßte man nicht eher wünschen, daß Jesus auch die Erfahrung des eigenen Versagens und Schuldigwerdens und der Wiederveröhnung gemacht hätte, damit er ganz solidarisch wäre mit dem Menschen?

²² Zum Begriff des produktiven Urbildes, vgl. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* § 93, 2. ed. M. Redeker, Bd. II. Berlin 1960, S. 34–37.

²³ K. Rahner, *Ich glaube an Jesus Christus*. Einsiedeln 1968, S. 25.

²⁴ D. F. Strauß, *Das Leben Jesu*, kritisch bearbeitet II. Tübingen 1840, S. 709.

²⁵ Vgl. P. Knauer, *Jesus als Gegenstand kirchlicher Christologie*. In: F. J. Schierse (Hrsg.), *Jesus von Nazareth*. Mainz 1972, S. 156–166, bes. 157–158; vgl. zum Problem der Sündlosigkeit Jesu auch W. Pannenberg, *Grundzüge* (Anm. 9), S. 368–378.

In dieser Auffassung, die in der Diskussion um die Sündlosigkeit Jesu gelegentlich vorgetragen wird²⁶, steckt durchaus ein echtes soteriologisches Anliegen, nämlich der Gedanke der Stellvertretung: Jesus steht nicht einfach als der sündlos Reine neben den Sündern; er wird aber auch nicht zu einem Sünder unter anderen, sondern er tritt als der sündlos Reine an die Stelle der sündigen Menschen, um ihr Los auf sich zu nehmen und sie so mit Gott zu versöhnen. Zu solcher Stellvertretung reicht doch wohl das Maß menschlicher Liebe nicht aus?

So stellt sich letzten Endes die Frage: Kann man wirklich die Rede von der Gottheit bzw. Gottessohnschaft Jesu ersetzen durch die Rede von seiner exemplarischen Humanität oder von seiner menschlichen Transzendenz? Es zeigt sich, daß zumindest solche christologischen Entwürfe, die Jesu Gottessohnschaft nur als einen »Ausdruck« seiner Menschlichkeit betrachten (H. Braun)²⁷ oder in Jesus den Stellvertreter des abwesenden Gottes sehen, der Gottes Sache gerade deswegen zur Geltung bringt, weil Gott selbst nicht einschreitet (D. Sölle)²⁸, die einzigartige Bedeutung Jesu nicht mehr wirklich aufrechterhalten können. Die Auskunft, daß einem faktisch noch kein Größerer begegnet sei als Jesus, erklärt dessen Einzigartigkeit nicht²⁹. Sicherlich kann man Jesu Einzigartigkeit nicht beweisen, sondern nur glauben. Aber die Glaubensgegebenheiten stehen in einem inneren Zusammenhang. So kann man durchaus fragen, unter welchen Bedingungen man sinnvollerweise von einer Einzigartigkeit Jesu sprechen kann. Die Versuche, gleichsam von unten her, von der Menschlichkeit Jesu her seine Einzigartigkeit zu begründen, stoßen an eine deutliche Grenze. Die Einzigartigkeit Jesu ist sicherlich dann gegeben, wenn man annimmt, daß Gott selbst sich ganz und restlos zur Person und zur Sache Jesu bekennt und sich damit identifiziert. Aber läßt sich diese Entscheidung Gottes noch in den Kategorien menschlicher Transzendenz und Selbsttranszendenz erfassen?

2. Jesus, der »letzte« Mensch. – Neben der unmittelbaren Existenz Erfahrung ist es vor allem die Erfahrung der Welt in ihrer zukunftsorientierten Entwicklung, die einen Zugang zum Verständnis der Einzigartigkeit Jesu eröffnet. Die entscheidende Anregung zu dieser Sicht kam von Teilhard de

²⁶ Vgl. Th. Lorenzmeier, Wider das Dogma von der Sündlosigkeit Jesu. In: »Evangelische Theologie« 31 (1971), S. 452–471; dazu H. Gollwitzer, Zur Frage der »Sündlosigkeit Jesu«, ebd., S. 496–506.

²⁷ H. Braun, Jesus (Anm. 19), S. 161.

²⁸ D. Sölle, Stellvertretung. Stuttgart ³1966, S. 184–205. – Ähnliches gilt für eine Christologie bzw. Jesulogie, die sich an der »Sache Jesu« orientiert, z. B. N. Greinacher/K. Lang/P. Scheuermann (Hrsg.), In Sachen Synode. Düsseldorf 1970, S. 150–169; Rückfrage nach der Sache Jesu; vgl. dazu W. Kasper, Die Sache Jesu. Recht und Grenzen eines Interpretationsversuchs. In: »Herder-Korrespondenz« 26 (1972), S. 185–189; W. Breuning, Was bedeutet Jesus den Menschen von heute? In: »Lebendiges Zeugnis« (Oktober 1971, Heft 3), S. 7–23.

²⁹ Vgl. J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott. München 1972, S. 94.

Chardin³⁰. Seine großartige Zusammenschau von kosmischer Evolution und Christusglauben wurde von vielen Theologen aufgegriffen und präzisiert. Vor allem Karl Rahner hat die Gedanken Teilhards philosophisch unterfangen. Nach ihm ist die Welt von der Materie her in einer ständigen Bewegung der Selbsttranszendenz begriffen, einer Selbsttranszendenz, die ermöglicht und getragen wird von Gott. Diese Bewegung tendiert hin auf eine absolute Zukunft, die in der unmittelbaren Selbstmitteilung Gottes an die geistigen Geschöpfe besteht. Wo ist in dieser evolutiven Weltsicht der Platz Jesu? Bedeutet das Erscheinen Jesu »eine eigene, noch höhere Stufe der Selbsttranszendenz der Welt in Gott hinein«?³¹ »Ist sie [die hypostatische Union] eine höhere Stufe, in der die Begnadigung der geistigen Kreatur (wenn auch ›aufgehoben‹) überboten wird, oder ist sie ein eigenartiges Moment an dieser Begnadigung, die eigentlich ohne diese hypostatische Union gar nicht gedacht werden kann«?³² Rahner entscheidet sich für die zweite Möglichkeit. Gottes Selbstmitteilung ist grundsätzlich allen Menschen zugedacht und ist als solche nicht mehr zu überbieten. Worin besteht dann noch die Einzigartigkeit Jesu? Nach Rahner besteht sie darin, daß in Jesus Gottes Heilswille definitiv in die Geschichte eingegangen und damit manifest geworden ist. Rahner nennt Jesus darum auch mit Vorliebe den eschatologischen Heilbringer.

Joseph Ratzinger betont stärker, daß Jesus Urheber der neuen Menschheit ist: »Der Glaube sieht in Jesus den Menschen, in dem – vom biologischen Schema her gesprochen – gleichsam der nächste Evolutionssprung getan ist; den Menschen, in dem der Durchbruch aus der beschränkten Art unseres Menschseins, aus seiner monadischen Verschließung, geschehen ist; jenen Menschen, in dem Personalisation und Sozialisation sich nicht mehr ausschließen, sondern bestätigen . . .«³³.

So faszinierend diese universale, kosmische Sicht Christi auch sein mag, so ist sie doch nicht ohne Problematik. Ihre biblische Begründung ist umstritten³⁴. Ist dieser kosmische und weltgeschichtliche Rahmen wenigstens in sich geeignet, die einzigartige Bedeutung Jesu zum Ausdruck zu bringen? Ist in der Entwicklung der Welt und der Menschheit überhaupt ein Platz für einen absoluten, definitiven Heilbringer? Mit aller Deutlichkeit erklärt

³⁰ Vgl. S. M. Daecke, Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie. Göttingen 1967; A. Kolb, Menschwerdung und Evolution. Graz 1970.

³¹ K. Rahner, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung. In: ders., Schriften zur Theologie V. Einsiedeln 1962, S. 183–221, dort S. 207.

³² Rahner, ebd., S. 208.

³³ J. Ratzinger, Einführung (Anm. 5), S. 194.

³⁴ Vgl. H. Riedlinger, Die kosmische Königsherrschaft Christi. In: »Concilium« 2 (1966), S. 53–62. – A. Vögle kommt in seiner Untersuchung: Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos. Düsseldorf 1970, zu dem Schluß, daß das NT überhaupt keine Aussagen über die Zukunft des Kosmos machen wolle.

Rahner: »In dem absoluten Heilsereignis muß Gott dessen Geschichte als seine eigene treiben und als frei getane endgültig behalten, sonst bleibt sie für ihn unverbindlich und vorläufig.«³⁵ Sicherlich ist damit noch nicht notwendig die Vorstellung eines präexistenten Logos gegeben. Zumindest zeigt sich aber auch hier wieder, wie der Versuch, Jesu Einzigartigkeit »von unten« zu begründen, etwa im Schema einer evolutiven Selbsttranszendenz der Welt, an gewisse Grenzen stößt und eine Begründung »von oben«, von Gottes Handeln her, unumgänglich wird.

3. Jesus – die Gegenwart des Kommenden³⁶. – Ein dritter Ansatzpunkt heutiger Christologie ist die Erfahrung der Geschichte als einer Geschichte Gottes mit den Menschen. Dieser Ansatz hat den Vorteil, daß er Jesus im Horizont der zeitgenössischen jüdischen Zukunftserwartung sieht und darum weniger Gefahr läuft, die Gestalt Jesu nach dem Bilde heutiger Heilserwartungen zu konstruieren. Doch wäre es falsch, eine vom Jesus der Geschichte ausgehende Christologie in Gegensatz zu bringen zu einer soteriologischen Christologie. Der Ansatz bei der Geschichtserfahrung des Judentums zur Zeit Jesu ist nur deshalb möglich, weil diese Geschichtserfahrung nicht einfach vergangen ist, sondern auch heute noch weiterwirkt im Christentum, im Judentum und in säkularisierter Form im atheistischen Messianismus³⁷.

Zu den Theologen, die von der Gottesoffenbarung in der Geschichte ausgehen, gehört vor allem W. Pannenberg. Die eigentliche Selbstoffenbarung Gottes geschieht nach ihm erst am Ende der Geschichte. Dort erweist sich Gott als Gott und Herr der Geschichte. Vorher, in den einzelnen Ereignissen der Geschichte, offenbart sich Gott nur indirekt, fragmentarisch, vorläufig.

Wo ist nun nach Pannenberg Jesu Platz in diesem universalen Geschichtsdrama? Jesus lebt nach Pannenberg in der Gedankenwelt der spätjüdischen Apokalyptik. In dieser geistigen Bewegung hat sich zum ersten Mal ein universalgeschichtliches, auf die Endoffenbarung Gottes hin orientiertes Verständnis durchgesetzt. In diesem Rahmen bedeutet Jesu Auftreten und sein Geschick Vorwegnahme der Endoffenbarung Gottes. Bereits der Vollmachtsanspruch des irdischen Jesus weist darauf hin. Doch das zentrale Offenbarungseignis ist Jesu Auferstehung. Sie ist eine reale Vorwegnahme (Prophezie) der Offenbarung Gottes am Ende der Geschichte. Wichtig ist, daß die Auferstehung Jesu nicht isoliert gesehen wird. Wäre sie nur die Auferweckung eines beliebigen Gerechten, so hätte sie keine universale Bedeutung. In

³⁵ K. Rahner, Grundlinien einer systematischen Christologie. In: K. Rahner/W. Thüsing, Christologie (Anm. 5), S. 67; vgl. auch 46.

³⁶ Der Titel ist angelehnt an H. J. Iwand, Die Gegenwart des Kommenden (Göttingen 1955).

³⁷ W. Pannenberg, der in seinen »Grundzügen der Christologie«, Göttingen 1969, S. 42, erklärt, die Christologie müsse von dem damaligen Jesus ausgehen, bemüht sich selbst auf S. 79 ff. um den Nachweis, daß die apokalyptische Erwartung einer Auferstehung der Toten auch heute noch in irgendeiner Weise als verbindliche Wahrheit gelten kann.

Wirklichkeit aber ist sie die Auferweckung und Erhöhung dessen, der den Anspruch erhoben hat, Gottes endgültige Offenbarung zu bringen; sie ist also Bestätigung und Inkraftsetzung dieses Anspruchs; sie ist eine reale Vorwegnahme der Selbstoffenbarung Gottes und der damit verbundenen allgemeinen Totenerweckung³⁸.

Von da aus folgert Pannenberg weiter, daß Jesus selbst notwendig in die Selbstoffenbarung Gottes hineingehöre, daß er also selbst Gott, der ewige Sohn Gottes sei³⁹. Obwohl Pannenberg also seine Christologie betont »von unten« entwickelt, gründet nach ihm die Einzigartigkeit und Universalität Jesu keineswegs in Jesu Menschsein, sondern vielmehr in Jesu Gottheit und Gottessohnschaft. Um so eigenartiger und unverständlicher ist es, daß nach Pannenberg Gottes Offenbarung im Geschick Jesu, vor allem in seiner Auferstehung, keineswegs eine übernatürliche Wahrheit darstellt, die nur dem Glaubenden zugänglich ist; nach seiner Auffassung ist sie jedem, der nicht verblendet ist, durchaus einsichtig⁴⁰.

Ganz ähnlich wie W. Pannenberg setzt auch J. Moltmann in seiner Christologie bei der Geschichtserfahrung Israels an. Allerdings greift Moltmann mehr auf die Geschichtstheologie der Propheten zurück, nicht auf die der spätjüdischen Apokalyptik: Gott erweist sich in der Geschichte Israels vor allem als ein Gott der Verheißung und der Hoffnung. Gottes Treue zu seiner Verheißung zeigt sich ganz zentral in der Auferweckung Jesu von den Toten. In Jesu Auferweckung bekräftigt Gott seine Treue zu seiner Verheißung endgültig und exemplarisch. Im Gegensatz zur Auffassung Pannenburgs wird aber nach Moltmann Gottes Selbstoffenbarung in Jesu Auferweckung noch nicht gegenwärtige Wirklichkeit. Einem solchen »falschen Erfüllungs-enthusiasmus« beugt Moltmann vor durch den Hinweis auf das Kreuz. Vom Kreuz her wird Jesu Auferstehung nur im Modus des Widerspruchs und der Verheißung begreifbar. Das Christusgeschehen ist also noch nicht Erfüllung, sondern nur Bekräftigung der Verheißung Gottes⁴¹.

Wird Moltmann damit der Bedeutung Christi gerecht? Fällt er nicht beinahe zurück in den alttestamentlichen Glauben, für den die messianische Erfüllung ganz in der Zukunft liegt?

In seinen neueren Veröffentlichungen legt Moltmann den Akzent stärker auf die Gegenwart der Erlösung in Christus. Ohne die Zukunftsorientierung aufzugeben, betont er nun, daß Gott in Jesus wirklich in die Geschichte eingegangen ist, ja daß er auch und vor allem Leiden und Tod auf sich genommen hat⁴². So kommt er zu einer trinitarischen Deutung des Leidens und

³⁸ Pannenberg, Grundzüge, S. 61–69, 103–105.

³⁹ Pannenberg, Grundzüge, S. 124–159.

⁴⁰ Pannenberg, Grundzüge, S. 85–103; vgl. auch W. Pannenberg u. a., Offenbarung als Geschichte. Göttingen 1965, S. 100.

⁴¹ J. Moltmann, Theologie der Hoffnung. München 1968, S. 85 ff.

⁴² J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott. München 1972, S. 99.

Sterbens Jesu⁴³. Mag auch manches an dieser Konzeption fragwürdig sein, vor allem was die Preisgabe des metaphysischen Gottesbegriffs betrifft, eines wird auf jeden Fall deutlich: Das Kreuz Jesu läßt sich nicht hinreichend mit den Kategorien menschlicher Liebe und Hingabe erfassen.

IV

Die eben skizzierten Neuansätze einer Christologie versuchen Jesus gleichsam von unten bzw. von der allgemein zugänglichen menschlichen Erfahrung her zu begreifen: Jesus der absolute Höhepunkt der Schöpfung, der exemplarische Mensch, der eschatologische Heilbringer. So erscheint Jesus tatsächlich nicht mehr als ein isoliertes Mirakel in dieser Welt, sondern vielmehr als Zentrum und Gipfel, auf den alles hintendiert. Darin liegt die Stärke dieser Versuche; hier zeigen sich aber auch die Grenzen. Läßt sich die einzigartige, universale Bedeutung Jesu Christi auf diese Weise wirklich einsichtig machen?

Zumindest einige Vertreter einer solchen Christologie sind, wie schon gezeigt wurde, selbst über den ursprünglichen Ansatz hinausgegangen. Dies soll nun an zwei Punkten noch weiter erläutert werden.

1. Die Erfahrung der universalen Dynamik des erhöhten Herrn in der Kirche. – Soweit in diesen Entwürfen Jesus als der exemplarische Mensch, als die höchste Aufgipfelung menschlicher Möglichkeiten erscheint, so wird diese unüberbietbare Erhebung des Menschen in Christus von den betreffenden Autoren immer als einmalige, absolut freie Gnadentat Gottes dargestellt. Folgt daraus aber nicht, daß die einzigartige Bedeutung Jesu zunächst einmal von dem unableitbaren Gnadenerignis Gottes her zu verstehen ist und nicht von den menschlichen Möglichkeiten? In dieser Richtung weisen zumindest manche Aussagen des Neuen Testaments.

Das Neue Testament kennt durchaus Aussagen, die Jesus als das Ziel der Schöpfung, als Urbild und Zentrum einer neuen Menschheit charakterisieren und so jenen vorhin skizzierten christologischen Entwürfen entsprechen: Jesus ist das »Bild des unsichtbaren Gottes«, der »Erstgeborene vor aller Schöpfung« (Kol 1, 15), der »letzte Adam« (1 Kor 14, 45; vgl. Röm 5, 12–21), der Logos, in dem alles geschaffen wurde (Joh 1, 1ff.). In Jesus sind die vielen ein Leib (vgl. Röm 12, 5; Gal 3, 28)⁴⁴. Das sind jedoch keine Aussagen über eine vollendete gegenwärtige Wirklichkeit, sondern Aussagen über den in Gottes ewigem Heilsplan bestimmten endzeitlichen Zustand der Menschheit. In ihrer geschichtlichen Realität hängen sie ganz und gar von einem bestimmten Ereignis ab, nämlich von Jesu Auferstehung von den

⁴³ Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, S. 184–267.

⁴⁴ Vgl. W. Thüsing, *Neutestamentliche Zugangswege*. In: K. Rahner/W. Thüsing, *Christologie* (Anm. 5), S. 98–104.

Toten und seiner Erhöhung zur Rechten Gottes. Hier hat die österliche Gemeinde erfahren, daß Jesus lebt und daß Gott durch ihn seine endzeitliche Herrschaft aufrichten wird. Die universale Herrschaft Christi über die Menschheit und über die Schöpfung ist in seiner Auferstehung wohl grundgelegt, aber noch nicht gegeben. Sie wird gegen den Widerstand der Welt realisiert durch die Kirche als den Wirkbereich des erhöhten Herrn⁴⁵. Der »letzte Adam«, der »zweite, himmlische Mensch« umfaßt darum nicht automatisch alle Menschen; sein Bild werden nur diejenigen tragen, die durch Tod und Auferstehung mit ihm gleichgestaltet wurden (vgl. 1 Kor 15, 45 ff.). »Leib Christi« ist nicht einfachhin die ganze Menschheit, sondern nur die Gemeinschaft derer, die an Jesus glauben und auf ihn getauft sind. Ähnliches gilt für das Pneuma, den göttlichen Geist. Dieses Pneuma, »das Medium der Begegnung zwischen Gott und Mensch«⁴⁶, wird besonders in der paulinischen Theologie an das Christusereignis, vor allem an seine Auferstehung, gebunden. »Der letzte Adam wurde zum lebendigmachenden Pneuma« (1 Kor 15, 45). Damit verbindet Paulus meist noch einen zweiten Gedanken: Der Geist Christi wirkt vor allem die Auferbauung seines Leibes, der Kirche (1 Kor 12–14; Röm 12).

So gibt das Neue Testament selbst einen Ort an, wo die Einzigartigkeit und Universalität Christi erfahrbar und verifizierbar wird, nämlich in der vom Geist des erhöhten Herrn beseelten Kirche⁴⁷.

2. Die ewige Gottessohnschaft Jesu als letzter Grund seiner Einzigartigkeit. – In den vorhin skizzierten christologischen Entwürfen taucht immer wieder der Gedanke auf, Jesus sei Sohn Gottes und habe für die Menschen absolute Bedeutung, weil er auf einzigartige Weise Mensch sei, weil er auf höchste Weise das Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfergott realisiere. P. Schoonenberg betont noch eigens, daß Jesu Transzendenz eine menschliche Transzendenz sei⁴⁸. A. Hulsbosch erklärt gar den Menschen zum »Maß der Offenbarung« und meint, der Offenbarungscharakter eines Geschöpfes könne nicht größer sein als das Geschöpf selbst⁴⁹. Aber läßt sich wirklich Jesu absolute Einheit mit Gott als Verlängerung und als höchste Steigerung der allgemein menschlichen Einheit mit Gott begreifen? Läßt sich Jesu absolute Heilsbedeutung noch im Begriffsfeld menschlicher Transzendenz aussagen? Ist menschliche Größe nicht grundsätzlich wiederholbar und überholbar?

Um Jesu absolute Bedeutung zu erfassen, muß man offenbar das Vorstellungsmodell, daß sich Gott im Menschen und in der menschlichen Transzen-

⁴⁵ Vgl. zum Ursprung und Sinn der protologischen und kosmischen Christusaussagen besonders A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*. Düsseldorf 1970, S. 231, 233 u. ö.

⁴⁶ I. Hermann, *Kyrios und Pneuma*. München 1961, S. 113.

⁴⁷ Vgl. auch W. Breuning, a. a. O., (Anm. 28), S. 11 ff.

⁴⁸ P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, S. 100.

⁴⁹ A. Hulsbosch, *Jezus Christus* (Anm. 12), S. 257, 263.

denz offenbart, verlassen oder zumindest entscheidend modifizieren und in Jesus eine Offenbarung Gottes anerkennen, die sich qualitativ, nicht nur quantitativ von der übrigen Offenbarung unterscheidet. Darauf deuten auch manche Äußerungen von Vertretern einer solchen Christologie hin. So schreibt Karl Rahner über die Geschichte Jesu⁵⁰: »Sie kann nicht bloß die Geschichte sein, die, von Gott ermächtigt und gesteuert, von uns allein getrieben wird; in dem absoluten Heilsereignis muß Gott dessen Geschichte als seine eigene treiben und als frei getane endgültig behalten, sonst bleibt sie für ihn unverbindlich und vorläufig.« Offenbar kann man also die Absolutheit Jesu nur begründen, wenn man Gottes eigenes Handeln unterscheidet von seinem allgemeinen Offenbarungshandeln durch den Menschen und durch die gesamte Schöpfung. Der Ursprung der Christologie wäre dann zu suchen in dem Entschluß Gottes, sich selbst in Jesus von Nazareth ganz und vollkommen mitzuteilen. Dieser Entschluß Gottes aber ist nicht mehr »von unten« her zu verstehen oder in die Kategorien menschlicher Selbsttranszendenz zu übersetzen; man muß davon notwendigerweise in objektivierender oder vielleicht besser in dialogischer Weise reden⁵¹.

Aber muß man nicht noch einen Schritt weiter gehen? Muß man nicht Jesus selbst als Gott anerkennen, als göttliche präexistente Person? Das ist in der Tat nicht nur die Auffassung der traditionellen Theologie, sondern der Glaube der Kirche, in expliziter Form zumindest seit dem Konzil von Nikaia. Die Präexistenz Jesu ist jedoch in der heutigen Theologie umstritten.

Die Schwierigkeiten rühren einmal daher, daß die Exegeten heute den Abstand der nizanischen von der biblischen Auffassung deutlicher herausgearbeitet haben. Es gibt im Neuen Testament Aussageweisen, die Jesu absolute Einzigartigkeit zum Ausdruck bringen, ohne auf seine Präexistenz zurückzuverweisen. W. Thüsing nennt vor allem die paulinischen Aussagen über die Pneuma-mächtigkeit des erhöhten Herrn. Die protologischen Aussagen verlegten die eschatologisch verstandene Universalität Jesu zurück in die Urzeit, um sie so zu sichern. Sie seien auf Grund von zeitgeschichtlichen Faktoren im hellenistischen Raum entstanden. Zudem hätten die johanneischen Aussagen über die Präexistenz des Logos und seine Inkarnation noch nicht die Bedeutung, die die klassische Christologie mit der Vorstellung der Inkarnation der zweiten göttlichen Person verbindet⁵².

Die exegetische Erklärung der Herkunft der Präexistenzvorstellung sagt jedoch nichts aus über deren Legitimität und Notwendigkeit. Wenn die Theologie nicht einfach Jesu Einzigartigkeit positivistisch als »Setzung«

⁵⁰ K. Rahner, Grundlinien (Anm. 5), S. 67.

⁵¹ Vgl. den Versuch von W. Thüsing, in die transzendental-anthropologische Christologie das dialogische Moment einzubringen: W. Thüsing, Neutestamentliche Zugangswege (Anm. 5).

⁵² Siehe Thüsing, a. a. O., S. 243–273.

Gottes hinstellen will, wird sie dann nicht mit innerer Notwendigkeit zu der Einsicht geführt, daß Jesus deshalb Gott in so unüberbietbarer Weise repräsentiert, weil er selbst Gott ist, Gott von Gott, der ewige, gleichwesentliche Sohn Gottes?

Gegen diese Konsequenz hat in jüngster Zeit vor allem P. Schoonenberg ernste Bedenken angemeldet⁵³. Bleibender Ausgangspunkt aller Christologie ist für ihn die Anerkennung, daß Jesus eine Person und zwar eine menschliche Person ist. Alle anderen Aussagen der Schrift und der Theologie müßten darum so interpretiert werden, daß sie diesem Grunddatum nicht widersprechen. Da sich die Lehre von der Anhypostasie der menschlichen Natur Jesu und ihrer Enhypostasie in der göttlichen Person des Logos damit sicherlich nicht vereinbaren läßt, so lehnt er diesen Punkt der traditionellen Lehre entschieden ab. Da er auf der anderen Seite aber keineswegs Jesu einzigartige Einheit mit dem göttlichen Vater leugnet, so kommt er zu einer neuen Deutung der Inkarnation und der göttlichen Trinität. Nicht die menschliche Natur ist enhypostatisch in der göttlichen Person des Logos, sondern gerade umgekehrt: Der göttliche Logos, der zunächst als eine unpersönliche göttliche Kraft in der Geschichte wirkt, wird in dem Menschen Jesus von Nazareth zur Person, zur zweiten Person der Trinität. Daraus ergibt sich nun aber, daß Gottes Trinität nicht einfach aus dem ewigen Wesen Gottes hervorgeht, sondern aus dem Menschsein des Logos, aus dem Person-werden des Logos im Menschen Jesus. Allerdings läßt er auch die Möglichkeit, daß der Logos schon von Ewigkeit her Person ist, offen, ja hält sie für ebenso wahrscheinlich wie das Gegenteil, weil »das Maß von Gottes Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit uns verborgen ist«⁵⁴. Durch diese und andere einschränkende Zusätze wird Schoonenbergs Auffassung nicht ganz getroffen durch die Erklärung der Glaubenskongregation vom 21. Februar 1972 »zum Schutz des Glaubens an die Geheimnisse der Menschwerdung und der Heiligsten Dreifaltigkeit gegenüber einigen Irrtümern der jüngsten Zeit«⁵⁵, wo alle christologischen Versuche, die nicht die ewige Präexistenz des Gottessohnes und seine göttliche Personalität anerkennen, als dem katholischen Glauben widersprechend zurückgewiesen werden.

Es erscheint in der Tat notwendig, daß eine »von unten« beginnende Christologie konsequent den Weg zu Ende geht bis zur Anerkennung der ewigen

⁵³ P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, S. 70–111; vgl. dazu auch seine neueren Aufsätze: *Ich glaube an Gott*. In: *TrThZ* 81 (1972), S. 65–83 und: *Het avontuur der christologie*. In: »*Tijdschrift voor Theologie*« 12 (1972), S. 307–332.

⁵⁴ P. Schoonenberg, *Ich glaube an Gott*, S. 80.

⁵⁵ Siehe »*L'Osservatore Romano*« vom 10. 3. 1972. Die entscheidenden Sätze in Nr. 3 lauten: »*Huic fidei aperte adversantur opiniones iuxta quas nobis revelatum notumque non esset Filium Dei ab aeterno in mysterio Deitatis subsistere distinctum a Patre et Spiritu Sancto; itemque opiniones secundum quas evacuanda esset notio unius personae Jesu Christi, genitae a Patre ante saecula secundum divinam naturam et in tempore ex Maria Virgine*

Gottessohnschaft Christi⁵⁶. Das ist nicht nur notwendig, um Jesu Einzigartigkeit zu sichern. Im Lichte des Glaubens an die innergöttliche Trinität wird die Einzigartigkeit des Christusgeschehens vielmehr erst in ihrem vollen Umfang deutlich. Diese Einmaligkeit besteht gerade darin, daß sich Gott selbst persönlich zum Heile der Menschen engagiert hat, daß er seinen einziggeborenen Sohn in die Welt gesandt hat⁵⁷. Aus dieser Einsicht heraus ist heute neben einer neuen Christologie »von unten« auch eine neue Christologie »von oben« entstanden, die beim Gottesverständnis ansetzt und zeigen will, daß Gott so dynamisch und lebendig ist, daß er wirklich Mensch werden, leiden und sterben kann, ohne sich selbst aufzugeben⁵⁸. Solche Überlegungen können sich aber nicht auf die Menschwerdung des Sohnes beschränken, wenn sie nicht wiederum zu einer isolierten Sicht Christi führen sollen; sie müssen schon im Ansatz berücksichtigen, daß die Sendung des Sohnes zum Heil der Menschen geschieht und dazu dient, den Menschen an der Gottessohnschaft Christi Anteil zu geben. Im Sinne der Trinitätslehre bedeutet dies, daß man die Präexistenz des Sohnes nicht denken kann ohne die Präexistenz des Geistes und die Sendung des Sohnes nicht ohne die des Geistes. Ja man kann die Zusammenhänge einfacher begreifen, wenn man von der Sendung des Geistes ausgeht, von Gottes Willen, sich allen Menschen selbst mitzuteilen, und Christus begreift als den, in dem Gottes Selbstmitteilung endgültige Gestalt angenommen hat⁵⁹.

secundum naturam humanam; ac denique assertio secundum quam humanitas Jesu existeret, non ut assumpta in personam aeternam Filii Dei, sed potius in seipsa ut persona humana, ideoque mysterium Jesu Christi in eo consisteret quod Deus se revelans summo modo praesens esset in persona humana Jesu. Qui ita sentiunt, a vera fide in Christum longe remanent, etiam cum asserunt singularem Dei praesentiam in Jesu efficere ut Ipse summum ultimumque culmen sit divinae revelationis; neque veram fidem in Christi divinitatem recuperant, cum addunt Jesum dici posse Deum, eo quod, in eius humana, quam dicunt, persona, Deus summe praesens sit.«

⁵⁶ Vgl. H. Berkhof, Schoonenberg en Pannenberg: de tweesprong van de huidige christologie. In: »Tijdschrift voor Theologie« 11 (1971), S. 413–422; Berkhof verdeutlicht an Schoonenberg und Pannenberg die Alternative, vor die sich die heutige Christologie gestellt sieht: Jesus Christus entweder göttliche Person oder menschliche Person, und entscheidet sich dann für die letztere Position. Aber sind seine Argumente gegen Pannenberg's Verständnis der Person Christi so überzeugend? Daß die »Aufhebung« der menschlichen Person Jesu in der göttlichen Person des Logos nicht zu einer monophysitischen Christologie führen muß, haben auch gezeigt D. Wiederkehr, Entwurf einer systematischen Christologie. In: *Mysterium salutis* III/1. Einsiedeln 1970, S. 555, 618, und J. Galot, *La personne du Christ*. Paris 1970.

⁵⁷ So besonders J. Galot, *Vers une nouvelle christologie*. Paris 1971.

⁵⁸ Einen Überblick über diese Versuche von K. Rahner, H. U. von Balthasar, K. Barth, E. Jüngel u. a. gibt H. Küng, *Menschwerdung Gottes*. Freiburg i. Br. 1970, S. 647–670; vgl. auch 522–577 (*Die Geschichtlichkeit Gottes*), 622–631 (*Kann Gott leiden?*), 631–646 (*Die Dialektik der Eigenschaften Gottes, Unverständlichkeit Gottes?*). Siehe ferner Ph. Kaiser, a. a. O., (Am. 9), S. 264–290, 320–346; J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*. München 1972.

⁵⁹ Vgl. dazu W. Thüsing, *Neutestamentliche Zugangswege* (Anm. 5), S. 249–292; J. Ratzinger, *Die Christologie im Spannungsfeld* (Anm. 5).

Um Jesus als einzelne Person und darin zugleich als universalen Heilbringer zu erkennen, eignet sich darum wohl am besten die paulinische Pneuma-christologie, die von der Auferweckung und Erhöhung her Jesus als den mit der Fülle des göttlichen Pneuma ausgestatteten Herrn begreift, ja ihn geradezu (in dynamischer Weise) mit dem Pneuma identifiziert. »Der Kyrios ist das Pneuma« (2 Kor 3, 7). Von da fällt der Blick notwendig auf die Kirche, wo die Identifikation von Kyrios und Pneuma sich entfaltet. In der Kirche wird die Einzigartigkeit Christi erfahrbar und verifizierbar, nicht als objektiv zu konstatierende Wahrheit, sondern als eine im Glauben an den erhöhten Herrn geschenkte Verheißung und zugleich als eine der Kirche aufgebene universale Sendung⁶⁰.

⁶⁰ Mit Recht betont Thüsing, a. a. O., S. 289 gegenüber K. Rahner, daß die »gnoseologisch ausgedrückte Betonung der Kirche im Sinn der Ausdrücklichkeit dessen, was auch außerhalb der Kirche wenigstens unthematisch vorhanden ist«, aufgefüllt werden müßte durch die Konzeption der Kirche als »Dienstgemeinschaft mit Jesus für die Welt«, bzw. als »Sendungsgemeinschaft mit Jesus für die Welt« (ebd., S. 288). Dann müßte man wohl auch Christologie primär als kirchliche Christologie entfalten, in der die Anliegen einer durchaus notwendigen, aber doch sekundären fundamentaltheologischen, transzendentalen oder »suchenden« Christologie (vgl. Rahner, ebd., S. 59–60) enthalten sind.

Die Mitte der Botschaft: Jesu Tod und Auferstehung

Von Jacques Guillet

Der Tod und die Auferstehung Jesu stellen das Herz des christlichen Glaubens und auch des Neuen Testaments dar. Grob gesagt öffnen zwei Wege den Zugang zu diesem Zentrum: der Weg der Evangelien, in denen wir Jesus sprechen hören, und der Weg der apostolischen Briefe und Schriften, in denen uns die Antwort der Glaubenden begegnet¹. Allerdings ist dieses Schema zu undifferenziert, als daß es der Verwickeltheit des lebendigen Überlieferungsvorganges genügend Rechnung trüge. Die Evangelien bezeugen uns sowohl die von Jesus selbst ausgehenden Überlieferungen als auch den Glauben, wie er sich in den christlichen Gemeinden entfaltete und Ausdruck verschaffte. Der Jesus des Markus- oder des Johannes-Evangeliums, – das ist gleichzeitig der Prophet von Nazareth und der von den Christen in Antiochien oder in Ephesus angebetete Herr. Seine Stimme hat sich nicht geändert, und es ist stets er selbst, den es zu hören und anzuerkennen gilt, selbst wenn seine Worte im Laufe der Zeit mit neuen Erfahrungen angereichert wurden.

Diese zuletzt angedeutete Entwicklung zu verfolgen, die Wege und die Umwege der Verkündigungsgeschichte aufzuspüren, die späteren Einflüsse und Zufügungen als solche kenntlich zu machen –, all das ist unumgänglich, und wer es wagte, sich einfach darüber hinwegzusetzen, brächte seinen Glauben in Gefahr. Aber ein anderes Vorgehen drängt sich in gleicher Weise auf. Es besteht darin, daß man durch die verschiedenen Schichten und durch die aufeinander folgenden und einander ablösenden Redeweisen hindurch die Kontinuität der Inspiration und die Einheit des Glaubens zu entdecken sucht. Dieses synthetische Verfahren ist ohne Zweifel anspruchsvoller und schwieriger, gerade deshalb muß es mit besonderer Sorgfalt und in Bescheidenheit durchgeführt werden. Für den, der die undiskutablen Ergebnisse der Bibelkritik ernstnimmt, eröffnet sich auf diesem Wege die Möglichkeit, bezüglich der zentralen Botschaft des Neuen Testaments über Jesu Tod und Auferstehung gleichzeitig eine Vielfalt an Ausdrucksweisen und eine tiefe Identität in den entscheidenden Schriften festzuhalten. In exemplarischer Weise möchten wir drei Gruppen von Aussagen vorstellen: die der älteren Verkündigung in der Apostelgeschichte, die des Paulus und die der Überlieferung in den Evangelien, und zwar hier im wesentlichen die der Synoptiker. Jede dieser Ebenen ist zwar selbst sehr komplex, aber doch auch so einheitlich, daß jeweils eine Sammeluntersuchung gerechtfertigt erscheint.

¹ W. Kasper, Einführung in den Glauben. Mainz 1972, S. 54 f.

1. Die Missionsreden in der Apostelgeschichte

In dem, was man die »Missionsreden« der Apostelgeschichte² genannt hat, geschieht die Verkündigung des Todes und der Auferstehung Jesu nach einem Schema, das eine zu eindeutige Gestalt hat, als daß man nicht annehmen müßte, daß sich in dieser Verkündigung – mit mancherlei Varianten – ein geläufiges ursprüngliches Modell immer wieder durchgesetzt hat³. Petrus formulierte seine Botschaft fünfmal – jeweils gelegentlich eines Ereignisses, das sich in der christlichen Gemeinde begab oder sie berührte: anlässlich der Gabe, sich in fremden Sprachen verständlich machen zu können (Apg 2, 6), eines Wunders (3, 12), des Mutes, vor dem Volk oder vor dem Sanhedrin Zeugnis abzulegen (4, 8; 5, 29), einer einem Heiden zuteilwerdenden Gnade (10, 35). In der »Pfingstrede« (2, 14–40) ist diese Botschaft am ausführlichsten entfaltet⁴, aber die wesentlichen Punkte finden sich mehr oder weniger auch sonst wieder. Es handelt sich um eine Rede über Jesu Tod und Auferweckung, die stets die – übrigens mal so, mal anders aufgewiesene – Verantwortlichkeit der Menschen bezüglich des Todes Jesu und die Macht Gottes, der auf seine Weise das schreckliche Unrecht in eine Offenbarung der Herrlichkeit für Jesus und der Vergebung für die Menschen verwandelt, ans Licht bringt. Aber dieses Ereignis ist nicht nur großartig in seinen Dimensionen und in der Erschließung des Verhaltens Gottes; es ist ein schlechthin einzigartiges und entscheidendes Ereignis, es bedeutet die grundsätzliche Wende in der Geschichte Israels und der Menschheit, es ist die Ankunft des Messias und die Ausgießung des Heiligen Geistes. An diesem Punkt, in dieser Person Jesus begegnen sich Gott und Mensch, Sünde und Vergebung, Verheißung und Erfüllung.

In all diesen Reden hat die Person Jesu eine herausragende Stellung inne, die bereits durch die Bewegung des Satzes: »Jesus von Nazareth . . . ihr habt ihn gekreuzigt . . . Gott hat ihn auferweckt«, gut zur Geltung kommt. Zwischen diesem Ereignis und der Konsequenz, die der Prediger daraus zieht: »Bekehrt euch; jeder von euch empfangt die Taufe . . . und ihr werdet die Gabe des Heiligen Geistes empfangen« (2, 38), ist allerdings der Zusammenhang nicht so klar. Der Logik des Textes zufolge liegt er in der Beziehung zwischen Jesus und dem Heiligen Geist. Da der auferweckte Jesus »vom Vater den verheißenen Heiligen Geist empfangen und ihn ausgegossen hat« (2, 23), ist er jetzt in der Lage, ihn denen zu geben, die glauben. Buchstäblich genommen bleiben diese Formulierungen rätselhaft. Man empfindet,

² U. Wilkens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen*. Neukirchen 1961.

³ J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres*. Paris, le Cerf 1967, S. 133–155; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*. Göttingen 141965, S. 138–152.

⁴ R. Zehnle, *Peter's Pentecost Discourse. A Study of the Relationship of Primitive Tradition and the Theological Reinterpretation of the Discourses of the Acta of the Apostels*, Diss. Pont. Bibl. Commission. Rom 1967. (Dact.)

daß »den Heiligen Geist besitzen«, dann »ihn geben« lediglich unscharfe Ausdrücke sind, die nach Präzisierung rufen. Man kann sich nur in Gott ein Wesen vorstellen, das fähig wäre, den Geist Gottes mitzuteilen. Wenn der Geist die Kommunikation in Gott in Person ist, kann er nur aus Gott selbst kommen. Auch der größte Prophet kann den Geist Gottes immer nur empfangen; wie sollte er geben, was ihm nicht zu eigen gehört? Die grundsätzliche Grenze jedes Geschöpfes besteht genau darin, den eigenen Geist nicht mitteilen zu können und unfähig zu sein, im anderen seiner selbst zu handeln und zu existieren. Es gibt eine Begegnung und eine Kommunion der Geister; es gibt zwischen Liebenden sogar so etwas wie eine wechselseitige Einwohnung; lieben heißt: von einem anderen bewohnt sein und sich bewußt sein, daß man unter seinem Blick und auf Grund seiner Liebe lebt. Aber eben: es handelt sich um einen anderen, um zwei Wesen, die einander gegenüberstehen. Der Heilige Geist aber ist ein anderes Ich, ein anderer, der in mir spricht und der für mich nicht ein fremdes »Du« bleibt.

Weil die Formel »Jesus hat von Gott den Heiligen Geist empfangen und gibt ihn weiter« unscharf bleibt und offensichtlich nicht buchstäblich, etwa im Sinne einer kosmospirituellen Kraft, verstanden werden kann, eben darum erscheint sie heute manchen als der angemessenste Ausdruck der christlichen Botschaft. Sie sagen: es hat das Ereignis Jesus gegeben, es hat die Gabe des Geistes an die gegeben, die an Jesus glauben. Aber über diese Grenze hinauszugehen und zu versuchen, genauer zu bestimmen, wer dieser Jesus ist, welche Beziehung er zu Gott und zum Geist hatte, das hieße »Mythologisieren«, das bedeutete – so sagen sie –, daß man den Glauben durch das Wissen ersetzte, das wäre eine Verweigerung des Glaubens und ein Sich-Einschließen in die Sünde des sich alles bemächtigenden Verstandes. R. Bultmann hat darüber Sätze gefunden, die das Bewußtsein unserer Zeit tief kennzeichnen⁵.

Man muß sich indes hüten, die Sprache dieser Reden der Apostelgeschichte immer mehr zu vereinfachen, denn sie hat ihre eigene Logik, auch wenn sie nicht immer an der Oberfläche sichtbar wird. Der in diesen Reden beschriebene Jesus ist wirklich in allen Phasen seiner Existenz eine Persönlichkeit, die durch ihre Beziehungen und ihre Art zu handeln und für die anderen zu leben umschrieben ist. Das sich durchhaltende Schema kennt drei Phasen: das irdische Leben, den Tod und die Auferweckung, schließlich das Handeln des Auferweckten in der Welt. In diesen drei Phasen erscheinen verschiedene, aber stets zueinander konvergierende Züge. In der ersten Phase wird Jesus durch sein Handeln charakterisiert: er wirkt »Machtatzen, Zeichen und Wunder« (2, 22), er zieht überall »als Wohltäter« (10, 38) umher, und diese eigentümliche Verbindung von Macht und Güte ist das Zeichen, daß Gott mit ihm ist, daß er der Heilige, der Gerechte, der Urheber des Lebens ist

⁵ R. Bultmann, Jesus Christus und die Mythologie. In: Ders., Glauben und Verstehen 4. Tübingen 1965, S. 141–189, hier: S. 187–189.

(2, 22; 3, 14; 10, 38). Gott handelt in Jesus, und er übergibt ihm die Fähigkeit, bei den Menschen der Träger seiner Macht und seiner Gnade und Güte zu sein.

In der zweiten Zeit kommt die einzigartige Beziehung zwischen Gott und Jesus zur Erscheinung. Diese Beziehung drückt sich in Begriffen und Titeln aus, die zum Teil, aber nicht in allen Fällen, auf Gott und auf Jesus in gleicher Weise angewendet werden können: Heiliger (2, 27; 3, 14; 4, 27; 13, 35), Knecht (3, 13; 3, 26; 4, 27; 4, 30), Messias (3, 18), Sohn (13, 33). Aber das entscheidende Detail ist hier eine Besitzanzeige: »dein Heiliger, dein Knecht; sein Messias; mein Sohn«. Diese Besitzanzeige findet sich weder in der ersten noch in der folgenden Zeit. Genau in dem Augenblick, da sich Jesus von den Menschen verstoßen und dem Tod ausgeliefert sieht, taucht diese geheimnisvolle Zugehörigkeit Jesu zu Gott auf, dieses Band, das auch der Tod nicht zerstören kann und das aus dem Opfer der menschliche Sünde den von Gott Auferweckten macht. Weil Jesus von Gott und zwar von Gott allein abhängt, und weil er seine Sendung, die ihn zutiefst kennzeichnet, bis zum Ende durchführt, sieht er sich seinem grausamen Schicksal ausgeliefert, um dann an einen einzigartigen Platz erhöht zu werden. Das nun ist die dritte Zeit: Jesus erscheint hier zugleich im Besitz der göttlichen Würde und begabt mit einer neuen Macht, die ihn zur ganzen Schöpfung in Beziehung setzt. Hier kommen neue Titel auf: der des »Herrn« (2, 36; 10, 36), des »Richters über Lebende und Tote« (10, 42), des »Retters« (5, 31; 13, 23). Diese Titel weisen nicht nur auf eine Größe ohnegleichen und von göttlichen Ausmaßen hin; sie proklamieren zugleich die Ausdehnung der Macht und der heilschaffenden Güte, die seine irdische Existenz gekennzeichnet hatten, ins Universale. Der auferweckte Jesus ist in einem erhöht zur Rechten Gottes und von Gott der Welt gegeben, um ihr Retter zu sein (3, 20; 4, 12; 10, 43; 13, 38).

Diese Beobachtungen können – isoliert genommen – geringfügig erscheinen, aber ihre Konvergenz gibt ihnen ein großes Gewicht und enthüllt eine tiefgründige Logik. Die Titel der ersten Zeit beschreiben einen Menschen, auf den Gott seine Hand gelegt hat, den Träger einer herausragenden Sendung, und sie weisen auf eine erste Form des Glaubens hin, eben auf diejenige, die der Bericht der Synoptiker voraussetzt: glauben, das heißt in dieser Phase: in Jesus das Band entdecken, das ihn gleichzeitig an Gott und an das kommende Reich bindet; das heißt: den von Gott Gesandten, den zu seinem Werk Beauftragten und für es Verantwortlichen sowie den Zeugen des Ereignisses, das unmittelbar bevorsteht, anerkennen. Die Titel der dritten Phase stellen sein universales Handeln ins Licht, seine Göttlichkeit, und entfalten das christliche Bekenntnis: »Jesus Christus ist Herr« (1 Kor 12, 3; Phil 2, 11; Röm 10, 9). Die Titel der mittleren, zentralen Phase, der Zeit des Todes und der Auferweckung, sind nicht eigentlich ursprünglich und können entweder

der ersten Zeit (heilig: 3, 14; 4, 27) oder der dritten Zeit (Messias: 2, 36; 3, 18) zugeordnet werden. Das wesentliche Element ist hier die schon erwähnte Besitzanzeige; die einzigartige Zugehörigkeit Jesu zu Gott erklärt zugleich seinen Tod und seine Auferweckung. Wenn Jesus auf die aus den Berichten der Evangelien bekannte Weise stirbt, verraten von seinem Volk, als Opfer der Ungerechtigkeit, ausgeliefert an die Sünder, dann muß es ein geheimnisvolles Einverständnis zwischen Gott und ihm geben, muß Gott, indem er ihn in seine Aufgabe hineinschickte, ganz sicher gewesen sein, daß er sie bis zum Ende durchführen würde. Der Sohnestitel taucht erst im Rahmen der zweiten Phase, und zwar in einer Rede des Paulus (13, 33) auf, von dem die Apostelgeschichte weiß, daß er verkündete, daß »Jesus der Sohn Gottes ist« (9, 20). Dieses »mein Sohn« ist zwar nur eine Anleihe beim Psalm 2, 7. Nichtsdestoweniger paßt es genau an diese Stelle, denn es drückt besser als alle anderen Titel die Verbindung aus, die es Gott ermöglicht, sich ganz auf seinen »heiligen Knecht« zu verlassen und ihn durch die Auferweckung in eine Würdestellung zu versetzen, in der er nicht einen Emporkömmling darstellen, sondern einfach er selbst sein soll. So ist die Auferweckung Jesu nicht nur die Herrlichkeit, die er von Gott als Lohn für seine Leiden empfängt; sie ist auch die Offenlegung seines verborgenen Kerns, der erklärt, warum »es nicht möglich war, daß der Tod ihn in seiner Gewalt festgehalten hätte« (2, 24), und der das Eigentümliche seiner Person ausmacht.

Von diesen archaischen Formulierungen der Apostelgeschichte her hat die Botschaft von Jesu Tod und Auferweckung eine charakteristische Gestalt: sie bezeichnet das in der Weltgeschichte schlechthin entscheidende Ereignis, die Begegnung der furchtbarsten Sünde und der rückhaltlosen Vergebung durch Gott. Von alldem ist Jesus das lebendige Zentrum: selbst ohne Sünde, der Sünde ausgeliefert, wird er als Auferwecker fähig, die Herzen der Menschen zu erreichen und sie im Geiste zu verwandeln; er ist derjenige, durch den Gott sein ganzes Werk vollendet.

Wir werden sehen, daß jüngere Formulierungen, die eine schon fortgeschrittene Reflexion widerspiegeln, dieselben Erfahrungen ausdrücken und denselben Glauben bekennen.

II. Die Erfahrung und der Glaube des Paulus

Es ist wohl nicht möglich, in dem Dialog zwischen dem zu Boden gestürzten Paulus und dem verherrlichten Herrn auf dem Weg nach Damaskus etwas anderes als eine notgedrungen unzulängliche Übersetzung einer unaussprechlichen Erfahrung zu sehen⁶. Gleichwohl ist das Wort der Apostelgeschichte

⁶ G. Lohfink, *Paulus vor Damaskus* SBS 4. Stuttgart 1965.

äußerst kennzeichnend: »Wer bist Du, Herr? – Ich bin Jesus, den du verfolgst« (9, 5). Paulus entdeckt den Auferweckten in der Herrlichkeit, in der Sphäre also, die der jüdische Glaube Gott allein vorbehält. Zwischen dem auferweckten Jesus und dem Tod gibt es ein Band, aber dieses Band fesselt ihn nicht an seinen Tod auf Kalvaria, sondern an das Schicksal der verfolgten Jünger.

Diese besondere Beziehung artikuliert sich nun nicht nur in dem Text der Apostelgeschichte; sie drückt – nach einer neueren Deutung – eine grundlegende Gegebenheit im Leben des Paulus aus. Für E. Güttgemanns zum Beispiel ist die paulinische Erfahrung die einer unmittelbaren Beziehung zum Herrn Jesus⁷. Die Leiden des Paulus bilden geradezu eine Epiphanie Christi: das Paradox der Macht Gottes, die sich gerade in der Schwäche des Apostels wirksam zeigt, offenbart die Identität zwischen dem irdischen Jesus und dem verherrlichten Herrn. Aber diese Epiphanie ist streng dem Je-Jetzt zugeordnet; sie verweist weder auf die zurückliegende Vergangenheit Jesu noch auf einen Auferweckten, der in der Herrlichkeit mit dem Ablauf der Welt in der Zeit koexistierte. Der Tod Jesu ist der Anbruch der eschatologischen Zeit; die Macht, die in der Schwachheit seiner Jünger aufscheint, läßt den Zusammenfall zwischen dem Gekreuzigten und der Macht Gottes erkennbar werden. In dieser in sich schlüssigen und systematischen Deutung E. Güttgemanns lebt etwas von der Kraft, aber auch von der Starrheit des Bultmannschen Denkens weiter.

Es ist natürlich wahr, daß für Paulus das Kreuz Christi etwas ganz anderes als ein vergangenes Ereignis ist; daß dieses Kreuz sich durch sein eigenes Kreuz vergegenwärtigt und daß seine Existenz darin besteht, das Leiden und den Tod Jesu wieder und wieder an sich selbst zu erfahren, damit Gott in diesem täglichen Tod die Macht des Auferstandenen ausstrahlen lasse; es ist wahr, daß Paulus jeden Tag »dem Tod ausgesetzt ist« (1 Kor 15, 31), wie es Jesus war; daß er an seinem Leib die »Todesleiden Jesu herumträgt, damit auch das Leben Jesu sichtbar werde« an seinem Leibe (2 Kor 4, 10); daß er »das, was an Christi Drangsalen noch aussteht, ergänzen will an seinem Fleisch zum Besten seines Leibes, das ist die Kirche« (Kol 1, 24). Das Kreuz Christi ist ein Ereignis von heute, es ist das Ereignis selbst, in dem der Mensch im Lauf der Jahrhunderte von Gott erfaßt wird und ihm im Glauben antwortet.

Dennoch ist die Aktualität des Kreuzes für Paulus nicht die eines Ereignisses, mag dieses Ereignis auch ein »eschatologisches« sein, sondern die einer Person: die des Gekreuzigten. Paulus »will nichts wissen als Jesus Christus, und diesen als Gekreuzigten« (1 Kor 2, 2); er hat vor den Augen der Galater

⁷ Ph. Seidensticker, Paulus, der verfolgte Apostel Jesu Christi, SBS 8. Stuttgart 1965; E. Güttgemanns, Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie. Göttingen 1966.

nichts anderes hingezeichnet als »Jesus Christus den Gekreuzigten« (Gal 3, 1). Diese Aussage hat nur Sinn, wenn sie sich auf einen Menschen bezieht, der dabei ist, sein tiefstes Geheimnis preiszugeben, und weil Paulus im Tode Jesu die Tat eines Menschen sieht, der mit seiner Liebe bis ans Ende geht. Paulus kann seine gegenwärtige Existenz nicht von dem trennen, was der Herr am Kreuz erfahren und getan hat: »So lebe nun nicht mehr ich, es lebt in mir Christus. Soweit ich jetzt noch lebe im Fleisch, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich liebte und sich hingab für mich« (Gal 2, 20). Das Wort, das am stärksten die Aktualität Christi im Leben des Paulus ausdrückt, ist zugleich dasjenige, das bei aller Originalität das Ereignis als vergangenes festhält – »er hat sich hingegeben« –, und den menschlichen und historischen Zusammenhang der Tat Jesu – »er hat mich geliebt«⁸. Denn für Paulus ist der Tod ein Ereignis, das Jesus existentiell angenommen hat und das er zum Zeichen seiner Liebe und zum Quellort unserer Liebe gestaltet hat: »Die Liebe Christi drängt uns, wenn wir dies bedenken: Einer starb für alle . . ., damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern ihm, der für sie starb und für sie auferweckt wurde« (2 Kor 5, 14 f.). »Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben wurde. Ist doch Christus für uns Gottlose gestorben zu der Zeit, da wir noch elend waren« (Röm 5, 5 f.). Es ist dieses Geschenk, diese Liebe, die Paulus unentwegt betrachtet, und diese Betrachtung verwandelt sein Leben und macht aus ihm einen Ausdruck und eine Vergegenwärtigung der Passion Christi.

Die Passion ist nicht nur der Ort, wo Paulus fasziniert das Geheimnis Jesu, der für ihn stirbt, betrachtet; sie ist auch der Ort, wo sich die Liebe des Vaters offenbart und mitteilt. Paulus knüpft hier in der ihm eigenen Sprache wieder an die Texte der Apostelgeschichte an, die gerade in der Stunde des Todes und der Auferweckung die einzigartige Zugehörigkeit Jesu zu Gott wirksam sahen. Auch für Paulus ist der Tod Jesu zunächst eine Angelegenheit des Vaters, und die Texte, die auf die liebende Gesinnung Christi, der sich für die Menschen hingegeben hat, hinweisen, sind gleichzeitig jene, die in dieser Liebe die vom Vater kommende Gabe aufdecken: »Die Liebe Christi drängt uns, wenn wir dies bedenken: einer starb für alle . . . Das alles ist aus Gott, der uns mit sich durch Christus versöhnt hat« (2 Kor 5, 14–18); »Gott erweist seine Liebe zu uns darin: Christus ist für uns gestorben, als wir noch Sünder waren« (Röm 5, 8); »Gott hat seinen Sohn gesandt, geboren von der Frau und geboren unter der Ordnung des Gesetzes, damit er die unter dem Gesetze loskaufte« (Gal 4, 4 f.). Kennzeichnend ist hier die Beziehung »Gott – sein Sohn«. Die Passion enthält die Erklärung für das Verhalten Jesu: er führt das Werk Gottes aus; er ist sein Sohn.

⁸ J. Gnilka, *Der Epheserbrief*. Freiburg i. Br. 1971, S. 243–245.

Es hieße das Kreuz Christi entstellen, wenn man es seiner tragischen Dimensionen entkleidete. Für Paulus hat die Fülle des Heils und der Gnade ihr Gegengewicht im Kreuz mit seinem ganzen Realismus, in der Verlassenheit, die Jesus in der bodenlosen Grube der Angst erlebte. Die Beziehung des Vaters und des Sohnes zueinander drückt sich in einem Verhalten aus, das auf eine unendliche Distanz hinzudeuten scheint: der Vater hält seinen eigenen Sohn nicht zurück, »er schont ihn nicht« (Röm 8, 32) – ein in seiner Härte erschütterndes Wort. Gleichwie Christus, der in Gottesgestalt lebte, das ihm zustehende Gleichsein mit Gott nicht für sich festhalten wollte, sondern sich völlig entäußert hat (Phil 2, 6 ff.), ebenso wollte der Vater seinen kostbarsten Schatz nicht für sich behalten. Er hat seinen Sohn den Händen seiner Feinde ausgeliefert; er hat ihn dem Gesetz und den Bedingungen des Menschseins unterworfen; er hat ihn »für uns zur Sünde werden lassen« (2 Kor 5, 21). Diese sehr knappen Formulierungen haben zu zweifelhaften Deutungen Anlaß gegeben, als wenn etwa Gott jemals eine Schuld an irgendeinen Gläubiger hätte zahlen müssen. Aber man muß ihnen dennoch ihre ganze Kraft belassen, und eines der Mittel, es zu tun, besteht darin, daß man auf die Kontinuität zwischen den Ausdrücken, die Paulus bei der Deutung des Mysteriums Christi verwendet, und denen, durch die er seine persönliche Erfahrung mitteilt, achtet. Es ist für Paulus fast ein Gemeinplatz, daß er die Traurigkeit, die der Apostel kennen soll, und die Größe der Gnade Gottes, deren Verkünder er ist, in Beziehung setzt. Nicht nur läßt die Schwachheit des Werkzeugs die Kraft Gottes ausstrahlen – entsprechend den Perspektiven, die Paulus den Korinthern, die in ihre eigenen Erfahrungen vernarrt sind, eröffnet: »Wir verkünden Christus als Gekreuzigten, den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit . . . Gottes Kraft und Gottes Weisheit« (1 Kor 1, 23 f.) –, sondern Paulus erlebt an sich selbst in Furcht und Zittern (1 Kor 2, 3) seine völlige Ohnmacht. Aber wenn er die Angst so sehr kennenlernt, »daß wir keine Möglichkeit mehr sahen, noch weiter zu leben« (2 Kor 1, 8), erfährt er auch, daß diese tödliche Angst genau der Punkt ist, wo Gott ihn in die innerste Gemeinschaft mit seinen Christenbrüdern stellt: »Der Tod ist in uns am Werk, in euch aber das Leben« (2 Kor 4, 12). Doch diese geheimnisvolle Kompensation ist nicht der Ausdruck einer außerordentlichen Fügung oder einer unvermuteten Tiefe der menschlichen Situation; sie ist vielmehr der Wiederhall und die Offenlegung des Mysteriums Christi selbst im Apostel. Wenn er »an seinem Leibe das Hinsterben Jesu trägt« (2 Kor 4, 10), wenn er beständig »um Jesu willen dem Tode anheimgegeben ist« (2 Kor 4, 11) und wenn durch dieses Hinsterben und diesen Tod hindurch das Leben Jesu an seinem Leibe und in seinem Leben aufleuchtet, so geschieht all das nicht um des eitlen Vergnügens an einem schönen Kontrast willen, sondern damit in dieser tiefsten Gemeinschaft zwischen Apostel und Mitchristen »die

mit der größeren Zahl sich mehrende Gnade auch die Danksagung anwachsen lasse zur Verherrlichung Gottes« (2 Kor 4, 15).

Man verfälscht die zentrale Botschaft, die Paulus überall, wohin er kommt, vorträgt, nicht, wenn man sie umschreibt als die Verkündigung einer umfassenden Kommunion über die Angst und jegliche Erfahrung der Sünde hinweg. Es ist dieser Wille zur Kommunion, der den Weg Christi erklärt, der sich all seines Reichtums begeben hat, um auch dem Menschen, der Sünder ist, zu begegnen. Diesen Willen entdeckt man ebenfalls im Vater, der seinen Sohn an die Sünder ausliefert, um aus den Herzen der versöhnten Menschen den Sohnesruf, der die Größe Jesu und die Freude Gottes ausmacht: Abba, zurückhallen zu hören. Es ist darüber hinaus noch einmal der Wille zur Kommunion, der sich bei den Menschen in das Bemühen um den Zugang zum rechtfertigenden Glauben übersetzt. Für den Sünder, der in seine Ohnmacht eingeschlossen und von allen Seiten durch die Sünde der Welt zugrundegerichtet wird, handelt es sich darum, im Glauben das Geschenk entgegenzunehmen, das Gott ihm in seinem Sohn und in seinem Geist macht.

III. Die Ankündigung der Passion bei den Synoptikern

Die Weise, wie die Evangelien über das Kreuz sprechen, unterscheidet sich tief von der des Paulus und der der Apostelgeschichte, und gerade dieser Unterschied ist ein willkommener Hinweis auf die Echtheit. Hier spricht Jesus selbst, nicht seine Jünger; darüber hinaus spricht er hier eine ganz originelle Sprache. Dennoch herrscht Kontinuität zwischen der Lehre Jesu und der der apostolischen Schriften, und es ist ganz sicher, daß eine große Zahl der Formulierungen in den Evangelien den Stempel der kirchlichen Verkündigung tragen. Aber diese Formulierungen behalten doch stets einen für Jesus typischen Akzent⁹.

Will man den Sinn, den Jesus seinem Tod gegeben hat, kennenlernen, so ist man auf die wenigen Worte angewiesen, die die Passionsberichte enthalten; so wertvoll sie auch sein mögen, sie sind derart fragmentarisch und auswählend, daß es unmöglich ist, auf sie eine umfassende Einsicht in das Geheimnis zu gründen. Diese Wortkargheit ist übrigens geeignet, Vertrauen zu erwecken. Ein Gekreuzigter, der fähig wäre, Reden zu halten und sein Geschick zu erläutern, wäre wenig glaubwürdig. Es ist andererseits zu erwarten, daß Jesus, wenn er seinen Tod hat kommen sehen, diesem die von ihm intendierte Bedeutung hat aufprägen wollen, und es wäre kaum zu begreifen, wenn er im Bewußtsein, eine Sendung auszuführen, gelebt und seinen Tod doch nicht von dieser Sendung her gedeutet hätte.

⁹ J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu. Gütersloh 1971, S. 263–272.

Die Worte Jesu über seinen bevorstehenden Tod lassen sich ziemlich ungewungen auf zwei große Reihen verteilen: auf die ausdrücklichen Erklärungen über das Schicksal des Menschensohnes¹⁰, und auf die weniger scharf umrissenen Anspielungen, die in der Form vertraulicher Mitteilungen, rätselhafter Antworten und rascher Hinweise vorkommen: »Es werden Tage kommen, da ihnen der Bräutigam genommen ist« (Mk 2, 20)¹¹; »Mit einer Taufe muß ich getauft werden, und wie bedrängt es mich, bis sie vollbracht ist« (Lk 12, 50; vgl. Mk 10, 39); »Heute und morgen und den nächsten Tag muß ich noch wandern; denn es geht nicht an, daß ein Prophet umkomme außerhalb von Jerusalem« (Lk 13, 33); »Zuletzt sandte er (der Gutsherr) seinen Sohn zu ihnen . . . sie ergriffen und töteten ihn« (Mt 21, 37–39); »Diese tat, was sie konnte; sie salbte schon im voraus meinen Leib zum Begräbnis« (Mk 14, 8).

Die Mehrzahl der Exegeten sieht sich veranlaßt, diesen spontanen, man möchte fast sagen: unbeabsichtigten Worten mehr Wert zuzubilligen als den ausdrücklichen Erklärungen über den Menschensohn, bei denen das didaktische Interesse unverkennbar ist, deren häufiges Vorkommen die Wirksamkeit eines bewußt verwendeten Schemas verrät und deren Inhalt ohne Zweifel vom Gesamt Ablauf sowie den Details der Passion selbst mitbeeinflusst ist. Diese Beobachtungen drängen sich in der Tat auf, und es erscheint als sehr wahrscheinlich, daß die Evangelisten keine Bedenken hatten, diese Worte zu vervielfältigen, um sie an den entscheidenden Stellen ihres Berichtes einzufügen. Das bleibt richtig, selbst wenn Jesus tatsächlich dadurch auf seinen Tod im voraus hingewiesen hat, daß er ihn mit der Person und dem Schicksal des Menschensohnes in Verbindung brachte. Es wäre im übrigen abwegig, nicht mit der Freiheit des Erzählers und mit seinen Absichten zu rechnen.

Aber wichtiger als ins mehr oder weniger Ungewisse hinein zu untersuchen, ob solch ein Wort an dieser oder jener Stelle echt ist, dürfte es sein, die erstaunlichen Konvergenzen zwischen den beiden Reihen wahrzunehmen. So verschiedenartig die Formulierungen auch sein mögen, sie weisen doch auffällig verwandte Züge auf. Fast alle indirekten Anspielungen und alle Erklärungen über den Menschensohn beruhen auf drei sich ineinander verschränkenden Elementen: die Feststellung einer Nezesität: das »es muß«; die Erwähnung einer Gestalt oder einer sonstigen Gegebenheit der biblischen Tradition: zum Beispiel der Bräutigam, der Prophet, der Weinberg, der verworfene Eckstein (Mk 12, 20), der geschlagene Hirt und die versprengten Schafe (Mk 14, 27); schließlich die fast immer gegebene und oft bedrohliche

¹⁰ E. Schweizer, *Der Menschensohn*. In: Ders., *Neotestamentica*. Zürich 1963, S. 56–84; C. Colpe, *Art. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* C. Der Menschensohn im Neuen Testament. In: *ThWNT VIII*. Stuttgart 1967, S. 433–465; J. Jeremias, a. a. O., S. 252 f.

¹¹ Zur Frage der Echtheit von Mk 2, 19 f. vgl. V. Taylor, *The Gospel according St. Mark*. London ²1966, S. 211 f.

Anwesenheit von unerbittlichen Gegnern, die zu allen Schritten entschlossen sind.

Man kann diese Konvergenzen für zufällig halten oder umgekehrt für so natürlich, daß man in ihnen eine besondere Bedeutung nicht mehr zu erblicken vermag. Aber sie erscheinen nur demjenigen als natürlich, der bereits weiß, wer Jesus ist und wie er spricht. Daß sie sämtlich von sehr unterschiedlichen Bildern aus und in den verschiedensten Situationen grundsätzlich dieselbe Bewegung zum Ausdruck bringen, das gibt ihnen ihre Kraft: wenn Jesus auf seinen Tod zugeht und ihn in dieser gleichbleibenden Form durch die verschiedenen Begriffe hindurch ankündigt, dann hat er unter seinem Blick sich vereinigen gesehen: einerseits die Macht der Ablehnung von seiten seiner Gegner und ihre wirksame Macht, ihn zugrunde zu richten, andererseits die so oft wiederholte Erfahrung in der Geschichte seines Volkes: Israels Widerstand gegen die Gesandten Gottes, und endlich das »es muß«, das ihm eigentümlich ist und das das Gesetz seiner Persönlichkeit ausmacht, also das, was er sein muß, um seine Sendung durchzuführen. Zwischen diesen drei Elementen gibt es offensichtlich eine notwendige Bewegung, und jedes der Elemente setzt die beiden jeweils anderen voraus. Trotzdem sind sie vollkommen verschieden und jedes bringt seinen eigenen Beitrag ein.

Die Szene der Gefangennahme Jesu setzt übrigens sehr deutlich jeden dieser drei Aspekte ins Werk. Matthäus, Lukas und Johannes lassen Jesus je ein anderes Wort sprechen. Nach Mt 26, 56 »ist das alles geschehen, damit die Schriften der Propheten sich erfüllen«. Nach Lk 22, 23 »ist das jetzt eure Stunde und die Macht der Finsternis«. Joh 18, 11: »Soll ich den Kelch nicht trinken, den mir der Vater gegeben hat?« Die Schriften, die Macht des Bösen, der Wille des Vaters – das Zusammentreffen dieser drei Gegebenheiten bringt Jesus in den Tod. Aber die wesentliche Frage richtet sich auf den genaueren Bezug, der diese Gegebenheiten eint. Ist es Gott, der die Weigerung Israels provoziert? Sind es die Schriften, die nach diesem Schlußpunkt rufen? Wir befinden uns hier am Schnittpunkt der schwierigsten und entscheidendsten Fragen, und wenn es unabdingbar ist, am Gewicht dieser Worte Christi festzuhalten, dann nicht, um in Jesus um jeden Preis eine Art von wunderbarem Vorauswissen zu sichern; im Gegenteil: es geschieht, um ihn pseudo-göttlicher Vorteile zu entkleiden und die menschliche und göttliche Wahrheit seines Seins ernst zu nehmen.

Die sichtbarste Gegebenheit ist offensichtlich die Feindseligkeit seiner Gegner. Sie ist sicher schon sehr früh aufgekommen: sehr schnell dürfte Jesus mit den Positionen, die er bezog, nicht nur viele Leute schockiert, sondern auch gewalttätige Opposition hervorgerufen haben. Geringschätzig auf die üblichen Gesetzesdeutungen der Lehrer des Volkes herunterzuschauen, Herodes öffentlich einen Fuchs zu nennen (Lk 13, 32), das bedeutete, eine Koalition zwischen den Politischen und den Frommen fast absichtlich zu provozieren

(Mk 3, 6). Jesus ist zu hellichtig, als daß er diese Risiken verkannt hätte. Er ist zu tiefblickend, zu unmittelbar empfindsam für die Reaktionen der Menschen, die er trifft, als daß er nicht sogleich bis zum Grund erfaßt hätte, was an Glauben oder Unglauben die Menschen ihm entgegenbrachten. Er ist zu sehr auf dem laufenden, als daß er nicht die Fäden der Verschwörung, die angezettelt wurden, um ihn zugrunde zu richten, erkennen würde, und zwar in dem Maße, wie diese Fäden gewoben wurden. Um ihn herum können übrigens seine Jünger den Ernst der Lage nicht übersehen –, was auch immer sonst ihre Illusionen sein mögen (Joh 11, 8.16).

Weder die Klarsicht Jesu über seine Gegner noch deren Erbitterung sind einfach menschlicher Ordnung. Selbst wenn Jesus den ihm bevorstehenden Tod durch seine Menschheit und durch seine Beziehungen zu den anderen Menschen hindurch sich abzeichnen sieht, so erkennt er die Bedeutung seines Sterbens doch im Lichte seiner Sendung und seines Sohnesbewußtseins. Aber diese Weise, sein Schicksal und das Schicksal der Welt zu sehen ist nun genau die, die durch die Schriften eröffnet ist. Die biblischen Gestalten des Bräutigams, des in den Tod verfügten Propheten, des durch die untreuen Knechte verwüsteten Weinbergs, des Ecksteins, des schrecklichen Kelches, der geleert werden muß, sind für ihn keine erfreulichen oder suggestiven Bilder, die er dazu verwendete, seine Zuhörerschaft zu beeindrucken. Im Gegenteil: fast nie hat Jesus in seinen Beispielen seine Zuhörerschaft direkt im Auge; er teilt seine Anliegen vielmehr einfach vor den Zeugen mit, denen frei sich anzuvertrauen er gewohnt ist. Er zitiert die Schriften nicht, er betrachtet sie; er betrachtet sich selbst durch sie hindurch. Er findet sich darin übrigens auf verschiedenen Ebenen wieder: der Bräutigam kann in der Tradition Israels fast nur Gott selbst sein; der Eckstein dagegen bezeichnet naturgemäß den Messias; und der Kelch ist normalerweise die widerliche Mischung, die ein zorniger Gott einen Sünder zu trinken zwingt (Ps 75, 9; Jer 25, 15–29; Ez 23, 31–34)¹². Diese Kombination ist umfassend: Gott, der Messias, der Mensch als Sünder; diese Zusammenstellung sieht Jesus in der Schrift, und immer handelt es sich dabei um ihn und sein Schicksal. Nicht die Einzelheiten packen ihn, auch nicht die Sorge, nun eine gelungene Erfüllung zustande zu bringen; das grundlegende Drama, das seit dem ersten Menschen geschieht, nimmt ihn in Beschlag: die gestörte Bewegung von Gott und Mensch sowie der Weg, den Gott einschlägt, um sein ursprüngliches Ziel zu verwirklichen. Darum ist Jesus geboren worden, darum muß er gleichzeitig der Sünde die Stirn bieten, ihren Schrecken auskosten und fortfahren, die Menschen so sehr zu lieben, daß er sie erreicht und ihre Herzen umwandeln kann.

In all diesen Ankündigungen erscheint – meistens ausdrücklich, manchmal aber auch nur eingeschlossenerweise – wie ein Refrain das »es muß«. Diese

¹² A. Feuillet, *La coupe et le baptême de la Passion*. In: »Revue Biblique« 74 (1967), S. 356–391.

Nezessität, die augenscheinlich von oben stammt, wird nicht direkt über das entfesselte Böse ausgesagt, sondern über die Heilsgestalt, die Jesus – wie er weiß – zu inkarnieren hat. Die Nuance mag minimal erscheinen, in Wirklichkeit ist sie höchst bedeutsam. Das Böse ist da, und seine zerstörerische Macht scheint keine Grenzen zu haben; dennoch führt nicht das Böse das Spiel an, und nicht das Böse wird den Sieg davontragen. Die Sprache ist in diesen Sätzen sehr klar: die Bosheit der Menschen und die Macht der Sünde zeigen hier ihr unheimliches Gesicht, das keine Illusion zu verharmlosen erlaubt; Jesus muß diesen ganzen Schrecken erfahren und erleiden. Aber wenn es geschehen muß, dann nicht um des Bösen willen, sondern weil er der Prophet ist, der Bräutigam Israels, der Eckstein, der Menschensohn, der vielgeliebte Sohn (Mk 12, 6). Stets weist das »es muß« auf die von Gott gekommene Gestalt, niemals auf die böse Macht hin. Wenn Jesus gesagt hätte: »Es ist notwendig, daß die Menschen sich meiner bemächtigen«, »es ist notwendig, daß sie mich umbringen«, »es ist notwendig, daß sie das Werk Gottes zerstören«, so hätte er zugegeben, daß die Sünde die stärkste Macht wäre, er hätte die Menschen verloren gegeben. Wenn es wirklich notwendig ist, daß die Sünde ihr Werk tut, dann gibt es nur noch eines zu tun: zu versuchen, ihr zu entrinnen, und Jesus hätte dann nur dahin zurückzukehren, von wo er gekommen ist. Die einzig mögliche Hoffnung bestände dann darin, daß das Böse dadurch an sein Ende käme, daß es sich in seinem Sieg verzehrte; aber das Böse kann nur durch die Zerstörung seines Opfers zu siegen aufhören. Wenn es notwendig ist, daß die Sünde ihr Wesen treibt, ist die Menschheit verloren.

Aber Jesus sagt nicht: »Es ist notwendig, daß die Sünde ihr Werk vollbringt«; er gibt nicht einen Augenblick unseren natürlichen Reaktionen nach: So sind die Juden! So sind die Menschen! Von ihnen ist nichts zu erwarten! Das würde ja auch bedeuten, ihnen die Verzeihung zu verweigern, sie ihrer Sünde zu überlassen und seiner Rolle zu widersprechen, Zeuge der Zuwendung Gottes zu den Menschen zu sein. »Der Menschensohn muß ausgeliefert werden«, – das will sagen, daß die Menschen eine greuliche Sünde begehen werden, aber am Ende ihrer Sünde werden sie ihr Opfer, den Menschensohn, als den wiederfinden, der mit den Menschen solidarisch ist und die Heiligen um sich versammelt. Das geschieht so, daß die Sünde selbst im Dienste dieser Gestalt und ihres Werkes steht. Gott nimmt dieses Risiko an. Er läßt die Sünde spielen, letztlich mit der Absicht, daß dieser Menschensohn existiere, daß er in ihm die versammelte Menschheit wiederfinde und schließlich daß er der Welt zeige, bis an welche Grenzen sie auf ihren Erlöser rechnen kann. Das alles ist für Gott und den Menschensohn jeder Mühe wert. Das ist der Sinn des »es ist notwendig« im Evangelium.

Dieses »es muß« kommt von Gott, aber es ist Jesus, der es sagt und der es kennt, und diese Sicherheit beinhaltet für ihn mehr als eine Offenbarung, mehr

als eine empfangene Erkenntnis. Um derart vollständig über das, was die Menschen um ihn herum tun, aufgeklärt zu sein, um so völlig sicher über sein und ihr Schicksal zu sein, um die Schriften entschlüsseln zu können und um wissen zu können, daß sein Werk das Werk Gottes ist, bedarf es einer unmittelbaren Beziehung zu Gott, einer lebendigen Verwandtschaft, ja gleichsam einer völligen Gleichheit im Empfinden und Handeln. Mit einem Wort: Jesus muß der sein, den das Neue Testament den »Sohn Gottes« nennt. Vermutlich könnte man diesen Titel durch einen logischen Gedankengang beweisen, indem man vom Verhalten Jesu auf seinem Weg zum Tode ausginge. Wertvoller aber ist es ohne Zweifel, einfach der Bewegung des Evangeliums zu folgen. Die Passion Jesu ist die Stunde, in der Jesus sein Geheimnis preisgibt: er ist der Sohn und er tut den Willen seines Vaters. »Es kommt der Fürst dieser Welt. Und vermag er auch nichts gegen mich, so soll die Welt doch erkennen, daß ich den Vater liebe und tue, wie mir der Vater aufgetragen hat« (Joh 14, 30 f.). Dem johanneischen Wort entspricht bei den Synoptikern die Gethsemani-Szene. Sie ist geschehen, um gleich am Beginn der Passion zu zeigen, daß diese ganz und gar vom Dialog zwischen Gott und Jesus lebt. Dieser Dialog ist eine Begegnung zwischen dem Vater und dem Sohn: »Abba, Vater, alles ist dir möglich; laß diesen Kelch vorübergehen an mir; doch nicht, was ich will, sondern was du willst« (Mk 14, 36).

Es ist sicherlich kein Zufall, wenn das vertrauteste Wort Jesu, die tiefste und lebendigste Bewegung seines Herzens uns in der Stunde mitgeteilt wird, da er seine furchtbarste Angst erlebt, da alles in der Welt um ihn herum nur noch Feindseligkeit ist, und da Gott selbst ihn aufzugeben scheint¹³.

In dieser Stunde zählt für Jesus nur noch diese Gegenwart. Zwischen dem Vater und ihm entscheidet sich alles. Die Erinnerungen an die biblische Überlieferung, die gewohnten Formeln des Betens, die Ahnung der herandrängenden Ereignisse, die Vorstellung der Qualen –, alles das scheint zu verschwinden¹⁴. Der am Boden liegende Jesus erfährt unter dem zu schweren Gewicht des Leides seine Ohnmacht. So ergeht es dem Menschen, der die Sünde der Welt trägt. Dennoch ist genau diese völlig dunkle Nacht das Licht, in dem der Sohn Gottes sich uns offenbart. Und sich in diesem Schrecken an Gott klammern zu können, um wenigstens ihm zugewandt bleiben zu können, jetzt da er jedes Schutzes, jeder Verteidigung, jeder Freude beraubt ist, ist es notwendig, daß zwischen Gott und Jesus ein wirklich unverletzliches Band besteht, eine Gewißheit, die stärker ist als der Tod. Am Ende seines Leidens angekommen, erschöpft, zugrunde gerichtet, kann Jesus endlich sagen, wer er ist: der Sohn.

¹³ J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*. Göttingen 1966.

¹⁴ H. U. von Balthasar, *Mysterium paschale*. In: Joh. Feiner/Magn. Löhner (Hrsg.), *Mysterium Salutis III/2*. Einsiedeln 1969, S. 133–326, hier: S. 193 f.

Die Christuserfahrung des Ignatius von Loyola

Von Robert Stalder

Versucht man den existentiellen Vorgang der »Geistlichen Übungen« des hl. Ignatius in die Sprache der kirchlichen Theologie zu übersetzen, so zeigt sich, daß die Bewegung von einer innern Gotteserfahrung (in »Prinzip und Fundament« Nr. 23) ausgeht, um durch Läuterung (1. Woche) auf das Vernehmen des Rufes Christi und auf seine Nachfolge vorzubereiten (2.–4. Woche), die sich stets innerhalb der Kirche (Nr. 170) und in ihrem Geiste (Nr. 352–570) vollzieht, in einem dauernden Achthaben auf die Eingebungen des göttlichen Geistes (Nr. 6–15; 313–336), und dies in einer Öffnung zur gesamten geschöpflichen Welt (Nr. 23, 230–237). Es wird also die trinitarische Gotteserfahrung innerhalb der Erfahrung von Kirche und von Welt eingeübt. Materiell steht, in den zahlreichen Betrachtungen über die Mysterien des Lebens Jesu, gewiß die Christologie im Mittelpunkt, aber diese wird vorgängig in eine umfassende Gotteserfahrung eingebettet, von der zunächst ein Wort gesagt werden muß. Zu beachten ist, daß Ignatius keinerlei Gottesbeweise zu liefern gedenkt, da für ihn menschliches Dasein, das sich auf sich selber besinnt, in seinem innersten Geheimnis dem zugleich welttranszendenten und allen Dingen (eben deshalb) immanenten Gott begegnet: freilich so, daß diese Erfahrung sich in den heilsgeschichtlichen Betrachtungen klärt und in den Regungen des Heiligen Geistes bestätigt. Diesen dreieinigen Kreislauf muß man als notwendigen Zirkel in den Exerzitien hinnehmen.

Die Gotteserfahrung

Ignatianische Gotteserfahrung ist die Erfahrung eines Gottes, der geschichtlich in mein Schicksal eingreift und es zur Vollendung bringt. Im »Prinzip und Fundament« zeigt diese Erfahrung ein Vierfaches: 1. In der Reflexion auf sich selbst leuchtet dem Menschen zuerst auf, daß er nicht in sich, sondern in einem Andern gründet, das jenseits seiner ganzen innerweltlichen Lebenssphäre liegt. Das Woher dieses Daseins ist transzendent und so der geistige »Ort« seiner Erfahrung, aber eben deshalb auch immanent, weil sonst keinerlei Erfahrung zustande käme. Diese Erfahrung macht der Mensch in einer alles weltliche Sein übersteigenden Einkehr in seinen Existenzgrund (den die Schrift mit Vorliebe »Herz« nennt). 2. In der gleichen Einkehr wird Gott als der mein Leben absolut Verwaltende erfahren, was mich zur Wahlbereitschaft (*indiferencia*) führt, meine innerweltlichen Verhältnisse von

Gottes auf mich eindringendem überweltlichem Wirken als schicksalsgestaltender Macht bestimmen zu lassen. 3. Dennoch macht der dieser Herrschaft Gottes Begegnende gleichzeitig die Erfahrung seiner Freiheit, da Gottes Herrschaftlichkeit mit keiner innerweltlichen Kausalität in Konkurrenz steht, sondern den Menschen aus seinem Quellpunkt her mit der Möglichkeit einer weltüberlegenen personalen Zuwendung zu Gott begabt. 4. Somit wird die Frucht dieser Begegnung – Existenz zu Lobpreis, Dienst und Ehrerweis für Gott – zu einem personal-freien dialogischen Verhältnis des menschlichen Ich zum göttlichen Du.

Das ist das ursprünglich offene und gelichtete Gottesverhältnis, das zu Beginn der Übungen gesichtet, aber erst im Gang durch die Heilsgeschichte fortschreitend realisiert wird. Dennoch ist es die apriorische Voraussetzung für diesen Gang: Nichts in unserem Glaubensleben, nichts im kirchlichen Raum (Predigt, Schrift, Theologie, ja die Sakramente) wird für uns zur wahren Gottesbegegnung, wenn es uns nicht im Lichte des in unserem Innersten hervorbrechenden Gottesgeheimnisses erscheint. Alles muß ständig auf dieses zentrale wahrhaft existentielle Licht bezogen werden. In dieser Struktur der Gotteserfahrung gründet die Notwendigkeit der Kontemplation, des »Fühlens und Kostens der Dinge von innen« (Nr. 2, vgl. 124).

Das zwingt zum Schluß, daß nach Ignatius in keiner innerweltlichen Beziehung *als solcher* Gott erfahren werden kann, es sei denn, diese Beziehung werde von jenem innersten Punkt her, an dem das Herz alles weltliche Sein transzendiert, gestaltet. Es findet sich bei Ignatius keine Stelle, wo die Begegnung des Menschen mit Gott im horizontalen, innerweltlichen Begegnungsraum stattfände (vgl. etwa Nr. 338). Immer steigt bei ihm die wahre Liebe »von oben« herab (Nr. 184, 257), um von dort her dann wahrhaft die zwischenmenschliche Liebe zu erfüllen. So kommt die Immanenz Gottes in allen Dingen (vor allem in der »Betrachtung zur Erlangung der Liebe«; Nr. 230–237) voll zum Zuge; nie ist bei Ignatius von einem Gott ohne die Welt die Rede. Denn alles weltliche Insein ist vom göttlichen Insein umschlossen, getragen und durchwirkt¹. Und Gottes Wirken in mir ist nie isoliert von seinem Wirken in allen Geschöpfen: indem ich zu ihm einkehre, werde ich dessen inne und erhalte von ihm meinen Auftrag in der mitmensch-

¹ Daher bedeuten bei Ignatius (wie überhaupt im Christlichen) Worte wie »Einkehr«, »Inneres«, »Transzendenz« usf. nicht sterile Pflege des eigenen »Seelengärtleins« oder gar Entwerdung im Sinn östlicher Mystik. Philosophisch gesprochen ist nun einmal die »reditio completa in se« das, was das Leben zu einem geistigen macht. Kein »dialogisches« Denken wird davon absehen können. Die »Einkehr« ist, formal gesehen, nichts anderes als der bewußte Vollzug dieser Grundstruktur jedes geistigen Wesens. Übrigens ist philosophisch ebenso klar, daß die »reditio completa in se« gerade die Bedingung der Öffnung der Geisteseele für alles weltliche Sein ist (*anima fit quodammodo omnia*). Dementsprechend ist auch die existentielle Gotteserfahrung (eine andere gibt es nicht) derart, daß Gott auch als der »Ort« alles Seienden wahrgenommen wird: »Alle Seienden sind wie in einem Ort, nämlich in Gott, der alles umfaßt« (Thomas, I Sent, dist 37 q 3). Das absolut »Innerste« und

lichen Welt. All dies aber würde niemals ins Licht des klaren religiösen Bewußtseins gedrungen sein, wenn die Gotteserfahrung des hl. Ignatius nicht unmittelbar auch Christuserfahrung wäre.

Die Christuserfahrung

1. Christus Schöpfer. – Wenn die ursprüngliche Gotteserfahrung in der innersten Persontiefe, am Horizont ihrer Existenz Erfahrung als Wissen um die eigene Geschöpflichkeit beschrieben wurde, so ist es nicht bedeutungslos, daß Ignatius wiederholt Christus als Schöpfer bezeichnet². Diese Bezeichnung ist zwar theologisch sinnvoll – allein schon der Prolog des Johannesevangeliums bezeugt es –, sie ist aber ungebräuchlich. Ignatius benützt sie also wohl mit Bedacht. Für ihn ist Jesus so sehr ursächliche Urbildlichkeit alles endlichen Seins, daß er nicht nur als der Vollender der gesamten geschöpflichen Wirklichkeit erscheint, sondern bereits als ihr Urheber. Ist dem so, dann ist vom Ursprung her der ganze Kosmos wesentlich auf Christus bezogen. Es gibt nichts, was nicht zuinnerst gleichsam ansatzhaft von ihm umfassen und getragen wäre und von ihm einen ersten und letzten Sinn empfangen. Ignatius kennt nur die konkrete Natur, die je schon in das »Übernatürliche« eingeborgen ist (vgl. Nr. 234 ff.)³. So kann für ihn bereits die Geschöpflichkeit christologisch begründet und ausgerichtet sein. Schöpfung ist bei ihm wohl von Erlösung unterschieden, aber nicht geschieden; beide stehen in einer Kontinuität, so sehr, daß alle konkrete Lebenswirklichkeit von Christus zuinnerst bestimmt und durchwirkt ist. Auf den geistigen »Ort« der Gotteserfahrung bezogen heißt dies nun aber, daß er von Anfang an von der Realität Christi betroffen ist. Anhebende Gotteserfahrung schließt immer schon anhebende Christuserfahrung ein, mag diese auch so verhüllt sein, daß sie nicht ins offene Bewußtsein gelangt. Dies entspricht denn auch der evangelischen Aussage, daß niemand den Vater kennt, wenn der Sohn es ihm nicht offenbart (Lk 10, 22)⁴. Es entspricht nicht minder der theologischen Tradition, wobei nur auf Augustin und seine Lehre vom »inneren Lehrer« Christus

Transzendente ist ebenso das absolut »Umgreifende« (Jaspers). »Wenn Menschen«, schreibt Ignatius an Franz Borja, »sozusagen aus sich selbst ausgehen, um ganz in ihren Herrn und Schöpfer einzugehen, so werden sie in heiligem Trost inne, wie unser ewiges höchstes Gut in allem wohnt, was da geschaffen ist« (Mon. Ign. I/1, 339). Die Einkehr in Gott führt somit zum Suchen und Finden Gottes in allen Dingen.

² Zum Beispiel Examen generale c 4, c 11; Const. VI 5 fin; Exerzitien Nr. 53.

³ Eine »natura pura« wurde ja erst in der Auseinandersetzung mit dem Bajanismus aktuell.

⁴ Vgl. auch A. Haas, Die Mystik des heiligen Ignatius nach seinem Geistlichen Tagebuch. In: Friedrich Wulf (Hrsg.), Ignatius von Loyola. Würzburg 1956, S. 210: »Dieser gottmenschliche Jesus ist und bleibt der Ort, in dem die ganze Fülle der Gottheit wohnt, und zwar ist gerade seine gottgeehrte Menschheit für uns der Raum der Begegnung mit der göttlichen Fülle.«

hingewiesen sei⁵, auf Bonaventura, der die Lehre Augustins ausbaut⁶, auf das berühmte Johannes von Kastl zugeschriebene Büchlein »De adhaerendo Deo«⁷.

2. Erfahrung des pneumatischen Christus. – Die Einheit und Kontinuität von Gottes- und Christuserfahrung bei Ignatius ist nun gewiß nicht die Frucht theologischer Reflexion, sondern zuallererst der Niederschlag seiner eigenen mystischen Erfahrung. Sie ist somit nicht die Angelegenheit einer Schule, auch wenn Ignatius durch Ludolf von Sachsen mit der traditionellen augustinischen Geistigkeit oder gar mit der rheinisch-niederländischen Mystik in Berührung kam. Seine Traditionsverbundenheit ist vor allem »meta-historisch« (H. Rahner); sie beruht auf der unmittelbar vom Geiste bewirkten »vertikalen« Tradition (H. U. v. Balthasar). Wie sehr seine grundlegenden Anschauungen auf eigener mystischer Erkenntnis beruhen, zeigt jene Äußerung in seinem geistlichen Tagebuch: »Sehr viele Einsichten über die Heiligste Dreifaltigkeit. Mein Verstand wurde von ihnen so sehr erleuchtet, daß mir schien, selbst durch ein tüchtiges Studium würde ich nicht so viel Wissen erlangen können. Als ich danach noch mehr darüber nachdachte, über das Verspüren oder Schauen und Verstehen, da schien mir: ich käme nicht weiter, selbst wenn ich mein ganzes Leben lang studieren wollte« (Nr. 69). Desgleichen ist namentlich sein Erlebnis am Cardoner zu bedenken (Der Bericht des Pilgers, n. 30), das er selber als die überschwenglichste unmittelbare Erleuchtung seines Lebens bezeichnete. Es ist infolgedessen kaum möglich, die ignatianischen Prinzipien der Gottes- und Christuserfahrung als zeitgebundene Wahrheiten zeitgenössischer Theologie zu bewerten. Sie decken bleibende Strukturen auf, was unser kurzer Hinweis auf die Tradition bestätigt. Diese zeigt uns auch, in welchem Sinne wir die ignatianische Christuserfahrung aufzufassen haben. Frappierend ist in »De adhaerendo Deo« die

⁵ »Der Klang unserer Worte dringt an die Ohren, der Lehrer ist innen ... Das sichtbare Lehramt ist eine Hilfe und Aufmunterung, der aber hat seine Lehrkanzel im Himmel, der die Herzen belehrt. Deshalb sagt er auch selbst im Evangelium: »Einer ist euer Lehrer, Christus« ... Innen also ist der Lehrer, Christus lehrt, seine Eingebung lehrt.« Komm. zum 1. Johannesbrief 3, 13.

⁶ »Einer ist euer Lehrer, Christus. Mit diesem Wort wird erklärt, daß es *einen* ursprünglichen Quell (*fontale principium*) erkenntnistmäßiger Erleuchtung gibt, nämlich Christus.« Er ist im Innern des Menschen tätig: »Mag jemand noch so sehr durch das Licht der Natur und des erworbenen Wissens erleuchtet sein, er kann nicht in sich einkehren, wenn Christus ihm nicht hilft, der da sagt: »Ich bin die Tür ...« Itinerarium IV 1–2.

⁷ »Der Mensch, der Gott begegnen will, muß sich ganz in sein Innen zurückziehen. Dort darf er im Geiste auf nichts anderes schauen als auf Jesus Christus allein, den Mann der Schmerzen. Und so soll er durch ihn in ihn, mit andern Worten: durch Christus den Menschen in Christus den Gott, durch die Wunden seiner Menschheit ins Innerste seiner Gottheit streben« (Kp. 2). Das Buch, früher oft Albertus Magnus zugeschrieben, wurde von Grabmann diesem bedeutenden mystischen Schriftsteller zurückgegeben, der um 1400 Prior in Kastl (Oberpfalz) war. Mit dt. Übersetzung herausgegeben von W. Oehl, Dokumente der Religion II. Paderborn 1923. – Auch auf das ostkirchliche »Jesusgebet« wäre in diesem Zusammenhang zu verweisen.

Tatsache, daß der »Raum« der Gotteserfahrung von der gott-menschlichen Wirklichkeit Christi erfüllt ist, während Augustinus und der Augustinismus, dessen vornehmster Vertreter Bonaventura ist, die Tendenz haben, die Rolle des »inneren« Christus auf das *göttliche* Wort (im Sinne des Johannesprologs) zu reduzieren und dessen Menschentum allein in der äußeren Offenbarungsgestalt Christi (Worte und Sakramente) wirksam zu sehen. Unser Büchlein betont aber ausdrücklich, daß wir im »Innern«, das heißt in der transzendierenden Bewegung unseres Geistes über den Existenzgrund hinaus, auf den »Mann der Schmerzen« schauen sollen, also auf den Christus, der als durch das Leiden und den Tod Hindurchgegangener jetzt in uns lebt. Weiter mahnt es uns, durch »die Wunden seiner Menschheit ins Innerste seiner Gottheit zu streben«. Die geistige Verwandtschaft mit dem Gebet »Anima Christi«, das Ignatius am Schluß der entscheidenden Christusbetrachtung vorschreibt, springt in die Augen. Offenbar wird in beiden Texten vorausgesetzt, daß Christus *auch mit seiner Menschheit in der Personmitte des Betenden anwesend ist*. Es ist in einem die gekreuzigte, eucharistische und verherrlichte Menschheit Christi, die sich aktuell verströmt und verschenkt: Leib und Seele, die mich heilen und heiligen, Wasser und Blut aus der geöffneten Seite, die mich reinigen und beleben, Wunden, die mich aufnehmen. Die in der Einkehr in den Daseinsgrund erfolgende Christuserfahrung vollzieht sich somit im Geheimnis des Ursakramentes, das der erhöhte Gott-Mensch Jesus Christus bildet. Das betrachtende Sichversenken in die Menschheit Christi gilt der genuin christlichen Mystik als *der* Weg der Einigung mit Gott. Hören wir etwa folgenden Visionsbericht Mechthilds von Hackeborn: »Nach einer heiligen Kommunion sah sie einen Schrein vor sich stehen . . . inwendig strahlend und in drei Fächer unterteilt. Im obern waren goldene Gefäße, im mittleren kostbare Gewänder, im unteren köstliche Speisen. Der Schrein bedeutete das *Menschenherz* . . . die goldenen Gefäße im oberen Fach sind die *Herzen der Heiligen* . . . die Gewänder im zweiten Fach bedeuten die *Werke der Menschheit Christi* . . . Dann fragte sie: ›Was aber besagt die Speise im untersten Fach?‹ Der Herr entgegnete: ›Aller Gnade Geschmack und Köstlichkeit, so die Seele in dieser Zeitlichkeit aus dem Sakrament der Eucharistie empfangen kann, das alle Gnaden und allen Wohlgeschmack in sich enthält . . .‹ Und die Seele (fragte weiter): ›Warum, Herr, liegt diese Speise zuunterst?‹ Darauf der Herr: ›Weil ich tiefer unten in dir liege als all dein Innerstes in dir.«⁸ Im tiefsten Seinsgrund waltet Christus als das Brot der Welt, das heißt: als hingegebenes gottmenschliches Leben. Und mit diesem Leben kommen auch die Heilstaten des irdischen Christus auf den Menschen zu, und schließlich die »*communio sanctorum*« der Kirche.

⁸ »Das Buch vom strömenden Lob.« Auswahl und Übersetzung von H. U. v. Balthasar. Einsiedeln 1955, S. 79.

Dieser verherrlichte und eucharistisierte und so die Fülle der Kirche in sich bergende Christus scheint der Wesensgrund der »Christuserfahrung« bei Ignatius zu sein. Darauf weisen schon seine mystischen Erlebnisse in Manresa. »Oftmals«, heißt es im Pilgerbuch, »und durch lange Zeit schaute er während des Betens mit den Augen seiner Seele die Menschheit Christi. Und die Gestalt, unter der sie ihm erschien, war wie ein weißer Körper . . .« (Nr. 29). Die »Augen der Seele« sind nicht anders als die »Augen des Herzens« (Eph 1, 18): der innerste Seelengrund mit seinen geistlichen Sinnen⁹, mithin das, was wir den geistigen »Ort« der Gottese Erfahrung nannten. Eben diesen Erfahrungsraum durchwirkt das Licht der gott-menschlichen Wirklichkeit Christi. Und zwar umfaßt die Wirkkraft des im Seelengrund aktuell anwesenden Gottmenschen Jesus sogar den göttlichen Schöpfungsakt, berichtet doch Ignatius im selben Zusammenhang: »Einmal . . . stand seinem Verstande die Weise vor Augen, wie Gott die Welt erschaffen hatte. Ihm schien, er sah etwas Weißes, von dem einige Strahlen ausgingen, und daß Gott daraus das Licht schuf.«¹⁰ In der Folge identifiziert Ignatius ausdrücklich jenes strahlende »Weiße« mit dem in der Eucharistie sich verströmenden Christus. Hier liegen wohl die ersten Ansätze zur ignatianischen Wendung: Christus der Schöpfer¹¹. Diese Grunderfahrung weitet sich schließlich aus zu der der Gottheit Christi: »Jetzt jedoch verspürte ich ihn auf eine andere Art, nämlich nicht in dieser Weise die Menschheit allein, sondern daß er als *ganzer* mein Gott ist.«¹² Damit ist eindeutig auf Christus als Ursakrament hingewiesen: seine Menschheit erscheint als »instrumentum coniunctum cum Deo«, erfüllt mit der ganzen Fülle Gottes, mit der wir in ihm erfüllt werden (Kol 2, 9–10). Und dieses Ursakrament Jesus Christus trägt offenbar, so wie es Ignatius wahrnimmt, ähnlich wie in der Vision Mechthilds von Hackeborn, die Kirche in sich, und zwar versinnbildet in Maria: »Bei den Gebeten zum Vater und zum Sohn und bei seiner Wandlung konnte ich nicht anders als sie (Maria) verspüren, wie jemanden, der Mitursache oder Pforte ist für eine so große Gnade, wie ich sie im Geiste verspürte.«¹³

Wenn nun die Exerzitien die objektivierte mystische Erfahrung des hl. Ignatius darstellen, dann kann man nicht umhin, die Betrachtung der Geheimnisse Christi, die ihren Hauptinhalt bilden, im Ereignis des aktuell in uns einbrechenden gottmenschlichen Leben Jesus Christi zu situieren. Der erhöhte Jesus, der als Brot der Welt sich je-jetzt an die Menschen verschenkt, hat zu seiner *sichtbaren, äußeren Offenbarungsgestalt* und seinem Realsymbol jene »Geschichte«, die der Exerzitiengeber »getreu erzählen« soll (Nr. 2). Der

⁹ Vgl. Fridolin Marxer, Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik. Freiburg i. Br. 1963.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. Geistliches Tagebuch, 27. Februar.

¹² Ebd.

¹³ Ebd., 15. Februar.

Exerzitand muß sie »selbständig überdenken«, im Sinne »des Fühlens und Kostens der Dinge von innen«. Er hat sie auf die existentielle Erfahrung im »Herzen«, im »Seelengrund« zu beziehen. Das eigentliche Zentrum des Geschehens der Christuserfahrung, ihre Dichte und Fülle liegt somit genau dort, wo Christus mit seiner verherrlichten Menschheit in den Existenzgrund des Menschen eindringt und ihn erfüllt. Nur dann wird das äußere »Zeichen« der »Geschichte« transparent für den Sinn und die Wahrheit göttlicher Offenbarung. Alles andere, das Greif- und Sichtbare, ist bloß Organ für den in der Tiefe des Daseins wirkenden eucharistischen Christus.

Diese Deutung der Geistlichen Übungen setzt natürlich die Glaubenswahrheit des »pneumatischen Christus« voraus: kraft der Auferstehung kommt der Menschheit Christi eine eschatologische Seinsweise zu, die des »soma pneumatikon« (1 Kor 15, 44). Das verklärte menschliche Wesen Christi ist eine »meta-physische«, vom Heiligen Geist durchwirkte, ins Göttliche ausgeweitete Wirklichkeit, vom selben Geiste getragen und vermittelt¹⁴. Der pneumatische Leib ist somit alles andere als reiner Geist. Aber die verwandelnde Kraft ist bei der Verherrlichung Christi so radikal, daß Paulus von Christus einfachhin sagt: »Der Herr ist der Geist« (2 Kor 3, 17)¹⁵. Er ist insofern »Geist«, als seine verherrlichte Menschheit das seiner göttlichen Kyrios-Herrschaft völlig adäquate Organ wird und so instrumental ganz in sein geistiges Herrschen über das Menschengeschlecht und die Welt »aufgeht«¹⁶. In eben dem Maße, als die Menschheit Christi in sein Gottsein »aufgehendes«, ganz durchgeistigtes Organ ist – Johannes von Damaskus denkt an eine »Perichorese« der göttlichen und menschlichen Natur im Logos –, nimmt sie auch teil an der transkategorialen Transzendenz und Immanenz Gottes. Allein so erfüllt die gottmenschliche Wirklichkeit Christi den »Ort« der Gotteserfahrung, deren »Medium« sie gleichsam bildet: dank ihrer transzendent-immanenten Seinsweise west die das innergöttliche Leben bergende und vermittelnde Menschheit Christi unserem menschlichen Daseinsgrund an¹⁷. So wird auch verständlich, weshalb die christliche Tradition (zum Bei-

¹⁴ »Meta-physisch« bedeutet hier: die Bedingungen des irdischen Daseins übersteigend. Der »Verklärungsleib« des Menschen, meint K. Rahner, sei »der reine Ausdruck der *bleibenden Allweltlichkeit* der verklärten Person« (Zur Theologie des Todes. Freiburg i. Br. 1958, S. 26), und zwar versteht er diese Allweltlichkeit als Vollendung unserer »real-ontologischen Bezogenheit zur Welt« in einen »offenen und *das Ganze der Welt umfassenden*, nicht mehr durch die einzelne Leibgestalt vermittelten Bezug hinein« (24).

¹⁵ Paulus verwechselt hier nicht Christus und den Heiligen Geist, da er Kol 2, 9 die ganze Fülle Gottes »leibhaft«, das heißt auf menschliche Art in ihm wohnen läßt.

¹⁶ Vgl. Thomas, S.Th. III 54, 1 ad 2: »Haec est autem dispositio corporis gloriosi, ut sit spirituale, id est: subiectum spiritui.«

¹⁷ Vgl. Mechthild von Hackeborn, a. a. O., S. 84: »Auch ist meinem ganzen Leibe diese Herrlichkeit gegeben, daß ich, wie ich in der Gottheit allgegenwärtig bin, es auch in der Menschheit sein kann, bei der Gesamtheit meiner Freunde und bei jedem einzelnen von ihnen, wo immer ich sein will, was kein anderer, wie mächtig er auch sei, in Ewigkeit je vermögen wird.«

spiel Origenes und Bonaventura) von dem »verklärten«, durch Christi Gnade wiederhergestellten »geistlichen Sinn« handelt, jenem überrationalen geistigen Wahrnehmungsvermögen, das in der »ratio superior« oder »mens«, im innersten Daseinsgrund, wirksam ist und uns Gott erfahren läßt. Es entspricht als »geistiges Sinnesorgan« dem »geistigen Leib« Christi, der uns geheimnisvoll gegenwärtig ist. Da aber die »geistlichen Sinne«, das ignatianische »geistige Fühlen« (Nr. 62), ihren Sitz im Existenzgrund oder, was dasselbe ist, im »Herzen«, in der innersten Personeneinheit haben – alle diese Ausdrücke sind ja nur auf ein unfaßliches Geheimnis hinweisende Symbole –, empfangen sie hinwieder ihr Gepräge von diesem innersten Einheitsgrund des Menschen, der als wahrhafte Einheit eines leib-seelischen Wesens notwendig eine konstitutive Beziehung zur »Materie« einschließt. Die Entsprechung von der verklärten auf uns zukommenden Wirklichkeit Christi, von den »geistlichen Sinnen« und dem menschlichen Personkern ist somit durchgehend.

Derartige Reflexionen erwecken den Eindruck von müßiger Spekulation. Dem ist schlicht entgegenzuhalten, daß, wenn Christus uns nicht in unserer Ganzheit erfaßt, wir nicht erlöst sind. Ganzheitliches Erfastsein gibt es jedoch nur in unserem Existenzgrund und durch ihn. Anders könnte von einer Neuschöpfung in Christus nicht die Rede sein. Und zur menschlichen Ganzheit gehört das Geistige *und* das Leibliche.

3. »Betrachtung zur Erlangung der Liebe.« – Wie aber ist es möglich, daß die bei der Einkehr in mich selbst in meinem Existenzgrund erfolgende Christuserfahrung mich dazu bewegt, mich selbst und mein ganzes Schicksal Christus zu übergeben? Vergleichen wir das »Prinzip und Fundament« der Exerzitien mit der abschließenden »Betrachtung zur Erlangung der Liebe« so verhalten sich beide, sehr summarisch gesagt, etwa wie Grundplan und Verwirklichung, Ansatz und Erfüllung. Der Schöpfergott des »Prinzips und Fundaments« erweist sich am Schluß als der Gott der Selbstmitteilung: »Ins Gedächtnis rufen . . . wie sehr der Herr danach verlangt, Sich selbst mir zu geben, soweit er es nur vermag gemäß Seiner göttlichen Herablassung« (Nr. 234). Desgleichen verdichtet sich das »einzig das ersehnd und erwählend, was uns jeweils mehr zu dem Ziele hinfördert, zu dem wir geschaffen sind« (Nr. 23) zur bedingungslosen Hingabe im »Suscipe« (Nr. 234). Zwischen beiden Betrachtungen stehen die »Geheimnisse« des Lebens Christi, die als Realsymbole des Heilsereignisses mich zu dem in meinem Daseinsgrunde sich verströmenden Christus hinführen, während von seiten des Geschöpfes erwartet wird, daß es »Ihm sein ganzes Streben und seine Freiheit darbringt, damit seine göttliche Majestät sowohl seiner Person wie seines gesamten Besitzes gemäß ihrem Heiligsten Willen sich bediene« (Nr. 5). Die »Betrachtung zur Erlangung der Liebe« ist wie eine inbegriffshafte Zusammenfassung des Ganzen und so auch der objektive bildhafte Ausdruck der formalexistentiellen Strukturen der Christuserfahrung, wie wir sie zu erhel-

len versuchten. Das Grundgeheimnis ist also die Selbstmitteilung Gottes in und durch Jesus Christus und die restlose Hingabe des Menschen an sie.

Diese Selbstmitteilung wird derart erfahren, daß sie schlechthin schicksalverfügend ist. Christus ist der »Ewige Herr aller Dinge« (Nr. 98) und zugleich »unser Vorbild und unsere Regel« (Nr. 344). Er ist aber diese formgebende Macht nicht kraft einer reinen abstrakten Willenskundgebung, sondern in seiner Selbstversenkung an uns prägt und gestaltet er unser Dasein. »In *Verbindung* mit der Betrachtung seines *Lebens*«, sagt Ignatius, »(ist) forschend zu erspüren und bittend zu erfragen, in welchem Leben oder Stand Seine göttliche Majestät Sich unser zu bedienen wünscht« (Nr. 135). Überdies gereicht uns dieses wählende Eingehen in die auf uns zukommende Wirklichkeit Christi zur »größeren *Vollendung*« unserer selbst (Nr. 185). In eben seiner hingegebenen Fülle entfaltet Christus unsere Existenz bis zur Vollkommenheit. Er ist nicht bloß »Ruf«, auch nicht nur uns tragendes »Medium« zum Vernehmen seines »Rufes«, er schenkt uns vielmehr kraft seiner Selbsthingabe auch das Leben, das sein »Ruf« von uns fordert. Es ist freilich zu beachten, daß es sich hier um das je einzelne, einmalige, individuelle Leben handelt und nicht nur um eine allgemeine Lebensmitteilung. Das Suchen und Finden des Willens Gottes, die Hauptaufgabe der Exerzitien, wären sinnlos, wenn sie nicht einen je mich betreffenden göttlichen Lebensplan zur Voraussetzung hätten und damit auch eine je mir zgedachte göttliche Lebensmitteilung. Deshalb leitet uns die Betrachtung »De amore« an, zu erwägen, wie Christus, der Schöpfer und Erlöser, in uns wohnt: »wie er *mir* Dasein gibt, *mich* durchseelt, *mir* Sinne erweckt und geistige Einsicht verleiht, wie er desgleichen einen Tempel aus *mir* macht, da ich zu einem Gleichnis und Bild seiner göttlichen Majestät geschaffen bin« (Nr. 235). Kurz vorher aber sollten wir »erwägen, wie Gott in den Geschöpfen wohnt und in den Elementen Dasein, in den Pflanzen wachsendes Leben, in den Tieren sinnliches Fühlen, in den Menschen geistige Einsicht verleiht.« Und in der Folge (Nr. 237) gilt es überdies zu bedenken: »Schauen, wie *alles* Gut und *alle* Gabe absteigt von oben, so wie auch meine beschränkte Kraft von der höchsten und unendlichen von oben herab . . ., wie von der Sonne die Strahlen, vom Quell die Wasser.« Die innere Schau von »De amore« entdeckt also sowohl die universelle wie die individuelle Wirkgegenwart des Herrn. Christus ist demnach der allgemeine Lebensquell, aber so, daß er trotz seiner Universalität jedem Einzelnen das ihm Zukommende mitteilt. Er ist »universale concretum« (Balthasar)¹⁸. Die ignatianische Christuserfahrung ist so gestaltet, daß

¹⁸ Ich deute die »Betrachtung zur Erlangung der Liebe« christologisch, weil sie durchgehend die Selbstmitteilung Gottes zum Gegenstand hat. Zudem ist zu beachten, daß, wie P. Haas schreibt, »sowohl in den Briefen des Heiligen wie auch in den Exerzitien und Konstitutionen Ausdrücke wie ›Schöpfer‹ ›Ewiger Herr aller Dinge‹ usw. sehr häufig von Christus verstanden werden. Selbst die Bezeichnung ›Divina Maestas‹ oder ›Maestas tua sanctissima‹ wird auf Christus angewandt«, a. a. O., S. 218.

Christus mit seinem Anwesen die absolut erfüllte Zukunft eines jeden Menschen sowie des ganzen Menschengeschlechts konstituiert.

4. Ausweitungen. – Wir dürfen uns noch zu weiteren Aussagen vorwagen. Im »Geistlichen Tagebuch« finden wir die eigenartige Eintragung: »Bei der Wandlung zeigte sie (Maria), daß ihr Fleisch in dem ihres Sohnes ist. Dabei so große Einsichten, daß es sich nicht beschreiben ließe« (15. Februar). Das Leben Marias ist geheimnisvoll im eucharistischen Leben Jesu gegenwärtig, das heißt in eben der gottmenschlichen Wirklichkeit Christi, die in unser Dasein einbricht. Da es sich um Maria handelt, die im Heilsgeschehen stellvertretend für das gesamte Menschengeschlecht steht – Ignatius unterstreicht hier die Größe des marianischen Geheimnisses –, darf man folgern: Der Grund, weshalb Ignatius im eucharistisierten Christus mystisch das »Fleisch«, die Lebenssubstanz Marias erschaut, ist die Fleischwerdung des Wortes. Daß nun das »Fleisch« Marias in dem ihres Sohnes ist, zeigt an, wie die Menschwerdung Gottes sich nicht auf die Annahme einer einzelnen menschlichen Natur beschränkt. Jeder Mensch ist auf Grund seines Menschseins mit dem gesamten Menschengeschlecht vereint. Umsomehr Christus: Indem der ewige Sohn Gottes in und durch Maria die Menschennatur annahm, ging er als derjenige in die *ganze* Menschheit ein, in dem und durch den und auf den hin alles erschaffen ist und in dem alles seinen Bestand hat (Kol 1, 16–17). Insofern trug der historische Christus eines jeden Menschenleben in sich, nicht weniger als er den Tod eines jeden Menschen starb. Das »Mitbegrabenwerden«, »Mitauferstehen«, »Mitbelebtwerden« mit Christus (Kol 2, 12–13; Röm 6, 4) ist in einem völlig realen Sinne zu verstehen. Alle Menschen in sich begreifend, hat Christus in Tod und Auferstehung alle vollendet. Und da der menschengewordene Sohn, der historische Jesus, identisch ist mit dem auferstandenen, verherrlichten Christus – der mit seinen Wundmalen erscheint –, ist es folgerichtig, daß er in seiner Selbstversenkung aus sich entläßt, was er zuvor aufgenommen, daß er einem jeden sein verwirktes Leben in überschwinglich verwirklichter Vollkommenheit neu gewährt. Zum Empfang dieses unseres je schon in Christus gesicherten und vollendeten Lebens weist uns die Wahlhaltung der Exerzitien an.

Unsere Grundbeziehung zu Christus eröffnet aber zugleich unsere *ekklesiale Lebensphäre, unsere Kommunion mit dem Nächsten*. Ist Christus das »universale concretum« der Vollendung des Menschengeschlechts, der *allgemeine* Lebensquell, dem für jeden Einzelnen sein *persönliches* Leben entfließt, so ist er auch das »Medium«, in dem und durch das jeder mit jedem verbunden ist (vgl. Eph 2, 13 ff. über die Aufhebung der Scheidewand auf Grund des Leidens Christi). Auch diese Anschauung findet sich in der Tradition. So deutet unter anderen Hilarius von Poitiers Mt 5, 14: »die Stadt, die auf

dem Berge liegt«, als die alle Menschen umgreifende Menschheit Christi¹⁹. Ignatius macht zwar über das uns Menschen vermittelnde »Umgreifende« Christi keine theoretischen Aussagen, deutet es aber klar an. Die »curia caelistis« erscheint in allen Gelübdeformeln: Wer vor das Angesicht des Herrn tritt, befindet sich auch in Gegenwart der »communio sanctorum«. Ignatius selbst lebt intensiv in diesem Reiche heiliger Gemeinschaft (vgl. Geistliches Tagebuch, 18. Februar). Ferner sind die Grenzen des Wahlraumes der Exerzitien, der doch zentral die Lebenssphäre Christi ist, nicht etwa bloß durch dessen »Geheimnisse«, sondern auch durch die »heilige Mutter, die hierarchische Kirche« bestimmt (Nr. 170, 177). Und hier fällt die geradezu »sakramentale« Begegnung des Andern, die Ignatius fordert, ins Gewicht; »(alle) sollen in allem danach streben und verlangen, den Vorzug zu geben und alle in ihrer Seele²⁰ so einschätzen, als ob sie höher stünden . . ., derart, daß sie, einander betrachtend, in der Hingabe (*devocion*) wachsen und Gott Unseren Herrn loben, den jeder im Andern als dessen Abbild zu erkennen suche« (Const. III 1, 5). Solche Begegnung ist zutiefst personal. Sie ist dadurch ermöglicht, daß der Mitmensch Träger der Wirkgegenwart Christi und somit deren »sakramentales Zeichen« ist. Allein im unbedingten Geltenlassen der konkreten Personfülle des Anderen erfahre ich das umgreifende und verbindende Geheimnis Christi.

Genau im selben, von Christus durchwirkten Begegnungsraum verwirklicht sich übrigens auch die Gehorsamsbeziehung zum Obern (Const. VI 1, 1–2): »considerando et reverenciando *en* ellos (Superiores) Jesu Christo«. Sie ist wie eine intensivere Konkretisierung der allgemeinen Verhältnisse (vgl. den Doppelsinn des Höherachtens jedes Nächsten in Const. III, 1, 4: »como si les fuesen superiores«). Wohl aus solcher Sicht heraus betrachtet Ignatius den Gehorsam als hauptsächlichsten Grund der Einheit (Const. VIII 1, 3). Gehorsam ist entscheidend ein Horchen, Aufmerken auf das Anwesen Christi im Nächsten. Und weil diese Christusgegenwart als personalisierende Kraft den Personkern des Mitmenschen erfüllt, fließen das Gehorchen auf Christus und die Liebe zum Andern ineinander: die Person des Andern kann vom Insein Christi höchstens unterschieden, doch nicht getrennt werden. Ich kann Christus im Du nicht lieben, ohne im selben Akt ungeteilt das Du aufzunehmen und umgekehrt, um so weniger, als offensichtlich Christus in mir mich das Du in seiner Tiefe erkennen läßt. Als das »Umgreifende« ist Christus der Ermöglichungsgrund mitmenschlicher Liebe. Gehorsam, Liebe und Einheit in Christus sieht Ignatius als die verschiedenen Aspekte der einen

¹⁹ »Civitate[m] carnem, quam assumpserat, nuncupat (Dominus), quia ut civitas ex varietate ac multitudine consistit habitantium, ita in eo, per naturam suscepti corporis, quedam universi generis congregatio continetur. Atque ita et ille ex nostra in se congregatione fit civitas, et nos per consortium carnis suae sumus civitatis habitatio« (In. Mt. c 4, n 12; PL 9, 935).

²⁰ Das heißt Existenzgrund. Vgl. F. Marxer, a. a. O., S. 187.

christlichen Lebenswirklichkeit. »Das wichtigste Band«, schreibt er, »zwischen beiden Seiten [das heißt zwischen Oben und Untergebenen] für die Einheit unter sich und mit ihrem Haupte [dem General] ist die Liebe Gottes unseres Herrn; denn wenn der Obere und die Untergebenen mit Seiner göttlichen und höchsten Güte aufs innigste geeint sind, werden sie sehr leicht untereinander eins sein durch dieselbe Liebe, die von ihr herniederfließt und sich auf *alle Mitmenschen* ausbreitet und im besondern auf den Leib der Gesellschaft« (Const. VIII 1, 8). Die Personverhältnisse in der Gesellschaft Jesu sind nur eine eigentümliche Ausprägung des allgemeinen Wirkgesetzes des Heilsereignisses Jesu Christi, des alle in sich vereinigenden »dialogischen« Prinzips, das mit der Person des Erlösers zusammenfällt²¹.

Dieser ist für Ignatius immer sowohl Schöpfer wie Erlöser. Erst die Tiefe und Weite der Einheit des »verbum incarnandum« und des »verbum incarnatum« macht die Unbedingtheit der Person Christi und ihrer Erfahrung verständlich. Alles ist ja durch das Wort, das Christus ist, erschaffen. »Die Präposition ›durch‹ bezeichnet nicht die Instrumentalursache oder den Gehilfen (*minister*) Gottes . . ., sondern die Hauptursache (*causa principalis*).«²² Die Väter wußten das schon. Und Ignatius weiß es auf Grund mystischer Einsicht. In der Tat, wenn von Ewigkeit her der Logos die Idee der Welt in sich trug, um sie einst hervorzubringen und in sein eigenes Wesen aufzunehmen (Irenäus von Lyon: *recapitulatio*), wenn alle natürliche wie übernatürliche Wirklichkeit nur einem einzigen Willensdekret Gottes entfließt, dann kann unser anfängliches wie entfaltetes Gottesverhältnis, das allem vorausgeht und alles bestimmt, allein in Christus, dem Mensch gewordenen Worte Gottes, gedacht werden. Und dank diesem bis auf den göttlichen Logos zurückgehenden Ansatz der Christuserfahrung bildet die »Christozentrik« des heiligen Ignatius auch keine in sich geschlossene Lebensdimension: sie ist wesentlich offen zur Fülle der Heiligsten Dreifaltigkeit.

²¹ Martin Buber spricht vom »strengen Sakrament der Zwiesprache«, vom »Sakramentalen« des Dialogs, und das in klarer Beziehung auf die verbindende Gegenwart Gottes (Werke I, 191 u. 209). Mehr noch: er setzt als Bedingung der Begegnung mit dem Andern das »Beisichsein«, das Sichfinden in und vor Gott im Sinne des ignatianischen »Allein-und-abseits-geschieden« der Seele (Nr. 20). »Und in der Tat, der Mensch kann nur als Einzelner, als der zum Einzelnen gewordene Mensch mit Gott Umgang haben . . . Nicht eher, als man in vollkommener Wirklichkeit – also: sich findend – Ich sagen kann, kann man in vollkommener Wirklichkeit – also: zu Gott – Du sagen. Man kann es, auch wenn man es in einer Gemeinde tut, nur ›allein‹ tun. Als der ›Einzelne‹ ist er (jeder Mensch) allein, allein in der ganzen Welt, allein vor Gott« (Werke I, 220). »Die ausschließliche (›mit *all* deinem Herzen) Liebe zu Gott ist, *weil er Gott ist*, die einschließliche Liebe, bereit alle Liebe aufzunehmen und einzuschließen. Gott . . . beschränkt sich in all seiner Schrankenlosigkeit, er macht Raum für die Wesen – und so macht er in der Liebe zu ihm Raum für die Liebe zu den Wesen . . . Denn er, der wirkliche Gott, ist der Schöpfer, und alle Wesen stehen vor ihm zueinander in seiner Schöpfung, im Miteinander brauchbar werdend für sein Schöpferziel« (Werke I, 230).

²² Cornelius a Lapide zu Joh 1, 3.

Hirscher und Baumstark

Zur politischen Problematik des Reformkatholizismus

Von *Walter Ferber*

Unter den deutschen Reformkatholiken des neunzehnten Jahrhunderts befinden sich mehrere, die zu ihrer Zeit keinerlei Aussicht haben konnten, von Rom anerkannt zu werden, weil sie unrealistischen kirchenpolitischen Auffassungen huldigten. Zu ihnen zählen – außer Wessenberg – vor allem Johann Baptist v. Hirscher und Reinhold Baumstark.

Am 20. Januar 1788 zu Alt-Ergarten bei Ravensburg als Bauernsohn geboren, besuchte Hirscher – nach der Klosterschule zu Weissenau und dem Lyzeum zu Konstanz – die Universität Freiburg, wo die Dogmatik noch nach Engelbert Klüpfels heilsgeschichtlichem Aufriß vorgetragen wurde, und bezog dann Wessenbergs Meersburger Priesterseminar. 1810 in Konstanz zum Priester geweiht, wurde er Vikar eines ihn für Sailer begeisternden Pfarrers in Röhlingen bei Ellwangen. Seit 1812 Repetent am Ellwanger Priesterseminar, erhielt er 1817 einen Ruf als Professor für Moral- und Pastoraltheologie nach Tübingen, wo er sich dem Dogmatiker Johann Sebastian Drey anschloß, der – nicht zuletzt mit seiner Reich-Gottes-Vorstellung – um eine die Aufklärung und die Scholastik zugleich überwindende Revision der Theologie bemüht war. So wurde auch Hirscher, der die mittelalterliche Scholastik nie kennengelernt hatte, Scholastikgegner und führte sogar die erste größere Auseinandersetzung der historischen Tübinger mit der scholastischen Mainzer Schule, als er 1823 eine Schrift »Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik« veröffentlichte; eine Streitschrift, die gegen das von den Herausgebern des »Katholik« Andreas Räss und Nikolaus Weis übersetzte und ergänzte katechetische Handbuch Guillets gerichtet war. Er bezeichnete es als eine »alle Übel der Scholastik in sich fassende Verunstaltung der christlichen Religionslehre«; denn nicht als eine Sammlung von Dogmen, Geboten und Verboten, sondern als Ereignis, als Geschichte, als Heilsgeschichte, als Reich Gottes müsse die christliche Religion anschaulich gemacht werden. Und wer sie nicht so lehre, sondern als eine Aneinanderreihung von Dogmen und Gesetzen vortrage, werde auch »weit eher Legalität als Moralität bei den Zöglingen befördern; weit eher geeignet sein, kasuistische Ängstlichkeit als freien, großartigen Christensinn zu pflanzen; viel leichter ein Sammeln und Zählen guter Werke als ein stetes und reges Wachsen im heiligen Geiste bewirken; viel mehr das mora-

liche Urteil der Schüler in Unmündigkeit lassen und verwirren als ihnen den einen großen Christengeist . . . vor Augen stellen.«¹

Doch ging er in dieser Schrift gewiß insofern zu weit, als er seine Kritik an der Scholastik in der Katechese als einen Angriff auf die Scholastik als solche vortrug. So kam es, daß sich Joseph Kleutgen noch nach Jahren in seiner »Theologie der Vorzeit« außer mit Georg Hermes und Anton Günther auch mit ihm auseinandersetzte und dabei seinerseits wohl ebenfalls zu weit ging, als er einer eigens auf Verkündigung abzielenden theologischen Richtung die Berechtigung absprach. Der reifere Hirscher übrigens distanzierte sich 1845 in einem Brief an Räss von gewissen antischolastischen Ausfällen seiner Schrift, ohne indessen von ihrem Grundzug einer Verkündigungsreform abzurücken; zumal sie inzwischen schon seiner »Katechetik« (1831) sowie seiner Moral (»Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit« 1835) das Profil gegeben hatte.

Bedeutenden Erfolg erzielte Hirscher mit seinen »Betrachtungen über sämtliche Evangelien der Fasten« (1829) und den »Betrachtungen über die sonntäglichen Evangelien des Kirchenjahres« (1837); eroberten sie doch bald die Kanzeln und erfreuten sie sich auch bei protestantischen Predigern einiger Beliebtheit.

Schon 1835 wünschte Bischof v. Keller, daß Hirscher Domkapitular werde; doch wollte die Regierung ihn ganz der Universität erhalten und vermittelte ihm die Auszeichnung des Ritterkreuzes des württembergischen Kronenordens, also die Erhebung in den persönlichen Adelsstand. Indes vermochte sie nicht zu verhindern, daß er 1837 einem Rufe als Professor für Moraltheologie und Religionslehre nach Freiburg Folge leistete, von dessen milderem Klima er eine Besserung seines gesundheitlichen Befindens erwartete.

Bereits 1839 in Freiburg auch Domkapitular geworden, veröffentlichte er 1842 seinen mit Spannung erwarteten »Katechismus«, der aber viele insofern enttäuschte, als er ihnen »unpraktisch« schien; war er doch kein bloßer Abfragekatechismus und stellte er damit an die Lehrtätigkeit der Katecheten höhere Anforderungen. So konnte er sich auch nicht lange halten und wurde vom Deharbeschen abgelöst; indes bedeutet die Einbeziehung der biblischen Geschichte in unsere neueren Lehrstück-Katechismen doch wieder eine gewisse Rückkehr zu Hirscher.

Großes Aufsehen aber erregte seine 1849 veröffentlichte Broschüre »Die kirchlichen Zustände der Gegenwart«.

War schon Wessenberg – freilich erst nach seinem Rücktritt – für Diözesansynoden mit Laienbeteiligung eingetreten, so sah Hirscher jetzt ihre große Stunde gekommen: »Derselbe Geist, welcher sich auf dem politischen

¹ Johann Baptist Hirscher, Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland. Tübingen 1823, S. 4.

Gebiet geltend macht, macht sich geltend auch auf dem kirchlichen. Wie dort, so hier will man in seinen öffentlichen Anliegen mitsprechen. Das konstitutionelle und demokratische Prinzip hat die Völker durchdrungen, und wo nicht Republiken sind, sind die Monarchien wenigstens konstitutionell. Reine Monarchien sind eine Unmöglichkeit der Zeit geworden. Ähnlich in der Kirche. Eine rein monarchische Verwaltung z. B. einer Diözese widerstreitet so durchaus dem Charakter der Gegenwart, daß solche – dem konstitutionellen und demokratischen Leben im Staat gegenüber – nur in dem Fall als möglich und haltbar erschiene, wenn der gesamte intelligente Teil der Bevölkerung von der Kirche abfiele oder sich der vollsten religiösen Gleichgültigkeit hingäbe. Die schon seit langem geforderte Wiederherstellung des Synodalinstituts ist nichts anderes als eine Frucht des allgemeinen Zeitgeistes.«²

In diesen Synoden, die als Priestersynoden zu beginnen hätten, sollte schon bald überlegt werden, ob es nicht ratsam sei, auch gebildete Laien hinzuzuziehen; denn »was eine Versammlung bloß von Geistlichen beschloß, das würde als Beschluß nur einer Korporation erscheinen und im Volke keine Wirkung, ja nach Umständen von vornherein Verunglimpfung und Widerstand haben. Ferner: was Geistliche sagen, das sagen sie in ihrem Amt und Dienste, das macht wenig Eindruck; wenn aber ein Laie, zumal ein solcher, welcher kein Dummkopf noch Frömmler ist, etwas sagt, das hat Gewicht.«³

Zu den Traktanden dieser Diözesansynoden, die sich Hirscher als Reformsynoden vorstellte, sollten u. a. gehören: Verwaltung des Kirchenvermögens, Ausbildung und Fortbildung des Klerus, kirchliche Strafgerichtsbarkeit, Zölibat, Laisierung von Geistlichen, Liturgie in deutscher Sprache; aber auch die kasuistische Beichtpraxis und alles bloße Gesetzesdenken in Verkündigung und Seelsorge sowie die landläufige magische Auffassung der Sakramente sollten Verhandlungspunkte bilden.

Indes: so viel sich Hirscher von den Synoden erwartete, so wenig hielt er von den katholischen Vereinen: »Verlasse man sich ja nicht etwa auf kirchliche Privatvereine. Die werden uns nicht helfen. Einmal sind sie keine kirchlichen Organe; sie haben keine kirchliche Mission und Autorität. Sodann repräsentieren sie überall nur eine bestimmte Richtung und haben deshalb keinen katholischen, sondern nur einen partikularistischen Charakter. Wir müssen uns aber sehr hüten, partikularistischen Bewegungen Vorschub zu leisten, da dieselben wesentlich ihre Gegensätze hervorrufen und dadurch die Kirche hindern, auch jene ihrer Kinder für ihre Interessen zu gewinnen, welche zu einer anderen Farbe gehören.«⁴

² Hirscher, Die kirchlichen Zustände der Gegenwart. Tübingen 1849, S. 26 f.

³ Ebd., S. 29.

⁴ Ebd., S. 31.

Bezeichnete er die katholischen Vereine als partikularistisch, so wohl nicht zuletzt, weil er es nicht gerne sah, daß die neuscholastischen »Mainzer« zu ihren treibenden Kräften gehörten. So war es – neben mehreren anderen – auch der Mainzer Theologe Johann Baptist Heinrich, der ihm in der Vereinsfrage entgegentrat: »Wenn unter allem Notwendigen irgend etwas das Allernotwendigste ist, so sind es gewiß kirchliche und religiöse Vereine und Verbrüderungen. Sie allein können den unchristlichen Vereinen ein Gegengewicht entgegensetzen und vielleicht wieder in allmählicher Erstarkung das Volk dem Unchristentum entreißen.«⁵

Ein vereinsmäßiger Zusammenschluß des kirchlichen Volkes mit seinen Priestern und Bischöfen um den römischen Mittelpunkt der kirchlichen Einheit sei »Gebot des Glaubens«, sei »Zug der Gnade«, sei »Trieb der Natur«, sei »die erste und gebieterischste Forderung der Zeit«; denn: »je gewaltiger die Feinde des Gekreuzigten und seiner Kirche sich geschart, je näher der Entscheidungskampf mit dem Antichristentum heranrückt, . . . um so notwendiger ist es auch, daß wir uns unter der Fahne des Gekreuzigten sammeln und einigen . . . Denn an jedem Wendepunkt der Geschichte, wo aus dem Wust des Bösen, welchen die Menschen angehäuft und aus Verwirrung und Verfall eine neue Zeit hervorgehen soll, ist Sonderung und Entscheidung das erste, was Gott herbeiführt.«⁶

Bezeichnend aber ist, daß Hirscher, der die katholischen Vereine ablehnte, dagegen Gründung von Vereinen aus Gläubigen, Zweiflern und Ungläubigen empfahl, die religiöse Fragen besprechen sollten.

Indes: seine Broschüre kam auf den Index, und er, inzwischen Domdekan geworden, unterwarf sich, unter anderem bemerkend: » . . . Eine Erschütterung, ein großer Abfall von der Kirche stand nahe, und noch ist die Gefahr nicht vorüber. Da dachte ich, ob es nicht notwendig sei, der Zeitströmung Zugeständnisse zu machen, um einem Bruch zu begegnen . . . Indessen hat der heilige Stuhl mein Schriftchen verworfen, und die Sache ist damit beendet . . .«⁷

In einer Antwort an die Kritiker seiner Broschüre befaßte er sich noch einmal mit den katholischen Vereinen: »Schaffen Sie Gutes, warum soll ich mich dessen nicht freuen? Allein, ich kann mich der Besorgnis nicht erwehren, daß sie auf die Kirchenverwaltung einen Einfluß anstreben oder üben werden (exempla sunt odiosa), welche ihnen nach der Kirchenordnung nicht zusteht. Sodann liegt es überaus nahe, daß sie früher oder später in die Politik hinüberstreifen, was offenbar der Kirche nimmermehr förderlich sein könnte.«⁸

⁵ Johann Baptist Heinrich, Die kirchliche Reform. Eine Beleuchtung der Hirscherschen Schrift »Die kirchlichen Zustände der Gegenwart«. Mainz 1850. 1. Teil, S. 49.

⁶ Heinrich: ebd., 2. Teil, S. 44.

⁷ Hubert Schiel, Johann Baptist v. Hirscher. Freiburg i. Br. 1926, S. 139 f.

⁸ Hirscher, Antwort an die Gegner meiner Schrift »Die kirchlichen Zustände der Gegenwart«. Tübingen 1850, S. 48.

Die letzte Wendung war vor allem gegen Professor Buß gerichtet, der die katholischen Vereine gerne – im großdeutsch-föderalistischen Sinne – teipolitisch engagiert hätte, sich aber damit nicht durchsetzen konnte, da die Mainzer – nicht zuletzt aus Rücksicht auf die zum Teil preußisch-kleindeutsch gesinnten katholischen Vereine Schlesiens – staatspolitische Neutralität empfahlen.

Kirchenpolitisch aber war auch Hirscher nicht untätig. Nachdem er schon 1848 in der badischen Ersten Kammer für die Konfessionsschule eingetreten war, richtete er dort im November 1850 eine Anfrage an die Regierung, wann denn endlich eine Regelung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche erfolgen werde; und als eine ausweichende Antwort kam, schlug er eine Adresse an den Großherzog vor, in der er vor allem um die Errichtung von drei bis vier Knabenseminarien ersuchte. Daneben verlangte er Freiheit des Verkehrs der erzbischöflichen Kurie mit Rom, Freiheit der bischöflichen Amtsgewalt unter Entbindung vom Plazet, freie Anstellung der Geistlichen und Freiheit in der Verwaltung des Kirchenvermögens. Und als die Regierung 1854 mit Gewalt gegen Erzbischof von Vicari vorging, versammelte er das Domkapitel und erklärte dem greisen Oberhirten, daß es ihm treu und gehorsam zur Seite stehen werde.

Als Professor aber hielt er der »Tübinger Schule« die Treue; so wandte er sich noch in seiner Abschiedsvorlesung gegen die Scholastik.

Wie schon Wessenberg widmete auch Hirscher seine letzten Lebensjahre – er starb am 20. September 1865 zu Freiburg – vor allem den Armen; er errichtete Heime für gefährdete Kinder und hinterließ ihnen sein Vermögen.

War er auch an Macht und Herrlichkeit der Kirche nie interessiert, da sie vielmehr das Reich des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe aufzubauen habe, so kämpfte er doch für ihre Freiheit von staatlicher Bevormundung. Aber es war ein Fehler, daß er – dieser frühe Vertreter eines »offenen« Katholizismus – die katholischen Vereine ablehnte; hätte doch gerade seine kirchenpolitische Tätigkeit in der Ersten Kammer der Unterstützung durch mehr katholische Abgeordnete der Zweiten sehr bedurft; durch Abgeordnete also, deren Mandate damals nur von einem »geschlossenen« Katholizismus hätten erkämpft werden können.

Zu den deutschen kirchlichen Reformern im neunzehnten Jahrhundert zählte auch ein Laie, der zum »Amerikanismus« Verbindung hatte: Dr. Reinhold Baumstark.

In Freiburg i. Br. am 24. August 1831 aus gemischter Ehe geboren, wurde er evangelisch erzogen, studierte er Rechtswissenschaften und kam er 1864 als Kreisgerichtsrat nach Konstanz. Ökumenisch aufgeschlossen, veröffent-

lichte er 1868 eine Schrift »Gedanken eines Protestanten über die päpstliche Einladung zum Konzil«. Großdeutsch gesinnt, schloß er sich noch als Protestant der »Katholischen Volkspartei« Badens an und konvertierte er bald darauf in Beuron, wo er allerdings auch seine »ersten religiösen Kämpfe«⁹ erlebte; glaubte er doch bei den dortigen Patres einen »gewissen Zug von Beschränktheit«¹⁰ entdeckt zu haben, die den Katholizismus nur in seiner mittelalterlichen Form zu begreifen vermöge und nicht beachte, daß beim Begräbnis des heiligen Thomas keineswegs auch der Heilige Geist begraben wurde.

Im August 1869 für die Katholische Volkspartei in den Landtag gewählt, entwarf und verlas er die Minoritätsadresse auf die landesherrliche Thronrede und wurde er Mitverfasser der gegen einen Beitritt Badens zum Norddeutschen Bund sowie gegen eine Militärkonvention mit Preußen gerichteten »Hardheimer Resolution«. Doch glaubte er schon im nächsten Jahr – und zwar bereits nach den ersten deutschen Siegen in Frankreich – aus katholischer Zeitnähe die preußisch-deutsche Entwicklung bejahen und »zum Kaiser gehen« zu müssen; auch bewog er seine zunächst noch widerstrebenden Fraktionskollegen, den Reichsgründungsverträgen die Zustimmung nicht zu versagen, und hielt er am 16. Dezember 1870 in der Kammer die Zustimmungrede. Noch am gleichen Tage aber legte er, ohne seinen Freunden vorher auch nur eine Andeutung gemacht zu haben, sein Mandat plötzlich nieder; angeblich um der Kirche mit seiner vor dem Kriege noch preußenfeindlichen Person nicht zu schaden. Und diese seine persönliche Entscheidung machte er leider auch zum Kriterium für die Beurteilung Windthorsts, der – nach seiner Auffassung – als Welfe nun ebenfalls hätte aus der Politik ausscheiden müssen, doch sei dessen Gesinnung »nicht groß genug« gewesen, »um der Kirche Luft zu machen durch den Verlust seiner politischen Machtstellung«¹¹.

In einer vom April 1871 datierten Broschüre »Der erste deutsche Reichstag und die Interessen der katholischen Kirche«¹² suchte Baumstark die über den Verlauf der Adreßdebatte und der Verfassungsdebatte im Reichstag besorgten deutschen Katholiken zu beruhigen; als es aber dann doch zum Kulturkampf kam, gab er in seinen »Fegfeuergesprächen« von 1872 weniger Bismarck als Windthorst die Schuld. 1874 erhielt er Besuch vom amerikanischen Reformkatholiken Pater Isaak Thomas Hecker, und in der »Neuen Folge« seiner »Fegfeuergespräche« (1876)¹³ prägte er – vielleicht unter des-

⁹ Reinhold Baumstark, *Plus ultra! Schicksale eines deutschen Katholiken 1869–1882*. 2. Aufl. Straßburg 1885, S. 5 f.

¹⁰ Ebd., S. 6.

¹¹ Ebd., S. 80.

¹² Reinhold Baumstark, *Der erste deutsche Reichstag und die Interessen der katholischen Kirche*. Freiburg i. Br. 1871.

¹³ Lukianos Dendrosthene (= Reinhold Baumstark), *Fegfeuergespräche*. Neue Folge. Freiburg i. Br. 1876.

sen Einfluß – die Unterscheidungsformel vom »religiösen« und »politischen« Katholizismus, die bald darauf auch der Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus übernahm.

Seit 1877 um Verständigung zwischen der großherzoglichen Regierung und der erzbischöflichen Kurie in der Frage des die Seelsorge lähmenden Kulturexamens – nicht ohne Aussicht auf Erfolg – bemüht, ließ er sich überraschenderweise 1879 wieder in den Landtag wählen, um die katholische Volkspartei zu allgemein nachgiebigerer Haltung zu bewegen. Doch kam es zu heftigen Fehden – besonders Pressefehden – mit dem geistlichen Abgeordneten Theodor Wacker; und als sich auf dessen Betreiben die »Katholische Volkspartei« Badens im Januar 1881 dem Zentrum anschloß, trennte er sich von ihr und erklärte:

»Die Zentrumsparthei bekämpft den modernen Staat als solchen grundsätzlich . . . Sie ist es, welche unter der Fahne des politischen Katholizismus mit oder ohne Bewußtsein die Religion als Vorwand braucht für Erreichung politischer Zwecke . . . Ich hoffe . . ., daß die Kirche sich immer mehr herbeilassen wird zu liebevoller Teilnahme an allem, was den Pulsschlag der modernen Völker bewegt . . . Im entschiedensten Gegensatz zu der Zentrumsparthei erhebe ich das Banner des religiösen Katholizismus . . .«¹⁴

Im Sinne dieses »religiösen« Katholizismus hielt er dann als »Wilder« am 1. März 1882 eine Landtagsrede über den »Ultramontanismus«, der »unhistorisch, unwissenschaftlich, unchristlich und unpatriotisch« sei. Und zwar sei er unhistorisch, weil er die Kirche nur in ihrer mittelalterlichen Form begreife; unwissenschaftlich, weil er es nicht wage, mit der modernen Wissenschaft in den Wettstreit zu treten, sondern sich in Seminarien und Konvikten abschließe; unchristlich, weil seine religiöse Auffassung keine frohe und milde, sondern eine ängstliche und unduldsame sei; und unpatriotisch, weil er zum modernen Nationalstaat kein Verhältnis habe, zum Nationalstaat, der doch »zu glänzenden Waffentaten führen kann und will«¹⁵ und der »die Gesamtzwecke der menschlichen Kultur unter seine Fittiche nimmt«¹⁶.

Bald darauf aus dem Parlament ausgeschieden, schrieb er noch seine Memoiren »Plus ultra«, in denen er unter anderem forderte, daß »die ultramontane Richtung gebrochen, der religiöse Parlamentarismus vernichtet und die Vertretung der katholischen Kirche einem echt und ausschließlich religiösen Episkopat zurückgegeben wird«¹⁷.

1887 natürlich »Septennatskatholik«, trat Baumstark später politisch nicht mehr besonders hervor und starb am 20. Januar 1900 in Mannheim.

¹⁴ Reinhold Baumstark, a. a. O., S. 287 f.

¹⁵ Ebd., 544 f.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd., Geleitwort.

Noch einmal: »Kurzformeln des Glaubens«

Anmerkungen¹

Von *Joseph Ratzinger*

Der Glaube hat es heute schwer, sich auszudrücken. Seine traditionellen Formeln wirken vielfach wie Fremdwörter auf den Zeitgenossen; ihr Sinn bleibt dunkel. Auf diesem Hintergrund ist das außerordentliche Echo zu verstehen, das Karl Rahners Vorschlag gefunden hat, neue »Kurzformeln des Glaubens« zu schaffen. Seither schießen solche Texte üppig aus dem Boden, das Grundproblem selbst wird wenig reflektiert. Darum soll es im folgenden gehen, wobei wir zusätzlich der Frage des Pluralismus in der Kirche und Theologie unser Augenmerk zuwenden wollen, die mit dem Verlangen nach Kurzformeln eng verbunden ist.

Vom Ausgangspunkt des Postulats her, von der Suche nach Verständlichkeit, fordert Rahner folgende Eigenschaften für künftige »Kurzformeln«:

a) Sie müssen ihrem Adressaten verständlich sein;
b) sie müssen eine werbende Kraft auf ihn ausüben. Daraus folgt,
c) daß sie, gemäß dem Pluralismus geistiger Verfassungen, in denen der heutige Mensch lebt, in großer Zahl auftreten müssen für die verschiedenen geistigen Räume, in die hineingesprochen werden muß.

d) Die Notwendigkeit der Kürze ergibt sich aus der Tatsache, daß der heutige Mensch »vielbeschäftigt« ist.

e) Angesichts des schnellen Wechsels der geistigen Voraussetzungen, der für die Moderne charakteristisch ist, wird damit gerechnet, daß sie selbst »kurzlebig« sind; der Pluralismus ist also nicht nur synchron, sondern auch diachron zu verstehen.

Was ihr grundsätzliches Genus angeht, so werden sie

a) dem Werbeslogan verglichen; ferner Parteiprogrammen und Manifesten.
b) Ihre Beziehung zu den klassischen Symbolen bleibt unklar. Vieles deutet darauf hin, daß sie als ihr Ersatz gedacht sind; gelegentlich freilich erscheinen sie auch nur als Erklärung, neben der die alten Symbole weiterbestehen können.²

Auf dieser Frage muß wohl der Nachdruck der Untersuchung liegen, wenn das Thema Kurzformeln im Kontext des Pluralismusproblems bearbeitet wird, denn davon hängt der Anspruch dieser Formeln und so der theologische Ort des Ganzen entscheidend ab. Vorab ist zu sagen, daß zwischen den beiden unter a) und b) genannten Genusbestimmungen ein klarer Widerspruch besteht: Die Symbole hatten nie die Funktion von Werbeslogans, auch nicht die eines Parteiprogramms oder eines Manifestes; im übrigen ist ja auch ein Parteiprogramm kein Werbeslogan und

¹ Vgl. diese Zeitschrift 2/72, S. 97–114.

² Alle diese Angaben sind entnommen dem Aufsatz Karl Rahners, Die Forderung nach einer »Kurzformel« des christlichen Glaubens, in: Schriften VIII, S. 153–164. Von diesem Beitrag wurde die Debatte über »Kurzformeln« ausgelöst; die schnell wachsende Literatur zum Thema hielt sich trotz vieler wertvoller Einzelbeobachtungen im Grundsätzlichen in dem von Rahner abgesteckten Rahmen, so daß darauf hier nicht weiter eingegangen zu werden braucht.

selten der unmittelbaren Werbung zugeordnet, eher als Richtlinie für das Handeln in der Partei und als Bezugspunkt der Werbeslogans gedacht. Gemeinsam ist den unter a) angegebenen Genusbestimmungen, daß sie das Symbol soziologisch von Gegebenheiten der heutigen Gesellschaft her deuten wollen, indem sie es von den beiden gesellschaftlichen Faktoren »Werbung« und »Partei« her interpretieren und ihm damit seine Sprachgattung zuweisen. Gegen diesen Versuch, die Sprachgattung des Symbols von seinem soziologischen Ort her zu erschließen, ist grundsätzlich nichts einzuwenden; freilich muß gefragt werden, ob er gelungen ist. Ich möchte dies verneinen, denn das Genus »Werbung« gehört der Konsumwelt der Industriegesellschaft zu und ist seinem Wesen nach etwas anderes als die »Werbung für die Wahrheit«, die die christliche Mission versucht: Die Wahrheit ist keine Ware. Sie unterliegt nicht der Gesetzmäßigkeit des Konsums, und der Zugang zu ihr kann daher auch nicht aus den Spielregeln der Konsumwerbung erschlossen werden. Ebenso ist das Genus »Partei« (und Parteisprache), das sich aus der Konkurrenz der politischen Kräfte und der ihnen zugeordneten Interessen entwickelt hat, von der Gruppenbildung grundverschieden, wie Kirche sie wenigstens intentional versucht.

Damit dürfte aber deutlich sein, daß die Begriffsbildung »Kurzformel« und die Gattung »Symbol« von je gänzlich verschiedenen Intentionen her entworfen sind und auch je verschiedenen soziologischen Sprachträgern zugeordnet werden müssen. Das gemeinsame Element relativer Kürze darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Postulat »Kurzformel« und das überlieferte Gebilde »Symbol« in zwei grundverschiedenen geistigen Koordinatensystemen verankert sind und daher nicht sinnvoll aufeinander bezogen werden können, wenn nicht das jeweilige Koordinatensystem als Ganzes dabei mit aufgehellt wird. So ist als nächstes zu fragen, was Intention und Hintergrund der überlieferten Symbole ist. Versucht man dies zu klären, so zeigt sich, daß verschiedene Symboltypen zu unterscheiden sind. Ohne allzu große Vergrößerung wird man vier Grundtypen nennen dürfen:

1. Das Taufsymbol. Es ist in den Einzelformulierungen traditionellerweise zwischen den Teilkirchen variabel, in seiner Grundstruktur freilich festliegend: Es stellt eine Zusammenfassung der Lehrgehalte des Katechumenats dar, die von ihrem Zielpunkt, der Taufe her entworfen sind. Demgemäß ist das Taufsymbol strukturell eine Ausweitung der trinitarischen Formel (Mt 28, 19); sozusagen eine inhaltliche Auffüllung der trinitarischen Anrufung, vor allem mit einer heilsgeschichtlichen Christologie und mit dem Verweis über die Grundprädikate der Ekklesiologie und auf das eschatologische Ziel der christlichen Hoffnung. Damit sind sowohl die Verstehensvoraussetzungen des Symbols wie sein soziologischer Sprachträger genannt: Das Symbol setzt

a) den Weg des Katechumenats voraus, der seinerseits nicht nur ein Prozeß intellektueller Unterweisung, sondern vor allem auch ein Prozeß der Bekehrung ist, in dem sowohl das tätige Mitwirken des Bewerbers verlangt wie das eröffnende Handeln Gottes in den Exorzismen dargestellt und erbetet wird. Das Taufsymbol setzt demgemäß einen gesamt menschlichen Reifungs- und Entscheidungsprozeß voraus, in dem schrittweise sein Gehalt zugänglich gemacht wird; es versteht sich selbst als Ausdruck einer Entscheidungsstruktur, die als Ende dieses Weges und zugleich als bleibender Anfang eines neuen Weges ergriffen wird.

b) Von seiner Sprachform her ist das Symbol ein Akt des Bekennens: Es spricht nicht doktrinär-objektivierend, wie es weithin die sogenannten Kurzformeln tun (»Der Mensch ist immer . . .«³; Das »unumfaßbare Woraufhin der menschlichen Transzendenz . . .«⁴; »Der Mensch kommt nur . . .«⁵; »Das Christentum ist . . .«⁶). Bescheidener und zugleich anspruchsvoller ist es Ausdruck einer persönlichen (von der Gemeinschaft unterfangenen) Entscheidung für einen Weg, der immer nur als Entscheidung erreichbar ist. Es verbindet, sprachtheoretisch gesehen, informatives und performatives Sprechen mit dem Nachdruck auf dem performativen Element.

c) Der Weg des Katechumenats, den es voraussetzt und zusammenfaßt, bedeutet zugleich ein Sich-Einleben in die Gemeinschaft der Kirche. Damit ist der Sprachträger des Symbols (und linguistisch gesprochen das »Sprachspiel«) genannt, welches, wie jede Sprache, nicht im luftleeren Raum, sondern auf einem soziologischen Hintergrund besteht: eben die Gemeinschaft der Glaubenden, die gewiß nie zur abgeschlossenen Sprachinsel werden darf, aber doch als der Raum zu verstehen ist, in dem eine bestimmte Erkenntnis und die ihr zugeordnete Lebensform verwirklicht wird, die zugleich bestimmte Sprachregionen allererst zugänglich macht. Die Bindung an ein Sprachspiel gilt ja (was nicht bestritten wird) auch für alle Typen von Kurzformeln; daß etwa die Formulierung vom »unumfaßbaren Woraufhin der menschlichen Existenz« nur innerhalb eines ganz bestimmten (und sehr begrenzten) Sprachspiels verstehbar wird, liegt offen zutage. Der Unterschied zwischen der Sprachbindung der Symbole und der »Kurzformeln« liegt darin, daß die Theorie der Kurzformeln zunächst der Kirche als solcher das Recht auf eine Sondersprache bestreitet und ihre Formulierungen an der säkularen Verstehbarkeit mißt (Werbeslogan!), sie also radikal auf die säkulare Sprache reduzieren will, gleichzeitig aber unter dem Etikett des Pluralismus willkürliche Sprachgruppen unterstellt, von denen dann kein Weg nach außen und zu den anderen führt, weil ja der Pluralismus unüberbrückbar ist. Demgegenüber sieht das Symbol in der Kirche als ganzer ein eigenständiges Sprachsubjekt, das durch die gemeinsame Grunderfahrung des Glaubens zusammengehalten ist und damit auch ein gemeinsames Verstehen eröffnet. In dieser Hinsicht ist der Ephpheta-Ritus vielsagend: Er setzt den Menschen als taubstumm gegenüber der Rede von Gott, von Christus und vom Heiligen Geist voraus; er drückt zugleich den Glauben aus, daß diese Taubstummheit durch den Heiligen Geist überwunden werden kann und daß dieser Geist konkret wirkt in der Gemeinschaft der Kirche, so daß der Prozeß der Sprechbefähigung sich im Prozeß des Einlebens in die Kirche ergibt.

2. Das konziliare Symbol, dessen klassische Form im sogenannten Nicaeno-Constantinopolitanum vorliegt. Hier ist zu beachten, daß es sich

a) um ein Symbol der Bischöfe handelt, das der gesamtkirchlichen Klärung auf der Ebene des Episkopats dient.⁷ Von diesem seinem Sprachträger her ist es in

³ Rahner, Schriften VIII, S. 159 (Anfang des ersten Entwurfs einer Kurzformel).

⁴ Schriften IX, S. 250 (Anfang der »theologischen« Kurzformel).

⁵ Schriften IX, S. 252 (Anfang der »soziologischen« Kurzformel).

⁶ Schriften IX, S. 254 (Anfang der »futurologischen« Kurzformel).

⁷ Damit soll selbstverständlich nicht gesagt sein, daß dieses Symbol nur die Bischöfe angehe. Durch seine Rezeption als Credo in der eucharistischen Feier ist es ganz unmittelbar auch zum Credo aller Gläubigen geworden. Auch so bleibt es vom Tauf-Credo dem Genus nach

seinem ganzen Genus geprägt. Es ist weder geeignet noch bestimmt, Taufsymbold zu werden, sondern dient dazu, auf der Ebene der Episkopē, der »Aufsicht« und der Verantwortung für das rechte Verständnis der Taufentscheidung Klärungen zu schaffen, die als Richtpunkt für die Verkündigung unerlässlich, aber nicht selbst notwendig Inhalt der Verkündigung sind.

b) Als episkopales Symbol ist der Text ein Instrument der Einheit der Gesamtkirche im Grundverständnis des Taufglaubens. Ihm ist der gesamtkirchliche (»katholische«) Charakter wesentlich. Die Instanz für die Formulierung eines solchen Textes kann nur der gesamtkirchliche Episkopat sein; man wird sagen müssen, daß dazu auch nach dem Schisma von 1054 der Episkopat der Kirche des Ostens gehört, der als rechtmäßiger Episkopat von Kirchen, die in ihrem Glaubenserbe völlig intakt sind, ein wesentlicher Teil der Gesamtkirche bleibt. Ein bloßes Konzil des Westens könnte daher einen Text gleichen Anspruchs niemals formulieren. Nimmt man den konstitutiven Charakter der Väterkirche hinzu, so wird man sagen müssen, daß es eine gleichrangige Ablösung für das Nicaenum nicht geben kann, wohl aber grundsätzlich gesamtkirchliche Glaubensformulierungen möglich bleiben.

Was die Sprachform eines solchen gesamtepiskopalen Symbols angeht, so ist zu beachten, daß sie sich im Innern des durch die Taufe eröffneten Glaubens bewegt und ihn auf der Ebene der Reflexion weiterzuführen versucht, freilich einer Reflexion, die nicht in Details wissenschaftlicher Analyse eintritt, sondern grundsätzliche Bezugspunkte des Verstehens setzt.

3. Das Ordinationssymbol, wie man es etwa im Athanasianum sehen darf; auch das tridentinische (bzw. vatikanische) Symbol darf man vom Genus aus hierher rechnen. Das Credo Pauls VI. bewegt sich, symbolgeschichtlich betrachtet, ebenfalls auf dieser Ebene. Von seiner Intention her darf man einen solchen Text als Lehrverpflichtung bezeichnen. Das bedingt

a) seinen mehr theoretischen Charakter. Dennoch bleiben die Texte auf Bekenntnis und Entscheidung bezogen, sie geben sich nicht den Anschein einer objektiv an sich verfügbaren Weltformel.

b) Ferner ist von hier aus der regionale und temporale Charakter solcher Texte gegeben. Die Grundstruktur der Lehre ist zwar durch Tauf- und Konzilssymbol vorgegeben. Aber je nach örtlichen und zeitlichen Bedingungen können bestimmte Lehrgehalte besonders hervortreten, besonders schutzwürdig werden und andere an Bedeutung verlieren. Für diesen Typ ist die Variabilität im einzelnen, der »Pluralismus« eine Notwendigkeit; daß er auch zur Gefahr werden kann, zeigt die Fixierung antiprotestantischer Akzentsetzungen im nachtridentinischen Zeitalter. Insofern ist die Rückbeziehung auf die Grundsymbole und die regelmäßige Überprüfung solcher Texte unerlässlich – Überprüfung nicht nur in gewissen Zeitabständen,

geschieden: Das Taufcredo formuliert auf dem Hintergrund des Katechumenats die Entscheidung in den Glauben hinein; das Eucharistie-Credo wird im Inneren der geschenehen Entscheidung, der Sprach- und Lebensgemeinschaft des Glaubens gesprochen. Daß dieses ursprünglich episkopale Credo sich als Bekenntnis der in den Glauben hincinversammelten Gemeinde durchzusetzen vermochte, zeigt, daß ihm gelungen war, in der Sprache des Gebetes zu verbleiben und den Maßstab der Verkündigung auf gebetsgemäße Weise zu formulieren, die auch von den Gemeinden angeeignet werden konnte, ohne daß sie im einzelnen die Problematik etwa des Homousios voll vor Augen haben mußten.

sondern auch zwischen den kirchlichen Räumen: Eine Koordination des Pluralismus am gemeinsamen Maß ist nötig; hier wird sowohl die gegenseitige Korrektur der Bischofskonferenzen wie auch der Dienst des Petrusamtes seine Bedeutung entfalten können.

4. Die *Confessio Augustana* eröffnet einen Bekenntnistyp, der trotz weitgehender inhaltlicher Katholizität strukturell aus der »katholischen« Symbolgeschichte ausbricht und einen neuen Typ christlicher Gemeinschaft, eben die Konfession schafft: Dieses Ergebnis allein dürfte zeigen, wie gefährlich es ist, mit dem Typ »Bekenntnis« zu arbeiten. Der Vorgang ist bekannt: Eine Reformgruppe versucht, der seit Justinian festliegenden Verknüpfung von reichsrechtlicher Achtung und kirchlicher Klassifizierung als Häretiker zu entgehen, indem sie vor dem Kaiser durch ein Bekenntnis reichsrechtlich ihre Katholizität darstellt. Der Adressat des Bekenntnisses ist nunmehr der Kaiser, das Bekenntnis damit eine theoretische Entfaltung einer Lehrstruktur als katholisch. Die Theoretisierung wie die Säkularisierung des Bekenntnisses ist damit unweigerlich eingeleitet; das gilt, auch wenn man die inhaltlichen Aussagen des Textes ganz positiv bewerten muß und die geschichtliche Nötigung nicht verkennt, die in diese Situation trieb. Obwohl die *Confessio Tridentina* inhaltlich ein Gegenüber zur *Augustana* bedeutet und eine gewisse »Konfessionalisierung« der katholischen Kirche des Westens in dem gegebenen Gegenüber unausweichlich wurde, bleibt der Trienter Text strukturell innerhalb der katholischen Symbolbildung; er ist ein innerkirchliches Ordinationsbekenntnis und hat nie die Bedeutung für die *Catholica* erlangen können und dürfen, die der *Augustana* in ihrem Bereich zukommt. Für unsere Betrachtung darf Typ vier im folgenden aus dem Spiel bleiben, weil er aus der Symbolgeschichte der in sich einen Kirche heraustritt; wo er kirchenbildend wirkte, hat er praktisch die Funktion eines Ordinationsbekenntnisses gewonnen.

Will man zu einem Urteil über einen möglichen positiven Sinn von Kurzformeln kommen, so müssen sie in Beziehung gesetzt werden zu diesem Spektrum von Symbolen. Wenn man dies versucht, zeigt sich freilich erneut, wie ungeklärt das Genus Kurzformel bisher ist, und zwar sowohl theologisch wie auch linguistisch und sprachsoziologisch: Weder ist ihr Verhältnis zu der traditionellen Gegebenheit »Symbol« reflektiert noch ihr eigener soziologischer und sprachlicher Bezugsrahmen. Einerseits bleibt ihre Kritik der kirchlichen Sprache naiv, weil von der Fiktion einer allgemeinverständlichen Universalsprache ausgehend, andererseits treibt diese Fiktion in einen gleichfalls unreflektierten Pluralismus hinein, weil sich beim Versuch moderner (»verständlicher«) Formulierung nur partikuläre Gruppen von geringer Stabilität als sprachlicher Bezugsrahmen anbieten. Die Zerspaltung in einen unbegrenzten synchronen und diachronen Pluralismus mit großer Zerfallsgeschwindigkeit und äußerst begrenztem Verständlichkeitsradius liegt in der Tat daran, daß die Frage der Sprachgemeinschaft ganz einfach übersehen ist. So wird man sagen müssen, daß bei dem Versuch, dem Christentum durch Kurzformeln eine neue Dolmetschung zu verschaffen, das Problem vom falschen Ende her aufgezogen ist: Der Slogan, ein Stück aus dem Instrumentarium des Konsumbetriebs, klärt nichts, wo es um Vermittlung von Erkenntnis und Glaube geht; die Frage ist vielmehr, wie man in ein bestimmtes Sprachspiel bzw. in eine Sprachgemeinschaft eintreten und wie

umgekehrt diese sich ins Ganze vermitteln kann. Das aber ist ein sehr umfassendes Problem, in dem die ganze Frage nach der Innen- und Außenbeziehung des Glaubens wie nach Offenheit und Einheit der Kirche impliziert ist neben Grundproblemen menschlicher Kommunikation überhaupt; die Suche nach der »Formel« kann nur ein Aspekt dieser umfassenderen Aufgabe sein.

Immerhin stellt sich hier die Frage, wie eigentlich die alte Kirche ihre »Werbung« vollzogen hat; die Idee der Werbung scheint ja das einzig Klare am Genus Kurzformel zu sein, so daß sich von hier her unsere Bemühung um einen Vergleich zwischen Symbol und Kurzformel doch konzentrieren und präzisieren läßt. Zunächst ist zu sagen: Keiner der verschiedenen Symboltypen hat je den Sinn eines »Werbetextes« oder eines »Parteiprogramms« erfüllt. Niemand hat je mit den neutestamentlichen und altkirchlichen Glaubensformeln »geworben«. Das wäre auch unmöglich gewesen, weil sie konzentrierte Zusammenfassungen des Glaubens waren und so nur in seinem Innern verstanden werden konnten. Die Frage etwa, was das Wort »Gott« besagt, ist nicht nur heute unklar, sondern war es damals nicht minder: In einer Welt voller Götter entbehrt die Vokabel »Gott« jedweder Eindeutigkeit. Die christliche Werbung geschah vielmehr

a) durch die glaubende Gemeinschaft als solche: Ihre Existenz ist eine Realität, die Menschen anzieht oder mindestens eine Frage an sie stellt. Der Anfang der Christwerdung lag im allgemeinen wohl kaum in dem Verlangen nach einem Programm, sondern in der Sympathie für die Gemeinschaftsbildung Kirche, die häufig durch unmittelbare persönliche Bekanntschaften mit Christen gefördert wurde (vgl. das Institut des »Bürgen«, aus dem unsere Paten hervorgegangen sind); die soziologischen Verflechtungen der Antike (»domus«) konnten hier den Radius entsprechend erweitern. Auch heute wird man sagen müssen, daß eine Erziehung zum Glauben nicht denkbar ist, wenn es nicht eine glaubende Gemeinschaft gibt, die diesen Glauben – noch so bruchstückhaft – verifiziert.

b) Zuwendung zum Glauben ist freilich nicht einfach Zuwendung zu gemeinschaftlicher Geborgenheit, sondern intentional Zuwendung zur Wahrheit, die diese Gemeinschaft empfangen hat und die ihre einzigartige Auszeichnung ist. Deshalb wirkt die formale GröÙe Gemeinschaft sachlich werbend durch das Katechumenat, das Inhalt und Weise des christlichen Lebens erschließt. Die Katechese bleibt im einzelnen variabel, ist in ihrem Typus jedoch festgelegt und umfaßt notwendigerweise auch eine Einführung, die die Grundintentionen des Christlichen dolmetschen will; diese Einführung benützt das Schema der jüdischen Proselytenpredigt, das heißt die vom hellenistischen Judentum erarbeitete Dolmetschung des Glaubens Israels in die monotheistische Sehnsucht der antiken Bildungswelt hinein.

An dieser Stelle scheint mir ein Punkt erreicht, an dem dem Postulat der »Kurzformel« ein verständlicher und realisierbarer Sinn gegeben werden könnte. Zunächst ist festzuhalten, daß die frühe Kirche das Problem »Werbung« mit dem Katechumenat auf eine Weise gelöst hat, die allein dem umfassenden Anspruch der von der Kirche zu vertretenden Sache gemäß ist. Werbung für die Wahrheit kann nur durch Einübung in einen Weg geschehen, billiger »verkauft« sich die Wahrheit nicht. Sodann ist zu sagen: Die Forderung einer Kurzformel könnte heute zweierlei positiv bedeuten:

a) den Versuch, einen katechetischen Typus und insbesondere einen Grundtypus der Prækatechese (analog zur jüdischen Proselytenpredigt) zu erarbeiten. »Pluralis-

mus« wird sich hier von selbst in einem doppelten Sinn einstellen: Es kann sich in jedem Fall nur um einen Argumentationstypus handeln, der situationsbezogen abgewandelt werden muß. Einerseits kann man nicht (wie es jetzt geschieht) jedem Prediger und Katecheten zumuten, selbst die ganze Strecke von der Prinzipienreflexion bis zur Verkündigung zu durchschreiten: Er braucht eine Zubereitung der Grunderkenntnisse der Reflexion für seine Arbeit der Weitergabe. Aber andererseits kann man nicht auf dem Reißbrett die Situationen vorentwerfen, sondern die Ausfüllung und Anwendung des Typus kann je nur konkret geschehen. Zu diesem Pluralismus der Situationen wird aber ein Pluralismus der katechetischen Typen selbst treten müssen: In einer vom Neomarxismus geprägten Gesellschaft wird der Weg der Reflexion anders aussehen als in einer, die von der Existenzialphilosophie bestimmt wird und hier anders als etwa im Raum indischer Religiosität usw. Von »Formeln« wird man freilich in allen diesen Fällen nicht sprechen können, sondern eben von Typen – analog dem sehr weiträumigen Gesamtstil der altkirchlichen Katechese, die nicht auf Formeln, sondern auf einen Denkbzusammenhang ausging.

b) Denkbar schiene mir ferner, daß eine sinnvolle Bemühung um Verdichtung theologischer Aussagen auch in Zuordnung zum Typ des Ordinationsbekenntnisses stattfindet. Es fällt ja auf, daß ein Großteil der modernen »Kurzformeln« nicht (wie sie sich irrtümlich nennen) Kurzformeln des Glaubens, sondern Kurzformeln einer Theologie sind. Das heißt: Während das Taufsymboll unkommentiert die wesentlichen Fakten des Glaubens als solche nennt, bieten diese Texte nicht die Fakten des Glaubens, sondern Reflexion über die Fakten. Aus diesem Grund sind sie dort, wo die entsprechende Reflexionsform beheimatet ist, dem Verstehen näher als die Symbole, aber umgekehrt auch auf einen Reflexionstypus beschränkt; anders ausgedrückt: Sie sind vom Ansatz her Auslegung, während das Symbol die Sache selbst ist. Im Ordinationsbekenntnis sollte es nun zwar nicht um einen Sondertypus von Theologie gehen, wohl aber wird es eine Grundform von Auslegung skizzieren. Jedenfalls wäre es zweifellos nützlich, wenn die heutige Theologie nicht nur ihre präkatechetischen Präambeln, sondern auch ihren Versuch einer Gesamtschau des Christlichen auf eine übersichtliche Form zu konzentrieren versuchte und damit besser sichtbar machte, worin sie die einheitliche Logik des Glaubens sieht. Daß zu einem solchen Bemühen sowohl Pluralität wie auch die ständige gegenseitige Korrektur auf die Einheit hin und von der Einheit her gehört, wurde vorhin schon gesagt.

Die reale Existenz dieser Einheit ist die Voraussetzung dafür, daß die eben genannten Arbeiten einen Sinn haben: Das Zugehen auf das »Sprachspiel« der Kirche und ihres Glaubens würde unmöglich, wenn die Identität der Kirche als eines Sprachsubjekts unkenntlich würde. Die Typisierung von Denkbzusammenhängen im Bereich des Glaubens, die hier als Ersatz des an sich unklaren Postulats von »Kurzformeln des Glaubens« vorgeschlagen wurde, erhält von daher einen fest umgrenzten Sinn: Sie kann nicht Ersatz des Symbols sein wollen, sondern Hinführung auf den Grundentscheid des Glaubens, der sich im Symbol unumkehrbar ausdrückt.

Angemessenes und Unangemessenes

Kritische Anmerkungen zur deutschen Studienausgabe der neuen Meßordnung

Von Josef Pieper

Die folgenden Einwände und Vorschläge¹ beruhen natürlich, genau ebenso wie der zur Diskussion stehende Text selbst, auf allgemeineren Vorstellungen, die möglicherweise nur schwer vollständig beim Namen zu nennen oder gar formell zu begründen sein mögen. Immerhin soll versucht werden, einige dieser Grundvorstellungen zu formulieren, und zwar sowohl die eigenen wie auch die, welche mir hinter der zur Rede stehenden Übersetzung wirksam zu sein scheinen.

Daß die Grenze zwischen dem Angemessenen und dem Unangemessenen im Einzelfall nicht leicht durch Argumente, die jedermann einleuchten, wird aufgewiesen werden können, ist gleichfalls von Anfang an zu vermuten. Das hängt zum Teil einfach damit zusammen, daß etwa strittige Formulierungen sowohl das rein Sprachliche wie das spezifisch Theologische betreffen können, vielleicht auch beides zugleich. Wie fast überall sonst, so durchdringen einander auch hier das »Natürliche« und das »Übernatürliche«, das heißt, einerseits die Geburtsmitgift der menschlichen Sprache und ihre Kraft, Wirklichkeit auszudrücken, andererseits die ins Wort zu bringende Realität, die uns allein durch Offenbarung und Glaube zugänglich wird.

Dennoch läßt sich, bei aller Schwierigkeit konkreter Normierung, an besonders eklatanten Beispielen die Grenze einigermaßen deutlich machen, die das »Gute« und »Mögliche« vom »Schlechten« und »Unmöglichem« trennt. – Wenn etwa das Lektionar in den »Seligpreisungen« der Bergpredigt die Wortprägung »*Selig* die, welche . . .« jeweils ersetzt durch »*Wohl denen*, die . . .« (und zwar weil, wie mir glaubhaft versichert worden ist, in der Übersetzerkommission die »Experten«, oder einige unter ihnen, der Meinung waren, die Vokabel »selig« komme für das durchschnittliche Sprachbewußtsein nur noch in Wortverbindungen wie »bierselig« oder »weinselig« vor), dann ist, meine ich, einfach eine zum Verzweifeln armselige Vorstellung von dem Bedeutungsreichtum der vom Durchschnittsmenschen wenn nicht gesprochenen so doch unmittelbar verstandenen Sprache im Spiel. – Etwas Ähnliches gilt von dem Vorschlag, in der biblischen Wendung, Maria habe »all diese Worte in ihrem *Herzen* bewahrt«, statt »Herz« zu sagen: »Gedächtnis«. – Oder wenn in einer neuen, sich besonders modern gebenden Übersetzung des Matthäusevangeliums das Wort, mit dem die Pharisäer auf Jesu Anspruch, Sünden vergeben zu können, reagieren und das im griechischen Text »*blasphemei*« (lateinisch: *blasphemat*) lautet, durch »verleumden« verdeutscht wird (»dieser verleumdet Gott«), dann ist der Sinn des Gesagten geradewegs und aufweisbar verfehlt. – Und es ist, fürchte ich, ein von vornherein hoffnungsloses Unterfangen, mit jemandem auch nur zu diskutieren, der solche Unterschiede nicht sieht und also offenbar nicht wahrzunehmen vermag, in welch sublime Differenzierung hinein sowohl die Sprache wie die Realität sich erstreckt.

¹ Im folgenden handelt es sich um den ersten prinzipiellen Teil einer größeren Arbeit, deren zweiter Teil kritische Anmerkungen und Gegenvorschläge zu einzelnen Texten der deutschen Ordo-Missae-Übersetzung enthält.

Doch nun soll versucht werden, einige Prinzipien zu formulieren, die wie ich glaube, bei der Übersetzung liturgischer Texte gültig sein sollten.

1. Sprachliche Sakralität

Als erstes nenne ich die Überzeugung, daß der liturgische Vollzug, vor allem aber die Feier der Eucharistie, »in vorzüglichem Sinn heilige Handlung« (*actio sacra*; Liturgie-Konstitution, Nr. 7) ist, und daß also die ihr zugeordnete Sprache selber »sakralen« Charakter haben, das heißt zunächst einmal, sich von der Trivialität der im Alltag durchschnittlich gesprochenen Sprache klar abheben muß. Das bedeutet beileibe nicht irgendwelche Gestelztheit oder pseudopoetische »Erhabenheit« des Vokabulars. Und natürlich muß der sakrale Text auch dem einfachen Menschen zugänglich und verständlich sein.

Auf diesen letzteren Punkt setzt die offizielle *Instructio* über die Übersetzung liturgischer Texte in die Volkssprache² völlig zu Recht einen besonderen Akzent. Ich fürchte allerdings, daß man sich, zur Rechtfertigung von Übersetzungsfreiheiten, allzu einseitig auf gerade diesen Aspekt der *Instructio* beruft, während man zu wenig beachtet, daß dort erstens ausdrücklich unterschieden wird zwischen weniger wichtigen Texten (Beispiel: *Ite, missa est*, wofür zu Recht in der deutschen »Übersetzung« das »Gehet hin in Frieden« getreten ist) und wichtigen Texten (vor allem dem Kanon, aber auch den Darbringungsgebeten), welche durchaus »vollständig und getreu« (*integre et fideliter*) »ohne Veränderung, Auslassung oder Hinzufügung« zu übertragen seien (*Instructio*, Nr. 33). Außerdem heißt es dort, es genüge *nicht*, daß die Übersetzung dem jeweiligen Geschmack und der Mentalität der Zeit gemäß sei, vielmehr müsse sie die verbürgte Lehre der Kirche und eine authentisch christliche Spiritualität zum Ausdruck bringen (Nr. 24); vor allem: jeder liturgische Text sei dazu bestimmt, in einer »Feier« gesprochen zu werden (*destiné à la célébration*; Nr. 27). Wichtig ist auch die in der *Instructio* mehrfach wiederholte Erinnerung daran, daß es in der Liturgie »die Kirche ist, die zu ihrem Herrn redet und die Stimme des Geistes laut werden läßt, der sie beseelt« (Nr. 5); auch die Übersetzung in die Volkssprache stehe unter diesem Anspruch, »Stimme der Kirche« zu sein (Nr. 6). Ganz und gar entscheidend scheint mir zu sein, daß ausdrücklich gesagt wird, für den Glaubenden sei das Wort in der Liturgie nicht bloß ein Mittel der Verständigung, sondern »zugleich *Mysterium*« (Nr. 5). Damit ist ein Element der sakralen Sprache vor den Blick gerückt, das zwar schwer ins genaue Wort zu fassen ist, dessen Realisierung oder Nicht-Realisierung aber eine höchst konkrete Bedeutung besitzt. Ich meine das Element der umschreibenden Verhüllung, des Schleiers sozusagen, wodurch das Geheimnis vor jener Dreistigkeit geschützt wird, die oft genug, als Grund oder Folge, mit einer allzu direkten Benennung einhergeht. Das Negative solcher Direktheit kann möglicherweise schon dadurch vermieden werden, daß ein Text nicht gesprochen, sondern gesungen wird. Und auch der Fremdsprachigkeit, für die wir gegenwärtig wahrscheinlich zu wenig Verständnis haben, kommt hier eine gewisse Bedeutung zu; sie könnte genau darin liegen, etwas vernehmlich

² Vom 25. Januar 1969.

und ahnbar zu halten, das durch die direkte Benennung gerade verfehlt, wenn nicht zerstört wird. Die zeitgenössische Tendenz, die liturgische Sprache der banalen Alltagsrede anzupassen, hat, scheint mir, eine gewisse Analogie im Bereich des Sprechens von der Sexualität, wo heute gleichfalls die Gefahr besteht, durch eine respektlos-physiologische Drastik eine ganze Dimension menschlicher Realität, und zwar gerade das spezifisch Humane, »hinwegzuleuchten«.

Ein Beispiel aus der Liturgie: Ist etwa, in der österlichen Taufwasserweihe, das wahrhaft Geschehende dem gläubigen Verständnis dadurch nähergebracht worden, daß an die Stelle der dreimal in verschiedener Tonhöhe gesungenen dichterischen Version (*Descendat in hanc plenitudinem fontis . . .*) der karge und direkte Text getreten ist: »Es steige hinab in dieses Wasser . . .«? Ein deutscher Bischof hat mir nach dem ersten Vollzug des neuen Ritus bedauernd und fast erschreckt gesagt: »Wenn man es wenigstens gesungen hätte!«

2. Möglichste Nähe zum ursprünglichen Text

Ein zweites Prinzip, das den folgenden kritischen Anmerkungen zugrunde liegt, könnte so formuliert werden: Weil die Feier der Eucharistie nicht primär eine Veranstaltung einer bestimmten Gruppe oder Gemeinde ist, sondern ein Akt »der« Kirche selbst, räumlich den ganzen Erdkreis umfassend und, in die Tiefe der Zeit, bis zu Christus und den Aposteln zurückreichend, darum ist in der Übersetzung die möglichste Nähe zu dem Text anzustreben, den die als sie selber durch das Petrus-Amt sprechende Kirche vorgelegt hat – damit wirklich, gemäß dem Wort der *Constitutio Apostolica*³, durch die Papst Paul VI. den neuen *Ordo Missae* feierlich promulgiert und in Kraft setzt, »in der Vielfalt der Sprachen ein und dasselbe Gebet Aller« laut werde. Damit ist keineswegs die buchstäbliche Übertragung von einem Wort ins andere gefordert, wodurch möglicherweise der im Urtext gemeinte Sinn gerade verdeckt werden könnte. Dennoch gibt es Grundworte, wie etwa »*mysterium*« oder »*offerre*«, bei deren Übertragung Sinn-treue und »Wörtlichkeit« einfach dasselbe ist.

Der für die »westliche«, römisch-katholische Kirche maßgebliche liturgische Text, an welchem sich die Übersetzung natürlicherweise orientieren sollte, ist klarerweise die *lateinische* Fassung des *Ordo Missae*. Daher ist es wenig glücklich, in der neuen, zwischen den christlichen Konfessionen im deutschen Sprachgebiet abgesprochenen (und daher leider kaum noch abzuändernden) »ökumenischen« Fassung des *Gloria* bei der abschließenden Formel auf den griechischen Text zurückzugreifen und das *in gloria Dei Patris* durch »zur Ehre Gottes des Vaters« zu übersetzen – zumal sich die bisherige Formulierung »in der Herrlichkeit Gottes des Vaters« nicht nur in der katholischen, sondern auch in den evangelischen Kirchen durch Jahrhunderte hin eingebürgert hatte. Das Argument, nun sei das Wort *gloria* in der ersten wie in der letzten Zeile dieses Hymnus gleichlautend übersetzt⁴, ist ohne jedes Gewicht, da solche Grundworte selbstverständlich eine mehrfache Bedeutung besitzen und nach der Übersetzung durch verschiedene deutsche Vokabeln geradezu verlangen.

³ Vom 3. April 1969.

⁴ Vgl. »Gottesdienst«, Mai 1971, S. 90.

3. Kontinuität

Endlich wäre ein Wort zu sagen über die gerade im liturgischen Bereich besonders hohe Bedeutung der Kontinuität der Textgestalt. Niemand wird bestreiten, daß schlechterdings unverständlich gewordene und aus dem natürlich gewachsenen Sprachgebrauch völlig verschwundene Worte ausgeschieden und ersetzt werden müssen. Doch sollte das, wie C. S. Lewis warnend bemerkt, sehr behutsam »und, für die meisten Leute, unmerklich« geschehen (»wie die allmähliche Änderung der Schreibweise in den aufeinanderfolgenden Shakespeare-Ausgaben«). Hierfür lassen sich vor allem zwei Gründe nennen, die in der Sache selbst zu liegen scheinen. Der *erste* Grund ist mehr psychologischer Natur; und es ist wiederum C. S. Lewis, der auf ihn aufmerksam macht. Über den Gottesdienst nachdenken, so sagt er, ist nicht schon dasselbe wie Gottesdienst. So lange man auf seine Füße achten und die Schritte zählen muß, kann man noch nicht tanzen; tanzen kann einer erst dann, wenn ihm die Bewegung so völlig vertraut ist, daß er gar nicht mehr an sie denkt. So lange ich beim Sprechen eines Gebetes auf seinen (neuen oder abgeänderten) Wortlaut achten muß, kann ich noch nicht wirklich beten; das kann ich erst, wenn ich, ohne den Text selbst noch im Blick behalten zu müssen, völlig unabgelenkt seinen Sinn realisieren und mich Gott zuwenden kann. – Selbstverständlich hat das spontan aus dem Augenblick formulierte – oder auch wortlose – Gebet des Herzens sein unbestrittenes Recht, ebenso auch die im Gottesdienst am gebührenden Ort von einem Einzelnen gesprochene individuelle Formulierung (etwa im Rahmen der Fürbitten). Hier aber ist die Rede vom gemeinsamen liturgischen Gebet der Gemeinde. Natürlich ist die Gefahr der Unaufmerksamkeit und der bloßen Routine nicht aus der Welt zu schaffen. Aber die andere Gefahr, die sich als »aktivere Teilnahme« mißversteht und dadurch ihre Gefährlichkeit verkennt oder auch maskiert, die Gefahr nämlich, daß durch immer neue »Gestaltungen« des liturgischen Gottesdienstes dem Menschen das wirkliche, selbstvergessene Gebet unmöglich gemacht werden könnte, wird demgegenüber wahrscheinlich viel zu wenig bedacht.

Der *zweite* Grund, der für möglichste Kontinuität im Wortlaut der liturgischen Gebete anzuführen wäre, hat mit der Natur des sakralen Textes zu tun. Wenn er einmal seine gültige Gestalt gefunden hat, dann zeichnet er sich, wie ein großes Werk der Dichtung oder der Musik, vor allen anderen Weisen des Sich-Außerns dadurch aus, daß er immer wieder gesprochen und gehört werden kann, ohne sich je in der Wiederholung zu erschöpfen, und daß er sich dennoch für unser Verständnis immer wieder wandelt und bereichert, sooft wir ihn vernehmen. Kann man nicht, zum Beispiel, das Wort »Der Herr sei mit euch« ein ganzes Leben lang hören, ohne je die Bedeutung dieses Segenswunsches auszuschöpfen? – Und wenn, wie bekannt, eine Neuübersetzung der uralten Antwort der Gemeinde *Et cum spiritu tuo* für »in der Tat notwendig« gehalten wird⁵, so muß man warnend zu bedenken geben, ob eine plane und zunächst »verständlicher« erscheinende Formulierung (etwa: »Und auch mit Dir«) die gleiche Unausschöpfbarkeit und Gültigkeit besitzt wie das bisherige, immerhin biblisch-neutestamentliche Wort (2 Tim. 4,22; Phm. 25; Gal. 6,18), das natürlich, wie viele andere, dem modernen Verständnis nicht unmittelbar zugäng-

⁵ Vgl. »Gottesdienst« 3. Jg., Okt. 1969, S. 148.

liche liturgische Wortprägungen («Mahl des Lammes«!) auch, ständig der vergegenwärtigenden Auslegung durch Katechese und Predigt bedarf. – Ich begreife sehr wohl den Klageruf eines Freundes: »Soll ich also nun niemals mehr gesagt bekommen dürfen: Der Leib unseres Herrn Jesus Christus bewahre Deine Seele zum Ewigen Leben?« Es ist etwas Ähnliches, wenn auch ungleich tiefer Greifendes, wie wenn man eine besonders geliebte Symphonie oder eine bestimmte Dichtung niemals mehr in ihrer unveränderten Gestalt sollte hören dürfen.

So ist zu fragen, ob nicht vielleicht durch die experimentierende Aufhebung der textlichen Identität und Kontinuität (erst recht da, wo der lateinische »Urtext« sie ausdrücklich bewahrt) schon im natürlich-spirituellen Vorfeld, im Bereich der *praee-ambula sacramenti*, eine ganze Region menschlicher Existenz unfruchtbar gemacht und brachgelegt wird.

Probleme kirchlicher Verwaltungsgerichtsbarkeit

Bemerkungen zum Synodenentwurf

Von Willi Geiger

Der Entwurf für eine kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung, der der Synode in ihrer dritten Vollversammlung Anfang Januar 1973 in erster Beratung vorlag, kann in mehrfacher Hinsicht nicht befriedigen.

Von den zahlreichen Vorbehalten, die gegenüber einzelnen Formulierungen, gegenüber rechtstechnischen Details und gegenüber dem Aufbau erhoben werden können, soll hier abgesehen werden. Um nur ein Beispiel zu nennen: Was soll die wortreiche Formulierung in § 3: »vorrangig eine gütliche Einigung . . . im Sinne eines gerechten Vergleichs . . .«, die, wie jeder erfahrene Richter weiß, unergiebig ist für die Verwerfung oder Akzeptierung eines konkreten Vergleichsvorschlags und höchstens die kritische Frage provoziert, ob ein Vergleich, der angenommen worden ist, deshalb rechtlich problematisch oder dubios oder gar rechtswidrig ist, weil er dem Erfordernis der »Gerechtigkeit« nicht genügt?

Im ganzen machen die 118 Paragraphen des Entwurfs auf den Außenstehenden den Eindruck, daß weithin einfach Regelungen der staatlichen Verwaltungsgerichtsordnung übernommen worden sind, ohne daß kritisch reflektiert wurde, ob sie denn so ohne weiteres für die sehr anders liegenden kirchlichen Verhältnisse passen.

Daß der Entwurf mit dem derzeit geltenden kirchlichen Prozeßrecht nicht vereinbar ist, wird auch von den Verfassern des Entwurfs nicht bestritten. Daß er mit den derzeit erwogenen Reformen des kanonischen Rechts, insbesondere mit dem »römischen Schema« eines künftigen Rahmengesetzes für eine kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung in seiner gegenwärtigen – vorläufigen – Gestalt, vereinbar sei, ist ebenfalls ganz offensichtlich ein reichlich optimistisches summarisches Urteil.

Man vermißt außerdem, daß sich im Entwurf die Erfahrungen der evangelischen Kirchenjuristen mit ihren, zum Teil seit vielen Jahren praktizierten evangelischen

kirchlichen Verwaltungsgerichtsordnungen, die nützlich hätten sein können, niedergeschlagen haben.

Und man darf schließlich konstatieren, daß weder der Entwurf selbst noch die Begründung mit einem Wort erwägt, was aus dem traditionellen kanonischen Prozeßrecht mit Gewinn in die neue Verwaltungsgerichtsordnung übernommen werden kann. So rundum negativ ist dieses kanonische Prozeßrecht schließlich nicht zu beurteilen, daß sich eine Auseinandersetzung mit ihm nicht lohnen würde. Der Grundsatz beispielsweise der Schriftlichkeit – *quod non est in actis, non est in mundo* –, der ja den Grundsatz der Mündlichkeit der Verhandlung nicht ausschließt, sondern sinnvoll mit dem Prinzip der obligatorischen mündlichen Verhandlung verbunden werden kann, wäre gerade für die Praxis einer modernen kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit von hohem Wert, wenn man realistisch berücksichtigt, wie schwierig und problemreich das kirchliche Verwaltungsrecht ist und wie wenig vorausgesetzt werden darf, daß die künftigen Richter dieser Verwaltungsgerichte jenen Rechtsstoff souverän beherrschen. Unter solchen Umständen ist es für die Effizienz des Gerichtschutzes und zur Erzielung möglichst richtiger Entscheidungen von nicht zu unterschätzender Bedeutung, daß nicht der improvisierte und flüchtige mündliche Vortrag, sondern die mit Bedacht formulierten Rechtsausführungen (mit der Gewißheit, daß alle Beteiligten einschließlich des Gerichts zuverlässig kennen, was an Entscheidungserheblichem Grundlage für die Entscheidung werden soll) in Betracht gezogen, überlegt und in Ruhe auf ihre Richtigkeit nachgeprüft werden müssen. Gegenüber dieser auf die Güte der Rechtsprechung abstellenden *ratio* kann im Ernst weder der Einwand der Umständlichkeit noch der des »Papieraufwandes« durchgreifen. Wir kennen sehr viel anspruchsvollere Gerichte, die in ihren *rules* aus wohlwollenden Gründen trotz des Grundsatzes der Mündlichkeit auf dem Grundsatz der Schriftlichkeit im dargelegten Sinn bestehen.

Dies Allgemeine vorausgeschickt, nun einige grundsätzliche kritische Bemerkungen zum Entwurf:

1. Eine der zentralen Bestimmungen des Entwurfs lautet – offenbar verleitet durch eine ähnliche Bestimmung in (älteren) evangelischen Kirchengesetzen über eine kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit –: »... die Richter ... sind ... nur an die Heilige Schrift, an die kirchliche Lehre und an das kirchliche Recht gebunden« (§ 21). Wenn das, so wie es da steht, ernst gemeint ist, sind die »Entscheidenden« und die Entscheidungsgremien dieses Entwurfs nicht das, was sie nach ihrem Namen sein sollen; sie sind weder Richter noch Gerichte. Für Richter und Gerichte ist es wesentlich, daß sie an das Recht und an nichts anderes als an das Recht gebunden sind; das ist der Kern ihrer sachlichen Unabhängigkeit. Jede Bindung des Richters an eine andere Kategorie als die des Rechts zerstört mit Notwendigkeit den Gerichtscharakter mit der Folge, daß zu diesen »Stellen« kein »Rechtsweg« eröffnet wird, der imstande wäre, einen anderen Rechtsweg zu verdrängen oder entbehrlich zu machen, – gemeint ist hier der Rechtsweg zu den staatlichen Gerichten. Und gerade dies ist doch auch *eine* mit der Einführung der kirchlichen Gerichtsbarkeit verbundene Erwartung, jedenfalls eine sowohl im Interesse des Staates wie der Kirche liegende und erwünschte Folge.

Dreierlei – irreführende – Erwägungen können hinter jener Vorschrift stehen:

Unterstellt, der Heiligen Schrift ließen sich praktikable – das heißt ohne Positivierung handhabbare – Rechtssätze entnehmen – ich halte das für unzutreffend! –

und angenommen, die Lehre der Kirche enthalte in derselben Weise praktikable Rechtssätze – das scheint mir immerhin theoretisch denkbar –, dann sind sie Teil des Rechts, unbeschadet dessen, daß sie nicht in einem Gesetz enthalten, sondern in der Schrift oder in der Lehre der Kirche eingeschlossen sind; der Richter ist also daran gebunden kraft seiner Unterwerfung unter das Recht und nicht deshalb, weil er zusätzlich an Schrift und Lehre gebunden wäre.

Möglich ist, daß eine kirchliche Rechtsnorm (wie das Recht auch sonst, beispielsweise in der Generalklausel von Treu und Glauben) für bestimmte Regelungen auf metajuristische Wertungen verweist. Dann liegt der Grund der Bindung des Richters an diese Wertungen nicht unmittelbar in der Verbindlichkeit jener Regeln nichtjuristischer Qualität, sondern in dem verweisenden Rechtssatz. Das heißt, korrekt ist wiederum nur, in jener zentralen Vorschrift den kirchlichen Verwaltungsrichter ausschließlich an das Recht zu binden.

Schließlich kann hinter jener Formulierung die Erwägung stecken, der Richter solle bei der *Auslegung* des kirchlichen Rechts gehalten sein, den Hintergrund, den Zusammenhang, innerhalb dessen jede Rechtsnorm, auch die kirchliche Rechtsnorm, steht, zu beachten. Das ist eine für jeden Juristen selbstverständliche Pflicht, die in den Bereich der Hermeneutik der Rechtsanwendung gehört. Auch dieser Aspekt rechtfertigt nicht, neben das Recht die Schrift und die Lehre der Kirche als selbständige Maßstäbe für eine Rechtsentscheidung zu stellen. Wenn der Sinn jener Vorschrift sein sollte, eine besonders wichtige Auslegungsregel rechtlich zu fassen, dann muß dieser Rechtssatz, um ein grobes Mißverständnis auszuschließen, seinem Sinn entsprechend gesondert in einem selbständigen zweiten Satz oder Absatz formuliert werden.

Im übrigen bedarf es im Hinblick auf eine Intervention bei der Beratung in der Vollversammlung der Synode hier des ausdrücklichen Hinweises, daß »selbstverständlich« ein kirchliches Gericht nur das kirchliche Recht anzuwenden hat. Staatliches Recht anzuwenden, ist ihm verwehrt. Etwas anderes ist es, wenn eine kirchliche Norm auf bestimmte rechtliche Regelungen des Staates verweist und sie damit zum Bestandteil des kirchlichen Rechts macht, oder wenn es sich um eine Rechtsregel handelt, die nicht nur dem staatlichen Recht (geschrieben oder ungeschrieben), sondern inhaltsgleich auch dem kirchlichen Recht (ungeschrieben) angehört.

2. Auch der Status der Richter im übrigen ist im Entwurf unzureichend umschrieben: Nirgends wird *expressis verbis* gesagt, ob die Richter (oder welche von ihnen) hauptamtlich oder nebenamtlich tätig werden sollen. Es scheint (das allein läßt sich im Hinblick auf den vermutlich geringen Umfang der Inanspruchnahme dieser Gerichtsbarkeit rechtfertigen), der Entwurf geht davon aus, daß die kirchlichen Richter ihre Tätigkeit im Nebenamt wahrnehmen. Dann aber gehört es zum Minimum einer Garantie persönlicher Unabhängigkeit, daß das Gesetz – unbeschadet der vorgesehenen Möglichkeit des jederzeitigen Rücktritts (§ 23) – für *alle* Richter (und nicht nur für die Vorsitzenden und die Leiter der Gerichte) bestimmt, auf welchen festen Zeitraum sie bestellt werden (vgl. § 7 Abs. 1 S. 3, Abs. 2, § 11 S. 2).

Außerdem bedarf es, wenn die Selbständigkeit der kirchlichen Verwaltungsgerichte gewährleistet sein soll, einer Inkompatibilitätsvorschrift. Es genügt nicht, daß bestimmt wird, daß ein Richter im konkreten Fall von der Mitwirkung ausgeschlossen ist, wenn »seine Dienststelle« oder die Körperschaft, der er angehört, streitbeteiligt

ist (§ 35 Nr. 2). Vielmehr muß von vornherein generell ausgeschlossen sein, daß jemand als Richter im Nebenamt bestellt werden kann, der im Hauptamt oder (bei Laien, die einen Beruf ausüben) auch nur nebenamtlich innerhalb der kirchlichen Verwaltung an einer Stelle tätig ist, deren Akte vom kirchlichen Verwaltungsgericht überprüft werden können. Die Abgrenzung der »Verwaltungs-Ämter«, deren Wahrnehmung mit der Wahrnehmung der richterlichen Tätigkeit unvereinbar ist, ist nicht einfach und bedarf sorgfältiger Überlegungen.

3. Nach der Begründung des Entwurfs und dem Aufbau des »1. Teils: Gerichtsverfassung« wird der Anschein erweckt, als solle es einen dreistufigen Gerichtsweg geben: Schiedsstelle, Verwaltungsgericht, Oberverwaltungsgericht. In Wirklichkeit etabliert der Entwurf eine zweistufige Gerichtsbarkeit, wenn man die noch offene Frage beiseite läßt, ob es vom Oberverwaltungsgericht künftig (in welchen Fällen?) einen Rechtszug an ein römisches Gericht geben wird (die Antwort auf diese Frage könnte – selbst gegen die Intention dieses Entwurfs – nur das künftige *römische* Verfahrensrecht geben!). Denn die Schiedsstellen (einschließlich der dislozierten Kammern in den verschiedenen Regionen einer Diözese) sind keine Gerichte. Es fehlt ihnen jede Entscheidungsgewalt. Selbst der ihnen äußerstenfalls zustehende reichlich hochstilisierte »fundierte Schiedsspruch« ist nichts anderes als ein Vergleichsvorschlag. Er wird nicht kraft der Autorität der Schiedsstelle, sondern kraft der übereinstimmenden Annahme durch die Streitbeteiligten für diese verbindlich und schließt nach ausdrücklicher gesetzlicher Regelung als *Folge* davon den Weg zum Verwaltungsgericht aus (§ 74 Abs. 2). Materielle Rechtskraft kommt ihm nicht zu und kann ihm nicht zukommen (unrichtig also § 108, soweit er von der Rechtskraft des Schiedsspruches spricht).

Die Schiedsstellen sind also dem Rechtsweg vorgeschaltete besondere Verwaltungsstellen mit der Aufgabe, die Meinungsverschiedenheit zu bereinigen ohne Inanspruchnahme der Gerichte. Wenn das aber so ist, muß der Gang zur Schiedsstelle für die Streitbeteiligten freiwillig sein. Das Scheitern des gütlichen Einigungsversuchs muß in jedem Fall zur Anrufung des Gerichtes führen können, das heißt, kein Streitteil kann kraft Gesetzes unmittelbar oder mittelbar gezwungen werden, von der Einrichtung der Schiedsstellen Gebrauch zu machen. Was für den »Beklagten« billig ist (nämlich die Regelung, daß sein keiner Begründung bedürftiges Nichterscheinen vor der Schiedsstelle als Scheitern des Vergleichsversuchs gilt – § 64 Abs. 2), muß auch für den Kläger gelten. Auch er kann gute Gründe haben, sich am Vergleichsbemühen der Schiedsstelle nicht zu beteiligen. Dann aber ist es falsch zu bestimmen, daß er im Falle seines Nichterscheins des Zugangs zum Gericht verlustig geht (§ 64 Abs. 1). Das ist eine Rechtsschutzverkürzung, die sachlich durch nichts zu rechtfertigen ist.

Aber abgesehen davon ist der ganze organisatorische, personelle und finanzielle Aufwand, der mit der Einrichtung von Schiedsstellen samt Geschäftsstellen und mehreren Kammern an verschiedenen Orten einer Diözese verbunden ist, unvernünftig. Man muß einmal nüchtern überlegen, wie groß voraussichtlich die Zahl der Streitfälle sein wird, die vor die neuen Verwaltungsgerichte gebracht werden. Wenn die Geschäftslast der evangelischen Verwaltungsgerichte in den vergangenen Jahren einen Anhalt für die hier interessierende Prognose geben kann, werden jene Schieds-

stellen, Geschäftsstellen und Kammern, salopp formuliert, mangels Arbeit verstauben.

Aber es gibt noch andere verwertbare Erfahrungen, die in die gleiche Richtung weisen: Kirchliche Verwaltungsakte, was immer das sein mag (dazu ist später noch einiges zu sagen), sind überwiegend Akte des Ermessens. Das hängt mit der von der staatlichen Rechtsordnung völlig abweichenden Struktur des materiellen kirchlichen Verwaltungsrechts zusammen. Während im modernen Rechtsstaat das öffentliche Recht ein ausgedehntes und minutiös ausgefeiltes Recht ist, – soweit es die Grundlage für belastende Verwaltungsakte bildet, ein Recht, das die Voraussetzungen für den Inhalt des Verwaltungsaktes genau und abschließend normiert und zugleich materielle Ansprüche und materiell-rechtliche Unterlassungsansprüche des Rechtsunterworfenen gewährt und damit praktisch jeden Verwaltungsakt umfassend rechtlich nachprüfbar macht, bildet im kirchlichen Recht häufig eine recht allgemeine Zuständigkeitsnorm in Verbindung mit einer ebenso allgemeinen und entsprechend unbestimmten materiell-rechtlichen Norm, die Raum für Erwägungen der Opportunität, Rücksicht auf pastorale Gesichtspunkte und Erwägungen der Zumutbarkeit für den Adressaten läßt, die Grundlage für den Ausspruch eines Gebots, Verbots oder der Verpflichtung zu einer Leistung. Damit verringert sich (verglichen mit den entsprechenden Tatbeständen im staatlichen Bereich) ganz erheblich die »Angriffsfläche«, die ein kirchlicher Verwaltungsakt in einem gerichtlichen Verfahren bietet.

Außerdem: Es gibt eine durch soziologische Untersuchungen erhärtete Erfahrung, daß kaum je ein Verwaltungsakt gerichtlich angefochten wird, nur weil er rechtswidrig ist. Angefochten wird er mit der Behauptung der Rechtswidrigkeit nur, wenn er den Betroffenen faktisch drückt, wenn er ihn faktisch hindert, seine Interessen zu verfolgen, wenn er ihm faktisch fühlbare Nachteile, insbesondere wirtschaftliche Nachteile aufnötigt. Das ist bei staatlichen Verwaltungsakten, hinter denen die Polizei, der Gerichtsvollzieher, der Zwangsvollstrecker, also der unmittelbare Zwang, stehen, regelmäßig der Fall. Genau das aber fehlt in der Regel dem kirchlichen Verwaltungsakt. In solchen Fällen wählt der Betroffene statt des Weges zum Gericht den für ihn einfacheren Weg, die ihm lästige kirchliche Verwaltungsentscheidung – schlechten oder guten Gewissens – einfach unbeachtet zu lassen. Nimmt man das alles zusammen, dann läßt sich vorhersehen, daß die Zahl der Prozesse vor den Verwaltungsgerichten auch in der katholischen Kirche in Deutschland außerordentlich gering bleiben wird.

Prozeßordnungen werden nirgends als Spielwiese für Juristen konzipiert. Sachliches Prinzip, nach dem sie entworfen werden, ist und bleibt überall: sie sollen einen effektiven Gerichtsschutz des Rechtssuchenden gewähren. Dazu tragen die Schiedsstellen nichts Zusätzliches bei. Wo im staatlichen Bereich besondere Gütestellen dem Gerichtsweg vorgeschaltet werden, ist ihre Funktion denn auch eine völlig andere: Sie sollen ein Sieb bilden, das die Gerichte in ihrer Arbeit entlastet, indem sie Prozesse überflüssig machen. Wo eine Überlastung der Gerichte nicht droht, ist es wenig sinnvoll, besondere Behörden dem Rechtsweg vorzuschalten.

Die Erwägung, gerade im kirchlichen Bereich sollte bei Meinungsverschiedenheiten der Schwerpunkt in der gütlichen Bereinigung liegen und alles getan werden, eine gerichtliche Entscheidung unnötig zu machen, in allen Ehren. Aber dazu bedarf es nicht dieses aufwendigen Apparats, der zugleich die Beendigung des Streites in

aller Regel nicht unerheblich verzögert. Alles spricht dafür, diese Aufgabe der Schlichtung dem Gericht erster Instanz zu übertragen, etwa durch eine besondere Vorschrift, die es verpflichtet, im ersten Termin vor Eintritt in die mündliche Verhandlung alle Möglichkeiten einer vergleichweisen Erledigung auszuschöpfen.

4. Nicht minder fragwürdig ist – auch nach Eliminierung der Schiedsstellen! – das sogenannte Widerspruchsverfahren (§§ 50 ff.), das der Entwurf aus dem staatlichen Recht übernommen hat, – wiederum offenbar, ohne sich klar zu machen, daß die Voraussetzungen im Tatsächlichen hier und dort verschieden sind. Der Sinn dieser Einrichtung ist, im *Verwaltungsverfahren* Einwendungen gegen den Verwaltungsakt noch einmal zu überprüfen und ihn gegebenenfalls aufzuheben oder abzuändern und damit den Prozeß überflüssig zu machen. Abgesehen davon, daß auch hier die gegenüber dem staatlichen materiellen Verwaltungsrecht verschiedene Struktur des kirchlichen Verwaltungsrechts, auf die oben schon einmal hingewiesen wurde, den Effekt des Widerspruchsverfahrens verringern wird, ist vor allem nicht reflektiert, daß im staatlichen Recht die über den Widerspruch entscheidende Behörde in der Regel eine andere ist als die Behörde, die den Verwaltungsakt erlassen hat, nämlich die ihr vorgesetzte Behörde; nur ausnahmsweise, wenn es eine vorgesetzte Behörde nicht gibt, entscheidet über den Widerspruch die Behörde, die den Verwaltungsakt erlassen hat, oder es ist ausdrücklich bestimmt, daß der Widerspruch überhaupt entfällt. Im Entwurf ist aber für alle Fälle vorgesehen, daß über den Widerspruch gegen einen Verwaltungsakt die Behörde entscheidet, die ihn erlassen hat (§ 50 Abs. 1). Das war wohl insofern naheliegend, als es innerhalb der kirchlichen Verwaltung an einer dem staatlichen Verwaltungsapparat entsprechenden mehrstufigen Behördenorganisation fehlt. Es ist aber eine alte, dem Praktiker geläufige Erfahrung, daß ein Widerspruch, über den dieselbe Behörde (regelmäßig dieselbe Person) entscheidet, die auch den Verwaltungsakt erlassen hat, ziemlich unergiebig ist, weil sie durch ihre vorangegangene Entscheidung »fixiert« ist, im Zweifel der Versuchung, sich selbst zu bestätigen und recht zu behalten, unterliegt. Abgesehen davon sind die staatlichen Verwaltungsbehörden, soweit sie über den Widerspruch entscheiden, mit berufsmäßigen Juristen besetzt, für die die Anwendung des Rechts das tägliche Brot ist und für die diese Aufgabe im Vordergrund steht; in der kirchlichen Verwaltung sind die Amtsträger überwiegend Theologen, für die ganz andere als rechtliche Überlegungen im Vordergrund stehen und innerhalb deren Ausbildung das kanonische Recht ebenso am Rande liegt wie übrigens auch im Ausbildungsgang des staatlichen Juristen. Das im Entwurf geregelte Widerspruchsverfahren hilft also, wenn man dies alles zusammennimmt, dem Rechtssuchenden kaum; es führt praktisch nur zu einer Verzögerung des ins Auge gefaßten Verwaltungsprozesses.

5. Im Entwurf ist die zweite Instanz als Revisionsinstanz vorgesehen. Sollte das darauf zurückzuführen sein, daß die Vorstellung einer dreistufigen Gerichtsbarkeit vorschwebte, so beruht die Regelung, wie oben dargelegt, auf einem Irrtum; die Schiedsstellen sind keine Gerichte. Das Revisionsverfahren, das der deutschen Rechts-tradition eigentümlich ist, verdankt aber seine Entwicklung – abgesehen von einer typisch bundesstaatlichen (föderalen) Wurzel – dem Gedanken, daß nach zwei Verfahren erster und zweiter Instanz, die den Streit umfassend auf Grund der Erhebung und Würdigung des Sachverhaltes und des ihn beherrschenden Rechts entschieden haben, die dritte Instanz auf die Rechtskontrolle (die zutreffende rechtliche Würdi-

gung) beschränkt werden kann. Ein zweistufiger Rechtsweg ist, soweit ich sehen kann, überall ausgebildet als doppelte umfassende Würdigung des tatsächlichen und rechtlichen Gehalts der Streitigkeit; das heißt, die zweite Instanz ist zum Schutz des Rechtssuchenden aus wohlwollenden Gründen als Berufungsinstanz ausgebildet. Warum das in einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit anders sein soll, ist nicht einzusehen. Dazu kommt, daß mittlerweile im staatlichen Bereich das bei uns übliche Revisionsverfahren zunehmend kritisch beurteilt wird. Ausgerechnet in einem Augenblick, in dem im Bereich der staatlichen Gerichtsverfassung die Reform dahingeht, das Revisionsverfahren zu ändern, soll es nach dem Entwurf in die kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit übernommen werden!

6. Einer kritischen Überprüfung bedarf auch der Abschnitt des Entwurfs, der als außerordentlichen Rechtsbehelf die Wiederaufnahme des Verfahrens gegen (rechtskräftige) Urteile vorsieht (§§ 107 ff.). Hier sind Fälle, die im staatlichen Prozeßrecht teilweise als Nichtigkeitsklage und als Restitutionsklage unterschieden werden, zusammengefaßt. Das mag in der Sache prinzipiell als Vereinfachung angehen. Ob mit der vorgeschlagenen Regelung dieses außerordentlichen Rechtsbehelfs alle im kirchlichen Bereich lösungsbedürftigen Fälle erfaßt werden, ist eine andere Frage, die hier nicht vertieft werden soll. Näher liegt die weitere Frage, die jedenfalls erörtert und bewußt entschieden werden muß: Im kirchlichen Prozeßrecht gibt es einen alten, dem staatlichen Recht in dieser Form unbekanntem Rechtsgrundsatz: Danach sind Urteile, die von einem unzuständigen Gericht oder einem falsch besetzten Gericht erlassen worden sind, nichtig (im staatlichen Recht bildet das nichtige Urteil eines Gerichts einen extrem seltenen Ausnahmefall). Nichtig heißt hier, sie entfalten keinerlei Rechtswirkung, sind ohne weiteres unbeachtlich, bedürfen also nicht erst der Aufhebung in einem förmlichen gerichtlichen Verfahren. Soll dieses gemeine kanonische Recht durch die deutsche kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung beseitigt oder eingeschränkt werden? Wie steht es, wenn die Kurie unter Berufung auf diesen Grundsatz von der Nichtigkeit eines von einem deutschen kirchlichen Verwaltungsgericht erlassenen rechtskräftigen Urteils ausgeht?

7. Offengeblieben ist im Entwurf auch eine Frage, die wegen ihrer grundsätzlichen Bedeutung im Hinblick auf den Wesenskern der nicht veränderbaren hierarchischen Struktur der Kirche keinesfalls der Praxis und Rechtsprechung überlassen bleiben kann: Bei der Weite der Zuständigkeiten, die der Entwurf den Verwaltungsgerichten einräumt, handelt es sich nicht um einen bloß theoretisch gebildeten Fall, daß ein rechtskräftig gewordenes Urteil des Verwaltungsgerichts den zuständigen kirchlichen Amtsträger *hindert*, das ihm nach seinem Amt und nichtverzichtbaren Auftrag *Gebotene* zu tun. Daß und in welchem rechtsförmigen Verfahren in einem solchen Fall die Rechtskraft zessieren muß, bedarf der ausdrücklichen Regelung.

Für die oberste Autorität der katholischen Kirche, für die päpstliche Leitungsgewalt, ist das Problem im geltenden kanonischen Recht gelöst: Nach can. 1556 c.i.c. gilt: *prima sedes a nemine iudicatur*. Das ist kein Privileg im Sinne eines säkularisierten Absolutismus, sondern die Kehrseite der Unbeschränkbarkeit der dreifachen päpstlichen Gewalt (auch soweit sie sich in Akten der »Verwaltung« oder besser in Akten, die wie Verwaltungsakte aussehen, äußert). Ihr korrespondiert eine Unabhängigkeit – in gemessener Stufung vergleichbar mit der richterlichen Unabhängigkeit –, die keine Abhängigkeit von einem Dritten, auch keine Bindung, die von

außen herangezogen wird, verträgt, sondern eine Bindung viel stärkerer Art und anderer Qualität voraussetzt. Folge dieses fundamentalen Grundsatzes ist es, daß dem Papst nach kirchlichem Recht das *ius evocandi* zusteht; er kann jedes gerichtliche Verfahren an sich ziehen (und vor das Forum eines päpstlichen Gerichts verweisen). Das kirchliche Recht anerkennt außerdem aus dem gleichen Grund das päpstliche *privilegium novae audientiae*, kraft dessen der Papst selbst ein rechtskräftiges Urteil eines kirchlichen Gerichts kassieren und die Sache einer neuen Entscheidung zuführen kann.

Dasselbe Problem, das hier für die Leitung der Gesamtkirche angemessen geregelt ist, existiert aber auch eine Stufe tiefer für die Leitung einer Teilkirche und bedarf in dem Augenblick einer Regelung, in dem in diesem Bereich neu ein gerichtsförmiges Verfahren mit umfassender Zuständigkeit zur Rechtskontrolle mittels rechtskräftiger Entscheidungen etabliert wird. Die Lösung wird nicht einfach sein. Es lassen sich mehr als nur eine sachadäquate Regelung denken.

8. An einer Stelle scheint im Entwurf ein kleines Stückchen dieser Problematik sichtbar zu werden. § 33 Abs. 3 bestimmt, daß Klagen gegen Entscheidungen des Bischofs, die ihm vorbehalten sind, nicht beim Gericht erster Instanz, sondern beim kirchlichen Oberverwaltungsgericht anhängig zu machen sind (vgl. auch §§ 100 ff.). Diese Bestimmung provoziert die Frage, ob das materielle Kirchenrecht ausreichend bedacht worden ist. Der Generalvikar ist der »alter ego« des Bischofs; inwiefern soll es gerechtfertigt werden, daß Akte des Generalvikars prozeßrechtlich anders behandelt werden als Akte des Bischofs? Die Verwaltung der Diözese wird natürlich nicht unmittelbar »in eigener Person« durch den Bischof wahrgenommen; die Diözesanverwaltung ist aber materiell und wesentlich bischöfliche Verwaltung, insofern sie kraft Delegation des Bischofs und entsprechend einer Geschäftsverteilung regelmäßig durch Mitglieder des Domkapitels oder durch ihm beigegebene Weihbischöfe im Auftrag des Bischofs wahrgenommen wird. Wie dem Minister zuzurechnen ist, was in seiner Vertretung der Staatssekretär oder »im Auftrag« sein Ministerialdirektor an Verfügungen und Entscheidungen unterschreibt, wie der Minister durch seinen Staatssekretär und seinen Ministerialdirektor handelt und diese Entscheidungen rechtlich verantwortet, so handelt und entscheidet der Bischof durch seine in der Diözesanverwaltung Beauftragten. Es kann ja wohl nicht Sinn jener Bestimmung sein, alle diese Akte in erster Instanz vor das Oberverwaltungsgericht zu verweisen. Was soll dann für eine sachliche Erwägung hinter einer Regelung stehen, die eine Klage gegen den Bischof persönlich vor das Oberverwaltungsgericht verweist? Der Erweis eines bloßen »Ehrevorzugs« in diesem Punkt würde ja wohl als *ratio* für die Regel nicht sehr überzeugend wirken. Und um den Anschluß an den Rechtszug zur »Zweiten Sektion der Apostolischen Signatur« zu gewinnen, der übrigens nicht von der Verwaltungsgerichtsordnung einer Teilkirche, sondern nur vom gesamt-kirchlichen, also römischen Prozeßrecht begründet und bestimmt werden kann, ist diese Regelung keineswegs nötig.

9. Die schwierigste Frage dieser Prozeßordnung ist die Regelung, die die sachliche Zuständigkeit des Verwaltungsgerichts umschreibt. § 28 verdeckt mit seiner Formulierung von den »kirchlichen Verwaltungsakten«, die angefochten werden können, nur die Schwierigkeiten, löst sie jedoch nicht.

a) Ausdrücklich genannt werden nur lehramtliche und disziplinarische Verwaltungsentscheidungen. Von ihnen wird gesagt, daß »für Streitigkeiten aufgrund kirchlichen Disziplinarrechts und für Lehrbeanstandungen« besondere Vorschriften gelten. Das ist alles andere als klar und eindeutig. Klar wäre gewesen: »Klage gegen lehramtliche und disziplinare Entscheidungen an das Verwaltungsgericht sind unzulässig«. Das ist die übliche Vorschrift, wenn der Rechtsweg ausgeschlossen sein soll. Die im Entwurf verwendete Formulierung spricht dafür, daß der Rechtsweg vor die Verwaltungsgerichte nicht ausgeschlossen werden soll, aber besondere Vorschriften in einem besonderen Abschnitt der Verwaltungsgerichtsordnung »noch nachzuliefern wären«. Wie immer man die Vorschrift deutet, in jeder der beiden Auslegungen ist die Abgrenzung der zulässigen von der unzulässigen Klage unpräzise: Die lehramtliche Entscheidung, eine bestimmte theologische These widerspreche der Lehre der Kirche, kann unmöglich, wie mir scheint, verwaltungsgerichtlich nachgeprüft werden. Soll aber dem Gericht auch ein Verfahren entzogen werden, in dem eine Verwaltungsentscheidung angefochten wird, die aus jener lehramtlichen Entscheidung eine Folgerung zieht: also die Entscheidung beispielsweise, daß dem Vertreter jener These verboten wird, sie auf der Kanzel oder auf seinem Lehrstuhl oder in einer Veröffentlichung zu vertreten? Oder hinübergespült in den Bereich des Disziplinären: Soll auch die Entscheidung nicht angefochten werden können, die dem Professor, der diese These vertritt, ein »Sabbatjahr« verordnet oder in der der Vertreter dieser These öffentlich gerügt oder in seinem Grundrecht auf Meinungsäußerungsfreiheit beschränkt wird? Ich bin nicht der Meinung, daß alle diese beispielsweise genannten Anfechtungsklagen unzulässig sein müßten; ich meine aber, daß sie nur unter bestimmten rechtlichen Gesichtspunkten (Willkür und Verhältnismäßigkeit) Gegenstand einer verwaltungsgerichtlichen Kontrolle sein können, also nicht von vorneherein schlechtweg dem Rechtsweg entzogen werden dürfen. Solche sehr grundsätzlichen Fragen müssen im Gesetz klar entschieden werden. Man kann sie in verschiedener Weise entscheiden. Jedenfalls muß die genaue Grenze hinsichtlich der Zuständigkeit der Verwaltungsgerichte in Fällen der genannten Art eindeutig gezogen werden.

b) Vorweg ist auch zu kritisieren, daß der Entwurf eine Unklarheit dadurch geschaffen hat, daß er an der zentralen Stelle (§ 28) die Zuständigkeit umschreibt für die Anfechtbarkeit von »Verwaltungsakten«, während an anderer Stelle (§ 29) von »Maßnahmen« die Rede ist, die im verwaltungsgerichtlichen Verfahren sollen angegriffen werden können. »Maßnahme« ist für Juristen ein erheblich weiterer Begriff als »Verwaltungsakt«. Das ist ganz offenkundig für den Bereich der staatlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit. Die staatliche Verwaltungsgerichtsordnung geht – insofern korrekt – allein von der Anfechtbarkeit von Verwaltungsakten aus; aber dadurch, daß das Grundgesetz in Art. 19 bestimmt, daß gegen jede hoheitliche Maßnahme, die einen Bürger in seinen Rechten verletzt, der Rechtsweg gegeben ist, hat sich die Zuständigkeit der Verwaltungsgerichte erweitert. Was also im staatlichen Bereich eine Bestimmung der Verfassung bewirkt hat, wird im Entwurf wiederholt in der Weise, daß die kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung in der grundsätzlichen Vorschrift von anfechtbaren Verwaltungsakten spricht und gleichsam beiläufig an anderer Stelle davon ausgeht, daß Maßnahmen anfechtbar sein können. Eine solche »Regelung« in einem und demselben Gesetz ist mindestens gesetzestechisch verfehlt. Ist wirklich

gewollt, daß auch Maßnahmen, die nicht Verwaltungsakte sind, gerichtlich überprüft werden sollen, dann entscheidet sich das Gesetz für eine Lösung, die gesetzes-technisch korrekt nur formuliert werden kann, indem man das Wort Verwaltungsakt durch das Wort Maßnahme ersetzt; denn Maßnahme umgreift als der weitere Begriff notwendigerweise auch den Verwaltungsakt. Mir scheint allerdings, man sollte vorsichtig sein, die kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit auch zuständig zu machen, Maßnahmen, die nicht Verwaltungsakte sind, der gerichtlichen Kontrolle zu unterwerfen. Der rechtspolitisch richtige Weg wäre, den Begriff Maßnahme im Gesetz zu eliminieren, also die Anfechtungsklage nur gegen Verwaltungsakte zuzulassen.

c) Aber die entscheidenden Schwierigkeiten entstehen daraus, daß der Entwurf sich mit der allgemeinen Formel begnügt, daß kirchliche Verwaltungsakte vor den Verwaltungsgerichten angefochten werden können. So einfach läßt sich ein im staatlichen Bereich griffiger und im materiellen staatlichen Verwaltungsrecht eindeutiger Rechtsbegriff nicht in eine kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung übernehmen. Die hier vorliegenden Schwierigkeiten lassen sich nicht, wie das in der Aula der Synode versucht worden ist, dadurch ausräumen, daß man darauf verweist, das verwaltungsgerichtliche Verfahren sei insofern begrenzt, als die Popularklage ausgeschlossen sei, dadurch, daß der Kläger schließlich behaupten müsse, daß er in seinen Rechten verletzt sei, daß für jede Klage ein Rechtsschutzbedürfnis verlangt werde. Das alles zugestanden, bleibt die Frage: Was ist eigentlich ein anfechtbarer Verwaltungsakt im Kirchenrecht?

Dazu bedarf es zuerst einmal der kritischen Reflexion, daß das kirchliche Recht nicht die uns aus unserem staatlichen Recht geläufige Unterscheidung zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht kennt. Die Kirche lebt nur nach öffentlichem Recht; das kirchliche Eherecht beispielsweise ist kein Privatrecht wie das Eherecht des BGB, kann es nicht sein, weil die Wurzel der Ehe ein Sakrament ist. (Nebenbei bemerkt: deshalb wird früher oder später die Einführung der Verwaltungsgerichtsbarkeit ihre Auswirkung auf das gerichtliche Verfahren in kirchlichen Ehesachen haben müssen.) Natürlich gibt es eine in den weltlichen Bereich hineinragende Seite der Kirche; insofern kann sie in Rechtsbeziehungen stehen, die nach dem weltlichen Recht, in Deutschland nach dem deutschen Recht, zu beurteilen sind, beispielsweise, wenn sie wie der Jedermann Einkäufe tätigt, Dienstverträge mit Reinigungsinstituten abschließt usw. Das steht aber bei der Etablierung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsordnung überhaupt nicht zur Debatte. Es geht vielmehr um innerkirchliche Rechtsverhältnisse sehr verschiedener Art; und die beurteilen sich nach kirchlichem Recht, das, wie gesagt, ausschließlich öffentliches Recht ist. Was immer da einseitig entschieden, angeordnet, verfügt, geboten oder verboten wird oder vertraglich vereinbart oder aus kirchlichen Rechtstiteln hergeleitet wird, ist öffentlich-rechtlicher Natur. Auch der sogenannte gemein-rechtliche kirchliche Prozeß war und ist ein Prozeß über öffentlich-rechtliche Beziehungen. Wo immer etwas für das Kirchenmitglied oder einen kirchlichen Amtsträger verbindlich gemacht wird, handelt es sich also formal gesprochen um einen Verwaltungsakt.

Und nun muß man sich einmal die sehr verschiedenen Arten von kirchlichen Verwaltungsakten ansehen. In der Kirche spricht man von der Verwaltung der Sakramente und damit verbindet sich ein sehr präziser Inhalt. Dann aber läßt sich jeder kirchliche Akt, der als Spendung oder Vorenthaltung eines Sakraments qualifiziert

wird, nur dadurch aus der Zone verwaltungsgerichtlicher Kontrolle fernhalten, wenn grundsätzlich und allgemein im Gesetz klar gesagt wird, »das sind nicht Verwaltungsakte im Sinne des § 28«. Aber ob diese – mögliche – globale Entscheidung richtig ist, kann sehr zweifelhaft sein: gesetzt den Fall, ein Geistlicher tauft ein Kind und der Vater empört sich darüber, daß das gegen seinen Willen geschehen ist. Daß die Spendung des Sakraments nicht durch einen Gerichtsspruch »aufgehoben« werden kann, ist evident. Aber soll es wirklich ausgeschlossen werden, daß ein Gericht auf Klage des Vaters wenigstens über die von ihm behauptete Rechtswidrigkeit dieses Verwaltungsaktes befinden und sie feststellen kann? Oder umgekehrt: Der Pfarrer verweigert einem Erwachsenen die Taufe. Wenn die unter Theologen teilweise vertretene Auffassung zutreffen sollte (ich halte sie für unzutreffend), daß es einen Anspruch auf Taufe gibt, muß dann wirklich ausgeschlossen werden, daß das Verwaltungsgericht wenigstens auf Klage teilweise den Akt der Verweigerung auf seine Rechtmäßigkeit nachprüft, näherhin darauf, ob Willkür vorliegt?

Es gibt aber weniger extreme Fälle als die aus dem Bereich der Verwaltung der Sakramente. Die zuständige kirchliche Stelle entzieht beispielsweise einem Lehrer die *missio*. Das ist, wie ich meine, ein Verwaltungsakt. Sollte er wirklich umfassend einer gerichtlichen Kontrolle unterworfen werden? Das würde bedeuten, das Gericht setzt sich an die Stelle, die den Verwaltungsakt erlassen hat, und wertet, ob das Verhalten des Lehrers die Entziehung der *missio* rechtfertigt. Wer auch nur einen Augenblick erwägt, welche Gründe für diese Entscheidung der Kirchenverwaltung erheblich gewesen sein können, wird zurückschrecken, diesen Verwaltungsakt als vom Gericht umfassend auf seine Rechtmäßigkeit nachprüfbar anzusehen. Auch in diesem Fall bedarf es, wie mir scheint, einer Einschränkung der gerichtlichen Kompetenz.

Ein anderes Beispiel: Ein Kaplan widersetzt sich der Anweisung des Generalvikars, seine gegenwärtige Stelle zu verlassen und den Pfarrer in X zu unterstützen. Gewiß ein Verwaltungsakt! Aber ihn einer umfassenden Nachprüfung durch das Verwaltungsgericht auf seine Rechtmäßigkeit hin zu unterwerfen, wird derjenige Hemmungen haben, der erwägt und ernst nimmt, daß der Kaplan seinen besonderen Ordo durch das Sakrament der Priesterweihe erlangt hat, die ihn in feierlicher Weise – man braucht nur den Weiheritus nachzulesen – seinem Bischof verbindet und verpflichtet. Das verbietet die unkritische Annahme einer Parallele zum staatlichen Beamtenrecht und führt m. E. dazu, daß auch in diesem Fall ausdrücklich durch das Gesetz die gerichtliche Nachprüfung einer solchen Anweisung begrenzt wird.

Die Anstellung eines Messners oder einer Pfarrhelferin ist nach Kirchenrecht nicht einfach der Abschluß eines privatrechtlichen Dienstvertrags. Deshalb wird heute – jedenfalls in Deutschland – Messner oder Pfarrhelferin Wert darauf legen, nach weltlichem Recht angestellt zu werden. Die Folge ist u. a., daß Ansprüche aus dem Dienstvertrag vor die Arbeitsgerichte gehören (Kündigung, Lohn, Urlaub, Zeugnis usw.). Aber was nach weltlichem Recht von den Arbeitnehmern gegen ihren Dienstherrn erstritten wird, kann durchaus in Widerspruch stehen mit dem, was nach dem Kirchenrecht rechtens ist. Diese Fallgruppe legt eine andere Problematik offen: Sie legt nahe, durch das kirchliche Gesetz (VGO) auszuschließen, daß das kirchliche Gericht *und* das weltliche Gericht in derselben Sache Zuständigkeit besitzen und deshalb u. U. zu widerstreitenden Entscheidungen kommen können.

Eine Entscheidung vermögensrechtlicher Art, die Verwaltungsaktcharakter besitzt, ist keineswegs, was die Zuständigkeit der Verwaltungsgerichte anlangt, stets unproblematisch. Die Leistungsklage aus besonderen Rechtstiteln (Pfründen, Stiftungen usw.), auch auf Gehalt, bietet in der Regel keine Schwierigkeiten. Wie steht es aber mit der Anweisung der bischöflichen Behörde an den Pfarrer, bestimmte Kollekten für bestimmte Zwecke durchzuführen und den Ertrag ganz oder zu einem bestimmten Teil an die bischöfliche Finanzkasse abzuführen? Ein Pfarrer macht Schulden für den Bau eines Pfarrzentrums; die bischöfliche Behörde verbietet ihm, ein weiteres Darlehen für diesen Zweck aufzunehmen; soll das anfechtbar sein? Andererseits, die bischöfliche Behörde verfügt, daß ein Teil des Gehalts des Pfarrers einbehalten wird zur Abdeckung der von ihm verschuldeten Fehlbeträge in seiner Kasse. Die Anfechtung der letztgenannten Verfügung kann unbedenklich in vollem Umfang auf ihre Rechtmäßigkeit nachgeprüft werden.

Die Fälle lassen sich beliebig vermehren. Die angegebenen Beispiele genügen, um nachzuweisen, daß es mit der globalen Zulassung der Anfechtung von kirchlichen Verwaltungsakten nicht getan ist.

Hinzu kommt, daß die Struktur des Kirchenrechts, auf die schon mehrfach hingewiesen worden ist, dazu führt, daß die Mehrzahl der Verwaltungsakte nicht auf einer durchnormierten gesetzlichen Regelung beruht; die Anwendung solchen Rechts läßt in viel größerem Umfang als im staatlichen Recht Raum zu Wertungen (Stichwort: unbestimmter Rechtsbegriff). Außerdem gibt es – ebenfalls eine Folge der eigentümlichen Struktur des Kirchenrechts – zahlreiche Verwaltungsakte, die nicht vollständig, aber in Elementen ihres Zustandekommens, also *partiell* Ermessensentscheidungen sind. Darauf muß eine Verwaltungsgerichtsordnung, wenn sie nicht völlig irreführenden Erwartungen Vorschub leisten will, durch eine Vorschrift, die die Schranken der Nachprüfbarkeit deutlich macht, ausdrücklich hinweisen, § 89 genügt keineswegs.

Das Fazit dieser – keineswegs vollständigen – Erwägungen ist: Die Verwaltungsgerichtsordnung muß bei der Umschreibung der Zuständigkeit der Verwaltungsgerichte in zweifacher Weise differenzieren. Sie muß nach dem Inhalt der Verwaltungsakte unterscheiden, für die einen den Rechtsweg eröffnen, für die anderen ihn verschließen, und sie muß außerdem für die Verwaltungsakte, die gerichtlich angefochten werden können, den Umfang der Prüfungscompetenz des Gerichts sachgerecht verschieden bestimmen. Die erste Forderung führt dazu, daß die sogenannte Generalklausel, nach der sich im gegenwärtigen Entwurf die Zuständigkeit bestimmen soll, zu ersetzen ist durch das sogenannte Enumerationsprinzip, das rechtstechnisch in zwei Formen möglich ist: Aufzählung der Verwaltungsakte, die anfechtbar sind, oder Aufzählung der Verwaltungsakte, die vor den Verwaltungsgerichten nicht anfechtbar sind. Bei der Einführung einer so neuartigen Einrichtung wie eine kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung ist wohlberaten, wer den vorsichtigeren Weg wählt, nicht aufzuzählen, was nicht vor die Verwaltungsgerichte gebracht werden kann, sondern umgekehrt aufzuzählen die Arten von Verwaltungsakten, gegen die der Verwaltungsrechtsweg eröffnet wird.

10. Der Entwurf macht die Verwaltungsgerichte zugleich zu »Verfassungsgerichten« und zu »Wahlprüfungsgerichten«. Ob das wirklich nötig und opportun ist, wäre noch einmal kritisch zu überlegen. Aber abgesehen davon:

a) Was das gerichtliche Wahlanfechtungsverfahren anlangt, genügt es zum Nachweis, wie unzureichend die vorgeschlagene Regelung ist, einen Augenblick die im kirchlichen Bereich eingeführten Wahlen ins Auge zu fassen. Etwas anderes als die Wahlen zu den verschiedenen Räten (Pfarrgemeinderat und Räte auf diözesaner Ebene) kommt ja wohl nicht in Betracht. Überlegt man das, was im staatlichen Bereich an Wahlprüfungstypiken als Vergleich und als Orientierungshilfe für die eigene gesetzliche Regelung in Betracht kommt, fallen die Stichworte ein: das Wahlprüfungsverfahren, das sich bezieht auf die politischen Wahlen zu den Parlamenten, die zivilgerichtliche Kontrolle von Wahlen zu kollegialen Organen in Vereinen und Gesellschaften und die Wahlprüfung hinsichtlich der Wahlen zu den kollegialen gemeindlichen Organen. Das Wahlprüfungsrecht in den drei genannten Bereichen von Wahlen unterscheidet sich – nicht zufällig, sondern nach der Natur der Sache – erheblich. Allen drei Vorbildern ist gleicherweise eigentümlich, daß Voraussetzung einer gerichtlichen Nachprüfung von Wahlen die Existenz eines materiellen Gesetzes ist, das den Wahlprozeß im einzelnen regelt. Erst auf der Grundlage dieser rechtlichen Regelung läßt sich die Zuständigkeit eines Gerichts zur Rechtskontrolle einführen. Es bedürfte also einer sorgfältigen Prüfung, ob die derzeit geltenden Vorschriften für die Wahl jener kirchlichen Gremien zureichen, insbesondere elementaren Rechtsvorstellungen genügen. Sollte das der Fall sein – ich habe Zweifel! –, dann bedarf es einer Mehrzahl von prozeßrechtlichen Regelungen, die beispielsweise bestimmen, wer antragsberechtigt sein soll, binnen welcher Frist die Wahlanfechtung anhängig zu machen ist, welche Wahlfehler (bei der Aufstellung der Kandidaten, bei der Wahlwerbung, bei dem Wahlvorgang selbst, bei der Ermittlung des Wahlergebnisses) gerichtlich nachprüfbar oder für die Entscheidung erheblich sein sollen, ob der Wahlfehler in jedem Fall zur Nichtigkeit (und damit zur Notwendigkeit einer Wiederholung der Wahl) führen oder wie sonst die Folge eines Wahlfehlers im Urteilsauspruch aussehen soll. Die bloße summarische Begründung einer verwaltungsgerichtlichen Zuständigkeit zur Wahlprüfung ist auf alle Fälle zu wenig (vgl. §§ 105 f.).

b) Andere nicht minder wichtige, eher noch stärkere Bedenken löst der Vorschlag aus, »Meinungsverschiedenheiten zwischen kirchlichen Gremien und Ämtern« zum Gegenstand eines gerichtlichen Verfahrens zu machen (§ 30). Die Formulierung läßt zu, auch Meinungsverschiedenheiten über den *Inhalt* einer Sachentscheidung zum Gegenstand eines verwaltungsgerichtlichen Verfahrens zu machen. Also zum Beispiel die Meinungsverschiedenheit zwischen dem zuständigen Referenten der Diözesanverwaltung und dem Pfarrer, ob in seiner Gemeinde ein Gemeindezentrum gebaut werden soll. So etwas gibt es sonst nirgends; deshalb darf vermutet werden, daß diese Fälle durch die – dann unkorrekte – Formulierung nicht gedeckt sein sollen. Es würde sich dann nur noch um Meinungsverschiedenheiten über die *Zuständigkeit* zum Erlaß einer Entscheidung, also um sogenannte Kompetenzstreitigkeiten handeln können. Ob man sie zur Entscheidung vor die kirchlichen Verwaltungsgerichte bringen soll, ist von vornherein deshalb schon fragwürdig, weil sie im staatlichen Bereich – abgesehen von Zuständigkeitsstreitigkeiten zwischen Gerichten, die im Entwurf nicht gemeint sind – nur ausnahmsweise in einem gerichtlichen Verfahren entschieden werden können: im wesentlichen in der Verfassungsgerichtsbarkeit als sogenannte Organstreitigkeiten und als Bund/Länder-Streitigkeiten und im Kom-

munalrecht als Organstreitigkeiten zwischen Bürgermeister und Gemeinderat. Normalerweise spielt die Frage der Zuständigkeit oder Unzuständigkeit nur inzidenter in Anfechtungsverfahren eine Rolle, wenn nämlich der Verwaltungsakt u. a. wegen Unzuständigkeit der ihn erlassenden Behörde als rechtswidrig angegriffen wird. Dieser Grundsatz sollte auch im kirchlichen Bereich jedenfalls innerhalb einer Verwaltungsgerichtsbarkeit genügen, die dem Rechtsschutz des durch die Verwaltungsentscheidung Betroffenen zu dienen bestimmt ist.

Aber von dieser allgemeinen rechtspolitischen Überlegung abgesehen: Zuständigkeitsstreitigkeiten können beispielsweise entstehen zwischen zwei Weihbischöfen, von denen der eine für die Region Nord, der andere für die Region Süd einer Diözese bestellt ist, zwischen dem Bischof und dem Generalvikar, zwischen dem Bischof und dem Domkapitel, zwischen dem Leiter der bischöflichen Finanzverwaltung und dem Referenten für das Bauwesen, zwischen dem Pfarrer und dem Dekan, zwischen dem Studentenpfarrer und einem Gemeindepfarrer usw. Will man wirklich alle diese Zuständigkeitsstreitigkeiten durch das Verwaltungsgericht entscheiden lassen, oder ist es hier nicht – insbesondere im Licht der rechtlichen Struktur der Kirchenverwaltung – allein sachgerecht, daß der Kompetenzkonflikt, wie es im allgemeinen im staatlichen Bereich geschieht, durch die vorgesetzte Behörde, hier also durch den Bischof, entschieden wird?

Dem ersten Anschein nach bliebe vielleicht noch übrig, sich für die verwaltungsgerichtliche Entscheidung eines Streites zwischen dem Pfarrer oder dem Bischof einerseits und den ihnen zugeordneten Räten andererseits zu entscheiden (für die Zukunft ließe sich dann prozessual kaum mehr der Zuständigkeitsstreit zwischen dem Bischof oder der Bischofskonferenz und dem nachsynodalen kollegialen Beschlußgremium ausschließen). Mir scheint aber selbst dieser bescheidene Rest von verwaltungsgerichtlich zu entscheidenden Zuständigkeitsstreitigkeiten problematisch. Jene Räte haben im wesentlichen beratende Funktion, ihre Beschlüsse erlangen rechtliche Bedeutung nur, wenn sie der Bischof oder der Pfarrer sich zu eigen macht. Wie soll bei solcher Lage eigentlich der Aufwand eines besonderen gerichtlichen Verfahrens gerechtfertigt werden? Die »moralische Stütze« des Laienorgans durch die ihm eingeräumte Klagebefugnis kann allzuleicht psychologisch zu einer Haltung grundsätzlicher »Frontstellung« zwischen Bischof oder Pfarrer und Räten führen, also genau das Gegenteil dessen bewirken, was doch für das Funktionieren jener Verhältnisse lebenswichtig ist, nämlich ein Höchstmaß an Kooperation. Zu mißbilligen wäre auf jeden Fall, wenn jener Regelung die Intention zugrunde läge, auf dem Wege über das Gericht die Auffassung des Rates gegen den Bischof oder den Pfarrer durchzusetzen. Das liefe darauf hinaus, für die Räte eine Erweiterung der Kompetenzen zu erreichen, die die gegenwärtige Ordnung der Räte nicht vorsieht.

11. Nur mit einem Satz soll noch auf § 117 hingewiesen werden, der einfach monströs ist. Der Kammervorsitzende als »Herr der Zwangsvollstreckung«! Das ist in der Sache unzulänglich und inpraktikabel. Mehr dazu zu sagen, lohnt nicht.

12. Zum Abschluß dieser notwendigerweise unvollständigen kritischen Skizze noch eine letzte Bemerkung: Die in der Vorlage durchscheinende und in der ersten Beratung des Entwurfs aufgestellte Behauptung, mit der Einführung der kirchlichen Verwaltungsgerichtsordnung würden die Grund- und Menschenrechte endlich einen effektiven Schutz im innerkirchlichen Bereich erhalten, gehört zu den juristischen

Märchen. Gewiß, man kann unmittelbar den Gleichheitssatz im Sinne des Willkürverbots oder den Schutz des Gewissens im Falle des echten konkreten Konflikts zwischen dem vom Kirchenrecht und einer kirchenamtlichen Entscheidung Gebotenen und vom eigenen Gewissen Verbotenen handhaben und gerichtlich judizieren. Aber es ist schlechtweg undenkbar und unpraktikabel, der Rechtsprechung es zu überlassen, den naturrechtlichen Kern der Grundrechte »anzuwenden«. Es sollte sich herumgesprochen haben, daß Naturrechtssätze der Positivierung bedürfen, um justitiabel zu sein. Die Vorstellung, wir hätten in den staatlichen Verfassungen einen wohlausformulierten Katalog von Grundrechten, der den kirchlichen Verwaltungsgerichten in ihrer Rechtsprechung zur Verfügung steht, ist irrig. Die dem modernen – weltanschaulich neutralen – Rechtsstaat einer pluralistischen Gesellschaft adäquate Garantie der Menschen- und Freiheitsrechte im Grundgesetz (und in den Landesverfassungen) ist eine von mehreren Möglichkeiten, dem elementaren (naturrechtlich geforderten) Grundrechtsschutz Genüge zu tun; sie kann unmöglich unverändert in die innerkirchliche Rechtsordnung übernommen werden. Das im einzelnen auszuführen, fehlt hier der Platz. Aber man braucht nur an das Grundrecht der Meinungs- und Informationsfreiheit, der Vereinigungs-, Versammlungs-, Berufsfreiheit oder der Freizügigkeit zu denken, um zu erkennen, daß die *Grenzen* dieser Grundrechte (und das ist für die Rechtsanwendung das tägliche Brot!) anders zu bestimmen sind als im staatlichen Bereich. Mit anderen Worten: Bevor nicht das materielle Kirchenrecht eine Kodifizierung der Grundrechte gebracht hat, hängt insoweit jeder Gerichtsschutz »in der Luft«. Auch wenn man also die mit der Einrichtung der kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit verknüpften Erwartungen in dieser Richtung kräftig zurückschrauben muß, bleiben die Verwaltungsgerichte zur Kontrolle von kirchlichen Entscheidungen (mit den weiter oben angedeuteten notwendigen Einschränkungen) in ihrer normalen Funktion unberührt: Angefochten wird ein Verwaltungsakt normalerweise nicht wegen »Verfassungswidrigkeit«, sondern wegen seiner Rechtswidrigkeit. Auch im Kirchenrecht gilt der Grundsatz, daß eine belastende Entscheidung sich muß auf eine Eingriffsnorm stützen lassen. Der von dieser Entscheidung Betroffene ist immer dann durch sie in seinen Rechten verletzt, wenn sie von einem materiellen Rechtssatz inhaltlich nicht gestützt oder von einer Zuständigkeitsbestimmung nicht gedeckt ist.

Die Vollversammlung der Synode hat dem hier kritisierten Entwurf für eine kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung in erster Lesung mit großer Mehrheit zugestimmt; sie hat es in Unkenntnis der Mängel der Vorlage und in Unkenntnis der Alternativen getan, die sich gegenüber den Regelungen des Entwurfs anbieten. Wenn nun nach übereinstimmender Auffassung von Zentralkommission, Bischofskonferenz und Vollversammlung der Synode die Vorlage nicht mehr zu einer zweiten Lesung ins Plenum gebracht werden wird, sollte niemand unter Berufung auf jene Mehrheit versuchen, einen Bischof dafür zu gewinnen, daß er in seiner Diözese den vorliegenden Entwurf *ad experimentum* in Kraft setzt.

STREIT UM DIE ÖKUMENISCHE ANERKENNUNG kirchlicher Ämter. — Der erste Sturm über die 23 Thesen der sechs deutschen ökumenischen Universitätsinstitute zur Ämteranerkennung¹ ist vorübergezogen. Die Reaktionen reichen von einem entschiedenen »So nicht« Kardinal Jaegers über differenziertere Reaktionen bis zur scharfen Polemik H. Küngs gegen die Stellungnahme der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz². Es wäre noch zu früh, auch nur eine erste Bilanz ziehen zu wollen. Inzwischen geht auf manchen Ebenen eine vertiefte theologische Diskussion zur Sache weiter³. Statt einer solchen soll hier in aller Kürze nach der ersten Welle öffentlicher Stellungnahmen ein kleiner Lagebericht zur Sache versucht werden⁴.

¹ Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute. München/Mainz 1973. — Seitenzahlen ohne weitere Angaben im folgenden Beitrag beziehen sich auf dieses Buch.

² Vgl. KNA-Dokumentation, 6. 2. 1973 (Nr. 2), dazu die Antwort der Universitätsinstitute, ebd., 16. 2. 1973 (Nr. 3). Die Thesen mit den Stellungnahmen finden sich auch in: »Una Sancta« 28 (1973), S. 12–21. Vgl. auch eine zusätzliche eigene Stellungnahme von H. Küng, Inquisition auf deutsche Art? In: »Deutsche Zeitung/Christ und Welt«, 23. 2. 1973, S. 20 (derselbe Text in: Publik-Forum, 23. 2. 1973, S. 13). Die Deutsche Bischofskonferenz hat auf ihrer Sitzung v. 12. – 15. 3. 1973 die Stellungnahme ihrer Glaubenskommission erneut bekräftigt.

³ Vgl. K. Rahners Besprechung in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« vom 14. 2. 1973, S. 8; W. Kasper, Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt?, in: »Stimmen der Zeit« 191 (1973), S. 219–230; vgl. auch KNA-Krit. Ökum. Informationsdienst, Februar-April 1973; In den »Catholica« (Heft 3, 1973) ist eine umfassendere Behandlung geplant.

⁴ Zu den inhaltlichen Problemen im einzelnen vgl. W. Kasper, Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen. In: »Theologische Quartalschrift«

Es lohnt sich vielleicht, den Gründen genauer nachzugehen, warum das Memorandum zur wechselseitigen Ämteranerkennung einen Sturm der Entrüstung entfesseln konnte. Dabei sei einmal abgesehen von der geschickten publizistischen Inszenierung. Zweifellos geht das Memorandum über andere Versuche einer Annäherung in der Ämterfrage wesentlich hinaus, wenn es zusammenfassend in den Thesen 22 und 23 formuliert: »Kontroversen im Verständnis der apostolischen Sukzession und der Ordination galten bisher als entscheidende Hindernisse für die gegenseitige Anerkennung der Ämter und für die Kirchengemeinschaft. Aufgrund der Erkenntnisse der ökumenischen Theologie läßt sich von daher eine Verweigerung der gegenseitigen Anerkennung der Ämter nicht mehr rechtfertigen, weil diese überkommenen Verschiedenheiten nicht mehr als kirchentrennend angesehen werden müssen ... Da einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter theologisch nichts Entscheidendes mehr im Wege steht, ist ein hauptsächliches Hindernis für die Abendmahlsgemeinschaft überwunden. Wo ein gemeinsamer Glaube an die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl vorhanden ist, ist eine gegenseitige Zulassung zum Abendmahl möglich« (S. 24 f.). Endergebnis und Stoßrichtung des Memorandums sind damit evident. Vermutlich hat die Eindeutigkeit, mit der diese Forderungen aufgestellt werden, am meisten überrascht und zugleich gereizt.

Hier zeigt sich ein bemerkenswertes Phänomen. Offensichtlich hat man im deutschen Sprachraum zu wenig zur Kenntnis genommen, daß auf der Ebene internationaler

151 (1971), S. 97–109; K. Lehmann, Zur Frage der ökumenischen Anerkennung der kirchlichen Ämter. Versuch zur Ortsbestimmung des gegenwärtigen Problemstandes. In: A. Völker u. a., Ordination heute = Kirche zwischen Planen und Hoffen 5. Kassel 1972, S. 54–77. Zur Sache, vgl. das Themaheft »Concilium« 8 (1972), Heft 4, bes. S. 300 ff.

ökumenischer Gespräche in den letzten Jahren über das Amtsverhältnis in den christlichen Kirchen eine erhebliche Annäherung erzielt werden konnte. In besonderer Weise ist hier der katholisch-lutherische Dialog in den USA zu erwähnen, der einen kirchlich-offiziellen Charakter trägt⁵, ferner das ebenfalls offizielle zweiseitige Gespräch zwischen dem Lutherischen Weltbund und einer römisch-katholischen Studienkommission »Das Evangelium und die Kirche«⁶; endlich ist aus dem französischen Sprachraum von der sogenannten »Gruppe von Dombes«, einem losen Zusammenschluß von rund vierzig katholischen, lutherischen und reformierten Theologen aus Frankreich und der französischsprachigen Schweiz, ein »Teilkonsens über das kirchliche Amt« zu nennen⁷. Leider sind in unserem Sprachraum die wichtigen Gespräche mit der anglikanischen Gemeinschaft kaum bekannt geworden⁸. Am Ende darf man in diesem Zusammenhang auch nicht ein wichtiges

Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates über die Ordination vergessen, an dem viele Jahre gearbeitet wurde⁹. Im deutschen Sprachgebiet fanden zwar auch und immer wieder Erörterungen des Amtsverständnisses aus ökumenischer Sicht statt, aber abschließende, wengleich noch zu vertiefende und zu ergänzende Ergebnisse wurden nicht eigens formuliert bzw. veröffentlicht. Es ist keine Übertreibung, wenn man sagt, daß im klassischen Ursprungsland der Reformation die Bemühungen zwischenkirchlicher Gespräche über das Amtsverständnis und eine mögliche Ämteranerkennung wenig Resonanz fanden – eine rühmliche Ausnahme in der Vermittlung macht die »Herder-Korrespondenz« – und noch weniger ernsthaft von den Theologen und den Kirchenleitungen diskutiert wurden.

In diese relativ unvorbereitete Gesamtsituation platzte das Memorandum »Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter«. Einerseits wurde dadurch der Sache nach der deutsche Sprachraum wieder in Kontakt mit den aufgezählten internationalen Gesprächen gebracht, andererseits hat sich die Rezeption dieser internationalen Teilergebnisse wegen der besonderen Form und Struktur dieses Memorandums auch für den deutschen Sprachraum – wenigstens für den Augenblick und für die unmittelbare Zukunft – vermutlich schwieriger gestaltet. Unsere Situation ist unglücklich: Während ein beträchtlicher Teil der erwähnten internationalen ökumenischen Gespräche offiziellen Charakter haben oder wenigstens nicht auf erklärten Widerstand der Kirchenleitungen stießen, fand das Memorandum in dem Land, das am meisten an den Wunden der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts leidet, von Anfang an den entscheidenden Wider-

⁵ Vgl. *Lutherans and Catholics in Dialogue IV. Eucharist and Ministry*. Washington D.C./New York 1970; der Schlußbericht dieses Bandes ist jetzt leicht zugänglich in H. Meyer (Hrsg.), *Luthertum und Katholizismus im Gespräch = Ökumenische Perspektiven* 3. Frankfurt 1973, S. 111–142.

⁶ Der Text dieses sog. »Malta-Papiers« findet sich in: »Herder-Korrespondenz« 25 (1971), S. 536–544; die Sondervoten dazu vgl. bei H. Meyer, a. a. O., S. 172–174. Zur Sache vgl. den Bericht des Kommissionsmitglieds H. Schürmann, *Die Arbeit und der Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission »Das Evangelium und die Kirche« 1967–1972*. In: »Trierer Theologische Zeitschrift« 82 (1973), S. 53–60, 120–125 (Forts. folgt).

⁷ Vgl. die deutsche Übersetzung »Ökumenischer Konsens über Eucharistie und Amt«. In: »Herder-Korrespondenz« 27 (1973), S. 33–39, bes. 36 ff.

⁸ Vgl. dazu H. Ryan, *Zwischenkirchliche Gespräche über Amt und Amtsanerkennung. Anglikanisch-katholische Gespräche*. In: »Concilium« 8 (1972), S. 302–305; vgl. die Texte: »Clergy Review« 56 (1971), S. 126 bis 145.

⁹ Das ordinierte Amt. In: K. Raiser (Hrsg.), *Löwen 1971 = Beiheft zur »Ökumenischen Rundschau« 18/19*. Stuttgart 1971, S. 77–102; dazu die kritischen Bemerkungen von J. Ratzinger in dieser Zeitschrift 1 (1972), S. 82 ff.

spruch¹⁰ des Vorsitzenden der Ökumenischen Kommission (Kardinal Jaeger) und der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz. Dieser Zusammenstoß war fast unvermeidlich, weil der Anschluß an das internationale Gespräch im öffentlichen Bewußtsein nur schwach gegeben war, die 23 Thesen des Memorandums gleichzeitig aber wesentlich über den internationalen Gesprächsstand hinausschossen. Der anfangs unleugbare Anschein eines plebiszitären Drucks (vgl. oben Anm. 10) hat entscheidend dazu beigetragen, daß dieses ohnehin schon problematische Mißverhältnis zu einem vollen Konflikt wurde.

Es ist mir unverständlich, warum die Verfasser des Memorandums diese weithin vorgegebene Situation in ihrer Tragweite nicht früher erkannten. Natürlich kannten sie den internationalen ökumenischen Gesprächsstand, aber es bleibt doch einigermaßen verwunderlich, daß das gemeinsam verabschiedete Memorandum und die Vorstudien nur sporadisch (z. B. S. 155 f., 164, 191) darauf Bezug nehmen. Man hat ungewollt und unbewußt die provinzielle Enge und Schwäche unserer eigenen ökumenischen Situation nicht mit einem »Paukenschlag« gesprengt, sondern — so fürchte ich — einstweilen verstärkt. Gerade wenn man überzeugt ist, über den Standard der internationalen Gesprächsfrage hinauszukommen, hätte man diesen Dialog als Anknüpfungspunkt und Kontext im eigenen Interesse und im Blick auf die Förderung des ganzen Gesprächs produktiv nützen können und müssen.

Diese Überlegungen zur Situation und öku-

menischen Strategie erschöpfen sich nicht in taktischen Reflexionen. Die damit gegebenen Schwierigkeiten setzen sich auch in methodischer Hinsicht fort. In aller Kürze seien nur wenige Probleme berührt:

1. Das Memorandum nimmt die Krise des Amtes von vornherein in den Dienst der Frage einer wechselseitigen Ämteranerkennung. Das Grundanliegen eines solchen Vorgehens ist durchaus legitim, weil gewisse Differenzen ihre sozialgeschichtlichen Hintergründe nicht verleugnen können und eine Annäherung in den Amtsstrukturen aufgrund des gesellschaftlichen Wandels bei einer sorgfältigen theologischen Begleitreflexion nicht unerwünscht sein kann. In diesem Sinne gehört die Berücksichtigung der faktischen Situation und der verantwortlich zukunftsgerichteten Dynamik der Ämterstrukturen methodisch als ein Moment in jegliche theologische Überlegung zur Ämteranerkennung hinein. Das Memorandum verknüpft jedoch a priori und prinzipiell eine kirchenpolitisch klar angezielte und weitgreifende Reform amtlicher Strukturen überhaupt mit den komplexen und subtilen Problemen des Amtsverständnisses in den verschiedenen Kirchen. Diese Methode und Zielsetzung zeigen sich schon äußerlich in der Tatsache, daß mehr als die Hälfte des Seitenumfangs, den die »Vorstudien« im ganzen einnehmen, den Analysen der *Krise* des kirchlichen Amtes gewidmet ist. Dies bedeutet nicht nur eine materiale Kopflastigkeit, sondern eine merklliche methodische Programmierung und inhaltliche Vorentscheidung im Blick auf die noch verbleibende theologische Gestalt des kirchlichen Amtes. Viele Probleme lösen sich dann theologisch im Handumdrehen (Lebensform, Zölibat, zeitliche Begrenzung, nebenberufliche Ausübung und Auffächerung des Amtes, Ordination der Frau usw.). Man darf sich jedenfalls nicht völlig wundern, wenn mancher Kritiker hier eher die Zielsetzung einer bestimmten Reformpolitik als einen wahren Fortschritt in der Frage der ökumenischen Ämteranerkennung sieht. Wie immer es damit steht, jedenfalls erscheint rückblickend das Verhältnis von Reform und Anerken-

¹⁰ Dieser wurde nicht zuletzt besonders dadurch provoziert, daß die Thesen schon im Januar 1973 — also vor der Veröffentlichung des Buches — in der Zeitschrift »Ökumene am Ort«, Nr. 1, S. 17–28, veröffentlicht wurden, wobei eine Zustimmungserklärung zu den Themen angeboten wurde. Die Antwort der Universitätsinstitute auf die Stellungnahme der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz geht auf dieses Faktum leider mit keinem Wort ein. Die Polemik von H. Küng (vgl. Anm. 2) erübrigt sich erst recht.

nung der kirchlichen Ämter als methodisch nicht ausreichend reflektiert und gesichert.

2. Niemand kann erwarten, daß gegenwärtige ökumenische Gespräche im Stil einer gewissen Kontroverstheologie das Hauptgewicht auf die je eigene Lehrüberlieferung und Kirchenordnung legen, besonders soweit diese von den anderen Kirchen verschieden und umstritten sind; vielmehr wird zuerst — noch diesseits verschiedener Einzeltraditionen — die gemeinsame apostolische Grundlage der getrennten Kirchen gesucht und von ihr aus kritisch gefragt, wie sich die verbleibenden Unterschiede verstehen lassen und ob sie heute noch das Gewicht *kirchentrennender* Hindernisse für sich beanspruchen können. Wer ein solches methodisches Vorgehen prinzipiell ablehnt, verstößt gegen den wirklich ökumenischen Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. In zweifacher Hinsicht ist das methodische Vorgehen des Memorandums jedoch problematisch:

a) Wenn die traditionellen kontroverstheologischen Positionen auch nicht mehr methodisch maßgebend sind, so dürfen sie deswegen nicht im Willen zu einer gemeinsamen Ämterreform allzu eifertig Übersprungen werden, sondern sie müssen Schritt für Schritt bearbeitet und abgebaut werden. Geschieht dies nicht, dann bleiben geschichtlich auch heute noch tiefgreifende Kontroverspunkte im Blick auf eine volle Ämteranerkennung eben doch sachlich unbewältigt. Dies gilt zum Beispiel für die katholische Lehre vom »Character sacramentalis« der Ordination, dessen Problematik in den Vorstudien (S. 199–206) relativ gründlich, im Memorandum selbst jedoch unzureichend (vgl. These 22 c) oder ohne Zusammenhang (vgl. These 17) behandelt wird. Die genannten internationalen Gespräche, die nicht zufällig oft beim Verhältnis »Eucharistie und Amt« einsetzen, bieten auch in dieser Hinsicht methodisch wertvolle Alternativen.

b) Wenn man keine kontroverstheologischen Fixpunkte formuliert und sich auch nicht nur um einen Konsens über diese bemüht, dann gelangt man im ökumenischen Gespräch zunächst einmal zur Feststellung bereits gegebener oder möglicher »Konver-

genzen«. So stellen die internationalen Gesprächsergebnisse in ihren Schlußberichten zum Beispiel eine »zunehmende Übereinstimmung«, einen »wachsenden Konsens«, eine »sachliche Konvergenz« fest. Sie schaffen dadurch die Möglichkeit, ein eventuell gegebenes grundsätzliches Einvernehmen mit dem Aufzeigen noch ungelöster Einzelprobleme zu vereinen. Dadurch wird eine auch lebensfähige Dynamik mit einzelnen Teilzielen und Phasen in der Frage der Ämteranerkennung erreicht. Fast alle internationalen Papers formulieren deshalb neben dem gemeinsamen Ausgangspunkt — entweder gemeinsam oder aber konfessionell getrennt — die noch ungelösten Probleme, zum Teil in Frageform. Das deutsche Memorandum zeigt von diesen methodischen Möglichkeiten keine Spur. Nur die Frage nach dem Papsttum (vgl. These 5) erscheint als ungeklärt. Weil keine noch zu überwindenden Schwierigkeiten anderer Art ausdrücklich namhaft gemacht werden, wirkt auch das Postulat einer vollen Anerkennung der Ämter in den Thesen 22 und 23 so apodiktisch und schroff.

Bei dieser methodischen Argumentation im ganzen verwundert es nicht, daß inhaltliche Bedenken gegenüber den theologischen Zentralfragen verbleiben. Zuvor sollte man freilich den theologischen Grundkonsens zum Verständnis des kirchlichen Amtes (vgl. Thesen 6 bis 17) nicht geringschätzen. Auch derjenige, dem diese Basis noch zu schmal erscheint, wird objektiv feststellen, daß eine Reihe von gemeinsamen Aussagen heute keineswegs selbstverständlich ist (vgl. z. B. das Verhältnis von Amt und Gemeinde, die Bedeutung der Handauflegung, die Aussagen über die existentielle Verpflichtung des Amtsträgers usw.). Doch existieren zweifellos auch unausgetragene Spannungen (vgl. z. B. die »Inanspruchnahme der Ganzheit« der Existenz durch den amtlichen Auftrag in These 17 und seine »zeitliche Begrenzung« in These 20). An den entscheidenden Fragepunkten, dem Verständnis der Ordination und der apostolischen Sukzession bleibt das Memorandum trotz unbestreitbarer Anstrengungen zuletzt unbefriedigend. Dies kann in

diesem kleinen Lagebericht leider nicht ausführlicher begründet werden¹¹. Hier erweist sich, daß wenigstens in diesen Fragen die Formulierung von Teilübereinstimmungen hilfreicher gewesen wäre. So ist der Beitrag von E. Schlink über die apostolische Sukzession (S. 123–162) eine sehr ernstzunehmende und wohl auch erfolversprechende Basis zur Behandlung dieser Frage (vgl. z. B. S. 134, Anm. 10) und stellt m. E. den gewichtigsten theologischen Beitrag des Bandes dar. Wenn aber H. Küng (vgl. S. 164) sich offenbar diesen Beitrag seines evangelischen Gesprächspartners ganz zu eigen macht, braucht es darüber freilich auch keinen Dialog mehr. Doch ist dies ein tragfähiges Einverständnis für einen umfassenden Konsens in einer so heiklen Frage?

Aus den vielen Überlegungen zu diesem Memorandum sei am Ende nur ein Gedanke herausgegriffen: die spirituelle Dimension. Auch das Memorandum spricht in These 18 (vgl. S. 20) von der »Umkehrbereitschaft« bei der Ämterreform. Doch klingt dieses Stichwort im Kontext der Veränderung kirchlicher Strukturen nur nebenbei an und verrät keine tiefere biblische Motivation. Der Unterschied im spirituellen Grundtenor wird besonders bei einem Vergleich mit den Ergebnissen der »Gruppe von Dombes« deutlich: Hier fordert man im Blick auf Jesus Christus als den Ursprung von Kirche und Amt sich und den Gesprächspartner klarer und härter. Die Frage der Ämteranerkennung impliziert auch ein geistliches

Aggiornamento. Bei der Erarbeitung der 23 Thesen mag wirklich ernsthaft gerungen, sachlich gestritten und auch manchem etwas zugemutet worden sein, aber in den vorliegenden Thesenaussagen selbst¹² ist von einer solchen weitergreifenden spirituellen Dynamik nicht mehr viel zu spüren.

Ein solcher Satz kann als Ausdruck erhabener Pharisäerei abgetan werden und auf einen selbst zurückfallen. Aber ich konnte diesen Eindruck gerade durch den Vergleich mit den anderen Dokumenten zur Sache auch nach wiederholter Lektüre nicht verlieren. Schließlich bedarf eine Reform kirchlicher Ämter mit ökumenischer Zielrichtung in besonderer Weise des geistlichen Ökumenismus. Sonst gibt es auf diesem zäh und mühsam zu gehenden Weg und in der Wirrnis der Fragen keinen inneren Kompaß, keine stetige Ermutigung trotz der Rückschläge und am Ende vor allem keine wirkliche Einheit der Kirche. Das Memorandum gibt auch in dieser Hinsicht für die Zukunft des Ökumenismus und für die Funktion des theologischen Gesprächs viel zu denken.

K a r l L e h m a n n

¹¹ Ich darf dafür auf den in Anm. 4 genannten Beitrag verweisen.

¹² Das Memorandum selbst besteht nur aus den 23 Thesen (mit Einleitung). Laut Vorwort (vgl. S. 8) sind nur sie »von allen Teilnehmern zusammen erarbeitet und abschließend gebilligt worden«. Darum darf hier von der Berücksichtigung der Vorstudien in dieser Frage abgesehen werden.

F. G. Friedmann, geboren 1912, ist seit 1960 Professor für Nordamerikanische Kulturgeschichte an der Universität München.

Klaus Reinhardt, geboren 1935, ist seit 1969 Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Trier.

Jacques Guillet, geboren 1910, Priester der Gesellschaft Jesu seit 1945, ist Professor für Exegese und Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät der Jesuiten in Fourvière-Lyon seit 1951. Den Beitrag auf S. 225 übersetzte Werner Löser SJ.

Robert Stalder, geboren 1922, seit 1944 Mitglied der Gesellschaft Jesu, ist Mitarbeiter am Institut für europäische Geschichte und Mitglied mehrerer ökumenischer Studiengruppen; er lebt in Villars (Schweiz).

Walter Ferber, geboren 1907, arbeitet als Historiker und Publizist in Sachseln (Schweiz).

Josef Pieper, geboren 1904, ist Professor für Philosophische Anthropologie an der Universität Münster.

Willi Geiger, geboren 1909, ist seit 1951 als Bundesverfassungsrichter Mitglied des zweiten Senats des Bundesverfassungsgerichts in Karlsruhe.

Israel unter dem Ruf Gottes (Röm 9–11)

Von Dieter Zeller

Die Erkenntnis setzt sich immer mehr durch, daß man kaum irgendwo im Neuen Testament eine in sich stehende, allgemeingültige Auskunft auf die Frage bekommen kann, was Israel nach dem Willen Gottes war, ist und sein soll. Immer fällt das Urteil »engagiert« aus. Von den heftigen Vorwürfen gegen »dieses Geschlecht« in frühen Schichten der vorevangelischen Tradition bis zum apokalyptischen Trostbuch des Johannes, wo die Christen die Prädikate und Bilder des Gottesvolkes für sich in Anspruch nehmen, dient die Erwähnung der »Juden« dem christlichen Selbstbewußtsein, das sich selbst bestimmen und von der »Synagoge« scheiden möchte. Anscheinend kann man theologisch nicht von Israel reden, ohne selbst einen Standort in der Offenbarungsgeschichte einzunehmen. In Röm 9–11 bezieht Paulus seinen Standpunkt ausdrücklich unter seinen »Brüdern dem Fleische nach«. Das läßt vermuten, daß hier ausnahmsweise nicht nur »von außen« über die Juden gesprochen wird. Was haben aber dann diese Kapitel dem Christen zu sagen, der sich heute über Israel Gedanken macht?

Die Schwierigkeit von Röm 9–11

Den Leser der Paulusbriefe läßt aufhorchen, daß am Ende dieser Kapitel (11, 2. 28 f.) Vokabeln, die sonst die Heilchance aller Christen im Evangelium aussagen, wie »Vorhererkennen« Gottes (*προοιγνώσκειν*, vgl. Röm 8, 29), »Berufung« (*κληῆσις*, vgl. 1 Kor 1, 26; 7, 20; Phil 3, 14; vgl. *κλητός* 1 Kor 1, 2. 24; Röm 1, 6 f.; 8, 28; *καλεῖν* Röm 8, 30 u. ö.) und »Erwählung« (*ἐκλογή*, vgl. 1 Thess 1, 4; *ἐκλεκτός* Röm 8, 33; *ἐκλέγεσθαι* 1 Kor 1, 27 f.) nun in spezifischer Weise für Israel gebraucht sind. In seiner Errettung soll ein Ruf wirksam werden, der so nur an dieses Volk ergangen ist. Tritt dabei das Evangelium von Jesus Christus in den Hintergrund? Die Väter sind jetzt auf einmal Grund besonderer Zuwendung Gottes zu den Juden. Das verwundert, wenn man gelesen hat, wie Paulus Gal 3, 7 ff. die Heidenchristen gewaltsam in die Nachkommenschaft Abrahams einreihet, um ihnen Segen und Verheißungen zu sichern. Nach Röm 4 kennt er für die Völker und für die, die sich über die Beschneidung von Abraham herleiten, nur *einen* Zugang zu der bereits dem Erzvater zuteilgewordenen Gerechtigkeit: den Glauben. Und mit zunehmender Tendenz weitet sich in diesem Stück der Vaterbegriff,

so daß schließlich nur noch die Heidenvölker als Same Abrahams im Blick stehen.

Wird Paulus in Röm 11 in begreiflicher, aber theologisch doch zu relativierender Verbundenheit mit seinen Volksgenossen (vgl. 9, 2f.; 10, 1; 11, 1b) seiner Verkündigung untreu? Ch. H. Dodd¹ stellt zu 11, 29 fest: »Es ist nicht zu leugnen, daß er die Abrahamsverheißung auf zwei unterschiedlichen und vielleicht unverträglichen Wegen zum Beweis herangezogen hat. Wenn die Verheißung letztes Gesegnetsein für ›Israel‹ meint, kann man *entweder* die geschichtliche Nation Israel als den Verheißungserben betrachten; dann hat Paulus recht, wenn er sagt, ganz Israel werde gerettet werden. *Oder* das ›Neue Israel‹ nimmt seinen Platz ein, der Leib Christi, in dem es weder Jude noch Grieche gibt; aber in diesem Fall gibt es keinen Grund mehr dafür, dem jüdischen Volk als solchem irgendeine besondere Stelle in der Zukunft zuzuschreiben. Paulus möchte beides zugleich haben. Wir können gut verstehen, daß eher gefühlsmäßige Anteilnahme an seinem eigenen Volk als strenge Logik seinen Entwurf bestimmte.«

Auch neuere Aufsätze² bewegen sich in der Alternative »geschichtliches Privileg der Erwählung Israels« oder »universelle Rechtfertigung durch das Evangelium« (Senft), bzw. »Heilsgeschichte« oder »Dynamik des Evangeliums« (Güttgemanns). Muß dieses Entweder-Oder streng durchgeführt werden, um »sachkritisch« den eigentlichen Paulus gegen Paulus zum Zug zu bringen? Lassen sich nur so die Spannungen beseitigen, die zwischen Röm 9–11 und den anderen Paulusbriefen, ja sogar zu sonstigen Stellen im Römerbrief bestehen?

¹ The Epistle of Paul to the Romans. London 1948 (Eigene Übersetzung): »The fact is that he has argued from the promise to Abraham on two divergent and perhaps inconsistent lines. If the promise means ultimate blessedness for ›Israel‹, then *either* the historical nation of Israel may be regarded as the heir of the promise, and Paul is justified in saying that all Israel will be saved, or its place may be taken by the New Israel, the Body of Christ in which there is neither Jew nor Greek; but in that case there is no ground for assigning any special place in the future to the Jewish nations as such. Paul tries to have it both ways. We can well understand that his emotional interest in his own people, rather than strict logic, has determined his forecast.«

² Außer den Kommentaren sei an Literatur genannt: E. Dinkler, Prädestination bei Paulus – Exegetische Bemerkungen zum Römerbrief. In: Signum Crucis. Tübingen 1967, S. 241–269; G. Eichholz, Die Theologie des Paulus im Umriß. Neukirchen-Vluyn 1972, S. 284–301; E. Güttgemanns, Heilsgeschichte bei Paulus oder Dynamik des Evangeliums? In: studia linguistica neotestamentica. München 1971, S. 34–58; U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus. München 1968; St. Lyonnet, Quaestiones in Epistulam ad Romanos. II, Rom 9–11. In: F. W. Maier, Israel in der Heilsgeschichte nach Röm 9–11. Münster 1929; Ch. Müller, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Göttingen 1964; J. Munck, Christus und Israel. Aarhus/Kopenhagen 1956; H. Schlier, Das Mysterium Israels. In: Die Zeit der Kirche. Freiburg 1958, S. 232–244; Ch. Senft, L'élection d'Israel et la justification (Romains 9 à 11). In: L'Évangile, hier et aujourd'hui (Festschrift F.-J. Leenhardt). Genf 1968, S. 131–142; M. Zerwick, Drama populi Israel secundum Rom 9–11. In: »Verbum Domini« 46 (1968), S. 321 bis 338. Vgl. auch meine Dissertation: Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief. Stuttgart 1973, deren Ergebnisse ich in diesem Aufsatz reflektiere.

Der Zusammenhang mit dem Briefganzen

Die Israelkapitel setzen ziemlich abrupt ein. Um den Eindruck sachlicher und literarischer Isolierung abzubauen, hat die neuere Exegese ihre Verflechtung mit dem *Briefthema* 1, 16 f. herausgearbeitet. Tatsächlich wird ja in der grundlegenden Aussage »Das Evangelium ist Gottes Kraft zum Heil für jeden, der glaubt« die in der Dativangabe unterstrichene Universalität seiner Bestimmung sogleich entfaltet und differenziert: »dem Juden zuerst und dem Griechen«. Da hier präsentisch von dem die Rede ist, was Gott im Evangelium wirkt, meint das »zuerst« weniger die faktische Abfolge der Christusverkündigung überhaupt oder im Vorgehen des Paulus, es hat eher eine Rangnuance. Die Heilsmacht des Evangeliums kommt von Gott her *vor allem* den Juden zu.

Worauf beruht diese ihre Sonderstellung? Davon läßt das erweiterte Präskript 1, 1–7 etwas durchblicken, obwohl es primär den angeschriebenen Heidenchristen sagen will: das Evangelium ist von Urzeit im Willen Gottes verankert, es kommt vom auferstandenen Herrn her und ist so – gerade in seiner Ausdehnung auf die Heidenvölker (V. 5) – von seiner Macht autorisiert. Aber darin ist auch enthalten, daß Gott seinen Willen von jeher Israel in den heiligen Schriften erschlossen hat; das ist die vornehmste Auszeichnung der Juden (vgl. V. 2 mit 3, 2). Die »Verlautbarungen Gottes« (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ) sind nicht nur Lebensordnung (Torah), sondern weisen auch verheißend voraus auf die Ankunft des Christus (15, 8) aus dem Geschlecht Davids (1, 3). Seine Abstammung aus Israel ist ja der Gipfel der Sondergeschichte Gottes mit diesem Volk (9, 4 f.). Deshalb sind die Juden auch in einzigartiger Weise gerüstet, das Heil dieses Christus im Evangelium zu erlangen.

Der Römerbrief konnte bisher – abgesehen von dem kurzen Intermezzo 3, 1–3 – darauf kaum eingehen, weil die »Gesetzgebung« unter den vielen Gaben Gottes an Israel (9, 4 f.) ein verhängnisvolles Gewicht bekam. Die Juden halten sich das Gesetz zugute und weigern sich, sich mit der gottlosen Welt schuldig zu bekennen, obwohl sie durch es eigentlich in größere Verantwortung gestellt sind (2, 9 f.). Wenn Paulus 3, 21 ff. das Geschenk des Rechtseins vor Gott in Christus proklamiert, nimmt er nur insoweit Rücksicht auf den Vorrang Israels, als es in der Schrift das Zeugnis für die gesetzesfreie Gerechtigkeit sozusagen im eigenen Haus hat (3, 21) und an seinem leiblichen Ahnen Abraham ablesen kann (Kap. 4). Sonst aber ist er bemüht, das jüdische Rühmen zum Verstummen zu bringen, indem er die Initiative Gottes in Jesus zu Wort kommen läßt; hierin hat sich Gott als der *eine* kundgetan, der Juden und Heiden gleichermaßen auf Glauben hin gerecht macht (3, 27–30).

Nun aber, nachdem Kap. 8 die schon Kap. 5 erreichte Gewißheit der Rettung in Weltausmessungen triumphal überhöht hat, dringt das Faktum des

fast allgemeinen Widerstrebens der Juden nicht mehr als Stachel der Polemik, sondern als überwältigender Schmerz ins Bewußtsein des Apostels. Hatte Kap. 8 den Heilsstand der Christen als »Sohnsein«, als unlösbare Verbindung mit Christus und bevorstehende Verherrlichung gefeiert, so wirkt 9, 4 f. wie ein Echo darauf. In einem traditionellen, wohl durch hellenistisches Judentum geprägten Katalog werden ähnliche Güter den Israeliten eigens zugesprochen: ihnen gehört die Sohnschaft, die herrliche Gegenwart Gottes, vieles mehr und schließlich der Messias seinem Herkommen nach – und doch sind sie fern von Christus, wie V. 3 indirekt durchscheint. Daß hier die »Verheißungen« eindeutig den Juden als Besitz zugeschlagen werden, befremdet zunächst, wo Gal 3 sie doch für die Heidenchristen beanspruchte und Röm 4, 16 den Anteil der glaubenden Völkerwelt betonte. Aber auch diese herkömmliche Adressierung ist für die Gläubigen aus den Heiden nicht ohne Bedeutung: kann das Evangelium, das selbst verheißt ist und unter die Verheißung stellt, für sie Macht Gottes bleiben, wenn Gott den früheren Empfängern der Verheißung nicht Wort gehalten hat? So bildet das »Heil«, das Christus gebracht hat, auch die gedankliche Mitte von Kap. 9–11³, nur daß es jetzt auch bei den Juden Raum greifen muß, weil sie von jeher durch das Wort Gottes darauf hingeordnet sind. Der Römerbrief ist zwar an eine in der Hauptsache heidenchristliche Gemeinde gerichtet; aber auch sie muß interessieren, ob die Verheißung einen Wert hat, zumal diese in Röm 9–11 nicht mehr als das Strittige zwischen Juden und Heiden steht, sondern in ihrer Geschichtswirksamkeit problematisch wird. Denn auch den Christen ist die Rettung in der Botschaft von Jesus Christus zunächst nur angesagt. Der ganze Brief aber soll darlegen, daß das scheinbar ohnmächtige, nur auf Glauben angewiesene Wort für alle der einzige Weg zur Freiheit der Kinder Gottes ist, weil darin die Dynamik Gottes selbst am Werk ist.

So wird in den Israelkapiteln die Thematik des Römerbriefs nicht vergessen, aber auch das konkretere *Anliegen* des Schreibens, das besonders im Rahmen 1, 1–17; 15, 14–33 zum Ausdruck kommt, spielt untergründig hinein. Die Intention des Paulus ist nämlich meines Erachtens, die Römer für den geistigen, aber auch materiellen Mitvollzug seiner weiteren Mission im Westen zu gewinnen. Darum stellt er sich ihnen als Heidenapostel mit einer unendlich wichtigen Sendung vor. Auch in Kap. 9–11 gibt er diesen Hintergedanken nicht auf, wie 11, 13 beweist. Nur verschachtelt er seinen Auftrag derart mit der Bekehrung Israels, daß die Leser merken: das Gelingen des Missionsprojektes in Spanien trägt dazu bei, die ganze Welt in das Heil Christi einzuholen. Je mehr der Apostel sein Unternehmen in Richtung »Vollzahl der Heiden« vorantreiben kann, desto näher rückt auch die Wende für Israel. Auf jeden Fall gilt: »Paulus spricht wie das ganze Evangelium so auch die Judenfrage im Horizont der Heidenfrage an. Er verhandelt sie nicht

³ Vgl. »retten« (σώζειν) 9, 27; 10, 9. 13; 11, 14. 26; »Rettung« (σωτηρία) 10, 1. 10; 11, 11.

»an sich«, sondern im Zusammenhang seiner spezifischen Evangeliumsverkündigung unter den Heiden und in dialektischer Korrelation zu der Völkerwelt.«⁴

Die Gedankenschritte in Kap. 9–11

1. Daß die Bewährung des Wortes Gottes das Israelproblem mit der Sache des Evangeliums verbindet, zeigt gleich die erste abwehrende These 9, 6a: »Nicht als wäre das Wort Gottes« – nämlich in der Christusferne der jüdischen Mehrheit – »ausgefallen«. Paulus bringt damit das Sonderverhältnis Gottes zu Israel (9, 4f.) auf seinen worthaften Nenner. Die Bestreitung setzt zunächst einmal voraus, daß sich das den Juden zugesagte Heil im Evangelium hätte verwirklichen müssen⁵. Doch geht Paulus zunächst gegen eine falsche Erwartung an, welche die Privilegien von V. 4f. – als erstes kommt das »Israelite-« und »Sohn-Sein« an die Reihe – gleichsam automatisch, nur durch die Zugehörigkeit zu einem blutsmäßigen Verband als Realität beansprucht. Eben weil das Wort Gottes schöpferische Verheißung und an menschliche Vorgaben nicht gebundener Ruf ist, bewahrt es sich seine Souveränität. Obwohl bei den »Kindern der Verheißung« (V. 8) nicht von vornherein – wie Gal 4, 21ff. – an die Heidenchristenheit gedacht ist, kommt diese doch V. 24 als augenfälligster Beweis für die Freiheit der Liebe Gottes herein. Mit ihr kontrastiert der klägliche Restbestand derer, die einst für sich reklamierten, Volk Jahwes und Kinder des lebendigen Gottes zu sein (V. 25ff.). Gerade in dieser radikalen Verminderung erfüllt der Herr sein Wort (V. 28). Damit ist die 9, 1–5 aufgeworfene Frage natürlich nur vorläufig beantwortet, indem die V. 4f. genannten Heilsdispositionen kritisch gefiltert wurden.

2. Auch im zweiten Gang (9, 30–10, 21) greift Paulus Stichworte aus dieser Ehrenliste auf. Die Ruhmestitel der »Gesetzgebung« und des leiblich mit Israel verwandten »Christus« erweisen sich als zweischneidig. Zwar kommt der Messias, wie verheißен, aus Sion (9, 33a), aber als der von den Toten erweckte Herr ist er das Ende des Gesetzes (10, 4ff.). Leben entsteht nicht durch menschliche Tat, sondern durch den Glauben an das Wort, in dem der lebendige Christus anwest. Eben dieser Christus wird für die Juden zum Stein des Anstoßes, gegen den sie im Übereifer für das Gesetz rennen.

⁴ F.-W. Marquardt, Die Juden im Römerbrief (»Theologische Studien« 107). Zürich 1971, S. 8.

⁵ Trotz dieses engen Zusammenhangs ist »das Wort Gottes« (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) hier nicht mit dem Evangelium identisch, wie Güttgemanns, a. a. O., S. 40f., will. Zwar hat die Wortverknüpfung sonst bei Paulus unbestreitbar diesen Sinn, aber 9, 4f. und in der Fortsetzung wird nun einmal die Vergangenheit der Väter aufgerollt, aus der der Ruf Gottes erklingt. »Dahingefallen« (ἐκπέπτωκεν) entspricht zudem *nfl*, ein Terminus, der im deuteronomistischen Geschichtswerk die Erfüllung des verheißenden oder drohenden Wortes Gottes konstatiert (vgl. Jos 21, 45; 23, 14; 1 Sam 3, 19; 1 Kön 8, 56; 2 Kön 10, 10).

Paulus will in diesem Abschnitt nicht bloß Israel verklagen; er tut den heidenchristlichen »Brüdern« zugleich dar, daß es am universalen, jedem zugänglichen Evangelium versagte, daß somit nicht das Evangelium selbst versagte. 10, 9ff. bekräftigen die Ausgangsposition 1, 16f. angesichts des jüdischen Nein. Von seiner eigenen Heilmöglichkeit her soll der Heidenchrist erkennen, daß es die Juden eigentlich ebenso leicht hatten wie er, daß sie sich aber schwertaten, weil sie im Gesetz ihre Gerechtigkeit suchten. Deshalb schreiben auch V. 14ff. die tatsächliche Konfrontation Israels mit der Botschaft Christi so fest, daß sie den Gehorsam der Heiden (V. 19f.) gegenüber der weltweiten Kunde (V. 18) als überführendes Gegenbeispiel aufbieten.

3. Erst 11, 1 verneint mit Entschiedenheit, daß Gott sein Volk verstoßen hat. Es ist ja *sein* Volk, das er sich vor allen andern Völkern und vor aller Zeit ausersehen hat (V. 2). Hier ist nun überraschend Israel als ganzes von Gott qualifiziert, wie später in V. 16ff.: von seinen Anfängen her gehört es ihm – auch in jedem seiner konkreten Mitglieder. Paulus sagt 11, 1b von sich selbst auf Grund seiner Abstammung die Titel »Israelite« und »Same Abrahams« uneingeschränkt aus, die er 9, 6ff. noch zerlegte. Die Treue Gottes zu seinem Eigentum wird in der Gegenwart des Evangeliums am »Rest« anschaulich, der damit eine – 9, 27. 29 noch nicht ausgesprochene – positive Vorbedeutung für das Ganze erhält. Daß diese Auswahl aus Gnade geschah, bringt freilich gleich wieder den fundamentalen jüdischen Irrtum in die Diskussion (V. 6). Das Nicht-Erkennen der Juden ist aber jetzt nicht nur menschliche Weigerung, sondern die abgewiesene freie Liebe Gottes wirkt – gerade weil sie frei ist – Verstockung (11, 7–10).

Paulus sucht die Geschichte des Evangeliums bei den Juden noch mehr als zuvor⁶ vom Handeln Gottes aus zu begreifen. So kann er darin eine Finalität entdecken (11, 11ff.): der Fall Israels hatte zunächst nach der Fügung Gottes die Funktion, das Angebot des Heiles zu den Heiden übergehen zu lassen⁷. Dieses Geschehen bleibt aber zurückbezogen auf die Juden, es soll sie zur Eifersucht reizen. Eine Art Diatribe (V. 16ff.) warnt die Heidenchristen davor, aus der Verlagerung des Evangeliums in die Völkerwelt den Kurzschluß zu ziehen, Israel sei von Gott abgeschrieben. Sie mögen ihr Dazugekommen-sein mit der Erwähltheit Israels von Anbeginn vergleichen, dann können sie sich leicht das gute Geschick auch der jetzt abständigen Juden ausrechnen. Nicht genug damit, Paulus kündigt in einem wohl von ihm selbst erschauten prophetischen Geheimnis⁸ definitiv das Ende der Verstockung Israels an,

⁶ Vgl. aber außer 9, 7–29 schon das »Ich« Gottes in den Zitaten 9, 33; 10, 19. 20. 21.

⁷ Dasselbe sagen die beiden kausalen Dative V. 30f. Dagegen darf dieser Gedanke noch nicht in das Anakoluth 9, 22f. eingetragen werden, indem man das unbequeme (καί) V. 23 streicht oder den Finalsatz V. 23 dem Verb des V. 22 unterordnet.

⁸ Zu seiner Abgrenzung, Struktur und Herkunft vgl. meine Überlegungen (s. Anm. 2) S. 246ff. Ich meine, auch einen Sitz im Leben aufzeigen zu können, in den solch eine Offenbarung des Loses Israels mit Angabe einer Frist traditionsgeschichtlich paßt: es ist die Trauer und das Gebetsringen (vgl. 9, 1–3; 10, 1) des prophetischen Sehers um sein Volk.

nachdem die Ernte unter den Heidenvölkern ganz eingebracht ist (11, 25). Er folgert mit Bestimmtheit: nicht nur wenige, sondern das ganze Volk wird gerettet werden. Daß Israel als Gesamtheit ewigen Bestand vor Gott haben wird, ist weitverbreitete jüdische Anschauung. Ungewöhnlich ist aber, wie Paulus die Erlösung seines Volkes mit dem Abschluß der eigentlich von Israel sich fortentwickelnden Evangelisation zusammensieht. Mit einem Kombinationszitat (V. 26 f.) und zwei Perioden (V. 28 f., 30–32) begründet er diese ungeheuerliche Aussage. Die Verse sollen im nächsten Kapitel analysiert werden; denn wir fragen jetzt nach den Voraussetzungen, die die Zuversicht des Apostels für seine Stammesgenossen in Kap. 11 tragen.

Die Prinzipien der Lösung des Israelproblems

1. Auf den ersten Blick steht der Begriff des »empirischen« Volkes Israel als Objekt der Erwählung (11, 1 f., 28 f.) im Gegensatz zum »eschatologischen« Israel, wie es 9, 6 ff. ausgrenzte: abhängig nicht von Blutsbanden, sondern allein von der Verfügung Gottes. Aber genauer betrachtet ist auch die dortige Läuterung des Israelbegriffs bezogen auf das konkrete 9, 3–5 erwähnte Volk; Paulus hat hier nicht wie 2, 25–29 oder Gal 3 f. den Christen als den »wahren« Israeliten im Auge⁹. Eben dieses historische Israel existierte immer schon im Widerstreit zwischen dem es erst begründenden Wort Gottes und dem daraus abgeleiteten Anspruch des Menschen. Wenn die *Berufung* durch Gott so auch nie zu einem einklagbaren Recht werden kann, so *faßt* sie nach der Auffassung des Paulus doch *im geschichtlichen Kollektiv Wurzel*, sie nimmt in den Vätern das ganze erst entstehende Volk in Beschlag. Das überzeichnet die Allegorie vom Ölbaum 11, 16–24 bildhaft, indem sie geradezu eine organisch-naturhafte Teilhabe an der Gnade Gottes suggeriert. Entscheidend sind jedoch für den unverlierbaren Charakter des Gottesvolkes nicht wie im Spätjudentum die »Verdienste der Väter« oder das Ja Israels zum Gesetz am Sinai. Die Wendung »Geliebte wegen der Väter« (11, 28 b) mag zunächst solche Assoziationen wecken. Aber V. 29 erläutert den Halbvers: »Denn Gott bereut niemals seine Gnadengaben und seinen Ruf.« Weil dieser Ruf am Ursprung Israels steht, muß er sich jetzt wenigstens in einem Rest gläubiger Juden bewahrheiten; deshalb kann sich Paulus auch in der Zukunft Rettung für »ganz Israel« erhoffen. Er denkt dabei an das Korpus des Volkes als heilsgeschichtliche Größe, wie es die Heidenvölker im selben V. 25 sind; das Ergehen Einzelner bleibt hier ausgeklammert.

2. Wir sahen schon, wie die Erwählung Israels gerade im Zeichen des Evangeliums nach Verwirklichung ruft, weil das Evangelium selber von den

⁹ Dinkler, a. a. O., hat im Nachtrag S. 267 eine entsprechende frühere Interpretation von 9, 6–13 korrigiert.

Propheten vorangemeldet ist und Gott darin – wie einstmal seinem Volk – Heil verspricht. Nun *interpretiert* Paulus die *Erwählung* aber auch im Licht des *Evangeliums* und legt sie als rechtfertigendes Zuvorkommen Gottes aus (9, 10–13; 11, 5 f.). Das Erbarmen Gottes über Israel ist im »Jetzt« des Evangeliums eröffnet (vgl. das dreimal wiederholte »jetzt« 11, 31 f.) und hat dieselbe Struktur wie bei den Heiden (11, 30–32): in ihm überwindet Gott Ungehorsam, indem er einseitig aus der Fülle seiner Herrlichkeit austeilt und im Wort den Lebensreichtum des Auferstandenen jedem nahebringt (vgl. 9, 23 f.; 10, 8–13). Wenn Gott so Juden wie Heiden aus der gleichen Gottesferne zurückholt, schließt das doch nicht aus, daß er dabei an Israel seinen – eben auch gratis gegebenen – besonderen Verheißungen gemäß handelt, wie das Nacheinander von 11, 28 f. und 30–32 illustriert.

3. 11, 30–32 hatte die Juden auf dieselbe Stufe gestellt wie die ehemaligen Heiden. Die Heidenchristen sollten dabei nach der Absicht des Paulus den Juden zubilligen, was sie an sich selbst erfahren haben. Die ungeahnte Fruchtbarkeit des Evangeliums unter den Heiden läßt ihn auch für Israel hoffen. Dann werden wir aber auch vermuten dürfen, daß *nur das Evangelium selber diesen Umschwung* herbeiführen kann. Das sollte eigentlich nach 1, 16 f. und Kap. 10 keine Frage sein; aber auch 11, 23 f. können die abgehauenen Zweige nur wieder eingepflanzt werden, wenn sie ihren Unglauben aufgeben. Trotzdem hat man dem Mysterium 11, 25–27, kombiniert mit 11, 15, manchmal entnommen, daß Gott für sein Volk einen eigenen Heilsweg bereithalte, wenn nach der Wallfahrt der missionierten Völker zum Sion dort sein Christus als Erlöser erscheine¹⁰ und das »Leben aus den Toten« anbreche. Doch diese Auslegung ist nicht zwingend. Zwar verleitet das »und so« (καὶ οὕτως) in V. 26 a dazu, im Bibelwort V. 26 f. die künftige Rettung Israels in ihrem Wie ausgemalt zu sehen. Aber »und so« folgert wohl nur ihre Gewißheit aus dem Vorhergehenden¹¹, während das Zitat eben diese Gewißheit stützen soll. Demnach ist die Entsündigung Jakobs nicht die Folge der Parusie, sondern es ist Gottes unumstößlicher Vorsatz, die Schuld Israels zu tilgen; das garantiert der Messias, der getreu den Verheißungen bereits aus Sion gekommen ist (vgl. 1, 3; 9, 5. 33; 15, 8)¹². In der Frage, ob die Bekehrung Israels ein geschichtsimmanentes Ereignis ist oder ob sie sich tran-

¹⁰ Besonders scharf hat Ch. Plag, *Israels Wege zum Heil*. Stuttgart 1969, den Unterschied zur Rettung durch Buße und Glaube markiert.

¹¹ Es zieht wie das »und so« 1 Thess 4, 17 nach einem prophetischen »Wort des Herrn« die Quintessenz aus dem mitgeteilten »Geheimnis«.

¹² Das von der Schrift vorgegebene Futur »Es wird kommen« (ἔξει) kann schon Eingetretenes rekapitulieren, wogegen der Nachsatz sagt, was daraus folgt; vgl. ähnlich 15, 12: »Es wird sein die Wurzel Isais und der erste, um über die Völker zu herrschen« (das ist nach 1, 3 f.; 15, 8; 1 Kor 15, 24 ff.; Phil 2, 9 schon eingetreten) – »auf ihn werden die Heiden hoffen«.

szendent-eschatologisch vollzieht¹³, hat der Exeget eigentlich gar keine echte Wahl. Sie kann sehr wohl im erneuten Hören auf die Christuspredigt erfolgen und doch nach Ansicht des Paulus die Geschichte ans Ende führen.

4. Nach 11, 15 bedeutet ja die Rückkehr des Evangeliums an seinen Ursprungsort für die Heiden – und damit für die ganze Welt – die Vollendung der im Evangelium zugesprochenen Versöhnung im endgültigen Leben. Für Paulus ist nämlich das Evangelium selber »*eschatologisches*« Geschehen. Er versteht es als eine Bewegung, die, vom Erhöhten ermächtigt, weite volksmäßige Räume erfaßt, wobei der Erfolg noch durch die vergrößernde Optik des Enthusiasmus gesehen ist. In der Resonanz des Glaubens über den ganzen Kosmos hin wird die Herrschaft Christi über die Mächte bekannt. Die Missionare bieten im Evangelium das Eschaton vorweg an und sind überzeugt, daß es von ihm bald eingelöst werden wird. Außer 11, 15 ist diese Konzeption besonders in 1, 1–17; 10, 9 ff.; 11, 25 f. und 15, 16–19 spürbar.

5. Die Bewegung des Evangeliums hat ihren Ausgangspunkt in Israel (11, 11 b). Paulus kann sogar aus der heilsamen Auswirkung des »Falles« der Juden schließen, daß aus ihrer Rückkehr den Heiden ein noch größerer Vorteil erwachsen wird (11, 12. 15). Hier und teilweise auch im Ölbaummotiv V. 17 ff. wirkt das hergebrachte konzentrische Modell weiter, nach dem *Israel Vermittler des endzeitlichen Segens für die Völker* sein soll.

Paulus spricht allerdings nicht ungebrochen von der Sendung Israels für die Welt. 2, 17–24 hatte den Anspruch der Juden, die mit der Torah »Licht derer in der Finsternis« sein wollen, sarkastisch zerstört: sie erreichen so gerade das Gegenteil, die Schmähung des Namens Gottes unter den Völkern. Und der in Abraham gestiftete Segen gelangt nach Röm 4 (und Gal 3) zu den Heiden, ohne daß sie sich an das Volk Israel anschließen; sie müssen sich nur dem Glauben »ihres Vaters« angleichen. So ist auch 11, 11 *keine aktive Mittlerrolle* der Juden ausgesprochen. Gott lenkt vielmehr ihr Versagen zum Reichtum der Völker. Freilich, weil das Heil ja eigentlich ihnen angestammt und nun unter den Heiden gleichsam entfremdet ist, werden die Israeliten eifersüchtig darauf schauen, meint Paulus. Indirekt gesteht er ihnen damit die Priorität zu. Die herkömmliche Vorstellung von der Völkerwallfahrt ist aber in diesem Vorgang kaum wiederzuerkennen; denn danach löste immer erst die Verherrlichung Gottes auf Sion das Herzuströmen der Heiden aus. Jetzt aber folgt die Annahme Israels auf den Siegeszug des Evangeliums durch die Welt. Der Ersterwählte steht dann zwar auch am Ende im Mittelpunkt, aber das ergibt sich zwangsläufig auch aus dem Umstand, daß er zum Nachzügler geworden ist. Und wenn seine Heimkehr für die Menschheit eschatologische Heilswirkung hat, so doch auch deshalb, weil das Evangelium

¹³ H. U. v. Balthasar, Das Ganze im Fragment. Einsiedeln 1963, S. 173 ff., meint sich für das letztere entscheiden zu müssen.

endlich die Frucht des »Lebens« (*ζωή*) zeitigen kann, die 5, 10. 17f., 21; 6, 22f.; 8, 2. 6. 10 längst in Aussicht gestellt war.

Hermeneutische Winke für das Verständnis von Röm 9–11

1. Es ist wenig ratsam, einzelne Sätze aus diesen Kapiteln zu verabsolutieren. Es ließ sich ja beobachten, wie durchgehende Elemente, zum Beispiel der Volksbegriff oder die Restvorstellung, jeweils unterschiedliche Valenz bekamen. Paulus kann an einigen Stellen (9, 13c. 22; 11, 15. 22. 28 a) sogar ungeschützt und – wenigstens in Kap. 9 – ohne positive Sinngebung von der Verwerfung der ungläubigen Juden reden. Nur nacheinander gelesen kommen die einzelnen Aussagen ins rechte Verhältnis zueinander. Es spielt sich vor unseren Augen eine Art *Prozeß* ab, den der Christ immer dort wieder aufnehmen mußte, wo er auf die Frage nach der Bestimmung Israels stößt.

2. Ferner ist streckenweise die *polemische* Tonart zu berücksichtigen, zum Beispiel 9, 6–13. 30–33; 10, 3. Da spricht Paulus nicht von den Gnaden erweisen Gottes an sich, sondern von ihrem Mißbrauch. Es ist eine weitere Frage, ob er dabei das Selbstverständnis, besonders die Gesetzesauffassung, des damaligen oder gar des heutigen Judentums trifft¹⁴.

3. Der Abschnitt 11, 17–24 und 25–32 hat einen unverhohlenen *paränetischen* Zweck; er soll verhindern, daß die Heidenchristen den Gang der Heilsgeschichte selbstklug beurteilen und sich als das Endziel des göttlichen Plans betrachten. Hier wie in der ähnlich gelagerten Passage 15, 7ff. kann Paulus sehr drastisch das Vorrecht Israels herausstellen, weil er es als Interpretament für den Gnadenruf an die Heiden benötigt. Vielleicht würde er nicht jedem Juden dasselbe sagen. Nur aus der Perspektive der eigentlich Gemeinten erscheinen solche Ausführungen in den richtigen Größenverhältnissen.

4. Bei dem Geheimnis 11, 25 ist das *literarische Genus urchristlicher Prophetenaussprüche* zu veranschlagen. An 1 Thess 4, 15–17; 1 Kor 15, 51; Mk 9, 1; Mt 10, 23 u. a. mag man ermessen, daß ihre Stärke nicht die wörtlich verifizierbare Voraussage eines Ablaufs ist; sie wollen vielmehr, angeregt von anderen Offenbarungsdaten, in einer bestimmten neuartigen Situation Mut machen. Dabei kann diese Situation oft auch den Ausblick beschränken.

5. Auch im fragmentarisch erkennbaren *Geschichtsbild* des Paulus müssen standpunktbedingte Einflüsse gekennzeichnet werden. Dazu zählt teilweise seine apokalyptische Sicht des Evangeliums (vgl. S. 297), aber auch manches an den überlieferten heilsgeschichtlichen Schemata (vgl. S. 297), so sehr Paulus sie auch abwandelt. Das Nacheinander von Israel–Heiden–Israel mutet in

¹⁴ Da das hier nicht ausgeführt werden kann, sei wenigstens verwiesen auf H. J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*. Tübingen 1959, bes. S. 204 ff. (mit Vorbehalt), und M. Limbeck, *Die Ordnung des Heils*. Düsseldorf 1971.

seiner globalen Einteilung wie ein etwas krampfhafter Versuch an, diese trotz gegenläufiger Tatsachen irgendwie festzuhalten¹⁵. Schon bei 11, 11, wo Paulus eine göttliche Anordnung im Heilsverlust Israels und im Heilsgewinn der Heiden wahrnehmen will, muß er sich fragen lassen, wie sich solcher Einblick in die Vorsehung Gottes legitimiert. Offensichtlich geht Paulus davon aus, daß die Gnadenstunde für die Heiden angebrochen ist. Er erblickt darin die Hand Gottes, auch wenn sich die Juden korrelativ dazu dem Evangelium verschließen. Aber warum kann sie ausgerechnet der Fortschritt des Evangeliums in der Welt eifersüchtig machen? Überträgt Paulus damit nicht bloß seine eigenen Maßstäbe in das Verhalten Israels? Offenbar spinnt er das 10, 19 zitierte Gotteswort weiter: selbst wenn sich Gott dem »Nicht-Volk« zuwendet, ist er auf eine Reaktion bei seinem Erstling aus. Diese bleibende Sorge Gottes für Israel, wobei er auch die menschliche Ablehnung in eine »felix culpa« zu kehren vermag, wird das Gültige an der sonst psychologisch recht unwahrscheinlichen Konstruktion von 11, 11 sein.

Nach der prophetischen Eingebung des Apostels dauert die Verhärtung der Juden bis zum »Vollwerden« der Heidenchristenheit an. Sachlich besteht dafür eigentlich keine Notwendigkeit mehr, nachdem einmal der Funke des Evangeliums auf die Völkerwelt übergesprungen ist. Aber Paulus kann sich anscheinend nicht mit Einzelkonversionen (vgl. 11, 14 »einige von ihnen«) zufriedengeben. Darin kommt die Zugehörigkeit des *Volkes* Israel zum Heil nicht genügend zum Ausdruck. Lieber stellt er »ganz Israel« hinter die Heiden zurück. Dann muß es zwar den Weg der Heiden aus dem Abgrund der Gottlosigkeit zu Christus nachholen, aber indem es als Ganzes zum Heil kommt, leuchten seine unwiderrüflichen Gnadengaben eigens auf.

6. Man darf von diesem Teil des Römerbriefs keine Antwort auf Fragen fordern, die Paulus fernlagen. So läßt sich auf dieser Basis nichts darüber sagen, ob sich die alttestamentlichen Landverheißungen im heutigen Staat Israel zu erfüllen beginnen. Es fällt ja schon auf, daß Paulus sie nirgends ausdrücklich nennt. 4, 13 sind sie vollkommen ins Eschatologische umgesetzt und umfassen die ganze Welt.

7. Überhaupt muß man zuerst den Konnex unserer Kapitel mit dem Römerbrief und seiner Intention bedenken (vgl. oben), bevor man sie einfachhin als Magna Charta für die »Judenfrage« verwendet.

Röm 9–11 und das christlich-jüdische Gespräch

Im Dialog mit dem Judentum werden sich die Christen mit Paulus dem alttestamentlichen Gotteswort stellen müssen. Röm 9–11 ist ja das am mei-

¹⁵ P. Stuhlmacher, Zur Interpretation von Röm 11, 25–31. In: Probleme biblischer Theologie (Festschrift G. v. Rad). München 1971, S. 555–570, möchte dagegen nicht einstimmen »in das tapfere hermeneutische Schmälern über die überholte Vorstellungswelt des Apostels« (S. 567); er zahlt dafür den Preis, daß ihm die Heidenmission zum Zwischenphänomen gerät.

sten von der Schrift durchtränkte Stück der paulinischen Briefliteratur. Gesetz und Propheten bezeugen in der Deutung des Paulus Christus, der mit seiner fleischlichen und zugleich pneumatischen Dimension das Verbindungsglied zwischen Juden und Heiden ist. Am Skandalon seines Kreuzes und seiner Auferweckung führt allerdings kein Weg vorbei. Das bestätigte sich auch für 11, 25–27 (vgl. S. 296). J. Moltmann hat kürzlich angedeutet, daß auch das Judentum für die Torheit dieser Botschaft nicht unempfindlich zu sein braucht, weiß es doch um eine Selbsterniedrigung Gottes bis ins äußerste Elend¹⁶. So würde der Anstoß des Kreuzes nicht zum wohlfeilen Mittel christlicher Theologen, um sich von Israel abzustoßen; das Kreuz könnte eher der Ort sein, an dem beide Gruppen ihre Identität finden, indem sie sie im Dienst an den Menschen darangeben¹⁷.

Die Schau des Paulus hat zunächst wenig mit der heutigen Lage zu tun, um ganz von der dazwischenliegenden Geschichte zu schweigen, in der die Christen die Juden oft auf ganz andere Weise »reizten«. Deswegen hat man der Kirche oft geraten, am Beispiel Israels, wie es Röm 9–11 vorstellen, selbst zu lernen, was es mit Erwählung auf sich hat, wie Gott mit dem selbstgerechten Frommen verfährt usw. Ansätze dazu liefert ja schon der Text (vgl. S. 298). So wichtig diese Lehre für die Kirche ist, so läuft solche Auslegung doch Gefahr, Israel praktisch als auswechselbares Exemplar zu nehmen. Dabei geht ganz der Einsatz des Herzens, ja der eigenen Seligkeit für seine anverwandten Brüder verloren, den Paulus 9, 2f. an den Tag legt¹⁸. Natürlich haben wir zu den Israeliten nicht dieselben engen Blutsbeziehungen wie Paulus, aber christliche Solidarität mit ihnen braucht deswegen keine blutleere Angelegenheit zu sein, weil sie geknüpft ist »in Christus«, der als »Diener der Beschneidung« (15, 8) um sein Volk warb und litt.

Mir scheint die auch heute relevante Aussage der Israelkapitel in folgendem zu liegen: wenn Gott den Menschen ruft, dann überwindet er zwar dessen sündige Vergangenheit, aber er entwurzelt ihn nicht. Er hilft ihm eher, seinen Stand gerade im Verhältnis zu seinem Herkommen zu finden. Die konkrete Verfassung, in der nun das Evangelium die Israeliten trifft, ist ihre Existenz als Volk, das durch die vorausgehende Ansprache Gottes erst versammelt ist. Insofern ist das Wort Gottes an Israel immer zugleich ein Echo auf die ihm eigene Verheißung. Mag im Leib Christi weder Jude noch Grieche etwas gelten (Gal 3, 28; Röm 3, 21–30; 10, 12; 1 Kor 12, 13), so kann das nicht eine allgemeine Gleichmacherei bedeuten. Der besondere Ruf Gottes an Israel, der erst dessen Geschichte konstituiert, wird vom Evange-

¹⁶ Der gekreuzigte Gott. München 1972, S. 261 ff.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 29.

¹⁸ Das bemerkt Marquardt, a. a. O., S. 61, mit Recht. Vgl. auch die Kritik von L. Goppelt, Israel und die Kirche, heute und bei Paulus. In: Christologie und Ethik. Göttingen 1968, S. 165–189, S. 178 an E. Käsemann, Paulus und Israel. In: Exegetische Versuche und Besinnungen. II, Göttingen 1964, S. 194–197.

lium nicht überspielt. Damit soll nicht einfach die Geschichte Israels als solche zu Heilsbedeutung erhoben werden, wie ein häufiger Affront gegen die »Heilsgeschichte« unterstellt¹⁹. Das Heil kann schon deshalb nicht von der Geschichte der Juden als solcher abhängig sein, da sie es – darin in nichts von den Heiden unterschieden – auf dem Nullpunkt menschlicher Kontinuität brauchen. Aber auch im Widerspruch gegen Gott sind sie durch die Anrede Gottes bestimmt. So bleiben sie zwar nicht *durch* ihr Volk-Sein, wohl aber *als* Gottes von jeher erwähltes Volk zum Heil berufen.

Wir versuchten klarzumachen, daß sich nicht nur die Verheißung vom Evangelium her definiert, sondern daß auch dessen Glaubwürdigkeit am Bestand der Verheißung hängt. Denn das Evangelium spannt den Glaubenden selbst zwischen gegenwärtiges Wort und Heilszukunft. Auch bei ihm kommt alles darauf an, daß menschliche Untreue die Treue Gottes nicht zunichte machen kann (vgl. 3, 3; 11, 32). Das Evangelium ruft nur den Menschen von seinen Irrwegen zurück, es macht aber die Wege Gottes in der Geschichte, so unerforschlich sie auch sein mögen (vgl. 11, 33), nicht rückgängig. Juden und Heiden findet Gott je an ihrem Ort. Die Doxologie am Anfang und am Ende der umstrittenen Kapitel (9, 5; 11, 33–36) mahnt beide Partner Gottes, sich nicht miteinander zu messen, aber auch nicht die geschichtliche Verschiedenheit ihrer Berufung in einer billigen Dialektik »aufzuheben«. Vielmehr sollen sie sie rühmend erheben (vgl. für die Heidenchristen 15, 7 ff.), damit sie Gott als das eigentliche Ziel der Geschichte (vgl. 11, 36) nicht verfehlen.

¹⁹ Vgl. die Darstellung der Positionen in meiner Arbeit (s. Anm. 2) S. 18 ff., besonders S. 23–25 zu G. Klein, ferner S. 265 ff.

Die historische Bedeutung des jüdischen Volkes vor und nach Christus im Denken Gaston Fessards

Von Michel Sales

»Sind wir Juden? Sind wir Griechen?« Mit dieser Frage schließt ein zeitgenössischer französischer Philosoph einen langen Vergleich des Denkens von M. Heidegger mit dem von E. Lévinas, in dem er zur Feststellung gelangt, daß »wir im Unterschied zwischen dem Juden und dem Griechen leben, ein Unterschied, der vielleicht die Einheit dessen ausmacht, was man ›die Geschichte‹ nennt«¹. Ohne es vermutlich zu wissen, jedenfalls ohne sich darauf ausdrücklich zu beziehen, trifft er sich darin mit dem Verfasser des Epheserbriefes, der, neunzehn Jahrhunderte vor ihm, in seiner Zusammenfassung des Christus-Geheimnisses die christliche Sicht der Geschichte so formulierte: »Als Friedensstifter hat er die zwei – den Juden und den Heiden – in sich selbst zu *einem* neuen Menschen umgeschaffen, um die beiden in *einem* Leibe mit Gott zu versöhnen durch das Kreuz« (Eph 2, 15–16)².

Dieser »neue Mensch«, der, ausgehend vom Juden und vom Heiden, »die Einheit dessen, was man ›die Geschichte‹ nennt«, anfänglich darstellt und verwirklicht, ist der Christ, insofern er sich hier und jetzt die Denkweise Jesu Christi zu eigen macht (Phil 2, 5–11). Denn nach der Auffassung Pauli – wie auch der gesamten christlichen Überlieferung nach ihm – fallen alle Menschen unter die drei Bestimmungen des Juden, des Heiden und des Christen, deren gegenseitige Verflechtung alle geschichtlichen Gestalten des Bundes Gottes mit den Menschen zum Ausdruck bringt, ihre tiefsten Widersprüche klarlegt und einer Lösung naheführt, ja überhaupt den letzten Sinn der Geschichte darstellt.

Unter diesen drei Bestimmungen kommt nun allerdings der besonderen, ein Jude zu sein, die wesentliche Rolle zu; denn erst aus dem Verhältnis zu dieser Besonderheit heraus bestimmt sich sowohl das Wesen des Heiden im Alten Bund wie, nach der Menschwerdung und dem Geschichteingang des Wortes Gottes selbst, das des Christen im Neuen Bund.

Die paulinische Dialektik von Jude und Heide

Geschick und heilsgeschichtliche Sendung des jüdischen Volkes werden erst dann richtig erfäßbar, wenn wir sie im umfassenden Rahmen der christ-

¹ Jacques Derrida, *L'Écriture et la Différence*. Paris 1967, S. 227.

² Statt – wie dieser Aufsatz – von »Heiden« spricht Paulus oft von »Griechen«.

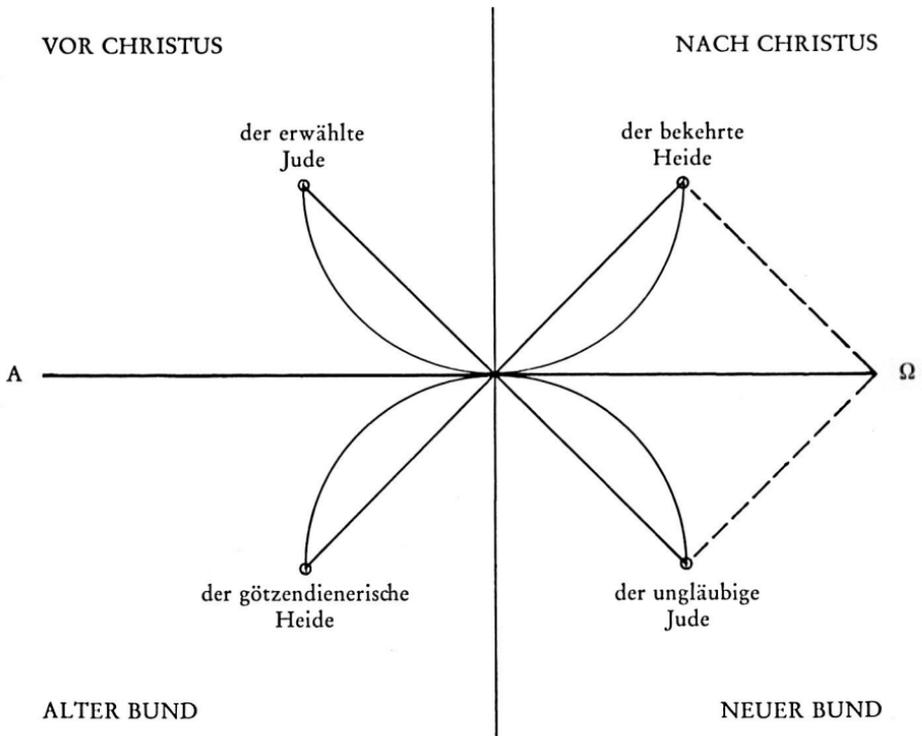
lichen Geschichtsphilosophie sehen, die Gaston Fessard aus den Texten des hl. Paulus erhoben hat³.

»Anfang, Mitte und Ende der Gesamtgeschichte ist für Paulus Christus. Das fleischgewordene Wort teilt die menschliche Geschichte, die sich von der Genesis bis zur Apokalypse erstreckt, in zwei Perioden, innerhalb derer sich je eine weitere Zweiteilung ergibt. Vor Christus gibt es einerseits das jüdische Volk, das in Abraham erwählt wird, das Verheißung und den Bund erhält sowie von Gesetz und Propheten angeleitet wird, den Messias zu erwarten; auf der anderen Seite steht die Menge der heidnischen Völker, die ihren betreffenden Götzen nachlaufen, alle ohne Gott, Glaube und Verheißung herumirren und zur Unsittlichkeit verurteilt sind. Als Christus in Knechtsgestalt erscheint, wird er von Israel abgewiesen, das, einen schwachen Punkt ausgenommen, in ihm nicht den glanzvollen Messias erkennt, den es erwartet hatte. Entsprechend kehrt sich die Lage nach Christus vollkommen um: Der ehemals erwählte Jude wird nun wegen seines Unglaubens gegenüber dem Menschgewordenen verworfen; die bisher götzendienerischen Heiden hingegen fangen an, sich zu bekehren und in die Kirche einzutreten, wo sie durch den Glauben gerechtfertigt werden.

³ Gaston Fessard wurde im Jahre 1897 geboren. Er ist Mitglied der Gesellschaft Jesu. Wie sein Freund P. H. de Lubac oder auch P. Y. Congar gehört er zu den markanten Persönlichkeiten des französischen Katholizismus. Von 1935 bis 1962 war er Redakteur bei den »Études« und Sekretär bei den »Recherches de Science Religieuse«. Er war als Philosoph und Theologe einer der ersten europäischen Intellektuellen, die zwischen den beiden Weltkriegen öffentlich auf die Gefahr hingewiesen haben, die die nationalsozialistische und nach 1945 die kommunistische Ideologie für den internationalen Frieden bedeuteten. Seine Stellungnahmen bezüglich der Frage der Arbeiterpriester und der Krise des christlichen Progressismus haben in der französischen Kirche zu lebhaften Auseinandersetzungen geführt. Er ist Autor eines grundlegenden Werkes, das den Titel trägt »La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola« (zwei Bände sind erschienen: Paris 1956 und 1966). Sein Denken hat viele französische Jesuiten tief geprägt und war in den fünfzig Jahren einer der Ausgangspunkte für die Erneuerung der ignatianischen Spiritualität in Frankreich. Sein Werk, das in der deutschen und internationalen Hegel-Diskussion wohlbekannt ist, ist außerhalb der französisch sprechenden Länder einem breiteren Publikum relativ unbekannt geblieben. P. Fessard, der ein Schüler Maurice Blondels, Fachmann in Fragen der Hegelschen Philosophie und nach-hegelscher philosophischer Strömungen (Marx, Kierkegaard) ist, versucht seit über fünfzig Jahren, eine *christliche* Philosophie der Geschichte zu erarbeiten, die gleichzeitig in den geistlichen Übungen des hl. Ignatius und in der Theologie des hl. Paulus wurzelt. Die Aussagen des Heidenapostels zur Bestimmung Israels vor und nach Christus bilden in seinen Augen den einen der Schlüssel, die den Sinn und die Entstehung der Ideologien, die die derzeitigen großen geschichtlichen Bewegungen inspirieren, verständlich machen. Fessard glaubt, daß die Dialektik von Jude und Heide, deren Grundzüge wir hier darstellen, die »verborgene Seele« all seiner anthropo-theologischen und sozio-politischen Analysen ist; sie ist daher auch in all seinen Büchern zu finden. Doch seien hier besonders drei Werke genannt: der Aufsatz »Connaissance de Dieu et Foi au Christ selon St. Paul«, in: Mythe et Foi. Actes du colloque organisé à Rome du 6 au 12 janvier 1966, sous la direction d'E. Castelli. Paris 1966, S. 117–160; »Pax nostra«. Paris 1936, 464 S.; »De l'Actualité historique«. Paris 1960, 2 Bde., 300 und 518 S. – Die paulinischen Texte, auf die Fessard immer wieder zurückkommt, sind vor allem Röm 9–11; Eph 2 und 3; Gal 3, 27–28.

Christus, so hat Hegel gesagt, ist der ›Angelpunkt der Geschichte‹. Wie treffend dieses Bild ist, haben wir eben gesehen: Am fleischgewordenen Wort treten Juden und Heiden in zwei Gegensatzpaare auseinander, die sich in Ihm überschneiden. Paulus aber, der uns das Verständnis Dessen eröffnet, der zugleich ›die enge Pforte‹ ist, ›die zum Leben führt‹, und ›die außen und innen beschriebene, siebenfach versiegelte Buchrolle‹, bemüht sich darüber hinaus, uns beizubringen, wie diese Tür zu drehen ist, daß sie den Weg zum Leben freigibt, und wie dieses Buch aufgerollt werden kann, daß es schon jetzt seinen gesamten Inhalt dem Verstehen preisgibt. Deshalb mahnt er nicht bloß den neubekehrten Heiden, sich nicht selbst für gescheit zu halten und so dieselbe Hochmutssünde zu begehen, derentwegen die Juden verworfen wurden, sondern enthüllt ihm auch sogleich und ganz das Geheimnis, das den vergangenen Weltzeiten und Generationen verborgen war, nämlich ›das Geheimnis der Rettung ganz Israels und des Eingangs der Gesamtheit der Heiden ins Königreich.‹⁴

Das folgende Schema stellt jene Sicht der Gesamtgeschichte dar, die das Christwerden jedes Einzelnen wie der Menschheit im ganzen im bezug auf die zweite Ankunft Christi, das heißt das Ende der Geschichte überhaupt, bestimmt.



⁴ Paix ou Guerre? Notre Paix. Paris 1951, S. 22 f.

»Die beiden Halbkreise berühren sich im Mittelpunkt, der für das fleischgewordene Wort oder für das Hier und Jetzt steht, und sollen so daran erinnern, daß das Christwerden den Juden, insofern er erwählt ist, ebenso mit dem Heiden, wenn er sich bekehrt, zusammenbringt, als es beide zusammen von der Gemeinschaft des ungläubigen Juden mit dem götzendienerischen Heiden trennt. Die gestrichelten Linien, die den ungläubigen Juden über den Punkt Ω (das heißt das Ende der Zeiten) mit dem bekehrten Heiden verbinden, sollen den Gedanken ausdrücken, daß die eschatologische Offenbarung die endgültige Vereinigung der beiden Gruppen, der Heiden und der Juden, nur durch ihre radikale Trennung hindurch verheißt, die durch die beiden, sich nur im Mittelpunkt treffenden Halbkreise verdeutlicht wird.«⁵

Die Verdoppelung der Zweiheit Jude–Heide in erwählter Jude–götzendienerischer Heide einerseits und bekehrter Heide–ungläubiger Jude anderseits vollzieht sich angesichts Christi: des Gottes, der Mensch geworden ist, damit der Mensch am Leben Gottes selbst teilhabe. Aber das fleischgewordene Wort – die personhafte Wahrheit und der einzige Weg der Menschen zum Leben – ist nicht nur einmal, zu einem bestimmten Zeitpunkt der Vergangenheit dagewesen, solange nämlich Jesus von Nazareth in dieser Welt weilte. Es ist weiterhin in jedem Augenblick der Geschichte gegenwärtig, und dies nicht nur in der Weise rein geistiger Gegenwart, sondern mit allen Zügen einer wirklichen und inkarnatorischen personalen Gegenwart. Diese bleibende inkarnatorische Gegenwart Christi ist für uns die sichtbare, hierarchisch geordnete Kirche. Wer immer zugibt, daß sich Christus inkarniert hat, um dem Menschen den Sinn seines Lebens und die Mittel, diesen Sinn zu realisieren, kundzutun, der muß auch die Notwendigkeit zugeben, daß sich diese Menschwerdung in einer lebendigen und sprechenden »Person« fortsetzt, die *nach* dem Weggang Jesu aus dieser Welt allen Menschen die geoffenbarte Wahrheit und den Weg zum Leben objektiv darlegen kann. Darin besteht die Aufgabe der sichtbaren Kirche in der geschichtlichen Gegenwart jeder Epoche zwischen der Auffahrt Christi zu seinem Vater und seiner zweiten Ankunft.

Der Christ stellt so hier und jetzt »eine anfängliche, keimhafte Einheit« der vier einander entgegengesetzten Bestimmungen des Juden und des Heiden, vor und nach Christus dar, und zwar in dem Maße, als er am Wesen der Kirche teilhat, die sowohl »den Rest Israels« (das heißt die gläubigen Juden: Apostel, Jünger und Konvertiten) wie die Gesamtheit der nun bekehrten Götzendiener umfaßt. In der sichtbaren Kirche vereint, wo sie sich anstrengen, in der Erwartung der Parusie Christen zu *werden* – »wenn die *Gesamtheit* der Heiden heimgekommen ist, wird auch *ganz* Israel gerettet werden« –, stellen beide zusammen notwendig eine dritte geschichtliche Kategorie dar, die zwar nicht mit den beiden Kategorien des Juden und des Heiden zusammenfällt, diese aber doch schon in sich aufhebt oder doch dieser Aufhebung

⁵ De l'Actualité historique. Bd. 2, S. 55.

entgegenstrebt, so wie das Gegenwärtige die fernste Vergangenheit und die äußerste Zukunft in sich einbegreift.

Heide–Jude–Christ: das sind die entscheidenden Wesenheiten oder Kategorien, die dem theoretischen Begreifen wie dem realen Vorgang der Universalgeschichte zugrunde liegen. Um den Sinn einer derartigen geschichtlichen »Typologie« zu erfassen, sind zwei Bemerkungen notwendig.

Als erstes muß der *formale* Gesichtspunkt der Wesenheiten scharf vom *konkreten* Gesichtspunkt der lebendigen, aus Fleisch und Blut bestehenden Personen unterschieden werden, die diese Wesenheiten mehr oder minder adäquat und freiwillig verkörpern. Wir sprechen hier vom *formalen* Gesichtspunkt aus. Er besteht darin, in möglichster begrifflicher Reinheit die Wesensbestimmungen zu definieren, von denen die möglichen Grundhaltungen des Menschen in der Heilsgeschichte geprägt sind. Wenn also vom »ausgewählten Juden« und vom »götzendiennerischen Heiden« oder vom »gläubig gewordenen Heiden« und vom »ungläubigen Juden« die Rede ist, dann ist dies nicht von einem bestimmten Menschen zu verstehen, sondern als Bezeichnung einer geschichtlichen *Grundgestalt*, sich seinsmäßig zum Absoluten zu verhalten. Der Gesichtspunkt der Wesenheiten besteht darin, Prinzipien zu erarbeiten, um die wirkliche Geschichte zu verstehen. Etwas ganz anderes ist es, die konkreten Menschen aus Fleisch und Blut zu betrachten, aus denen das lebendige Gewebe dieser Geschichte besteht und die ein mehr oder weniger entwickeltes Bewußtsein von der Logik ihrer Situation haben und der geschichtlichen Logik der »Grundgestalt«, die sie verkörpern und der sie gehorchen. Und was so vom Juden gilt (sei er ausgewählt oder ungläubig) und vom Heiden (diene er den Götzen oder habe er sich bekehrt), das gilt auch vom Christen: Die ideale Grundgestalt des Christen, der genau die Denkart Christi verkörpert (in dessen vollkommener Fügsamkeit gegenüber dem Geist für den alleinigen Willen des Vaters), darf nicht mit den konkreten Menschen verwechselt werden, die man Christen nennt oder die selbst Christ sein und so genannt werden wollen.

Jude–Heide–Christ: Diese Ausdrücke bezeichnen, vom formalen Gesichtspunkt aus gesehen, »geschichtliche *Wesenheiten* oder *Naturen*, die zu ihrer Verwirklichung drängen, aber niemals voll verwirklicht sind: weder von einem einzelnen noch an irgendeinem Zeitpunkt der Geschichte von der Gesamtheit der so bezeichneten Individuen. Der moderne Jude mag noch so rationalistisch sein, er kann aus seinem Charakter weder das ursprüngliche Heidentum noch die spätere Erwählung austreichen. Und der Heide mag sich so sehr zum Christentum bekehrt haben, – er kann doch weder seine frühere Neigung zum Götzendienst noch seine neu erworbene Tendenz zum Rationalismus aus seinem Inneren austreiben.«⁶ Die geschichtlichen Kate-

⁶ Pax nostra, S. 253.

gorien des auserwählten Juden und des götzendienerischen Heiden, des zum Glauben gekommenen Heiden und des ungläubigen Juden, beschreiben also nicht nur Wesensqualitäten, sondern auch Bestimmungen der menschlichen *Freiheit* hinsichtlich ihres Gottesverhältnisses. Sie sind gewissermaßen die Stilisierungen existentieller Möglichkeiten des geschichtlichen Menschen angesichts der Offenbarung. Jede von ihnen konnte oder kann frei von einem Einzelnen oder einer Gruppe entsprechend der Logik ihrer jeweiligen religiösen Situation übernommen werden. Alle diese geschichtlichen Wesenheiten müssen also als Möglichkeiten gesehen werden, die jederzeit dem Herzen jedes Menschen offen stehen. So kann jeder Mensch – und in erster Linie jener, der sich »Christ« nennt – auf diese geschichtlichen *Grundgestalten* zurückgreifen, um sein eigenes Verhalten angesichts der heutigen Konflikte zu deuten, mit denen er sich konfrontiert sieht, und um die Folgerungen zu formulieren, die er daraus für sein Christwerden zieht. »Insofern ich von Kind auf christlich erzogen worden bin oder zum Glauben in der Kirche berufen worden bin, kann ich mich zum Beispiel als einen *Erwählten, einen Juden*, betrachten, oder, falls ich eher meine persönliche Antwort auf diesen Ruf ins Auge fasse, als einen zum Glauben *bekehrten Heiden*. Die Ungläubigen meiner Umgebung wären dann entweder (falls sie die Offenbarung Christi noch nicht kennen) *götzendienerische Heiden* oder (falls sie diese zwar gekannt, aber ungläubig abgelehnt haben) *verworfenen Juden*. Weil ich aber nur ein recht unvollkommener und sündiger Christ bin, muß ich mich umgekehrt als *götzendienerischer Heide* oder als *verworfenen Jude* bekennen, wenn mir die Ungläubigen mit Begründung vorwerfen, die Forderungen meines Glaubens entweder mißzuverstehen oder überhaupt nicht zu erfüllen, – während diese Ungläubigen selbst kraft der Prinzipien, die ihren Vorwürfen zugrundeliegen, als *Erwählte (Juden)* und *Bekehrte (Heiden)* meinen Platz einnehmen.«⁷ Vom Gesichtspunkt der Form und der Objektivität aus sind diese geschichtlichen Wesenheiten einander äußerlich und unterscheiden sich voneinander. Vom Gesichtspunkt des konkreten Subjekts aus stehen sie dagegen in Wechselwirkung; treffen sie sich doch alle im Herzen jeder menschlichen Freiheit. Von diesem letzten Gesichtspunkt aus hat G. Fessard die Dialektik von Jude und Heide auf eine Formel gebracht, die in Anlehnung an Johannes vom Kreuz die zugleich allgemeine wie konkrete Natur dieser Dialektik ausdrückt. Jeder Mensch, sei er von Geburt Jude oder Heide, kann als Ebenbild Gottes, das geschichtlich zur Gottähnlichkeit berufen ist, ausrufen: »Mein sind die Juden und mein die Heiden. Mein ist der Jude, dem die Erwählung zuteil geworden ist, und mein der Heide, der die Verheißung nicht kennt. Mein ist der verworfene Jude und mein der Heide, der Barmherzigkeit erfahren hat. Denn mein ist Christus und er ist für mich alles in allen.«⁸

⁷ Paix ou Guerre? Notre Paix, S. 23 f.

⁸ Pax nostra, S. 217.

Das objektiv-geschichtliche Wesen des erwählten Juden vor Christus

Drei Grundzüge bestimmen die jüdische Existenz vor dem Erscheinen Christi: Der Jude ist sich bewußt, dem Volk anzugehören, das sich der allein wahre, an sich selbst unvorstellbare Gott erwählt hat; er hofft auf das Heil, das Abraham und seinen Nachkommen verheißen wurde; und er befolgt die Torah. Diese drei Züge machen die sozio-religiöse Besonderheit des jüdischen Volkes aus im Vergleich mit allen übrigen Völkern, die weder eine Erwählung und eine Verheißung noch das Gesetz kennen.

Der Jude darf sich kein Bild vom unsichtbaren Gott, dem Herrn der Welt und der Geschichte machen, ja nicht einmal nennen darf er ihn. Dadurch wird er zu einem ganz einzigartigen Zeichen inmitten der götzendienerischen Völker. Das einzige, was sich der Jude vorstellen darf, ist das *Handeln Gottes*, das die geschichtliche Einheit des auserwählten Volkes konstituiert, das mit der Verheißung beschenkt ist und so in der Erwartung des Heils und im Gehorsam unter dem Gesetz lebt. Deswegen hat das Gesetz für die Einigung des jüdischen Volkes eine so außerordentliche Bedeutung.

Durch seinen Gesetzesgehorsam bezeugt der Jude körperlich sichtbar die Wirklichkeit und das Handeln des unsichtbaren und unvorstellbaren Gottes. Zugleich gestattet ihm dieser Gesetzesgehorsam, seinen Glauben an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs in konkret-gesellschaftlicher Weise zu leben. Indem er das Gesetz beobachtet, macht er deutlich, daß er in seiner Wirklichkeit selbst (Geist, Herz, ja Leib) treu die Erinnerung an die alte Verheißung bewahrt und ernsthaft auf ihre zukünftige Verwirklichung hofft. Zugleich drückt er damit seine absolute Abhängigkeit vom lebendigen und wahren Gott sowie seine Dankbarkeit einem Gott gegenüber aus, den er sich weder vorstellen kann noch darf.

Doch bleibt die Art, wie der Jude des Alten Bundes seine Anerkennung Gottes lebt, zweifach an seine Zugehörigkeit zum israelitischen Volk gebunden: nämlich einmal kraft des Wesens der Erwählung und dann kraft der Eigenart des Gesetzes. Denn die göttliche Erwählung trifft nicht auf eine Reihe von isolierten Individuen, sondern auf das *soziale* Gebilde, das »Israel« heißt: Gott hat sich ein *Volk* auserwählt; die Anerkennung der Besonderheit dieses Volkes ist die geschichtlich notwendige Bedingung, um sich vor dem Auftreten Christi eine Vorstellung vom Handeln des Gottes der Erwählung, der Verheißung und des Gesetzes, der der einzig wahre Gott ist, machen zu können. Und das Gesetz ermöglicht dem Juden nur dadurch, den unvorstellbaren Gott praktisch als Gott anzuerkennen, daß es ihn zugleich zum Gehorsam gegenüber einer Reihe von sozialen Vorschriften verpflichtet, die nicht nur seine religiöse, kultische und moralische, sondern auch seine politische und rechtliche Existenz umgrenzen.

Was die Besonderheit des altbündlichen Israel gegenüber den Heidenvölkern ausmacht, ist also dies, daß das auserwählte Volk – im Gegensatz zu den anderen Völkern, die das Gesetz nicht haben und falschen, vorstellbaren Göttern dienen – in Wahrheit dem wahren Gott dienen kann, ohne sich ihn vorzustellen, und zwar kraft des Gesetzes. Darin besteht das Wesen des erwählten Juden.

Dieses geschichtliche Wesen, das das vorchristliche Israel objektiv zum einzigen Volk macht, das sich der einzige wahre Gott auserwählt hat, enthält in sich jedoch eine doppelte Möglichkeit existentieller Stellungnahme, sowohl für den Einzelnen, der Glied des Volkes ist, wie für das Volk als ganzes. Denn das auserwählte Volk kann – als ganzes und in jedem seiner Glieder – sein objektives Wesen, das im Gesetzesgehorsam besteht, subjektiv entweder in geistiger, wahrhaft religiöser Weise oder auf fleischliche Weise leben. Insofern das Gesetz das gesamte Leben des jüdischen Volkes prägt, vermag sich kein Einzelner der Beobachtung seiner vielfachen, zugleich und untrennbar sozialen und religiösen Vorschriften zu entziehen. Der Gesetzesgehorsam erweist sich also ebenso als die unveräußerliche Bedingung des gesellschaftlichen Daseins des jüdischen Volkes wie als die einzige Weise, wie das auserwählte Volk seine Treue zum Gott des Bundes und der Verheißung gesellschaftlich leben kann. Aus dieser gesellschaftlichen Verfaßtheit des jüdischen religiösen Bewußtseins ergibt sich nun die Möglichkeit, für den Einzelnen wie für das Volksganze, den Gesetzesgehorsam in doppelter Weise zu verstehen: nämlich entweder sich dem Buchstaben des Gesetzes zu unterwerfen, um egoistisch den Zusammenhalt und das Überleben des Volkes zu sichern, oder aber sich dem Gesetz aus dem echt religiösen Beweggrund zu unterwerfen, der darin besteht, den Willen des Gottes der Verheißung zu erfüllen und dann allein von seiner Gnade, nicht von der Gesetzesbeobachtung, die letzte Vollendung zu erwarten.

Zu dieser inneren Problematik des vorchristlichen jüdischen Bewußtseins gesellt sich noch eine zweite: Sofern sich die göttliche Erwählung auf das durch das Gesetz geprägte *Volk* bezieht, fallen Religion und Nation zusammen. Als das einzig wahre Gottesvolk vor Christus hebt sich Israel scharf von den anderen Völkern ab, und dies im selben Augenblick, da es seinen bilderfeindlichen, vom Transzendenzgedanken bestimmten Monotheismus verbreitet. Religiöser und völkischer Proselytismus erscheinen somit als untrennbar, so daß Israel allen anderen Nationen nicht nur wegen seiner religiösen Einstellung als geistiger Widersacher, sondern auch wegen der national-fleischlichen Daseinsweise dieser Einstellung als ihr wirklicher Feind erscheint. Wie konnte sich die Religion Israels den anderen Nationen als universal und göttlich vorstellen, solange man mit ihr auch all die besonderen menschlichen Eigenheiten der jüdischen Nation übernehmen mußte? Mußte diese Religion in heidnischen Augen nicht wie ein Mittel aussehen, mit

dem das jüdische Volk im Sinn seiner nationalen Ziele Konversionen von Heiden erschlich? Es konnte nicht ausbleiben, daß diese Frage im Inneren des jüdischen Bewußtseins selbst aufbrach, in dem Maße, als sich dessen eigenes Nachdenken über die Universalität seines Gottes vertiefte.

Die durch die Menschwerdung des Wortes aufbrechende Krisis des jüdischen Bewußtseins

Der erwählte Jude vor Christus anerkennt die Transzendenz der göttlichen Freiheit, akzeptiert die Inkarnation dieser Freiheit des Gottes Abrahams zugunsten eines *einzelnen*, besonders erwählten Volkes und begreift, daß die göttliche Erwählungstat durch die Bevorzugung des jüdischen Volkes hindurch die gesamte Menschheit meint.

Wie jedoch läßt sich die Inkarnation der Freiheit Gottes, die sich gnädig einem bestimmten Volk zuwendet, mit dem Heilswillen eben dieser Freiheit versöhnen, der sich der Gesamtheit der Menschen und der Völker zuwendet? In dem Maße, als sich der vorchristliche Jude sowohl seiner Auserwählung wie der Einzigkeit seines Gottes als des einzig wahren Welterschöpfers und Geschichtsherrn bewußt wurde, mußte er sich dieser immer dringlicher werdenden Frage stellen. Im Gedanken der Erwählung eines einzigen Volkes durch den Gott aller Völker lag eine Art historischer Aporie, die nicht nur den Heiden, sondern auch dem Juden selbst diese Erwählung zur Frage werden lassen und die Besten dazu einladen mußte, sich dem Geheimnis der Transzendenz, die sich im besonderen inkarniert, weiter zu öffnen. Die Erwählung des jüdischen Volkes durch den einzig wahren Gott hat zur Folge, daß im Bewußtsein Israels zwei Ideen aufstiegen, deren gegenseitiges Verhältnis problematisch blieb: einerseits die Idee, daß sich die göttliche Freiheit zugunsten des auserwählten Volkes, und das heißt *nicht* zugunsten aller anderen Völker, entschieden *habe*, und andererseits die Idee, daß sich diese selbe Freiheit zugunsten der *Gesamtheit* der Menschen und der Völker inkarnieren *werde*.

Christus erschien, um im Gehorsam gegen den Willen des Vaters und in der Kraft des Heiligen Geistes diese geschichtliche Antinomie dadurch aufzulösen, daß er die Inkarnationsbewegung der göttlichen Freiheit, die ihr anfängliches Dasein in der historischen Besonderheit des altbündlichen Volkes hatte, in sich hinein verinnerlichte und so universalisierte. Er verinnerlichte diese Bewegung, indem er durch seinen Gehorsam bis zum Tod im Geist und in der Wahrheit die Absicht der Torah erfüllte, nämlich die Teilnahme des Menschen an der trinitarischen Liebe. Er universalisierte sie, indem er durch seinen Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters die Trennungsmauer niederriß, die Juden und Heiden getrennt hatte, und so die Inkarnation der

göttlichen Freiheit zugunsten aller und jedes einzelnen, sei er Heide oder Jude, möglich machte.

Diese Bewegung Christi, die die Bewegung, in der sich die göttliche Freiheit zugunsten Israels entscheidet, um mittelbar die ganze Menschheit zu beschenken, verinnerlicht und universalisiert, wird durch die Auferstehung zur konstitutiven und bleibenden Bewegung der Kirche, des Leibes Christi, die nur dadurch sie selbst wird, daß sie die Gehorsamsbewegung ihres Herrn und Meisters gegenüber dem Willen des Vaters zu ihrer eigenen macht.

So gehören in Christus wie in der Kirche die Anerkennung der Transzendenz der göttlichen Freiheit und die Möglichkeit einer Inkarnation dieser Freiheit zugunsten des Juden wie des Heiden, somit der Gesamtheit der Menschen und der unveräußerlichen Individualität jedes Einzelnen, innerlich zusammen. Jetzt, da Christus gekommen ist, kann der Mensch, als Einzelner und als Gesamtheit, in seinem Leben die Bewegung vollkommener Liebe nachvollziehen, die das Leben Christi, des einzigen Sohnes Gottes, des sichtbaren Ebenbildes des unsichtbaren Vaters, zum Heil aller Menschen insgesamt und jedes Einzelnen beseelt. Und die Hoffnung des neuen Volkes Gottes wird um so weniger enttäuscht, als ihre Erfüllung schon hier und jetzt durch die Liebe Gottes, die in den Herzen der Gläubigen ausgegossen ist, das heißt durch die Gabe des Heiligen Geistes, vorweggenommen ist (vgl. Röm 5, 5). Darin liegt der Sinn des Daseins und der Sendung der Kirche, das geschichtliche Wesen des Christentums.

Durch die Sendung seines einzigen Sohnes, der die Inkarnationsbewegung der göttlichen Freiheit auf das Heil des Menschen hin in sich verinnerlicht und so universalisiert, löst Gott die geheimnisvolle Aporie, die er selbst durch die Erwählung eines bestimmten Volkes gesetzt hatte. Eben dadurch aber wird er zur Ursache einer Krise innerhalb seines Volkes. Zum objektiven Wesen der jüdischen Religion gehörte – weil diese durch einen gesellschaftlichen Gehorsam gegenüber der Torah gekennzeichnet war – die Möglichkeit des Auseinandertretens zweier subjektiver Haltungen: einer nur buchstäblichen, auf das bloß zeitliche Überleben des Volkes abzielenden Befolgung des Gesetzes, und anderseits einer Praxis, die zwar auch dem Buchstaben verpflichtet bleibt, aber vor allem Ausdruck des Glaubens an den unsichtbaren Gott ist, »dem nichts unmöglich ist«. Christus, der dem Fleisch nach aus dem Geschlecht Davids stammt, hat jene verborgene Trennungslinie ans Licht gebracht, die durch das scheinbar so geeinte erwählte Volk vor seiner Ankunft mittendurch verlief, und das wahre heilige Volk konstituiert, zu dem jene, deren Gesetzesgehorsam Ausdruck echten religiösen Glaubens gewesen war, schon gehörten: jener »kleine Rest«, der in ihm den Messias als »das Licht zur Erleuchtung der Heiden und zur Verherrlichung Israels« zu erkennen fähig war (Lk 2, 32). Solange der buchstäbliche Gesetzesgehorsam aus fleischlichen Motiven und der aus Antrieb des Geistes von allen Gliedern des auserwählten Volkes

mit Notwendigkeit in buchstäblicher Weise gelebt werden mußte, waren beide Formen praktisch nicht voneinander zu unterscheiden. Erst Christus scheidet hier und macht diese Unterscheidung allen und zu jedem Augenblick der Weltgeschichte möglich.

Das geschichtliche Wesen des ungläubigen Juden angesichts Christi und der Kirche

»Von den ›Dingen Gottes‹ reden zu können, so wie wir von den Dingen unserer Welt reden, ohne jedoch Gott zu verdinglichen –, das ist es, was uns Gott in Christus schenkt«, und was er allen Menschen geschenkt hat, den Heiden und den Juden. »Den ermöglichenden Grund dieses Geheimnisses hat Paulus in dem Satz zur Sprache gebracht: ›Christus ist das Bild des unsichtbaren Gottes‹ (Kol 1, 15). Weil Jesus das fleischgewordene Wort Gottes ist, kann das menschliche Denken in ihm – und in ihm allein – die sinnliche Erscheinung finden, die dem Sein ein menschliches Antlitz verleiht, ohne in Götzendienst zu verfallen. Wer Gott in Christus denkt, entgeht der Gefahr, sich das Sein nach unseren menschlichen Maßen zuzuschneiden, da Gott selbst sich in seinem Wort vorweg entäußert hat. Wer Gott in Christus sucht, überwindet die Gefahr, Gott zum Mittel für unsere Zwecke zu mißbrauchen, da Gott in Ihm zu unserem Weg werden wollte . . . Kurz, die Verendlichung des Seins in sinnlichen Gestalten, die wegen der Doppelnatur unseres Wesens unumgänglich ist, damit wir von Gott sprechen, ihn auch nur anrufen können, ist uns nun nicht mehr verboten. Denn in Jesus hat sich der Transzendente selber so objektiviert, daß diese sinnliche Objektivierung nicht nur nicht zum Götzendienst führt, sondern zum Prinzip der Gottesverehrung im Geist und in der Wahrheit wird, die nun die einzig mögliche Gottesverehrung ist, da uns der geschichtlich inkarnierte Gott an seiner Inkarnation teilnehmen läßt, ja uns einlädt, sie zu vollenden.«⁹ Genau das ist es aber, was der ungläubige Jude nach Christus ablehnt.

Die christliche Offenbarung beraubt das altbündliche Judenvolk auf immer seinen millenaristischen Hoffnungen; zumindest macht sie es ihm unmöglich, seine fleischlichen Absichten durch Berufung auf den volkhafte Charakter und die einheitsbegründende Funktion des Torah-Gehorsams zu verschleiern. Die Zerstreuung Israels unter die Völker, kaum ein Jahrhundert nach der Ankunft Christi, symbolisiert auch ein religiöses Geschehen. Indem die christliche Offenbarung den Gedanken der Erwählung verinnerlichte und diese selbst vom fleischlichen Israel auf das neue geisthafte Israel, die Kirche, übertrug, hat sie den Juden allmählich dazu gebracht, einer fleischlichen Auffassung der Erwählung des altbündlichen Volkes zu entsagen und sich dessen immer bewußter zu werden, daß sein Gott der universale Gott aller Men-

⁹ *Connaissance de Dieu et Foi au Christ selon St. Paul*, S. 133.

schen ist. Die von Christus im Innern der gesellschaftlichen Gesetzesbeobachtung aufgedeckte Trennungslinie stellte diese selbst in Frage und verunmöglichte zugleich den Versuch, darauf durch einen Rückgang zum früheren zu antworten¹⁰.

Das jüdische Volk hat Christus und die Kirche zurückgewiesen, die es ihm erlaubt hätten, die wahre Inkarnation Gottes zum Heil aller Völker zu begreifen und zu verwirklichen. Zwar nicht ausgerottet, aber unter diese Nationen zerstreut, übt es, ungläubig geworden, weiterhin seine Sendung aus, aus seinem monotheistischen Glauben heraus allen Gottesvorstellungen den Kampf anzusagen – allerdings in neuer Weise und in anderem Sinn.

Vor allem wandelt sich nun das Verhältnis der Negativität, in dem das theokratisch verfaßte Volk *vor* Christus zu allen anderen Völkern stand, *nach* der Ankunft Christi zur Negativität eines »Volkes« *im Inneren* aller anderen Völker, in die es zerstreut ist und deren Land, Sprache und Sitten es übernimmt, ohne sich doch ihnen jemals vollkommen einzupassen. Die heilsame negative Stellung des monotheistischen altbundlichen Volkes gegenüber dem heidnischen Götzenbild nimmt jetzt, nach der Ablehnung Christi, den Charakter rationalistischer Verneinung an; und dieser Rationalismus ist

¹⁰ Wenn wir hier vom ungläubigen Judenvolk nach Christus sprechen, tun wir das immer im Hinblick auf das formale geschichtliche Wesen des jüdischen Volkes, das in keiner Weise mit der konkreten Wirklichkeit des gegenwärtigen Staates Israel verwechselt werden darf. Für uns ist das Bestehen dieses Staates eine rein menschliche, politische Tatsache, keine wesentlich religiöse Tatsache. Nur aufgrund der Doppeldeutigkeit des Wortes »Israel«, das sowohl eine religiöse Wesensmöglichkeit wie ein konkretes sozio-politisches Gebilde meinen kann, kommt man bedauerlicherweise dazu, in die Diskussion um das Weiterbestehen und die internationale Anerkennung dieses Staates auch religiöse Gründe einzubringen, sei es *pro* oder *contra*. Wir meinen mit G. Fessard, daß dieser Staat »seiner Struktur nach einer heidnischen Nation nach Christus sehr viel näher steht als der hebräischen Theokratie vor Christi Ankunft« (De l'Actualité historique, I, S. 50). Es genügt, auf zwei evidente Tatsachen hinzuweisen, um zu sehen, daß das dem jüdischen Volk immanente Problem durch die Gründung dieses Staates im Jahr 1948 und seine Entwicklung nicht nur nicht gelöst ist, sondern sich im paradoxen Zustand dieser politischen Einheit mehr als je ausdrückt: 1. Einmal abgesehen von der Parteienvielfalt, die im Inneren des Staates eine solche Spannung hervorbringt, daß es nur die permanente Bedrohung von außen noch zuwege bringt, die (rein negative) Einheit der Nation vor dem Zerfall zu retten, ist es doch eine Tatsache, daß die Mehrheit der Juden, aus denen der Staat Israel besteht, ungläubig ist. 2. Die Bevölkerung dieses Staates macht zur Zeit weniger als ein Drittel der in alle fünf Kontinente verstreuten Juden aus. 1969 zählte Israel 2,5 Millionen Einwohner, während sich die Zahl der Juden in aller Welt auf 13,88 Millionen belief (davon 1,5 in Europa, mehr als 2,5 in der UdSSR und 5,8 in den USA. Vgl. »Encyclopaedia Universalis«, Bd. 9, Paris 1971, S. 550). Selbst wenn Palästina all diejenigen aufnehmen könnte, die kommen wollen, so bleibt doch die Einstellung der Juden gegenüber diesem jungen Staat sehr oft ambivalent und ist jedenfalls von Einmütigkeit weit entfernt. Und selbst wenn der Staat Israel hinreichend viel Platz hätte und alle Juden der Welt dorthin zögen, so bliebe doch die Frage nach dem *Wesen* der so wiedergefundenen Volkseinheit noch unbeantwortet. Denn auch dann, wenn die politischen Parteien sich auf einen *modus vivendi* einigen könnten, wäre der Widerspruch unauflösbar, in dem ein Staat, der neben den Gläubigen auch (juristisch voll als solcher anerkannte) Ungläubige enthielte, zum religiösen Sendungsanspruch des politisch verfaßten Volkes des Alten Testaments steht.

zwar mächtig genug, die nationalen Besonderheiten aufzulösen und zu zerstören, aber unfähig, eine wirkliche Einheit des Menschengeschlechts im Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes zu schaffen. Seine »verneinende Sendung« wirkt sich also nach zwei Seiten aus: einerseits gegen den nationalen Partikularismus, insofern dieser immer mehr oder minder dahin strebt, sich im Bewußtsein der Menschen zu verabsolutieren, andererseits aber auch gegen die sichtbaren Zeichen und gemeinschaftlichen Formen, mit deren Hilfe die Kirche Christi, die Trägerin des Neuen Bundes, der Menge der aus Gnade berufenen Heiden eine Gestalt zu geben versucht.

Durch die Zurückweisung Christi beraubt sich der ungläubige Jude der einzigen wirklichen Gegenwart Gottes in der Geschichte der Menschen sowie der Möglichkeitsbedingung dieser wirklichen Gegenwart, indem er an die Stelle der Einzigkeit des fleischgewordenen Wortes und der Kirche, die diese Fleischwerdung aktualisiert, ein transzendentes Vernunftideal setzt, das die Menschen nur abstrakt und negativ miteinander vereinigen kann. Man begreift dies, wenn man beachtet, daß der Rationalismus des ungläubigen Juden angesichts Christi im Grunde nichts anderes ist als die Ablehnung jeder bildlichen Repräsentation Gottes. Deshalb kann dieser Rationalismus – er mag sich noch so sehr gegen diesen Einwand wehren – die Einheit der Menschheit immer nur »nach dem Modell des leeren Raums« denken, »in dem es zweifellos keine Gegensätze mehr zwischen den verschiedenen Punkten gibt, aber nur deswegen, weil es kein echtes Sein mehr, ja selbst keine Punkte und so schließlich auch keinen Raum mehr gibt.«¹¹

»Schon allein der unbestimmte Begriff des Raumes setzt einen ursprünglichen Akt des Geistes voraus, der eine Bestimmung – einen Punkt – setzt, und ausgehend von diesem Punkt die Vielheit begrenzt und vereinigt. Es ist jedoch niemals ›die Vernunft selbst‹, die diesen Mittelpunkt setzt, sondern immer nur der einzelne Rationalist; und es gibt überhaupt keinen Grund, warum dieser Mittelpunkt eher in O als in O' liegen sollte. Insofern der Rationalist einfach O statt O' wählt, trennt er mehr, als daß er vereinigt. Denn sein Nachbar kann ja – und dies mit ebenso guten Gründen – die Welt lieber in O' statt in O ihren Mittelpunkt finden lassen. Hätte er deswegen weniger teil an der Vernunft? Es ist aussichtslos, zwischen den beiden entscheiden zu wollen.

Schon allein aus diesem Grund ist es klar, daß sich der ›Bund der Rationalisten‹ immer nur gegen jemanden konstituieren kann, das heißt aus der Negation einer konkreten Bestimmung lebt. In der Geometrie, wo es nur um die abstraktesten Synthesen geht, macht es nicht viel aus, ob nun O oder O' als Mittelpunkt des zu strukturierenden Raumes genommen wird. Etwas ganz anderes aber ist es, wenn es sich darum handelt, die konkrete Synthese schlechthin, nämlich die Einigung der Menschheit, zu leisten. Der Rationalis-

¹¹ Pax nostra, S. 242.

mus will die Nationen abschaffen, kann aber als Einigungsprinzip nichts anderes als die ganz unbestimmte Idee des Menschen-überhaupt beibringen, die nichts als das Resultat von Negationen ist. Denn der Mensch-überhaupt ist weder Franzose noch Engländer noch Deutscher. Ein Mittelpunkt aber, der weder O noch O' noch O'' wäre, ist überhaupt nichts. In dem Maße jedoch, als dieser Mittelpunkt oder diese Idee des Menschen-überhaupt eine positive Bestimmung erhält, verfällt es unweigerlich neuen Gegensätzen.«¹²

Zusammenfassend kann man sagen, daß der Jude, der sich Christus und seiner Kirche verweigert, gegenüber der Inkarnation Gottes für die Menschen – die doch nichts als die Vollendung der Erwählung, des Bundes und der Verheißung für Abraham und seine Nachkommen ist – illegitimerweise jene verneinende Haltung einnimmt, die gegenüber den götzdienerischen Völkern vor Christus legitim war. Indem er sich jeder bildlichen Repräsentation Gottes verweigert, zugleich aber auf seine nationale Besonderheit dem Fleische nach verzichtet und universalistisch denkt, wird er zum besonderen Repräsentanten des ungelösten Rätsels der sich in der Geschichte inkarnierenden Transzendenz und steht so der Kirche Christi gegenüber, die der Ort ist, wo dieses Geheimnis geoffenbart und, zumindest anfänglich, von Gott selbst gelöst ist.

Vom Unglauben gegenüber Christus zum Versuch einer atheistischen Selbstvollendung der Menschheit

Der ungläubig rationalistische Jude unterwirft seiner Negation zugleich die nationalen Besonderheiten und die sozialen Elemente, mit deren Hilfe die Kirche die Menge der bekehrten Heiden in eine konkrete Einheit einzubinden versucht, die die nationalen Besonderheiten zwar übersteigt, aber nicht zerstört. Dadurch bereitet er zwei möglichen Grundhaltungen der Menschen und der Völker den Weg. Einerseits weckt er erneut den egoistischen, heidnischen Charakter der Völker vor Christus, indem er die Elemente der Objektivität auflöst, kraft deren sich die Völker als Glieder der christlichen Gemeinschaft – der sichtbaren Kirche mit ihrer hierarchischen Struktur und ihrer dogmatischen, sittlichen und kultischen Verfassung – verstehen können. Auf der anderen Seite bringt das ungläubige Judentum im Bewußtsein von der Macht des Geistes die Idee einer Vollendung der Menschheit hervor, »die nicht mehr als ein von der göttlichen Gnade getragener Aufstieg, sondern als ein aus eigener Kraft in unbestimmter Zukunft erreichbarer Besitz verstanden wird«. ¹³ Sobald man die christliche Idee der Vollendung des Menschen, zu der Gott in der Kirche Christi einlädt, ablehnt, ohne doch auf ein strukturiertes Dasein der geeinten Menschheit verzichten zu wollen, ist die posi-

¹² Ebd., S. 242 f.

¹³ Ebd., S. 221.

tive Behauptung des Atheismus die logische Folge des zunächst nur negativen Rationalismus.

Der Jude, der Christus und der Kirche den Glauben verweigert, befindet sich in einer unstabilen Lage. Angesichts der Lösung, die Gott selbst für das Problem der Offenbarung des Transzendenten in der Geschichte vorgetragen hat, ist er zerspalten zwischen der Ablehnung dieser Lösung und der Versuchung, nicht allein diese Lösung, sondern das ganze Problem der Transzendenz in der Geschichte zu verwerfen, das mit dem Geheimnis des vorchristlich erwählten Volkes gegeben ist. Unter die Nationen zerstreut, ohne sich diesen voll anzupassen, andererseits die von der Kirche vorgestellte und eingeleitete realisierte gnadenhafte Einheit der Menschheit ablehnend, wird sich der ungläubige Jude darauf beschränken, immer nur jede mögliche Lösung des Problems abzuweisen, das mit einem geglaubten, aber unvorstellbaren Transzendenten gegeben ist, das heißt mit einem Gott, der sich niemals unmittelbar in der Geschichte zeigt und den der Jude durch seine Haltung doppelter Verneinung bezeugt. Wenn er sich jedoch nicht mit seiner Ohnmacht abfinden kann, sich nicht mit einer bloß kritischen Einstellung gegenüber den nationalen Besonderheiten und den objektiven Elementen, die den Völkern helfen, sich trotz ihrer Eigenheit zur Kirche zu vereinigen, zufrieden gibt, fühlt der ungläubige Jude die Versuchung, das Problem der Transzendenz in der Geschichte dadurch zu lösen, daß er es als Problem überhaupt nicht zuläßt. Zum Unglauben gegenüber Christus und der Kirche tritt dann der Verzicht auf die Erwählung, die die Juden von allen anderen Völkern unterschied und mittelbar vom Handeln Gottes im Geflecht der Geschichte Zeugnis ablegte. Und schließlich kommt es zur Bestreitung eines Transzendenten überhaupt, das heißt zum ausdrücklichen Atheismus, der letzten Endes auf das promethische Projekt einer Menschheit hinausläuft, die sich, gestützt auf ihre eigenen Kräfte und unter dem Antrieb ihres eigenen Willens, selbst vollendet. Die Geschichtsauffassung, auf die sich dieser Jude hinbewegt, wird zum genauen Gegenstück der christlichen, die Gott im Geheimnis der Kirche geoffenbart hat; denn dieser Atheismus behauptet gerade dadurch zur Vollendung der Menschheit beizutragen, daß er alle jene wahrhaft religiösen Elemente ausschaltet, mittels derer Gott diese Vollendung heraufführen will¹⁴.

¹⁴ So behauptet etwa der Marxismus, daß »nur der *menschliche Hintergrund* der christlichen Religion in wirklich menschlichen Schöpfungen sich ausführen kann« (K. Marx, Zur Judenfrage. In: Die Frühschriften, hrsg. v. S. Landshut. Stuttgart 1964, S. 184 [= MEGA I, I/1, 587]). – Fessard war einer der ersten Kommentatoren der Marxschen Frühschriften. Seine Auseinandersetzung mit dem Marxismus begann schon 1936 in »Pax nostra«, kommt aber erst zu ausführlicher Darstellung in den folgenden Veröffentlichungen: »Le Dialogue catholique-communiste est-il possible?«. Paris 1937; »France, prends garde de perdre ta liberté«. Paris 1946; »De l'Actualité historique«. Paris 1960. Unter den neueren, beson-

Das Doppelwesen des Judentums im Inneren des Christen und der Kirche

Beschränkt man sich nicht auf die rein objektive Betrachtungsweise, so bemerkt man, daß die existentiellen Wesensmöglichkeiten des Juden (des vorchristlichen oder des nachchristlichen) auch die des Christen und der Kirche sind, die ihren Weg durch die Geschichte mit dem Verlangen gehen, sich dauernd zu erneuern, indem sie ihre konkrete Gestalt mit der idealen Gestalt der Kirche vergleichen, so wie Christus sie sieht, sie wünscht, sie als seine heilige und makellose Braut liebt (Eph 5, 27)¹⁵. Abgesehen vom »kleinen Rest« der Juden, die Christus aufgenommen haben, kann der Christ von seiner Herkunft her nur ein bekehrter *Heide* sein, der aus der Gnade »dem edlen Ölbaum eingepfropft worden« ist (Röm 11, 17). Als solcher bleibt er immer versucht vom götzendienerischen Grund seines heidnischen Wesens; und oft genug gibt er dieser Versuchung auch nach. Insofern dieser Christ aber nicht bloßer Heide, sondern bekehrter Heide ist, der auf das altbündliche Israel aufgefropft und somit der göttlichen Erwählung teilhaft ist, kann er noch stärker davon versucht sein, die Haltung des vorchristlichen Juden einzunehmen und sich seiner Erwählung zu rühmen, sich hinter eine Praxis des Buchstabens zu flüchten und so beim Unglauben des verworfenen Juden zu landen. Fessard zeigt, warum die sichtbare Kirche – und jeder Christ in ihr – in dieser Versuchung steht. Er zeigt aber auch, wie diese Versuchung siegreich überstanden werden kann und muß.

Die sichtbare Kirche steht in einem objektiven Gegensatz zu all denen, die außerhalb der Kirche sind, so wie sich seinerzeit das jüdische Volk von der Gesamtheit der Heiden, die die Verheißung nicht kannten, abhob.

»Die Synagoge hatte durch ihren Kult und ihre Gesetzesauslegung die Funktion, die Einheit des Volkes zu festigen und es treu beim Bund zu halten. Entsprechend ihrer Natur, zugleich Kohäsionsprinzip und Trennungsmauer zu sein, erzog sie das Bewußtsein des Juden in der Hoffnung auf den Messias, der alle Völker in Israel versammeln sollte. Kraft dieser Erwartung, die die Vollendung seiner religiösen Haltung darstellte, schritt Israel voran. Ebenso verhält es sich mit mir, der ich Christ bin, inmitten der sichtbaren Kirche.

Auch der Neue Bund konkretisiert sich in einer dogmatischen, sittlichen und kultischen Verfassung, die den Zusammenhalt des heiligen Volkes gewährleistet. Außerhalb dieser Verfassung kann es für mich weder Heiligkeit noch Heil geben. Auch diese Verfassung ist zwar noch eine Mauer, die das heilige Volk der Gläubigen von den Ungläubigen trennt. Aber diese Mauer

ders dichten Artikeln seien genannt: »Les structures théologiques dans l'Athéisme marxiste«. In: »Concilium« 16 (Juni 1966), S. 31–43, und »The Future of a Dialogue now possible: to become actual or to remain impossible?«. In: »Demythologizing Marxism«. Boston College Studies in Philosophy, Bd. 2. Den Haag 1969, S. 96–165.

¹⁵ Dies ist auch eines der großen Themen der Enzyklika »Ecclesiam suam« (6. August 1964), mit der Paul VI. sein Amt als oberster Lehrer der Kirche auszuüben begonnen hat.

hat denselben Zweck wie jene, die vor Christus bestand: nämlich mich in der Erwartung der zweiten Ankunft Christi zu halten.

Ich befinde mich also angesichts des objektiven, sozialen Charakters des Christentums, das heißt der sichtbaren Kirche, die der Ort ist, wo ›heute‹ der ›neue Mensch‹ im Übergang vom ›Gestern‹ zur ›Ewigkeit‹ heranwächst, – angesichts der Kirche also befinde ich mich in derselben Situation wie der Jude angesichts Jesu: derselben Versuchung unterworfen, mit denselben Mitteln, sie zu überwinden, ausgerüstet. Denn wenn ein Teil der Juden, im Unterschied zu den Pharisäern, Jesus als den Messias anzuerkennen vermochten, dann deshalb, weil sie in ihrer Vorstellung vom Gottesreich dem geisthaften Moment gegenüber dem fleischlichen das Übergewicht gegeben hatten.

Ebenso steht es auch noch mit mir. Der Gegensatz zwischen der Kirche, das heißt der Menge der versöhnten Heiden, und den verworfenen Juden, das heißt der großen Anzahl der Ungläubigen und der Nichtchristen, ist nicht nur der Gegenstand meiner letzten Entscheidung, sondern auch die schwierige Situation, an der mein Christsein reifen soll. Ich kann die Sünde der Pharisäer vermeiden, wenn ich aus der Geschichte Israels meine Konsequenzen ziehe, das heißt mich davor hüte, mich der Erwählung durch Gott zu rühmen, meine Befriedigung in der Werkgerechtigkeit zu suchen und mich genüßlich in allzumenschlichen Träumen zu wiegen. Und umgekehrt: In dem Maße, als ich mit Paulus anerkennen lerne, daß alles in mir Gnade ist, und ich mich der Erwartung jenes Tages öffne, an dem mit der Gesamtheit der Heiden auch ganz Israel gerettet sein wird, in dem Maße werde ich dann auch mit Paulus zu begreifen anfangen, daß ›der Herr kommt‹.¹⁶

Auch eine zweite Versuchung, in der die Kirche steht, hat ihre Entsprechung in einer Versuchung, der das heilige Volk des Alten Bundes dauernd unterworfen war: nämlich die religiöse und moralische Scheidung aufzuheben, die Gott selbst aufgerichtet hatte, um sein Volk zu strukturieren und im Geiste wachsen zu lassen. Ebenso wie Israel seine Eigenart verlieren konnte, indem es dem Götzendienst der es umgebenden heidnischen Nationen unterlag, so kann zwar nicht die Kirche als Leib Christi, wohl aber der Christ seines Wesens verlustig gehen, indem er den Unglauben des verworfenen Juden in seinem Inneren siegen läßt, das heißt der Reihe nach das Erwähltsein der Kirche, die Gottheit Christi, die Erwählung Israels und schließlich die Existenz des einzig wahren Gottes, des Herrn der Welt und der Gesamtgeschichte, leugnet. Diese Versuchung sei hier nur erwähnt. Vermutlich ist sie zugleich Ursache und Wirkung der Krise, von der heute die westliche Christenheit erschüttert wird. Und so erklärt sich auch, daß viele Christen, nachdem sie dieser Versuchung zum Opfer gefallen sind und die Kirche verlassen (oder die »innere Emigration« gewählt) haben, nun im marxistischen Millenarismus eine Ideo-

¹⁶ Pax nostra, S. 301 f.

logie suchen, die die Leere wieder aufzufüllen vermag, die in ihnen durch den Verlust des Glaubens entstanden ist¹⁷.

Wir haben das Wesen des vorchristlichen auserwählten und des nachchristlichen ungläubigen Juden beschrieben. Damit haben wir aber nur die eine der beiden religiösen Grundstellungen des Menschen angesichts der göttlichen Offenbarung umrissen. Die andere ist die des Heiden: des vorchristlich götzendienerischen, nach der Menschwerdung zum Glauben bekehrten Heiden. Das heißt, daß die Analyse des Judentums zwar eine notwendige Bedingung ist, wenn man die Geschichte der Menschheit vor Gott begreifen will, daß sie aber allein nicht hinreicht, um die Heilsgeschichte in all ihren Momenten zu erklären. Denn auch das Geschick des Heidentums und seine Verflechtung mit dem Geheimnis des alten und des neuen Israel gehört wesentlich zur Heilsgeschichte. Wir dürfen insbesondere nicht übersehen, wie oft das Alte Testament darauf hinweist, daß das auserwählte Volk sich immer wieder vom Heidentum der umliegenden Völker angezogen fühlte, von denen es doch durch die Erwählung getrennt und durch das Gesetz bewahrt werden sollte. Dieses Versuchtsein wird übrigens wohlverständlich, wenn man sich klarmacht, daß Israel ja gerade dadurch erwählt worden ist, daß es von den heidnischen Nationen abge sondert wurde, das heißt, daß diese Erwählung als geschichtliches Ereignis ein Volk betraf, das an sich von derselben menschlichen Herkunft war wie alle anderen. Vor der Erwählung Abrahams gab es weder Juden noch Griechen. Es gab nur Menschen, die durch die Sünde unfrei

¹⁷ Es ist wohl zu beachten, daß eine derartige Interpretation den Antisemitismus nicht nur in keiner Weise unterstützt, sondern ihm vielmehr den Boden entzieht. Denn, wenn es wahr ist, daß Jude wie Heide einem jeden innerlich sind, dann folgt daraus, daß der Unglaube eines Heiden, der sich einmal bekehrt hatte, das heißt eines Christen, der den Glauben gehabt hat, ihn dann aber wieder verlor, objektiv gesehen schlimmer ist als der Unglaube eines Juden, dem der Glaube niemals geschenkt worden ist. *Corruptio optimi pessima*. So kann man sich mit G. Fessard erklären, warum inmitten eines christlichen Volkes das nazistische Neuheidentum entstehen und an die Ausrottung der Juden schreiten konnte, ohne entscheidenden Widerstand zu finden. So ist es auch möglich, die Wurzeln jenes Antisemitismus freizulegen, den man im atheistischen Kommunismus findet und der in den unter sowjetischer Herrschaft stehenden Ländern regelmäßig aufflammt. Vgl. dazu in den »Etudes« (September 1960, S. 215–232) erschienenen Artikel von Fessard »L'antisemitisme en URSS. Faits et réflexions«. In diesem reich dokumentierten Aufsatz weist Fessard nach, daß der marxistische Antisemitismus nicht aus dem Neuheidentum stammt, sondern aus einem umgekehrten und deswegen um so radikaleren Judentum kommt. Der Christ, der seinen Glauben aufgibt und zum Anhänger der kommunistischen Ideologie wird, sollte zumindest einmal über den Zusammenhang nachdenken, der zwischen seiner »Bekehrung« zu dieser »säkularisierten Religion« (Tillich würde sagen: dieser Quasi-Religion) und seiner Einstellung gegenüber dem Volk des Alten Bundes besteht. Vielleicht erspart es ihm dies Nachdenken, naiverweise zum Komplizen neuer Barbareien zu werden. – Folgendes sei noch hinzugefügt: In der Sicht Fessards wird deutlich, daß man zwar von einem Antisemitismus *der Christen* reden kann (insofern diese nämlich der von Paulus entwickelten und von der Kirche übernommenen Lehre untreu geworden sind und sich – in Vergangenheit und Gegenwart – aufgeführt haben, als seien sie götzendienerische Heiden oder ungläubige Juden), – daß es aber einen christlichen Antisemitismus nicht gibt.

waren: durch Spaltungen in ihrem Inneren, untereinander und aller miteinander gegenüber Gott. Aber erst durch die providentielle Unterscheidung des Juden vom Heiden werden alle Menschen zu einem neuen Menschen vereinigt und gewinnen freien Zugang zum Vater in seinem Geist, vermittelt durch Christus, den Sohn Gottes, der dem Fleische nach aus dem Davids-Geschlecht hervorging (Röm 1, 2–4; Eph 2, 18).

Jeder Mensch, sei er nun von seiner Herkunft her Jude oder Heide, ist berufen, in der Hoffnung auf die Parusie dieser neue Mensch zu *werden*. Keiner aber kann dieses Ziel wirklich erreichen ohne die Vermittlung Christi und der Kirche. Fessard schreibt in einem Brief:

»Christsein ist keine fertige Tatsache, kein objektiv existierendes Faktum . . . Denn sobald ich mir meines Glaubens oder meines Christen-Namens wie eines festen Besitzes sicher zu sein meine, falle ich auf die Stufe des Juden oder des Heiden zurück. Insofern aber dieser Rückfall mir deutlich macht, wie sehr ich in jedem Augenblick und in allem, was ich tue, der Vermittlung Christi und seiner Kirche bedarf, gibt er mir auch zugleich die Mittel an die Hand, ihn zu überwinden. Denn indem mir Christus das wahre Ziel der Geschichte offenbart, läßt er es mich auch erreichen; das ist übrigens der Grund für jene »Wiederholung«, von der Kierkegaard träumte. Diese Offenbarung gibt mir auch das Recht für den Versuch, die Revolutionen dieser Weltzeit zu begreifen, die letzten Endes aufgrund des prometheischen Geistes, der sie trägt, sich von der Sünde unseres Stammvaters Adam kaum unterscheiden . . . In der Tat ist es allein der Wille zur Macht, der für den Menschen Freiheit schafft, und die Erbsünde ist nichts anderes als das Aufkommen des Willens zur Macht im Menschen: die Verwirklichung seiner Freiheit gegen Gott. *Felix culpa*, welch eine glückliche Schuld! Denn es ist uns das Vermögen geschenkt, diese Freiheit gegen Gott in eine Freiheit in Gott zu verwandeln. Freilich setzen die Erkenntnis und der Empfang dieses Vermögens die Glaubenzustimmung voraus, die zunächst einmal als *obsequium* erscheint, als Gehorsam gegenüber einer Autorität, das heißt also gewissermaßen – wie Kierkegaard sich ausdrückte – als ein Sprung ins Absurde, – in ein Absurdes freilich, das über-vernünftig ist, weil dieses *obsequium* auch *rationabile* ist und so nicht wider-vernünftig sein kann. Deshalb hebt der Glaube nie das Verstehen auf. Und wenn es um den Sinn der Geschichte geht, so scheint mir, daß dieser allein dem Glauben erschließbar ist.«¹⁸

¹⁸ Antwort G. Fessards auf einen Brief, den ihm Rachel Bespaloff auf seine Schrift »France, prends garde de perdre ta liberté« hin geschrieben hatte. Veröffentlicht in: »Humanitas« (August/September 1947), S. 802.

Kirche ohne Prophetie

Von Albert Mirgeler

König Lothar II. von Lotharingen (855–869) hatte keine legitime Nachkommenschaft, da sein Versuch, die Kinderlosigkeit seiner Gemahlin durch ein Konkubinat zu heilen, auf den entschiedenen Widerstand des Papstes Nikolaus (858–867) gestoßen war. Daher ging mit seinem Tode 869 das lotharingische Mittelreich unter, in dem Karl der Große hundert Jahre vorher die Achse Europas begründet hatte, und es begann die bis heute nicht mehr überwundene europäische Zentrifugalität. Der Chronist der damaligen Zeit, der Mönch Regino von Prüm, kommentiert dieses Ereignis mit den uns seltsam erscheinenden Worten: »ut prophetia sanctissimi Nicolai papae simul et maledictum, quod super eundem regem protulerat, adimpletur« (»auf daß die Prophetie des allerheiligsten Papstes Nikolaus und zugleich der Fluch, den er gegen diesen König geschleudert hatte, erfüllt würden«)¹. Der Mönch zeigt sich hier mit keinem Gedanken an dem geschichtlichen Untergang der karolingischen Mitte beteiligt, der er doch selber als Angehöriger eines Reichsklosters entstammt, in dem sogar nur eine halbe Generation früher Lothars II. Vater, Kaiser Lothar I., der Enkel Karls des Großen, als Mönch gestorben war. Dafür betont er um so stärker die Rolle des Papstes Nikolaus, allerdings nicht, wie wir heute zu »interpretieren« gewohnt sind, ohne genau hinzuhören und zu lesen, als des Regenten der christlichen Kirche und des Schützers der christlichen Ehe, die übrigens auch durch eine Legitimierung des illegitimen Sohnes des Königs im Interesse des Fortbestands seines Reiches nicht ohne weiteres beeinträchtigt worden wäre –, sondern merkwürdigerweise die Rolle des Papstes als eines Propheten mit seiner Fluchgewalt. Wir stoßen also hier auf einen sehr wesentlichen, aber soviel ich sehe, noch nicht genügend gewürdigten Bestandteil des päpstlichen Aufstiegs zu seiner hochmittelalterlichen Vollgewalt (*plenitudo potestatis*), nämlich die Ausübung der prophetischen Befugnis. Diese Aneignung scheint unserem noch immer allzu einlinigen Denken über die Aneignung *politischer* Obergewalt durch die Päpste gar nicht zu Gesicht gekommen zu sein, obwohl sie geschichtlich von gleicher und kirchlich vielleicht sogar von noch größerer Bedeutung ist. Selbst bei einer politischen Handlung von hoher Relevanz, als er nämlich den Balkanbereich in die Herrschaftssphäre Roms wieder einzugliedern sucht, beruft sich der Proklamator der päpstlichen Vollgewalt, Papst Innozenz III. (1198–1216), gerade auf diese prophetische Befugnis:

¹ Vgl. H. Löwe, Regino von Prüm und das historische Weltbild der Karolinger-Zeit. In: W. Lammers, Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Darmstadt 1965, S. 114, Anm. 61.

sein Kardinallegat weiht 1204 in Trnava einen bulgarischen Erzbischof und krönt am Tag danach einen bulgarischen König »eius auctoritate confisi, per quem Samuel David in regem inunxit« (»auf die Autorität dessen vertrauend, durch den Samuel David zum König salbte«)². Der kirchliche und politische Akt beruft sich also nicht unmittelbar auf die päpstliche Vollgewalt, sondern ausdrücklich auf die vom Hl. Geist herkommende Befugnis eines Propheten des Alten Bundes.

Zu Beginn und auf der Höhe des abendländischen Mittelalters war also das prophetische Bewußtsein noch nicht völlig verschwunden und wurde geradezu als Komponente der päpstlichen Vollgewalt von klerikalen Kreisen und von den Päpsten selber in Anspruch genommen. In der Tat ist es kaum zu verstehen, wie etwa die *Deliberatio* Innozenz' III. über den deutschen Thronstreit mit ihren Fragen: was ist erlaubt, was ziemt sich, was ist tunlich?³, oder wie die Enzykliken der Päpste des 19. und 20. Jahrhunderts ohne eine verschwiegene Komponente von Prophetie möglich gewesen sind. Das Erstaunliche und wohl auch ein Grund für das überwiegende Verschweigen dieses prophetischen Elements ist, daß es sich gegen den Tenor der Theologie geltend macht, welche die Prophetie des Alten Testaments auf Christus ausgerichtet hat und deshalb die Zeit der Prophetie mit dem Erscheinen Christi erloschen sieht. Doch ist diese theologische Lehre nur zur Hälfte stichhaltig, da ihr eine andere, nämlich die von der zweiten Ankunft Christi, strikt entgegen steht; schließt doch auch das Neue Testament folgerichtig mit einem prophetischen Buch von der »Offenbarung Jesu Christi«. Gerade für den gläubigen Christen, der ja seit der Himmelfahrt Christi dem Fortgang irdischer Geschichte und der Bedrängnis durch irdische Gewalten wieder überantwortet wurde, muß es von höchster Wichtigkeit sein, etwas darüber zu erfahren, wie das konkrete Geschehen seiner Lebensgegenwart und seiner irdischen Zukunftsperspektive sich zu dem »uneinholbaren« (Urs von Balthasar), aber doch noch ausstehenden Ereignis der Wiederkunft Christi verhält, und dieses Anliegen ist nicht durch schon geschehene »Erfüllungen«, etwa die Erlösungstat Christi, die Stiftung der Kirche und die sakramentale Gegenwart ausreichend beantwortet. Insofern muß die prophetische Dimension auch in einer christlichen oder »nachchristlichen« Geschichte einen legitimen Platz behalten; sie ist aber der Auseinandersetzung der beiden Gewalten von Papst und Kaiser (mittelalterlich gesprochen) oder von Kirche und Staat, wie wir heute sagen, zu Unrecht und zum Nachteil der Christen in den Hintergrund getreten und größtenteils von den Sekten okkupiert worden.

Natürlich muß man sich von vornherein einer fatalen Tatsache bewußt sein, die es verbietet, die Prophetie, die eine außerordentliche Gewalt ist,

² Vgl. 1 Sam 16, 13. Ferner F. Kempf, *Papsttum und Kaisertum bei Innozenz III.* Rom 1954, S. 282. Kempf spricht ohne Differenzierung nur von der Primatgewalt.

³ J. Haller, *Das Papsttum.* Darmstadt 1962, III, S. 347 f.

ohne weiteres in einem Atemzug mit den ordentlichen Gewalten des Staates und der Kirche zu nennen. Obwohl dem Alten Testament die Dreiheit von Königen, Priestern und Propheten grundsätzlich als eine aufeinander angewiesene Dreiheit an Instanzen des »Gottesvolkes« bewußt war, ist faktisch die prophetische ebenso wie die politische Gewalt viel mehr als die priesterliche in die geschichtliche Gemengelage des außersakralen Daseins verstrickt. Wie deshalb das Königtum an sich selbst in der ständigen Gefahr des »Abfalls« lebt, so tritt auch die Prophetie und zwar schon im Alten Testament, nicht in der sauberen Eindeutigkeit eines Wegweisers an der Straße in Erscheinung, der jedem ohne weiteres zugänglich ist; vielmehr waltet die rechte Prophetie immer in einem größeren Umkreis von falschen Prophetien. Dieser Tatbestand ist nur solchen Seelen verdeckt, die in ihrem Engagement vergessen, daß im Alten Testament die »wahren« Prophetien pflichtgemäß gesammelt, aber die »falschen« in ihrer großen Mehrzahl eben ausgelassen sind. Infolgedessen ist aktuell jeweils eine Scheidung der Propheten und der Prophetien notwendig, deren Effizienz für die Lenkung der Menschen und für die Tradition wohl nicht ganz ohne lehramtliche Instanzen auskommt, wie das auch die Marxisten nur zu gut wissen. Aber die genuine Scheidung von wahrer und falscher Prophetie in einer aktuellen geschichtlichen Situation ist als solche nicht Sache eines Lehramts, sondern derjenigen, die auf Grund ihres Sensus für den geschichtlichen Tenor der Ereignisse (der heute wohl kaum ohne Geschichtsinteresse und auch Geschichtskennntnisse auskommen kann) die Gabe der Unterscheidung der Geister besitzen. Weil also diese Unterscheidung nicht primär in einem kirchlichen Amt gründet, deshalb ist der Vorgang, daß die prophetische Gewalt in der abendländischen Geschichte fast wortlos verschwunden ist, oder besser, da keine elementare Komponente des Lebens einfach verschwindet, sondern von anderen und dann oft unbefugten Kräften okkupiert wird, in die falsche Prophetie der Ketzer, der Astrologen, der utopischen Wissenschaftler usw. abgesunken ist –, deshalb ist dieser Vorgang als ein sehr bedenklicher und dringend bedenkenswerter hervorzuheben. Und das gilt nicht deshalb weniger, weil im Zuge der abendländischen Geschichte der sakrale Raum auf die Kirche (und allenfalls die Sakristei) beschränkt wurden. Es konnte so die gängige theologische Meinung aufkommen, die »laisierte« politische und prophetische Gewalt seien für die Kirche und für den Christen doch allenfalls von einer nebensächlichen, »sekundären« Bedeutung. Das trifft aber weder für die Kirche noch auch besonders für den irdischen Gewalten insbesondere preisgegebenen Laienchristen zu, da die Geschichtsperspektive des Neuen Testaments als letzte und äußerste Bedrohung den Antichrist und seinen Propheten verkündet.

Im Gegensatz zur Politik, die auch in den hohen Zeiten päpstlicher Vollgewalt eine mehr oder weniger selbständige Rolle weiterspielen konnte, ist die Prophetie als an der Gestaltung der öffentlichen Zustände beteiligte Macht aus dem Bereich der abendländischen Geschichte weitgehend ausgeschieden, soweit sie nicht, wie schon berührt, in die Kreise der Ketzer und Astrologen absank. Sie erscheint in ihrer pathetischen Form fast nur gelegentlich in Auseinandersetzungen von Kirche und Staat, meist in Form ausladender päpstlicher Bannflüche, zuweilen auch als (durchaus nicht immer initiative) Äußerung im Raume der sozialen Basis. Als in mehrfacher Hinsicht lehrreiches Beispiel für den letzten Fall sei die »Nonne von Canterbury« (*the holy maid of Kent*) genannt, die 1534 zur Zeit des Konflikts des englischen Königs mit dem Papst in seiner Eheangelegenheit von sich reden machte. Von Mönchen animiert, die ja durch Heinrichs Reformation in vorderster Linie bedroht waren, prophezeite sie, der »ehbrecherische« König werde binnen eines halben Jahres sterben. Da der König aber nach Ablauf des halben Jahres noch lebte, war der prophetische Spruch *via facti* als falsch erwiesen, und anstelle des Königs mußte die Prophetin selber sterben⁴.

Das weitgehende Verschwinden der Prophetie wenigstens aus dem kirchlich orthodoxen Bereich hatte die Anschauung zur Folge, daß der bestehende Weltzustand mit seinem Nebeneinander von Staat und Kirche im Ganzen normal sei, zumindest nach der Verchristlichung des römischen Staates unter Konstantin, und abgesehen von Differenzen zwischen der geistlichen und politischen Macht selber. Dementsprechend verlagerte sich in der abendländischen Geschichte auch das Sündenbewußtsein sehr weitgehend von den öffentlichen Zuständen weg in den privaten moralischen Bereich und wurde durch eine Inflation des Bußsakraments und der moralischen Bemühung sozusagen abgefangen. Sogar die öffentlichen Differenzen der herrschenden Mächte erschienen weniger nach der Seite ihrer sachlichen Bedeutung und Unumgänglichkeit denn als Ausfluß privater Bosheit der Machthaber. So wurde der Kaiser für die mittelalterlichen Päpste in erster Linie zum »Tyrannen«, der Papst für Luther zur »Papstsau«, und noch eine Folge dieser Gewohnheit ist es, daß K. Marx die Unzuträglichkeiten der kapitalistischen Wirtschaft nicht dieser als einem Betriebsvorgang, sondern den »Kapitalisten« anlastet. Es wird harter Erfahrungen bedürfen, bis der Gedanke einer nicht persönlichen Sünde, wie er fast nur noch in dem kaum mehr verstandenen Begriff der Erbsünde weiterlebt, für soziologische und geschichtliche Betrachtungen wieder fruchtbar gemacht werden kann und die seit Joachim von Fiore aufgekomenen Utopien eines perfekten irdischen Endzustands, sei er kirchlicher, politischer oder technischer Art, als illusorisch erscheinen läßt.

Die Vernunftkonstruktion, welche die Normalität des Weltzustandes erfassen und damit gleichzeitig als Maßstab des weltlichen Handelns dienen

⁴ R. W. Chambers, Thomas More. Reprint London 1962, S. 294 ff.

sollte, war für die Kirche das aus der Antike übernommene »Naturrecht«. Dieses ist allerdings, außer im katholischen Bereich, inzwischen einem massiven Angriff des Positivismus erlegen. Ich möchte gleich betonen, daß die Massivität dieses Angriffs über das Ziel hinausschoß und es unterließ, den bleibenden Ertrag des Naturrechtsgedankens darin zu sehen, daß es den Rechts- und Staatspositivismus vor die Schranken seiner metajuristischen Voraussetzungen fordert und die autonomen Freiheitsrechte der menschlichen Person und der vor- und außerstaatlichen Lebensverbände zu sichern unternimmt. Aber man braucht doch nicht dem metaphysischen Agnostizismus der Wiener Schule zu verfallen, um der Kritik E. Topitschs eine weitgehende Berechtigung zuzubilligen, wenn er die Ausmünzung des Naturrechts in allgemeine Rechtssätze als Leerformeln entlarvt, die sich je nach der gegebenen Situation auffüllen lassen; gelegentlich könnten sie derart auch einmal revolutionär verwertbar werden, dienen im allgemeinen aber zu einer Scheinlegitimation des status quo⁵. Angesichts einer solchen Kritik ist es kein Wunder, daß die große Hoffnung vor allem der Kleriker, sich auf Grund des Naturrechts auch mit Nichtkatholiken und sogar mit Nichtchristen in konkreten Fragen verständigen und gemeinsame politisch-gesellschaftliche Aktionen tätigen zu können, sich sehr oft als eine Illusion erwiesen hat. Worauf es hier zunächst ankommt, ist die Erkenntnis, daß die Leerheit der naturrechtlichen Allgemeinformeln nur durch konkrete Interpretationen auf Grund der gegebenen Lage aufgefüllt werden können, in höchster Instanz also in Rücksicht auf den akzentuierenden Tenor der Geschichte. Infolgedessen hat das kirchliche Lehramt immer Wert darauf gelegt, die maßgebende Interpretation des Naturrechts sich selber vorzubehalten.

Es ist allerdings die Frage, ob dieser maßgebenden Interpretation, die selber wieder nur in allgemeinen Sätzen vor sich gehen kann, nicht eine andere denkerische und sittliche Leistung vorangehen muß, die nicht eine Aufgabe des kirchlichen Lehramts ist, nämlich die Übersetzung allgemeiner Prinzipien in konkrete Maximen und Handlungsweisen. Es ist dies eine Einsicht, die K. Rahner pastoraltheologisch vertreten hat und die auch dann ihr Recht behalten dürfte, wenn er im einzelnen Fall über die Voraussetzungen sittlicher Entscheidungen irren sollte. Dabei ist zu berücksichtigen, daß die erste Entscheidung von den Betroffenen selbst, sehr oft unter unmittelbarem Lebensdruck, getroffen werden muß, und daß die Vertreter der Pastoral und des Lehramts durch ihre Privilegien der Ehelosigkeit und der materiellen Sicherstellung, sei es durch die Kirchensteuer, sei es durch die freiwilligen Gaben der Gläubigen (darunter der Betroffenen), von diesem Lebensdruck jedenfalls weitgehend eximiert sind. Es dürfte deshalb kaum möglich sein,

⁵ Vgl. vor allem Topitschs Buch »Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik«. Wien 1958. Ferner »Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft«. Neuwied 1961, S. 53–71.

ohne die Mitsprache auch der Betroffenen überhaupt zu einer für den konkreten Fall maßgebenden Interpretation des Naturrechts zu gelangen. Diese Mitsprache kann weder mit dem Hinweis auf die Pflicht des Gehorsams gegenüber der Kirche noch mit dem auf die überwältigende Größe und Vorleistung Gottes aus der Welt geschafft werden, denn sie ist mit der Tatsache der menschlichen Freiheit und des in ihr gründenden sittlichen Anspruchs unabdingbar verknüpft. Denn dieser Anspruch ist keineswegs nur in der Form direkter und totaler Hingabe an Gott erfüllbar; Gott offenbart sich nur selten, und endgültig erst im Tode als der den Menschen total Beanspruchende, zuvor aber als der den Menschen über siebenzig Jahre seines Lebens in dieser Welt Begleitende und als der Dritte in jedem Bunde, den er mit anderen Menschen eingeht. In diesem Vorgang gründet insbesondere die Chance und Würde der laikalen Existenz, auch die Möglichkeit der Bewahrung vor wahllosem Verfall an Dinge und Menschen und schließlich die Hoffnung auf die »Heimholung« von vielen, welche die klerikale Sorge nicht mehr erreicht.

Wie immer nun der Anteil an der Erarbeitung sittlicher Maximen und sittlicher Leistungen verteilt ist: jedenfalls ist bei allen Beteiligten eine prophetische Komponente eingeschlossen, ohne die eine fruchtbare Einbeziehung der Zukunft, aber auch der Gegenwart und der Vergangenheit in die Entscheidungsvorgänge nicht möglich ist. Auch die Verkürzung der Perspektive auf die Interpretationsbefugnis des Naturrechts durch das kirchliche Lehramt kann nicht auf die Dauer verschleiern, daß in dieser Interpretation ein prophetischer Vorgang unabgehoben in das Lehramt eingeflossen ist. Es handelt sich um den gleichen Vorgang, von dem wir ausgingen: daß das prophetische Amt mit dem priesterlichen amalgamiert wurde und dabei als solches nur wenig zu seiner eigenen und eigentlichen Geltung kam.

*

Wir haben uns nun der erstaunlichen Tatsache zuzuwenden, daß die in die Kreise der Sektierer und Astrologen abgesunkene Prophetie seit dem Beginn der »nachchristlichen« Zeit von einem unerwarteten Ende her eine großartige geschichtliche Wiederaufnahme gefunden hat, und zwar auf dem scheinbar entlegenen Felde der »neuen Wissenschaft«, die Francis Bacon zu Anfang des 17. Jahrhunderts mit seinem Programm einer »Instauratio Magna« inaugurierte. Diese Tatsache ist ein Musterfall des allgemeinen Geschichtsvorgangs, daß für den Haushalt der Menschheit wesentliche Felder auch dann wieder besetzt werden, wenn sie von ihrem bisherigen Inhaber derelinquiert werden. Das für unsere Tage verständlichste Beispiel eines solchen Okkupationsvorgangs ist die Wiederaufnahme der von der Philosophie preisgegebenen universalen Fragestellungen der Vernunft durch die Soziologie. Um

aber den Übergang der Prophetie aus dem religiösen Bereich in den der neuen Wissenschaft zu verstehen, ja ihn überhaupt erst einmal apperzipieren zu können, was nach über dreihundert Jahren noch nicht einmal der Fall ist, müssen wir uns zunächst einmal von dem traditionellen Vorurteil freimachen, die Prophetie wäre nur das, als was sie in ihrer klassischen Form, nämlich bei den alttestamentlichen Propheten, scheinbar auftritt, nämlich ein rein religiöses und damit »irrrationales« Phänomen. Daß ein solches Vorurteil sich auch nicht von der Theologie her halten läßt, ergibt sich aus der einfachen Überlegung, daß diese die Prophetie auf den Heiligen Geist zurückführt (*qui locutus est per prophetas*). Von diesem sagt sie wiederum ein Zweifaches aus: erstens sagt sie von ihm, daß er wehe, wo er will, und zweitens nennt sie im Anschluß an den Propheten Jesaia unter dessen sechs bzw. sieben Gaben nicht weniger als vier, die auch in den Bereich der menschlichen Vernunft fallen, also mit ihm jedenfalls in einem fließenden Übergang verbunden sind, nämlich die Weisheit, den Verstand, die Wissenschaft und den Rat. Deshalb wäre es, zumal unter christlichen Aspekten, durchaus möglich und sogar notwendig, das theologische Bild der alttestamentlichen Propheten als der vom Bundesgott berufenen Sittenschlechter des auserwählten Volkes und Kündler des göttlichen Willens auch ins Rationale zu ergänzen und zu übersetzen. Das wird sofort deutlich, wenn über eine biblizistische Interpretation hinaus in einer geschichtlichen Interpretation darauf hingewiesen wird, daß die prophetischen Sprüche von einer konkreten Lage stimuliert sind und in ihr die vernünftige Lösung vorschlagen. Beispielsweise ist die Aufforderung der Propheten Jesaia und Jeremia, angesichts des Vormarsches der Assyrer bzw. Babylonier aktiven Widerstand zu unterlassen, keineswegs nur Ausdruck eines blinden Gottvertrauens oder gar eines prinzipiellen Pazifismus, sondern mindestens ebenso Ausdruck einer vernünftigen Erwägung der gegebenen Lage und der aus ihr resultierenden Verhaltensanweisung. Es ergab sich nämlich auf den ersten Blick, daß in jedem Fall die Chance eines Krieges gegen eine Supermacht für das winzige Königreich Juda so gut wie aussichtslos war, auch wenn es sich um das Bündnis mit anderen Kleinstaaten oder mit dem höchst unzuverlässigen Ägypten bemühte. Andererseits war das kleine Königtum Juda, solange es sich ruhig verhielt, für diese Supermächte ganz uninteressant, da es abseits der großen Küstenstraße hinter den Bergen im Windschatten der kriegerischen Auseinandersetzung lag.

Wir müssen allerdings am Rande vermerken, daß die Vernünftigkeit der Prophetie von vornherein im Widerspruch stand zu den theokratischen Voraussetzungen des Alten Testaments und wohl auch deshalb damals hinter eine rein theologische Betrachtungsweise zurücktrat. Wenn das Königtum Juda, wie es die Lage auf die Dauer dringend erforderte, mit der Supermacht einen Bündnisvertrag abschloß, so war es unabdingbar, daß neben dem Kult des eigenen Bundesgottes auch der Kult des Bündnispartners in der Haupt-

stadt Jerusalem eingeführt, der Alleinanspruch Jahwes also verletzt werden mußte⁶. Damit war ein für das alttestamentliche Denken im Prinzip unlösbares Problem gegeben; denn unter rationalen Gesichtspunkten konnte man damals allenfalls überlegen, ob nicht die freiwillige Vasallitätserklärung des Königs Ahas im Jahre 733⁷ nicht noch verfrüht war und deshalb hätte aufgeschoben werden müssen. Prinzipiell aber war dieses Problem erst nach der neutestamentlichen bzw. aufklärerischen Entsakralisierung der Politik lösbar. Man muß freilich zugeben, daß dann auch die Prophetie (wie es im Grunde schon bei Jesaja und Jeremia der Fall war) nicht mehr in einem ausschließlich sakralen Rahmen befangen bleiben konnte, deshalb ihre Okkupation bzw. Aufsaugung durch die priesterliche Gewalt theologisch wie geschichtlich als Rezession bewertet werden muß.

*

Die von Francis Bacon programmierte neue Wissenschaft entstand in einem Augenblick, in dem die vorgängigen Normen religiöser Weltbetrachtung sich diskreditiert hatten, und zwar durch die absurde Konkurrenz mindestens dreier Konfessionen in der Definition religiöser Wahrheit und die aus ihr infolge des noch weiter bestehenden theokratischen Charakters der politischen Ordnung resultierende Friedlosigkeit nicht mehr zu beendender Religionskriege⁸. Der Rückzug auf die menschliche Vernunft als eine verlässlichere Basis geistiger Orientierung vollzog sich daher in der Form eines polemischen Progresses, und zwar zunächst im Bereich der neuen Naturwissenschaft, deren Überzeugungskraft auch und ausdrücklich darauf beruhte, daß sie sich in der Lage sah, unbedingt zutreffende und allgemein verifizierbare Voraussagen zu machen. Gerade diese in den bisher nicht rational kontrollierbaren Bereich der Prophetie fallende Fähigkeit begründete auch deren mehrhundertjährigen Vorrang vor den weniger »exakten« und anspruchsvollen, weil methodisch in einer komplizierteren Lage befindlichen Humanwissenschaften⁹. Diese waren zu einer vom Menschen abstrahierenden Exaktheit im Sinne der Naturwissenschaften von vorneherein unfähig, weil sie aus ihrer Thematik den Faktor der menschlichen Situationsbeteiligung – marxistisch

⁶ M. Noth, *Geschichte Israels*. Göttingen 1956, S. 240.

⁷ Ebd., S. 235.

⁸ R. Koselleck, *Kritik und Krise*. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Freiburg/München 1959, behandelt im ersten Kapitel die analoge Genese des absolutistischen Staates.

⁹ Daß in der nachklassischen Naturwissenschaft die »Exaktheit« ihren Absolutheitscharakter verlor und auf einen Höchstgrad von Wahrscheinlichkeit reduziert wurde, kann hier außer Betracht bleiben. Immerhin ist es nicht unwichtig, daß damit auch ihre methodische Vorbildlichkeit für die Humanwissenschaften ihren letzten Grund verlor, da sie faktisch und methodisch zu einem extremen Randfall wurden.

fälschlicherweise als Parteilichkeit interpretiert und angefordert – nicht ausschließen konnten. Allerdings hätte das keinen Grund zu ihrer geringeren Selbsteinschätzung abgeben müssen; zudem stehen sie der über Ereignisvoraussagen hinausgehenden Denkweise der Prophetie noch näher, zumal wenn sie sich nicht auf die »rückwärts gewandte Prophetie« (Ranke) der geschichtlichen Sehweise beschränken und die Prospektive aus ihrer Kompetenz ausschließen zu müssen glauben. Ebenso wenig aber wie über die reinen Ereignisvoraussagen der Naturwissenschaften als ein prophetisches Moment ist darüber genügend reflektiert worden, daß seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, ausgehend von der politischen und der neuen soziologischen Wissenschaft bis zur Futurologie hin, prospektive Voraussagen der Entwicklungstrends geradezu als eine Renaissance der Prophetie in einem neuen Gewand bezeichnet werden können.

An der Spitze wäre hier niemand Geringerer als der von einer demonstrativen Ratio geradezu besessene J. J. Rousseau zu nennen. Mitten in den Demonstrationen seines *Contrat social* finden wir zum Beispiel am Ende des 8. Kapitels des 2. Buches plötzlich eine erstaunliche Voraussage betreffend die Russen als Herren Europas und wiederum als Unterworfenen der Tartaren, eine Voraussage, welche die neuerdings geläufigere A. de Tocquevilles (am Ende des 1. Buches seiner »*Démocratie en Amérique*«) über die Heraufkunft eines weltgeschichtlichen Kondominiums der Amerikaner und der Russen aus dem Jahre 1835 vielleicht noch übertrifft und um über siebzig Jahre vorwegnimmt. Hätten unsere heutigen jugendlichen Gesellschaftsrevolutionäre es übrigens nicht verachtet, die Lektüre ihrer Ahnen über Marcuse hinaus nach rückwärts auszudehnen, so hätten sie bei Rousseau in demselben Kapitel eine sehr kritische Einschätzung revolutionärer Vorgänge entdecken können. Revolution hält nämlich Rousseau nur in Ausnahmefällen für einen Segen und nur bei Völkern, die sich noch im Zustand der Jugend befinden; auch konstatiert er (Buch 3, Kap. 4), daß es eine wahre Demokratie nie gegeben hat und nie geben wird, weil die eine Demokratie konstituierenden Versammlungen ihre Macht immer wieder an ihnen durch ihre Ständigkeit überlegene bürokratische Behörden abgeben müssen, und das an sukzessive numerisch sich verkleinernde. Die letzte Analyse berührt sich übrigens mit der Erfahrung, die in der Französischen Revolution der junge St. Just, Robespierres Gehilfe und Mitopfer, kurz vor dem bitteren Ende und noch auf dem Höhepunkte der Macht dahin aussprach, daß der wesentliche Erfolg der Revolution in einer Multiplikation der Bürokratie und des Papiers zu bestehen scheine.

Weiter sei erwähnt, daß die neue Wissenschaft der Soziologie schon in ihrem Entwurf durch den Grafen St. Simon zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Vision unserer modernen technischen Produktionsverhältnisse entwickelte und als neues Herrschaftssystem vom Herrschaftssystem der gesamten ge-

schichtlichen Vergangenheit abhob¹⁰. Allerdings ging die weltgeschichtliche Wirkung mehr von Karl Marx aus, der die eschatologische Perspektive und die Sittenschelte der Prophetie wieder offen in die wissenschaftliche Methode einbringt, auch vor St. Simon und auch vor Rousseau die geschlossene geschichtsphilosophische Begründung voraussetzt. Trotz einer ökonomischen Kurzsichtigkeit hat zunächst seine Prophetie vom Absterben des Staats und von der Heraufkunft einer endgültigen und klassenlosen Gesellschaft die Welt mehr erschüttert, vermutlich gerade weil sie sich ebenso wie Rousseaus *volonté générale* zwar als philosophische Wahrheit gibt, aber aus ihrer ethischen Dynamik heraus eine ungeheure revolutionäre Stoßkraft entbergen konnte, wobei es dieser Stoßkraft in beiden Fällen wenig schadete, daß sie nicht bei dem erstrebten archaischen bzw. eschatologischen Ziel ankam, sondern bei der theoretisch nur als Zwischenstufe zum Ziel für notwendig erachteten Diktatur. Eine andere prophetisch-utopische Komponente, die allerdings im Marxismus mehr als ein Nebenmotiv anklingt, die Aufforderung zur Emanzipation des in der christlichen Ära in sehr engen Grenzen gehaltenen »Fleisches«, wurde in der gleichen Zeit durch die eifernde Dichtung Heinrich Heines aktualisiert¹¹.

Die marxistische Verheißung ist eine säkularisierte Abart der alten jüdischen Prophetie^{11a}. Sie entspricht ihr in ihrem formalen Aufbau: Ausgang von den konkreten geschichtlichen Umständen, Bußgericht über eine dekadente Welt, Ankündigung des befreienden »Tages des Herrn«, nur daß dieser in der Nachfolge Hegels in eine geschichtslogische Dialektik transponiert ist. Sie entspricht ihr aber auch in ihrer persönlichen Trägerschaft, da sie von Angehörigen des jüdischen Volkes vorgetragen wird. Man kann diesen Punkt nach allem, was den Juden von den Deutschen geschehen ist, nur behutsam berühren, andererseits kann man ihn, da es sich um eine historische Tatsache von großem Gewicht handelt, nicht einfach verschweigen. Um sie von vornherein aus dem trüben Umkreis eines generellen Antisemitismus herauszuheben, gilt es von Anfang an klar zu sagen, daß es sich nicht um »die« Juden handelt, sondern um einige Juden aus dem Umkreis der Emanzipation und Assimilation. Denn zweifellos bedeutet die Christlichkeit, die Marx auf Grund des Übertritts seines Vaters zugekommen war, für ihn keinerlei transzendente Verbindlichkeit mehr, und Heinrich Heine bezeichnete vollends bekanntlich seine Taufe mit zynischen Worten als das Entrée-Billet in die (vorher den Juden verschlossene) europäische Kultur. Auch die weitere Ge-

¹⁰ Kurz: E. Forsthoff, *Der Staat der Industriegesellschaft*. Becksche Schwarze Reihe, Band 77, 2. Aufl. 1971, S. 36 ff.

¹¹ Dolf Sternberger, *Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde*. Hamburg/Düsseldorf 1972 (Kurzfassung in: »Merkur« 292 [1972], S. 756–775).

^{11a} Über »Weissagung und Inspiration als Quelle marxistischer Macht« vgl. Dolf Sternberger, *Grund und Abgrund der Macht. Kritik der Rechtmäßigkeit heutiger Regierungen*. Frankfurt 1962, S. 118–148, besonders S. 133.

schichte des Marxismus ist mit der Teilnahme emanzipierter Juden eng verknüpft, wobei darauf hinzuweisen wäre, daß im Unterschied zum Westen der bolschewistische Marxismus sich dieser Komponente zu entledigen sucht. Für den Westen wiederum ist charakteristisch, daß die Kulturrevolution der Jugend von dem Neomarxismus H. Marcuses und der Frankfurter Schule ausgelöst wurde, ferner dadurch, daß die Vertreter der letzteren eine Rückverbindung zur Theologie suchten, als sie gewahr wurden, was ihre Gefolgschaft anrichtete. In der weltgeschichtlichen Wirkung stehen diese jüdischen Marxisten neben einer Reihe anderer prophetischer Juden aus der Emanzipation. Peter Berglar nennt in seinem Buche über Walter Rathenau¹² vor allem Sigmund Freud und Albert Einstein; auf philosophischem Gebiete müßte wohl in erster Linie Edmund Husserl hinzugefügt werden¹³.

Hans Urs von Balthasar dürfte mit der Aussage seiner »Klarstellungen«¹⁴: »Die heutige Weltstunde ist – so lautstark sich vordergründig ein scheinheidnischer Atheismus gebärdet – in Wahrheit eine neue Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum« recht behalten. Nur darf diese Aussage, wie es seit den Bemühungen des Vaticanum II um ein neues Verhältnis des Christentums zu den monotheistischen Religionen nahe liegt, nicht in erster Linie von der Theologie her interpretiert werden, indem sie vorschnell auf das Verhältnis des Gottesvolkes des Neuen Bundes zu dem des Alten Bundes abstellt. Vielmehr muß sie zunächst die Frage in ihrer geschichtlichen Konkrektion nehmen, so wie sie seit dem 19. Jahrhundert aufgebrochen ist. Die geschichtliche Wirkung geht hier nicht von »den« Juden aus, nicht einmal von den gläubigen oder frommen Juden, die wir in erster Linie als Nachfolger des »Gottesvolkes des Alten Bundes« bezeichnen könnten, sondern, wie wir schon sagten, von einigen emanzipierten Juden, in deren Reihe wir nun auch noch Theodor Herzl als den Begründer des Zionismus und geistigen Vaters des Staates Israel nennen müßten. Und da die meisten dieser emanzipierten Juden aus dem deutschen Kulturbereich stammen, kann geschichtlich, wie P. Berglar in seinem zitierten Buche über Rathenau schon richtig sah, auch nicht davon abstrahiert werden, daß vor allen anderen die Deutschen durch diesen weltgeschichtlichen Vorgang am meisten betroffen sind, auch wenn diese Betroffenheit zunächst in einer Katastrophe sich aus-

¹² Bremen 1970, S. 297. Er behandelt, wie es sich gehört, auch Rathenau selbst als einen Menschen prophetischer Qualität, vgl. vor allem S. 150, 156, 213. Aber Persönlichkeit und Wirkung Rathenaus sind auch nach seiner Darstellung nicht von einem solchen Umfang, daß er hier in einer Reihe mit den Großen genannt zu werden verdiente.

¹³ H. Lübke, Bewußtsein in Geschichten, Freiburg 1972, hebt auf S. 13 mit Recht Husserls »prophetische Züge« in »Verbindung von persönlichem Zweifel und Gewißheit der Aufgabe« hervor. Er zitiert auch eine bezeichnende Briefstelle: »Ich kann nicht das Leben ertragen, wenn ich nicht glauben kann, daß ich es erringe, daß ich ins gelobte Land wirklich noch selbst und mit klaren Augen hineinschauen kann«; gemeint ist das gelobte Land der von ihm gestifteten phänomenologischen Philosophie.

¹⁴ Freiburg, Herder-Bücherei, Band 393, S. 173.

wirkte. Die Frage nach dem Verhältnis vom Gottesvolk des Neuen zu dem des Alten Bundes muß also in ihrer geschichtlichen Konkretion als Frage des Verhältnisses der Deutschen zum Judentum gestellt werden, und hier stellt sie sich für die Deutschen zunächst in ihrer allgemeineren Form als ihr Verhältnis zur Aufklärung und zur Emanzipation des 19. Jahrhunderts. So stellt es sich nämlich gleichzeitig heraus, daß den Deutschen mehr als allen anderen Völkern ein kontinuierlicher Übergang aus ihrer Vergangenheit in die moderne Welt verwehrt war: sie haben nicht nur nicht zu den Juden, sondern auch nicht zu einem neuen Reich, zur Welt der Industrie, zur Zukunft des Christentums usw. ein wirklich durchdachtes und deshalb einigermaßen krisenfestes Verhältnis gefunden. Gerade in dieser Situation aber wirkt es erschwerend, daß ihnen aus dem christlichen Raum eine prophetische Hilfe nicht entgegentkommt; dieser Mangel kann durch das Ausweichen der Christen in religiöse Sonderräume, seien sie nun liturgischer, mystischer oder sozialer Art, nicht behoben werden.

*

Die Kirche – seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts müssen wir im geschichtlichen Bereich sagen: die Kirchen – sind der Abwanderung der Prophetie in den sektiererischen Raum verständnislos und den revolutionären Formen ihrer Wiederkunft in wissenschaftlicher und utopischer Form im allgemeinen blind oder defensiv entgegengetreten¹⁵. Für sie blieb trotz der Abwanderung der aufklärerischen Intelligenz die Situation noch »normal«, solange der Fortbestand des immer noch theokratischen Staates den traditionellen Zuschnitt des gesamten Lebens erhielt, und das war bis weit ins 19. Jahrhundert, in Mittel- und Osteuropa sogar bis zum Ende des Ersten Weltkrieges der Fall. Im katholischen Raum führten dazu die schlechten Erfahrungen mit der Französischen Revolution und mit Napoleon, in Deutschland ferner die Unterstellung weiter, vor allem früher geistlicher Gebiete unter eine protestantische Herrschaft zu einem ausgesprochenen katholischen Revirement. Der Klerus, durch die Revolution von der manchmal sehr lästigen Konkurrenz und der politischen Herrschaft des Adels weitgehend befreit, suchte das Gewissen des Kirchenvolks in seinem Sinne zu mobilisieren und es durch Übernahme der demokratischen gesellschaftlichen Formationsmittel der Vereinsbildung und der politischen Partei zu einem neuen »weltlichen Arm« auszugestalten. Er übersah dabei, daß die scholastische Definition des Verhältnisses vom Mittel zum Zweck im geschichtlichen Raume nicht zulangt, daß hier vielmehr die Übernahme wesensfremder Mittel auch schon den Beginn der Durchsetzung durch wesensfremde Zwecke

¹⁵ Eine gewisse Ausnahme scheint für die anglikanische Kirche gemacht werden zu müssen. Vgl. meine Revision der europäischen Geschichte. Freiburg i. Br. 1971, S. 252 ff.

bedeutet. Mit anderen Worten: die demokratischen Mittel der Volksmobilisierung mußten auf die Dauer auch einen Einbruch der Demokratie in die hierarchische Struktur der Kirche selbst, und, was nicht unwichtig zu erwähnen ist, des von dieser verwalteten Ehesakraments, nach sich ziehen. Die Spekulation auf die Erhaltung eines gesunden Geistes im einfachen Volke verkannte die allgemeine soziologische Erfahrung, daß von einem bestimmten Moment an, und zwar seit Beginn eines intensiveren Kontaktes von Stadt und Land, das einfache, »fromme« Volk bestrebt war, die abgelegten Moden der Stadt sich als ländliche Tracht anzueignen. Es konnte sich also bei dem christlichen Revirement im Grunde nur um die Frage handeln, wie lange es möglich war, den Einbruch der Aufklärung auch in die mittleren und unteren Schichten des Volkes noch aufzuhalten. Seit der Marxismus die Rolle der Aufklärung zugleich mit der Mobilisierung dieser Schichten übernahm, waren die Tage des inhaltenden klerikalen Widerstands gezählt. Geschichtlich fragwürdig gewordene Positionen mußten, wie die Macht ergreifung des Nationalsozialismus und wieder die jüngsten politischen Vorgänge lehren, verhältnismäßig sang- und klanglos zusammenbrechen, sobald der Druck der veränderten Verhältnisse und des veränderten Bewußtseins eine genügende Stoßkraft erreicht hatte.

Die Zwischenzeit des katholischen Revirements im 19. und 20. Jahrhundert suchte unter klerikaler Führung eine möglichst geschlossene Gesellschaft der Katholiken innerhalb des Gesamtstaates zu erreichen, die in der Analogie zu der geistlich geführten »Ethnarchie« von Volksreligionen unter einer fremden Herrschaft gesehen werden muß¹⁶. Diese Ethnarchie litt natürlich unter den sich gegenseitig erklärenden Mängeln jeder geistlichen Bemühung im weltlichen Raum: einerseits der geistigen Immobilität, die der priesterlichen Denkweise anhaftet, *in sacris* übrigens mit einem weitgehenden, wenn auch nicht absoluten Recht, andererseits der Leichtfertigkeit, mit der vom normalen Lebensdruck eximierte Menschen den Problemen und Entscheidungen der irdischen Existenz gegenübertraten. In dieser Beziehung unterscheidet sich die klerikale Mentalität übrigens gar nicht so sehr von der Mentalität unserer heutigen jugendlichen Kulturrevolutionäre. Auch diese sind als Schüler oder Studenten noch von den normalen Lebensbedingungen ausgenommen und daher, übrigens ebenfalls mit Recht, privilegiert. Eben deshalb aber hätte, wenn wir vielleicht von den vorbereitenden Stadien der Burschenschaft und des Frankfurter Professorenparlaments der Revolution von 1848 einmal absehen, bis vor kurzem noch niemand daran gedacht, daß Professoren oder gar Studenten in politischen Dingen das entscheidende Wort sprechen, »regieren« könnten.

Wie wenig die klerikale Denkweise geeignet war, angesichts konkreter Verhältnisse wirkliche Hilfen an die Hand zu reichen, möchte ich abschlie-

¹⁶ Vgl. A. Mirgeler, Brünings Memoiren. In: »Hochland« 63 (1971), S. 218.

ßend an drei eigenen Lebenserfahrungen erläutern, die man, wenn nötig, nach den drei entscheidenden Zeitdimensionen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, akzentuiert sehen mag: 1. Als die Rede vom »Bildungsnotstand« aufkam, versuchte ich einmal eine Dissertation über die katholische Bildungsidee im 19. Jahrhundert zu veranlassen. Diese Absicht scheiterte an einem kaum glaublichen Materialmangel. Wie mir der Aspirant, ein Studien-assessor, glaubhaft versicherte, stimmten alle Verlautbarungen der kirchlichen Autorität, der Katholikentage, der Broschüren, der Zeitungen usw. in dem monoton wiederholten Satz überein, daß die Kirche die Trägerin der göttlichen Wahrheit auf Erden sei, und daher jede Bildung auf dem falschen Wege, die nicht im Einvernehmen mit der Kirche vor sich ginge. Was aber nun für eine Bildung, oder was für Bildungswege auf Grund dieses Axioms möglich oder tunlich seien, das würde weder gefragt noch gesagt. Natürlich war eine Dissertation über die katholische Bildungsidee unter diesen Umständen schwer möglich, aber der Vorgang als solcher verdient auch ohne Promotion als geschichtliche Tatsache festgehalten zu werden. Er bietet einen Teilaspekt des allgemeinen Standpunkts des politischen Katholizismus, den die »Historisch-politischen Blätter« schon 1841¹⁷ dahin vertraten, die Kirche sei die Achse, um die sich alles drehe, daher richte sich der wahre Wert der Ereignisse allein nach ihrem Einfluß auf das Wohl und Wehe der Kirche, und daher sei auch politisch das gut, was der Kirche diene, politisch schlecht, was ihrem Wohl widerstreite.

2. Als seinerzeit zum ersten Mal auf Befehl des nationalsozialistischen Staates die Hakenkreuzflagge auf den Kirchen gehißt wurde, fragte ich einen im übrigen klugen und redlichen Pfarrer, ob er sich bewußt sei, damit eine Glaubensverleugnung vollzogen zu haben. Diese Frage sollte natürlich nicht den Widerstand aktivieren, sondern das Bewußtsein von der Tragweite des unvermeidlichen Aktes. Der Pfarrer antwortete, dieser Akt könne auch völlig legitim in naturrechtlichem Sinne vollzogen werden, weil die Sonne auch Macht und Herrschaft Gottes über der Erde symbolisiere und selbst als Symbol für Christus angewandt worden sei. Diese *reservatio mentalis* ging aber über den konkreten Sinn des Vorgangs *hic et nunc* hinweg, der aus der tatsächlich gegenchristlichen, wenn auch nicht als solcher ausgesprochenen Intention der damaligen Machthaber interpretiert werden mußte. Gegen diese Interpretation war ein Rückzug auf eine allgemeine Leerformel des Naturrechts (E. Topitsch) vielleicht im Gewissen, jedenfalls aber nicht in der rationalen Diskussion statthaft. Immerhin hat später z. B. Pastor Bonhoeffer im Konzentrationslager den Gruß der Hakenkreuzflagge verweigert und ist daran gestorben.

3. Im Jahre 1954 erschien von mir in der Zeitschrift »Wort und Wahrheit« eine Besprechung des Buches »Theorie des gegenwärtigen Zeitalters«

¹⁷ Band 7, S. 178 ff.

von Hans Freyer unter dem Titel: »Die Technik ist nicht neutral.« In der Mehrzahl widersprachen meine Gesprächspartner: es sei doch »ganz klar«, daß die Technik als ein reines Mittel sowohl in gutem wie in schlechtem Sinne genützt werden könne. Es spielt hier wieder die schon erwähnte begriffliche Unzulänglichkeit der Zweck-Mittel-Kategorie für die Erörterung öffentlicher Verhältnisse eine Rolle. Denn die Betrachtung der Technik als eines handwerklichen Mittels verliert da ihr Recht, wo sie als eine Summe unabänderlicher öffentlicher Vorgänge zu einem Herrschaftssystem¹⁸ sich ausgeformt hat, das Lebensvollzug und Lebensanschauung weiter Kreise der Menschheit, der Tendenz nach sogar aller Menschen, fast unabänderlich bestimmt. Natürlich behält die Aussage, die Technik solle »eigentlich« dem Menschen dienen, auch jetzt noch ihren normativen Wert, aber an der Tatsache, daß sie dies heute sehr wenig tut und ihre Dienstbarkeit nur um den Preis größter Verzichtes und Anstrengungen erreicht werden könnte, scheiterte sogar die »große Weigerung« Marcuses und seiner kulturevolutionären Gefolgschaft. Im übrigen muß auch in diesem Falle die Interpretation einer geschichtlichen Erscheinung die Leerheit allgemeiner philosophischer Kategorien übersteigen und auf die Situation und Intention des Ursprungs zurückgehen. Die Formeln des Francis Bacon vom *regnum hominis* und des Descartes vom Menschen als *maître et possesseur de la nature* aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts meinten aber nicht einfach eine Summe von Werkzeugen, sondern eine vom Menschen geschaffene, von den traditionellen Hemmungen »erlöste«, und von den organischen und biologischen Vorgegebenheiten der göttlichen Schöpfung emanzipierte, mehr und mehr sogar bis auf das Material der Konstruktionen emanzipierte »neue Welt« als Ersatz der alten, die sich durch den Verlust einer eindeutigen religiösen Wahrheit und den nicht mehr zu behobenden Unfrieden der Religionskriege als verpfuscht entlarvt hatte¹⁹. Auch eine nach allen Seiten sprungbereite Theologie würde eine lohnende Aufgabe darin finden, sich des *circulus vitiosus* einer solchen Vornahme einmal kritisch anzunehmen, welche die *condition humaine* schon im Ansatz überspringt, indem sie die atmosphärischen und leiblichen Begrenzungen (und schützenden Einhegungen) einer reinen und universalen Vernunftkonstruktion aus ihren Berechnungen ausschließt. Aber diese Aufgabe wird wohl kaum mit dem notwendigen Nachdruck in Angriff genommen werden, solange wir von den Errungenschaften dieser neuen, vom Menschen geschaffenen Welt ohne erhebliche Beeinträchtigungen leben und, wenigstens dem vordergründigen Eindruck nach, sogar gut leben. Auch in diesem Falle wurde ein freigegebenes Feld jedenfalls vorläufig von den sogenannten neo-marxistischen Soziologen okkupiert, danach in einem verengten Sinne von

¹⁸ Vgl. das in Anm. 10 zitierte Werk von E. Forsthoff, S. 33 ff.

¹⁹ Vgl. das Kapitel »Die Heraufkunft einer neuen Welt« in meiner »Revision der europäischen Geschichte«, besonders auch die S. 248 ff.

den politischen Verfechtern des Kampfes gegen die Umweltschäden, die im Anfang selten aus den Reihen der Christen kamen.

*

Die strategische Unzulänglichkeit des politischen Katholizismus beruhte auf zwei Irrtümern, die beide einer abstrakten (scholastischen) Rationalität und dem Fehlen einer prophetischen Geistigkeit entspringen. Der erste Irrtum war die Meinung, das Naturrecht ließe sich über den engeren kirchlichen Raum hinaus auch als Basis einer konkreten Verständigung mit anderskirchlichen oder außerkirchlichen Kräften benutzen. Er übersah die Leerheit naturrechtlicher Sätze, die zu ihrer operativen Verwendung geschichtlicher Überlegungen und einer Ausmünzung in konkrete Maximen bedürfen. Das Verfahren einer solchen Interpretation war in Laienkreisen so gut wie unbekannt, und seine ausdrückliche Reservation für das kirchliche Lehramt ließ von vornherein wenig Raum für die Hoffnung, daß nichtkatholische Kreise sich für ein so determiniertes Naturrecht nachhaltig könnten gewinnen lassen. Der andere Irrtum war die abstrakt-philosophische These von der Neutralität der Mittel. Auf Grund dieser These schien es möglich zu sein, durch Übernahme der demokratischen Mittel der Gesellschaftsbildung und durch eine unreflektierte Beteiligung im Raume der technisch-industriellen Wirtschaft die kirchlichen Grundstrukturen über die Zeit des großen geschichtlichen Grabenbruchs hinaus unverändert erhalten und vertreten zu können. Es fehlte jedes Gespür dafür, daß Mittel im geschichtlichen Raume nicht beliebig sich gebrauchen lassen, sondern nach dem Gesetz wirken, nach dem sie angetreten, und zum Vorteil dessen, der ihnen ihre geschichtliche Potenz verliehen hat – für den Tatbestand also, den die Soziologie als »Sachlogik der Mittel« anspricht.

Waren diese Irrtümer nach den Erfahrungen, die man mit der Französischen Revolution gemacht hatte, im 19. Jahrhundert noch entschuldbar, so ist es schwer verständlich, daß sie auch nach dem Wegfall des Rahmens der theokratischen Monarchie, also nach 1848, in Mitteleuropa spätestens nach 1918 vom Klerus als Maximen des Weltverhältnisses festgehalten wurden. Selbst nach dem katastrophalen Zusammenbruch des Nationalsozialismus versuchte man noch einmal eine Restauration der Quasi-Ethnarchie, obwohl diese schon bei der nationalsozialistischen Machtergreifung im Jahre 1933 wie ein Kartenhaus zusammengebrochen war. Dabei unterlief ein weiterer interpretatorischer Irrtum, den allerdings viele teilten. Im überschießenden Eifer der moralischen Verurteilung wurde die nationalsozialistische Epoche als reine Episode angesehen und verkannt, daß in ihr neben und in den Absurditäten und moralischen Ungeheuerlichkeiten auch allgemeine Tendenzen des sogenannten Massenzeitalters ihren Ausdruck fanden, die sich in

der Kulturrevolution des letzten Jahrzehnts gegen die »Restauration« wieder Bahn brachen. Daß dies jetzt unter anderen Vorzeichen geschah als im Jahre 1933, die nationalsozialistischen Praktiken und Praktiker sogar noch einmal *post festum* einer ausdrücklichen Verfemung verfielen, ändert nichts an der geschichtlichen Gleichsinnigkeit der beiden »Revolutionen«, offenbart sogar die leichte Auswechselbarkeit »idealer Überbauten«, wenn sie nicht einer tragfähigen geschichtlichen Durchleuchtung der Situation entstammen und so auch eine wirkliche »Bewältigung der Vergangenheit« ermöglichen.

Davon kann freilich bei dem Zustand unserer augenblicklichen Geschichtsaversion und Geschichtsblindheit außer vielleicht bei einigen mit der Sachlage vertrauteren »Experten« überhaupt keine Rede sein. Der neuerliche Zusammenbruch der christlichen Positionen angesichts der »Bildungskatastrophe« und der politischen Entmachtung haben es wieder vor Augen geführt, daß der Rückzug auf eine verlässliche geistige Basis gar nicht möglich ist, weil deren Fehlen eben die grundlegende Kalamität ist, nicht unähnlich übrigens der Lage im rein religiösen Bereich nach dem Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Verantwortung für diese Lage hat aber vor allem der Klerus zu tragen, weil dieser ja in der Vergangenheit die wesentliche Verantwortung sowohl im religiösen, wie auch, kraft der Handhabung der Naturrechtslehre und des Systems der Ethnarchie, im weltlichen Bereich sich selber zugeschrieben hatte. Im religiösen Bereich, der uns hier nicht in erster Linie angeht, kann es nun in gewisser Weise möglich sein, mit Berufung auf die sakramentale »Uneinholbarkeit« des Priesters diese prekäre Verantwortlichkeit zu überspielen; dann gälte der Vers »Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi« (für das Delirium der Könige muß der gemeine Mann büßen). Auch hier freilich dürfte die Nichtbemühung um eine prophetische Kooperation wirklichen Reformen und damit einer Rückgewinnung der weithin verlorenen Glaubwürdigkeit im Wege stehen. Ganz unzulässig ist dagegen das Argument der sakramentalen Uneinholbarkeit im weltlichen Raum. Hier hat allezeit, wie die Geschichte des Adels vor und in der Französischen Revolution als letztes Beispiel in großem Maßstabe erwies, der für Zustand und Direktive letztlich Maßgebende für seinen Mißerfolg, ja sogar für seine Absenz und seine Impotenz einer andrängenden neuen Lage gegenüber, mit dem Verlust seiner Stellung in der Gesellschaft eintreten müssen. Auch ist es nicht verwunderlich, daß bei der Doppelstellung, die der Klerus in der Gesellschaft einnahm, die Einbuße an weltlicher Kompetenz auch auf sein geistliches Prestige zurückwirkt.

Damit scheint mir aber der Schlüssel der Situation gar nicht im kirchlichen Raum zu liegen²⁰, also bei den Reformbemühungen aller Art, so gut und

²⁰ Diese Feststellung dürfte im Kontext der Kirchengeschichte nicht so unglaublich klingen, wie sie nach der seit der reformatorischen Antithetik eingetretenen Hypertrophie der Theologie und der ekklesiologischen Gesichtspunkte erscheinen möchte. Es wird z. B. immer

notwendig diese auch sein mögen, auch nicht bei einem Ausweichen nach der Seite der Liturgie oder der Mystik. Die numerisch weitaus größte Zahl der Christen lebt wie die anderen Menschen in der Anforderung und unter dem Druck weltlicher Verhältnisse, und sie leidet vor allem darunter, daß sie durch den Ausfall der Prophetie aus der christlichen Ökonomie bzw. durch ihre Abwanderung erst in den sektiererischen, dann in einen säkularisierten und dem Christentum polemisch sich verschließenden Raum in ihren weltlichen Belangen nicht genügend ernst genommen und nur theologisch, aber nicht umfassend erleuchtet wurde. Die bloße Behauptung, die Kirche sei »katholisch«, das heißt universal, konnte auf die Dauer nur das Mißtrauen gegen eine geistliche Leitung bestärken, welche als vom unmittelbaren Existenzdruck entlastet, auch der Einsicht in die weltlichen Verhältnisse und die in ihnen angeforderten Entscheidungen nur mittelbar teilhaftig werden konnte und deshalb auch die unmittelbaren Möglichkeiten und Gefährdungen der laikalen Existenz höchstens unter dem Gesichtspunkt des Nutzens für die (klerikal verstandene) Kirche zu Gesicht bekam und bewertete. Durch den Totalitarismus des quasi-ethnarchischen Systems wurde eine Unoriginalität des Denkens der Christen auch im weltlichen (und nicht nur im theologischen, wie seit dem Konzil lautstark verkündet) Raum zur Sitte, die in den gängigen Themenstellungen »Kirche und ... («Kirche und Staat«, »Kirche und Sozialismus« usw.)« zum Ausdruck kommt, bei denen die Konklusion vor den Anfang gezogen, und der Anfang mehr oder weniger oben hin und in Hinsicht auf eine schon feststehende Konklusion behandelt wird. Tatsächlich wurden so die weltlichen Christen einer in sich schlüssigen Folge geistiger und sozialer Bewegungen, deren Ansatzpunkt nun schon über dreihundert Jahre zurückliegt, ohne genügende Instruktion des Wissens und Gewissens preisgegeben, mit der Folge, daß sie entweder einem geschichtlich letztlich ohnmächtigen hinhaltenden Widerstand gegen die moderne Geistigkeit, oder aber unter Verzicht auf ihre Kirchlichkeit einer kurzschlüssigen Mitläuferschaft verfielen.

deutlicher, daß das griechisch-römische Kirchenschema langsam einer entscheidenden Änderung der geschichtlichen Lage entwachsen ist, und nicht der Theologie. Durch die arabische Invasion des Mittelmeeres und die avarische Okkupation des Illyricum wurden die regulären Verbindungen und damit auch die regulären Verständigungsmöglichkeiten beider Kirchen unterbunden, die danach unreflektiert divergenten geschichtlichen Eigenschicksalen verfielen. Vgl. F. Dvornik, *Byzanz und der römische Primat*. D. A. Stuttgart 1966, S. 21, 88. Auch die Kirchenspaltung der Reformation dürfte weitgehend auf vortheologische Ursachen zurückgehen, wobei nicht nur an den bekannten päpstlichen Fiskalismus zu erinnern wäre, sondern vor allem an die Schwäche des spätmittelalterlichen Humanismus, der in seiner philologisch-ästhetischen Ausformung – vgl. meine »Revision der europäischen Geschichte«, a. a. O., S. 171 ff. – keinen grundlegenden Neuansatz gegenüber dem monastisch-asketischen des abendländischen Christentums erstellen, auch später den unter Absehen vom Menschen erfolgten Neuansatz der Naturwissenschaften und der Technik nicht nachhaltig kontrapostieren konnte.

Der Schlüssel der gegenwärtigen Krise scheint mir deshalb in einer kritischen Aneignung der geschichtlichen Emanzipation der Neuzeit zu liegen, für die das Zweite Vatikanische Konzil das Wort *aggiornamento* in Schwung gebracht hat. Mit diesem Wort kann zweifellos nicht das oben erwähnte kurzschlüssige Verfallen an die Aufklärung und ihre Folgeerscheinungen gemeint sein. Wenn wir nämlich dem neuzeitlichen Geist die lange verweigerete Ehre eines prophetischen Charakters zugestehen, so müssen wir uns nun daran erinnern, daß Prophetie nie in einer eindeutigen Greifbarkeit, sondern immer in der Gemengelage wahrer und falscher Prophetie zum Ereignis wird. Eben deshalb bedarf sie ja der Unterscheidung der Geister, die zu leisten einen Bestandteil der wahren Prophetie ausmacht. Der Ausfall der Prophetie aus der kirchlichen Ökonomie bedeutet daher den geschichtlich sehr schwerwiegenden Verzicht der Christenheit auf eine genügend klare und deshalb mit Überzeugungskraft begabte Unterscheidung der Geister. Diese konnte nicht durch eine Abschirmung gegen die Neuzeit oder ihre generelle Verurteilung durch das kirchliche Lehramt ersetzt werden; nicht einmal der Fanfarenruf vom »Ende der Neuzeit« hat sie überflüssig gemacht. Denn das Charakteristische des neuzeitlichen Geistes ist nicht das personale Nebeneinander wahrer und falscher Propheten, sondern das Ineinander wahrer und falscher Prophetie in denselben Personen und denselben Theoremen. Lehnt man daher mit Berufung auf ihre Gefährlichkeit oder ganz allgemein auf die bloße »Vorläufigkeit« aller irdischen Dinge die Beteiligung an der neuzeitlichen Geschichtsbewegung in Bausch und Bogen ab, so gerät man unweigerlich in eine Sackgasse ohne Zukunft. Folgt man dagegen blindlings und ohne die Mühe intellektueller Klärungen der heute beliebten moralischen Aufforderung zum Engagement, so gerät man auf geschichtliche »Holzwege«, die ebenfalls im Nichts enden.

Als Beispiel solch notwendiger Klärungen sei abschließend kurz auf ein heute sehr aktuelles Thema verwiesen, nämlich auf die Soziologie. Diese wird ja nicht nur von den jugendlichen Kulturrevolutionären als fast ausschließliches geistiges Instrumentarium benutzt, sondern scheint sogar vielen Theologen als neuer Universalschlüssel anstelle des etwas verrosteten alten des Naturrechts dienen zu können. Deshalb wäre zunächst einmal daran zu erinnern, daß die Soziologie überhaupt nur dadurch ihre Fortune machen und in den Ruf einer Universalwissenschaft gelangen konnte, daß andere, universalere Disziplinen ihr im 19. Jahrhundert einen Leerraum überließen, in dem sie einrücken konnte. Einmal reduzierte sich die Philosophie nach Hegels Tod im großen und ganzen auf eine formale Logik oder gar auf eine bloße Philosophiegeschichte, welche speziell die Gesellschaftsfragen (außer bei Marx) aus ihrer Kompetenz entließ. Zum anderen stellte die Geschichtswissenschaft durch ihre neue historische Methode zwar das Material des früher Geschehenen in größtem Umfange aktenkundig bereit, unterließ es

aber, dieses Material für die fälligen Entscheidungen der Zeitenwende unserer Tage interpretatorisch, konstruktiv und prospektiv aufzuarbeiten; sie glaubte ihrem prophetischen Auftrag als »rückwärts gewandte Prophetie« Genüge getan zu haben. Die Soziologen der ersten Stunde, auch und trotz allem Karl Marx, vor allem aber Max Weber, haben es verstanden, die Soziologie in diese von Philosophie und Geschichtswissenschaft hinterlassene Lücke einrücken zu lassen und ihr so den in ihr selbst nicht begründbaren Ruf einer Universalwissenschaft erwirkt. So konnte schon Karl Marx, obwohl er seine Einsichten noch auf eine wissenschaftliche Geschichtsphilosophie der Produktionsverhältnisse gründete, sie mit einer prophetischen Heilslehre amalgamieren, in der das Proletariat in eine messianische Rolle einrückte. Von diesem Ansatz her ist allerdings die vom bolschewistischen Marxismus als der wissenschaftlichen Methode inhaerent geforderte Parteilichkeit konsequent. Aber auch die gegnerische westliche Position einer Soziologie, welche die Objektivität der europäischen Wissenschaftstradition für sich in Anspruch nahm, ist auf eine andere, nicht ausdrückliche Weise der Parteilichkeit verfallen. Die »Gesellschaft«, die sie sich zum Thema macht, ist in den meisten Fällen nicht die menschliche Gesellschaft in einem humanen Vollsinne, sondern die technisch-industrielle Gesellschaft, die letztlich eine nachgeordnete Funktion der technisch-industriellen Betriebsvorgänge ist, denen sie im Grunde nur eine Technik und Ethik der »Adaptation« hinzufügt. Wie die neuzeitliche Naturwissenschaft die Realität »als etwas sichtbar macht, innerhalb dessen der Mensch als Mensch, so wie er sich selbst gegeben ist, nicht mehr vorkommt«²¹, so kommt auch in einer so konzipierten Soziologie die menschliche Gesellschaft als solche nicht mehr vor, weil in der Reduktion auf die technisch-industriellen Betriebsvorgänge die fundamentalen gesellschaftlichen Strukturen der *Condition humaine* außer Betracht bleiben oder zumindest nicht axiomatisch vorausgesetzt werden. Diese Soziologie kam deshalb bis zum Einbruch der sogenannten Neomarxisten gar nicht auf den Gedanken, daß unsere technisch-industrielle »Gesellschaft« in ihrer durchgängigen Bestimmtheit von Betriebsstrukturen als solche und als Ganzes in Frage gestellt werden könnte. Sie war auch unfähig zu sehen, daß diese »Gesellschaft« von ihrer »Pathogenese« an mit dem Geburtsfehler einer »sozialen Frage« behaftet war, die innerhalb ihrer Voraussetzungen und Denkweisen nicht gelöst, ja in ihrer Tiefe nicht einmal erkannt werden kann²².

Die Absicht, mit Hilfe der Soziologie eine Orientierung im Wirrsal unserer heutigen Zustände zu finden, müßte also in der Lage sein, die gegebenen Diskussionsgrundlagen, die innerhalb des Schemas Kapitalismus-Sozialismus verortet sind, hinter sich zu lassen und sich entschlossen einer neuen Sozio-

²¹ H. Lübke im Anschluß an Husserl. In: *Bewußtsein in Geschichten*, S. 30.

²² Vgl. meine »Revision der europäischen Geschichte«, a. a. O., S. 248 ff.

logie zuzuwenden, welche von den humanen und sozialen Grundstrukturen der *condition humaine* ausgeht, also nichts mehr und nichts weniger ist als ein Teil bzw. eine Ausformung der Gesellschaftsphilosophie. Diese müßte allerdings auch die neuen Verhältnisse der modernen Betriebsvorgänge ins Auge fassen, die aber so nicht nur als faktisch gegebene, sondern in der Perspektive ihrer grundsätzlichen Begrenzung, als notwendige und als mangelhafte zugleich, in Erscheinung treten würden. Vor allem aber würde es ausgeschlossen sein, jene als ausschließliches oder auch nur als vornehmliches Modell soziologischer Betrachtungsweise anzusetzen. Und als grundlegender Mangel unserer heutigen Gesellschaft würde sofort nicht diese oder jene Inkonvenienz des betrieblichen Daseins ins Auge fallen, sondern die fast axiomatische Mediatisierung des privaten Lebensraums durch wuchernde Betriebsvorgänge, ein Prozeß, von dem auch ohne weiteres sichtbar würde, daß er durch die historische Überdrehung des Anspruchs der Institutionen vorbereitet wurde und noch immer verstärkt wird.

Verkündigung von Gott heute

Von Joseph Ratzinger

Keine menschliche Rede vermag Gottes Geheimnis angemessen auszusagen und doch können wir nicht schweigen von dem, der Grund und Ermöglichung unseres Redens ist. Im folgenden soll versucht werden, in sieben Thesen einen Leitfadens zu bieten für die wesentlichen Aspekte, auf die bei der Rede von Gott zu achten ist.

ERSTE THESE

Gott ist als Vater, Sohn und Heiliger Geist zu verkünden

Die erste Wegweisung zur Verkündigung gibt uns der Grundakt der Christwerdung: die Taufe, die zugleich Ausdruck des Glaubens ist. Taufe geschieht im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes: Dies ist mehr als eine Formel, es ist die Benennung des neuen Standorts, den der Mensch mit der Taufe findet. Der Taufakt ist nicht nur die formale Eingliederung in eine Gemeinschaft, er gibt den Inhalt an, von dem diese Gemeinschaft lebt, und er drückt damit zugleich den Weg aus, den der Täufling im Akt der Taufe annimmt. Schärfer ausgedrückt: Ziel der Taufe ist nicht die Gemeinschaft, sondern die Wahrheit – vermittelt durch die Gemeinschaft.

Deshalb will die Taufformel zugleich die Mitte des Christlichen markieren. Diese Mitte ist der Glaube an den trinitarischen Gott. Taufe interpretiert das Christsein theozentrisch. Christsein heißt vor allen Dingen, glauben, daß Gott ist. Dies ist die fundamentalste Option, um die es geht noch vor aller Heilsgeschichte und Ekklesiologie. Der Kern des christlichen Bekenntnisses, der Kern des christlichen Existenzaktes liegt in der Aussage: Gott ist¹. Auf diesen Grundakt hinzuführen, ist die erste Aufgabe aller Verkündigung. Das erste Wort der christlichen Botschaft ist Gott – und gerade das befreit den Menschen².

Gott ist – dieser Satz zerlegt sich in viele Facetten. Er bedeutet zunächst das Stehenbleiben der Kirche beim Credo Israels. Es ist nur *ein* Gott. Die Welt hat nicht viele Herrscher. Aber der Mensch schafft sie sich immer wie-

¹ Vgl. dazu die grundlegenden Ausführungen von H. de Lubac, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*. Paris ²1970.

² Vgl. R. Spaemann, *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes »Gott«*, in dieser Zeitschrift 1/72, S. 54–72. Die Notwendigkeit eines Gottesbegriffs, der Gott nicht in irgendeiner Weise als Funktion des Menschen oder der Welt faßt, wird dort eindrucksvoll herausgestellt.

der, auch wenn er sie nicht Götter nennt: Auch heute stellt er Götter neben Gott – das Geld, den Sexus, die Macht, die öffentliche Meinung. Er betet die Politik oder die Geschichte an, von der er erwartet, daß sie sich zum Gott entwickle. Aber es ist nur *ein* Gott: der Schöpfer, der über der Welt steht und unter dem wir alle stehen.

Gott ist – dieser Satz heißt dann: Er ist wirklich. Das bedeutet: Er ist als einer, der uns angeht. Er ist eine wirkende Macht, nicht ein in sich kreisendes Gestirn, dessen Existenz schließlich für den Menschen belanglos sein könnte. Gott ist – das heißt: Er hat Macht über den Menschen und die Welt, auch heute, der Mensch hat mit ihm zu tun, Gott kann ihn hören und Gott kann zu ihm reden. Gott kann ihn lieben und der Mensch kann seine Liebe empfangen.

Damit sind wir bei der trinitarischen Aussage angelangt, die nicht irgendwo am Rande des Christlichen steht, sondern seinen Kern darstellt. Gott ist als Liebe, das heißt eben: Er ist als Trinität. Als Liebe ist er von je, in sich selbst und seinem Wesen nach fruchtbare Begegnung von Ich und Du und gerade so höchste Einheit.

Gott ist Vater. Das Erlebnis menschlicher Vaterschaft darf hier eine Ahnung dessen geben, was Gott selber ist und wie er zu uns ist. Mit der menschlichen Sprache ist so zugleich die ganze Wirklichkeit des Menschen selbst in Anspruch genommen für die Erkenntnis Gottes. Wo es Vaterschaft nicht mehr gibt, wo wirkliche Vaterschaft in ihrem Ineinander von männlicher Kraft, Gerechtigkeit, Verlässigkeit und von herzlicher Güte nicht mehr erfahren wird, da wird auch die Rede von Gott dem Vater leer: Das ist vielleicht die eigentliche Krise unseres Gottesbildes, daß weithin das Analogon nicht mehr besteht, das ihn sagbar machen soll. Insofern ist freilich Taufe auf den Vater und den Sohn mit dem Geist auch in dieser Richtung ein sehr konkreter Anspruch: sich für die Möglichkeit eröffnen, menschliche Existenz so zu bauen, daß sie Analogie Gottes werden kann. Wenn wir hinzunehmen, daß die Bibel ganz bewußt in das Bild des Vaters auch die Idee »Mutter« mit hineinnimmt, einen Vater vorstellen will, in dem auch das wahre Wesen der Mutterschaft verwirklicht ist, dann zeigt sich hier eine ebenso persönliche wie soziale Forderung der Taufe: von diesem Vater her selbst Vater oder Mutter zu werden und ihn damit schaubar und erkennbar zu machen in der Welt; ihr jene soziale Grundeinheit »Familie« zu erhalten, die der erste Name Gottes ist.

Zugleich müssen wir hinzufügen: Keine Vaterschaft auf Erden kann genügend Gottes Vatersein abbilden. Immer bleibt sie mehr oder weniger zweideutig; wenn die Griechen ihren Zeus »Vater« nannten, war darin keineswegs primär der Ton der Liebe und des Vertrauens angeschlagen, viel eher war gesagt: Dieser Zeus ist ein unberechenbarer Despot, wie Menschenväter es sind. Die Benennung Gottes als Vater ist in ihrer christlichen Form nicht

die Projektion einer irdischen Sozialkonstruktion (der patriarchalischen) in den Himmel hinauf, das himmlische Doppel einer bestimmten irdischen Verfassung, sondern die göttliche Kritik aller irdischen Verfassungen: Was Vater ist, was er sein sollte, das erfahren wir im Zueinander dieses Vaters mit seinem Sohn. Dieser Dialog setzt einen neuen Maßstab, der alle Analogien umwirft.

So wird hier ein Wesensgesetz menschlichen Redens von Gott sichtbar: Die Bibel greift die sich anbietende Analogie auf, zunächst noch mit all ihren menschlichen Schlacken – manche Schilderungen des alttestamentlichen Jahwe sind von dem despotischen Bild des griechischen Vatergottes gar nicht sehr weit entfernt. Aber so muß begonnen werden, damit überhaupt ein Gespräch in Gang kommt. Dann aber wird langsam dieses Bild vom Vater gereinigt, umgebrochen und schließlich geradezu umgestülpt: Nun setzt Gott der Analogie, die die Rede ermöglichte, selber den Maßstab. Jetzt gilt nicht mehr primär: Menschliche Vaterschaft gibt eine Ahnung von dem, was Gott ist, sondern umgekehrt: Der Dialog Gottes als Vater und Sohn bestimmt, was Vaterschaft ist und setzt ihr das Maß. Das bedeutet: Die offenbarende Umprägung der menschlichen Vater-Analogie, des menschlichen Verstehens zu einer Rede, die Gott selbst uns in den Mund legt, ist erst in dem Augenblick an ihrem Ziel, in dem die ganze Realität von Gottes ursprünglichem Vatersein im Zueinander von Vater und Sohn hervortritt; in dem Augenblick also, in dem die Vaterschaft als Gott selbst zugehörig, als trinitarisch erkannt wird.

Die Rede von Gott dem Vater wird erst vollständig durch die Rede von Gott dem Sohn. Der Sohn freilich ist nicht anders zu nennen als in seiner Menschwerdung: in Jesus Christus. Insofern muß sich die Rede von Gott als christliche in die Heilsgeschichte hinein öffnen. Mit ihr ergibt sich auch die Verkündigung vom Heiligen Geist: Gott als Fruchtbarkeit, als Mitteilung, als Einheit, als Liebe und als Friede.

Es kann normalerweise nicht Aufgabe der Verkündigung sein, eine spekulative Trinitätslehre auszubreiten. Wohl aber muß sie Gott konkret als Vater, Sohn und Heiligen Geist bekanntmachen und dabei, gerade so, die Einzigkeit und Einheit Gottes verkünden, der einer ist als fruchtbare Liebe.

ZWEITE THESE

Gott ist als Schöpfer und Herr zu verkünden

Die Taufformel, in der die Richtung der christlichen Existenz ausgedrückt ist, ist in ihrer formelhaften Kürze äußerste Konzentration dessen, was der christliche Entscheid beinhaltet. Sie stellt die theozentrische Struktur dieser Existenz unübersehbar heraus und definiert zugleich das christliche Gottes-

bild als trinitarisches. Sie ist ein Gerüst, das die wesentlichen Bauelemente freilegt. Aber sie verweist damit zugleich auf die umfassenderen Aussagen, deren Bauform sie angibt. So sind die einzelnen Inhalte der Verkündigung den ausführlichen Bekenntnistexten zu entnehmen, die im Hintergrund dieser eigentlichen »Bundesformel« stehen – wie man die Taufformel nennen könnte.

Damit sind wir zunächst auf zwei Gottesprädikate verwiesen: auf den Schöpfer und auf Gott als »Macht«. Gott ist Schöpfer. Mit dieser Aussage wird die Tür aufgestoßen zum eigentümlichen Bereich der menschlichen Vernunft und zum Bereich der Weltreligionen. Es gibt eine Durchsichtigkeit der Welt auf den Schöpfer hin. Gewiß, sie ist vielfach verstellt und sein Bild erscheint nur in fragwürdigen Brechungen, aber es erscheint doch. Diese Einheit des Christlichen mit dem Ahnen aller Völker und mit dem Ausgriff der menschlichen Vernunft über alles Meßbare hinaus dürfen wir uns nicht entwinden lassen. Der Glaube ist nicht die Ideologie eines mehr oder minder wichtigen Vereins, sondern er hat es mit dem Ganzen der Wirklichkeit, mit ihrem letzten Grund und mit dem letzten Grund aller menschlichen Existenz zu tun. Er hat es mit Vernunft zu tun und mit Wirklichkeit, der ganzen Wirklichkeit des Kosmos. Ja, es gehört zu den Aufgaben des Glaubens, gegenüber der technischen Vernunft die vernehmende, die schauende, die sinnsuchende Vernunft in Gang zu halten³. Der Glaube, recht verstanden, betäubt die Vernunft nicht, sondern weckt sie auf: Sie soll sehend werden für die Vernunft der Dinge und für die schöpferische Vernunft, die sich in ihnen spiegelt und die unser eigenes Woher und Wohin zugleich ist. Von Gott kann nur reden, wer das Schauen, das Staunen, das Innehalten vor dem Ganzen der Wirklichkeit, das Hören auf die tiefen Gründe des Seins nicht verlernt hat. Und umgekehrt: auf Gott hinschauen, das öffnet die Augen, das weitet den Horizont des Menschen – erst das weitgewordene Herz vermag ihn zu sehen.

Gott als Schöpfer verkünden, das heißt dann, ihn als Kraft eines universalen Ja verkünden. Auf die eine und andere Weise taucht in der christlichen Geschichte immer wieder die Versuchung Marcions auf, Schöpfung und Erlösung gegeneinander auszuspielen. Bald geschieht es so, daß der gekreuzigte Erlöser verneint wird zugunsten einer angeblich reinen, dionysischen Natur, der man sich ungehemmt vermählen, in deren unverstellte Fülle man zurückkehren will. Bald geschieht es so, daß der Schöpfer geschmäht und Erlösung nur durch die totale Veränderung der Wirklichkeit erwartet wird, die man als »das Bestehende« verteufelt und diskreditiert. Demgegenüber weiß christlicher Glaube um die Einheit von Vater und Sohn, von Schöpfer und Erlöser. Das bedeutet, daß die Welt zwar verwandelt werden muß, aber nicht verneint werden darf. Es bedeutet Vertrauen, Zuversicht, Freude: Der Grund

³ Vgl. meine Einführung in das Christentum. München 1970, S. 45–52.

aller Wirklichkeit ist gut und es gibt keine Gegenmacht, die Gott ebenbürtig wäre und ihm die Welt definitiv aus den Händen reißen könnte.

Als Schöpfer ist Gott Ursprung der Dinge und ihr Maß. Herkunft aller Dinge von Gott bedeutet zugleich Herrentum Gottes über alle Dinge. Als Schöpfer ist er Herr. Diese Verankerung des Herrentums Gottes in seinem Schöpfertum hat eine sehr konkrete Bedeutung: Die Schöpfung verweist nicht nur im Bereich der theoretischen Vernunft auf ihn, sondern auch im Bereich der praktischen Vernunft. Man kann viel Kritisches sagen über die Art und Weise, wie der Gedanke des Naturrechts und des natürlichen Sittengesetzes in der Geschichte gebraucht worden ist – die Sache selbst bleibt bestehen. Ja, in der Ausweitung der menschlichen Macht über die Schöpfung, die langsam zu einem tödlichen Experiment für Mensch und Welt umzuschlagen droht, gibt sich dieser Maßstab mit neuer Eindringlichkeit zu erkennen. Die geschaffene Wirklichkeit selbst setzt Maße, deren Überschreitung auf den Weg der Selbstzerstörung führt.

Dies ist der Punkt, an dem das Universale der Schöpfung und das ganz Persönliche des Gewissens sich verbinden: Im Gewissen, im stillen Mitwissen des Menschen mit dem innersten Grund der Schöpfung, ist der Schöpfer als Schöpfer dem Menschen gegenwärtig. Der christliche Gott ist ein Gott des Gewissens: Er ist der ganz inwendige Gott, weil er der ganz Universale ist. Er ist als der Herr zugleich die tiefste Mitte unseres Selbst. Als Herr ist er Heil.

Dritte These

Gott ist als Logos zu verkünden

Dies ist nur eine Ausweitung des Begriffs »Schöpfer«: Der neutestamentliche Schöpfungsbericht – Joh 1, 1 – zieht das ganze erste Kapitel der Genesis in die eine Aussage zusammen: Im Anfang war das Wort. Er konzentriert die Schöpfungstheologie in die Logostheologie hinein. Die Bilder fallen, es bleibt der reine Kern: Alles, was ist, kommt aus dem »Wort«. Das »Wort« ist stärker als die sogenannten Tatsachen. Oder richtiger: Es ist die Tatsache aller Tatsachen. Nicht die Verhältnisse produzieren den Geist, sondern der Geist ist es, der die Dinge schafft. Er ist die eigentliche Kraft.

Aber was ist das – dieser »Logos«? Das Wort »Logos« bedeutet zunächst soviel wie »Sinn«. Die Welt kommt aus dem Logos, das heißt demnach: Die Welt ist sinnvoll, sie ist Geschöpf des Sinnes, der sich ausdrückt. Noch ehe wir von uns aus Sinn *machen*, ist Sinn da. Er umfängt uns. Wir stehen auf ihm. Der Sinn ist nicht eine Funktion unseres Schaffens, sondern seine vorausgehende Ermöglichung. Das heißt: Die Frage nach unserem Wozu ist in unserem Woher beantwortet. Das Woher ist selbst das Wozu. Schöpfung ist

nicht nur Auskunft über einmal Geschehenes, sondern Ausdruck dessen, wie die Welt hier und jetzt ist und Aussage darüber, wie ihre Zukunft wird. Das Woher der Welt ist zugleich der Grund ihrer Hoffnung. Gott ist Schöpfer, Welt ist Schöpfung, ich bin geschaffen: Dieser Satz ist nicht eine Hypothese über den Hergang der Weltentstehung und der Evolution des Menschen – dies alles ist freigegeben durch die Kontraktion des Schöpfungsberichtes in die Aussage hinein »Am Anfang war der Logos«. Damit ist endgültig Bekenntnis zum Schöpfer zu einer Aussage darüber geworden, was der Mensch und was die Welt ihrem Wesen nach ist: Produkt eines schöpferischen Sinnes und damit selbst zu schöpferischer Sinnggebung befähigt, im Mitsein mit dem Sinn, der da einfach ist.

Romano Guardini hat in diesem Zusammenhang vom Primat des Logos über das Ethos gesprochen: Vor dem Tun steht das Sein. Im Anfang war nicht die »Tat«, sondern das Wort; es ist stärker als die Tat. Nicht das Tun schafft den Sinn, sondern der Sinn schafft das Tun. Damit hängt zugleich zusammen, daß christlicher Glaube mit Vernunft zu tun hat, ihr nicht entgegensteht, sondern sie einfordert. Vor allem aber heißt dies: Christlicher Glaube hat wesentlich und ursprünglich mit der Wahrheit zu tun. Es ist für den Menschen nicht gleichgültig, was er glaubt; die Wahrheit läßt sich nicht durch »gute Meinung« ersetzen. Der Verlust der Wahrheit korrumpiert auch die guten Meinungen. Er korrumpiert auch die Liebe, die ohne Wahrheit blind ist und daher ihren eigentlichen Sinn nicht erfüllen kann: dem anderen das wahrhaft Gute zu wollen und zu tun. Nur wenn ich weiß, was der Mensch in Wahrheit ist, kann ich auch wahrhaft gut sein. Güte ohne Wahrheit kann subjektive Rechtfertigung bewirken, aber nicht Heil. Gott ist die Wahrheit – diese Aussage ist ein Programm, eine Grundorientierung menschlicher Existenz, die im Schöpfungsglauben ins Wort drängt.

Wir haben Logos im ersten Anlauf mit Sinn übersetzt. Im Johannesevangelium sagt es aber noch entschieden mehr. Es ist noch wörtlicher zu übersetzen: Logos bedeutet johanneisch nicht nur *ratio*, sondern *verbum* – nicht nur »Sinn«, sondern »Rede«. Das will sagen: Der christliche Gott ist nicht nur Vernunft, objektiver Sinn, Geometrie des Weltalls, sondern er ist Anrede, Beziehung, Wort und Liebe. Er ist sehende Vernunft, die sieht und hört, die gerufen werden kann und den Charakter des Persönlichen hat. Der »objektive« Sinn der Welt ist ein Subjekt, in Beziehung zu mir. Als Logos ist Gott Rede – nicht nur Schöpfer, sondern Offenbarung, die mich anspricht und die sich von mir Antwort geben läßt. In der Benennung Gottes als »Logos« ist der eigentliche Grund für die christliche Theologie des Gebetes bloßgelegt. Dem Wort antwortet das Wort. Deshalb kann der Logos aller Dinge mir mit Menschengesicht begegnen, dem Gesicht Jesu von Nazareth.

So eröffnet sich ein Letztes: Als Logos ist Gott »über allem« und »in allem« zugleich. Er ist für die Dinge nicht ein fremdes Außen, sondern ihr

innerstes Innen: Was wir vorhin im Gedanken des Gewissens fanden, vertieft sich hier noch. Gott ist kein fremdes Gesetz, von außen auferlegt, sondern die innerste Mitte aller Wesen. Ihre »Idee« sagten die Griechen. Aber gerade in diesem tiefsten Insein verbleibt sein unendliches Über-sein. In Jesus von Nazareth begegnet mir das Eigentlichste meiner selbst, deshalb kann ich mit ihm reden, deshalb kann ich ihn verstehen, deshalb kann ich ein Leib, das heißt eine einzige Existenz mit ihm und den Seinen werden. Deshalb bleibe ich aber auch immer unterwegs zu ihm, weil er immer unendlich mehr ist.

VIERTE THESE

Gott ist in Jesus Christus zu verkünden

Im Logos-Prädikat geht das Bekenntnis zum Schöpfer über in das Bekenntnis zu Jesus Christus. In ihm sehen wir den Vater (Joh 14, 9). Wer Gott ist, erfahren wir vor allem und zumeist im Hinschauen auf Jesus Christus. Der Sohn läßt uns zugleich die Züge des Vaters erkennen. Deshalb gehört zunächst der Jesus der Evangelien in die christliche Rede von Gott hinein: Einen anderen »historischen Jesus« gibt es nicht. Wer Gott ist, hat der uns erzählt, der aus dem Schoß des Vaters kommt (Joh 1, 18). Entscheidend für das Gottesbild sind dabei zunächst die zentralen Abschnitte in der Geschichte Jesu: Menschwerdung – Kreuz – Auferstehung – Erhöhung – Geistsendung. Menschwerdung: Gott ist so, daß er Mensch werden kann. Er ist so, daß er Mensch werden will. Was sagt das beides aus: Wie nahe ist das Wesen Mensch an Gott, daß Gott Mensch sein kann, daß er spricht, denkt und liebt als Mensch. Aber wie ferne ist es auch von Gott, daß es selbst in dieser Nähe seinen Gott nicht erkennen kann.

Das Kreuz: Was Allmacht heißt – hier müssen wir es lernen. Allmacht, die sich mit Liebe verbindet, ohne die Wahrheit aufzugeben. Denn nur weil die Wahrheit unzerstörbar bleibt und auch von Gott nicht ausgelöscht werden kann oder will, gibt es keinen Kompromiß, kein Einstimmen in das, was alle wollen. Nur weil die Wahrheit bleibt, wird Liebe tödlich. Wahrheit ohne Liebe braucht nicht sterben, nur richten; Liebe ohne Wahrheit braucht gleichfalls nicht sterben, nur nachgeben. Wo aber beide zusammen sind, ereignet sich das Kreuz. Die christliche Geschichte hat diese Aussagen mit lebendiger Erfahrung des Glaubens und des Gebetes aufgefüllt. Die Geschichte des Kreuzbildes und der Kreuzesfrömmigkeit ist ein durch keine Gelehrsamkeit zu ersetzender Kommentar zum Geheimnis des Karfreitags: eine Auslegung Gottes von der Erfahrung des Gekreuzigten her, die auch zu uns spricht, wenn wir uns auf sie einlassen.

Auferstehung Jesu Christi als Enthüllung Gottes selbst: Gott ist ein Gott des Lebens, der Lebendigen – das ist wohl die erste Einsicht, die sich hier

entzündet. Er gibt Zukunft. Er ist unsere Zukunft. Und noch einmal: Er ist Macht. Gewiß, der Schöpfer erweist seine Macht nicht in kindischen Mirakeln, sondern in dem beständigen Wunder einer sinnvoll gebauten Welt. Aber die sinnvolle Ordnung dieser Welt ist nicht abgeschlossen gegen ihn, sondern so gebaut, daß sie immerfort in seinen Händen steht und daß er sie auf seine Weise öffnet über ihr Augenblickliches hinaus. Ihre gegenwärtige Verfassung ist der Tod. Aber diese Schranke bindet Gott nicht. Er kann handeln, er kann den Tod überwinden und er hat gehandelt. Die Auferstehung ist nicht ein zufälliges Mirakel, sondern der Anfang der endgültigen Zukunft der Welt. Als solche ist sie der stärkste Einschnitt in die Welt und damit das dramatischste Zeugnis dafür, das Gott ist, daß er wirklich Gott ist. Sie ist ein theo-logisches Phänomen: Sie zeigt Ihn und eben darum ist sie unsere Hoffnung.

Gott in Jesus Christus aussagen, das heißt endlich, ihn als Freiheit aussagen. Er ist frei, in der Zeit zu handeln. Er ist frei, etwas zu tun, was nicht auf ewige Notwendigkeit umzurechnen ist. Er ist so frei, daß es ein Skandal für die Philosophie und für die Naturwissenschaft ist. Und dennoch ist diese Freiheit das Gegenteil zur Willkür: Sie ist streng bezogen auf die Wahrheit und auf die Liebe in der Einheit, ohne die beide nicht sie selber wären. Das Maß dieser Freiheit ist nicht die Notwendigkeit, wohl aber die Wahrheit und die Liebe. Die Freiheit des Menschen, auch im Widerspruch zu unseren sonstigen Berechnungen über das Weltall, verweist auf den freien Gott. Sie gibt uns eine Ahnung von ihm. Ist Kern unseres Bild-Gottes-Seins. Aber auf Gott verweisende Freiheit ist sie nur, wenn sie in dem dreieinigen Gefüge von Wahrheit, Liebe, Freiheit ihren Ort findet.

Zur Christologie gehört auch der Glaube an die Wiederkunft Christi. Für unseren Zusammenhang bedeutet dies: Wer Gott ist, ist in Jesus unwiderruflich, aber nicht vollständig offenbar. Noch geht er mit uns weiter. Noch ist der Raum des Miteinander von Mensch und Gott nicht ausgeschritten und nicht ausgelitten. Am Tiefsten und Eigentlichen kann sich nichts mehr ändern. Wer in die Einheit mit Jesus Christus eintritt, ist in die Mitte der Wirklichkeit Gottes eingetreten. Aber in der Ausfaltung des Wesens Mensch, die noch bevorsteht, wird sich auch noch ausfalten, was Gott getan hat, als er dies rätselhafte Wesen Mensch annahm: Er bleibt allzeit der gleiche und er bleibt doch immer neu zu entdecken bis zum Ende der Tage.

FÜNFTE THESE

Gott ist im Spiegel von Gesetz und Evangelium zu verkünden

Wer und was Gott ist, wird auch sichtbar durch das hindurch, was er für uns ist, was er von uns verlangt und was er uns gibt. Es wird sichtbar im Spiegel

der »Heilsgeschichte«. Ihre Stufen bleiben auf die eine und andere Weise auch Stufen jeder Führung zu Gott. Das Alte Testament ist nicht einfach ausgelöscht, bloße Vergangenheit, die man lediglich aus antiquarischem Interesse konserviert. Es bleibt Gegenwart, freilich eingefügt in das größere Ganze, das sich durch Jesus Christus ergeben hat. Der paulinische Kampf um die Freiheit vom Gesetz hat hier in manchen Teilen der christlichen Überlieferung, gegen seine ursprüngliche Bedeutung, den Blick für die Einheit der Testamente zu sehr verstellt. Das Gesetz ist nicht (wie es bei Luther beispielsweise mitunter scheint) Ausdruck des Gottes, der sich selbst widerspricht und als sein eigener Feind auftritt. Sondern beides zusammen, Gesetz und Evangelium, offenbart den einen Gott.

Schon rein historisch ist zu sagen, daß das Evangelium das Gesetz in sich aufnimmt. Es hält fest, daß der Mensch von Gott gerufen und gefordert ist, daß er einen Auftrag und eine Verantwortung hat: Das wird nicht beseitigt, sondern eher verschärft. Die Bergpredigt ist nicht bloß ein Spiegel der menschlichen Unzulänglichkeit, sie will Weisung sein für den Menschen. Umgekehrt hat das Gesetz Evangeliumszüge; es ist für den alttestamentlichen Menschen nicht einfach die vernichtende Forderung, sondern der Weg, für den er Gott dankt; das Licht, das seinem Fuß gegeben ist und das ihm hilft, Heil zu finden.

Das bedeutet: Die Rede von Gott hat, ob es uns gefällt oder nicht, auch mit sittlicher Verpflichtung zu tun. Wer Religion in Moral auflöst, verkürzt sie um Entscheidendes. Aber wer aus dem christlichen Gottesbild die moralische Forderung streicht, verkennt gerade *diesen* Gott entscheidend. Es gibt vielleicht morallose Religionen und es gibt sicher amoralische Gottheiten. Das Kennzeichen des Gottes Israels und des Gottes Jesu Christi ist gerade dies, daß er eine moralische Größe, ja die Fülle der sittlichen Werte als Person ist. Wenn der Gott Israels »heilig« genannt wird, so bedeutet dies in der Bibel in dem Maß des geschichtlichen Voranschreitens immer mehr nicht bloß die Kennzeichnung der besonderen Machtsphäre Gottes, sondern seine sittliche Qualität als Schützer des Rechts und als Verkörperung der sittlichen Werte. Dieser Gott ist nicht blinder Wille, der unberechenbar tut, was ihm gefällt; der Maßstab, den er dem Menschen in den Zehn Geboten gesetzt hat, ist zugleich der Ausdruck seines eigenen unverrückbaren Wesens. Der Dekalog ist nicht nur eine Forderung an den Menschen, sondern er ist eine Enthüllung dessen, was Gott ist. Die sittlichen Werte sind eine der stärksten Spiegelungen Gottes: Wer der Gott der Bibel ist, kann man gerade an ihnen ablesen. Dies bedeutet noch einmal die Universalität des christlichen Gottesglaubens und seine die Kirche überschreitende menschheitliche Bedeutung: Die Wertforderungen, in denen er sich ausdrückt, gehen die ganze Menschheit an und

sind für die ganze Menschheit verständlich. Sie sind zu einem entscheidenden Erziehungsfaktor der Menschheit geworden und sie hängen nach wie vor an seiner Gestalt, an seiner Wirklichkeit. Der Gott, dessen Heiligkeit Sittlichkeit ist, geht alle Menschen an; die Universalität des so gefaßten Gottes zeigt sich nicht zuletzt darin, daß er immerfort zum Schicksal seines eigenen Volkes wird, in dem er gleichsam sich selbst preisgeben muß und preisgibt, wo es dem sittlichen Maßstab widerspricht. Er wird nie Partei für dieses Volk, er ist die Partei der Wahrheit selbst.

Das Evangelium hebt diese Gottesoffenbarung nicht auf – das Kreuz bestätigt sie mit dem tödlichen Einsatz Gottes für sein eigenes Wort, es überschreitet freilich auch die bloße Forderung. Gott kann vergeben, ohne den Anspruch der Wahrheit und der Werte zu zerstören, weil er selbst für sie gelitten hat. Gott kann vergeben. Das heißt nicht, daß er zum Opa geworden ist: Wie oft ist er so mißdeutet und im wörtlichen Sinn entwertet worden⁴. Das bedeutet also auch nicht, daß nun alles gleichgültig geworden wäre. Gott vergibt dem Menschen nicht gegen seine Verstockung. Nur wo die Sehnsucht nach der Vergebung lebt, kann ihr Antwort werden. Und die Sehnsucht nach der Vergebung hat eine sehr reale Gestalt: die eigene Bereitschaft des Vergebens – die Liebe.

Daß in der Geschichte Gottes mit dem Menschen zuerst das Gesetz und dann das Evangelium hervortritt, weist vielleicht darauf hin, daß es auch heute noch und immer wieder Stadien der Verkündigung gibt, die unumkehrbar sind. Einem Menschen, in dem das Gewissen schweigt und der die gewöhnlichsten sittlichen Werte nicht mehr kennt, kann nicht die Gnade gepredigt werden. Damit sie überhaupt einsetzen kann, muß er zuerst wissen, daß er Sünder ist. Die erste Bekehrung ist und bleibt die Bekehrung zum »Gesetz«. Und weil wir immer wieder am Anfang stehen, haben wir sie immer wieder nötig. Dann freilich gibt es den Augenblick, wo eine zweite Bekehrung kommen muß, wie wir sie von Paulus bis Newman in der Geschichte der Heiligen finden: Der selbstzufriedene Moralist muß ebenso wie der selbstzerstörerische Skrupulant lernen, daß es Vergebung gibt. Auch Skrupulosität ist Ausdruck von Selbstrechtfertigung, gerade sie: Sie wartet nicht mehr auf Gott, sie will nicht wahrhaben, daß ich der Vergebung fähig bin. Und sie verleugnet damit in Wahrheit den Gott, der für die Sünder gelitten und damit sich nicht weniger selbst geoffenbart hat als in Blitz und Donner von Sinai.

⁴ Vgl. die Texte von H. Heine und F. Nietzsche bei H. de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*. Salzburg 1950, S. 44 u. 336, in denen die Metamorphose des Gottesbildes vom AT zur Christenheit hin persifliert wird.

SECHSTE THESE

Die Verkündigung von Gott findet ihre Wegweisung im biblischen Reden von Gott, besonders in den Gleichnissen Jesu, in den Erfahrungen der Heiligen und in der Reflexion des Glaubens, die auf diese Erfahrungen bezogen ist

Allem Bisherigen wird man die Frage entgegenhalten: Schön und gut, aber in welcher Sprache kann man von Gott reden? Die Antwort darauf lautet im allgemeinen folgendermaßen: natürlich nur in unserer Sprache. Unsere Sprache aber ist die einer weltlichen Welt, sie ist eine weltliche Sprache. Also kann man nur noch weltlich von Gott reden. Bei einer solchen Aussage sind viele Probleme im Spiel, die an dieser Stelle nicht behandelt werden können, etwa die Frage, was denn »weltliche Rede« ist und damit verbunden die Fragestellung, daß Sprache an Sprachgemeinschaft gebunden ist und daß es eine beliebig jedermann verfügbare Sprache gar nicht gibt⁵.

Aber lassen wir das. Die Forderung nach der weltlichen Rede von Gott scheint ja zunächst schon dadurch gerechtfertigt, daß man darauf verweisen kann, auch die Bibel rede »weltlich« von Gott. Man erinnert sich an die Gleichnisse der Propheten. Jesaja trägt den Leuten einen Schlager über einen schlechten Weinberg vor (Jes 5, 1–7). Ein weltlich Ding. Und so spricht er von Gott. Allerdings muß man, um nicht die halbe Wahrheit zu behaupten, nun auch fragen: Wie wird denn die weltliche Rede zur Verkündigung Gottes? Der Schlager wird zum Rätsel und dieses ist so gebaut, daß es im Grunde gar kein Rätsel ist, sondern am Schluß ein Schrei der Empörung, der Anklage an ein Volk, das Gottes ganze Huld genoß und eine einzige Enttäuschung für ihn war. Immerhin: In einer profanen Geschichte, in der zunächst das Wort Gott nicht vorkommt, wird den Menschen sichtbar gemacht, wer sie sind und wer Gott ist – die Geschichte sprengt ihren Rahmen und weist über sich hinaus. Und darin wird gleichsam der Rahmen dieser Welt gesprengt und ihre Verwiesenheit über sich hinaus zum Anruf an die Hörer.

Jesus nimmt den Kern der Weinberggeschichte des Jesaja in Markus 12, 1–12 wieder auf und erzählt sie neu: als Geschichte von den Pächtern, die sich zu Besitzern aufschwingen, die alle Versöhnungsversuche des Herrn zurückweisen und zuletzt seinen Sohn umbringen. Und so wird in dem erneuerten Gleichnis sein eigenes Geheimnis sichtbar, seine Passion, die sich im Gleichnis des Jesaja nur von ferne angedeutet hatte. Es scheint mir wichtig, zu sagen, daß Jesus mit diesem Text in die Tradition der prophetischen Rede von Gott eintritt und sie allerdings dann neu aktualisiert. Obgleich er der Sohn ist, fängt er nicht vom Nullpunkt an, sondern spricht im Gefüge der Überlieferung, die er schöpferisch fortführt und an ihr Ziel bringt.

⁵ Näheres dazu in meinem Artikel über Kurzformeln des Glaubens in dieser Zeitschrift 3/73, S. 258–264.

Damit scheint mir zweierlei deutlich zu werden. Die biblische Gleichnistradition verweist zunächst auf die Grenze allen Redens von Gott: Es kann immer nur Gleichnis bleiben, das von außen her langsam an die Wirklichkeit heranführt, den Menschen mit auf den Weg nimmt zu dieser Wirklichkeit hin, ohne sie je ganz erreichen zu können. Diese Gleichnistradition ist mit der geschichtlichen Erfahrung Israels verbunden und auf sie bezogen. Sie nimmt einerseits die einfachen menschlichen Erfahrungen Israels auf, um sie zum Werkzeug der Rede von Gott zu machen; sie greift aber andererseits auch immer wieder auf die schon geschehenen religiösen Erfahrungen zurück und vertieft sie⁶.

Für uns bedeutet dies: Die Verkündigung muß die ganze Breite der Wirklichkeit in Anspruch nehmen, um sie auf Gott hin transparent zu machen. Das Alphabet der Welt so zu buchstabieren, daß es Rede von Gott wird, ist die beständige Aufgabe der Verkündigung. Wenn auf diese Weise »weltlich« von Gott geredet wird, kann dies kein Stehenbleiben bei der Welt bedeuten, sondern muß das Zugehen auf die Transzendierung der Welt auslösen, die nicht in sich selber zu schließen ist. Es muß bedeuten, daß der Glaube das Ganze der Wirklichkeit in die umfassende Herrschaft Gottes einordnet.

Wegweisung für diesen Prozeß der Umschmelzung weltlicher Rede in Rede von Gott empfängt die Verkündigung in der schon geschehenen Rede von Gott. Wir stellten fest, daß Jesus selbst seine Verkündigung nicht vom Nullpunkt her baute, sondern in der Fortführung der prophetischen Tradition entwickelte. Analog kann man sagen, daß durch das Neue Testament zwar keine abschließenden Bilder gesetzt sind, wohl aber maßgebende Bilder, an die auslegend und reflektierend immer neu anzuknüpfen ist: Der rechte »Schriftgelehrte« ist dadurch gekennzeichnet, daß er Neues und Altes bringt (Mt 13, 52), daß er die Sprache erneuert und sie darin als eine zusammenhängende Sprache erhält, die von ihm nicht erst geschaffen wird. Immer aber, in der Wiederaufnahme des Alten und in der Fortführung zu neuen Möglichkeiten der Sprache hin geht es darum, die Wegweisung der biblischen Bilder anzunehmen, die innere Spannweite des biblischen Gottesbildes festzuhalten, die da reicht von Löwe zu Lamm, von Herr zu Knecht. In alledem steht der Prediger heute nicht allein, steht er nicht vor einem zweitausendjährigen Graben zwischen sich und der Bibel – die lebendige Auslegung in der Erfahrung der Heiligen ist der innere Zusammenhang, der ihn trägt und ohne den der Umgang mit der Bibel in bloßen Historismus versinkt.

⁶ Zum sprachphilosophischen und systematisch-theologischen Problem der Gleichnisse Jesu: E. Biser, *Die Gleichnisse Jesu*. München 1965; ders., *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*. München 1970.

SIEBTE THESE

*Die Verkündigung von Gott muß auf das Gebet hinführen
und aus dem Gebet kommen*

Jede Aussage über einen Menschen, den man nicht kennt, bleibt Theorie, Aussage zweiter Hand. Von Gott kann sinnvoll nur reden, wer ihn kennt, und jeder kann ihn kennen, kann Verkünder erster Hand werden, denn im Miteinander des Gebetes gibt er sich jedem von uns zu erfahren.

Als ich die erste Skizze zu diesen Gedanken entwarf, stieß ich im liturgischen Lesejahr B auf die zweite Lesung vom 25. Sonntag im Jahreskreis: Jak 3, 16–4, 3. In diesem Text setzt sich Jakobus energisch mit der Krise der judenchristlichen Kirche auseinander; wir begegnen einem Reflex derselben Krise, die auch im Hintergrund von Mt 23 erkennbar ist. Mt 23 enthält bekanntlich einen sehr scharfen Angriff auf den Stand der »Lehrer«, die hier unter verschiedenen Titeln auftreten: Rabbi, Sathegetes, Schriftgelehrter; dazu werden die Pharisäer angesprochen. Wenn Matthäus hier Worte des Herrn in dieser Breite und Schärfe herausstellt (und weiter entfaltet), darf man darin zugleich eine Attacke auf das Überhandnehmen eines judenchristlichen Rabbinats sehen, das sich offenbar verselbständigt und von seiner pastoralen Verantwortung weg zu Sonderprivilegien erhebt und zu bloßer Theorie tendiert. Damit verwandt ist die Mahnung von Jak 3, 1: »Werdet nicht in solcher Menge Lehrer«; glaubt nicht, Theorie und Lehre seien die Hauptaufgaben eines Christen. Der massive Anruf des Jakobus gegen Glaube als Theorie zum Werk hin könnte gerade auch auf dieser konkreten Situation seiner Gemeinde beruhen.

Interessant ist nun auch die nähere Beschreibung der Krise der Gemeinde, die Jakobus gibt. Er stellt einer leeren, fruchtlosen und zerstörerischen Gelehrtheit die wahre Weisheit gegenüber, die sich im Wandel, im Werk, in Güte zeigt. Aber die Gescheitheit der Angesprochenen führt nicht zu diesen Haltungen, sondern zum Durcheinander (3, 13 ff.). Jakobus schildert dieses Durcheinander und Gegeneinander sehr dramatisch: Bei euch bringt man sich um, bei euch herrscht Eifersucht, bei euch wird Krieg geführt. Damit soll nicht gesagt sein, daß man sich ermordet hat, sondern daß man sich, wie man heute sagen würde, gegenseitig »kaputt« gemacht, den anderen unmöglich gemacht hat, ihn auszuschalten versuchte. Das gleiche ist mit »Krieg« gemeint: Man bekämpft sich, einer versucht den anderen an die Wand zu spielen und zum Schweigen zu bringen.

Nun aber fragt Jakobus: Warum ist das so? Er findet hauptsächlich zwei Gründe. Der eine lautet: Ihr seid Knechte eurer »Lüste« (4, 1). Ihr seid der Diktatur eurer Triebe, eurer Begehrlichkeit, eurer Selbstsucht ergeben. Jeder will nur sich selbst. Daneben steht der zweite Grund: Das ist so, weil

ihr nicht betet (4, 2b). Gewiß wird bei ihnen auch gebetet, das sagt Jakobus gleich im nächsten Vers (4, 3). Aber dieses Gebet ist derart, daß man es nicht wirklich als Beten bezeichnen kann. Der Hinweis auf die üblichen Gebete dort hebt die erste Behauptung nicht auf, sondern bekräftigt sie eher. In Wahrheit gilt: Ihr betet nicht. Alles würde nach Jakobus anders aussehen, wenn die Gemeinde statt im kalten Krieg mit- und gegeneinander zu reden, zusammen zu Gott sprechen würde⁷.

Das aber ist eine entscheidende Aussage. Die Rede von Gott verliert ihre einende Kraft und wird zur spaltenden und leeren Theorie, wo sie nicht mehr aus dem Erfahrungszusammenhang lebendigen Redens mit Gott hervorkommt. Ohne Gebet vertrocknet die Predigt von selbst.

⁷ Vgl. zum Ganzen die tiefgehende Interpretation des Textes bei F. Mußner, *Der Jakobusbrief*. Freiburg 1964, S. 157–180.

Über einige Widersprüche im zeitgenössischen Katholizismus

Von Otto B. Roegele

Unsere Zeit tut sich viel darauf zugute, daß sie endlich Licht bringe in das Dunkel irrationaler Vorgänge in Kirche und Gesellschaft, daß sie Widersprüche aufdecke zwischen Theorie und Praxis, zwischen Anspruch und Leistung, zwischen Verkündigung und Verhalten. Transparenz ist ein allenthalben strapaziertes Stichwort der Epoche; was früher hinter verschlossenen Türen verhandelt und entschieden wurde, soll heute der weitesten Öffentlichkeit unterbreitet werden. Wer etwas unternimmt oder unterläßt, soll umfassend Rechenschaft ablegen über seine Motive. Die »vertrauende Unwissenheit« früherer Zeiten ist in Acht und Bann getan; wir schätzen uns glücklich, aufgeklärt genug zu sein, um zu wissen, *warum* wir so handeln, wie wir handeln. Psychoanalyse und Wissenssoziologie haben manche Schleier weggezogen, die uns bisher die unterhalb der Bewußtseinsschwelle liegenden Ursachen individuellen und kollektiven Verhaltens verbargen.

Von solchen Entwicklungen ist auch die Kirche nicht ausgenommen. Im Gegenteil, sie hat ihren vollen Anteil an den Trends und Tendenzen der Zeit. Das Zweite Vatikanische Konzil betonte emphatisch die Öffentlichkeitsdimension der Kirche, ihre Weltzugewandtheit, ihre Verpflichtung gegenüber der Welt der Menschen und der Dinge. Haltungen, die ehemals als herausgehobene Möglichkeiten christlicher Existenz galten, werden heute verworfen, bestenfalls belächelt: Weltflucht, Selbstverleugnung, Pflichterfüllung, Askese, Abtötung, Innerlichkeit. Glauben, zumal *Orthodoxie*, um der eigenen Rechtfertigung willen, Luthers große Angst, wie der Christenmensch einen gnädigen Gott erlangen könne – das alles ist abgetan, tabuisiert, mit dem Verdikt der Weltunwirksamkeit belegt, und wer davon spricht, denunziert sich selbst als rückständigen Anhänger einer überholten Fehlinterpretation der Botschaft Jesu, kurzum: als Reaktionär.

Statt dessen gilt *Orthopraxie* als Kern und Essenz christlicher Existenz: Mitmenschlichkeit, die sich freilich eher als Fernstenliebe artikuliert denn als Nächstenliebe; Brüderlichkeit, die sich als Zuwendung zum Mitmenschen gibt, aber häufig auch in der Verweigerung des Gehorsams gegen Autorität und Institution wirksam wird; Entwicklungshilfe als Hilfe zur Befreiung aus den Fesseln des Kolonialismus und des Kapitalismus rangiert vor Mission als Angebot der Erlösung aus den Fesseln des Irrglaubens und der Sünde.

Aber so rational, so vernunftbetont, so aufgeklärt dies alles erscheint, dem nicht ganz unkritischen Beobachter zeigen sich seltsame Widersprüche, und

das Seltsamste an ihnen ist die Entschiedenheit, mit der die Augen vor diesen Widersprüchen geschlossen gehalten werden. Machen wir die Augen auf und schauen wir uns einige dieser Widersprüche näher an.

I

Da ist zunächst einmal die »Öffnung zur Welt« hin. Noch nie seit Beginn der Neuzeit war von der Weltverantwortung der Kirche, von der Weltaufgabe der Christen, von der Weltoffenheit christlichen Denkens und Handelns so oft, so laut und so vorbehaltlos die Rede wie heute. In Auslegung (und Weiterführung) der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« haben mehr oder weniger enthusiastische Verwerter und Verbreiter den Eindruck erzeugt, als hätten die Katholiken die Welt als Phänomen und Realität erst im siebten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts entdeckt. Dabei hat das Wort »Welt« unter der Hand einen ganz anderen Klang bekommen: mit »Welt« verbindet sich nun, im Gegensatz zur biblischen Ambivalenz des Begriffs, ausschließlich zustimmende optimistische, ja euphorische Empfindungen. Die »Welt« ist es, in der sich das menschliche Leben erfüllen, aus der es seinen Sinn erfahren soll. In der zukünftigen, nur erfreulich zu denkenden Entwicklung der »Welt« wird sich das Schicksal der Menschheit vollenden, wird der Christ sein Heil erfahren. Eine Mischung aus Teilhard de Chardin und unreflektiertem Fortschritts-optimismus, aus Vertrauen in eine unbegriffene Futurologie und uneingestandener Zukunftsangst füllt diesen Begriff »Welt« heute mit geradezu magischem Inhalt.

Dabei wird die Rolle, die den Christen und der Kirche in diesem Prozeß einer unaufhaltsamen Aufwärtsbewegung zugesprochen wird, immer höher eingeschätzt, ja ins Phantastische emporgesteigert. Die Kirche soll den Frieden unter den Völkern sichern, den Staatsmännern eindrucksvoll ins Gewissen reden, Aufrüstung und Waffenhandel bekämpfen, für gerechte Verteilung der Rohstoffe und Produktionsmittel sorgen, die Überschüsse der *reichen* Völker unter den *armen* Völkern verteilen, Hunger und Krankheit in der Welt besiegen und jedwede soziale Ungleichheit beseitigen oder zumindest abbauen.

In Wirklichkeit ist die Kirche zu alledem keineswegs imstande. Sie war dazu nicht einmal imstande in den Jahrhunderten ihrer höchsten weltlichen Machtentfaltung, ihres überragenden geistig-kulturellen Einflusses, ihrer festen inneren Geschlossenheit. Wer von der heutigen Kirche erwartet oder gar fordert, daß sie Kriege verhindern und Frieden sichern soll, mutet ihr allemal mehr zu, als sie leisten kann, der verwechselt sie mit einer Art Weltregierung, die es nicht einmal in Gestalt der Vereinten Nationen gibt, der weckt Hoffnungen und Ansprüche, die eine Kirche nicht erfüllen kann – es

sei denn, man statte sie mit all *den* Mitteln und Möglichkeiten aus, mit Macht vor allem, die eine solche übernationale Instanz brauchte, um wirksam eingreifen, noch wirksamer vorbeugen zu können.

Völlig paradox wird die Sache, wenn die gleichen Ratgeber, die der Kirche so illusionäre Zumutungen höchster Weltwirksamkeit entgegenbringen, sie in eine Richtung ihrer äußeren und inneren Entwicklung drängen, durch die sie sogar noch der jetzt vorhandenen, vergleichsweise bescheidenen Möglichkeiten beraubt werden soll: durch Entzug der Kirchensteuer, Propaganda für den Kirchenaustritt, Abschaffung des Religionsunterrichts, Aufkündigung der Konkordate, Auflösung der hierarchischen Struktur, Verstärkung des innerkirchlichen Pluralismus usw.

Es fällt einigermaßen schwer, daran zu glauben, daß so offensichtliche Widersprüche den Urhebern verborgen bleiben können. Es fällt noch schwerer, daran zu glauben, daß die groteske Überhöhung der Ansprüche an die Kirche bei gleichzeitigem Plädoyer für eine machtlose Kirche purer Naivität entspringen soll. Wer *morgen* die Kirche als unglaublich, unfähig und gesellschaftlich nutzlos, ja hinderlich für den Fortschritt erscheinen lassen will, braucht nur *heute* dafür zu sorgen, daß die politischen Erwartungen an die Kirche so hoch geschraubt werden, daß ihre Erfüllung schlechthin unmöglich ist. Nichts sichert so trefflich die Enttäuschung wie ein Zuviel an Hoffnungen, wie vorherige Täuschung also über das Mögliche, Machbare, Zumutbare.

Wer die Rede von der Weltaufgabe der Christen *nicht* als ersten Schritt zur Entlarvung der Kirche in ihrer Unfähigkeit betrachtet, sondern im Geiste des Konzils als Auftrag an den einzelnen Christen, an die einzelne Gemeinde, an die Gesamtkirche, an die Christenheit – der braucht heute nichts so nötig wie Nüchternheit in der Einschätzung dessen, was realistisch ist. Nüchternheit muß nicht immer heilig sein, es gibt auch eine unheilige, aus Herzenshärte und Phantasiearmut geborene Nüchternheit. Was ich meine, ist nicht solch eine Indolenz, sondern eine Nüchternheit, die den Zustand der Welt mit Respekt vor den Tatsachen betrachtet, mit jenem Respekt, der aus der Einsicht stammt, daß dieser Zustand der Welt ebenso unser Werk ist wie er von der Vorsehung zumindest zugelassen und vom Teufel mitbestimmt ist.

Die Rolle des Intellektuellen, so sagen die Gegner dieses so schwer faßbaren Kollektivs, sei zersetzend. Darüber soll hier nicht gerechnet werden. Aber *wenn* es eine spezifische Aufgabe der Intellektuellen in der Kirche gibt, dann besteht sie in erster Linie darin, die jeweils modischen Illusionen zu zersetzen, dem Konformismus des Zeitgeistes die Skepsis zweitausendjähriger kirchengeschichtlicher Erfahrung entgegenzustellen und die Tatsachen der Gegenwart ernster zu nehmen als das Wunschenken der Naiven und die Ablenkungsversuche listiger Zukunftsplaner.

II

Eine der großen Errungenschaften, auf die das Zweite Vatikanum mit Recht sehr stolz war, bestand in der Wiederentdeckung und höheren Wertung der bischöflichen Kollegialität, des Zusammenhalts und des Aufeinanderangewiesenseins der Teilkirchen in der gesamten Welt, der Solidarität als einer *horizontalen* Bindung, die früher nicht so deutlich gesehen wurde, weil die *zentralistische* Struktur der Kirche, ihr monarchischer Aspekt, die Funktion des Zentrums Rom die vertikale Tendenz vorherrschen ließen. Das Gefühl, einer Menschheit anzugehören, die mehr und mehr zusammenwächst, die Erleichterung und Beschleunigung der Verkehrs- und Nachrichtenverbindungen haben dazu ebenso beigetragen wie die ekklesiologische Diskussion der letzten Jahrzehnte.

Im klaren Gegensatz zu solchen Einsichten, Willenserklärungen und konziliaren Beschlüssen steht die *tatsächliche* Entwicklung in der Kirche, die sich dem von der gängigen Optik nicht verdorbenen Auge darbietet:

Die Bindung an das Zentrum Rom ist schwächer geworden, gewiß. In einigen Ländern – etwa in Holland – hat der offizielle Katholizismus ein so hohes Maß an Selbstbewußtsein und Unabhängigkeitsdrang ausgebildet, daß Rom als eine Last empfunden wird. (Was die Mehrheit der holländischen Kirchgänger darüber denkt, steht freilich auf einem anderen Blatt.) Aber daß die holländische Kirche dabei ein stärkeres Bewußtsein ihrer Verantwortung für andere Teilkirchen und auch mehr Kraft für den apostolischen Einsatz gewonnen hätte, wird sich schwerlich behaupten lassen. Teile der holländischen Kirche sind zwar bestrebt, durch missionarischen Einsatz ihrer theologischen und kirchenpolitischen Sprecher Anhänger für den innerkirchlichen Progressismus zu werben; die früher so beispielhafte missionarische Aktivität der Holländer im klassischen Sinne hat aber deutlich nachgelassen. Auch von brüderlichem Verständnis für Fragen, Bedenken und Einwände, die der plötzliche Umschwung des holländischen Katholizismus von einer – sagen wir einmal – extrem integralistischen Haltung zu einer extrem pluralistischen (um nicht zu sagen: modernistischen) Position in anderen Teilen der Welt erregt hat, ist wenig zu bemerken. Statt eines vermehrten und verbesserten Dialogs über nationale und sprachliche Grenzen hinweg gibt es – und zwar keineswegs nur in Holland – Fraktionsbildungen und Kämpfe zwischen den Gruppen, die zu früher in solchem Maße nicht gekannten Polarisierungen führen. Dabei läßt sich fast überall ein bestimmtes Grundmuster der Konfliktverschärfung beobachten: Die Aktivisten und Übertreiber der jeweils am Rande der Skala stehenden Gruppen arbeiten einander in die Hände, liefern sich wechselseitig die Argumente und machen den um Ausgleich und Balance bemühten Kräften das Geschäft noch schwerer. So bestärken die postkonziliaren Weiterreformer auf eigene Faust nur die Reaktionäre, die das

Konzil für ein Unglück halten und am liebsten zur präkonziliaren »monolithischen Einheit« zurückkehren möchten. Und die nicht selten antiintellektuelle, antiwissenschaftliche und immobilistische Haltung der »Bremsen« liefert den »Dynamikern« den erwünschten Beweis dafür, daß es nicht so sehr darum gehe, das Zweite Vatikan-Konzil zu rezipieren und seine Beschlüsse durchzuführen, sondern daß es vor allem extensiv interpretiert, in Experimenten »weiterentwickelt« und durch Vorgriffe im Sinne kalkulierter Regelverletzungen »vollendet« werden müsse.

Aber nicht nur zwischen einigen Teilkirchen wächst das Gefälle in Lebensgefühl, Kirchenpraxis und Glaubenskonsens. Auch zwischen ganzen Weltteilen öffnen sich die Abgründe immer tiefer: Vor allem zwischen den Industriestaaten der westlich-demokratischen Welt, die man in gewissem Sinne die »Überentwickelten« nennen kann, einerseits, und den Ländern der Dritten Welt, die man mit geringerem Recht »Entwicklungsländer« zu nennen pflegt, auf der anderen Seite, und den kommunistisch regierten Staaten auf der dritten Seite.

Man braucht nur einmal die unterschiedlichen Reaktionen auf die Enzyklika »*Humanae vitae*« aus Utrecht, München, Ost-Berlin, Warschau und den Bischofsstädten Südamerikas miteinander zu vergleichen, um zu erkennen, welches Ausmaß die Divergenzen bereits angenommen haben. Da gerade dieses Thema noch immer mit einem hohen Grad von Emotionalität diskutiert wird, sei dem Mißverständnis vorgebeugt, daß hier für oder gegen Standpunkte in der Sachfrage argumentiert werde: es geht nicht um das *Pro* und *Contra* von Inhalt, Form und Opportunität der Enzyklika, sondern um die faire Vermittlung und die im innerkirchlichen Dialog zu leistende Aufarbeitung der Meinungsverschiedenheiten, die im Anschluß an die Enzyklika manifest geworden sind. Was dabei besondere Besorgnis erregt, ist der Umstand, daß kaum ernsthafte, kontinuierliche Versuche unternommen werden, Brücken über diese hier sichtbar gewordenen Klüfte zu schlagen.

Es wird durchweg nicht hinreichend *informiert* über die Motive, Argumente, Texte und Interpretationen zu diesem Gegenstand in anderen Gebieten der Welt. Was ein bis dato vielleicht nicht einmal sonderlich bekannter deutscher Theologieprofessor oder der Sprecher einer einheimischen klerikalischen Protestgruppe äußert, geht durch alle katholischen Agenturen und findet sogleich den Weg in Presse, Radio und Fernsehen. Was die Bischofskonferenzen anderer Länder und Kontinente veröffentlichen, wird jedoch kaum zur Kenntnis genommen, es wird bestenfalls glossiert als Ausdruck eines eher komischen Bildungsrückstands. Von einer Verwirklichung des Anspruchs, daß mehr Interesse für die Nöte, Bedürfnisse, Auffassungen und Optionen der Christen in anderen Teilen der Welt aufgebracht, daß mehr Verständnis unter den Teilkirchen geweckt, daß im brüderlichen Austausch der Gedanken Hilfe

für alle gesucht werden solle – davon sind wir jedenfalls weiter entfernt denn je in diesem Jahrhundert.

Wie soll man dieses Phänomen deuten und benennen? Haben wir mit der Absage an das Überwiegen des »monarchischen« Prinzip in der Kirche auch dem Denken in Kategorien einer Weltkirche den Abschied gegeben? Soll der nachtridentinischen Epoche eines römischen Zentralismus mit all seinen Nachteilen und Vorzügen (nicht zuletzt in Zeiten der Verfolgung und für Völker in Bedrängnis) eine Epoche des partikularkirchlichen Provinzialismus folgen?

Was sich bei uns in den großen Hilfswerken für die Dritte Welt manifestiert, ist der Wille und die Bereitschaft, mit materiellen Mitteln zu helfen, und das ist gewiß eine wichtige und große Sache, vielleicht die beste Sache, die sich in den letzten Jahren in unseren Kirchen entwickelt hat. Aber mit dem *geistigen* Kontakt, dem gegenseitigen Sich-Ernst-Nehmen, mit der brüderlichen Gesinnung zwischen den Gemeinden, von denen die Apostelbriefe sprechen, hat das noch wenig zu tun.

Die Anhänger der »Theologie der Revolution«, die Entwicklungshilfe, auch und zumal der kirchlichen Werke, nicht um ihrer selbst willen fordern, sondern als Instrumente zur Beschleunigung revolutionärer Aktionen betrachten und benutzen, sind in diesem Sinne konsequenter. Sie wissen, daß aus den Steinen, die wir mit unserem Geld bezahlen, nur dann Brot wird, wenn wir auch etwas von uns, unser Herz, unsere Gedanken, unseren Rat mitschenken. Sie wollen zwar etwas Falsches und mißbrauchen die kirchliche Hilfe für ihr falsches Ziel; aber sie haben begriffen, daß ohne ein geistiges Ziel solche Hilfe keinen rechten Sinn hat, daß die Steine Steine bleiben.

Wir brauchen aber gar nicht so weit wegzugehen, um Beispiele dafür zu finden, wie stark sich die Teilkirchen gerade in den letzten Jahren auseinanderentwickelt haben. Wer mit tschechischen, slowakischen, polnischen Katholiken, seien es Priester oder Laien, spricht, hat einige Mühe, aus deren Berichten und aus der Darlegung ihrer Probleme zu ersehen, daß das die gleiche Kirche ist, mit der auch wir hier es zu tun haben. Natürlich liegt das an den historischen Bedingungen, die wir nicht nach Belieben ändern können. Natürlich ist eine verfolgte Kirche in anderer Lage, *muß* sie andere Sorgen haben als eine Kirche, die mit den Folgen der »permissiven Gesellschaft« zu tun hat. Aber das ist es nicht, was ich meine. Wann ist zuletzt eine systematische Information über die Kirchen in den Verfolgungsländern unternommen worden? Wo ist zum letzten Mal für die »schweigende Kirche« öffentlich gebetet worden? Wo erheben die Katholiken, die in den Massenmedien tätig sind, ihre Stimmen, um nach dem Schicksal ihrer Glaubensbrüder im jetzt »befriedeten« Norden Vietnams zu fragen? Wo ist die »konzertierte Aktion« der Kirchenzeitungen, die den Vorstoß des päpstlichen Delegierten in Helsinki orchestriert hätte, der die Menschenrechte und namentlich die Gewissens- und Religionsfreiheit auf die Tagesordnung der »Konferenz für Sicher-

heit und Zusammenarbeit in Europa« zu setzen vorschlug? Sind wir nicht alle längst der Nachrichten aus diesen Ländern müde, die nur wiederholen, was wir längst wissen? Die immer nur die graue, triste Langeweile ausstrahlen, die totalitären Systemen nun einmal eigen ist? Haben wir uns nicht abgefunden mit dem Trost, daß ein gewisses Maß von Bedrängnis dem Glaubenseifer und dem kirchlichen Zusammenhalt erfahrungsgemäß besser bekommt als völlige Freiheit? Sind wir nicht sehr geneigt, das Los der Kirchen jenseits des Eisernen Vorhanges der Vorsehung, dem Opfersinn der Betroffenen und der vatikanischen Diplomatie zu überlassen? *Wollen* wir überhaupt noch etwas von dem wissen, was da drüben, ein paar Autostunden von hier, vorgeht?

Wer – um ein weiteres Beispiel zu nennen – die Realität unserer Beziehungen zu den Bistümern jenseits der Ozeane betrachtet, wird feststellen müssen, daß die frühchristlichen Gemeinden im Mittelmeerraum ohne Flugzeuge und Fernschreiber mehr geistig-geistlichen Kontakt miteinander hatten. Auf keinen Fall wird er auf die Idee kommen können, wir seien im Begriff, einen Konzilsbeschuß zu verwirklichen, der ein *Mehr* an Mitverantwortung, an Kollegialität und an Solidarität unter den Teilkirchen zum Inhalt hat.

Zugegeben, es lassen sich Gegenbeispiele nennen. Vieles geschieht und muß geschehen, ohne daß darüber gesprochen werden kann. Von dem, was im Stillen gebetet und getan wird, weiß nur Gott. Es geht hier nicht darum, zu klagen oder gar anzuklagen. Es geht hier lediglich um die Offenlegung des Widerspruchs zwischen der Botschaft des Konzils, daß die Kirche Jesu Christi sich aus Gemeinden aufbaut, die füreinander denken, beten und opfern sollen, und der banalen Wirklichkeit, daß wir uns in den letzten Jahren unablässig mit uns selbst beschäftigen, daß unsere relativ unwichtigen Probleme uns weit stärker bewegen als die vitalen Probleme unserer Bruderkirchen in aller Welt. Wer aus einigem Abstand die Papierfluten unserer europäischen Kirchen betrachtet, allein die Produktion unserer Synoden und Synodalbüros, ganz zu schweigen von Theologie und Kirchenbürokratie, der findet wohl nicht leicht eine Rechtfertigung für das Mißverhältnis zwischen Aufwand und Ertrag, aber sicherlich noch schwerer eine Rechtfertigung für die nahezu vollständige Verdrängung alles dessen, was nicht zum engen Gesichtskreis unserer Binnenproblematik, unserer permanenten Strukturdebatten und unserer Liturgiesubtilitäten gehört.

III

Der dritte Widerspruch findet sich sowohl in der Lehre wie in der Praxis des Katholizismus in jenen Ländern der freien Welt, die sich infolge ihres hohen technisch-zivilisatorischen Standards als besonders fortgeschritten verstehen. Auch dieser Widerspruch bezieht sich auf Wirksamkeit und Wir-

kung der Kirche in der Welt. Auf der einen Seite wird die Unentbehrlichkeit der Christen für die Vollendung der Menschheit, ja des ganzen Kosmos (im Sinne Teilhard de Chardins) immer emphatischer gepriesen, immer feiner, immer filigranartiger emporstilisiert. Auf der anderen Seite werden die Anforderungen, die an das praktische Christenleben gestellt werden, immer tiefer herabgestuft, kommt man dem individuellen und kollektiven, oft genug banalen Glücksstreben immer mehr entgegen, wird das Lästige, Hinderliche, Unbequeme immer weiter abgebaut. Das beginnt bei Äußerlichem – die von niemandem verlangte ständige Erleichterung des Nüchternheitsgebots für den Kommunionempfang und die von keiner liturgischen Anweisung des Konzils begründete Abschaffung der Kniebänke sind solche Symptome – und endet bei Erwägungen derart, welche Zugeständnisse an die Forderung nach straffreier Tötung werdenden und lebensunwerten Lebens gemacht werden könnten und ob es sinnvoll sei, auch fürderhin Jesus Christus Gottes Sohn zu nennen.

Ob dies eine taktisch kluge Verfahrensweise ist, die dem verwöhnten Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts die Kirche der Martyrer, der Asketen und der Büsser sympathischer machen soll, oder ob dieses Angebot eines Christentums zu herabgesetzten Preisen nicht eher das Gegenteil erreichen wird, weil es die besten, in der Wohlstandswelt brachliegenden Kräfte des Menschen ungefordert läßt, sei hier nicht erörtert; es fehlt jedenfalls nicht an Anzeichen dafür, daß die Austreibung des Numinosum aus Gottesdienst und Kirchenraum ganz andere Wirkungen hervorbringt, als die erwarteten: Pseudomystik und fernöstliche Heilslehren nehmen sich der Bedürfnisse an, die offenbar »anthropologische Konstanten« sind, aber von den christlichen Kirchen nicht mehr ausreichend erkannt und befriedigt werden. Armut und Gehorsam, Opferwille und Hingabebereitschaft, von mutlos und unsicher gewordenen Kirchenmännern nicht mehr gefordert, wenden sich anderen Instanzen zu, die keine Scheu haben, von ihren Anhängern Einschneidendes zu verlangen. Nicht die Katholischen Hochschul-Gemeinden sind es, die Aufnahme und Mitgliedschaft von einem Glaubensbekenntnis abhängig machen, das frei von Abstrichen und willkürlichen Auslegungen sein muß, sondern der »Spartakus«. Nicht die Katholischen Hochschul-Gemeinden legen ihren Kandidaten eine Probezeit noviziatähnlichen Charakter auf, sondern kommunistische Studentengruppen. Nicht der Bund der katholischen Jugend verlangt Geschlossenheit und Disziplin, nicht im Priesterseminar werden Gehorsam und Lehrzucht als Tugenden besonders hoch geschätzt, sondern bei den »Roten Zellen«. Und nicht die Mandatäre der Diözesan- und Pfarrgemeinderäte müssen von ihrem Einkommen für die gemeinsame Sache abliefern, was über die Bestreitung der täglichen Notdurft hinausgeht, sondern die Mitglieder der KPD (neu).

Natürlich wird hier nicht für die Übernahme solcher Methoden und Bedingungen plädiert. Hier soll der Gegensatz offengelegt werden, der im zeitgenössischen Katholizismus besteht zwischen einer Theorie, die den Christen eine kosmische Führungsrolle zuspricht, und der Praxis, die den Anspruch an das Christenleben immer weiter erniedrigt. Für Glaubwürdigkeit und Weltwirksamkeit der Christen erscheint eine solche Entwicklung jedenfalls höchst schädlich. Die Welt erwartet von den Christen, zumal von den Katholiken, die nach offenbar unausrottbarer Ansicht in einer wohlverfaßten Kirche leben, die Bereitschaft zur Übernahme personaler Verantwortung, nicht deren Abschiebung in anonyme Kommissionen und schon gar nicht die Inanspruchnahme »gremialer Strukturen« als Apparaturen der perfekten Entpflichtung. Sie erwartet von ihnen einen exemplarischen Lebensstil, an dem auch solche Zeitgenossen, die ihn für sich selbst keineswegs akzeptieren wollen, doch immerhin so etwas wie eine regulative Norm entdecken können. Sie erwartet, daß die Christen das kulturelle Erbe nicht verschleudern, auch nicht zu Folklore oder Museumsbestand absinken lassen, sondern – auch für die Nichtchristen – lebendig und fruchtbar erhalten. Sie erwartet vor allem, daß die doch so sehr auf Mitmenschlichkeit erpichten Kirchen nicht gerade jene Tugenden zur Demontage freigeben, die die immensen sozialen und karitativen Leistungen der Vergangenheit, von denen unsere Gegenwart unbedenklich, ja geradezu schamlos lebt, ohne etwas zu ihrer Erneuerung zu investieren, erst möglich gemacht haben. Die Umfragen, die anlässlich der deutschen Synode durchgeführt wurden, zeigen sehr eindrucksvoll, wie reich dieser Erwartungshorizont besetzt ist.

IV

Ökumenisches Denken und Handeln gehört gleichfalls zu den Postulaten des Zweiten Vatikan-Konzils, die in Deutschland nicht allein als bedeutende Errungenschaften hochgeschätzt werden, für die der deutsche Katholizismus auch seit Jahrzehnten eingetreten ist und unerläßliche Vorarbeiten geleistet hat. Um so erstaunlicher muß es daher erscheinen, daß der Begriff von Ökumene, der hierzulande die Szene beherrscht, Ökumenizität in mehr als einer Hinsicht vermissen läßt. Über den Mangel an weltkirchlichem Denken, über das Zurückbleiben des kirchlichen Bewußtseins hinter dem allgemein in der »weltlichen Welt« sich vollziehenden Prozeß der Horizonterweiterung (»Weltinnenpolitik«) ist schon gesprochen worden, ebenso über die eher rückläufige Tendenz zu Solidarität und Dialog zwischen den (katholischen) Teilkirchen verschiedener Länder und Kontinente. Nimmt man den üblichsten Wortgebrauch von »ökumenisch«, der sich auf die Verhältnisse zwischen den christlichen Kirchen verschiedener Bekenntnisse bezieht, so zeigt sich das

gleiche widersprüchliche Bild: Je mehr von Ökumene geredet wird, um so ausschließlicher und einseitiger richtet sich das Interesse auf bestimmte Probleme, die zwischen Protestantismus und Katholizismus aufgetaucht sind. Mag die Verengung des ökumenischen Bewußtseins auf diese Bilateralität in früheren Jahren noch verständlich gewesen sein – heute, da die orthodoxe Kirche in einigen Hunderttausenden griechischer Gastarbeiter als lebendige Realität mitten unter uns anwesend ist, imponiert sie vor allem unter dem Gesichtspunkt der Verdrängung. Welche Gründe dafür bestimmend sind, kann hier nicht untersucht werden. Immerhin soll der Verdacht nicht unausgesprochen bleiben, daß die fast völlige Nichtbeachtung des ostkirchlichen Partners im Weltdialog der Ökumene mit einem Umstand zusammenhängt, der manche ökumenische Unternehmung als bedauerlich instrumentalisiert und zweckbezogen erscheinen läßt: Weil man die Ostkirche(n) nicht als treibende Kräfte antihierarchischer, antiinstitutioneller, antirömischer Tendenzen »einsetzen« kann, weil der Dialog mit ihnen hier eher hinderlich wirken würde, weil Konstantinopel eben als ein Gegengewicht zu »Holland« wirken müßte – deshalb vernachlässigt man diese Seite des ökumenischen Dreiecks. Das höchst selektive Echo, das den wenigen Kontakten mit der Ostkirche in der katholischen Öffentlichkeit zuteil wird, bestätigt einen solchen Verdacht.

Aber kann man von einem Willen zu ökumenischem Fortschritt im Ernst sprechen, solange es dabei bleibt? Solange die Glieder der griechischen Kirche nahezu unbeachtet, kontaktlos, unbetreut unter uns leben müssen? Solange die katholische Kirche nicht nur den Löwenanteil der sozialen Sorge um diese Mitchristen, sondern auch die geistliche Fühlungnahme mit ihnen anderen überläßt? Und dies, obwohl niemand daran zweifelt, daß die theologische und ekklesiale Distanz zwischen Rom und Byzanz entschieden kleiner ist als zwischen Byzanz und Genf?

V

Nicht ausgeführt, nur angedeutet werden kann ein weiterer Widerspruch, der freilich nicht erst seit heute zu beobachten ist. Während führende intellektuelle Kräfte des deutschen Katholizismus – manchmal mit einer gewissen Atemlosigkeit – das Studium der neuesten wissenschaftlichen Entwicklungen auf allen möglichen Gebieten mit dem Ziel betreiben, Früchte dieser Entwicklungen auch für Theologie und Kirche nutzbar zu machen, errichten andere Kräfte des gleichen »Lagers« mit zähem Eifer Naturschutzparks für die Moden von gestern und geben sie auch noch als Aktualitätensammlungen aus.

Manche Pfarrgemeinderäte zerbrechen sich halbe Nächte lang die Köpfe, welche Änderung im Vollzug des Gottesdienstes nun noch möglich (und mehr oder weniger erlaubt) wäre, um diesen »attraktiver« zu machen, Abständige

anzulocken und Kirchenbesucher fernzuhalten, obwohl die Ergebnisse der Umfragen zur deutschen Synode nichts mit so großer Gewißheit ergeben haben, als daß die Mehrheit des Kirchenvolks weit davon entfernt ist, an permanenten Änderungen Gefallen zu finden. Die mit beträchtlichem Aufwand gewonnenen empirischen Befunde sollen offenbar unbeachtet liegen bleiben, sofern sie sich nicht als Argumente für permanente Änderungen verwerten lassen.

Besonders eindrucksvoll erscheint der Widerspruch, wenn man die Verhältnisse bei Kinder- und Jugendgottesdiensten bedenkt. Auch für diese hat eine Verordnung der deutschen Bischöfe eine enorme Skala von Variationsmöglichkeiten zugelassen. Dabei wissen wir aus der guten alten Pädagogik ebenso wie aus den modernsten Lerntheorien, daß Wiederholung des Gleichen für den Erfolg notwendig ist, daß die Einübung in einen (hier: den gottesdienstlichen) Vollzug unmöglich wird, wenn dieser in stets neuer Variation dargeboten wird, und daß für die Herstellung einer Gewöhnung, die zu Vermisserlebnissen im Falle des Unterbleibens des Gewohnten führt, eben gerade die Wiederholung des Gleichen unerlässlich ist. Was wollen die Seelsorger und ihre Berater mit dem Angebot zahlloser und erheblich verschiedener Formen für den Kindergottesdienst eigentlich erreichen? Daß ein junger Mensch zu der Erfahrung gebracht wird, die Eucharistiefeyer sei dadurch ausgezeichnet, daß sie je nach Vorsteher, Ort und Zeit ihre Form wandle? Daß ein junger Mensch, nur an wechselvolle Wortgottesdienste mit Gesang gewöhnt, schließlich auch die Matinee im Stadttheater oder das sonntägliche Meeting im Kulturhaus als befriedigendes Surrogat erfährt? Oder soll Ritus eingeübt werden, fern von subjektiver Willkür und »kreativer« Gestaltungsfreiheit, ein Ritus gewiß, der Freiräume enthält für wechselnde Texte und Themen, etwa bei den Fürbitten, Freiräume auch für individuelles Gebet (die Forderung hiernach stand an der Spitze der Nennungen bei der Repräsentativumfrage), aber im Kern der Sache die unverfügbare und unveränderbare Objektivität einer Liturgie präsentiert, die sich erkennbar gleich bleibt?

VI

Wer die Suche nach Widersprüchen auf der Ebene der alltäglichen Erfahrung weiter vorantreiben will, wird keine Mühe haben, diese aphoristische Sammlung zu ergänzen. Noch nie ist in der katholischen Kirche von Rang und Rolle des Laien so viel gesprochen worden wie heute. Aber noch nie hat sich der Laie in so vielen und so zentralen Gebieten des kirchlichen Lebens der nahezu schrankenlosen klerikalen Willkür ausgesetzt gesehen. Im Religionsunterricht vieler Schulen gibt es weder Systematik noch Kontinuität einer kirchentreuen Unterweisung. Die Ausgestaltung des Gemeindegottesdienstes,

vom Konzil schon der unterschiedlichen Regelung nationaler Bischofskonferenzen unterworfen, spiegelt nun von Fall zu Fall die Experimentierfreude, die Phantasie und die teilweise höchstpersönlichen Ansichten des jeweiligen Geistlichen. Für Laien, die viel unterwegs sein müssen und sich die heilige Messe, mit deren Besuch sie ja nicht nur ihrer Sonntagspflicht genügen wollen, nicht sorgfältig aussuchen können, ist daraus eine Art Glücksspiel geworden. Das einzige, was sie gewiß vorher wissen können, ist, daß dieser Gottesdienst anders sein wird als der jeweils letzte und vorletzte. Es wäre nicht verwunderlich, wenn sich aus den Frustrationen und Überraschungen, die sich hieraus ergeben, ein neuer, ganz andersgearteter Antiklerikalismus entwickeln würde, dessen erste Folge wahrscheinlich ein weiteres Absinken des Gottesdienstbesuches wäre.

In dem vorstehenden Beitrag sollte kein Versuch zur Lösung von Schwierigkeiten unternommen, für keine der jeweils streitenden Richtungen Partei ergriffen werden. Auch Klage und Anklage waren nicht beabsichtigt. Es ging lediglich darum, Probleme sichtbar zu machen, die gerade wegen ihres Widerspruchs-Charakters unbequem sind und daher keine Publizität besitzen. Nach den »Aufmerksamkeitsregeln« (Niklas Luhmann), die in unserer Gesellschaft gelten, mußtes manches pointiert gesagt werden, um der Chance willen, gehört zu werden. Wenn dadurch ein Gespräch in Gang gebracht werden kann, das korrigiert, abschleift, erhellt – und Lösungen aufzeigt, ist der Zweck erreicht.

Gedanken eines Arztes über das Geheimnis der Menschwerdung

Von Franz Büchner

Lassen Sie mich die Meditation über das Geheimnis der Menschwerdung mit der Anrufung des Arztes unter den vier Evangelisten, des Evangelisten Lukas, beginnen. Als Einziger hat er ausführlich über die Empfängnis des Sohnes Gottes im Schoße der Jungfrau Maria mit den Worten berichtet: »Der Engel sprach zu Maria: Fürchte dich nicht, denn du hast Gnade gefunden bei Gott! Siehe du wirst empfangen und einen Sohn gebären und seinen Namen Jesus nennen. Heiliger Geist wird über dich kommen, und Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten. Maria sprach: Siehe ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort.« Der Evangelist Lukas hat uns auch das Danklied überliefert, das Maria bei ihrer Begegnung mit ihrer Base Elisabeth gesegneten Leibes mit Anrufungen aus dem Alten Testament gesungen hat und das mit den Worten beginnt: »Hochpreist meine Seele den Herrn und mein Geist frohlockt über Gott meinen Heiland. Er schaute gnädig herab auf die Niedrigkeit seiner Magd.«

Es war keine Anmaßung unsrer Mütter und Frauen, wenn sie die Empfängnis ihrer eigenen Kinder mit einem ähnlichen Erschrecken erfahren und, vielleicht nach einer Zeit des Zagens, ihr ungeborenes Kind mit einem ähnlichen Lobpreis begrüßt haben. Auch heute wird noch manche Bäuerin im Schwarzwald beim Angelus-Läuten den Gruß an die Mutter des Herrn und ihr göttliches Kind mit dem Gruß an das Kind verbinden, das sie unter ihrem Herzen trägt. Alle diese Mütter wußten und wissen aus der Schöpfungsgeschichte des ersten Buches Moses, daß Gott den Menschen als sein Abbild geschaffen hat, und daß auch ihnen verheißen wurde, daß ein Ebenbild Gottes in ihrem Schoß eingekehrt war und ist.

Ein so frommes Denken vom Geheimnis der Menschwerdung ist heute in unseren Städten vielfach verdämmert oder gar erloschen. Viele Gründe werden diesen Verlust an Unmittelbarkeit unseres religiösen Denkens verursacht haben, denen wir in dieser Stunde nicht nachgehen können. Aber mit einer dieser Ursachen müssen wir uns kurz auseinandersetzen: mit der Rückständigkeit und Oberflächlichkeit, mit der manche der Medizin und der Lebensforschung fernstehende Wissenschaftler in den letzten Jahren in ihrem Fachbereich von dem Geheimnis der Menschwerdung gesprochen haben.

Was sollen wir zum Beispiel davon halten, wenn wissenschaftliche Sachverständige, die die Bundesregierung beraten haben, für die »Fristenlösung«, die Straffreiheit des Schwangerschaftsabbruchs durch den Arzt in den ersten drei Monaten, mit der Begründung eingetreten sind, »daß etwa von diesem

Zeitpunkt an (dem Beginn des vierten Monates) das werdende Leben eine so feste Gestalt anzunehmen beginnt, daß es als verfestigtes Eigenleben anzusehen ist.«¹ Was soll mit einem solchen Satz gesagt sein?

Andere haben noch jüngst behauptet, der Keim des Menschen müsse in seinen ersten Entwicklungswochen die menschliche Stammesgeschichte von seinen tierischen Vorfahren her in gedrängter Kürze wiederholen. Nach dieser vor einem Jahrhundert von dem Biologen Ernst Haeckel aufgestellten Hypothese sei der Keim zunächst noch gar kein Mensch, sondern ein Fisch, dann ein Säugetier, um schließlich über eine äffische Vorstufe erst zum Menschen zu werden. Also könne die Schwangere in den ersten Monaten noch über ihr Fischlein oder das Äffchen in ihrem Schoße frei verfügen. Längst hat aber die Biologie bewiesen, daß Haeckel sich in diesem Punkt gründlich geirrt hat: in der Entwicklung des neuen Menschen werden keine vormenschlichen Vorstufen durchlaufen.

Noch eine weitere These hat in den Reihen der Politiker und in der bundesdeutschen Öffentlichkeit Verwirrung angerichtet. Man erkannte zwar an, daß es sich beim menschlichen Embryo von Anfang an um einen Menschen handle. Aber man behauptete, es gäbe in seiner Entwicklung Stufen menschlichen Lebens von verschiedener Wertigkeit und Schutzwürdigkeit. In den ersten Wochen sei der Embryo noch nicht so schutzwürdig wie später. Daher sei auch der Christ berechtigt, für die Fristenlösung einzutreten. Die Grenze der Frist setze man bei der Ausbildung des Gehirns an. Vor diesem Termin solle die Vernichtung des embryonalen Menschen straffrei sein. Aus der Sicht der modernen Entwicklungsbiologie ist aber diese Grenzziehung unhaltbar. Durch eine weltweite Forschung wissen wir heute, daß dem Sichtbarwerden des Hirns unter dem Mikroskop eine Phase vorausgeht, in der zwar die Struktur des Hirns noch nicht zu erkennen ist, in der aber diejenigen Stoffwechselprozesse ablaufen, durch deren geordnete Folge das Hirn entsteht. Werden diese durch vorübergehende Atmungshemmung des Embryos oder durch Kernsäuregifte gestört, so kommt es zu schwersten Mißbildungen des Hirns. Mit der Entstehung solcher Mißbildungen müssen wir nach den neuesten amerikanischen Erfahrungen auch dann rechnen, wenn trotz der sogenannten »Pille danach« die Einnistung eines Embryos in der Gebärmutter eingetreten ist, weswegen die amerikanische Arzneimittelkommission in diesen Fällen den sofortigen Schwangerschaftsabbruch für nötig hält².

Schließlich hat eine Reihe von Geisteswissenschaftlern, an alte Hypothesen anknüpfend, die folgende Meinung ausgesprochen: sie erkennen zwar die körperliche Entwicklung des Embryos von der Zeugung an als menschen-spezifisch an, sind aber der Auffassung, daß die Beseelung mit einer mensch-

¹ Zitiert nach H. Kirchhoff. In: »Zeitschrift für das gesamte Familienrecht« 20 (1973), S. 119.

² »Deutsches Ärzteblatt« 12 (1973), S. 741.

lichen Geistseele erst später erfolge, so daß erst von diesem Augenblicke an der Mensch existent werde. Wer aber als Arzt und Krankheitsforscher die Entwicklung der psychosomatischen Medizin in den letzten Jahrzehnten erlebt hat, weiß in Übereinstimmung mit der parallel laufenden psychologischen Forschung, daß eine solche Vorstellung heute nicht mehr zu halten ist. Vielmehr ist es eine übereinstimmende Erkenntnis der Psychologie wie der Medizin, daß der nachgeburtliche Mensch eine unlösliche Einheit von Körper und Geistseele in der menschlichen Leibhaftigkeit darstellt³. Daraus können wir nur folgern, daß auch in der Leibhaftigkeit des embryonalen Menschen Körper und Seele von der Zeugung an unauflösbar eine Einheit sind. Wie anders könnte auch der embryonale Mensch von der Zeugung an jene Urfahrungen mit sich und seinen körperlich-seelischen Gegebenheiten machen, auf die er in seinem weiteren Leben fortgesetzt zurückgreifen muß!

Bei allen diesen hier angedeuteten Vorstellungen handelt es sich um nichts anderes als um geistige Verirrungen und Verwirrungen aus mangelhafter Sachkenntnis oder aus dem Wunsch, in der Frühzeit der Entwicklung des neuen Menschen noch Herr über das ungeborene Leben zu sein und ihm Gewalt antun zu können, wenn es die eigene Lebensplanung nahelegt. Wollen wir aber in einer so entscheidenden Frage des menschlichen Selbstverständnisses der Wahrheit die Ehre geben, so können wir und so können vor allem auch die Politiker sich mit den dargelegten verschiedenen Abwertungen der Menschwerdung im Mutterleib nicht abfinden. So müssen wir die Wissenschaften befragen, die heute aus Sachkenntnis zu einer gültigen Aussage über die Menschwerdung im Mutterleib berufen sind, also die Biologie, besonders die Entwicklungsbiologie des Menschen, und die Medizin. Sie stimmen in der Auffassung überein: *Der Mensch ist von der Zeugung an ein Mensch*.

Daß der embryonale Mensch von der Zeugung an lebt, beweist er durch drei Grunderscheinungen, die er mit der Entwicklung tierischer Organismen gemeinsam hat: er atmet, er nimmt Nahrung auf und er vermehrt seinen Zellbestand. Als Einzelzelle beginnt er seine fünftägige Wanderung durch den Eileiter in die Gebärmutter, nach fünf Tagen umfaßt er schon über hundert Zellen. Aber jetzt ginge er durch Atemnot infolge Sauerstoffmangel und durch Verhungern infolge Nahrungsmangel elend zugrunde, wenn er sich nicht vom sechsten Lebenstage an ein besonderes Atmungs- und Ernährungsorgan aufbaute, das die Mutter nach der Geburt als überflüssig gewordene Nachgeburt ausstößt. Mit diesem Hilfsorgan wurzelt er sich in die Wand der Gebärmutter ein, schließt er sich das mütterliche Gefäßsystem auf und saugt er aus dem mütterlichen Blut weit intensiver als vorher Sauerstoff und Nährstoffe in sich ein. Mit diesem ersten Meisterstück seiner Entwicklung beweist

³ P. Christian in: Medizinische und philosophische Anthropologie. Handbuch der Allgemeinen Pathologie Bd. 1. Heidelberg/Berlin 1969, S. 232–273; F. Büchner, Grundsätzliches zur psychosomatischen Medizin. In: »Med. Klinik« 47 (1952), S. 269–272 u. 301–304.

er, daß er sich nicht von seiner Mutter und ihren Wünschen gängeln läßt. Stürmisch reißt er vielmehr seine Mutter mit sich in das Wagnis seiner Menschwerdung fort. Die Mutter behandelt er als seine embryonale Umwelt, die sie auch tatsächlich ist und über die er, in seltenen Fällen bis zur Gefährdung ihres Lebens, verfügt. Gewiß hat das Erschrecken, das die Schwangere nicht selten in den ersten Wochen des neuen Lebens verspürt, zum Teil in dieser Unbekümmertheit ihres Ungeborenen ihre Ursache. Um so weniger sollte die schwangere Frau sich dessen schämen, um so mehr sollte sie sich aber auch vor Kopflosigkeiten in der Frühzeit ihrer Schwangerschaft hüten.

Der Vitalitätsgewinn durch die Bildung des embryonalen Atmungs- und Ernährungsorganes setzt den embryonalen Menschen in den Stand, seine sich teilenden Zellen zu Organanlagen auszugliedern und die Organanlagen mehr und mehr auszuformen. Diesen Formungsvorgängen ist sogleich sein Spielen auf den von ihm gebauten Instrumenten zugeordnet, oder wissenschaftlicher gesagt: es gibt keine funktionslosen Organanlagen im embryonalen Menschen, die zuerst gefertigt und dann erst in Gebrauch genommen würden. Vielmehr funktionieren die Organanlagen von Anfang an nach dem Maß ihres jeweiligen Reifegrades. So beginnt das sich bildende Herz sogleich um den zwanzigsten Lebenstag mit seinem rhythmischen Pochen als Motor des Kreislaufs und ermöglicht dadurch sogleich den geordneten Blutumlauf im Embryo. Und die Hirn- und Rückenmarksanlagen senden schon vom Beginn des zweiten Lebensmonates an nervliche Erregungen aus. So wenig das Kind nach der Geburt werdender Erwachsener ist, sondern voller Mensch in der Lebensform des Kindes, so wenig ist also der Embryo werdendes Kind, sondern ganzer Mensch in der Lebensform des embryonalen Menschen. Das ist die gewaltige und herrliche Bereicherung unserer Vorstellungen vom Menschen durch die moderne Biologie und Medizin, die wir zum geistigen Allgemeinbesitz der Menschen unseres Zeitalters machen müssen, denen unsere Parlamentarier aber auch nicht ausweichen dürfen. Sie müssen wissen: *In jeder Phase der embryonalen Entwicklung bedeutet der Schwangerschaftsabbruch Tötung eines Menschen.*

Das Geheimnis seiner Gestaltungsmächtigkeit ist dem embryonalen Menschen in seine Kernschleifen, also wissenschaftlich gesprochen in die Chromosomen der befruchteten Eizelle und aller aus ihr hervorgehenden Zellen, zeit lebens eingeschrieben. Vor ihrer Reifung enthält die mütterliche Eizelle mit 23 Chromosomenpaaren das ganze Chromosomenprogramm der Mutter, die väterliche Samenzelle mit ebenfalls 23 Chromosomenpaaren das ganze Chromosomenprogramm des Vaters. Bei ihrer Reifung stößt die Eizelle wie die Samenzelle von jedem Chromosomenpaar einen Paarling aus, den anderen behält sie. Dadurch reduzieren die beiden Geschlechtszellen ihren doppelten zu einem einfachen Chromosomensatz, nachdem sich zusätzlich streckenweise noch ein Umbau einzelner Chromosomenabschnitte vollzogen hat. Erst

durch ihre Vereinigung stellt sich der doppelte Satz von 23 Chromosomenpaaren wieder her. Für uns Ärzte und Lebensforscher hat dieser ganze Vorgang, den hier in Freiburg der Zoologe August Weismann als notwendig vorausgesagt und über den der Freiburger Botaniker Friedrich Oehlkers ein Leben lang geforscht hat, etwas Geheimnisvolles und Ehrfurcht-Gebietendes. Denn durch ihn wird in der Urzelle des neuen Menschen ein Chromosomenprogramm geschaffen, das sich radikal von dem der Mutter wie von dem des Vaters und dem aller Vorfahren unterscheidet. Mit diesem vorher noch nie dagewesenen und später nie sich wiederholenden Chromosomenprogramm nimmt der neue Mensch seinen Ursprung, nicht früher und nicht später. Dieses Programm ist die Notenschrift, in der das einmalig neue Lebenslied des eben entspringenden neuen Menschen aufgezeichnet ist. Dieses Lied wird nun in immer wiederholten Variationen erklingen, bis es mit dem letzten Herzschlag verstummt.

Wir können heute die Notenschrift biochemisch lesen, die in die Chromosomen eingeschrieben ist. Dank genialer Forschungen der beiden letzten Jahrzehnte wissen wir, daß die Leitsubstanz der Chromosomen in deren verschiedenen feinsten Teilabschnitten chemisch verschieden ist, und daß sie im Spiel der Lebensfunktionen bald aktiviert, bald unwirksam gemacht wird.

Wir wissen ferner, daß sich eine zweite Stoffgruppe im Kern der von Abschnitt zu Abschnitt verschiedenen Leitsubstanz nachformt und dadurch ebenfalls Abschnitts-verschieden ist. Sie kann sich nur in der Phase der Aktivität der Leitsubstanz bilden, das heißt dann, wenn sie im Getriebe des gesamten Organismus nötig ist. Dann strömt sie aus dem Kern in das umgebende Protoplasma der Zelle und bewirkt in diesem die Bildung der für die Zell- und Organfunktionen notwendigen, spezifisch auf deren Aufgaben abgestimmten Stoffe. Weil die Notenschrift in den Chromosomen und ihrer Leitsubstanz einmalig neu ist, ist auch das Lied, das durch biochemische Prozesse aus dem Chromosomenprogramm ausgelöst wird und in den Organfunktionen erklingt, im Ablauf und in der Intensität des Funktionenspiels des embryonalen wie des nachgeburtlichen Menschen neu und unverwechselbar individuell.

Das tiefste Geheimnis, das uns der embryonale Mensch in der Medizin und Biologie der letzten beiden Jahrzehnte entsiegelt hat, ist also dieses: der Mensch ist *kein wiederholbares Serienprodukt*, der Mensch ist *keine identisch reproduzierbare Fertigware*, der Mensch ist vielmehr *von der Zeugung an einmalige unwiederholbare Individualität*. Dabei gehört es zu den natürlichen Bekundungen seiner unverbildeten Individualität, daß er nicht störisch die Gemeinschaften, in die er hineinwächst, mißachtet und zu sprengen versucht, sondern sich intensiv um das Mitleben und Mitwirken in diesen Gemeinschaften zu seiner und seiner Mitmenschen Nutz und Freude bemüht. Das wußte schon der große Philosoph des Mittelalters Thomas von Aquin,

indem er den Menschen als *animal sociale*, als das auf Gemeinschaft hin entworfene und hingeeordnete Wesen, kennzeichnete. Für den aus dem Wort der Bibel lebenden Menschen bedeutet das uns heute entsiegelte Geheimnis der Menschwerdung, daß dem von Gott nach Seinem Bilde und Gleichnis geschaffenen Menschen durch das Prinzip der Individualisierung des Menschen in zahllosen Generationen und Völkern die größtmögliche Chance gegeben wird, in der Endlichkeit menschlichen Daseins die unendliche Fülle und Vielfalt des Gottesbildes zu ahnen, freilich nicht zu schauen.

Bedeutende wissenschaftliche Erkenntnisse sind uns mit den dargestellten Einblicken in die Menschwerdung nahegebracht. Seit den Tagen unserer Stammeltern tragen wir aber, wie wir durch biblische Offenbarung und geschichtliche Erfahrung wissen, an der Sucht, aus den uns geschenkten Erkenntnissen den Anspruch menschlicher Selbstherrlichkeit herzuleiten. So ist es nicht zu verwundern, daß manche Naturforscher und Ärzte unserer Tage kühne Pläne über die systematische künstliche Programmierung von Menschen entwerfen und zu verwirklichen begonnen haben. Hier haben wir auch, wie ich meine, geistig das einzuordnen, was in unserem Lande an unmenschlichen Vorschlägen in der Diskussion über die Reform des § 218 hochgekommen ist.

Um so mehr danken wir in dieser Stunde den deutschen katholischen Bischöfen, dem Rat der evangelischen Kirchen und Vertretern der jüdischen Religion für ihre klaren und eindringlichen Erklärungen zum Schutze des ungeborenen Lebens. Mit ihnen sind wir Ärzte uns einig in der bedingungslosen Ablehnung der »Fristenlösung«, also der uneingeschränkten Freigabe embryonaler Menschen zum Schwangerschaftsabbruch in den ersten drei Monaten ihres Lebens. Würde diese Lösung Gesetz, so sähen wir Ärzte uns der größten moralischen Belastung unseres Standes seit der von Hitler befohlenen Irrenvernichtung ausgeliefert. Aber selbst eine eingeschränkte »Indikationenlösung« würde uns vor schwerste Gewissensentscheidungen und schwierigste Aufgaben stellen. Diese könnten nur gemeistert werden, wenn sich die zuständigen Regierungsstellen laufend in allen ärztlichen Einzelfragen auf die ständige Beratung durch ein Gremium besonders erfahrener Sachverständiger stützte. Dieses Gremium hätte vor allem auch die Aufgabe, für die im Katalog der Indikationen aufgeführten Konfliktsituationen die diagnostischen Möglichkeiten und die Vorbeugungsmaßnahmen nach dem fortgesetzt sich ändernden Stand der wissenschaftlichen Erkenntnisse zu überprüfen und die Bevölkerung darüber aufzuklären. Die soziale Indikation, das heißt nach dem Entwurf des Bundesjustizministeriums vom März 1972 die Straffreiheit der Abtreibung wegen »Gefahr einer schwerwiegenden Notlage«, lehnen wir in Übereinstimmung mit den wiederholten Erklärungen der ärztlichen Landesorganisationen bedingungslos ab. Um so mehr erwarten wir den großzügigen Auf- und Ausbau der sozialen und caritativen Institutionen

und die dafür erforderlichen staatlichen und kirchlichen Mittel. Nach ärztlicher Erfahrung, besonders auch im Ausland, sind diese aber nur dann wirksam, wenn der embryonale Mensch als höchstes Rechtsgut durch das Strafgesetz geschützt ist.

Soweit wir zurückschauen können, stand er darüber hinaus in der Hut der Religionen. Durch einen religiös gebundenen Schwur, in dem Apollon und die Gottheiten der Heilkunde zu Zeugen angerufen wurden, haben sich griechische Ärzte seit 400 vor Christus im Eid des Hippokrates verpflichtet: »Ich werde nie einem Weib ein Mittel zur Vernichtung des keimenden Lebens geben.«⁴ Und im Alten Testament lesen wir über die Gottbezogenheit des embryonalen Menschen die Sätze: »Du bist es ja, der mich webte im Leibe meiner Mutter. Ich preise dich, daß ich so wunderbar entstanden bin. Schon meine unfertigen Glieder sahen deine Augen« (Psalm 139).

⁴ F. Büchner, Der Eid des Hippokrates. Freiburg 1945.

Jesus in der israelischen Literatur

Von Pinchas E. Lapidé

»Dieses Buch wurde vor allem verfaßt, um zu zeigen, daß es möglich ist, eine Lebensgeschichte Jesu zu schreiben.« So beginnt das Buch »Jesus« von David Flusser. Seine Behauptung ist eine schroffe Absage an die heute vorherrschende Meinung der neutestamentlichen Wissenschaft.

Es ist bei weitem nicht das einzige Werk seiner Art; auch ist Flussers neuer »historischer Jesus« nicht der erste jüdische Versuch einer »Heimholung« des lang verfeimten Nazareners.

In den fünfundzwanzig Jahren seit der Staatsgeburt Israels sind allein in Jerusalem mehr jüdische Bücher über Jesus verfaßt worden als in den achtzehn vorhergehenden Jahrhunderten; allein im letzten Jahrzehnt hatten nicht weniger als 23 hebräische Werke den Zimmermannsohn aus Galiläa zum Gegenstand. Zu ihren Verfassern gehören nicht nur Wissenschaftler und Theologen, sondern auch Journalisten, ein Mitglied des Obersten Gerichtshofes, Schriftsteller, Dichter – und ein Landwirt aus den Bergen Galiläas.

Diese Tatsachen hören sich befremdlich an auf dem Hintergrund eines tausendjährigen jüdischen Schweigens über den berühmten Galiläer und den in seinem Namen begründeten Glauben. Schweigen über Jesus ist des Talmud Antwort auf die Herausforderung einer Kirche. Diese Schweigsamkeit mag zum Teil ihren Grund gehabt haben in der Furcht vor heftigen Repressalien auf jede Verunglimpfung des Nazareners – eine Furcht, die durch die häufigen Pogromanstiftungen nur allzu gerechtfertigt war. Und zum anderen Teil mag man darum geschwiegen haben, weil man früh die Richtigkeit des Wortes erkannte, daß eine schlechte Publicity besser ist als gar keine. »Ketzerei ist am besten im Vergessen aufgehoben« – das mag wohl die einzige und einzig sichere Hilfe für den Glauben einer bedrängten und verfolgten Minderheit gewesen sein.

Dieses Schweigen war aber dennoch nicht vollständig. Wie hätte das auch sein können, wenn man vier Jahrhunderte unaufhörlich Angriffe der Kirchenväter auf das »ungläubige Israel« bedenkt? Hier und da im Talmud und in der Mischna verstreut, finden wir kurze Passagen, die davon sprechen, daß Jesus Israel durch Zauberei verführt habe, daß er der uneheliche Sohn der Maria und eines römischen Soldaten, Ben Pandera genannt, gewesen sei, und daß er gelogen habe, als er göttliche Abstammung für sich beanspruchte. Aber meist wird er nur als der »Namenlose« erwähnt oder als »der Bastard«.

Geplündert von Volk und Fürsten, verachtet und dezimiert im Namen dessen, der für die Rabbiner nur ein abtrünniger Jude sein konnte, bestand die einzige Vergeltung, die Juden ausüben konnten, in Worten – und auch das nur im geheimen. So verdreht Rabbi Meir, der Tannaite, das griechische »evangelion« in »Aven-Gillayon« (hebräisch: unheilvolle Schrift), und sein Lehrgenosse Rabbi Jochanan meint mit »Avon-Gillayon« die »sündige Schrift«.

Dieser ohnmächtige Zorn floß in ein Buch, Toldot Yeshu genannt (die Abstammung Jesu) – ein Anti-Evangelium und eine Sammlung von Verleumdungen, die jahrhundertlang im geheimen zirkulierten, die aber nur in der untersten Schicht der mittelalterlichen europäischen Judenheit Leser fanden.

»Einen Auswuchs aus der Zeit der Legenden« nannte Moses Mendelsohn dieses Buch; für den jüdischen Historiker Graetz ist es eine »elende Ausgeburt der Phantasia«. Aber keine der krassen Karikaturen im »Toldot Yeshu« leugnet die Geschichtlichkeit Jesu und sein Judentum; denn nach rabbinischem Recht bleibe jeder Sohn einer jüdischen Mutter ein Jude.

Der erste jüdische Historiker, der eine umfassende Biographie Jesu schrieb, war der französische Gelehrte Joseph Salvador, dessen Werk »Jesus-Christ et sa doctrine« (»Jesus Christus und seine Lehre«) 1838 in Paris erschien. Da die französische Judenheit die erste war, die in Europa die Emanzipation erlangte, war es nur natürlich, daß ein französischer Jude Pionierarbeit leistete für die objektive Beschäftigung mit einem Gegenstand, der bis dahin für alle Söhne Israels tabu gewesen war. Der Jesus von Salvador ist sich seiner messianischen Mission voll bewußt und interpretiert sie im Licht des »nahe herbeigekommenen Himmelreichs«.

Samuel Hirsch, der deutsch-jüdische Philosoph, leugnet dagegen Jesu Messiasanspruch und sieht in ihm bloß einen großen jüdischen Reformen, dem er ein Kapitel in seiner »Religionsphilosophie der Juden« widmet, die 1842 in Leipzig erschien.

In seinem dreibändigen Werk über »Das Judentum und seine Geschichte« (Breslau 1864) greift Abraham Geiger auf Salvadors Konzept des »messianischen Anwärter« zurück, dessen tragisches Ende er mit großer Einfühlsamkeit beschreibt.

Heinrich Graetz, der Vater der jüdischen Historiographie, der Jesus ein Kapitel im 3. Band (1855) seiner monumentalen »Geschichte der Juden« widmet, sieht in ihm einen puritanischen Essener, dessen radikale Moralität sowohl das jüdische Establishment als auch alle gemäßigten Strömungen im Judentum zurückstoßen mußte. Über einem Dutzend kleinerer jüdischer Autoren gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts ist eine Auffassung gemeinsam, die man als die neobionitische bezeichnen könnte: Viele von ihnen finden in Jesu Charakter prophetische Züge; die meisten von ihnen bewundern seine intensive Liebe zum Judentum, aber alle verwerfen kategorisch seine Vergöttlichung.

Die Mehrheit machte sich das Diktum Maimonides' zu eigen, der Jesu »einen Wegbereiter für den König Messias« nannte; nicht weniger als sieben dieser Autoren zitieren zustimmend die Feststellung von Baruch Spinoza in seinem »Tractatus Theologico-politicus«: »Laßt erst die unmöglichen Dogmen zurückgezogen werden, und die Juden werden bald in Jesus einen großen und edlen Propheten erkennen!« Vierhundert Jahre später sollte diese Meinung im Staate Israel beredete Vertreter finden.

Das erste hebräische Buch, das in der Neuzeit über Jesus erschien, war Joseph Klausners wohlbekanntes »Yeschu Hanotzri« (Jesus von Nazareth), das 1922 in Jerusalem erschien und das er 1939 unter dem Titel »Miyeschu ad Paulus« (»Von Jesus zu Paulus«) fortführte.

»Wenn wir für die Geschichte von Alexander oder Caesar antike Quellen wie die der Evangelien hätten, so würden wir sie überhaupt nicht anzweifeln«: das ist Klausners Erwiderung auf Voltaire, Lessing, Renan und andere Bibelkritiker, die die Authentizität des Lebens von Jesus bestritten hatten.

Eine der wichtigsten Schlußfolgerungen, die Klausner aus der Gegenüberstellung des nachpaulinischen Christentums mit den Worten Jesu gewann, wurde formuliert, kurz bevor Hitler seine »Endlösung« an Jesu eigenem Fleisch und Blut in die Tat umsetzte: »Wenn jemals der Tag kommen sollte, an dem das ethische Gesetzbuch des Nazareners seiner Hüllen von Mythologie, Wundern und Mystizismen entkleidet sein wird, dann wird das Buch von Jesus Ethik eines der kostbarsten Schätze in der Literatur von Israel werden.« Wenn solche Urteile auch eine beträchtliche Zahl orthodoxer Juden in Israel und in der Welt erbitterte, so ist es doch bezeichnend, daß der »Jesus-Verteidiger«, wie manche Rabbiner ihn geringschätzig nannten, als einer der beiden Bewerber für die erste Präsidentschaft des Staates Israel 1949 offiziell vorgestellt wurde.

Eines der merkwürdigsten Ergebnisse der Leben-Jesu-Forschung ist zweifellos »Jeschu-ben-Hanan« von Micha Joseph Bin-Gorion, ein Buch, das erst 1959 in Hebräisch in Tel Aviv veröffentlicht wurde – achtunddreißig Jahre nach dem Tode des Autors. Bin-Gorions These lautet, daß Jesus kein anderer war als der Cassandra-ähnliche Wahrsager Jesus ben Hanan (»Ananus« bei Josephus im »Jüdischen Krieg«, VI, Kapitel 5: 3), der vier lange Jahre hindurch mit lauter Stimme immer wieder nur das eine voraussagte: den drohenden Fall Jerusalems. Diese schreckliche Prophezeiung, die der Autor mit ähnlichen Voraussagen bei Matthäus 23 und 24, Markus 13 und Lukas 21 vergleicht, wie auch die Tatsache, daß Jesus von den anderen Juden mehrmals gezüchtigt und von den Römern zur Strafe gegeißelt wurde und daß sie beide den Namen Jesus tragen, bringt Bin-Gorion zu der Schlußfolgerung, daß Ben-Hanan als Prototyp aller nachfolgenden Jesuslegenden diene.

Der Eifer des Nazareners, seine Liebe zu Israel, und sein tragischer Tod haben ihn besonders den jüdischen Denkmäler der Auschwitz-Generation nahe gebracht. Der Weg der jüdischen Geschichte ist gesäumt von tragischen Patrioten, die ihr Leben für Gott und ihr Volk hingaben, – und wenn das Judentum auch kein Pantheon besitzt, so hat es doch ein langes und unvergessenes Martyrologium, in das viele Israelis den bescheidenen Prediger von Nazareth gerne einreihen würden.

Einer der Gründe für das wachsende israelische Interesse mag wohl Martin Bubers tiefgründige vergleichende Studie über die »Zwei Glaubensweisen« sein, die 1950 erschien. In diesem Werk stellt der Verfasser von »Ich und Du« die hebräische »Emanah« (gewöhnlich als »Glaube« übersetzt, aber eigentlich das volle Vertrauen auf Gott beinhaltend) der griechischen »Pistis« gegenüber, das auch als »Glaube« wiedergegeben wird, aber in tieferem Sinn doch einen Glauben des Für-wahr-Haltens bedeutet. Buber zitiert Jesu eigene Emanah als klassische jüdische Glaubensweise, der die paulinische Konzeption von »pistis« wesentlich fremd war und immer bleiben wird. Im Vorwort zu seinem Buch legt Buber seine eigene Ansicht von Jesus dar:

»Jesus habe ich von Jugend auf als meinen großen Bruder empfunden. Daß die Christenheit ihn als Gott und Erlöser angesehen hat und ansieht, ist mir immer als

eine Tatsache von höchstem Ernst erschienen, die ich um seinen und um meinen willen zu begreifen suchen muß . . . Mein eigenes brüderlich aufgeschlossenes Verhältnis zu ihm ist immer stärker und reiner geworden . . . Gewisser als je ist es mir, daß ihm ein großer Platz in der Glaubensgeschichte Israels zukommt und daß dieser Platz durch keine der üblichen Kategorien umschrieben werden kann.«

Buber hat versucht, diese Besonderheit Jesu – weder Priester noch Prophet, noch Richter, noch Gelehrter, noch Gesetzgeber – in einem früheren Buch zu definieren. In »Kampf um Israel«, 1933 veröffentlicht, schrieb er: »Sinai genügt ihm nicht; er (Jesus) zielt auch nach der Wolke Über dem Berg, aus der Die Stimme hervortönt; er möchte in Gottes Urabsicht eindringen, in die bedingungslose Ursprünglichkeit Des Gesetzes, bevor es menschliche Gestalt annahm; er möchte Das Gesetz »erfüllen«, nämlich seine ursprüngliche Fülle beschwören, um es Wirklichkeit werden zu lassen . . .«

Ein neuerer Roman mit einem allegorischen Jesus als Helden unserer Tage ist »Schalom, Schalom« von Pinchas E. Lapide, das Kritiker »den israelischen Don Camillo« genannt haben. Im Vorwort zur französischen Ausgabe schreibt David Flusser: »Jacob Brantzkij ist ein Nicht-Held par excellence, und doch gewinnt sein Charisma nicht nur die Leser, sondern die meisten Personen, die mit ihm in Berührung kommen. Selbst die Araber, die zornig ihre Gewehre auf ihn richten, lassen am Ende des Schießens sein . . . Jacobs Liebe zu den Menschen läßt ihn darum ringen, selbst den ägyptischen Marodeur zu verstehen und mit ihm zu sympathisieren . . . Seine moralische Kraft speist sich aus der jüdischen Bibel, wenn er auch selbst vorgibt, nicht religiös zu sein; aber es ist zu spüren, daß der Autor Jesu Liebesbotschaft im Sinn gehabt hat. Typisch ist Jacobs Appell an die Kibbutz-Versammlung, die zusammengekommen war, um über das Schicksal ihrer arabischen Gefangenen zu entscheiden: »Ich habe genug Haß gesehen, daß es mir für mein ganzes Leben ausreicht, genug, eine ganze Generation zu töten. Wir Juden haben alle die Pharaos und Hitlers überlebt, jetzt laßt uns versuchen, unsere Nachbarn zu überlieben!« . . . Ein Jesus, der Kibbutz-Burschen überzeugt, der zum Friedensschlichter zwischen einem jüdischen und einem arabischen Dorf wird, das ist eine literarische Novität, die ich von Herzen begrüße.«

Auf der Generalversammlung der Union der Amerikanisch-Jüdischen Gemeinden von 1963 forderte ihr Präsident, Rabbiner Morris Eisendrath, öffentlich eine Überprüfung der Rolle Jesu als Rabbiner. »Der Mann Jesus, nicht Christus!« fügte er hinzu. Die jüdisch-christlichen Beziehungen sind vielleicht mit der tragischen Geschichte der vergangenen Jahrhunderte zu sehr belastet, um jetzt schon ein solches Heimkommen des verlorenen Sohnes zu erlauben, wie es mehrere israelische Zeitungen nannten, als sie über Eisendraths Vorschlag berichteten; aber es scheint, daß ein Jahr später die Pilgerfahrt Papst Pauls VI. manche jahrhundertealten Vorurteile abgebaut hat.

Nach Ansicht vieler Israelis war ein willkommenes Nebenprodukt der Rom-Jerusalem-Verbindung, die der päpstliche Besuch zum Ereignis werden ließ, ein plötzliches Interesse am Neuen Testament und an seinem zentralen Charakter. Viel von dem gefühlsmäßigen Abscheu gegen Kreuze, Kirchen und alle Dinge des christlichen Glaubens, den achtzehn Jahrhunderte christlicher Antijudaismus eingepflanzt

hatten, begann zu schmelzen. Es bedurfte freilich eines jüdischen Staates und einer Plattform der Gleichheit, um den Grund für dieses Tauwetter vorzubereiten, aber die drei Tage, in denen sich Papst Paul VI. im Lande der Bibel aufhielt, haben dabei anscheinend beträchtlich mitgeholfen.

Über Nacht machte das Neue Testament Schlagzeilen. Die Presse, das Radio und die Universitäten informierten ihr Publikum über christliche heilige Stätten, ihre religiöse Bedeutung und die möglichen theologischen Gründe, warum der Papst dies oder jenes gesagt habe. Innerhalb eines Jahres nach Pauls Pilgerfahrt wurden drei neue Bücher über Jesus – zwei von ihnen Romane – in Israel geschrieben, und die Zuhörerschaft in der Fakultät für christliche Studien an der Hebräischen Universität verdreifachte sich beinahe.

Der Sechs-Tage-Krieg, der den Zugang zu den hauptsächlichen christlichen Stätten wieder eröffnete, und der persönlichen Kontakt mit unzähligen christlichen Pilgern gaben der jüdischen Neugier für die »Nazarener-Affäre« – wie die Tochter-Religion in der hebräischen Muttersprache genannt wird – neuen Auftrieb.

Um diesen Durst nach Kenntnis der Quellen zu stillen, sind in letzter Zeit drei verschiedene hebräische Übersetzungen des Neuen Testaments in Jerusalem erschienen – mindestens eine von ihnen hat eine unverfrorene Bekehrungstendenz. Drei weitere Bücher über Jesus, von prominenten Jerusalemer Juden geschrieben, erschienen in rascher Folge.

»Bruder Jesus« ist für Schalom Ben Chorin der verlorene Sohn aus dem Hause Israel, dessen Rückkehr und Rehabilitierung er sein Buch mit dem gleichen Titel widmet. Indem er vorsichtig Schicht um Schicht von Mythologie, Legende und Mystifikation abträgt, die alle den historischen Jesus fast bis zur Unauffindbarkeit begraben haben, bemüht sich Ben Chorin, den Gott-erfüllten Zimmermann für seine Leser wieder auferstehen zu lassen, dessen messianischer Eifer schließlich die westliche Welt infiziert habe.

»Die Frage von Jesu Göttlichkeit existiert nicht für den Historiker und den Juden«, betont er, und »ebenso muß die Frage nach seiner Messianität ausgeschlossen werden, da sie jenseits des Gesichtskreises historischer Erkenntnis und jüdischen Glaubens liegt.« Für dringlich aber hält er eine Neubewertung des Juden, der einen großen Teil der Welt den monotheistischen Glauben schenkte, »denn dieser unser Bruder Jesus ist tot für uns gewesen und ist jetzt wieder lebendig geworden«.

Ben Chorin, der Titel und Stichwort seines Buches von Martin Buber entlehnt, mahnt, daß »Entfremdung, Mißtrauen und Haß« zwischen Christentum und Judentum nicht beseitigt oder umgewandelt werden können durch »gegenseitige Illusionen über des anderen Glauben, sondern nur durch eine klare Erkenntnis der beiden religiösen Positionen«. Darum beleuchtet er das »letzte Abendmahl«, die »Bergpredigt«, die »Hochzeit zu Kana« und andere neutestamentliche Begebenheiten, deren Bedeutung er beachtlich vertieft, vor dem Hintergrund jüdischer Gebräuche, des rabbinischen Gesetzes und der Kenntnis von Galiläa.

Die Einzigartigkeit Jesu in der Geschichte jüdischen Denkens, die Übermacht seiner Botschaft der Liebe und ihre vitale Bedeutung für unser atomares Zeitalter sind das dreifache Anliegen von David Flusser, dessen »Jesus« geschrieben wurde, wie er in seinem Vorwort sagt, »um in erster Linie zu beweisen, daß es möglich ist, eine Biographie von Jesus zu schreiben«.

Flusser, der an die Authentizität des »Ur-Markus« glaubt, jene verschollene Quelle, die von dem Verfasser des ältesten Evangeliums benutzt wurde, macht sich die Forschungsergebnisse aus den Qumran-Rollen, der rabbinischen Literatur und den Apokryphen zunutze, um »den großen Prediger«, den er mit Sokrates zu den erhabenen Leuchten der Welt rechnet, zu enthellenisieren und zu rejudaisieren. Wenn der jüdische Gelehrte auch akzeptiert, daß Jesus nach seinem Tod dem Petrus erschienen ist, »dann den Zwölfen und dann mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal«, so endet sein Buch doch lakonisch mit der Kreuzigung: »Und Jesus starb.«

Verglichen mit Klausners »Nazarener«, ist der »Jesus« von Flusser, der der Nachfolger Klausners an der Hebräischen Universität ist, nicht allein glaubwürdiger in seiner Haltung gegenüber der Torah und in seinem radikalen Moralkonzept, sondern seine jüdische Botschaft vom »Königreich des Himmels« ist auch historisch eher erklärbar, – sowohl auf der religiösen wie auf der säkularen Ebene.

Israels Oberster Richter Haim Cohen, ein Experte der Geschichte des jüdischen Gesetzes und nach rabbinischer Tradition ein Priesterabkömmling, fühlt sich enger verwandt mit seinen Vorgängern, den Weisen des Synhedriums. Ihre Ehre glaubt er in einer wohldokumentierten Schrift retten zu müssen, die den Titel trägt: »Der Prozeß und der Tod des Jesus von Nazareth.« Im Licht bekannter Tatsachen über die rechtlichen Gebräuche und Traditionen jener Zeit analysiert Cohen die Evangelienberichte über die Passion und vertritt den Standpunkt, daß Prozeß und Verurteilung Jesu für das politische Verbrechen des Aufruhrs geschah – eine Anklage, die nur vom römischen Prokurator, aber nicht von einem jüdischen Gerichtshof behandelt werden konnte. In rechtlicher Hinsicht – so Cohen – gibt es für die Darstellung des Evangeliums keinen Beweis, daß das Synhedrium Jesus in der Nacht vor seiner Kreuzigung verhörte, verurteilte und den Römern für einen schnellen Prozeß und Tod auslieferte. Schon um des verhaßten, blutrünstigen Pontius Pilatus willen ist es höchst unwahrscheinlich, daß das Synhedrium nach Beweisen gesucht habe. Ebenso unmöglich wäre ein Verhör nach Sonnenuntergang gewesen, – besonders am Vorabend des Passahfestes, als die meisten Mitglieder des Synhedriums mit den rituellen Vorbereitungen für das Fest beschäftigt waren. Und wenn sie auch zu diesem Zweck zusammengekommen wären, so hätte nach jüdischem Recht eine Verurteilung des beschworenen Zeugnisses von mindestens zwei glaubwürdigen Zeugen bedurft. Selbst nach den Evangelien konnte keiner gefunden werden. Warum also luden die jüdischen Autoritäten Jesus vor? Nach Cohens Rekonstruktion der Ereignisse verhörte das Synhedrium zuerst die Zeugen, – nicht um Jesus zu verurteilen, sondern um Männer zu finden, die vor den Römern glaubhaft zu seinen Gunsten aussagen konnten. Als keiner gefunden werden konnte, versuchte der Gerichtshof, Jesus zu überreden, sich vor Pilatus für nichtschuldig zu erklären; aber Jesus lehnte ab. Die Schläge, die Jesus nach Matthäus von Mitgliedern des Synhedriums empfing, waren also keine Bestrafung für Gotteslästerung – die Jesus niemals ausgesprochen hatte –, sondern einfach der Ausdruck bitterer Enttäuschung.

Was aber hat es zu bedeuten, daß der Hohepriester seine Kleider zerriß, was sowohl Markus wie Matthäus berichten? »Es ist ein wohlbekannter jüdischer Brauch, seine Kleider als Zeichen des Kummers zu zerreißen«, erklärt Cohen, »sei es über den Tod eines geliebten Menschen oder über irgendein anderes Mißgeschick oder über ein schweres Unglück. Wenn der Hohepriester in jener Nacht seine Kleider zer-

riß, so geschah es, weil es ihm nicht gelungen war, Jesus zur Einsicht zu bringen, seine Hilfe anzunehmen, und wegen des drohenden Urteilspruches.« Cohen faßt zusammen: »Jesus hat sich geweigert, zu kooperieren und sich der Autorität des Synhedriums zu beugen, – und so blieb nichts mehr, um zu verhindern, daß der römische Prozeß seinen Lauf nahm.«

1968 erschien die ausgezeichnete Übersetzung eines Buches, das wahrscheinlich der beste Jesus-Roman der zeitgenössischen israelischen Literatur ist. »Der schmale Pfad« wurde 1938 von Aharon A. Kabak in Hebräisch geschrieben; es ist zweifelsohne sein Meisterwerk. Die Wahl dieses Themas erwuchs aus einer intensiven religiösen Erfahrung, die in einem Bewußtsein persönlicher Erlösung kulminiert, – ein Bewußtsein, das er mit seinem von religiöser Ekstase erfüllten Buch verbreiten will. Jesus, in seiner eigenen jüdischen Generation fest verwurzelt, gibt sich selbst hin, um seinem Volk und der ganzen Menschheit das Heil zu bringen. Der enge, unbetretene Pfad, so Kabak, führt durch die Verschmelzung von hochgespannter Menschlichkeit mit einem titanischen, himmelwärts gerichteten Auftrag, wie ihn nur wenige, zu wenige, jemals vollbringen können. Hier ist Kabaks Jesus, wie er mit seinem hellenistischen Freund Nakdimon (Nikodemus) einige Stunden vor der Kreuzigung spricht: »Jesus hob seinen Kopf, und Nakdimon war wieder betroffen darüber, wie der Mann gealtert war. Aber es umgab ihn eine einzigartige Hoheit, als ob er schon von der Welt der Geister zurückgekehrt sei. Jesus legte eine weiße, zitternde Hand auf den schwarzen Ärmel seines Begleiters. »Meine Lehren«, sagte er, »zeigen, daß kein Grund besteht, das Vergehen des Reiches von Rom oder des Reiches von Judäa zu beklagen. Selbst ich habe wie die Pharisäer ein irdisches Königreich nicht nötig. Mir genügt das Königreich des Himmels! Und wie alle Sadduzäer« – und hier zuckte ein blasses Lächeln um seine Lippen – »glaube ich nicht an eine zukünftige Welt, denn ich glaube nicht an den Tod.« Und dann, mit kräftigerer Stimme: »Es gibt keinen Tod in der Welt: Es gibt nur ein Übergehen von einem Leben in ein anderes . . . Wenn alle Menschen in allen Ländern nicht länger an den Tod glauben und ihren Glauben an Einen lebendigen Gott heften, der in ihnen und außer ihnen waltet, in dem Kreuz und in dem Gekreuzigten und auch in den Kreuzigten, dann Nakdimon, ah dann . . .«

Wenn bei dem gegenwärtigen Stand literarischer und theologischer Entwicklung eine vorläufige Zusammenfassung erlaubt ist, könnte man sagen:

Während vor ein oder zwei Jahrzehnten die israelischen Bücher über Jesus bloß akademische oder historische Wißbegierde ausdrückten, so zeigen jene zu Anfang der siebziger Jahre eine wachsende Selbst-Identifikation ihrer Verfasser mit dem Leben, Denken und Schicksal ihres galiläischen Landsmanns.

Zu einer Zeit, da der Christus des Christentums von so hervorragenden Theologen wie Dietrich Bonhoeffer zu »dem Mann für andere« und von Paul Tillich zum »wesentlichen Menschentum in der Existenz« reduziert wird; da Gerhard Ebeling ihn zu »der Grundsituation des Menschen als Wort-Situation« verdunkelt; während Bultmann und seine Schule es darauf anzulegen scheinen, ihn aus aller Realität heraus zu entmythologisieren, ist es befreiend zu sehen, wie der Jesus des Judentums in der Literatur seines Heimatlandes neue Substanz und Glaubwürdigkeit erlangt.

Wesentliche Werke jüdischer Autoren über Jesus:

- J. Salvador, Das Leben Jesu und seine Lehre. Dresden 1841.
 Samuel Krauss, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen. Berlin 1902.
 Max Brod, Heidentum, Christentum, Judentum. München 1921.
 Franz Werfel, Paulus unter den Juden. Berlin 1926.
 Robert Eisler, Jesus basileus ou basileusas, die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten. Wien 1929/30.
 Gösta Lindeskog, Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Leipzig 1938.
 Margarete Susmann, Hiob oder das Schicksal des jüdischen Volkes. Zürich 1948.
 Martin Buber, Zwei Glaubensweisen. Zürich 1950.
 Joachim Schoeps, Die großen Religionsstifter und ihre Lehren. Stuttgart 1950.
 Schalom Asch, Der Nazarener. Amsterdam 1950.
 Morris Goldstein, Jesus in the Jewish tradition. New York 1950.
 Max Brod, Der Meister. Gütersloh 1951.
 Joseph Klausner, Jesus von Nazareth. Jerusalem 1952.
 Leo Baeck, Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament. In: Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte. Frankfurt 1961, S. 99–196.
 Ascher Finkel, The teacher of Nazareth. Leiden 1964.
 Joel Carmichael, Leben und Tod des Jesus von Nazareth. München 1966.
 Schalom Ben Chorin, Bruder Jesus. München 1967.
 David Flusser, Jesus. Rowohlt's Monographien, Hamburg 1968.
 Haim Cohen, Trial and death of Jesus. Tel Aviv 1968.
 Aharon Kabak, The narrow path. Jerusalem 1968.
 Pinchas Lapide, Jesus in Israel. Gladbeck 1970.
 Frank Andermann, Das große Gesicht. München 1971.

GLOSSEN

KONFESSIONALISMUS UND SCHWEIZER Jesuiten. – Seit dem 20. Mai dieses Jahres sind die Artikel 51 und 52 der Schweizerischen Bundesverfassung, die das Verbot von Niederlassungen des Jesuitenordens und das Verbot von Neugründungen anderer Orden und Klöster enthalten, außer Kraft. Das Schweizervolk hat sich in einem Referendum gegen das seit 1848 bestehende Ausnahmerecht ausgesprochen. Die Vorlage war vom Ständerat einstimmig, vom Nationalrat mit bedeutender Mehrheit gutgeheißen und von Parteien und Kirchen zur Annahme empfohlen worden. Dennoch sprachen sich 45 Prozent der Votierenden gegen die Aufhebung der Ausnahmeartikel aus. Auch wenn man in Rechnung stellt, daß nur 40 Prozent der Stimmbürger an der Abstimmung teilnahmen – immerhin ein Prozentsatz, der in den letzten Jahren nur einmal

in der Schweiz übertroffen wurde, als über die Einführung des Frauenstimmrechts zu entscheiden war –, kann man das Ergebnis vom 20. 5. nicht ganz unbeschwert als einen Sieg der Gerechtigkeit und der Toleranz feiern. Dies um so weniger, als sich die Mehrheiten für die Ja- bzw. Neinstimmen mit den konfessionellen Mehrheiten der Kantone weitgehend deckten. So entschieden sich vier der bedeutendsten protestantischen Kantone der Föderation: Bern, Zürich, Waadt und Neuchâtel *gegen* die Aufhebung der Artikel, während die katholischen Kantone der Innenschweiz, das Tessin und Wallis sich *für* die Aufhebung aussprachen.

Es ist nicht ganz leicht, das Ergebnis zu begreifen. Sicher ist nur, daß das Referendum von der Masse der Stimmbürger nicht verstanden worden ist als eine Option gegen ein Ausnahmerecht, das sich mit den freiheit-

lichen und rechtsstaatlichen Auffassungen der Schweizerischen Verfassung nicht verträgt. Wahrscheinlich ist auch, daß Ja- und Neinstimmen nicht den Jesuiten und ihren Aktivitäten im Schweizerland galten, denn an der Existenz und den Unternehmungen der 111 im Lande lebenden Jesuiten hätte sich so oder so nichts geändert. Wem aber galt dann die überraschend hohe Zahl von Neinstimmen? Wir können nur vermuten: einer ihrem Wesen nach nicht verstandenen und daher als »Feind« begriffenen katholischen Kirche wie einem ihr unterstellten Sendungsbewußtsein, das sich gegen die Interessen der nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften des Landes möglicherweise durchzusetzen sucht.

Das Ergebnis vom 20. Mai darf niemandem, der außerhalb der Konföderation lebt, ein Anlaß sein, über den Ausbruch eines längst überholt geglaubten Konfessionalismus hämisch zu lächeln. Macht es doch deutlich, wie tief der Stachel sitzt, wie weit die Vergangenheit unseliger Glaubenskämpfe noch ins Heute hineinreicht, wie wenig letztlich Modernität, Fortschrittlichkeit des Denkens, Erziehung zur Toleranz gegenüber den in Glaubensfragen verletzten Tiefenschichten vermögen. Es wird noch lange Zeit und immer wieder der Anstrengungen und des Willens aller überzeugten Christen in der Schweiz bedürfen, die Verengungen des Glaubens in die Parteilichkeit von Konfessionen aufzusprengen und zu überwinden.

Mag sein, daß in den benachbarten sogenannten gemischt-konfessionellen Ländern und Gesellschaften die Einebnung des konfessionellen Denkens weiter fortgeschritten ist. Doch sollte man nicht meinen, das sei nur das Ergebnis eines geläuterten Bewußtseins der Gläubigen. Die Einebnung ist hier – in Deutschland, den Niederlanden, Großbritannien, aber auch in den übrigen zentral-europäischen Ländern – viel eher das Ergebnis einer radikalen Säkularisierung, die alle christlichen Kirchen und Gemeinschaften in die absolute Defensive gedrängt hat. Und wenn auch diese entweder im Alltag praktisch totgeschwiegen oder gelegentlich – falls das Nutzen verspricht – umworben werden:

im selben Augenblick, wo sie ihre Stimmen gegen konkrete Auswirkungen des herrschenden Zeitgeistes erheben – die Auseinandersetzungen um die Abtreibungsfrage in den verschiedenen Ländern zeigt das deutlich –, fällt alles über sie her: alles, was sich für modern und fortschrittlich hält und öffentlich artikulieren kann. Darunter sind viele getaufte Christen, und fast immer ist ihr Verhältnis zu ihrer Kirche in den Tiefenschichten gestört.

Werner Pank

KOLLISIONSKURS. – IN EINEM AUFRUF hat sich die Leitung der Katholischen Deutschen Studenten Einigung an die Öffentlichkeit gewandt. Sie protestiert in ihm gegen den Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz vom 14. März 1973, der KDSE künftighin die Anerkennung zu verweigern und die finanziellen Mittel – ca. 380 000,- DM jährlich – zu entziehen. Die Leitung der KDSE fühle sich von dem »Verdikt« der Bischöfe nicht getroffen, nach welchem sie ein Gemeindeverständnis habe und propagiere, »das die christliche Botschaft verkürzt und dadurch verfälscht«: Glaube gelte nur noch als Motivation für soziales und politisches Handeln. Die Leitung der KDSE sieht vielmehr in dem Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz einen weiteren Beweis dafür, daß »legitime Meinungsp pluralität innerhalb der katholischen Kirche nicht geduldet wird« und »Konflikte nicht inhaltlich ausgetragen, sondern durch administrative Repressionen gelöst« werden.

Wer die Vorgänge zwischen der Leitung der KDSE und Bischofskonferenz nicht laufend verfolgt hat, tut sich einigermaßen schwer, den Stellenwert des Konflikts auszumachen, zumal da dieser im Zeitraum der letzten drei Jahre an unterschiedlichen Fragen immer wieder von neuem aufbrach. War es zunächst eine von den Studenten an den Bischöfen vorbei beschlossene neue Satzung, deren eher presbyterianisches Gemeindeverständnis sich mit katholischem Glaubensverständnis von Gemeinde nicht vertrug, so setzte sich später die Leitung der KDSE mit

ihrem Schwerpunktprogramm gegenüber den Bischöfen ins Unrecht. Des weiteren spitzte sich dann die Auseinandersetzung auf die Frage zu, ob die KDSE als »verfaßte Arbeitsgemeinschaft« von Studenten- und Hochschulgemeinden verstanden werden könne. Dahinter steht der Versuch, die einzelnen Hochschulgemeinden institutionell stärker in Abhängigkeit von der Leitung der KDSE zu bringen. Auch diesen Versuch mußte die Bischofskonferenz selbstverständlich zurückweisen.

Was an allen diesen Vorgängen bemerkenswert ist, ist das in allen Dokumenten wiederzufindende unreflektierte Verständnis der Leitung der KDSE von Kirche, Amt und Leitungsgewalt. Die Argumentation und Diktion ihrer Wortführer unterscheiden sich kaum von der von Personalräten und Gewerkschaftsfunktionären in Fragen der Mitbestimmung und Demokratisierung. Bischöfliche Leitung wird nurmehr als Betriebsführung verstanden, Bischöfe als Aufsichtsräte und Vorstände, austauschbar, ersetzbar, unter Druck zu nehmen, kalt zu stellen, auch und gerade in Fragen, in denen ihr Wort und Votum für die Angreifer unzweifelhaft von Gewicht ist. Man will nicht den Bruch,

man will den Sieg, beweisen, wer der stärkere ist.

Man hat den Bischöfen angeraten, ihre Erwägungen und Maßnahmen in dieser grundsätzlichen Auseinandersetzung der katholischen Öffentlichkeit in unserem Land durch Stellungnahmen nahezubringen, damit die notwendigen Entscheidungen von den Gläubigen besser verstanden würden und vor allem die einseitige Information der Öffentlichkeit durch die Leitung der KDSE berichtigt würde. Der Ratschlag gilt noch immer und sollte bedacht werden. Bedacht werden freilich vor allem unter dem Gesichtspunkt, daß das bischöfliche Wort in dieser Situation von niemandem – vor allem nicht von der Leitung der KDSE – als ein Anzeichen von Schwäche mißverstanden werden dürfe. Da die Vorstellungen und Ziele der katholischen Studentenschaft, auch der organisierten, in der Bundesrepublik in vieler Hinsicht sich nicht mit denen des derzeitigen Vorstandes der KDSE decken, werden sich Wege finden lassen, die den Bischöfen die Wahrnehmung ihrer Hirtenpflicht auch gegenüber den katholischen Studierenden möglich machen.

Franz Greiner

Dieter Zeller, geboren 1939, ist Assistent am Exegetischen Seminar der Universität Freiburg i. Br.

Michel Sales, geboren 1939, Mitglied der Gesellschaft Jesu seit 1963, ist Assistenz-Professor am Centre d'Études et de Recherches Philosophiques in Paris. Den Beitrag auf S. 302 übersetzte Gerd Haefliger SJ.

Albert Mirgeler, geboren 1901, ist emeritierter ordentlicher Professor für Europäische Geschichte an der Technischen Hochschule Aachen.

Der Beitrag auf S. 342 ist Teil eines unter dem Titel »Dogma und Verkündigung« im Herbst dieses Jahres im Erich Wewel Verlag, München, erscheinenden Sammelbandes von Joseph Ratzinger.

Franz Büchner, geboren 1895, ist emeritierter Professor der Pathologie und Leiter der Forschungsstelle für Pathologie der Zellatmung an der Universität Freiburg i. Br. – Der Text auf S. 368 wurde bei der religiösen Kundgebung »Der Mensch sei dem Menschen heilig« im Freiburger Münster am 16. Mai 1973 gesprochen. Er knüpft an die Ausführungen des Verfassers über »Embryonale Entwicklung und Menschwerdung« in dieser Zeitschrift (4/72, S. 443–458) an. Entsprechend dem Auftrag, im Gotteshaus erneut zu diesem Thema Stellung zu nehmen, war der Verfasser gehalten, die streng naturwissenschaftliche Aussage zu überschreiten und durch ein meditatives Bedenken der Ergebnisse kritisch-analytischer Naturforschung zu überwölben. Auf die Notwendigkeit solchen Vorgehens stößt die moderne Naturforschung in wachsendem Maße. Der Beitrag will daher auch als ein exemplarischer Versuch solchen Überschreitens der »exakten Naturwissenschaft« verstanden werden.

Pinchas E. Lapide, geboren 1922 in Kanada, wanderte als sechzehnjähriger in Palästina ein. Nach Tätigkeit im diplomatischen Dienst ist er seit 1965 Leiter des Staatlichen Presseamtes in Jerusalem.

Wandlungen der neuen »politischen Theologie«

Von Karl Lehmann

Seit der umfassenden Diskussion der »politischen Theologie« in den Jahren 1968–1970 hat das damals kometenhaft aufgestiegene Stichwort zur Beschreibung eines neuen Verhältnisses der Kirche und der Theologie zur heutigen Gesellschaft ein mannigfaches Schicksal erfahren: teils ist es im öffentlichen Bewußtsein etwas in den Hintergrund getreten, teils ist es schon eine allgemeine Nomenklatur zur Bezeichnung theologischer und kirchenpolitischer Tendenzen geworden. Diente der Begriff zuerst der Beschreibung des theologischen Gedankens von J. B. Metz¹, so hat er sich seither so von diesem bestimmten Programm gelöst, daß er unspezifisch alle möglichen Themen im thematischen Spannungsfeld zwischen Marxismus, Revolution, Befreiungsbewegungen und politischem Mandat und Wirken der Kirche, gesellschaftskritischer Funktion der Theologie und »christlicher Politik« decken soll². Vor allem im Bereich der evangelischen Theologie, zum Beispiel bei J. Moltmann³ und D. Sölle⁴, fand der Begriff – wenn auch zögernd – bis in die jüngste Zeit hinein Verwendung. Die Kritik der historisch und sachlich weitgehend unreflektierten und darum auch anfänglich belastenden Verwendung des Begriffs durch H. Maier⁵ hob auf die antik-vorchristliche Prägung der Kategorie (= unmittelbare Theologisierung politischer Institutionen) ab; in Reaktion darauf bezeichnet sich die gegenwärtige Gestalt mehr oder weniger thematisch als *neue* »politische Theologie«⁶.

¹ Von den früheren Arbeiten vgl. vor allem: Zur Theologie der Welt. Mainz 1968, S. 99 bis 116; Politische Theologie. In: Sacramentum Mundi III. Freiburg i. Br. 1969, S. 1232 bis 1240; Technik–Politik–Religion im Streit um die Zukunft des Menschen. In: W. Heinen/J. Schreiner (Hrsg.), Erwartung–Verheißung–Erfüllung. Würzburg 1969, S. 157–183; Reform und Gegenreformation heute. Mainz 1969. Vgl. die Veröffentlichungen ab 1970 in Anm. 13.

² Man vgl. nur die Titel neuerer Buchveröffentlichungen wie z. B. G. Rohrmoser u. a., Politische Theologie = Tutzing Texte Nr. 7. München 1970; M. Baumotte/H.-W. Schütte/F. Wagner/H. Renz, Kritik der politischen Theologie = Theologische Existenz heute 175. München 1973, wo nur wenige Seiten (7–15) der wirklichen politischen Theologie gewidmet sind.

³ Umkehr zur Zukunft. München 1970, S. 13.

⁴ Politische Theologie. Auseinandersetzung mit R. Bultmann. Stuttgart 1971, S. 72 ff.

⁵ Kritik der politischen Theologie. Einsiedeln 1970, S. 16 ff., 59 ff.; weitere Hinweise zur Begriffsgeschichte bei E. Feil, Von der »Politischen Theologie« zur »Theologie der Revolution«. In: E. Feil/R. Weth (Hrsg.), Diskussion zur »Theologie der Revolution«. München 1969, S. 110–132, bes. 113 ff.

⁶ Unter vielen in- und ausländischen Beispielen vgl. J. B. Metz selbst: »Politische Theologie« in der Diskussion. In: H. Peukert (Hrsg.), Diskussion zur »Politischen Theologie«. Mainz 1969, S. 267–301, bes. 268 ff. In der Folgezeit ist J. B. Metz dem Begriff gegenüber offensichtlich zurückhaltender, ohne ihn freilich aufzugeben.

Im katholischen Raum meint mancher, die erwähnte Diskussion der »politischen Theologie« in den Jahren 1968–1970⁷ habe der Sache die Spitze abgebrochen oder gar den Garaus gemacht. Dies ist keineswegs der Fall. Gewiß erwies sich die »politische Theologie« in sehr vieler Hinsicht als fragwürdig und angreifbar. Spätere Interpretationen aus der Schule von J. B. Metz oder außerhalb dieses Kreises haben einzelne Verdeutlichungen erbracht⁸. Es scheint mir jedoch ebenso sicher zu sein, daß manche Einwände der früheren Diskussion bis heute keine ausreichende Antwort erfahren haben. Dies geschah offenbar weniger aus Flucht vor der Herausforderung, sondern weil die »politische Theologie« von Anfang an die Auseinandersetzung im Grundsätzlichen weniger damit bestritt, auf den konkreten Einspruch zu eigenen Äußerungen einzugehen, als zu neuen überholenden Fragestellungen und Argumentationsfiguren überzuleiten⁹. Der Verlauf dieser weiteren gedanklichen Ausarbeitung der »politischen Theologie« ist seit 1970 aber nur noch selten gründlich verfolgt worden¹⁰, wenigstens im Bereich des deutschen Sprachraums¹¹. Da die Wandlungen der neuen »politischen Theologie« aber einschneidend sind und das Thema wegen seiner sachlichen Bedeutung beachtenswert bleibt, soll im folgenden eine neue Ortsbestimmung der bis heute sichtbaren Positionsverschiebungen versucht werden¹². Aus vielen Gründen

⁷ Außer dem in Anm. 6 genannten Diskussionsband vgl. bes. J. B. Metz/R. Pesch/E. Kogon/A. Exeler, Freiheit in Gesellschaft = Kirche im Gespräch. Freiburg i. Br. 1971.

⁸ Besonders erwähnenswert ist dabei die Monographie von M. Xhaufflaire, La »Théologie Politique«. Introduction à la théologie politique de J. B. Metz, t. 1. Paris 1972, vgl. auch K. Füssel, Erinnerung und Kritik. In: »Internationale Dialog-Zeitschrift« 5 (1972), S. 335 bis 344.

⁹ Dies gilt z. B. besonders für die »memoria-These« (Vgl. Diskussion zur »Politischen Theologie«, S. 284 ff.), aber auch für die spätere Entwicklung der »narrativen« Struktur der Theologie.

¹⁰ An späteren Beiträgen, die nicht mehr im Diskussionsband von 1969 (vgl. dort die bibliographischen Hinweise: S. 302–317) berücksichtigt bzw. verzeichnet werden konnten, vgl. vor allem D. Lange, Zur Problematik einer »politischen Theologie« und der Bestimmung der Kirche als gesellschaftskritischer Institution. In: »Trierer Theologische Zeitschrift« 78 (1969), S. 207–227; W. Kerber, Politische Theologie und die Botschaft Jesu. In: J. Bauer u. a. (Hrsg.), Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft. Eine Studienarbeit des Ökumenischen Ausschusses der VELKD. Stuttgart 1973, S. 85–109. In einem weiteren Sinne wären hier die verschiedenen Beiträge K. Rahners zur Sache zu nennen, vgl. Schriften zur Theologie IX. Einsiedeln 1970, S. 519–590; X. Zürich 1972, S. 520–586.

¹¹ Neben dem Themenheft »Kritik und Selbstkritik der »Politischen Theologie«« der »Internationalen Dialog-Zeitschrift« 5 (1972) Heft 4 (dort bes. die Beiträge von W.-D. Marsch, H. Ott, K. Füssel) ist vor allem Heft 2 der »Tijdschrift voor Theologie« 12 (1972) zu nennen. Nennenswerte Beiträge zur Sache und Erweiterungen der Thematik finden sich vor allem auch bei E. Schillebeeckx, Glaubensinterpretation. Mainz 1971, S. 114–171 (zur Kritischen Theorie); vgl. auch G. Ruggieri, Christliche Gemeinde und »politische Theologie«. München 1973.

¹² Dabei setze ich meinen umfangreichen früheren Beitrag hier voraus und führe ihn fort: Die »politische Theologie«: Theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie. In: Essener Gespräche IV, hrsg. v. J. Krautscheid u. H. Marré. Münster 1969, S. 90–151 (mit ausführlichen Literaturhinweisen und Diskussion), ein Teildruck ist zugänglich in: Diskussion zur

wird dieser Bestimmungsversuch auf die Form der »politischen Theologie« beschränkt, die ihr J. B. Metz¹³ gegeben hat; im größeren Kontext werden selbstverständlich ähnliche Tendenzen und benachbarte Entwürfe notiert.

Eine solche einführende Skizze hat ihren vorläufigen Zweck erreicht, wenn sie die Motive für die erfolgten Wandlungen und die verborgenen Hintergründe der neu erreichten Position aufzeigt. Kritik und Bedenken können sich, wollen sie auf der Höhe des beschriebenen Gedankens bleiben, bei einer eben erst zu sich selbst erwachten Gestalt des theologischen Denkens mehr in Form von begleitenden Anfragen als in einem endgültigen Urteil, in einem gegliückten »Gegenentwurf« oder in einer überholenden Fortführung äußern.

Zur Anknüpfung: Die Grundgestalt der »politischen Theologie«

Zur Vergegenwärtigung der Leitenden der »politischen Theologie« sollen hier nur einige wenige fundamentale Linien angedeutet werden¹⁴, um von dieser Grundform her die folgenden Neuausrichtungen der heutigen Gestalt besser markieren zu können.

Jede Interpretation muß zuerst dem Mißverständnis wehren, als handle es sich bei der »politischen Theologie« um irgendwelche Formen einer unmittelbaren Identifikation von Kirche und gesellschaftlicher Öffentlichkeit, von eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis. Sie setzt die kritische Unterscheidung von politischer und religiöser Ordnung vielmehr voraus, ohne sich mit einer neutralisierenden Trennung beider zu begnügen. Je weniger die neuzeitliche politische Ordnung auf unwandelbaren Vorgegebenheiten aufbaut, vielmehr auf der gestaltenden Freiheit des Menschen aufruht, um so mehr bedürfen die hiermit gegebenen Veränderungen der

»Politischen Theologie«, S. 185–216. – Wenn D. Sölle diesem Beitrag eine »ernsthafte Auseinandersetzung« bescheinigt (Politische Theologie, S. 95, Anm. 61), dann hätte wohl auch W. Kerber (Politische Theologie und Botschaft Jesu, S. 91 mit Anm. 22) dies bei gründlicher Beschäftigung erkennen können, anstatt den leichtfertigen Vorwurf zu erheben, die gegebenen Schwierigkeiten würden »durch theologiegeschichtliche Polemik« überspielt. »Polemik« war weder damals noch heute beabsichtigt.

¹³ Von den neueren Arbeiten vgl. bes.: Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte. In: J. B. Metz/J. Moltmann/W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung. München 1970, S. 53–90; Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi. Mainz 1970, in erweiterter Form in: A. Exeler/J. B. Metz/K. Rahner, Hilfe zum Glauben. Adventsmeditationen = Theologische Meditationen 27. Zürich 1971, S. 23–38; Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft. In: J. B. Metz/R. Pesch/E. Kogon/A. Exeler, Freiheit in Gesellschaft. Freiburg i. Br. 1971, S. 7–20; Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens. In: »Concilium« 8 (1972), S. 399 bis 407; Erinnerung des Leidens als Kritik eines theologisch-technologischen Zukunftsbegriffs. In: »Evangelische Theologie« 32 (1972), S. 338–352; Kleine Apologie des Erzählens. In: »Concilium« 9 (1973), S. 171–184; Erinnerung. In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe I, hrsg. v. H. Krings/H. M. Baumgartner/Ch. Wild. München 1973, S. 386–396.

¹⁴ Für eine ausführlichere Interpretation verweise ich auf den in Anm. 12 genannten eigenen Beitrag und auf die in Anm. 5–11 verzeichneten Arbeiten.

gesellschaftlich-politischen Verfassung menschlicher Freiheit eines kritisch begleitenden Bewußtseins. Theologie wird deshalb »politisch«, weil das theologische Bewußtsein sich wegen des Inhalts ihrer Botschaft auf jene neuzeitliche Geschichte menschlicher Freiheitsgestaltung bezieht und weil sie von ihrer Grundverpflichtung her, alles Endliche und geschichtlich Gewordene unter den »eschatologischen Vorbehalt Gottes« zu stellen, falsche Absolutsetzungen und unmenschliche Herrschaftsformen aufzudecken mitberufen ist. »Politik« im Sinn des umfassenden gesellschaftlichen Raumes menschlicher Freiheitsgestaltung wird zum entscheidenden Interpretationshorizont, in dem die christliche Wahrheit verstanden und zur weltverändernden Praxis werden soll. Gegenüber einer gewissen »Privatisierungstendenz« in der neueren Theologie wird der Bezug christlicher Zentralbegriffe wie Heil, Vergebung und Versöhnung zur gesellschaftlichen Öffentlichkeit in den Vordergrund gerückt. Praktisch soll der Christ dadurch immer neu in eine kritische Freiheit zu seiner gesellschaftlich-politischen Umwelt eingesetzt werden.

Die eschatologischen Verheißungen der biblischen Tradition (zum Beispiel Friede, Gerechtigkeit, Versöhnung) werden dabei keineswegs unmittelbar in politische Handlungsorientierungen umgesetzt, was Eschatologie und Politik jeweils korrumpieren würde. Auf Grund ihres endzeitlichen Erfüllungscharakters sind sie nur insofern welt- und gesellschaftsbezogen, als sie mit keinem faktischen Zustand einfach identifizierbar sind, in ihrem Licht vielmehr jeder gesellschaftliche Status in seiner Vorläufigkeit erscheint.

Diese Grundfigur im Ansatz »politischer Theologie« führt zu folgenden Konsequenzen:

1. Kritische Vernunft ist erst dann in ihrem wesensgemäßen Verhältnis zur Gesellschaft, wenn sie praktische Vernunft wird, das heißt »zugleich um die Herstellung jener gesellschaftlich-politischen Voraussetzungen kämpft, von denen es abhängt, ob ein öffentlicher Gebrauch der Vernunft möglich ist«¹⁵. Die damit aufgegebene Einheit von christlichem Glaubensverständnis und gesellschaftlicher Praxis gehört zu den zentralen und bleibenden Grundforderungen »politischer Theologie«.

2. In diesem Licht müssen die Verheißungen der Offenbarung unter den geschichtlichen Bedingungen der Gegenwart als kritisch befreiender Imperativ für das Jetzt und die bestehenden Verhältnisse verstanden werden; sie sind erst zureichend wahr, wenn sie sich in den konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen bewährt haben (»Orthopraxie«). Der damit aufgerissene Widerspruch zur bestehenden Welt bedeutet jedoch keine totale Kritik, sondern die Bereitschaft, »sich an der kritischen Verantwortung für diese Weltgegenwart zu beteiligen, das Bild der eigenen Zukunft nicht neben oder über dieser Gegenwart zu suchen, sondern in ihr«¹⁶.

¹⁵ Zur Theologie der Welt, S. 103.

¹⁶ Ebd., S. 140.

3. Eine solche Veränderung verlangt ein eigenes Geschichtsverständnis und ein anderes Weltverhältnis. Wirklichkeit und auch ihre Totalität können nicht primär theoretisch, das heißt betrachtend und vorstellend, in ihrem wahren Wesen erfahren werden, weil sie so nur im Horizont des Immer-schon-Gewesenen und Bestehenden erscheinen. Der Bezug zur wirklichen Geschichte der Welt wird ursprünglich nur in der aktiven Weltverwandlung realisiert. Nur handelnd geht dem menschlichen Bewußtsein Noch-nicht-Seiendes und Wirklich-Neues-Werdend auf. Darum ist im Unterschied zur »Metaphysik«, welche sich auf Kontemplation und Anamnese des Immer-schon-Gewesenen beschränkt, für eine am Theorie-Praxis-Problem orientierte Theologie die Zukunft das wahre Konstitutiv der Geschichte. Auch die dem Glauben verheißene »künftige Welt« liegt dem christlichen Dasein nicht einfach geschichtslos-fertig voraus, vielmehr »entsteht« sie immer noch im geschichtlichen Gang auf sie hin¹⁷. Darum ist die christliche Eschatologie produktiv, schöpferisch und in aktiver Erwartung¹⁸.

Daran mußte erinnert werden, wenn im folgenden manche neue Tendenzen der gegenwärtigen »politischen Theologie« aufgezeigt werden, die sich bisweilen wie kritische Korrektive und spannungsgeladene Kontrasterfahrungen zu der eben beschriebenen Grundgestalt ausnehmen.

Revolutionäre »Erinnerung« der Vergangenheit

Die Diskussion um diese Positionen hat schon im Jahre 1969 eine in gewisser Weise überraschende Wende genommen. J. B. Metz hat nämlich weniger mit direkter Verteidigung auf die zentralen Einwände¹⁹ reagiert, sondern durch die sogenannte »memoria-These« das von ihm Gemeinte erweitert und fortgeführt. Mit dem »Gedächtnis« als Gestalt des christlichen Glaubensverständnisses wird an ein Verhalten angeknüpft, »in dem der Mensch sich an ergangene Verheißungen und angesichts dieser Verheißungen gelebte Hoffnungen erinnert und sich an diese Erinnerungen lebensbestimmend bindet«²⁰. Die Figur der »Erinnerung« bezieht sich dabei zentral auf das Gedächtnis des Leidens, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi, auf das Testament seiner Liebe, »in der die Herrschaft Gottes unter uns Menschen gerade dadurch erschien, daß die Herrschaft zwischen den Menschen anfänglich niedergelegt wurde, daß Jesus sich selbst zu den »Unscheinbaren«, den Ausgestoßenen und Unterdrückten bekannte und so diese kommende Herrschaft Gottes gerade

¹⁷ Ebd., S. 50 f.

¹⁸ Ebd., S. 86.

¹⁹ Vgl. dazu Diskussion zur »Politischen Theologie«, S. 284 f.

²⁰ Ebd., S. 286.

als befreiende Macht einer vorbehaltlosen Liebe kundtat«²¹. Überraschend wirkte diese Wende zuerst deshalb, weil mancher in der Zuwendung zur Kraft der »Erinnerung« eine erhebliche Selbstkorrektur im Geschichtsverständnis der »politischen Theologie« vermutete: Neuaakzentuierung der bisher sehr abgedrängten Vergangenheitsdimension »herkunfts«-orientierter Denkmodelle.

Solche Wendungen innerhalb der »politischen Theologie« und ähnlicher Richtungen haben ihre eigene dialektische Struktur. Sie sind weniger nach dem Muster von Umkehrungen als im Sinne dialektischer Erweiterungen der Grundposition zu verstehen, wobei sich in dieser Form freilich auch Korrekturen verbergen. So bedeutete z. B. die Betrachtung des Festes, des Spiels und der Freude bei H. Cox²² und J. Moltmann²³ keine welt- und gesellschaftsfremde Ablenkung von der Aufgabe kritischer Weltveränderung, sondern eine intensivere Darstellung des Befreiungsmotives: im Spiel entlastet man sich vom Zwang der herrschenden Lebenssysteme; man erkennt lachend beim Abwerfen dieser Fesseln, daß das Leben gar nicht so sein muß, wie es ist und unausweichlich sein zu müssen vorgibt; indem der Bann solcher Entfremdung abgeschüttelt wird, läßt die produktive Phantasie in Spiel und Festlichkeit die antizipierte Realmöglichkeit eines wahren Lebens und das Experiment einer anderen Zukunft erfahren. Natürlich haben Spiele und Vergnügungen heute in einer Welt der Arbeit und Leistung oft nur eine stabilisierende Funktion der Entlastung und Kompensation, aber hier wird mit dialektischer Trennschärfe der Sinn von Spiel und Festlichkeit (bis zum politischen Witz) in seiner eigenen befreienden Wirkung und herrschaftskritischen »Macht« herausgestellt. Dieses kleine Nebenthema sollte exemplarisch veranschaulichen, zu welchen dialektischen Differenzierungen die »politische Theologie« fähig werden kann und wie sehr man die dabei verwendeten Grundbegriffe in ihrem konkreten Gebrauch mitverfolgen muß.

Ähnlich bleibt auch die »memoria-These« im Horizont eines Primats der Zukunft. Sie stellt keineswegs das Vergangene in das verklärende und goldene Licht ferner Erinnerung. Der Rückgriff auf Vergangenes darf nicht einfach wie auf Fertig-Gelungenes erfolgen, von dem kein Fortgang mehr möglich erscheint. »Erinnerung« ist keine resignative Gegenfigur zur Hoffnung, Chiffre dafür, daß man sich mit der Vergangenheit ausgesöhnt oder sich mit ihr abgefunden hat. Vielmehr werden in dieser Gestalt der Erinnerung gerade das Gefährliche und das Herausfordernde der Vergangenheit,

²¹ Ebd. – Zum philosophiegeschichtlich-systematischen Hintergrund vgl. neuestens den Artikel »Erinnerung« (s. Anm. 13).

²² Das Fest der Narren. Stuttgart 1970.

²³ Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel. München 1971; vgl. auch D. Sölle, Phantasie und Gehorsam. Stuttgart 1968.

unausgestandene Konflikte und bisher nicht erfüllte Hoffnungen wachgerufen. Damit wird der Bannkreis der herrschenden Einsichten und des gegenwärtigen Bewußtseins gebrochen, der Kanon gültiger Selbstverständlichkeiten durchstoßen. Solche »Erinnerung« beschwichtigt nicht, sondern macht die Wagnisse der Zukunft erst bewußt. Damit glaubt die »politische Theologie« ein neues Modell von Glaubensverständnis gefunden zu haben, das gegenüber dem rein theoretischen Muster formaler Glaubenzustimmung und dem existentialphilosophisch inspirierten Typ unverfügbarer Entscheidung die unaufgebbare Verflechtung des Glaubens in seinen geschichtlich-gesellschaftlichen Kontext besser wahren kann. Zugleich sind weitere wesentliche Fortschritte in der Ausarbeitung »politischer Theologie« erreicht:

1. Durch die Bindung an die »Erinnerung« kann der »Primat der Zukunft« gegen den Einwand aufrechterhalten werden, er führe in einem abstrakten Futurismus zu geschichts- und traditionslosem Weltverständnis.

2. Weil das moderne Freiheitsverständnis immer unanschaulicher und unverbindlicher wird²⁴, bedarf es zur Rettung wirklicher Freiheit einer *bestimmten* »Erinnerung«, die als geschichts- und erfahrungsgesättigte Potenz Neuaufbrüche nicht einfach ins Leere schießen läßt.

3. Da *bestimmte* Erinnerung sich auf bestimmte Überlieferungen gründet, wird sichtbar, daß unter den Bedingungen neuzeitlicher Emanzipation Freiheitsinteresse und Traditionsbestimmtheit keine ausschließenden Gegensätze zu bleiben brauchen.

4. Damit ist auch ein Ansatzpunkt gewonnen, von wo aus in einer neuen Konstellation das Verhältnis von Freiheit und Autorität überzeugend vermittelt werden kann²⁵.

5. Durch die Interpretation der »memoria« als der Gestalt des christlichen Glaubens und der Form der Öffentlichkeit der Kirche ergibt sich die Möglichkeit, die kirchlichen Lehr- und Bekenntnisaussagen in ihrer bestimmten Entschiedenheit verständlich und als »gefährliche Erinnerungsformeln« tradierbar zu machen²⁶.

6. Schließlich öffnet sich auch ein Zugang zur Spiritualität²⁷. Sie muß sich in der Sensibilisierung für jene verdrängten und vergessenen Freiheiten, in der Ausbildung wirklich »befreiter Freiheit«, in der Ausbreitung gesellschaftskritischer Freiheit und des uneigennütigen Dienstes der Liebe am Leiden des anderen bezeugen und bewähren²⁸.

Damit wird deutlich, warum die »memoria-These« eine zentrale Stellung einnimmt und warum sie in besonderer Weise zur Realisierung der Grund-

²⁴ Genaueres dazu in: Kirche im Prozeß der Aufklärung (s. Anm. 13), S. 74 f.

²⁵ Dazu die Darlegungen, ebd., S. 74–79.

²⁶ Näheres in: Reform und Gegenreformation heute, S. 38–42.

²⁷ Ausführlicher in: Freiheit in Gesellschaft, S. 13 ff.

²⁸ Als praktisches Beispiel vgl. die Advents- bzw. Weihnachtsmeditation, Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi. Mainz 1970.

aufgabe »politischer Theologie« befähigt, nämlich angesichts der menschlichen Freiheitsgeschichte und unter den Bedingungen der Neuzeit die christliche Glaubensverantwortung konkrete und praktische Vernunft werden zu lassen.

So sehr durch die Gestalt der so verstandenen »memoria« eine Anschärfung und Vertiefung christlicher Glaubensinhalte zu gewinnen ist, so wenig darf die formale Figur der gefährlichen »Erinnerung« als solche schon unter christlichem Vorzeichen gelesen werden. Hinter ihr stehen Einsichten, die schon sehr früh in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule und bei E. Bloch artikuliert wurden. M. Horkheimer hat um die Mitte der dreißiger Jahre gegen den pragmatistischen Wahrheitsbegriff sich anpassenden Erfolgs »die Idee einer gefährlichen, sprengenden Wahrheit«²⁹ zum Ausdruck gebracht. Besonders ausdrücklich hat aber W. Benjamin, der lange vergessene Inspirator vieler zündender Gedanken der Kritischen Theorie, immer wieder an die Funktion der »Erinnerung« gemahnt: sie soll »das Gewesene zum Einfall des erwachten Bewußtseins werden«³⁰ lassen. Mit Nietzsche, wenn auch in anderer Tendenz, wird eine Alternative zum Historismus zu formulieren versucht, deren revolutionäre Grundabsicht unverkennbar ist: »Vergangenes historisch artikulieren, heißt nicht erkennen ›wie es denn eigentlich gewesen ist‹. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt. Dem historischen Materialismus geht es darum, ein Bild der Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt. Die Gefahr droht sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern«³¹. Dem »Eingedenken« kommt dabei die entscheidende Aufgabe zu, »im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen«³². Es ist fast anzunehmen, daß auch ähnliche Gedanken H. Marcuses, die J. B. Metz in enger sprachlicher Nähe immer wieder abwandelt, auf Anstöße W. Benjamins³³ zurückgehen: »Die Erinnerung an die Vergangenheit kann gefährliche Einsichten aufkommen lassen und die etablierte Gesellschaft scheint die subversiven Inhalte des Gedächtnisses zu fürchten. Das Erinnern ist eine Weise, sich von den gegebenen Tatsachen abzulösen, eine Weise der ›Vermittlung‹, die für kurze Augenblicke die allgegenwärtige Macht der gegebenen Tatsachen durchbricht. Das

²⁹ Kritische Theorie I, hrsg. v. A. Schmidt. Frankfurt 1968, S. 251.

³⁰ Aus der »Passagenarbeit«, zit. bei R. Tiedemann, Studien zur Philosophie W. Benjamins. Frankfurt 1973, S. 153 (1. Aufl. 1965).

³¹ Geschichtsphilosophische Thesen, hier nach der leicht zugänglichen Ausgabe zitiert: W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Frankfurt 1965, S. 78–94, hier 81.

³² Ebd., S. 82.

³³ Als ersten Beleg vgl. in: Zur Kritik der Gewalt . . . das Nachwort von H. Marcuse, bes. S. 101 f., 105. – Die »historische Reihenfolge« bei E. Schillebeeckx, Glaubensinterpretation, S. 149, bedarf also der Erweiterung und Korrektur.

Gedächtnis ruft vergangene Schrecken wie vergangene Hoffnung in die Erinnerung zurück.«³⁴

Auch beim späteren E. Bloch wird »Vergangenheit als gefährliche Erinnerung« besonders deutlich artikuliert. Bei ihm geht es hauptsächlich um die Vermittlung von Tradition und Utopie. Wenn das Utopische nicht abstrakt und leere Träumerei bleiben soll, dann bedarf es mannigfacher Beziehungen zur Tradition »in dem Sinn, daß noch nicht Ausgereiftes, aber sehr gut Gemeintes und sehr reich Gewolltes . . . als ein Aufruf, ein Postulat, das uns aus der Vergangenheit uneingelöst, aber auch unabgegolten und in jedem Fall verpflichtend entgegenkommt«³⁵. Tradition, die jäh abgebrochen ist und nicht zur Reife kam, hat eine eigene Verwandtschaft zu dem werdenden, dem Nichtvollendeten, »dem Gestörten, dem durch äußere Umstände vor allem Mißratenen, dem Unabgegoltenen; in der Vergangenheit hat sie [die Tradition] eine besondere Beziehung zu dem, was ich *mögliche Zukunft in der Vergangenheit* genannt habe«³⁶. Wenn es zu einer Hochzeit utopischer Tradition und traditionsgesättigter Utopie kommt, wird noch viel ungewordene Zukunft aufrufend aus der Vergangenheit dem menschlichen Denken entgegenkommen. Beide brauchen sich gegenseitig, um sich in ihr Eigenes zu helfen: »Die Utopie leitet die helle Tradition und geht nicht in ihr auf oder unter. Die Tradition beleuchtet und vor allem sie sichert die Utopie durch Vermittlung.«³⁷

Diese kleine Anthologie ausgewählter Texte zur »Erinnerung« zeigt, wie sehr die »politische Theologie« bis in die Sprache hinein von diesem Gesprächspartner beeindruckt ist. Die Affinität und Rezeptionsfähigkeit der »politischen Theologie« entstammen dabei weniger einem allgemeinem Erbe aus der Einsicht in die Rolle des »Gedächtnisses«, wie es zum Beispiel in der klassischen Welt Mnemosyne, die Mutter der neun Musen, darstellt. Die Nachbarschaft kann darum so groß sein, weil der Ursprung auf Gemeinsames verweist: die lebendige Kraft des »Gedenkens« im alttestamentlichen Offenbarungsglauben. Auch hier ist W. Benjamin der originärste und zuverlässigste Zeuge, wenn er am Ende seiner »Geschichtsphilosophischen Thesen« nach der Herkunft wahrer »Erinnerung« vergangener Zeit fragt: »Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte

³⁴ Der eindimensionale Mensch. Neuwied 1967, S. 117.

³⁵ Gibt es Zukunft in der Vergangenheit? In: L. Reinisch (Hrsg.), Vom Sinn der Tradition. München, S. 17–33, hier 22; vgl. auch E. Bloch, Subjekt–Objekt. Frankfurt 1962, S. 474, 476: »Vorwärtsgehen als Rückgang in den Grund.«

³⁶ Ebd., S. 26.

³⁷ Ebd., S. 32. – Vgl. auch E. Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie II. Frankfurt 1964, S. 162–166, z. B.: »Diese Erinnerung, als die radikale, ist dann allerdings das gleiche wie die Treue – aber zur Hoffnung; sie ist das Ceterum censeo utopiam esse historice creandam« (166).

ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen. Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.«³⁸ Hier schlägt der Ursprung des hebräisch-christlichen Geschichtsdenkens durch³⁹, wie er sich auch noch in der beschriebenen »Erinnerung« als Erbe des jüdisch-christlichen Glaubens identifizieren läßt – sei es in säkularisierter Gestalt oder wieder theologisch heimgeholt.

In solcher Nähe wird die eigene Identität »politischer Theologie« nur gerettet, indem sie auf die *bestimmte* Erinnerung verweist: *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*. Darum erfolgt in dieser Phase auch eine Interpretation des christlichen Glaubens mit starker Akzentuierung seiner inhaltlichen, bekenntnisgebundenen, sogar dogmatischen Elemente. Allerdings wird den traditionellen Bekenntnisformeln nur gegenwartskritische, »revolutionäre« Kraft zugetraut, wenn in diesen Formeln der oft vergessene und verdrängte Anspruch ergangener Verheißungen und einst gelebter und widerfahrener Hoffnungen in das lebendige Gedächtnis zurückgerufen wird. Das am wenigsten Erwartbare bahnt sich hier als reale Möglichkeit an: Kirchliche Tradition und neuzeitliche Freiheitsgeschichte könnten sich – beide freilich nicht unverwandelt – am empfindlichsten Punkt näherücken⁴⁰.

Verdrängte menschliche Leidensgeschichte als Kritik totaler Emanzipation

Hinter dieser Figur der »Erinnerung« enthüllt sich der »politischen Theologie« freilich immer mehr ein anderes Bild von Geschichte und menschlichem Freiheitsstreben. Die frühe Ausbildung der »politischen Theologie« stand selbst jedoch im Bann einer an der Aufklärung orientierten, sehr traditionskritischen Emanzipationsbewegung. Die von der Theologie lange Zeit vernachlässigte Auseinandersetzung mit der Geschichte menschlicher Selbstbefreiung und der dynamischen Hervorbringung immer größerer menschlicher Autonomie bestimmte von Anfang an – nicht ohne Faszination – den Weg

³⁸ Geschichtsphilosophische Thesen, a. a. O., S. 94.

³⁹ Diese Motive spielen z. B. auch für die Geschichtsauffassung des frühen M. Heidegger eine fundamentale Rolle, vgl. dazu K. Lehmann, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*. In: O. Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger = Neue Wissenschaftliche Bibliothek* 34. Köln 1969, S. 140–168.

⁴⁰ Als Beispiel: »Dogmatischer Glaube oder Bekenntnisglaube ist dann die Bindung an Lehrsätze, die als Erinnerungsformeln eines verdrängten, überwältigten, subversiven und gefährlichen Gedächtnisses der Menschheit verstanden werden können und müssen. Kriterium ihrer genuinen Christlichkeit ist die kritisch-befreiende Gefährlichkeit, mit der sie die erinnerte Botschaft in die Gegenwart einbringen, so daß sich ›Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden‹ « (D. Bonhoeffer) (*Reform und Gegenreformation heute*, S. 41).

der »politischen Theologie«. O. Marquard⁴¹ hat in vorbildlicher Präzision die »flankierenden Theoreme« der Emanzipationsphilosophie zusammengefaßt: »Perfektibilität des Menschen als Möglichkeit der Geschichte; Zukunft als Spielraum der Geschichte; Fortschritt als Bewegungsform der Geschichte; diesseitiges Reich der Freiheit als Endzweck der Geschichte; Naturrecht auf Menschenwürde und Menschenglück als moralische Instanz der Geschichte«⁴². Die Auseinandersetzung damit brachte es mit sich, daß auch die »politische Theologie« der Suggestion und Verführungskraft dieser Emanzipationsgeschichte bis zu einem gewissen Grad ihren Tribut zollen mußte. Freilich hat die »politische Theologie« nie unkritisch für den faktischen Verlauf der neuzeitlichen Aufklärungsprozesse votiert⁴³ und sich auch nicht einem eindimensional-linearen Fortschrittsoptimismus hingeeben⁴⁴. Die neuen Konflikte und verdrängten Nachtseiten der erworbenen Freiheit blieben im Horizont der in ihrem Verlauf ja durchaus auch noch offenen *Freiheitsgeschichte*. Doch tut man der Frühphase der »politischen Theologie« kein Unrecht an mit der These, daß diese dunklen Seiten im Schlagschatten einer zuvörderst doch »abstrakt« progressiven Geschichtskonstruktion verblieben, was ihr schon durch den betont »schöpferischen«, ja bisweilen militant-revolutionären Grundcharakter des Handlungsbegriffs und des Praxisverständnisses abgenötigt wurde.

Die damit verbundene Gesichtssicht wird nun durch eine radikale Besinnung auf die vollen Dimensionen des »Gedächtnisses« in gewisser Weise gebrochen. Die »Erinnerung« wird wach an das Schicksal derer, die in ihrer Hoffnung enttäuscht wurden und am Rand der großen Heerstraße des »Fortschritts« unbeachtet liegengelassen sind. Fragend nähert sich J. B. Metz zuerst diesen unterdrückten Opfern der Emanzipationsgeschichte: »Wer veranlaßt zu den in unserer emanzipatorischen Gesellschaft häufig vergessenen oder verdrängten Freiheiten: zur Freiheit etwa, am Leiden anderer zu leiden und die Prophetie fremden Leidens zu achten – obwohl die Negativität des Leids immer unzumutbarer und geradezu unziemlich erscheint? Zur Freiheit, alt zu werden, obwohl unserer Öffentlichkeit von der Verleugnung des Alters bestimmt scheint und es geradezu als »geheime Schande« empfindet? . . . Wer etwa antwortet dem Freiheitsanspruch der vergangenen Leiden und Hoffnungen, wer antwortet der Herausforderung der Toten, wer sensibilisiert das Gewissen für ihre Freiheit, wer kultiviert die Solidarität mit ihnen,

⁴¹ Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein? In: Philosophisches Jahrbuch 79 (1972), S. 241–253.

⁴² Ebd., S. 242.

⁴³ In dieser Hinsicht war W. Oelmüller in Wort und Schrift für die »politische Theologie« ein stets wichtiger Gesprächspartner, vgl. von ihm: Die unbefriedigte Aufklärung. Frankfurt 1969, und Was ist heute Aufklärung? Düsseldorf 1972.

⁴⁴ Vgl. z. B. Diskussion zur »Politischen Theologie«, S. 273 f., 290; Kirche im Prozeß der Aufklärung, S. 61 f.

zu denen wir selbst übermorgen gehören werden? Wer schließlich kann sein Verständnis von Freiheit auch noch mit jenen teilen, die nicht den emphatischen Tod in der vordersten Front eines revolutionären Befreiungskampfes sterben, sondern die den schrecklich banalen, verheißungslosen Tod des Alltags sterben? Wer insistiert auf *diesen* Dimensionen unserer Geschichte der Freiheit?«⁴⁵

Bald folgt eine entschiedene Antwort auf diese Fragen: Eine Gesellschaft, welche diese Dimensionen verschweigt, kann (noch) nicht in Wahrheit »frei« genannt werden. Je ernster man den universalen und totalen Emanzipationswillen nimmt, um so unvermeidlicher muß die Fortschrittsgeschichte gegen ihre eigene Lesart dechiffriert werden. Das wahre Geschichtsverständnis muß auch die Besiegten, die Opfer und die Unterdrückten in »Erinnerung« bringen. Leid fügt sich nicht ein in den evolutiv-teleologischen Gang sich selbst durchsetzender Sieger-Geschichte. Das Leiden widersteht im Grunde allen Versuchen, sofern ihm nur »Erinnerung« entgegenkommt, sich im technologischen Fortschritt oder nach Art eines Geschichts-Darwinismus (»das Recht des Stärkeren«) »aufheben« zu lassen und nur der Verklärung eines vorgeblich Größeren zu dienen. Menschliches Leiden läßt sich am wenigsten nach dem Modell der »Naturgeschichte« auf die Seite schaffen. Darum eignet der unterdrückten Kraft erinnerten Leidens mitten in aller Ohnmacht eine eigene Widerständigkeit und Dignität. Zusammenfassend: »Die wesentliche Dynamik der Geschichte ist demnach das Gedächtnis des Leidens als negatives Bewußtsein von künftiger Freiheit und als Stimulans, im Horizont dieser Freiheit leidüberwindend zu handeln«⁴⁶. In diesem Kontext gewinnt die »*memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*« ihre letzte Relevanz: im Gedächtnis dieses Leidens wird die Zukunft unserer Freiheit erinnert. Weil die Wahrheit dieser »Erinnerung« nicht aus den gegebenen gesellschaftlichen Systemen und Plausibilitätsstrukturen ableitbar ist, wirkt sie in dieser ihrer Fremdheit auch befreiend⁴⁷.

Diese Interpretation bedeutet eine Revolution für das Geschichtsverständnis, weil damit der Maßstab der Geschichte nicht nur die Durchgekommenen und die Sieger sind, sondern eine dialektisch verschränkte »Antigeschichte« erzählt gleichzeitig zum Fortschritt den unabgegoltenen »Sinn« auch der Opfer, der Vergessenen und der Toten. In dieser Sicht werden Heilsgeschichte und Weltgeschichte in ihrem Verhältnis theologisch neu bestimmbar: »Heilsgeschichte ist vielmehr Weltgeschichte, in der den unterlegenen und verdrängten Hoffnungen und Leiden ein Sinn eingeräumt wird. Heilsgeschichte ist

⁴⁵ Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft. In: Freiheit in Gesellschaft, S. 11.

⁴⁶ Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens. In: »Concilium« 8 (1972), S. 403.

⁴⁷ Es ist dabei bedauerlich, daß die theologische Gestalt der »Erinnerung« nicht nachdrücklich in ihren konkreten Bezügen z. B. zum Kirchenverständnis, zu den Sakramenten, zur Eucharistie usw. erläutert wird, sonst wäre die oben angesprochene »Fremdheit« auch inhaltlich überzeugender herausgearbeitet.

jene Weltgeschichte, in der den besiegten und vergessenen Möglichkeiten menschlichen Daseins, die wir ›Tod‹ nennen, ein Sinn gegeben wird, der durch den Ablauf künftiger Geschichte nicht widerrufen oder aufgehoben wird.«⁴⁸

Die damit verbundene Kritik totaler Emanzipation wird noch radikaler, wenn man nach den Inhalten dieser Leidensgeschichte fragt⁴⁹. Diese bezieht sich zwar entschieden auf soziale Unterdrückung und politische Gewalttätigkeit aller Art, aber sie umfaßt – gerade nach den neuesten Aussagen⁵⁰ – auch die Last der Schuld, das Leiden an ihr, das Geschick des Todes und die unaustilgbare Erfahrung endlicher Vergeblichkeit. An diesen Phänomenen und Fakten, werden sie nicht verdrängt, strandet jede totale Emanzipationsprogrammatische, die sich zur einzigen geschichtsphilosophischen Grundkategorie aufspreizt. »Emanzipation in universalgeschichtlicher Totalität ist in gefährlicher Weise abstrakt und widersprüchlich . . . Die Autonomie und Mündigkeit totaler Emanzipation ist voll innerer Widersprüche.«⁵¹

Die damit erreichte Position bedarf nach dieser Zuspitzung wieder einer gewissen Entschränkung, in der dann Bezüge zum eigenen, früheren Denken der »politischen Theologie« und zu nachbarlichen Versuchen von Zeitgenossen in den Blick kommen. Es wird gut sein, auch diese Wandlungen und Zusammenhänge zu beachten, denn die aufgezeigte Kritik der totalen Emanzipation erhält durch diesen weiteren Kontext ein größeres Gewicht.

1. Wachsende Bestimmtheit der eigenen Grundbegriffe. – Was die »politische Theologie« bisher meist abstrakt als »Negativität«, als »Widerspruch« des Bestehenden und als »Antagonismus« gesellschaftlicher Verhältnisse zu beschreiben pflegte, erhält nun im Stichwort von der »Geschichte als Leidensgeschichte« neue Konturen. Die »Zerrissenheit« der Gesellschaft und die »Hinterbliebenen« der ungelösten und tödlichen Konflikte werden jetzt bei ihrem menschlichen Namen genannt. Es geht zuerst um die einzelnen Geschichten, weniger – im Unterschied zu universalistischen Konstruktionen – um *die* Geschichte (in ihrer Totalität). Außerdem wird eine wichtige Aporie »politischer Theologie« weiter differenziert, wenn auch nicht gelöst: Die Kirche kann ihren universalen Anspruch gegenüber der Gesellschaft nur *als Kritik* darstellen und zur Geltung bringen, wenn sie nicht als eine partikuläre Ideologie denunziert werden will. Die negativ-kritische, vor allem gemeinsame Erfahrung bedrohter Menschlichkeit birgt in sich eine elementare Kraft der Vermittlung⁵². Da nun die bestimmte »negative Vermittlung« durch die »Leidensgeschichte« anschaulicher wird und faktisches geschicht-

⁴⁸ Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens, S. 405.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Vgl. Erlösung und Emanzipation, S. 174 f.

⁵¹ Ebd., S. 177.

⁵² Vgl. Zur Theologie der Welt, S. 115 f.

liches Schwergewicht erhält, wird auch die spiegelbildliche Antizipation künftiger Freiheit, die aus der kritischen Leid-»Erinnerung« und aus der aktiven Leidensüberwindung geboren wird, hoffnungsstärker und verheißungsvoller.

2. Theologischer Protest gegen die Unfähigkeit, leiden zu können. – Gleichzeitig wird durch diese Deutung ein entscheidendes Element im Geflecht einer heutigen Zeitdiagnose getroffen, das mit Recht immer größere Aufmerksamkeit beansprucht: der Sinn für das Leiden ist in unserer Gesellschaft ausgeblendet, obgleich Unglück und Not, Schlimmes und Böses, Unterdrückung und Schmerz blieben und sich steigerten. Leben heißt nur noch Herstellen⁵³. Wir müssen überhaupt wieder lernen, uns solchen Erfahrungen auszusetzen und uns etwas widerfahren zu lassen. Es ist darum nicht zufällig, daß gerade die für die »Zeichen der Zeit« sensibelsten Vertreter der »politischen Theologie«⁵⁴ die verbreitete und sich steigernde Desensibilisierung gegenüber dem fremden Leid kritisch angehen. Im Zusammenhang dieses gleichzeitigen Protestes muß auch die Rede von der »Leidensgeschichte« gesehen werden.

3. Gottes Sein im Leiden Jesu. – J. Moltmann hat diese Erfahrung des Leidens in einem kühnen theologischen Entwurf »Der gekreuzigte Gott«⁵⁵ zum fundamentalen Ansatz einer Revolution im Gottesbegriff und der Frage nach dem Sinn der Passion Jesu Christi gemacht⁵⁶. Aus dem Zentrum dieser Theologie des »gekreuzigten Gottes«, wo Gottesbegriff, Leiden und Soteriologie fast gleichursprünglich begründet werden, gelangt er zu ähnlichen Ergebnissen wie die »politische Theologie«: »Der Gott des Erfolgs und der apathische Mensch der Aktion widersprechen dem leidenden Gott und dem liebenden und in der Liebe verwundbaren Menschen, den wir im Kern des Christentums finden. Der gekreuzigte Gott widerspricht umgekehrt diesem Gott total und seinen Götzendienern erst recht. Er widerspricht der optimistischen Gesellschaft. Er widerspricht auch dem revolutionären Aktivismus

⁵³ Vgl. dazu den instruktiven Beitrag von G. Böhme, Die Verlegenheit der Ethik. Das Leiden wird zur zentralen Kategorie. In: »Evangelische Kommentare« (1972), S. 392–395.

⁵⁴ Außer J. B. Metz und J. B. Moltmann vgl. z. B. D. Sölle, Annäherungen an ein christliches Verständnis des Leidens. In: »Mercur« 27 (1973), S. 393–403; von ders. Verfasserin ist angekündigt: Leiden. Stuttgart 1973; zur Sache vgl. auch N. Schiffers, Die »Spur des Leidens« in der Geschichte und die »Spur Gottes«. In: »Concilium« 8 (1972), S. 413–418.

⁵⁵ München 1972 (mit dem Untertitel: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie). Vorarbeiten dazu finden sich in J. Moltmann, Umkehr zur Zukunft. München 1970, S. 133–147, 181 ff. Einführungen in das neue Buch schrieb J. Moltmann selbst: Der »gekreuzigte Gott«. In: »Concilium« 8 (1972), S. 407–413; Die Verwandlung des Leidens, In: »Evangelische Kommentare« 5 (1972), S. 713–717; Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute. In: »Evangelische Theologie« 33 (1973), S. 346–365 (dort auch schon Antworten auf kritische Einwände).

⁵⁶ Zur Diskussion vgl. Heft 4, 1973, der Zeitschrift »Evangelische Theologie« (darin auch der kritische Beitrag von H. Küng, S. 401–423); J. M. Mochman/H. Dembowski, Gottes Sein ist im Leiden. In: »Evangelische Kommentare« (1973), S. 421–426; aus katholischer Sicht bes. W. Kasper, Revolution im Gottesverständnis? In: »Theologische Quartalschrift« 153 (1973), S. 8–14.

der Söhne des alten Establishment«⁵⁷. Die aufregende Antwort heißt: Das Leiden ist in Gott selbst. Darum kann das Kreuzesereignis nur durch das Gegenüber *und* die Einheit des hingebenden Vaters und des verlassenen Sohnes in der Kraft der Hingabe durch den Geist seine Erläuterung finden. Die Trinitätslehre ist die Kurzfassung der Passionsgeschichte. Das Kreuz Jesu Christi ist das Materialprinzip der Trinitätslehre, die Trinitätslehre ist das Formalprinzip der Kreuzestheologie. Die »Leidensgeschichte der Welt« wird durch die Passionsgeschichte Jesu Christi radikal in die »Geschichte Gottes« hineingenommen und darin verwandelt. Darum ist eine so strukturierte Theologie des Kreuzes die bleibende Voraussetzung jeglicher »Theologie der Hoffnung«. Gerade an diesem Punkt, der Vermittlung von menschlicher Leidensgeschichte und der trinitarischen Gottesgeschichte, scheiden sich auch innerhalb der »politischen Theologie« noch die Geister⁵⁸.

4. Realisierung des Fortschritts als Verringerung menschlichen Leidens. – Es ist in diesem Zusammenhang aufschlußreich, daß eine neue Bestimmung des Fortschrittsbegriffs in der politikwissenschaftlichen Theorie ähnliche Wege zu gehen versucht⁵⁹. Auch hier verzichtet man auf die zwar klassischen, aber großspurigen Formeln wie auf die vom größtmöglichen Glück der größtmöglichen Zahl, von der Aufhebung der Entfremdung usw. Fortschritt wird vielmehr definiert als der »Versuch, menschlichem Leiden durch gesellschaftliches Handeln bewußt entgegenzuwirken«⁶⁰. Auch hier wird damit argumentiert, daß diese Orientierungsnorm gegenüber den vielfältigen faszinierenden Möglichkeiten, perfekte Gesellschaftsmodelle zu beschreiben, eine *bestimmte* Richtung der Veränderung ins Auge zu fassen vermag (»Wir wissen genauer, wovon wir reden«), oder – gegen futuristische Utopien – Ziele formuliert, »die gleichsam in jedem Augenblick, in jedem Akt der Politik zu erreichen oder zu verfehlen sind«⁶¹. Auch diese Neubestimmung dient einem ähnlichen Ziel wie die Kritik universaler und totaler Kritik durch die »politische Theologie«: die Bedingungen wahren Fortschritts zu formulieren, ohne den Grundkategorien der Totalemanzipation zu verfallen⁶².

(Ein abschließender Beitrag folgt.)

⁵⁷ Die Verwandlung des Leidens, S. 713 f.

⁵⁸ Vgl. den Dissens zwischen J. B. Metz (Kleine Apologie des Erzählens, S. 338 f.; Erlösung und Emanzipation, S. 181 f.) und J. Moltmann (Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute, S. 361, Anm. 47).

⁵⁹ Vgl. z. B. Peter Graf Kielmansegg, Gibt es noch eine fortschrittliche Linke? In: »Merkur« 27 (1973), S. 380–392.

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 380 f., 390 ff.

⁶¹ Ebd., S. 391.

⁶² Ähnlich auch G. Sauter, Erwartung und Erfahrung. München 1972, S. 260 (vgl. dort auch die Anmerkungen zur »Leidensgeschichte«, S. 259 f., 304).

Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung (I)*

Von A. García Rubio

Wer heute einen Status-quaestionis-Bericht über die politische Theologie in Lateinamerika – die »Befreiungstheologie«, wie sie von den Lateinamerikanern genannt wird – schreiben will, sieht sich vor einer doppelten Schwierigkeit: Diese Theologie ist in der ersten Genese, sie ist noch in Bildung begriffen, in ständiger Bewegung, denn sie hängt von einer Praxis ab und von der Vermittlung durch Sozialwissenschaften, die gleichfalls im Fluß sind. Zweitens hält es schwer, »von außerhalb« des Geschichtsprozesses, der heute in Lateinamerika in Gang ist, Sinn und tiefere Bedeutung einer Praxis zu erfassen, deren kritische Reflexion diese Theologie sein will. Wir können daher nur versuchen zusammenzufassen, was Motivation, Ziel und Konturen dieser Theologie zu sein scheinen. Die Darstellung der Essentials dieser Theologie bietet bereits die Möglichkeit zu einer Konfrontation mit der europäischen »neuen politischen Theologie«.

I. DIE BEFREIUNG ALS POLITISCHES PROBLEM

Die Christen angesichts der Unterentwicklung in Lateinamerika

Als wirtschaftliche Randzonen, die durch das iberische merkantilistische System in den europäischen Westen eingegliedert waren, waren Spanien und Portugal nicht eigentlich kapitalistische Mächte; die Eroberung und Kolonisation des indio-iberischen Amerika vollzogen sich vor der modernen Industrierevolution; ebenso wie die Mutterländer, von denen sie abhängig gewesen waren, blieben die neuen ibero-amerikanischen Nationen nach Erlangung ihrer politischen Unabhängigkeit außerhalb des Bereichs des technisch-industriellen Fortschritts. Aus der Abhängigkeit von den iberischen Mächten gelangten sie in die Abhängigkeit Englands, eines Landes, das in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts technisch und wirtschaftlich am meisten entwickelt war. Lateinamerika nahm als Exporteur von Rohstoffen und Importeur von Fertigprodukten an der internationalen Arbeitsteilung teil (»Neokolonial-Pakt«). Die Stabilität dieser Arbeitsteilung wurde von der Krise von 1929/1930 stark erschüttert. Schon vorher hatte die britische Hegemonie der wirtschaftlich-technischen Macht Nordamerikas Platz gemacht, eines neuen zentralen Lan-

* Vgl. die ergänzenden Beiträge, S. 434 ff. und 449 ff. dieses Heftes.

des, das mit den abhängigen lateinamerikanischen Wirtschaften in Verbindung stand. Die Wirtschaftskrise von 1929/1930, die schon durch den Ersten Weltkrieg eingeleitet worden war, führte zu einer alarmierenden Schrumpfung des Volumens der lateinamerikanischen Exporte von Rohstoffen, deren Preis auf dem internationalen Markt sich seit dem Weltkrieg zu verschlechtern begonnen hatte; sie verminderte damit auch die Kapazität für Einfuhr von Maschinen und von Fertigwaren im allgemeinen. Die fortschrittlicheren Länder Lateinamerikas stürzten sich infolgedessen in einen beschleunigten Prozeß behelfsmäßiger Industrialisierung, um der Nachfrage des Binnenmarktes zu genügen¹. Es ist die Epoche der Bestrebungen, eine spontane Entwicklung aus eigener Kraft in die Wege zu leiten.

In dieser Zeit beginnt sich das soziale Gewissen der Katholiken Lateinamerikas zu regen. Seit 1920 und noch stärker in den dreißiger Jahren kommt es in Lateinamerika zu einer kraftvollen Renaissance des Katholizismus. Der erneuernde Einfluß des Denkens von J. J. Maritain ist zu verspüren, und die besten Kräfte der lateinamerikanischen Kirche bemühen sich, die neue Christenheit aufzubauen. Als Antwort auf die soziale Problematik legt man die Soziallehre der Kirche vor. Es entstehen christlich inspirierte politische Parteien, die in ihrem Regierungsprogramm sich anheischig machen, diese Lehre in die Tat umzusetzen².

In der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre geraten die Bestrebungen, eine spontane Entwicklung in die Wege zu leiten, allmählich in eine Krise. Einzelne Christengruppen werden sich bereits bewußt, daß die lateinamerikanische Unterentwicklung strukturbedingt ist und zu ihrer Lösung einschneidende, rasche Reformen sowohl auf wirtschaftlich-sozialer als auch auf politischer und kultureller Ebene notwendig sind: daß es nicht ausreicht, bloß Beistand zu leisten.

Diese Bewußtseinsbildung erfolgte in zwei Richtungen:

1. Man entdeckt das Revolutionspotential, das im Christentum liegt. Auf die Soziallehre der Kirche gestützt, sind die Katholiken fähig, unter Respektierung der Freiheit und Würde des Einzelnen die zur Auslösung der Entwicklung notwendigen Strukturreformen herbeizuführen. Die Katholiken suchen nach einem eigenen Weg, nach einer Alternative zum klassischen Kapitalismus auf der einen und zur marxistischen Lösung auf der anderen Seite. Die Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, die heute in Lateinamerika besteht, bringt schlimmste Mißstände und Ungerechtigkeiten mit sich, aber man hält es für möglich, sie relativ rasch und gründlich zu überwinden. Technische Planung und Rationalisierung, ein intensives Bemühen um die allseitige Hebung

¹ Vgl. Celso Furtado, *Formação Econômica de América Latina*. Rio de Janeiro 1969, S. 42–75.

² Vgl. Enrique D. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona 1972, S. 124–137.

des Volkes und eine Regierung, die sich wirklich in den Dienst des allgemeinen Wohles stellt, sind die Elemente, mit deren Hilfe man glaubt, eine Entwicklung in die Wege leiten zu können, der es in erster Linie um den Menschen geht. Das politische Problem steht an zweiter Stelle³.

2. Die andere Richtung, die von den Ideologien der Linken stark beeinflusst ist, ist davon überzeugt, daß Lateinamerika keine Entwicklung zum Nutzen seiner Gesamtgesellschaft auszulösen vermag, ohne daß zuvor die aus der Vergangenheit überkommenen Kolonialstrukturen, in denen die ibero-amerikanischen Länder gelebt haben, zerstört und die derzeitigen Bande zerrissen werden, die Lateinamerika an den »Kapitalismus« ketten. Diese Richtung hat zwei Varianten. Die eine will vorrangig die Kolonialordnung und -struktur zerstören und es einem späteren Entscheid überlassen, welches System die weitere Entwicklung steuern soll. Die andere Variante betont die Vordringlichkeit, die derzeitige Abhängigkeit vom internationalen Kapitalismus und seinen nationalen Verbündeten zu brechen. Beide Gruppen stoßen bereits in der ersten Hälfte der sechziger Jahre aufeinander⁴. In beiden stehen die Christen vor dem Problem, daß die Soziallehre der Kirche nicht auf die spezifischen Verhältnisse der Unterentwicklung Lateinamerikas zugeschnitten ist. Nach Überzeugung der Vertreter der ersten Variante zum Beispiel ist die heutige Situation der Völker der Dritten Welt im Grunde nicht durch die Armut und den Rückstand gegenüber den wirtschaftlich blühenden Staaten charakterisiert. Armut und technischer Rückstand sind das Ergebnis einer bestimmten geschichtlichen Situation: Die unterentwickelten Länder bilden den Rand der neuzeitlichen Welt und Gegenwart. Die Kolonie stellt das »geschichtliche Proletariat« des Westens dar. Der entscheidende Grund dafür ist darin zu sehen, daß Völker, die einer Kolonialstruktur unterworfen sind, geschichtlich nicht führend sind, was als ein totales soziales Faktum zu verstehen ist. Der Prozeß, der durch Versuche ausgelöst wurde, in Lateinamerika eine spontane Entwicklung aus eigener Kraft in Gang zu bringen, hat immer deutlicher gezeigt, daß es unmöglich ist, die koloniale Situation auf dem Weg der Entwicklung in eine Situation der Frei-

³ Chile ist das Land, wo der systematischste Versuch einer »friedlichen Revolution«, einer »christlichen Revolution« gemacht wurde. Vgl. die Sondernummer der Zeitschrift »Mensaje« 115 (1962) über die christliche Revolution in Lateinamerika. Beachtung verdienen auch Nr. 139 (1963) über revolutionäre Reformen in Lateinamerika und Nr. 139 (1963) über die Integration in Lateinamerika. Nachdem die Democracia Cristiana in Chile an die Macht gekommen war, versuchte sie, diese Zwischenlösung in die Wirklichkeit zu überführen.

⁴ Eine Orientierung über die erste Richtung vermittelt Cândido Mendes, *Nacionalismo e Desenvolvimento*. Rio de Janeiro 1963. Ein unmittelbarer Einfluß der zweiten Richtung findet sich schon in der ersten Hälfte der sechziger Jahre in katholischen Gruppen der brasilianischen JUC (Juventud Universitaria Católica), die den Rahmen der katholischen Aktion verließen und dazu übergingen, die »Ação Popular« (»Volksaktion«) zu integrieren. Vgl. *Ação Popular: Documento Base*. In: *Verbum* XXI, 1-2 (1964), S. 67-95.

heit zu überführen. Die Kolonialstruktur bildet ein radikales Hindernis für diese Bestrebungen. Deshalb zwingt sich die Zerstörung der Kolonialordnung und der Übergang zu totalen Sozialstrukturen auf⁵.

Das evolutive Moment läßt sich hier nicht anwenden. Für die unterentwickelten Länder ist eine besondere geschichtliche Zeit, eine Übergangszeit notwendig. Da nun aber die Soziallehre der Kirche aus der organischen, evolutiv-progressiven Perspektive der modernen westlichen Welt ausgearbeitet worden ist, kann sie selbstverständlich nicht die Notwendigkeit dieser unlinearen Geschichtszeit erfassen, welche die Dritte Welt durchlaufen muß, um aus dem Zustand der Unterentwicklung herauszukommen, und sie vermag nicht einzusehen, daß die Problematik der Unterentwicklung heute in der Dritten Welt Mittel und Haltungen erfordert, die mit dieser neuzeitlichen Sicht des Fortschritts und der Entwicklung nicht übereinstimmen⁶.

Wir stoßen demzufolge bei Christengruppen Lateinamerikas schon Jahre vor dem Auftauchen einer eigentlichen Befreiungstheologie erstmals auf den Gedanken, daß der Fortschrittsbegriff der Moderne im Sinn eines ununterbrochenen und notwendigen linearen Fortschritts sich nicht ohne weiteres auf die lateinamerikanische Situation übertragen läßt. Es ist dies eine erste Erkenntnis. Sie wird sich vertiefen und um so radikaler werden, je tiefer sie sich bewußt wird, wie entmenschlichend die Herrschaft ist, der die Kolonial- oder Neokolonialvölker am »Rande« der Welt unterworfen waren und immer noch sind.

Die Rede von der Abhängigkeit und Befreiung

In der zweiten Hälfte der sechziger Jahre nimmt die Zahl der Christengruppen rasch zu, die in der Abhängigkeit den Hauptgrund für die lateinamerikanische Unterentwicklung sehen. Immer mehr Sozialforscher wenden sich heftig gegen die – hauptsächlich nordamerikanische – funktionale Soziologie, die ihrer Ansicht nach im Dienst der Verewigung des *Status quo* steht und nicht imstande ist, die geschichtlichen Ursachen der lateinamerikanischen Unterentwicklung zu begreifen. Auch wenden sie sich gegen den »dogmatischen Marxismus«, der lediglich auf der sterilen Anwendung der Marxschen Thesen auf den lateinamerikanischen Kontext besteht. Die neue lateinameri-

⁵ Cândido Mendes, a. a. O., S. 3–49; 94–154.

⁶ Vgl. C. Mendes, *Antecipações de pensamento de João XXIII na »Pacem in Terris«*. In: *Síntese* 18 (1963), S. 34–58. Das Grundproblem bleibt auch in »*Populorum Progressio*« ungelöst, denn auch diese päpstliche Verlautbarung ist in der »metropolitanen« Sicht des klassischen Gradualismus befangen: C. Mendes, *Populorum Progressio: En deçà de l'attente des pays sous-développés*. In: »*Esprit*« XXXVI, 371 (1968), S. 795–812. Vgl. auch R. Ozanam de Andrade, *Populorum Progressio: Neo-capitalismo ou Revolução?* In: »*Paz e Terra*« 4 (1967), S. 209–221.

kanische Soziologie ist jedoch im Grunde marxistisch in dem Sinn, daß sie sich der wissenschaftlichen Methode Karl Marx' bedient, wobei sie diese frei und schöpferisch auf die heutige Wirklichkeit der Länder Lateinamerikas anwendet. Man interessiert sich nicht für das philosophische Denken Marxens, sondern für seine Bedeutung als Gesellschaftswissenschaftler. Diese Sozialwissenschaft legt sehr viel Wert auf die Praxis, betont die entscheidende Wichtigkeit des politischen Einsatzes zur Überwindung der bestehenden Abhängigkeit und akzeptiert den im Politischen liegenden Konflikt. Diese Soziologie erarbeitet eine geschichtlich-kausale Abhängigkeitstheorie für die lateinamerikanische Unterentwicklung – im Gegensatz zur Theorie der Unterentwicklung, wie sie die vom positivistischen Empirismus bestimmte amerikanische funktionale Soziologie vertritt. Nicht, daß die marxistisch inspirierte Sozialwissenschaft Lateinamerikas dem ökonomischen und dem zum Wirtschaftswachstum notwendigen technischen Instrumentarium die Bedeutung abspräche: sie ist nur gegen jede Reduktion auf das bloß Wirtschaftliche. Die Betonung des Politischen vor dem Technischen ist die Folge der geschichtlichen Erklärung der Unterentwicklung, die – wie gesagt – als Abhängigkeits- und Knechtschaftsverhältnis verstanden wird. Da dieses Abhängigkeitsverhältnis zerbrochen werden muß, bedarf es einer Volkserhebung, um eine Entwicklung zu ermöglichen, die im Dienst aller steht. Ohne eine solche Revolution wird die technokratische Entwicklung nicht über eine Modernisierung der lateinamerikanischen Wirtschaft hinausgelangen; das Grundproblem, der unterdrückte und als bloße Sache behandelte Mensch, wird bleiben⁷.

Die Unterentwicklung ist zutiefst ein menschliches Problem. Die Herrschaftsstrukturen unterdrücken den Menschen und nehmen ihm die konkrete Möglichkeit, »mehr zu sein«. Der Mensch – sein Selbstbewußtsein – muß befreit werden. Die Entwicklung wird nur dann humanisierend wirken, wenn sie im Dienst der Befreiung jeder Person und der Gemeinschaft selbst steht. Darum ist es so wichtig, zwischen Modernisierung und Entwicklung zu unterscheiden. Modernisierung der Wirtschaftsstrukturen besagt noch nicht Entwicklung überhaupt. In der Modernisierung der abhängigen Länder erblickt man eine Manipulation im Dienst der Interessen der manipulierten »zentralen« Gesellschaften. So wie kein persönliches Wachstum erfolgen kann, solange man nicht die Macht besitzt, selbst zu entscheiden, so kann es

⁷ Zu einem Gesamtüberblick über die Entwicklung der Sozialwissenschaften in Lateinamerika, namentlich was Abhängigkeitsthematik betrifft, vgl. Gonzalo Arroyo, *Le sous-développement et la dépendance externe au miroir de la littérature latinoaméricaine*. In: *Culture et développement*, Bd. II, 1 (1969–1970), S. 121–141. Zur Beziehung zwischen der Theologie der Befreiung und der neuen lateinamerikanischen Soziologie vgl. Pedro Negro Rigol, *La significación de los cambios metodológicos de las ciencias sociales para la interpretación teológica*, in: ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina), 2 encuentro sobre Teología de la Liberación. Buenos Aires 1971, 17 S. hektogr.

auch für ein Volk keine echte Entwicklung geben, wenn das Entscheidungszentrum außerhalb seiner selbst liegt, wenn die »Entwicklung« ihm aufgezungen wird und nicht aus der Besonderheit dieses Volkes herauswächst⁸.

Nur auf der Ebene des Menschen läßt sich die tiefste Dimension dessen erfassen, was bei der heutigen Auseinandersetzung zwischen der technokratischen Sicht der Entwicklung und der Sicht des politischen Humanismus in den Ländern der Dritten Welt auf dem Spiel steht. Auf dem theologischen Feld Lateinamerikas ist es der protestantische Theologe und Soziologe Rubem Alves, der am tiefsten ergründet hat, wie diese beiden Sichten auf die Befreiung des Menschen sich auswirken. Stark von den Analysen Marcuses über die technokratische Gesellschaft beeinflusst – der Einfluß Marcuses macht sich bei allen Theologen der Befreiung geltend –, bemerkt Rubem Alves, daß die Technik aufgehört habe, ein Werkzeug im Dienst einer wachsenden Humanisierung des Menschen zu sein, daß sie vielmehr zu einer technokratischen Ideologie, zu einem totalitären und totalisierenden System entartet ist, das den Menschen zu einem domestizierten eindimensionalen Wesen mache⁹. In der unterentwickelten Welt geben sich die technokratische Ideologie und Sprache mit einem deutlich messianischen Anspruch als *die* Lösung für das Problem der Unterentwicklung aus, das von rein wirtschaftlichen Standpunkt aus in den Blick gefaßt wird. Wenn das Problem wirtschaftlicher Natur ist, muß man ihm mit wissenschaftlicher Objektivität und rationalem Denken begegnen. Unter dieser Voraussetzung wird die technokratische Elite im Entwicklungsprozeß die Führung haben müssen. Dieser geht es in erster Linie um Fragen des wirtschaftlichen Wachstums, selbstverständlich im quantitativen Sinn, unter Absehen von geistigen Werten. Jedes Element, das die rationale Anwendung der technischen Mittel stört, muß nach ihrer Überzeugung energisch unterdrückt werden. Dieses technokratische Entwicklungsschema schaltet die aktive, kreative Beteiligung des Volkes aus, da diese als unzweckmäßig erachtet wird. Diese Ausschaltung setzt ein bestimmtes Menschenbild – »Konsumwesen mit passiven, rezeptiven Bedürfnissen« – voraus, das im Gegensatz zum Menschenbild steht, in dessen Zentrum die Freiheit und Kreativität stehen¹⁰. Dies ist der Haupteinwand gegen die zu einem umfassenden System erhobene Technokratie. Das technokratische System vermag zwar dem Menschen materielle Wohlfahrt zu bieten, aber um den Preis einer Verstümmelung der menschlichen Kreativität. Aus diesem Grund widersetzen sich R. Alves ebenso wie die katholischen Theolo-

⁸ Vgl. Paulo Freire, *Pedagogía del Oprimido*. Montevideo 1970, S. 211–212. Ein weiteres grundlegendes Werk dieses Autors ist: *Educação como prática da Liberdade*. Rio de Janeiro 1967. Vgl. diese Zeitschrift 4/1972, S. 372 ff.

⁹ *A Theology of Human Hope*. Washington 1969, S. 17–27.

¹⁰ *Theology and the Liberation of Man*. In: *In Search of a Theology of Development*. Geneva 1969, S. 85–88.

gen der Befreiung den Lösungen, die die technokratische Ideologie für das Entwicklungsproblem vorschlägt. Das Eintreten für die Kreativität des Menschen schließt den Anspruch auf – hauptsächlich politische – Macht in sich, damit alle Menschen – und nicht nur eine kleine Elite – die Freiheit besitzen, diese Kreativität zu erleben. Das Dilemma, das sich den Christen der entwickelten wie der unterentwickelten Welt stellt, ist ganz klar: Entweder entscheidet man sich für den Humanismus der Freiheit, der sich der Technik im Dienst der menschlichen Kreativität bedient, oder man läßt es zu, daß der Mensch durch den technologischen Messianismus domestiziert wird, wobei er – von den Aussichten auf materielle Wohlfahrt bestrickt – um seine Freiheit kommt¹¹.

In der unterentwickelten Welt wird das Dilemma noch viel schärfer wahrgenommen, da es dem technokratischen Messianismus bisher nicht gelungen ist, der Mehrheit der Bevölkerung zu Wohlstand zu verhelfen.

Der Neuausrichtung der Sozialwissenschaften und dem politischen Humanismus in Lateinamerika, wie ihn R. Alves vertritt, liegt also ein Bild vom Menschen zugrunde, das Kreativität und Freiheit betont. Man begreift, daß es von vielen Christen übernommen wird, denen die menschliche Seite des Problems der Unterentwicklung auf den Nägeln brennt. Obgleich die Anhänger dieser soziologischen Strömung im allgemeinen dem Sozialismus nahe stehen, so betonen sie doch, daß es nicht nur einen Weg gebe; der ihre ist der der Kreativität¹².

Die Rede von der Befreiung ist also nicht innerhalb der Kirche aufgekommen, obwohl der Begriff zweifellos Anklänge an die Bibel aufweist. Sie ist hauptsächlich von der neuen Soziologie und von den Gruppen der Linken, die sich auf sie stützen, verbreitet worden. Die Theologie der Befreiung, die explizit 1968 zum Vorschein kommt, übernimmt von dieser soziologischen Strömung die Sprache sowie die Analyse und Deutung der lateinamerikanischen Wirklichkeit.

II. DAS CHRISTENTUM UND DIE BEFREIUNG

Die Rede von der Befreiung wird von der Kirche übernommen

Das Lehramt der lateinamerikanischen Kirche hat in den sechziger Jahren gegenüber der Wirklichkeit eine wichtige Entwicklung durchgemacht. Bis 1967 unterstützte die Kirche entschieden die integrale Entwicklung, wie Père Lebreton und Manuel Larrain sie sahen¹³. Man glaubte, es gebe für das Problem der Unterentwicklung eine Zwischenlösung – weder Kapitalismus

¹¹ Ebd., S. 88.

¹² P. Negre Rigol, a. a. O., S. 10–12.

¹³ Von Msgr. Larrain vgl. besonders: Desarrollo: Exito o Fracaso en América Latina. Llamado de on Obispo a los cristianos. Santiago de Chile 1965.

noch Sozialismus –, doch die Hinweise auf diese Zwischenlösung glichen sehr der Propaganda für den neokapitalistischen Reformismus, obwohl das Lehramt der Kirche betonte, daß das Volk an diesem Prozeß mitbeteiligt sein müsse. Obschon die schlimmen Seiten des wirtschaftlichen Liberalismus wahrgenommen wurden, hielt man das System für annehmbar und für verbesserungsfähig. Auf der außerordentlichen Versammlung des lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) in Mar del Plata (1966) unterstützten die Vertreter des lateinamerikanischen Episkopats praktisch diese reformistische Richtung, die ihnen am geeignetsten erschien, die integrale Entwicklung der Menschen und Völker Lateinamerikas zu unterstützen und zu fördern¹⁴.

Gruppen von Christen, die die neue Optik auf das Problem der Unterentwicklung in Lateinamerika übernommen haben, waren es, die die Stellungnahmen der Bischöfe zu beeinflussen begannen. Einem Teil des lateinamerikanischen Episkopats dämmerte auf, was der Kapitalismus als System für den Menschen bedeutet. Das Kommuniqué der Versammlung der Präsidenten der Abteilung für soziale Aktion des CELAM in Itapoa (Salvador Bahia, 1968) zeigt das deutlich¹⁵. Schon früher gibt es dafür Beispiele wie das Manifest der achtzehn Bischöfe aus der Dritten Welt¹⁶.

Der Vergleich der Schlußkommunikés der Versammlung von Mar del Plata mit denen der zweiten Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats (Medellín, 1968) macht deutlich, daß das Interesse sich vom Thema der »Entwicklung« auf das der »Befreiung« verlagert hat. Freilich nur zum Teil, denn die Perspektive von Mar del Plata ist auch noch in Medellín vorhanden¹⁷. Was die Sicht und Interpretation der Wirklichkeit betrifft, so ist das Neue darin zu sehen, daß das Lehramt der Kirche zum Teil Elemente der Analyse und Deutung der lateinamerikanischen Situation übernommen hat, die aus der soziologischen Schule stammen, die wir oben skizziert haben. Sowohl der interne Kolonialismus als auch der externe Neokolonialismus werden zur Sprache gebracht und angeprangert¹⁸.

Die Situation des lateinamerikanischen Menschen – eine Elendssituation, die man als Ungerechtigkeit, als Unterdrückung empfindet – wird immer aus der Glaubensperspektive gesehen. So sieht der christliche Glaube in den in Lateinamerika bestehenden ungerechten Strukturen die Kristallisation »wah-

¹⁴ Vgl. Conclusões de Mar del Plata sobre a presença ativa da Igreja no Desenvolvimento e na Integração de América Latina. In: »Revista Eclesiástica Brasileira« XXVII, 2 (1967), S. 453–466.

¹⁵ Vgl. Presencia de la Iglesia en el proceso de cambio de América Latina. In: Signos de Renovación. Lima 1969, S. 31–45.

¹⁶ Mensaje de Obispos del Tercer Mundo. In: Signos de Renovación, S. 19–29. Von den achtzehn Bischöfen, die die Botschaft unterzeichneten, waren zehn Lateinamerikaner.

¹⁷ Der Wortlaut der Schlußfolgerungen findet sich in: La Iglesia en la actual transformación de América Latina al la luz del Concilio. II, Conclusiones. Bogotá 1970. Die in Medellín gehaltenen Reden und Referate: ebd. I, Ponencias.

¹⁸ Vgl. insbesondere das Dokument über den Frieden, ebd., S. 65–76.

rer Sünden«¹⁹. Wenn die Situation der Unterentwicklung im Grunde als Knechtschaft und Unterdrückung charakterisiert wird, so ist es natürlich, daß man die Überwindung dieses Zustandes als »Befreiung« bezeichnet²⁰. Das christliche Thema der Befreiung von der Sünde läßt sich leicht in Zusammenhang bringen mit dem Bemühen, die von den ungerechten Strukturen herbeigeführte Knechtschaftssituation zu überwinden, insofern in diesen Strukturen die Wirklichkeit der Sünde konkretisiert ist. Zwar trifft man in den Dokumenten von Medellín noch auf keine artikulierte theologische Reflexion, die konkret darlegt, wie die gesellschaftlich-wirtschaftliche und politisch-kulturelle Befreiung mit der Befreiung von der Sünde zusammenhängt. Die Beziehung zwischen dem irdischen Fortschritt und dem Reiche Christi wird in Übereinstimmung mit den Äußerungen der Konstitution »Gaudium et spes« (Nr. 30) gesehen, jedoch mit der Tendenz, mehr deren Einheit als deren Unterschied zu beachten.

Was die Dokumente von Medellín über die Befreiung sagen, schließt auch die politische Dimension der Befreiung ein – sie will ja integral sein –, doch geht es in erster Linie um die christliche Befreiung, um die umfassende Befreiung des lateinamerikanischen Menschen von der Sünde und ihren Folgen: Ungerechtigkeit und Unterdrückung . . .²¹. Würde man den integralen Charakter der christlichen Befreiung unterschlagen, verriete man die pastorale Intention, welche die Verfasser der Dokumente von Medellín beseelte.

Doch welcher Diagnose wird sich die Kirche bedienen, wenn sie das Ziel der Befreiung des lateinamerikanischen Menschen erreichen will? In der Frage, wie die mit der Befreiung im christlichen Sinn verbundene politische, wirtschaftlich-soziale und kulturelle Befreiung zu verwirklichen sei, bestand in Medellín keine einhellige Meinung. Unter den Bischöfen, die in Medellín versammelt waren wie auch unter den anderen Teilnehmern, gab es einige, die einer reformistischen Lösung innerhalb des bestehenden Systems zuneigten, andere sprachen sich für eine radikalere Lösung im Sinne der Revolution aus²². Einmütig war man nur in dem Willen, dem lateinamerikanischen Volk zu dienen. Da man sich in der Beurteilung der lateinamerikanischen Wirklichkeit nicht einig war, gingen auch die Ansichten über die anzustrebenden Lösungen auseinander. Diese Uneinigkeit der Kirche, die oft kritisiert wird, hat jedoch auch eine positive Seite: Sie gibt die Wirklichkeit der Kirche wieder und stellt eine Mahnung an die Christen dar, ihre

¹⁹ Vgl. das Dokument »Justicia«, 2 und das Dokument »Paz«, 1, ebd. S. 51–52 und 65.

²⁰ Ein Beispiel der Verwendung der Rede von der Befreiung in Medellín: Im Dokument »Educación« heißt es: »Da jede Befreiung die volle Erlösung in Christus bereits vorwegnimmt, fühlt sich die Kirche Lateinamerikas besonders solidarisch mit jedem erzieherischen Bemühen, das unsere Völker zu befreien trachtet« (4, 9), ebd., S. 94.

²¹ Vgl. die Bemerkungen von M. Pironio, Generalsekretär des CELAM: El verdadero sentido de la Conferencia de Medellín. In: »Criterio« 1603 (1970), S. 615–616.

²² Vgl. H. Borrat, Terra Incognita. Barcelona 1970, S. 20.

Positionen nicht zu verabsolutieren. Dessen ungeachtet kann man doch feststellen, daß in den Dokumenten von Medellín bereits der Anfang für eine Theologie der Befreiung vorliegt.

Die Theologie der Befreiung: eine lateinamerikanische Theologie

Das Unbehagen, das Gruppen von Christen der Soziallehre der Kirche gegenüber in Lateinamerika bekundeten, hat seit 1967 einer wachsenden Unzufriedenheit mit der aus Europa stammenden Theologie, gerade auch mit der sogenannten fortschrittlichen Theologie, Platz gemacht, einer Theologie, die während des Zweiten Vatikanischen Konzils in Lateinamerika gewaltige Begeisterung ausgelöst hatte. Der anfängliche Optimismus wich rasch einem zunehmenden Pessimismus in der Frage, inwieweit diese Theologie geeignet sei, die lateinamerikanische Wirklichkeit gründlich zu erhellen.

Indem lateinamerikanische Christeneliten der wirtschaftlich-sozialen und kulturellen Abhängigkeit innewerden, wird ihnen auch die theologische Abhängigkeit bewußt. In breiten Sektoren der lateinamerikanischen Christenheit – auf katholischer wie auf protestantischer Seite – wächst in den letzten Jahren der »Argwohn« gegenüber den europäischen oder nordamerikanischen theologischen »Progressiven«. Das Mißtrauen gegenüber der Modernisierung, die den Ländern der Dritten Welt von den Wohlstandsländern angepriesen wird – eine Modernisierung, die man als neue, subtilere Herrschaftsformen empfindet –, überträgt sich auf die in den entwickelten Ländern ausgearbeiteten Theologien, die vom Typus der Gesellschaft und Kultur, in der sie entwickelt werden, mitbestimmt sind. Sie unterliegen dem Einfluß der Ideologien in diesen Gesellschaften.

Schon bevor man sich der Tatsache des Beherrschtseins klar bewußt wurde, zeigte sich die Notwendigkeit einer theologischen Reflexion, die sich auf die besondere Kultur und Problematik Lateinamerikas bezog. Diese Notwendigkeit verspürte zunächst die pastorale Arbeit. Das Problem der theologischen Abhängigkeit in Lateinamerika kam 1968 erstmals direkt zur Sprache²³. Man gewahrte bereits deutlich, daß die kulturelle Selbstentfremdung, die das Kolonialsystem mit sich bringt, die theologische Selbstentfremdung in sich schließt und daß der Kolonialismus auch die Kirche als grundlegenden, integrierenden Teil der Kolonialgesellschaft zutiefst geprägt hat. Wie die Geschichte in Lateinamerika eine nicht originäre Geschichte gewesen ist, so ist auch die lateinamerikanische Kirche ein Reflex zunächst der iberischen und

²³ Vgl. vor allem J. L. Segundo, *Una Iglesia sin teología*. In: *De la Sociedad a la Teología*. Buenos Aires 1970; ursprünglich erschienen unter dem Titel: *La Teología, problema latinoamericano*. In: IDOC-C, nº 68–14 (4. 7. 1968); Henrique de Lima Vaz, *Igreja reflexus*. In: »Igreja-fonte« *Cadernos Brasileiros* 46 (1968), S. 12–22.

später der übrigen europäischen Kirchen gewesen²⁴. Sie hat während ihrer Geschichte kein schöpferisches Denken gekannt; sie hat immer in Anlehnung an die europäische theologische Thematik gedacht. Wenn man sich den eigentlichen spezifischen Problemen der lateinamerikanischen Welt wirklich öffnen will, dann bedarf es einer Theologie, die nicht um die gleichen Prioritäten kreist wie die Theologen in Europa und Nordamerika. Es bedarf eines theologisch-prophetischen Denkens, das in der lateinamerikanischen Wirklichkeit zu Hause ist²⁵.

Die lateinamerikanische Kirche ist sich somit zu einem beträchtlichen Teil ihrer Selbstentfremdung bewußt geworden als eines fundamentalen Elements der globalen Selbstentfremdung der lateinamerikanischen Länder, die als überherrschte Randvölker einer eigenen Geschichtsmächtigkeit beraubt sind. Dieses Bewußtwerden und das Suchen nach eigenen Antworten auf die eigenen Probleme, statt wie bis dahin Lösungen zu »importieren«, hängen mit der Erfahrung der Christengruppen zusammen, die sich in aller Entschiedenheit für die Umwandlung der Gesellschaft einsetzen. Zuerst verlor an Kredit das soziale Lehramt der Kirche und dann die fortschrittliche französische Theologie, unter deren Inspiration viele dieser Initiativen unternommen worden waren. Wie G. Gutiérrez meint, ist die Krise der »progressiven« Theologie vom Einsatz dieser Christen in der Welt sowie von der theologischen Reflexion selbst hervorgerufen worden.

a) Im Bestreben, sich für die gesellschaftlich-politische Problematik ihrer Umwelt ernsthaft aufzuschließen, begannen Christengruppen von Spezialverbänden der katholischen Aktion politische Positionen und Ideologien zu übernehmen, die sie für am geeignetsten hielten, um die Nächstenliebe und die Rettung der Menschen zu realisieren. Der ideologisch-politische Einsatz dieser Gruppen führte zu einem Zusammenstoß mit der kirchlichen Hierarchie, da die Kirche nicht in parteipolitische Optionen verwickelt werden wollte. Es gab nur die Wahl, entweder das übernommene Engagement aufzugeben oder nicht mehr als kirchliche Laienbewegung zu gelten. Im konkreten politischen Engagement sehen jedoch diese Christen nach Ansicht der Theologen der Befreiung immer klarer, wie tief- und weitreichend die politischen Bedingungen sind, die das Menschenleben, das Denken und sogar das Leben der Kirche betreffen. Sie entdecken auch, daß es das angeblich unpolitische Verhalten der Kirche in Wirklichkeit gar nicht gibt²⁶. Das gilt ganz allgemein, besonders aber für Lateinamerika, wo die Kirche mehrheitlich diese von der progressiven Theologie getroffene Unterscheidung der Ebenen von Glaube und politischer Aktion nicht kannte. Wenn die Theologen der Befreiung die Geschichte der Kirche Lateinamerikas näher betrachten,

²⁴ H. de Lima Vaz, ebd., S. 19.

²⁵ J. L. Segundo, a. a. O., S. 13–17 und 27, Anm. 7.

²⁶ Gustavo Gutiérrez, *Theología de la Liberación. Perspectivas*. Lima 1971, S. 81–85.

kommen sie zu dem Ergebnis, daß die Kirche von jeher mit der etablierten Ordnung eng verbunden war: mit der königlichen Gewalt während der Kolonialzeit – das System der geschlossenen Christenheit und das königliche Patronat –, mit den konservativen Strömungen während der Epoche, die auf die Unabhängigkeit folgte, und mit den reformistischen Entwicklungskräften der letzten fünfzehn Jahre, die von den von der Kirche inspirierten christlich-demokratischen Parteien getragen wurden²⁷. Die Forderung der Kirche, sich gegenüber den heutigen Spannungen in Lateinamerika unpolitisch zu verhalten, wird von den Befreiungstheologen als Option für die etablierte Ordnung ausgelegt²⁸.

Die Theologen der Befreiung bemühen sich deshalb sehr um den Nachweis, daß die Kirche faktisch eine politische Rolle spielt – ob sie das nun will oder nicht –, damit sich klar die Frage stellt, die ihnen entscheidend zu sein scheint: Für wen eigentlich setzt die Kirche ihr politisches Gewicht ein?

b) Andererseits hat das theologische Denken stark dazu beigetragen, die Krise der progressiven Theologie zu verschärfen. Das Sich-Abfinden mit der Säkularisierung einerseits und die neue Sicht andererseits, die die Berufung des Menschen zum Heil als eine Einheit von Natur und Übernatur auffaßt, bilden zwei Denkeinstellungen, die sich einander nähern. Die alten Unterscheidungen gelten nicht mehr. Glaube, Kirche und Theologie sind irgendwie auch politisch konditioniert. Daher schließt die Verkündigung, auch wenn man sie als rein religiöse Betätigung auffaßt, notwendigerweise auch eine politische Dimension ein. Da man andererseits jedoch betont, daß es geschichtlich gesehen nur eine einzige Berufung des Menschen, die übernatürliche Berufung zum Heil gibt, fühlt man sich gedrängt, in dem, was früher als profan, weltlich, politisch galt, einen christlichen Sinngehalt zu sehen. Kurz: man gewahrt sowohl die politische Dimension der Verkündigung als auch die Heilsdimension der politischen Aktion²⁹. Die in Europa ausgearbeiteten Versuche, die Theologie der Entwicklung und danach die Theologie der Revolution zu konkretisieren, waren wenig erfolgreich und wurden rasch

²⁷ Aus der Sicht der Theologie der Befreiung ist das wichtigste Geschichtswerk das von E. Dussel (vgl. Anm. 2). Vgl. auch: Alberto Methol Ferré, *Las épocas. La Iglesia en la historia latinoamericana*. In: »*Víspera*« 6 (1968), S. 68–86; José Comblin, *Situación Histórica do Catolicismo no Brasil*. In: »*Revista Eclesiásticos Brasileiros*« XXVI, 3 (1966), S. 574–601; Eduardo Hoornaert, *Las Casas ou Sepúlveda? O futuro da Igreja no Brasil*. In: »*Revista Eclesiásticos Brasileiros*« 120 (1970), S. 850–970; Gustavo Gutiérrez, *De la Iglesia colonial a Medellín*. In: »*Víspera*« 16 (1970), S. 3–8.

²⁸ G. Gutiérrez, a. a. O., S. 83–84. Dies ist einer der Vorwürfe, die die Gruppe der »achtzig« – »Priester für den Sozialismus« – dem Arbeitsdokument des chilenischen Episkopates: *Evangelio, política y socialismo*. Santiago de Chile 1971, macht. Vgl. *El compromiso político de los cristianos*. 1^o Aporte al documento de los Obispos de Chile: *Iglesia, Política y Socialismo*. Talca 1971, S. 12–14. Vgl. auch die gegen dieses Dokument erhobene Kritik von J. L. Segundo, *La Iglesia Chilena ante el Socialismo*. Talca 1971.

²⁹ G. Gutiérrez, *Marxismo y Cristianismo*. Santiago de Chile 1971, S. 11.

aufgegeben³⁰. Die »rebellische« lateinamerikanische Soziologie hat dem theologischen Denken die Grundlage geliefert, damit sie mit ersten Schritten einen eigenen Weg einschlagen konnte.

III. WESENSZÜGE UND FUNKTIONEN DER THEOLOGIE DER BEFREIUNG

Die lateinamerikanische politische Theologie und die europäische »neue politische Theologie«

Die theologischen Themen, die von der Theologie der Befreiung entwickelt werden, sind theoretisch nicht sehr originell. Die Befreiungstheologen geben das selber zu³¹. Das Begriffsinstrumentarium und die behandelten Themen stammen aus dem europäischen Denken und – in einem geringeren Maß – aus der nordamerikanischen Theologie. Die Theologen der Befreiung identifizieren sich jedoch mit keiner europäischen oder nordamerikanischen theologischen Richtung. Sie übernehmen manche ihrer Problemstellungen, sind aber davon überzeugt, daß den progressiven Theologen mit Einschluß der europäischen »neuen politischen Theologie« etwas Grundlegendes fehlt, das sie ausfindig gemacht zu haben meinen. Um ihre Position innerhalb der heutigen Theologie klarzustellen, haben die Theologen der Befreiung diese lateinamerikanische Theologie mit den in Europa und in den Vereinigten Staaten führenden Tendenzen zu vergleichen versucht. Ich beschränke mich darauf, die Theologie der Befreiung der europäischen »neuen politischen Theologie« gegenüberzustellen³².

³⁰ Die interessantesten Studien über den Wert dieser Theologien stammen von H. Assmann, *Tarefas e Limitações de uma Teologia do desenvolvimento*. In: »Vozes« 62 (1968), S. 13 bis 21; *Caracterização de uma teologia da Revolução*. In: »Ponto Homem« 4 (1968), S. 6 bis 45; *Elementos para uma Ética da Opção e Praxis Revolucionária*, ebd., S. 46–58; Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution. In: Diskussion zur »Theologie der Revolution«. München 1969, S. 218–248. Der vorwiegend abstrakte Charakter der Thematik und der Diskussionen über die Theologie der Revolution sowie der Umstand, daß man beim Studium der Revolution und der Gewalt vom konkreten revolutionären Kontext, der ihnen ihren Sinn gibt, absieht, bilden die Erklärung dafür, daß in Lateinamerika das Interesse für die Theologie der Revolution rasch geschwunden ist. H. Assmann, *Opresión-Liberación. Desafío a los Cristianos*. Montevideo 1971, S. 107–114.

³¹ H. Assmann, ebd. S. 69 ff.

³² Zur Säkularisierung aus lateinamerikanischer Sicht und zur Kritik an der Säkularisierung, die zur »Gott-ist-tot-Theologie« geführt hat, vgl. J. L. Segundo, *Problemática de la idea de Dios y de la liberación del hombre*, in: ISAL, 1º encuentro sobre Teología de la Liberación. Buenos Aires 1970, *Teología abierta para del Laico adulto*, Bd. 3, *Nuestra idea de Dios*. Buenos Aires 1970, S. 156–164 und 98–105. Vgl. auch G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación . . .*, S. 89–90; verschiedene Autoren, *Fe y Secularización en América Latina*. Bogotá 1972. Die Reflexion über die Säkularisierung ist das Grundelement der Theologie der protestantischen Gruppe von ISAL: vgl. insbesondere Julio de Santa Ana, *Cristianismo sin religión*. Montevideo 1969; und: *Protestantismo, Cultura y Sociedad*. Buenos

Daß die Theologie der Befreiung den Charakter einer politischen Theologie hat, ist offensichtlich. Sie identifiziert sich mit den Grundintentionen von Johann Baptist Metz, besonders mit dem Prinzip der von ihm vorgelegten »neuen politischen Theologie«. Die lebhafteste Diskussion, die in Europa über die politische Theologie stattgefunden hat, hat diese Theologie nach Ansicht der Theologen der Befreiung zum Teil um ihre ursprüngliche Kraft gebracht, und zwar dadurch, daß Metz sich auf das von den Gegnern der politischen Theologie gewählte Terrain begab³³. Betrachten wir zunächst die Gemeinsamkeiten zwischen der Theologie der Befreiung und der europäischen »neuen politischen Theologie« (später dann die Unterschiede).

1. Die politische Dimension des Glaubens ist das Grundelement der theologischen Reflexion über die Befreiung. Wie bei Metz wird das Politische nicht ausschließlich auf den Staat, sondern auf die öffentliche Sphäre bezogen, immer im Hinblick auf die Freiheit und die Befreiung des Menschen³⁴. Im Anschluß an Metz beabsichtigen die Befreiungstheologen nicht, in Lateinamerika Theologien im Dienst des »christlichen Staates« oder linksgerichtete politisch-religiöse Messianismen zu neuem Leben zu erwecken. Die Autonomie des Politischen wird anerkannt; Autonomie bedeutet aber nicht, vom Glauben absehen. Wie die europäische »neue politische Theologie« will die Theologie der Befreiung nicht nur ein Versuch zur Rechtfertigung einer bestimmten politisch-ideologischen Option sein; wie will auch nicht von gewissen biblischen Befunden oder theologischen Aussagen eine konkret politische Aktion »ableiten«. Sie möchte mit keiner Art eines biblischen oder theologischen Fundamentalismus verwechselt werden³⁵.

2. Die Theologen der Befreiung sind voll und ganz dabei, die Privatisierung des Glaubens und der Theologie zu überwinden. Der christliche Glaube kann nur in der geschichtlichen Praxis in seiner ganzen Fülle gelebt werden, damit privatisierende Tendenzen des Glaubensverständnisses ausgeschlossen bleiben. Die kritischen Einwände gegenüber den transzendentalistischen, existentialistischen und personalistischen Theologien kommen auch in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie zum Vorschein³⁶.

Aires 1970. Zur Kritik der Theologie der Befreiung gegenüber der Theologie der Hoffnung von J. Moltmann, vgl. Rubem Alves, a. a. O., S. 55–68; H. Assmann, a. a. O., S. 119–122; G. Gutiérrez, a. a. O., S. 267–274. Die kritischen Bemerkungen von H. Assmann und G. Gutiérrez hängen im Grunde von R. Alves ab. Zur Kritik gegenüber der europäischen Theologie der Revolution vgl. außer den in Anm. 30 angeführten Werken H. Assmann, a. a. O., S. 107–114 und G. Gutiérrez, a. a. O., S. 303, Anm. 124.

³³ Vgl. H. Assmann, a. a. O., S. 14; 115–116 und 124–128.

³⁴ Vgl. J. B. Metz, »Politische Theologie« in der Diskussion. In: Diskussion zur »Politischen Theologie«. Mainz/München 1969, S. 269 ff.

³⁵ Vgl. G. Gutiérrez, a. a. O., S. 9.

³⁶ Vgl. insbesondere die kritischen Bemerkungen von R. Alves zur existentialistischen theologischen Sprache und zur Theologie K. Barths: a. a. O., S. 34–55.

3. Die hohe Wertschätzung der Praxis ist ein weiteres Element der europäischen politischen Theologie; sie nimmt auch in der Theologie der Befreiung einen zentralen Platz ein. Mit Metz betont man immer wieder, daß sich die Theorie in der Praxis »bewahrheiten« muß. In einer Welt der Unterdrückung »bewahrheitet« sich der Glaube im praktischen Einsatz zur Befreiung der Unterdrückten. Dies ist die geschichtliche Praxis, aus der die Reflexion der Theologie der Befreiung hervorgeht³⁷.

4. In der »neuen politischen Theologie« schreibt man der Kirche eine »kritisch-befreiende« Aufgabe zu. Die Kirche darf es nicht mehr als ihren Auftrag ansehen, sich selbst zu bewahren – ekklesiozentrische Sicht der Kirche –; »sie dient nicht ihrer Selbstbehauptung des Heils für alle«³⁸. Dieser Dienst besteht hauptsächlich in der Verkündigung der Hoffnung auf Befreiung, die auf der in Christus gewirkten Befreiung beruht, und schließt die Kritik an allen Verabsolutierungen ein, die den Menschen entmenschlichen und unterdrücken. Wenn sie ihrem Auftrag zur Kritik nachkommt, wird die Kirche die Kriterien zur Selbsterneuerung entdecken³⁹. Auch in diesem Punkt stimmen alle Befreiungstheologien überein. Es geht ihnen nicht in erster Linie um Innerkirchliches, sondern um den befreienden kritischen Dienst an der Gesellschaft. Diese Betonung des Außerkirchlichen ist einer der bezeichnendsten Wesenszüge der Theologie der Befreiung – und selbstverständlich auch der Christengruppen; er unterscheidet sie von der »progressistischen« Theologie, die um innerkirchliche Probleme kreist⁴⁰. Die politische Dimension des Glaubens geht auch die kirchliche Gemeinschaft an. Wie schon gesagt, ist die Theologie der Befreiung sehr besorgt über die politische Rolle, die die Kirche in Lateinamerika faktisch spielt. Daher erhebt man, wiederum in der Linie von Metz, den Vorwurf, daß in gewissen nachkonziliaren Interpretationen der »Autonomie des weltlichen Bereichs«, der »geistlichen Sendung der Kirche« ... ein neuer Dualismus vertreten werde, der versuche, das Politische zu umgehen, wobei man sich nicht bewußt sei, daß die unpolitische Einstellung einen wichtigen Beitrag zur Aufrechterhaltung der bestehenden Verhältnisse darstelle⁴¹.

Worin unterscheidet sich nun die Theologie der Befreiung von der europäischen »neuen politischen Theologie«? In Lateinamerika ist das Politische zunächst auf dem Terrain der Praxis entdeckt worden. Hier ist dem revolutionär engagierten Christen aufgegangen, daß das Verhältnis zwischen Men-

³⁷ H. Assmann, a. a. O., S. 86–105; vgl. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*. Mainz/München 1968, S. 103–107.

³⁸ J. B. Metz, ebd., S. 107–108.

³⁹ Ebd., S. 112–116.

⁴⁰ Vgl. die Arbeit von J. L. Segundo über die drei Arten, die Beziehung zwischen dem Glauben und dem weltlichen Fortschritt zu verstehen: *Teología abierta para el laico adulto*, Bd. 4, *Los Sacramentos hoy*. Buenos Aires 1971, S. 163–179.

⁴¹ Vgl. H. Assmann, a. a. O., S. 16 und 21–22.

schen untereinander entscheidender ist als das Verhältnis zwischen Menschen und Welt. Zwar muß der Mensch mit Hilfe der Technik über die Natur herrschen, doch kann diese Herrschaft dazu dienen, die Menschen zu versklaven oder sie in einem Zustand der Unterdrückung zu halten. Man wurde sich bewußt, daß es in Lateinamerika nicht nur an technischer Entwicklungsarbeit fehlt, sondern daß auch die Beziehungen der Menschen untereinander nicht stimmen: daß ein entmenschlichendes Herr-Knecht-Verhältnis dominiert. Solange dieses Verhältnis nicht beseitigt ist, können die Bemühungen um technische Entwicklung allenfalls die materiellen Lebensbedingungen der Geknechteten verbessern, das entscheidende Problem, die menschenunwürdige Situation, bleibt jedoch ungelöst. Das ist die entscheidende Erfahrung der lateinamerikanischen politischen Theologie. Der christliche Glaube wird daher von diesem Befund her und vom Engagement zu seiner Überwindung her gesehen.

Auf Grund dieser Tatsachen läßt sich leicht erkennen, welche die Vorwürfe sind, die lateinamerikanische Theologen gegen die europäische politische Theologie erheben:

1. Die Aufwertung des Politischen durch die europäische politische Theologie ist nicht von konkreten gesellschaftlich-politischen Analysen begleitet. Es handelt sich um eine Theologie, die mit den sozialwissenschaftlichen Forschungen nur kümmerlich in Zusammenhang steht. Die analytische Unbestimmtheit verwehrt es der Sprache dieser Theologie, in die konkrete Wirklichkeit einzugreifen. Diese Theologie kann sich nicht von der Vorstellung befreien, »reine« Theologie zu sein. Sie hat sich noch nicht von den idealistischen Voraussetzungen gelöst und ist deshalb nicht zu einem wahren »kritischen Realismus« befähigt⁴².

2. Insbesondere tadelt H. Assmann die Trennung, die Metz zwischen Theologie und politischer Ethik vornimmt. Er hält diese Trennung für ideologisch und zwar eben deshalb, weil sie die theologische Reflexion ohne Bezug zu den Forderungen der Praxis beläßt. Wenn man eine solche Trennung zuläßt, kommt es in der politischen Theologie nicht zu einer konkreten Verzahnung zwischen Theorie und Praxis, wie sie von Metz selbst gefordert wird. Dadurch, daß man sich nicht direkt der Praxis annimmt, »entpolitisiert man die Theologie im Namen der politischen Theologie«⁴³.

3. Die politische Theologie müßte viel kritischer sein und die Grundlagen der kapitalistischen Gesellschaft sowie die Voraussetzungen, die das theologische Denken von dieser Gesellschaft erhält, viel stärker unter »Verdacht« stellen. Sie sollte voll und ganz dort zugegen sein, wo sich die wichtigsten und dringlichsten Probleme des Menschen von heute stellen, ohne daß sie sich

⁴² H. Assmann, a. a. O., S. 117–118; G. Gutiérrez, a. a. O., S. 282–283.

⁴³ Ebd., S. 124–128.

von innerkirchlichen Diskussionen sowie von Sprachproblemen und von einem Übermaß an Theorie gefangenhalten läßt⁴⁴.

Da die Theologie der Befreiung sich in unmittelbarem Kontakt mit der Praxis gründlich mit den gesellschaftsanalytischen Inhalten befaßt und das Risiko auf sich nimmt, sich für ein bestimmtes analytisches Instrumentarium zu entscheiden, ist es verständlich, daß sie die Unterscheidung zwischen politischer Ethik und politischer Theologie zurückweist. Noch mehr: Da sie sich der Unmöglichkeit bewußt ist, sich angesichts der Analyse der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit ideologisch neutral zu verhalten, akzeptiert sie die ideologische Option, wobei sie entschlossen ist, zwischen der Ideologie im negativen Sinn – die den Ist-Zustand rechtfertigt – und der Ideologie im positiven Sinn, nämlich der Befreiungs-»Ideologie, welche die ethisch-politische Option zum Ausdruck bringt«, zu unterscheiden⁴⁵. Die Theologie der Befreiung setzt das Politische unmittelbarer als die europäische politische Theologie in das Zentrum ihrer Praxis-Reflexion⁴⁶. Und schließlich wird die Theologie der Befreiung von ihrem Ursprung her durch das marxistisch analytische Instrumentarium beeinflusst, während in der europäischen »neuen politischen Theologie« dieser Einfluß sich nicht so weit erstreckt.

Grundfunktionen der Theologie der Befreiung

Welches Ziel verfolgt die Theologie der Befreiung? Ihr Ziel ist ein doppeltes. Ein negatives: die Arbeit an der Entideologisierung des Christentums; ein positives: sie will dem Christen, der für die Befreiung tätig ist, zur Urteilsbildung verhelfen, indem sie die Zusammenhänge zwischen seinem politischen Einsatz und dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe aufzeigt.

1. Die Herrschaftsstrukturen haben auch auf die Kirche und das von ihr gebotene Bild des Christentums abgefärbt. Die Kirche im allgemeinen und der Ausdruck ihres Denkens standen – wenn auch unbewußt – im Dienst der Aufrechterhaltung der bestehenden Verhältnisse. Die Theologie der Befreiung möchte den Weg zeigen, damit der militante Christ zu einem christlichen Glauben voll und ganz ja sagen kann, indem sie den Glauben von all dem

⁴⁴ Vgl. G. Gutiérrez, a. a. O., S. 282–284.

⁴⁵ H. Assmann, a. a. O., S. 17. Der positive Wert der Ideologien für die Vermenschlichung ist von der protestantischen Gruppe von ISAL studiert worden. Die Ideologie wird vorwiegend definiert »als eine bestimmte Form, die Wirklichkeit und das Gesamt der Ideen und Ziele zu deren Umgestaltung zu verstehen«: H. Conteris, Introducción, in: Verschiedene Autoren, *Hombre, Ideología y Revolución*. Montevideo 1965, S. 9. Vgl. in diesem Sinn auch: *América Hoy. Acción de Dios y responsabilidad del hombre*. Montevideo 1966, S. 17–18 und 95–104; Julio Barreiro, *Ideologías y Cambios Sociales*. Montevideo 1966. Zu einem vertieften Studium der Entwicklungsideologien auf dem Hintergrund des heutigen lateinamerikanischen Geschehens vgl. F. Hinkelammert, *Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia*. Buenos Aires 1970.

⁴⁶ »Die Theologie, jede Theologie hat – wie der Glaube – stets eine politische Dimension«, – H. Assmann, a. a. O., S. 118–119.

reinigt, was ihn faktisch zum Gefangenen der etablierten Ordnung macht. Sie möchte auch der ganzen Kirche behilflich sein, sich dieser Ideologisierung bewußt zu werden, damit sie die harte Anstrengung auf sich nimmt, den *Status quo* zu überwinden und ihre Unabhängigkeit und ihre prophetische Handlungsfreiheit zurückzugewinnen⁴⁷. Der Heilsbegriff, die Idee der Kirche und ihrer wesentlichen Funktion, die Themen der Gnade und der Sünde, die Ethik der »Ordnung«, der Gottesgedanke, die Christusgestalt, der Begriff und die Wirklichkeit der Sakramente . . . bilden die bisherigen Hauptthemen dieser Entideologisierungsarbeit⁴⁸. Im wesentlichen besteht diese Arbeit darin, den Dualismus zu entlarven, der der Darlegung und dem Verständnis dieser theologischen Begriffe zugrundeliegt. Wenn die Kirche sich wirklich für die Befreiung des lateinamerikanischen Menschen entscheiden will, müssen die in ihrer Verkündigung und Theologie enthaltenen ideologischen Elemente bloßgelegt werden. Zwar hat sich die Kirche bereits (Medellín) für diese Befreiung ausgesprochen. Wie J. L. Segundo von der Praxis her aufzeigt, fällt es ihr aber theoretisch schwer, in diesem Sinn zu entscheiden, da sie eben durch ideologische Elemente blockiert ist. Seit dem Engagement von Medellín ist die Kirche im Widerspruch gefangen zwischen dem gesellschaftlich-politischen Einsatz zur Befreiung und einem theologischen Denken, das jahrhundertlang unter dem Einfluß eines ausbeuterischen gesellschaftlichen Systems gestanden und gelitten hat⁴⁹. Ähnlich steht es mit der Mehrheit der christlichen Laien. Die offiziellen Verlautbarungen der Kirche über die Notwendigkeit des Engagements zur Hebung und Befreiung des Menschen finden bei einem Großteil der Christen wenig Gehör. Und selbst diejenigen, die dem Ruf folgen möchten, sind dann, wenn es darum

⁴⁷ H. Assmann, Die Situation der unterentwickelten . . . , S. 232–234.

⁴⁸ Der Enthüllung eines ideologisierten lateinamerikanischen Christentums widmet sich besonders J. L. Segundo, wengleich die Theologie der Befreiung bereits einen Versuch der Entideologisierung darstellt. Zum Heilsbegriff, vgl. J. L. Segundo, *De la Sociedad a la Teología*, S. 63–106; G. Gutiérrez, a. a. O., S. 183–229. Zur Kirche und ihrer Sendung vgl. J. L. Segundo, *Teología abierta para un laico adulto*, Bd. I, *Esa Comunidad llamada Iglesia*; G. Gutiérrez, a. a. O., S. 309–349. Zur Thematik der Gnade und der Sünde vgl. J. L. Segundo, *Teología abierta . . .*, Bd. II, *Gracia y condición humana*. Buenos Aires 1969; zur sozialen Dimension der Sünde in der heutigen Situation Lateinamerikas vgl. Ignacio Ellacuría, *Liberación: Misión y carisma de la Iglesia Latinoamericana*. In: *ECA* 268 (1971), S. 73–80; G. Gutiérrez, a. a. O., S. 225–227. Zur Entideologisierung der »Ordnungs«-Ethik vgl. H. Assmann, *Elementos para una Ética . . .*, S. 50–57; J. L. Segundo, *De la Sociedad a la Teología*, S. 95–104; zur Entideologisierung des Gottesbegriffes, vgl. J. L. Segundo, *Teología abierta . . .*, Bd. III, *Nuestra idea de Dios*. Buenos Aires 1970; Alfonso Lopez Trujillo, *Secularización, Liberación y ateísmo*. In: »Revista Javerios« 370 (1970), S. 553–567. Zur Ideologisierung der Christusgestalt, vgl. die Bemerkungen von H. Borrat, *El Cristo de la fe y los Cristos de América Latina. Para una Cristología de la vanguardia*. In: »*Víspera*« 17 (1970), S. 26–31; Terra Incognita, S. 63–69. Zur Entideologisierung des Sakramentsbegriffs, vgl. J. L. Segundo, *Teología abierta . . .*, Bd. IV, *Los Sacramentos hoy*. Buenos Aires 1971.

⁴⁹ Vgl. J. L. Segundo, *La Iglesia chilena ante el Socialismo*, S. 14–23.

geht, das Engagement zu konkretisieren, wie gelähmt durch ein Denken, das vom Dualismus gekennzeichnet ist.

Läuft aber die Entideologisierung des Christentums nicht auf eine neue Ideologisierung hinaus? Auf diese Frage antworten die Theologen der Befreiung: Heute ist es notwendig, gegen die Ideologisierung zu kämpfen, die im Dienst der Aufrechterhaltung der bestehenden Verhältnisse steht und die damit zur Entmenschlichung des lateinamerikanischen Menschen beiträgt. Gewiß wird es zu neuen Ideologisierungen kommen; auch gegen diese wird zu kämpfen sein, doch muß man sich vor Augen halten, daß die neuen Ideologisierungen nicht voraussetzen, daß das in früheren Entideologisierungen Erreichte aufzugeben ist.

2. Eine zweite Frage könnte gestellt werden: Wird die Theologie der Befreiung in ihrem Bestreben, dem politisch-gesellschaftlichen Engagement einen hohen christlichen Stellenwert zu geben, sich nicht zu neuen Formen eines politisch-religiösen Messianismus verleiten lassen? Die Theologen der Befreiung antworten darauf:

a) Die Theologie der Befreiung stellt sich entschieden auf die Seite der theologischen Denker, die die geschichtlich-heilsgeschichtliche Einheit der menschlichen Existenz stark betonen. Dank der gänzlich ungeschuldeten Liebe Gottes hatte und hat allein der Mensch eine Berufung, die die menschlichen Aufgaben im Dienst des Aufbaus einer menschlichen Welt miteinbegreift. Die Theologie der Befreiung macht sich deshalb eine entschieden unitarische Sicht der Geschichte zu eigen, worin der praktische politisch-soziale Einsatz zur Befreiung einen direkten christlichen Sinn und Wert erhält⁵⁰. Sowohl das Engagement für die Befreiung als auch die im Dienst der menschlichen Gemeinschaft geleistete Arbeit an der Umgestaltung der Natur besitzen bereits einen christlichen Heils- und Befreiungswert, obwohl die Befreiung im christlichen Sinn sich nicht auf die politische Befreiung und auf die umgestaltende Arbeit an der Welt beschränkt und sich darin erschöpft.

b) Im Bestreben, den politischen Einsatz zur Befreiung des Menschen und die Befreiung als Gabe Gottes in Christus in der einzigen Geschichte und einzigen Berufung des Menschen möglichst eng, doch ohne Verwechslungen und Gleichsetzungen miteinander in Zusammenhang zu bringen, unterscheidet G. Gutiérrez im Begriff »Befreiung« drei Sinnebenen: die Befreiung, mit dem Einschluß der gesellschaftlich-wirtschaftlichen und kulturellen

⁵⁰ G. Gutiérrez gründet den Einheitscharakter der Geschichte biblisch auf die Beziehung zwischen Schöpfung und Heil (A.T.), auf die Deutung der eschatologischen Verheißungen, wonach zwischen den geschichtlichen Teilverwirklichungen und der Offenheit für die künftige Fülle eine unauflöbliche Verbindung besteht, und schließlich auf die Beziehung zwischen Schöpfung und Erlösung. Er besteht dabei stets auf der Vermittlung durch die Aktivität der Geschichte, in der der Mensch und die menschliche Gemeinschaft sich selbst verwirklichen und in der die entscheidende Forderung liegt, eine gerechte, vermenschlichende Gesellschaft aufzubauen: a. a. O., S. 189–229.

Befreiung; die Befreiung des Menschen in der Geschichte im Sinn eines Vermenschlichungsprozesses des Menschen; die Befreiung von der Sünde durch das Erlösungswerk Christi. Diese drei Ebenen hängen als Teile eines einzigen Vorgangs aufs engste, jedoch nicht austauschbar, zusammen. Die zweite Ebene, auf die er den Begriff »Utopie« anwendet – als Geschichtsentwurf verstanden, der die Gegenwart nach ihrer entmenschlichenden Seite hin verneint und den Geschichtsprozeß auf eine zu erbauende Zukunft hin in Gang bringt –, ist das Bindeglied zwischen der Ebene der politischen Aktion und der des Glaubens. Der politische Einsatz und die politische Aktion müssen auf eine wissenschaftliche Wirklichkeitsanalyse gestützt werden und erhalten ihren menschlichen Charakter von der Utopie, vom Geschichtsentwurf der Schaffung eines »neuen Menschen« und einer neuen Gesellschaft her, worin die Unterdrücker-Unterdrückter-Dialektik aufgehoben wird. Die politische Befreiung steht im Dienst der Selbstbefreiung des Menschen in der Geschichte. Der Glaube läßt uns in dieser Selbstbefreiung die Gegenwart Gottes entdecken. Die Vermittlung durch die Utopie – zweite Ebene – erklärt den Zusammenhang zwischen dem Glauben und der politischen Aktion, wobei sowohl die Gefahr eines Abgleitens in einen politisch-religiösen Messianismus als auch die bloße Nebeneinanderstellung der Ebenen vermieden wird⁵¹.

c) Die Unterscheidung von drei Sinnebenen in dem einzigen Befreiungsprozeß nimmt der »Rede von der Befreiung« die Eindeutigkeit, die sie zunächst zu haben schien. Sie wird zu einer Rede, die unter dem Horizont der integralen Befreiung durch Christus betrachtet wird. Dies tritt bereits deutlich in Medellín zutage, wo die Bischöfe sich einiger gesellschaftsanalytischer Kategorien bedienen, die aus der Erforschung und Deutung der lateinamerikanischen Wirklichkeit stammen und die vom marxistischen Instrumentarium beeinflusst sind; dennoch integrierten die Bischöfe diese Kategorien in ihre Befreiungsbotschaft. Wie J. C. Scannone bemerkt, hilft auch die Perspektive der integralen Befreiung durch Christus der gesellschaftlich-politischen Rede, die Mittlerdienste für die Theologie der Befreiung versieht – eine Rede, die vom marxistischen Instrumentarium beeinflusst ist und auch auf eine marxistische Option zielt –, sich nicht absolut zu setzen, sondern sich zu öffnen und empfänglich zu sein für das Neue, das im Bereich der Freiheit, der Geschichte, anbricht. Wenn man aber diese so weite und umfassende Sicht der Befreiungsrede übernimmt, bringt man dann nicht die Theologie, die engagiert sein will und die christliche Praxis in ihren konkretesten Schritten begleiten soll, um ihre politische Durchschlagskraft? Gibt es einen Weg, auf dem diese Theologie, ohne weder in einen Dualismus noch in eine Gleichset-

⁵¹ G. Gutiérrez, a. a. O., S. 58–59; 227–229 und 296–307. In diesem Punkt ist G. Gutiérrez von P. Blanquart beeinflusst.

zung zu verfallen, über die Eindeutigkeit der Befreiungsrede hinauskommen kann und dabei nicht ihre Wirksamkeit und ihre konkrete politische Bedeutung einbüßt? Mit anderen Theologen beantwortet J. C. Scannone diese Frage mit ja. Er sagt:

Wenn man annimmt, daß es nur eine einzige Berufung des Menschen gibt: die zur Fülle des Heils, und wenn man infolgedessen die Geschichte als Einheit ansieht, so ergibt sich, daß der Glaube als persönliche Antwort auf den Ruf Gottes in der geschichtlichen Praxis ins Leben umgesetzt wird und das ganze Sein des Menschen einfordert und damit selbstverständlich auch seine politische Option und die Schritte zu ihrer Verwirklichung. Der Glaube gehört dem Bereich der Freiheit an, worin jeder Mensch sein Heil oder sein Unheil wirkt. In der Situation des Unterdrücktseins engagiert sich der Christ in den Befreiungsprozeß, indem er sich für ein geschichtliches Befreiungsziel, für eine bestimmte Strategie und Taktik entscheidet, wobei er sich auf eine wissenschaftliche Analyse der Wirklichkeit und ein bestimmtes, von der Technik ausgearbeitetes Lösungsmodell stützt. Doch die wissenschaftlich-technische Fundamentierung reicht nicht hin, um sich für ein bestimmtes geschichtliches Befreiungsziel zu entscheiden, da verschiedene analytische Methoden und Wirklichkeitsinterpretationen vorliegen. Dasselbe gilt von den technischen Modellen. Es bedarf unbedingt einer Option ethischen Charakters, die einer bestimmten Methode der Wirklichkeitsanalyse, einer bestimmten Wirklichkeitsinterpretation und einem bestimmten technischen Modell den Vorzug gibt. Es bedarf unbedingt einer Intervention der Freiheit. Für eben diese freie Option und für die Praxis, von der sie konkretisiert wird, ist das Unterscheidungsvermögen des Glaubens vonnöten. In dieser Option trifft der Christ die Entscheidung, ob er sich für die Befreiung des Menschen oder für seine Entmenschlichung einsetzen will, und diese Befreiung oder Entmenschlichung haben mit dem Heil oder Unheil im christlichen Sinn zu tun. In einer freien Option von solcher Tragweite sowie im entsprechenden praktischen Verhalten geht es notwendigerweise um den Glauben und auch um die Theologie, die Reflexion über den Glauben. Die Theologie unterstützt das durch den Glauben bestimmte Unterscheidungsvermögen des Christen, damit dieser wahrzunehmen vermag, mit welcher Option unter den konkreten Umständen der liebende Einsatz für den Nächsten realisiert wird, mit welcher Option und mit welcher Praxis man die volle Befreiung des Menschen betreibt. Eine solche Unterscheidung ersetzt nicht die Autonomie der wissenschaftlichen Analyse oder der Herstellung eines technischen Modells, beeinflusst aber die Option, die sich für diese und keine andere analytische Methode, für dieses und kein anderes Modell, für diese und keine andere Praxis entscheidet, weil sie in ihnen das befreiende Wirken Gottes entdeckt. Es geht darum, konkret zu wissen, welcher der beste Weg ist, um in einer bestimmten Situation Gerechtigkeit und brüderliche Bezie-

hungen herzustellen. Das theologische Urteil wird das christliche Engagement begleiten und dessen Risiken auf sich nehmen müssen⁵².

Nur im Bereich der Freiheit ist es möglich, in bezug auf die Beziehungen zwischen Glaube und politischer Aktion die Antinomie zwischen Dualismus und Monismus zu überwinden und die Eindeutigkeit der gesellschaftsanalytischen Befreiungsrede aufzugeben, ohne damit die Theologie der Befreiung zu entpolitisieren. In der konkreten Option setzt der Christ oder die Christengemeinde die Liebe zum Nächsten ins Leben um, eine Liebe, die sich im Dienst an der Befreiung wirksam erweisen muß. Um die Nächstenliebe in Leben umzusetzen, kann man in einer bestimmten Situation es als seine Pflicht erkennen, sich für ein bestimmtes geschichtliches Projekt zu engagieren unter Ausschluß aller anderen Projekte. Diese Wahl wird das Ergebnis nicht bloß einer logischen Schlußfolgerung, sondern die Konsequenz einer Wirklichkeitsanalyse und einer ethischen Entscheidung sein, wobei das Urteil des Glaubens mitspielt; sie wird letztlich aus der Liebe hervorgehen, die sich als wirksam erweisen will. Diese Entscheidung bewegt zu konkretem, tatkräftigem politischen Einsatz, setzt sich aber nicht absolut, sondern bleibt immer für das geschichtlich Neue offen. Zu einem effektiven und voll effizienten politischen Engagement ist es keineswegs notwendig, daß der Christ und die Theologie als kritische Reflexion seiner Praxis der Eindeutigkeit der gesellschaftsanalytischen Rede verhaftet bleiben, die sich dem *Status quo* widersetzt; sie bleiben sonst in dessen Logik gefangen, indem sie bloß die Begriffe der Herr-Knecht-Dialektik umkehren. Dies führt zum letzten Punkt unserer Darlegung.

IV. ÜBERWINDUNG DER MODERNE IN LATEINAMERIKA

Auf dem Weg zu einer qualitativ anderen Gesellschaft

Bei den lateinamerikanischen Christen fällt die Krise der Moderne im allgemeinen mit dem Aufkommen der Theologie der Befreiung zusammen. Die Wahrnehmung, daß die westliche Welt eine Welt der Knechtung ist, hat zur Krise des »westlichen Humanismus« und des mit diesem zusammenhängenden »christlichen sozialen Humanismus« geführt⁵³. Die Krise begann bereits in der ersten Hälfte der sechziger Jahre und zwar auf dem Feld der Soziallehre der Kirche. Der aufklärerische Fortschritt eignet sich nicht, um die besondere Situation der unterentwickelten Welt zu erfassen. Die Welt der Moderne wird seit Descartes als Welt der Subjektivität verstanden. In der

⁵² Vgl. El actual desafío planteado al lenguaje teológico Latinoamericano de Liberación. In: CIAS (Centro de Investigación y Acción Social) 211 (1972), S. 5–20.

⁵³ Zur Krise des westlichen Humanismus und des christlichen sozialen Humanismus vgl. H. C. de Lima Vaz, Humanismo e Antehumanismo em face do ensinamento social da Igreja. In: G.N.C.S., Belim nº 2 (1971), S. 1–9.

Moderne wird das »Alltägliche« – das Faktische – zurückgewiesen und das Denken wendet sich involvierend der Immanenz des Bewußtseins zu. Man geht nicht, wie bei Aristoteles, vom Faktischen, »factum«, zum Sein, sondern vom Faktischen zum Bewußtsein über⁵⁴. Nun aber beruht die moderne Subjektivität auf dem »Herrschaftswillen«, der unter anderem die kolonialisierte – oder neokolonialisierte – geknechtete Welt hervorgebracht hat, zu der Lateinamerika gehört. Sodann ist die evolutive Perspektive der Moderne mit der technokratischen Sicht der Entwicklung verknüpft worden, die von den Theologen der Befreiung so sehr bekämpft wird. »Der Techno-logismus ist nichts anderes als die praktische Wurzel der auf die Spitze getriebenen modernen Subjektivität.«⁵⁵ Man will deshalb nicht die entwickelten Länder nachahmen und eine Gesellschaft schaffen, die der dieser Länder gleicht. Sondern man geht darauf aus, eine Gesellschaft aufzubauen, die qualitativ anders ist als die heutigen entwickelten Gesellschaften und deren Abklatsch, die heutigen unterentwickelten Gesellschaften. Man will eine Gesellschaft errichten, in der die Herrschaftsbeziehung aufgehoben ist, man will einen neuen, brüderlichen Menschen schaffen, indem man das Herr-Knecht-Verhältnis zum Verschwinden bringt.

Um diese Ziele zu verwirklichen, muß man die Moderne und die moderne Dialektik überwinden, deren vollendetster Ausdruck die Hegelsche Dialektik ist. Auch die marxistische Dialektik ist zu überwinden, denn der Marxismus vollzieht eine »dialektische Reversion«, in der die Herrschaftsbeziehung nur umgekehrt und nicht überwunden wird. Um zu einer wahren Befreiung zu gelangen, muß man nicht in erster Linie den Herrschaftsträger kritisieren, sondern vor allem das Herrschaftsverhältnis selbst und dessen Grundlage, den »Willen zur Macht« bekämpfen⁵⁶.

Es stellt sich die Aufgabe, sowohl über die Hegelsche als auch über die marxistische Dialektik hinauszukommen, indem man sie in einem neuen Verständnishorizont »aufhebt«. Zuerst wird es notwendig sein, die Richtung der dialektischen Bewegung von ihrem Ausgangspunkt aus zu ändern, wie das M. Heidegger getan hat. Man muß den von der Moderne gegangenen Weg von der Faktizität zum Subjekt aufgeben und den »Weg zum Sein« (zur Transzendenz) einschlagen⁵⁷. Nachdem die Richtung der dialektischen Bewegung so korrigiert ist – die Aufgeschlossenheit für das Sein wird die Erkenntnis des lateinamerikanischen Seins und der lateinamerikanischen Wirklichkeit ermöglichen –, bedarf es einer »trinitarischen«, dreidimensionalen Dialektik, die den totalisierenden Entwurf der hegelschen oder marxistischen Dialektik tatsächlich überwindet. Man kommt nicht darum herum, »jedem

⁵⁴ E. Dussel, *La Dialéctica Hegeliana. Supuestos y superación*. Mendoza 1972, S. 31–32.

⁵⁵ J. C. Scannone, *Hacia una dialéctica de la Liberación*. In: »Stromata« XXVII, 1 (1971), S. 27.

⁵⁶ Ebd., S. 28–30.

⁵⁷ E. Dussel, a. a. O., S. 123 und 126.

Willen zur Verabsolutierung des Herrschaftsträgers, des Geknechteten oder der Herrschaftsbeziehung selbst« abzusterben⁵⁸. Es braucht eine Dialektik, die sich für das geschichtlich Neue offen hält, eine Dialektik der Freiheit, des Dialogs. Die Freiheit wird vermittelt durch den andern als den – in bezug auf den Herrschaftsträger, den Geknechteten und die Herrschaftsbeziehung selbst – Dritten, das heißt durch denjenigen, der »sich der Abhängigkeitsbeziehung kritisch bewußt wird« und es billigt, daß der »Wille zur Macht« als solcher unter Kritik gestellt wird. So ist er imstande, zu »entabsolutieren«, ohne sich selbst zu verabsolutieren⁵⁹. Kurz, man will weder den Herrn nachahmen (wie das in der technokratischen Entwicklungsideologie, im »desarrollismo« geschieht) noch die Herrschaftsbeziehung einfach auf den Kopf stellen (orthodoxer Marxismus), sondern sich für das dritte Moment der Dialektik offenhalten, für das Neue, das die zum Dialog mit dem Dritten gewordene Freiheit bringt. Wie man sieht, schließt die echte Befreiung somit grundlegend eine Bekehrung in sich.

*

Das methodologische Problem der Beziehung zwischen der Theologie und den Sozialwissenschaften, das die Befreiungstheologen sehr beschäftigt, hat bisher noch keine befriedigende Lösung gefunden. Von der Dürftigkeit der christologischen Reflexion abgesehen, fehlt den Autoren der Befreiungstheologie mehrheitlich ein Minimum anthropologischer Grundlegung. Wenn man nicht die Grunddimensionen des menschlichen Daseins und seiner Wechselbeziehungen im Blick hat, kann die angestrebte Befreiung des Menschen zu einer neuen Verstümmelung, beispielsweise zur totalen Verpolitisierung des menschlichen Daseins führen oder die Befreiung des Menschen auf die revolutionäre Praxis verkürzen. Wenn sie dem Dienst an der Unterscheidung treu bleibt, kann diese Theologie die anthropologische Reflexion nicht beiseite lassen. Dies gilt unabhängig von der Krise des westlichen Humanismus.

Schließlich verdient auch die biblische Grundlegung besondere Aufmerksamkeit. In nicht wenigen Erklärungen, Verlautbarungen usw. verfallen viele lateinamerikanische Christen einem biblischen Fundamentalismus. Selbst einige Theologen der Befreiung meiden nicht immer diese schlimme Klippe. Nicht nur ist die heutige Lage von den biblischen Situationen verschieden, sondern wir stoßen zudem auf die Schwierigkeit, unser heutiges Sprachuniversum mit dem biblischen Sprachuniversum in Verbindung zu bringen. Die biblische Grundlegung der heutigen Praxis muß viel behutsamer erfolgen.

⁵⁸ J. C. Carlos Scannone, a. a. O., S. 33–38. Vgl. auch bei P. Freire die Überwindung des Gegensatz zwischen Unterdrücker und Unterdrückten: *Pedagogía del Oprimido*, S. 37–72, und bei E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*.

⁵⁹ E. Dussel, *Historia . . .*, S. 281–293; vgl. auch Lucio Gera, G. Rodríguez Melgarejo, *Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina*. Montevideo 1970, S. 50–70 und 85–95.

Die Verantwortung der Christen in der Wirtschaft

Von Fritz Beutter

Die Christen wirtschaften mit allen Menschen der Gesellschaft, mit Andersgläubigen, mit sogenannten Ungläubigen und mit Atheisten. Wo sie nicht generellen diskriminierenden Bestimmungen unterworfen werden, tragen sie das wirtschaftliche Geschehen mit auf den Ebenen der Planung, der Entscheidung, der Ausführung und der Auswirkungen wirtschaftlicher Entscheidungen.

In dem komplexen Gebilde einer Volkswirtschaft werden täglich unzählige wirtschaftliche »Geschäfte« getätigt, angefangen vom Ein- und Verkauf der notwendigen Lebensmittel bis zu Produktion und Vertrieb komplizierter industrieller Erzeugnisse. Vom Beispiel der Lebensmittel ausgehend, die in vielen Ländern ein reichhaltiges Angebot aufweisen, läßt sich zeigen, daß nicht nur dem einzelnen auferlegt ist zu wählen und zu entscheiden, sondern auch daß viele Menschen in einem Wirtschaftsprozeß zusammenwirken müssen. Man kann sagen, daß die eigene Wohlfahrt(steigerung) nur auf dem Wege über die Wohlfahrt(steigerung) der andern möglich ist. Bis das Angebot an Lebensmitteln auf einem Lebensmittelmarkt erscheinen kann, haben sich in der Landwirtschaft, in der Lebensmittelindustrie, bei Handels- und Verkehrsunternehmen viele Hände geregt. Und bei allen beteiligten Gruppen war immer das Grundproblem gegeben: Wie kann günstig angeboten, wie können günstige Einnahmen erzielt, wie kann günstig gekauft werden? In einer entwickelten Volkswirtschaft sind hunderte, ja über zweitausend einzelne berufliche Tätigkeiten im primären Sektor der Landwirtschaft, im sekundären der gewerblichen und industriellen Produktion und im heute sich immer mehr ausweitenden tertiären Bereich der Dienstleistungen mit diesem wirtschaftlichen Grundproblem beschäftigt. Wirtschaften muß man, weil vieles knapp, aber zur Deckung des menschlichen Bedarfs notwendig ist. Im Schlaraffenland müßte man nicht wirtschaften, weil alles nach Wunsch zur Verfügung stünde; aber auch hier müßte man sich überlegen, wie alle diese Dinge in richtiger Reihenfolge und nicht zuletzt nach gesundheitlicher »Ökonomie« konsumiert werden. Bei genauerem Zusehen sind selbst hier Entscheidungen zu fällen. Wenn man auf das Feld der wirtschaftlichen Entscheidungen blickt, dann erkennt man, daß sie sich vorwiegend zwischen den Polen richtig – unrichtig und nützlich – unnützlich ereignen. Diese Tatsache hat schon immer wieder Menschen zur Meinung gebracht, in diesem Felde gebe es keine ethischen Probleme, wenn die wirtschaftlichen Ergebnisse nur richtig und nützlich seien. Dies soll in den folgenden Thesen in Frage gestellt und in dem, was daran falsch ist, widerlegt werden.

Zuvor muß festgehalten werden, daß das unbezweifelbare Entscheiden in wirtschaftlichen Angelegenheiten sich im Rahmen einer konkreten Wirtschaftsverfassung oder -ordnung vollzieht, zu der sich die jeweilige Gesellschaft entschieden hat, oft auf Grund geschichtlicher Entwicklungen und Erfahrungen, nicht selten auch in (gewisser) Abhängigkeit von einem »Wirtschaftsblock«, in dem sich die konkrete Volkswirtschaft gerade befindet. Hier deutet sich bereits die Verflechtung der Wirtschaft mit der politischen Gestaltung einer staatlich verfaßten Gesellschaft an. In der Regel wird die Entscheidung für eine bestimmte Wirtschaftsordnung von den politischen Organen eines Staates mitgetragen und in vielfältigen innerstaatlichen und internationalen Regelungen sanktioniert. Man muß sich aber im klaren darüber sein, daß man keine allzugroße Auswahl in der Entscheidung für Wirtschaftsordnungen hat. Es gibt nur zwei Grundtypen, nämlich die Markt- bzw. Verkehrswirtschaft, die dadurch gekennzeichnet ist, daß die wirtschaftlichen Pläne und Entscheidungen bei den einzelnen Personen der Gesellschaft liegen; und es gibt den extrem entgegengesetzten Typus der Zentralverwaltungswirtschaft, bei dem wirtschaftliche Planung und Entscheidung in Händen zentraler, meist staatlicher Stellen liegen. Die einzelnen Betriebe bzw. Einzelpersonen sind hier grundsätzlich Ausführende des ihnen zugewiesenen Solls, ihren genau festgelegten Beitrag zur Erfüllung des Zentralplanes zu leisten. In den meisten konkreten Wirtschaftsordnungen sind beide Grundtypen in vielfältiger Weise gemischt; bei den westlichen Wirtschaftsordnungen überwiegen marktwirtschaftliche Züge, zentralverwaltungswirtschaftliche Momente sind aber deutlich im Zunehmen.

Da die hier vorgelegten Überlegungen sich vor allem mit der Verantwortung der Christen im Bereich der Wirtschaft befassen wollen, soll in einem ersten thesenhaften Gedankengang ein zusammenfassender Überblick versucht werden.

I

Die Kirche und die ihr zugehörigen Christen müssen in vielen Kombinationen von Wirtschaftssystemen und -ordnungen leben. Sie müssen ihre Botschaft an jede Wirtschaftsordnung ausrichten. Sie haben sowohl marktwirtschaftlich wie auch zentralverwaltungswirtschaftlich ausgerichtete Systeme daraufhin zu befragen, ob den Menschen wirklich gedient wird. Man wird dies nicht für alles, was an Gütern und Dienstleistungen angeboten wird, einfachhin bejahen können. Es wird manches angeboten oder nachgefragt, was für die Menschen nicht gut ist, sei es nach gesundheitlicher oder gar sittlich umfassender Hinsicht. Ob Angebot oder Nachfrage zuerst antreibend wirkt, ist nicht selten schwer auszumachen, weil vieles in der Wirtschaft auch

in allgemeinen und oft unreflektierten (Mode-)Trends geschieht, die nicht in jedem Fall von der Werbung (allein) geschaffen sind.

Die Botschaft des Christentums hat jede Wirtschaftsordnung daraufhin zu befragen, ob sie insgesamt für die Menschen »Steigerung der Lebensqualität« bedeutet. Dies meint nicht nur ein verbales Bekenntnis zu Humanisierung, sondern meint Dienst an dem, was die Menschen wirklich suchen. Immer mehr Menschen werden sich der unbefriedigenden Situation einer bloß quantitativen Wohlstandssteigerung bewußt. Unbehagen weitet sich aus. Max Horkheimer hat es positiv mit »Sehnsucht nach dem ganz Anderen«¹ zu umschreiben versucht. Kirche als Volk Gottes, als Leib Christi, die Christen der Kirche haben hier nach präziseren Antworten zu suchen. Sie haben nicht nur zu suchen, sondern auch etwas zu bieten: die wirklich frohe Botschaft; aber sie tun sich schwer, diese selber existentiell zu ergreifen, und noch schwerer, sie anderen verständlich und erstrebenswert zu machen. Und trotzdem müßte man meinen, daß in Gesellschaften, die unter den Kennworten des mündigen Menschen, der personalen Partnerschaft, der Bildung stehen, auch Hörbereitschaft in der Richtung wachsen müßte, das Wahre und Echte hören und leben zu wollen. Man müßte annehmen, daß es trotz aller Pluralität zu einer Symphonie² in der Suche nach dem wahren Wohl der Menschen kommen müßte. (Aber – die etwas ironische Bemerkung sei gestattet – wir leben ja nicht nur in einer Bildungs-, sondern auch weithin in einer Einbildungsgesellschaft.) Tatsächlich leben wir doch in einer Gesellschaft, in der vieles so oder so, also auch besser gemacht werden könnte. Im einzelmenschlichen Leben ist – trotz steigendem Druck beruflicher Art vor allem bei den verantwortungsreichen Berufen – nicht wenig Freiheit, zum Beispiel diese oder jene wirtschaftlichen Güter zu kaufen oder nicht zu kaufen. Konsumaskese ist wohl nur ein Teil des Gesamtbereiches, der mit Konsumrichtigkeit umschrieben werden kann. Die Gestaltung unseres wirtschaftlichen Lebens bis in die einzelmenschlichen Entscheidungen sollte für unsere Verhältnisse die Frage des Herrn beantworten: »Was nützt es einem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen, wenn er (dabei) sich selbst verliert?« (Lk 9, 25). Unser wirtschaftliches Verhalten sollte nicht völlig fern von jenem »einen Notwendigen« verlaufen, von dem Jesus meint, Maria habe den guten Teil erwählt, der ihr nicht entrissen werden wird (vgl. Lk 10, 42). Dies ist für den einzelnen schon schwer genug, wie viel schwieriger für den, der als Wirtschaftspolitiker, Unternehmer, Manager oder Verbandsleiter Entscheidungen treffen muß, die nicht nur viele Menschen betreffen, sondern

¹ M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. (= Stundenbücher 97.) Hamburg 1971.

² Vgl. H. U. v. Balthasar, Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus. Einsiedeln 1972.

wegen verschiedenartiger Sachzwänge eher einer Gratwanderung als einem Tummeln auf freiem Felde vergleichbar sind.

Mit diesem Umriss sind neue Gesichtspunkte aufgetaucht, die geklärt werden müssen, zuerst die Frage, aus welchen Kräften die Christen auch ihr Leben in wirtschaftlichen Belangen gestalten sollen.

II

Die Antwort auf diese Frage darf wohl mit der Bemerkung eingeleitet werden, daß die Wirtschaft ein Bereich dieser Welt ist, vor dem man nicht einfach das Präfix »christlich« setzen kann; und trotzdem ist den Christen die Frage und Aufgabe gestellt, wie sie aus ihrem christlichen Bewußtsein, aus ihrem Glauben heraus in der Wirtschaft leben. Die gläubige Existenz des Christen erweist sich primär als Zuspruch Gottes und von daher als Anspruch Gottes. Weil Gott selber sich liebend der Welt zugewandt hat, in die er seinen Sohn sandte (vgl. Joh 3, 16 f.), glauben die Christen, daß auch die Wirtschaft nicht von dieser Zuwendung auszunehmen ist. Sie versuchen, in der Nachfolge Jesu, die sie in Anspruch nimmt, dem Auftrag des Herrn Gestalt zu geben, der verlangt: »Das ist mein Gebot, daß ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe« (Joh 15, 12). Aus solchem Existenzverständnis sollen sich die Christen auf die volle Wirklichkeit der Wirtschaft einlassen und für eine gute Gestaltung der wirtschaftlichen Verhältnisse im Dialog mit allen Menschen wirken. Sie werden sich nicht anmaßen, damit den »neuen Himmel« und die »neue Erde« zu schaffen (vgl. Apok 21), die auch für Christen unverfügbar bleiben. Aus dem Glauben an Gottes Zuwendung zur Welt werden sie in der Hoffnung, daß Gott sein Werk zur Vollendung bringen wird, immer wieder Mut schöpfen, hier, jetzt und für eine überschaubare Zukunft zu tun, was getan werden soll und kann.

Christliches Leben soll auch im Bereich der Wirtschaft das Eigentliche nicht übersehen, nämlich aus jener Liebe (Agape) zu planen und zu handeln, die Gabe und zugleich Aufgabe Gottes ist (vgl. 1 Joh 4). Man wird hier keine Uniformität im Ausdruck verlangen wollen. Ein Leben aus solcher Liebe ist dem engagiert in verantwortlicher Wirtschaftsposition Stehenden auf seine Weise aufgetragen wie etwa – gleichwohl anders – dem in Distanz zum wirtschaftlichen Gestalten lebenden Mönch. Distanz meint nicht Verachtung des Wirtschaftlichen. Sie kann sogar mit bedeutenden wirtschaftlichen Leistungen zusammengehen, wie frühere Epochen des Mönchtums zeigen.

Bei dem Bestreben, sich mit ihrem Eigentlichen verständlich gegenüber allen zu machen, hatten die Christen immer schon Schwierigkeiten. Vielleicht sind es vorwiegend Übersetzungsschwierigkeiten. Aber es geht stets um das Zentrale, an den Menschen heranzukommen und um das Eigentliche

des Menschen bemüht zu sein. Das ist doch der Inhalt von Gottes Zuwendung: »propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis« (DS 150).

III

So kommt es, daß die Christen aus ihrem gläubigen Verständnis der Wirklichkeit die Leitvorstellung des Menschlichen, des Humanen, des Mitmenschlichen in den Vordergrund rücken müssen, wenn sie sich um die gute Gestalt der Wirtschaft mühen. Sie haben damit nicht nur den Namen mit verschiedenen Weltanschauungen, Philosophien bis hin zu konkreten politischen, sozialen und wirtschaftlichen Programmen gemeinsam, sondern treffen sich inhaltlich auch mit allen Bestrebungen, in denen im Blick auf das von Gott dem Menschen gegenüber Gewollte das Wohl der Menschen wirklich gefördert wird. Das Verständnis des Menschlichen bleibt für die Christen durch ihren Glauben an Gottes Zuwendung geprägt. In diesem Sinne konnte das Zweite Vatikanische Konzil schreiben: »Auch im Wirtschaftsleben sind die Würde der menschlichen Person und ihre ungeschmälerte Berufung wie auch das Wohl der gesamten Gesellschaft zu achten und zu fördern, ist doch der Mensch Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft« (Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, Nr. 63, 1). Die Wirtschaft ist aus dieser Sicht ein Lebensbereich, der als Dienst für alle Menschen verantwortet und gestaltet werden soll.

IV

Das Menschliche bzw. Mitmenschliche kann nur Gestalt annehmen, wenn alle Menschen einer Gesellschaft gesehen werden, wenn keine Gruppe diskriminiert wird, wenn jede angemessen am wirtschaftlichen Geschehen und Ertrag beteiligt ist. Hier stößt man auf das Grunderfordernis der Gerechtigkeit, die bereits in der Grundformel »jedem das Seine« einen schwer zu erfüllenden Anspruch enthält. Das Streben nach (sozialer) Gerechtigkeit ist besonders in diesen Jahrzehnten zu einer sensiblen Triebfeder wirtschaftlichen Handelns geworden. Gerechte Verhältnisse werden nicht einfachhin aus dem Ablauf und Ergebnis wirtschaftsimmanenter Gesetzmäßigkeiten, sondern sind primär menschliche Gestaltungsaufgabe.

Hier müssen die Christen sich aus ihrer gläubigen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit engagieren. Sie werden Forderungen nach gerechteren und damit menschenwürdigeren Lösungen stellen. Alle Formen von wirtschaftlicher Ausbeutung, sei es durch Mißbrauch wirtschaftlicher Macht, durch Ausnützung menschlicher Arbeitskraft, durch unverhältnismäßig niedrige Löhne, durch willkürlich bezahlte Höchstlöhne, sei es durch ein egoistisches

Leben auf Kosten anderer, sind Widerspruch zum Glauben und Leben des Christen.

Die Verheißung für die Armen und die Sorge für sie gehören wesentlich zur Botschaft Jesu. Sie verpflichten die Christen zur Solidarität und zur Überwindung der Armut in allen ihren Formen sowohl im eigenen Land wie auf Weltebene. Jene evangelische Armut, die den Menschen offen hält für die Absicht Gottes mit dieser Welt soll den Blick dafür schärfen, daß auch im Bereich der Wirtschaft der Auftrag Gottes nicht ein herrisches Gebaren bedeuten kann, sondern ein Umgehen mit Menschen, mit Rohstoffen und Kräften der natürlichen Ressourcen in einer Weise, wie Gott mit seiner Welt umgeht.

V

Es war und ist der Mangel eines isolierend verengten ökonomischen Denkens, der zu der Meinung Anlaß gab, das Wirtschaftsgeschehen sei nicht als eine ethische Angelegenheit zu betrachten, weil es als ein bestimmter Sektor des menschlichen Handelns sich nach den Richtpunkten des Richtigen und des Nützlichen bemesse. Man könne es schwerlich als ein den ganzen Menschen einforderndes Handeln beschreiben, das wertvolles Verhalten nach dem umfassenden Maßstab des (sittlich) Guten fordere. Es genüge, daß wirtschaftlich richtig, sachgerichtet entschieden werde. Diese verengten Ansätze müssen überprüft werden.

Die Wirklichkeit der Wirtschaft und des wirtschaftlichen Geschehens zwingt uns dazu, nicht nur isoliert auf die Wirtschaft zu blicken, sondern Wirtschaft als Teil eines Gesamtprozesses zu verstehen. Als »Volkswirtschaft« ist sie ein Teil der gesellschaftlichen Einrichtungen und Prozesse, die das gesellschaftliche Leben ermöglichen. So ist Wirtschaft heute viel enger als früher mit dem Bereich der nationalen und internationalen Politik verbunden; unsere Industriewirtschaft steht in engem Konnex mit den Apparaturen und Möglichkeiten der Technik, die unser Zeitalter kennzeichnet. In den verschiedenen Industrien ist wohl der größere Teil des jeweils angewandten technischen Fortschritts investiert. Technifizierte Industrien aber sind von den Stufen der Rohstoffgewinnung über die Stufen der Verarbeitung, Veränderung und Verfeinerung bis zur Verteilung ihrer Produkte Belastungsfaktoren der sogenannten natürlichen Umwelt (= Ökosysteme, zu denen auch der Mensch und menschliches Leben gehören); die Belastung wächst ständig. Wir leben in einer Umweltkrise, in einer Umweltschädigung und -verschmutzung in einem Ausmaß, das nach pessimistischen Deutungen einem »Selbstmordprogramm«³ gleicht. Die Erkenntnis nimmt zu, daß wir mit allem, was wir produzieren und verbrauchen, im Ganzen unserer Lebens-

³ Vgl. G. R. Taylor, *Das Selbstmordprogramm. Zukunft oder Untergang der Menschheit.* Frankfurt ³1971.

grundlagen stehen. Das einseitig auf Quantitäten, das heißt auf Wirtschaftswachstum und somit materielle Wohlstandssteigerung ausgerichtete Instrumentar vieler wirtschaftspolitischen Zielsetzungen erweist sich heute als zu wenig, um jenes immer stärker hervortretende Desiderat nach Steigerung der Lebensqualität zu befriedigen. Walter Wittmann⁴ bezeichnet als die ungelösten Probleme der Überflußgesellschaft die ständige Bedarfsschöpfung, Inflation und soziales Ungleichgewicht und dies inmitten einer existenzbedrohenden Umwelt.

Georg Picht⁵ weist auf diese Zusammenhänge mit ernsten Worten hin: »Solange die technische Expansion und die Ausbeutung der Natur so leichtfertig und bedenkenlos betrieben werden wie bisher, gilt der Satz, daß Wirtschaftswachstums automatisch eine Schädigung oder gar Zerstörung unserer Biosphäre zur Folge haben muß. Das läßt sich an der Energiewirtschaft exemplifizieren. Es besteht eine strenge Korrelation zwischen dem Wachstum des Sozialprodukts und der Zunahme der Energieerzeugung. Energieerzeugung erfordert immer einen Eingriff in den Haushalt der Natur; Energieverbrauch verursacht immer vielfältige und vorerst unberechenbare Schäden und Störungen des biologischen Gleichgewichts.«

Ein Fazit dieser Überlegungen ist: Man kann heute Wirtschaft nicht mehr nur als Teilbereich des menschlichen Lebens verstehen. Die Wirtschaft erweist sich als interdependent mit allen Lebensbereichen. Sie ist ein Bereich, der viel stärker in unsere Umweltproblematik verflochten ist, als man zugeben will. Sie steht vor der Aufgabe zu überlegen, wie dem überall wachsenden Grundbedürfnis nach mehr Qualität des Lebens auch von ihrer Seite mit einem entsprechenden Angebot begegnet werden kann. Wirtschaft erweist sich heute somit konfrontiert mit dem ganzen Menschen, nicht nur mit seinen wirtschaftlichen Interessen. Wo die Problematik von Belastung, Schädigung oder gar Gefährdung des menschlichen Lebens involviert ist, kann sich kein auch noch so sehr spezialisierter Handlungsbereich der Konfrontierung mit der ethischen Grundforderung entziehen, die will, daß das Gute getan wird und dies in bezug auf menschliches Leben.

VI

Sachzwänge und Sachgesetzmäßigkeiten kann man im Wirtschaftsprozeß nicht übersehen. Die Sachzwänge in vielen unterentwickelten Volkswirtschaften erscheinen immer mehr als schwer überwindbar.

Sachzwänge lasten auch auf vielen entwickelten Volkswirtschaften, sei es bezüglich ihrer Arbeitsmarktlage oder ihrer Rohstoffsituation. In allen

⁴ W. Wittmann, *Der unbewältigte Wohlstand. Die Zukunft von Wirtschaft, Staat und Gesellschaft*. München 1972, S. 32 und S. 59 f.

⁵ G. Picht, *Umweltschutz und Politik*. In: *Humanökologie und Umweltschutz*. Hrsg. E. v. Weizsäcker (= *Studien zur Friedensforschung*, Bd. 8). Stuttgart u. a. 1972, S. 85 f.

entwickelten Volkswirtschaften ist der Sektor der Landwirtschaft ein Problembereich voller Sachzwänge, die sich besonders darin äußern, daß viele landwirtschaftliche Produkte wegen ihrer Bedeutung für die Gesamtbevölkerung auf einem Niedrig-Preisniveau gehalten werden sollen, dadurch aber keine Einbuße an Einkommen aus landwirtschaftlicher Tätigkeit erfolgen darf, sondern eine angemessene Beteiligung am gesamtwirtschaftlichen Fortschritt wird verlangt, was wiederum einerseits zur Steigerung staatlicher Subventionen an die Landwirtschaft, andererseits zur Reduzierung der in der Landwirtschaft Beschäftigten zwingt. Gerade im zuletzt genannten Punkt trifft man heute auf schwere menschliche Schicksale, die nur zum Teil durch eine effektive Umschulung in andere Berufe gelöst werden können.

Hier zeigt sich wiederum ein ethisch bedeutsames Element: Sachzwänge kann man nicht einfachhin sich selber überlassen, weil stets Menschen von ihnen betroffen werden. Soweit sie Menschen schädigen, besteht die Aufgabe, nach Milderung oder Behebung von Sachzwängen zu streben und dies, soweit es möglich ist.

Ähnliches ist von wirtschaftlichen Sachgesetzmäßigkeiten zu sagen⁶. Man braucht sie nicht zu leugnen und kann dies auch nicht, aber man sollte nicht übersehen, daß in wirtschaftliche Sachgesetzmäßigkeiten in der Regel menschliche Entscheidungen involviert sind. Das System einer freien Preisbildung etwa ist nicht nur eine Angelegenheit von Angebot und Nachfrage, sondern zugleich ein von der Gesellschaft klar oder nicht formell ausgedrücktes Gewährenlassen einer derartigen Preisbildung, bei der trotz einer starken Bindung an die Marktverhältnisse kein einziger Preis ohne menschliches Zutun bzw. Entscheiden zustandekommt. Man darf gerade dieses in der heutigen Situation einer nahezu weltweiten Inflation nicht übersehen.

Sachgesetzmäßigkeiten in der Wirtschaft können offenbar nicht getrennt von den betroffenen Menschen ihren Auswirkungen überlassen werden. Man wird daher fragen müssen, ob die Beschreibung einer Wirtschaftsethik nicht zu wenig enthält, die von O. v. Nell-Breuning so formuliert wird: »Wirtschaftsethik ist nichts anderes als die Summe der wirtschaftseigenen (immanenten) Normen, die in ihrer Gesamtheit gipfeln in dem Imperativ: ›Wirtschafte wirtschaftlich!‹«⁷

Er betont zwar zu recht, daß wirtschaftliches Handeln zunächst einmal wirtschaftlich richtig sein muß. Ein unwirtschaftliches bzw. wirtschaftlich unrichtiges Verhalten wäre ungeeignet, die Aufgaben zu erfüllen, die an die Wirtschaft gestellt sind.

⁶ Vgl. R. Henning, Sachgesetzmäßigkeit und Ethik. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 11 (1970), S. 9–20.

⁷ O. v. Nell-Breuning, Wirtschaftsethik. In: Wörterbuch der Politik. Heft IV. Freiburg i. Br. 1952, S. 273.

Aber es ist nicht von der Hand zu weisen, daß es wirtschaftlich richtiges Handeln gibt, das als rücksichtslos und schädigend für Menschen bezeichnet werden muß. Handeln nach Sachgesetzmäßigkeiten kann nicht alleiniger Maßstab sein; es bedarf der notwendigen Ergänzung bzw. Klarstellung, daß das Sachgerechte in der Wirtschaft menschengerecht sein muß. Was nicht menschengerecht ist, kann in der Wirtschaft auch nicht als sachgerecht hingenommen werden.

VII

Eine wichtige und wohl die zentrale Verknüpfung von sittlichen Ansprüchen und wirtschaftlichem Handeln liegt in der Tatsache, daß sich trotz vorhandener Sachgesetzmäßigkeiten viele wirtschaftliche Betätigungen als ein Tun erweisen, das menschlichen Entscheidungen entstammt. Dies gilt von den Grundentscheidungen für eine bestimmte Wirtschaftsordnung bis hinein in Planung und Durchführung spezieller Unternehmen und in die Herauf- oder Herabsetzung einzelner Preise. Kein einziger Preis klettert automatisch ohne menschliche Entscheidung in die Höhe.

Als unter dem Anspruch des Sittlichen stehend wird vor allem jenes Handeln gesehen, in dem ein Mensch so oder anders, also mit Freiheit, mit Selbstbestimmung handeln kann. Soweit wirtschaftliches Handeln als ein solches freies Handeln ausgewiesen wird, steht es sicher immer auch unter sittlichen Ansprüchen und muß sittlich verantwortet werden.

Der klassische Fall einer Verkehrs- bzw. Marktwirtschaft ist dadurch gekennzeichnet, daß der einzelne als Wirtschaftssubjekt aus eigenen Entscheidungen, also frei handelt. Bei genauerem Zusehen ist das Modell der vollständigen Konkurrenz mit dem Vorbehalt durchsetzt, daß die Einzelentscheidungen nicht übermächtig werden dürfen. Die Vorstellung von vielen gleich starken bzw. schwachen Marktpartnern sollte verhindern, daß sich die Marktverhältnisse zum Nachteil oder Schaden anderer auswirken.

Das Maß an Freiheit war und ist in keiner Wirtschaftsordnung für die einzelnen Wirtschaftssubjekte gleich. Die wirkliche Wirtschaft war nie eine machtfreie. Weil aber wirtschaftliche Macht sich stets aus menschlichen Entscheidungen bildet und gerade im größeren Machtpotential immer auch ein größerer Freiheitsspielraum gegeben ist, bleibt die sittliche Forderung besonders stark an die Mächtigen gerichtet.

Durch Machtkonzentration wird generell, nicht zuletzt im Bereich der Wirtschaft, der Handlungsspielraum der weniger Mächtigen tangiert, in der Regel im Sinne einer Begrenzung. Hier steht man dann vor der ethischen Problematik, daß einem Handeln aus begrenzter Freiheit auch weniger an sittlicher Verantwortlichkeit aufgebürdet werden kann.

Wenn die Sorge echt ist, daß in unserer Wirtschaftsordnung eine Bandbreite freien Entscheidens für alle erhalten bleibe, dann bestehen auch für

Christen gute Gründe, sich für eine marktwirtschaftliche Organisation der Wirtschaft zu entscheiden; das größere Maß an Freiheit muß aber verantwortet werden gegenüber anderen Menschen und im Gesamten der Gesellschaft. Wo Freiheit möglich und gegeben ist, steht man immer im Raum der Ethik. Grundlegend wird man sagen müssen, daß im Bereich der Wirtschaft dann auch nicht nur Effektivität quantitativer Art gesehen werden darf, sondern ethische Werte müssen zum Tragen kommen. Freiheit für die einen darf nicht Unfreiheit oder gar Unmenschlichkeit für andere bedeuten. Daher werden Christen sich stets verpflichtet wissen, für diejenigen einzutreten, die in unserer konkreten Wirtschaftsordnung immer noch zu kurz kommen. Keine gesellschaftspolitisch wichtige und tätige Gruppe wird sich wohl mit ihren Leistungen einfachhin zufrieden geben können; denn es ist nach wie vor eine Frage, ob den in mancher Hinsicht Marktpassiven (Alte, Kranke, kinderreiche Familien bei relativ zu geringem Einkommen, Fremdarbeiter, ökonomisch weniger Geschulte, die »Dummen« in einer Gesellschaft) nicht doch zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Dies soll keinen Vorwurf nach irgendeiner Seite hin bedeuten, vielmehr eine Ermunterung, für ungelöste Probleme Lösungen zu suchen, damit schließlich doch so etwas wie eine »integrierte Gesellschaft« im Horizont des zu Verwirklichenden liegt.

VIII

Man darf nicht übersehen, daß unsere heutigen wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse in hohem Maße durch Institutionen geprägt sind (Unternehmen, Verbände, staatliche und politische Organisationen u. a.), die unsere gesellschaftlichen Strukturen kennzeichnen und teilweise festlegen. Viele Entscheidungen von einzelnen und von Gruppen werden durch institutionelle Vermittlung präformiert. Es scheint ein Grundzug unseres heutigen gesellschaftlichen Lebens zu sein, daß es immer mehr zu einer »verwalteten Welt«⁸ wird, in der alles geregelt ist von den Spezialisten der Verwaltungsapparatur und in der die einzelnen Menschen wenig zu tun vermögen.

Trotz dieser unbestreitbaren Tendenzen wächst aber auch das Streben nach verantwortungsvoller Teilnahme und Teilhabe an den wirtschaftlichen Entscheidungen, die größere oder kleinere Gruppen von Menschen betreffen. Hier ist ein Feld, das sich im Klima der Partnerschaft ausweiten will. Die Bewährung wird darin bestehen, daß dem wahrhaft Menschlichen gedient wird im Streben nach gerechten, nach sachrichtigen und vor allem menschengerechten Lösungen. Hier ist auch ein Feld, in dem gemeinsame Anstrengungen aller notwendig sind zur Steigerung der Qualität des Lebens und damit auch zu einem Beitrag wahrhaften Friedens.

Die Christen dürfen bei diesen Anstrengungen nicht fehlen und nicht verzagen.

⁸ Vgl. M. Horkheimer, *Verwaltete Welt*. Zürich 1970.

Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung (II)*

Ein Literaturbericht

Von Roger Vekemans

Kein Zweifel mehr: das Thema ist brennend. Vor allem zieht es, wie zu erwarten war, die jüngere Generation in seinen Bann. Ob man nun über die einschlägige Literatur ein positives oder ein negatives Urteil fällt, man kommt nicht darum herum, sich mit ihr vertraut zu machen.

Die folgenden Ausführungen haben nur ein Ziel: Sie wollen allen Lesern, die keine Ahnung davon haben, wie sehr das Wissensgebiet, in das sie eindringen wollen, einem Urwald gleicht, einige bibliographische Hinweise als Leitfaden in die Hand geben.

Der lateinamerikanische Charakter der Theologie der Befreiung

Die Theologiegeschichte weist kaum Phänomene auf, die auf lateinamerikanischem Boden gewachsen sind. In der Theologie der Befreiung aber liegt ein solches vor.

Die Theologie der Befreiung ist nicht nur faktisch lateinamerikanisch, sondern vor allem intendiert – man möchte fast sagen: aus kontinentalem Nationalismus heraus. Hugo Assmann gibt dem ersten Teil seines Buches¹ den Titel: »Auf dem Weg zu einer lateinamerikanischen Theologie« und widmet ein ganzes Kapitel »Gegensätzlichkeiten und Ähnlichkeiten« (S. 106–128) einem Vergleich mit der Theologie der Revolution, der politischen Theologie, der Theologie der Hoffnung und der Theologie der Infragestellung, die von der Zeitschrift »*Víspera*« von Montevideo als »nordisch« oder »nordatlantisch« bezeichnet werden. Der Gedanke, daß die lateinamerikanische Theologie eine bodenständige Theologie sein müsse, zieht sich durch sämtliche Schriften eines Juan Luis Segundo SJ hindurch, deren Titel (in deutscher Übersetzung) lauten: »Theologie, ein Lateinamerikanisches Problem«², »Eine Kirche ohne Theologie«³, »Lateinamerika: geschichtlicher und theologischer Ort«⁴, »Instrumente der lateinamerikanischen Theologie«⁵. Übrigens

* Vgl. dieses Heft, S. 400 ff.

¹ Hugo Assmann, *Opresión-Liberación-Desafío a los cristianos*. Montevideo 1971. 208 S.

² *La teología, problema latinoamericano*. In: IDO-C Colombia, Año I, 2º semestre IV 19, No. 40, 1968, S. 1–11.

³ *A Church without theology*. Neu veröffentlicht unter dem Titel »Una Iglesia sin teología« als Einleitung zu: *De la sociedad a la teología*. Buenos Aires 1970. 180 S., S. 11–22.

⁴ *Teología abierta para el laico adulto*. Bd. III. *Nuestra idea de Dios*. Buenos Aires 1970, S. 47–51. Vgl. in diesem Zusammenhang vom selben Autor, *Problemática de la idea de Dios y de la liberación del hombre*. Montevideo, ISAL (hektogr.) (Conferencia en el Encuentro de Buenos Aires). 5 S.

⁵ *Instrumentos de la teología latinoamericana* (S. 37–54). In: *Encuentro Teológico*, Bogotá, Julio de 1971: *Liberación en América Latina*. Bogotá, 208 S.

wird dieser Gedanke nicht nur von Katholiken, sondern auch von Protestanten wie zum Beispiel von Julio de Santa Ana⁶, Rubem Alves⁷, Jorge V. Pixley⁸ vertreten.

Ob sich nun dieses Anliegen epistemologisch rechtfertigen läßt oder nicht, Tatsache ist, daß die Theologie der Befreiung und, auf protestantischer Seite, auch die Theologie der Revolution auf lateinamerikanischem Boden entstanden sind, wie man nicht nur in Lateinamerika behauptet, sondern auch in Europa und in den Vereinigten Staaten allgemein zugibt.

Die deutschen protestantischen Theologen Trutz Rendtorff und Heinz Eduard Tödt bestätigen dies: »Die stärksten Impulse zur Präzisierung dessen, was man eine *Theologie der Revolution* nennen kann, sind von südamerikanischen Christen ausgegangen, freilich unter der inspirierenden Beteiligung des nordamerikanischen Theologen Richard Shaull, der lange Zeit in Lateinamerika gelebt hat.«⁹

Diese Feststellung läßt sich leicht belegen. In der protestantischen Welt war der Ausgangspunkt – und vielleicht auch der Gipfelpunkt¹⁰ – die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, die 1966 unter dem Patronat des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf stattgefunden hat. Schon eine flüchtige Überprüfung des mit dieser Konferenz zusammenhängenden Schrifttums zeigt, welche Rolle dabei die Lateinamerikaner spielten, und läßt überdies »das Echo ihrer Überzeugung vernehmen, eine revolutionäre Botschaft für die ganze Christenheit zu haben«¹¹.

⁶ Problemas de la reflexión teológica de las Iglesias evangélicas en América Latina. In: »Testimonium« (Montevideo, 1968), S. 81–104.

⁷ Apuntes para un programa de reconstrucción en la teología (hektogr.); Educación teológica como práctica de la libertad (hektogr.), 7 S.

⁸ La sistematización en la teología latinoamericana. In: »Pasos« (Santiago de Chile), 29. 5. 1972, S. 1–8.

⁹ Theologie der Revolution. Analysen und Materialien. Frankfurt 1968, S. 8. Im Anhang: Richard Shaull, Revolution in theologischer Perspektive (S. 117–139); Gonzalo Castillo Cárdenas, Christen und der Kampf um eine neue soziale Ordnung in Lateinamerika (S. 140–153); Die Aktion Gottes und die Verantwortung der Christen. Botschaft an die evangelischen Kirchen Lateinamerikas (S. 154–156) (Quelle: II. Consulta latinoamericana de Iglesia y Sociedad (El Tabo, Chile, Enero de 1966), in: América Hoy. Acción de Dios y responsabilidad del hombre. Montevideo, ISAL, 1966. 132 S.); Plädoyer für die Dritte Welt. Erklärung von fünfzehn katholischen Bischöfen (Quelle: »Témoignage chrétien« [Paris], No. 1208, 31. 8. 1967. S. 13–16).

¹⁰ Nach Jörg Bopp, *Populorum Progressio*. Aufbruch der Kirche? Stuttgart 1968, S. 75, ist die Revolutionsfrage zum zentralen Problem der christlichen Ethik sowie der Genfer Konferenz geworden.

¹¹ Joseph Comblin, *Théologie de la Révolution*. Théorie. Paris 1970, S. 37–38. Zur Genfer Konferenz vgl. die 4 Vorbereitungsbände: 1. John C. Bennett (Hrsg.), *Christian Social Ethics in a Changing World*. An Ecumenical Theological Inquiry. New York/London 1966. 381 S.; Darin: Richard Shaull, *Revolutionary Change in Theological Perspective*, S. 23–43; Gonzalo Castillo Cárdenas (ein kolumbianischer Pfarrer), *The Challenge of the Latin American Revolution*, S. 198–214 (dt. in: *Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft*. Stuttgart 1966, S. 180–195); Emilio Castro (ein uruguayischer Pfarrer), *Conversion and Social Transformation*, S. 348–366. 2. Z. K. Matthews (Hrsg.), *Responsible Government in a Revolutionary Age*. Ebd., 381 S. Darin: Maricio Lopez (ein argentinischer Pfarrer), *The Political Dynamics of Latin American Society*, S. 148–169. 3. Denis Munby (Hrsg.), *Economic Growth in a World Perspective*. Ebd., 380 S. 4. Egbert de Vries (Hrsg.), *Man in Community*. *Christian Concern for the Human in the Changing Society*. Ebd., 382 S.

Die Autoren einer weiteren aufschlußreichen Schrift¹² bestätigen, daß dieses Thema auf lateinamerikanischem Boden erwachsen ist und sich allmählich allgemein durchgesetzt hat; auch betonen sie den überkonfessionellen Charakter dieses Phänomens: »Die stärksten Anstöße zu einer ›Theologie der Revolution‹ kamen zweifellos von lateinamerikanischen Christen. R. Shaull, ihr eigentlicher Promotor, hat jedoch ›Revolution‹ und die ›Theologie der Revolution‹ von vornherein nicht auf Südamerika eingeschränkt gesehen, sondern global verstanden. Das ermöglichte die Rezeption dieser Theologie oder doch einiger ihrer wesentlichen Impulse durch nordamerikanische und europäische, und zwar nicht nur protestantische, sondern auch katholische Theologen.«¹³

Um diese drei Behauptungen bestätigt zu finden, brauchen wir wiederum bloß das Inhaltsverzeichnis des genannten Buches durchzugehen. Ein ganzer Abschnitt bietet »Dokumente aus Lateinamerika«¹⁴. Überdies läßt man hier drei Lateinamerikaner – alle Brasilianer – nicht nur Texte zum Anhang, sondern auch zum Hauptteil der Darlegungen beisteuern¹⁵.

Im Vergleich zum theologischen Format der protestantischen Autoren, die in diesem Buch angeführt werden, sind die katholischen Mitarbeiter eher Journalisten mit theologischer Bildung¹⁰; doch stimmt es, daß es sich um ein Problem handelt, das sich durch alle Konfessionen hindurchzieht.

Darin: Orlando Fals Borda (ein kolumbianischer Soziologe), *Urban Revolution in Latin America*, S. 103–113. – Berichtsband der Genfer Konferenz: *Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz: für Kirche und Gesellschaft*, hrsg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen, deutsche Ausgabe von H. Krüger. Stuttgart 1967. Darin: Richard Shaull, *Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie*. Unter den der Konferenz vorgelegten Dokumenten findet sich: Hiber Conteris (ein uruguayischer Pfarrer), *Das Angebot der Ideologien und die politische Dynamik*. Vom gleichen Autor vgl. *El rol de la Iglesia en el cambio social de América Latina*. In: »Cristianismo y Sociedad« (Montevideo 1965), S. 50–60.

¹² Ernst Feil/Rudolf Weth (Hrsg.), *Diskussion zur »Theologie der Revolution«*. Mit einer Einleitung, einem Dokumententeil und einer Bibliographie zum Thema. München/Mainz 1969. 373 S.

¹³ Ebd., S. X.

¹⁴ Erklärung von fünfzig peruanischen Priestern 1968; Offener Brief der lateinamerikanischen Arbeiter an Papst Paul VI., *Anwalt der armen Völker*, anläßlich seiner Reise nach Lateinamerika zum Eucharistischen Weltkongreß Bogotá 1968; Dokument der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín, verabschiedet im September 1968: »Frieden«. Bemerkenswerterweise ist die Autorin dieser Sammlung, Hildegard Lüning, ebenfalls die Verfasserin eines Buchs über Camilo Torres. *Priester, Guerrillero*. Darstellung, Analyse, Dokumentation. Hamburg 1969. 169 S.

¹⁵ II. Zum Gewaltproblem im Horizont einer »Theologie der Revolution« mit: Hugo Assmann (bereits genannt; Assmann ist ein brasilianischer Priester russisch-deutscher Herkunft), *Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution* (S. 218–248); Almeri Bezerra de Melo (ein brasilianischer Priester, Mitarbeiter von IDO-C International zu Rom), *Christentum und Revolution* (S. 249–259), Helder Câmara (Erzbischof von Olinda und Recife), *Ist Gewalt der einzige Weg?* (S. 260–269).

¹⁶ Die protestantischen Mitarbeiter am genannten Sammelband: Richard Shaull (Professor für Ökumenik am Theological Seminary of Princeton), *Der christliche Glaube als Skandal in einer technokratischen Welt* (S. 29–40); Helmut Gollwitzer, *Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft* (S. 41–64); Jürgen Moltmann, *Gott in der Revolution* (S. 64 bis 81); Arthur Rich, *Revolution als theologisches Problem* (S. 113–158); Paul L. Lehmann (Professor der systematischen Theologie am Union Theological Seminary von New York,

Was die weltweite Ausstrahlung aus dem lateinamerikanischen Epizentrum betrifft, so nimmt der Anspruch auf universale Geltung fast übertriebene Dimensionen an. »Der Ruf nach einer Theologie der Revolution ist aus Lateinamerika gekommen. Die Theologie der Revolution ist der erste Beitrag der lateinamerikanischen Kirchen zum christlichen Denken. Niemand hat nach ihr verlangt . . . Sie ist im Gegenteil auf den spontanen, schier instinktiven Widerstand der europäischen Theologen auf katholischer wie auf protestantischer Seite gestoßen. Aber sie hat sich selbst aufgezwungen.«¹⁷ Dieser Anspruch bleibt nicht auf die Theologie der Revolution beschränkt: »Lateinamerika . . . kann nicht nur für sich selbst, sondern für die ganze Christenheit zum Ferment einer neuen Geschichtsauffassung westlichen Ursprungs sowie einer neuen Gottesidee werden, die der christlichen Offenbarung im Grunde näher stehen. Und die beiden Aufgaben könnten zu einer einzigen Aufgabe werden.«¹⁸ Vielleicht sind dies schwärmerische Gefühlsausbrüche, doch bleibt die Tatsache bestehen, daß David A. Seeber in seinem Aufsatz unter entsprechenden »Beiträgen katholischer Theologen« (S. 6–8) solche von Johannes Baptist Metz¹⁹, Paul Blanquart OP²⁰, und Giulio Girardi SDB²¹, Lateinamerikaner wie Gustavo Pérez Ramirez²² und (den schon erwähnten) Almeri Bezerra de Melo²³ anführt; er weist ihnen allen einen »lateinamerikanischen Hintergrund« (S. 8–9) zu, der mit Camilo Torres beginnt und sich über Helder Câmara bis zu Medellín erstreckt.

Was den lateinamerikanischen Charakter der Theologie der Befreiung und deren Verbreitung betrifft, so ist das ausdrücklichsste und gewichtigste Zeugnis vielleicht das von Harvey Cox: »Ich muß vorab erklären, daß ich in letzter Zeit stark von lateinamerikanischen theologischen Strömungen beeinflußt bin, namentlich von der Charakterisierung der Theologie bei Gustavo Gutiérrez (aus Peru)«²⁴

Autor des bekannten Buches: *Ethics in a christian context. First part of a koinonia ethics.* New York/London, Harper and Row/SCM, 1963. 384 S.; Inspirator Shaulls), *Christliche Theologie in einer Welt der Revolution* (S. 174–204). Die katholischen Mitarbeiter: David Andreas Seeber, *Ist Revolution eine christliche Alternative?* (S. 16); Rolland F. Smith (Professor an der Theologischen Fakultät der Bellarmine School of Theology, Loyola University, North Aurora, Illinois, USA), *Eine Theologie der Rebellion* (S. 159–173); Walter Dirks, *King oder Che?* Am Beginn eines christlichen Dilemmas (S. 205–217).

¹⁷ Joseph Comblin, a. a. O., S. 15.

¹⁸ Juan Luis Segundo SJ, *Teología abierta para el laico adulto . . .*, a. a. O., S. 51.

¹⁹ *Zur Theologie der Welt.* München/Mainz 1968. 148 S.

²⁰ *Foi chrétienne et révolution*, S. 137–155. In: P. Blanquart u. a., *A la recherche d'une théologie de la violence.* Paris 1968. 155 S.

²¹ *Philosophie der Revolution und Atheismus.* In: »Concilium« 4 (1968), S. 455–462. Vgl. auch: *Dialogue et révolution. Croyants et non-croyants pour un monde nouveau.* Paris 1969. 284 S.

²² *Die Kirche und die soziale Revolution in Lateinamerika.* In: »Concilium« 4 (1968), S. 463–468.

²³ *Revolución y violencia.* In: IDO-C Internacional (Roma) No. 28, 14 de Julio de 1968.

²⁴ *Los laberintos de la ciudad secular.* In: »Víspera« (Montevideo) No. 19–20, Abril de 1970, S. 51. – Harvey Cox wird von Joseph Comblin (a. a. O., S. 99) an die Seite Richard Shaulls gestellt. Seine Hauptwerke über die Revolution sind: *God's revolution and man's responsibility.* Valley Forge (USA) 1965. 128 S.; *The Church amid revolution* (von H. Cox herausgegeben). New York 1967. 256 S. – Das neueste und umfassendste Werk von Gustavo Gutiérrez ist: *Teología de la liberación. Perspectivas.* Lima 1971. 374 S.

Offizielle Parameter

In ihrem betont lateinamerikanischen Charakter weiß es die Theologie der Befreiung nicht sehr zu schätzen, wenn man versucht, sie in ein vorgegebenes Schema oder in einen transkontinentalen Bezugsrahmen hineinzupressen. Hugo Assmann zum Beispiel erklärt rundweg: »Der Teilhardismus war stark im Hindrängen zur geschichtlichen Realität, aber zu unbestimmt als analytischer Beitrag; er brauchte seine Kräfte bald auf. Da sich der beginnende Dialog zwischen Christen und Marxisten in der Welt der Reichen abspielte, schien er einer direkten Konfrontation mit den eigentlichen Forderungen der geschichtlichen Stunde auszuweichen. Der nachkonziliare Reformwille richtete sich fast ausschließlich auf innerkirchliche Probleme. Die Theologie der Säkularisierung, die geradezu zu einer Mode wurde, blieb im Grunde unklar und sehr oft politisch naiv; vor allem stellte sie keinen kontrastierenden Kontext für die spezifisch lateinamerikanischen Probleme dar. Noch viel weniger (bot einen solchen Kontext) die sogenannte ›Gott-ist-tot-Theologie‹, die in manchen Punkten eine unkritische Tendenz zu einer bloßen Anpassung an den ›eindimensionalen‹, entpolitisierten Menschen der Wohlstandsgesellschaft auswies. Selbst nicht die thematische Trennung in die Theologie der Revolution und in die Theologie der Gewalt – wie sie sich in der diesbezüglichen überreichen europäischen Literatur niederschlug – diente als ein ausreichend breiter und konkreter Kontext, um die lateinamerikanischen dringlichen Anliegen zu stellen . . .«

»Die erschreckende reaktionäre politische Haltung, die in der Blindheit für diese Dimension der Probleme (wie zum Beispiel bei Hans Küng) verborgen ist; das Unvermögen mancher ›progressiver‹ Exegeten, ›argwöhnisch‹ zu sein – man hat Marx einen ›Meister des Argwohns‹ genannt –; die abstrakte Historizität einer breiten nachkonziliaren Literatur, die – wie im Fall von ›Mysterium Salutis‹ – behauptet, auf die Geschichtlichkeit des Heils abgestützt zu sein; die äußerst unbestimmte Natur des gesellschaftsanalytischen Inhalts und dazu die Unmöglichkeit, beispielsweise die europäische Theologie der Hoffnung (J. Moltmann) und die politische Theologie (J. B. Metz) auf eine reale Praxis auszurichten, sind die bezeichnenden kritischen Einwände, die in Lateinamerika vor allem erhoben werden.«²⁵

Die Theologie der Befreiung ist also dem Boden Lateinamerikas entsprossen und gehört auch jetzt ihm an; auch ist sie entschlossen ihre Einheit und Einzigkeit unverbrüchlich zu bewahren. Sie trat jedoch nicht durch Urzeugung ins Dasein, sondern hängt ab von gewissen Entwicklungen der Hierarchie ihrer Kirchen sowie von verwandten – oder benachbarten – theologischen Strömungen.

Zwar könnte es als noch verfrüht erscheinen, jetzt schon direkte oder indirekte Zusammenhänge zwischen all diesen naheliegenden Tendenzen herzustellen, doch müssen wir noch weitere analytische Parameter bestimmen.

²⁵ Hugo Assmann, a. a. O., S. 46 u. 57. Diese Auffassung wird breit dargelegt von Héctor Borrat, *El gran impulso*. In: »*Víspera*« No. 7, Octubre de 1968, S. 3–15 (ein Kommentar zu den Dokumenten von Medellín); vgl. vom gleichen Autor: *Hacia una teología de la liberación*. In: »*Marcha*« (Montevideo) No. 1527, 8. 1. 1971, S. 15.

Katholische Parameter

»Geschichtlich gesehen ist die Theologie der Befreiung in ihrer ausdrücklichen Formulierung neuerer Datums.« »Eine Phase . . ., die . . . mit ihrer Verwendung des Begriffs ›Befreiung‹ in nicht offiziellen Dokumenten und immer mehr auch in offiziellen Verlautbarungen . . . heute deutlich vorwiegt, begann mit der Versammlung des CELAM in Medellín (1968). Die Dokumente von Medellín haben der Rede von der ›Befreiung‹ das Bürgerrecht gegeben, indem sie sich ihrer sowohl im gesellschaftsanalytischen Sinn – zur Bezeichnung der ›ägyptischen Knechtschaft‹, in der unsere Länder schmachten – als auch im theologischen Sinn bedienen und sie eng mit der Erlösung und ihren Korrelaten verknüpfen. Im Dokument über die Erziehung wurde der Begriff mit einem gewissen programmatischen, methodologischen Sinn (›Befreiungspädagogik‹) beladen, indem er mit dem Begriff der ›Bewußtmachung‹ verbunden wurde.«^{25a}

Wie Gustavo Gutiérrez schreibt, »begannt das Thema der Befreiung . . . sich in einzelnen Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes durchzusetzen. Eine ziemlich vereinzelt dastehende Stelle von ›Populorum Progressio‹ spricht vom ›Aufbau einer Welt, worin jeder Mensch, ohne Rücksicht auf Rasse, Religion und Nationalität, ein vollmenschliches Leben führen kann, befreit von allen Knechtschaften, die von anderen Menschen sowie von einer noch unzugänglich gebändigten Natur herrühren‹ (Nr. 47). Schade, daß dieser Gedanke in der Enzyklika nicht weiter ausgeführt wurde! In dieser Hinsicht ist ›Populorum Progressio‹ ein Übergangstext. Obwohl er nämlich vom ›internationalen Imperialismus des Geldes‹, von einer ›himmelschreienden Ungerechtigkeit‹ und der wachsenden Kluft zwischen den reichen und den armen Ländern spricht, richtet er sich an die Mächtigen dieser Erde, damit sie sich herablassen, die notwendigen Änderungen vorzunehmen. Die in der Enzyklika anhebende Übernahme der Rede von der Befreiung hätte es ermöglicht, die Unterdrückten entschiedener aufzurufen, die Zügel ihres Schicksals selbst in die Hand zu nehmen.«

»Dieser Gedanke wird offener ausgesprochen in der Botschaft der Bischöfe der dritten Welt, die eine Antwort auf den Ruf von ›Populorum Progressio‹ (vgl. oben) darstellen sollte. Der Befreiungsgedanke kommt darin so oft vor, daß er beinahe die Synthese dieser Botschaft darstellt – in diesem Text, der in Hinblick auf die Lehrautorität wichtiger ist als der vorhergehende, namentlich als die Dokumente der Zweiten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen, die 1968 zu Medellín stattgefunden hat.«²⁶

^{25a} Hugo Assmann, ebd., S. 36.

²⁶ Hacia una teología de la liberación. Bogotá 1971, S. 81. Nach Ansicht des Herausgebers (José Ignacio Torres) ist »unter den Theologen (der Befreiung) an erster Stelle P. Gustavo Gutiérrez Merino, ein Priester des Erzbistums Lima, zu erwähnen, dessen Denken zu den ersten strukturierten Schritten der theologischen Reflexion über die Befreiung in Lateinamerika geführt hat. Man darf füglich behaupten, daß die Ideen eines Gutiérrez bereits zu einer Denkschule geworden sind« (ebd., S. 8). – Zu »Populorum Progressio« vgl. Raymondo Ozanam de Andrade SJ, Populorum Progressio: Neocapitalismo o Revolução. In: »Paz e Terra« (Rio de Janeiro) No. 4, Agosto de 1967, S. 209–221. Spanische Übersetzung: Progreso: Neocapitalismo o revolución. In: »Comunidad« (México. D.F.) 9 (1967), S. 465 bis 474.

Joseph Comblin geht mit dieser Chronologie völlig einig: »Die Hinwendung zu den weltlichen Realitäten, die zu der Konstitution ›Gaudium et spes‹ geführt hat, läßt sich als Weg zu einer Theologie der Revolution ansehen. Wie dieses Dokument sagt, hält sich die Kirche nicht aus der Entwicklung und dem Fortschritt der weltlichen Realitäten heraus. Daraus ersieht man, daß sie den Revolutionen unserer Zeit nicht gleichgültig gegenübersteht.«

»In den Dokumenten, in denen die offizielle Soziallehre der Kirche festgehalten wird, liegt eine implizite Theologie der Revolution vor. In ihnen sind die Motive (deutlich) und Stellungnahmen vorhanden. Die Motive schließen eine gewisse theologische Auffassung in sich. Dies ist der Fall bei den Sozialenzykliken und namentlich auch bei ›Populorum Progressio‹. Es gibt aber auch Dokumente, die ganz oder zum Teil sich ausdrücklich mit dem Revolutionsproblem befassen. So die Erklärungen von Medellín und besonders das Manifest, das am 15. August 1967 von fünfzehn Bischöfen der Dritten Welt unterzeichnet wurde.«²⁷

So viel über dieses »Parameter«. Die beste neuere Abhandlung über das Thema ist vielleicht die von José María Díez-Alegría: »Magisterio y revolución«²⁸, und zwar aus dem Grunde, weil diese Darlegung – über die sich zwar streiten läßt – wenigstens elementar bleibt, obwohl sie wesentliche Unterscheidungen anbringt.

Protestantische Parameter

Allein schon der Titel der Weltkonferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 12.–26. Juli 1966 in Genf – »Christliche Antwort auf die technische und soziale Revolution unserer Zeit«²⁹ – macht jeden Kommentar überflüssig.

Der Ausdruck »Theologie der Revolution« ist, wie es scheint, erstmals vom Theologen Martin Schröter geprägt worden und zwar während der Diskussionen der Arbeitsgruppe »Friedensdienst der Jugend« auf der Zweiten allchristlichen Frie-

²⁷ A. a. O., S. 103 u. 98. Zu Medellín, vgl. CELAM, La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio, Bd. I, Ponencias (269 S.); Bd. II, Conclusiones (284 S.) Medellín/Bogotá, CELAM, 1968. Zu einem besseren Verständnis der Vorbereitung und Bedeutung von Medellín vgl. Signos de renovación. Recopilación de documentos postconciliares de la Iglesia en América Latina. Lima, Comisión Episcopal de Acción Social, Editorial Universitaria 1969. 282 S.

²⁸ In: Ettore Masina/José María Díez-Alegría SJ/Enrico Chiavacci, Revolución. Magisterio, teología y mundo moderno. Pamplona 1972 (201 S.), S. 65–93. Von den »Theologen der Befreiung« äußert sich über dieses Problem – bis und mit »Octogesima Adveniens – am ausführlichsten Arnaldo Zeneno SJ, Liberación y magisterio. In: »Encuentro Teológico« (Bogotá) Julio de 1971, a. a. O., S. 131–162. Zentenos Hauptwerk ist: Liberación Social y Cristo. Apuntes para una teología de la Liberación. México, Editorial Social Latinoamericano, 1971. 87 S. Von J. M. Díez-Alegría vgl. auch den Aufsatz: A Christian view of progress through violence. In: Philip Land (Hrsg.), Theology meets progress. Rome 1971 (346 S.), S. 171–206.

²⁹ Appell an die Kirchen der Welt. Dokument der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, hrsg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen, deutsche Ausgabe von H. Krüger. Stuttgart 1967. – Die schärfste Kritik findet sich bei Paul Ramsey, Who speaks for the Church? A critique of the 1966 Conference on Church and Society. Nashville (Tenn.) 1967. 189 S. – Die vielleicht verständnisvollste Interpretation ist die von Charles C. West, Technologen und Revolutionäre. Eine Interpretation der Weltkonferenz »Kirche und Gesellschaft«, Genf 1966. In: »Zeitschrift für Evangelische Ethik« (Gütersloh) 27 (1967), S. 664–685.

densversammlung vom 28. Juni bis 3. Juli 1964 in Prag. Er wurde in den Schlußbericht »Status quo und Revolution« übernommen: »In unserem Vorbereitungsblatt stand der Satz: ›Christus zerbricht den Glauben an den Status quo.‹ Das soll wohl heißen: Wo Revolutionen sind, stehen die Christen nicht abseits. Sie stehen im Zentrum der Veränderung. Aber wie stehen sie da? Im Geist und in der Kraft der *Liebe!* Aber was bedeutet das? Die einen sagen: Wir müssen in jedem Fall auf Gewalt verzichten. Die anderen sagen: Wenn wir in bestimmten Fällen begrenzte Gewalt anwenden, so kann das eine ›paradoxe Gestalt der Liebe‹ sein. Klar ist, daß die Liebe die innerste Energie der göttlichen Weltveränderung ist. Am Kreuz geschah die Revolution der Liebe, die Revolution ohne gleichen. Aber was folgt daraus für die Stellung der Christen zu den Revolutionen verschiedener Art? ... Die Zeiten sind längst vorbei, als die Kirche auf alle Fragen die Antwort hatte ... Wer weiß heute die rechten Antworten? ... Und welches ist die Funktion der Kirche, wenn sie an der Front der Veränderungen stehen soll? Was uns wahrscheinlich nottut, ist eine ›Theologie der Revolution‹. Vielleicht muß aber zuerst eine Revolution der Theologie kommen.«³⁰

Im Anschluß an die Genfer Konferenz fand vom 18.–22. Oktober 1966 in Sofia eine Christliche Friedenskonferenz statt mit dem Thema »Theologische Besinnung über die Revolution«. Die Schlußfolgerungen gliedern sich in drei Teile: 1. »Grundlegendes zu einer theologischen Besinnung über die Revolution«; 2. »Revolution und das Problem der Gewalt«; 3. »Verantwortlichkeit des Christen bei der Durchführung der Revolution«³¹.

Immer noch im Zusammenhang mit Genf, aber bereits im Hinblick auf Uppsala steht die Erklärung der Sagorsker Konsultation vom 17.–22. März 1968 über »Theologische Fragen im Bereich von ›Kirche und Gesellschaft‹«. Ihre drei Teile sind: »Theologische Überlegungen zur Methode christlicher Sozialethik«; II. »Fragen im Hinblick auf die technische Gesellschaft«; III. »Gedanken zum Thema ›Theologie und Revolution‹ im Anschluß an die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft.«³²

Die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala vom 4. bis 20. Juli 1968, die unter dem Motto stand: »Siehe, ich mache alles neu« widmete sich mehr einer »Theologie der Erneuerung« als einer »Theologie der Revolution«. Letztere wird jedoch durchgehalten, namentlich in den Berichten »Wirtschaftliche und soziale Weltentwicklung« und »Auf dem Wege zu Gerechtig-

³⁰ In: Feil/Weth (Hrsg.), a. a. O., S. 291–292. – Der Gedanke, daß eine Revolution der Theologie ebenso wichtig sei wie eine Theologie der Revolution stammt ebenfalls aus dem angeführten bekannten Text. Neben anderen Autoren übernahm ihn später Georges Casalis, *Théologie de la révolution et révolution de la théologie*. In: *Christianisme et révolution* (Colloque des 23 et 24 Mars 1968), in: *Supplément à Lettre* (Paris) No. 119, 1968. Selbstverständlich wurde er auch übernommen von Joseph Comblin, a. a. O., S. 104–107 zum Schluß des ersten Teils seines Buches: *Le problème théologique de la révolution*, S. 17–107.

³¹ Feil/Weth (Hrsg.), a. a. O., S. 297–301.

³² Ebd., S. 301–312.

keit und Frieden in internationalen Angelegenheiten«³³. Der Trend wurde also nicht unterbrochen. So beschäftigte sich die Theologische Kommission des Lutherischen Weltbundes auf ihrer Jahrestagung in Genf vom 15. bis 21. August 1968 mit der Frage »Revolution und wahres Menschsein«; desgleichen veröffentlichte sie eine entsprechende Erklärung »Zum Verhältnis von Ethik und Revolution«³⁴. Auch die Dritte allchristliche Friedensversammlung vom 31. März bis 5. April 1968 in Prag befaßte sich in einigen Referaten mit diesem Thema, unter anderem im Vortrag von Julio de Santa Ana³⁵.

In Lateinamerika ist außer der bereits erwähnten Zweiten lateinamerikanischen Konsultation über Kirche und Gesellschaft die Kontinentale Konsultation der methodistischen Kirche in Lateinamerika anzuführen, die 1966 sich in Cochabamba mit dem Thema »Evangelisation und Revolution in Lateinamerika« befaßt³⁶, und die Lutheranische Konferenz vom 11.–17. Mai 1968 in Caracas mit dem Thema »Die soziale Verantwortung der Christen«³⁷.

Einer der theologischen Parameter: die Theologie der Revolution

J. Comblin würde sich ohne weiteres die Diatribe zu eigen machen, die H. Assmann gegen jeden progressiven – »nordatlantischen« – Trend gehalten hat. Darin heißt es beispielsweise: »Vielleicht sollten wir hier einen gewissen Idealismus bei den Konzilstheologien brandmarken. Die Denkrichtung Congars – die in ›Vraie et fausse réforme dans l'Eglise« grundgelegt wurde – wie Rahners – im ›Handbuch der Pastoraltheologie« – leidet an Naivität.« »Diese Theologen halten es für möglich, ›pastorale« Reformen kirchlicher Institutionen auf Grund rein pastoraler Motive durchzuführen, als ob es der Kirche gestattet wäre, ihre Institutionen ohne Rücksicht auf die Welt und die globale Gesellschaft zu reformieren.«³⁸

Bis dahin nahm man an, daß die »Theologie der Befreiung« und die »Theologie der Revolution« synonyme Begriffe seien oder daß, genauer genommen, die »Theologie der Befreiung« das lateinamerikanische katholische Gegenstück zu der mehr protestantischen und – trotz ihrer lateinamerikanischen Imitation und ihrer nord-

³³ Bericht aus Uppsala 1968. Offizieller Bericht über die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala 4.–20. Juli 1968. Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1968. 524 S. Vgl. vor allem S. 59–77; 169–180. Vgl. den Kommentar von H. H. Hirschberger, *Theologie der Revolution*. In: »Oekumenische Rundschau« (Stuttgart) 18 (1969), S. 84–94.

³⁴ Feil/Weth, a. a. O., S. 315–320. I. Zur Phänomenologie der Revolution; II. Revolution und Ethik; III. Theologische Fragen.

³⁵ Seek peace and pursue it; Save man; Peace is possible. Documents of the Third All-Christian Peace Assembly. Prague 1968.

³⁶ Montevideo, Iglesia Metodista en América Latina, 1969. 189 S.

³⁷ Buenos Aires, Federación Luterana Mundial, 1969. 155 S.

³⁸ Hugo Assmann, *Opresión–Liberación–Desafío a los cristianos*, a. a. O., S. 58. Henri de Lubac SJ wird durch einen noch kräftigeren Satz »fertiggemacht«: »Die von den europäischen Krisen ausgelösten Reflexionen sind im allgemeinen oberflächlich gewesen ... Sie scheinen einzig Panik unter den katholischen Massen sowie Alarm unter den Konzilstheologen ausgelöst zu haben ... Dies wenigstens ist der Eindruck, den Aufsätze hinterlassen wie der von de Lubac: L'Eglise dans la crise actuelle, in ›Nouvelle Revue Théologique« (Tournai) 6, Juin-Juillet 1969, S. 580–596« (ebd., S. 20).

amerikanischen Mentoren Paul L. Lehmann und Richard Shaull – mehr europäischen »Theologie der Revolution« sei.

Die heftigen Attacken Assmanns gegen die Theologie der Revolution machen es notwendig klarzustellen: »Die Antwort auf die Frage, ob die ›Theologie der Befreiung‹ eine Form der ›Theologie der Revolution‹ ist, scheint somit auf der Hand zu liegen. Im Sinn der Thematisierung außerhalb des Kontextes, wie sie in vielen europäischen Veröffentlichungen auf die Spitze getrieben wurde, ist sie das sicherlich nicht. Im weiteren, konkreten Sinn einer Eingenommenheit für den revolutionären Prozeß ist sie es sicherlich.«³⁹

Die Position Comblins – als eines Autors, der sein Buch mit »Theologie der Revolution« und nicht mit »Theologie der Befreiung« betitelt hat – ist komplexer und bunter. Einerseits teilt er in etwa die Verachtung, die H. Assmann zum Ausdruck bringt: »Ein paar Monate lang war, besonders in Frankreich, die ›Theologie der Revolution‹ oder die ›Theologie der Gewalt‹ Mode, aber so kurzlebig wie alle Moden . . . Wir werden uns nicht bei ihnen aufhalten; wir befassen uns mit etwas anderem . . . Wir können verstehen, warum P. Le Guillou sich über die Scharlatanerie vom Mai 1968 in Frankreich aufgeregt hat . . .« Andererseits geht er mit Theologen, über die H. Assmann ein vernichtendes Urteil fällt, respektvoll um: (Unter dem Titel »Erste Versuche«) »können wir den nordamerikanischen Theologen Paul L. Lehmann des Union Theological Seminary von New York erwähnen . . . Dies ist ein Theologe, der sich bewährt hat und in seiner Kirche Ansehen genießt.«⁴⁰

Richard Shaull – den Assmann höchstens anführt, um ihn zu kritisieren – ist im Kapitel Comblins »Die Protestanten und die lateinamerikanische Revolution«⁴¹ der entscheidende Denker: »Es ist vor allem Richard Shaull, der die revolutionären Positionen der lateinamerikanischen Protestanten und ihre Wahrnehmung der Sachlage inspiriert hat. Nicht umsonst hat er zehn Jahre in Kolumbien und zehn weitere Jahre in Brasilien zugebracht.« » . . . Richard Shaull hat an der Genfer Konferenz . . . die revolutionäre These der Lateinamerikaner zum Ausdruck gebracht . . .« »Richard Shaull ist während mehr als fünfzehn Jahren bei unzähligen Konferenzen und in zahllosen Gelegenheitsschriften . . . zum Propagandisten dieser Idee geworden. Er hat sie in Genf dargelegt und redet unermüdlich über sie in Lateinamerika und in den Vereinigten Staaten.«⁴²

Jürgen Moltmann, dessen bekannter Aufsatz »Gott in der Revolution«⁴³ für H. Assmann, weil er in Lateinamerika publiziert wurde, »bloß ein Fall eines offensichtlichen taktischen Manövers ist . . . und in unserer kulturellen Abhängigkeit als Deckblatt zu dienen hat, so daß konkretere lokale Probleme verdrängt wer-

³⁹ Ebd., S. 114.

⁴⁰ J. Comblin, a. a. O., S. 10–11.

⁴¹ Ebd., S. 35–41.

⁴² Ebd., S. 36 und 38. J. Comblin ist Belgier, hat aber ungefähr fünfzehn Jahre in Lateinamerika – namentlich in Brasilien – verbracht.

⁴³ Vgl. oben Anm. 16. Ferner in: »Cristianismo y Revolución« (Buenos Aires) No. 20, Marzo de 1969, S. 19–24.

den«⁴⁴, ist für Comblin der Mann, »der uns die bis jetzt gültigsten theologischen Beiträge verschafft hat, obwohl sie bloße Bruchstücke darstellen«⁴⁵.

Diese Meinungsverschiedenheiten lassen die schier unüberwindlichen Schwierigkeiten unserer Aufgabe zutage treten oder zeigen zumindest, daß anfänglich zwangsläufig auch eine gewisse »Willkür« mitgespielt hat. Und doch »ist das immerhin besser als nichts«. Nicht einmal Karl Rahner kommt um dieses Problem herum. In einem noch unveröffentlichten Text – »Theses quaedam de ›Theologia Revolutionis‹ quas subcommissioni cuidam Pontificiae Commissioni Theologiae proponit Carolus Rahner« –, den er auf Verlangen Roms verfaßt hat, stellt Rahner fest, die Revolution werde aufgefaßt »... tamquam unicus clavis et principium totius theologiae, ut hodie non pauci sentiunt«.

Assmann ist über diese Behauptung ungehalten und sagt: »In Lateinamerika bemühte man sich gar nicht, die gesamte Theologie um die Revolution kreisen zu lassen, um diese zum einzigen Schlüssel der Theologie als ganzen zu machen, wie K. Rahner und andere zu insinuieren scheinen.«⁴⁶

Comblin hingegen scheint das Urteil Rahners zu bestätigen: »Wir glauben, daß im Christentum eine Realität vorliegt, die sich nur in Analogie zum Revolutionsbegriff zum Ausdruck bringen läßt ... Wir glauben, daß die Theologie eine besonders packende Analogie nicht gleichgültig zurückweisen darf. Die christliche Botschaft beschenkt uns mit einer Revolution im analogen Sinn des Wortes. Sie läßt sich nicht besser zur Sprache bringen als durch die Aussage, daß das Christentum eine Revolution mit sich gebracht hat ... Einst wurde das Christentum unter der Kategorie des Gesetzes zusammengefaßt, die im römischen Gesetz wurzelt, oder unter der Kategorie des Heils, die der Gnosis entstammt ... Falls die Kirche die Sprache unserer Zeit sprechen will, so muß sie nach Analogien greifen, die heute verständlich sind.«⁴⁷

Solche innerkirchliche Meinungsverschiedenheiten geben uns wohl die Berechtigung, gewisse Werke anzuführen, die wir für Parameter halten.

Unter den Vorläufern sind zu erwähnen: Emmanuel Mounier⁴⁸; C. J. Pinto de Oliveira OP⁴⁹, von dem man, trotz seines flüchtigen Wiederauftretens im »Colloquium von Venedig«⁵⁰, sagen könnte: »Eine Schwalbe macht noch keinen Früh-

⁴⁴ H. Assmann, a. a. O., S. 108.

⁴⁵ J. Comblin, a. a. O., S. 45. Neben dem genannten Aufsatz (ein Vortrag an der Weltkonferenz der christlichen Studentenjugend vom 22.-31. Juli 1968 in Turku, wo sechzig Prozent der Teilnehmer Afrikaner, Asiaten und Lateinamerikaner waren) erwähnt Comblin mit Recht die Rede Moltmanns vor der Versammlung der Paulus-Gesellschaft vom 27.-30. April 1967 in Marienbad: Die Revolution der Freiheit. In: »Evangelische Theologie« (München) 27 (1967), S. 596-616 sowie in: Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze. München/Mainz 1969, S. 65-81. Vgl. auch: Ernst Bloch/Emil L. Fackenheim/Jürgen Moltmann/Walter H. Capps, El futuro de la esperanza. Salamanca 1973. 141 S.

⁴⁶ H. Assmann, a. a. O., S. 109.

⁴⁷ J. Comblin, a. a. O., S. 233-234.

⁴⁸ Emmanuel Mounier, Révolution personaliste et communautaire (1935), S. 129-409. In: Oeuvre de Mounier, Bd. I. Paris 1961. 939 S.

⁴⁹ Carlos J. Pinto de Oliveira OP, Evangelho e revolução social. São Paulo 1962. 97 S.

⁵⁰ Colloque de Venise 1968 (Pax Romana – IDO-C): Société injuste et révolution. Paris 1970. 189 S.; Carlos J. Pinto de Oliveira OP, Pour une théologie de la révolution, ebd., S. 113-142.

ling«; die Sondernummer von »Mensaje« über »Revolution in Lateinamerika – ein christlicher Ausblick«⁵¹, deren dazumal berühmte Aufsätze über die Revolution heute als »reduktionistisch« taxiert werden⁵²; Leslie Dewart⁵³, dessen Intuition frühreif war, später aber der absteigenden Kurve des in Analyse stehenden Phänomens folgte; Ernst Bloch⁵⁴, der deutsche Marxist, der unter lateinamerikanischen Christen sich indirekt großer Popularität erfreut; François Houtart, Emile Pin SJ⁵⁵ und Jaime Snoek⁵⁶, denen das Verdienst zukommt, einen guten Überblick über die Situation zu bieten, welche die »Liberationisten« von heute »revolutionär« nennen möchten.

Die heutigen »Klassiker« der Theologie der Revolution lassen sich im großen und ganzen nach den folgenden vorläufigen Kategorien einordnen.

Die wichtigste Kategorie ist zweifellos die der Theologen und der Werke, die mit der Genfer Konferenz zusammenhängen wie zum Beispiel das repräsentative Bändchen von H. Gollwitzer, J. M. Lochman, R. Shaull, Ch. C. West: *Une théologie de la révolution?*⁵⁷.

Dasselbe unmittelbare Echo von Genf ist wahrzunehmen bei André Dumas⁵⁸, Heinz Dietrich Wendland⁵⁹ und Arthur Rich⁶⁰ sowie in Sammelbänden wie das von Gerald Götting⁶¹.

Wie bereits bemerkt, stellt Uppsala vom »revolutionären« Gesichtspunkt aus im Vergleich zu Genf einen deutlichen Rückschritt dar. Dennoch entsteht im Jahr von

⁵¹ No. 115, Diciembre de 1962.

⁵² J. Comblin, a. a. O., S. 29–30; S. 211–212. Vgl. auch: Antonio Perez Garcia, *Reflexiones pacificas sobre la revolución*. In: »Vispera«, No. 4, Enero de 1968, S. 13–21; Alberto Methol Ferré, ebd., No. 6, S. 81 ff.; Héctor Borrat, *A Revolução de Mensaje*. In: »Paz e Terra« No. 4, Agosto de 1967, S. 133–151; César Aguiar, *Currents and tendencies in contemporary Latin American Catholicism*, S. 34–56 (vgl. vor allem S. 40–41). In: Louis M. Colonnese (Hrsg.), *Conscientization for liberation*. Washington 1971. 304 S.

⁵³ Leslie Dewart, *Christianity and Revolution. The Lesson of Cuba*. New York 1963. 320 S.

⁵⁴ Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Frankfurt 1963. Vgl. hierzu Th. Nipperdey, *Theologie und Revolution bei Thomas Münzer*, in: *Archiv für Reformationgeschichte* 54 (1963), S. 145–181.

⁵⁵ François Houtart/Emile Pin SJ, *The Church and the Latin American revolution*. New York/London 1965. 264 S.

⁵⁶ G. J. Snoek, *Die dritte Welt, Revolution und Christentum*. In: »Concilium« 2 (1966) S. 334–342.

⁵⁷ Weitere Werke dieser Autoren: Helmut Gollwitzer, *Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft*, a. a. O.; ders., *Die reichen Christen und der arme Lazarus*. München 1968. 60 S.; ders., *Die Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter*. In: E. Wilkens (Hrsg.), *Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt. Die Synode der EKD 1968 Zur Weltverantwortung*, S. 69–96. – Richard Shaull hat eine endlose Reihe von Aufsätzen veröffentlicht. Wir verweisen deshalb auf eine vom Autor selbst zusammengestellte Auslese: *Richard Shaull, Desafío a la Iglesia y a la sociedad*. Buenos Aires (in Vorbereitung).

⁵⁸ André Dumas, *Dieu est-il révolutionnaire?* In: »Terre entière« Nr. 19 (Sept./Okt. 1966).

⁵⁹ Heinz Dietrich Wendland, *Kirche und Revolution*, in: *Appell an die Kirche*, a. a. O.; *Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft. Sozialethische Aufsätze und Reden*. Gütersloh 1967. 259 S.

⁶⁰ Arthur Rich, *Revolution als theologisches Problem*, a. a. O.

⁶¹ Gerald Götting (Hrsg.), *Reformation und Revolution*. Berlin-Ost 1967. 160 S.

Uppsala – 1968 – und in den folgenden Jahren eine noch nie dagewesene Fülle von theologischen Werken über die Revolution, denken wir nur an die Autoren Hans Eckehard Bahr⁶², Hans Jürgen Benedict⁶³, Carl E. Braaten⁶⁴, Neil Middleton⁶⁵, Martin Rock⁶⁶, W. Weymann-Weyhe⁶⁷, Wilfried Daim⁶⁸, Martin E. Marty-D. Peerman⁶⁹. Die Titel ihrer Werke sprechen für sich.

Eine Strömung, die sich ziemlich unabhängig entwickelt zu haben scheint⁷⁰, ist die von Frankreich. Sie gruppiert sich um zwei Zeitschriften: um die vor allem von den Dominikanern inspirierte »La Lettre«⁷¹ und um die von den Franziskanern herausgegebene »Frères du Monde«⁷². Ihre beiden stärker im Licht der Öffentlichkeit stehenden »Eisbrecher« sind Dominikaner, die der Geistesrasse Savonarolas ange-

⁶² Hans Eckehard Bahr (Hrsg.), Weltfrieden und Revolution. Neun politisch-theologische Analysen. Hamburg 1968. 315 S.

⁶³ Hans Jürgen Benedict/Hans Eckehard Bahr (Hrsg.), Kirchen als Träger der Revolution. Ein politisches Handlungsmodell am Beispiel der USA. Hamburg 1968. 190 S.

⁶⁴ Carl E. Braaten, Theologie der Revolution. In: »Luth. Monatshefte« 7 (1968) S. 215–220.

⁶⁵ Neil Middleton, The Language of the Christian Revolution. London/New York 1968. 212 S.

⁶⁶ Martin Rock, Christ und Revolution. Augsburg 1968. 140 S.

⁶⁷ W. Weymann-Weyhe, Revolution im christlichen Denken. Olten/Freiburg i. Br. 1968; ders., Ins Angesicht widerstehen. Darf ein Christ revolutionär sein? Olten/Freiburg i. Br. 1969.

⁶⁸ Wilfried Daim, Christentum und Revolution. München/Mainz 1969. 194 S.

⁶⁹ Martin E. Marty/D. Peerman (Hrsg.), Theology and Revolution, a. a. O.

⁷⁰ Diese Feststellung wird auch von Jacques Ellul gemacht; vgl. Abschnitt 3 »La théologie de la révolution« (S. 254–271) in Kap. IV »La révolution banalisée« seines Schlüsselbuches: Autopsie de la révolution. Paris 1969. 354 S.

⁷¹ Christianisme et révolution (Colloque des 23 et 24 Mars 1968). In: Supplément à Lettre, a. a. O. – Verschiedene avant-gardistische Zeitschriften unternahmen mehr oder weniger gleichzeitig ähnliche Initiativen: Revolution und Theologie. Das Neue in unserem Zeitalter. Ein Symposium. In: »Frankfurter Hefte« 23 (1967), S. 616–630; Conversations on Revolution. I: »The National Catholic Reporter« (Kansas City), 28.2.1968; Friede durch Revolution (Dokumentation). In: »Concilium« 4 (1968), S. 388–401; Der Priester angesichts revolutionärer Tendenzen: Eine Meinungsumfrage. In: »Concilium« 5 (1969), S. 211 bis 221. – IDOC hat im richtigen Moment einen wertvollen Sammelband herausgegeben. Vangelo, violenza, rivoluzione. Verona 1969. 260 S.; italienische Übersetzung der wichtigeren Aufsätze von »Christianisme et révolution« unter Beifügung folgender: Miguel Francisco Blanco, La vocazione rivoluzionaria del cristiano (S. 9–20); P. L. Geschiere/H. G. Nordholt Schulte, Ricerca di una fenomenologia della rivoluzione e della violenza (S. 21–51); Heinz Dietrich Wendland, Vangelo e Chiesa come forza rivoluzionaria (S. 53 bis 85); Almeri Bezerra de Melo, Liberazione rivoluzionaria e visione cristiana della società (S. 87–103); José Maria González-Ruiz, Rivoluzione socialista e cristianesimo (S. 105–123); André Dumas, Uomo e comunità nella società mondiale in evoluzione (S. 147 bis 161); Vitaly Borovoy, Perché il vangelo e rivoluzionario (S. 173–182); * * *, América Latina terra di rivoluzione (S. 213–260).

⁷² Vgl. u. a.: Michel Blaise OFM, Une morale chrétienne pour l'action révolutionnaire, Nr. 51, 1968; Hervé Chaigne OFM, Sur le devoir de la révolution, Nr. 48, 1967; Raymond Domergue OFM, Réflexion sur la violence, supplément zu Nr. 40–41, 1966; ders., Dieu et le langage, Nr. 51, 1968, S. 15–44; K. Leveque, De la théologie politique à la théologie de la révolution, Nr. 64, 1970; Lucien Pellissier, L'Eglise et la lutte des classes, Nr. 40–41, 1969, S. 99–126; Foi et révolution, Nr. 51, numéro spécial, 1968.

hören: Jean Cardonnel⁷³ und Paul Blanquart⁷⁴. Seltsamerweise geht der stärkste Einfluß von Paris auf die lateinamerikanische Theologie über den italienischen Salesianer Giulio Girardi. Dieser verdient, besonders erwähnt zu werden wegen seines offenen Eintretens für den Klassenkampf und die revolutionäre Gewaltanwendung⁷⁵.

In Lateinamerika, wo das Denken der Theologie der Befreiung diffuser ist und mehr atmosphärischer wirkt, hält es schwer, eine Klassifikation vorzunehmen, die mehr als alphabetisch ist.

Zweifellos beherrscht Camilo Torres das Panorama als ein Vorläufer, der Seite an Seite mit Che Guevara weltbekannt geworden ist. Doch ist die Literatur über ihn und um ihn in nur ganz geringem Grad theologisch.

Rubem Alves, der lange Zeit an der Universität Princeton mit Richard Shaull zusammengearbeitet hat, besitzt theologisches Format; er hat sich schon 1964 mit dem Thema der Revolution beschäftigt⁷⁶.

Hugo Assmann hatte sich, bevor er sich distanzierte, ebenfalls sehr stark mit diesem Thema befaßt, ohne daß er es irgendwie beschönigt hätte⁷⁷.

Jordan Bishop OP hat sich, vielleicht weil er Nordamerikaner ist, außerstande erwiesen, die interamerikanische Bastion zu durchbrechen⁷⁸.

Die Anthologie B. Castro Villagranas⁷⁹ läßt sich – auf lateinamerikanischer Ebene – in ihrer weltweiten Bedeutung mit »Vangelo, violenza, rivoluzione« vergleichen.

⁷³ L'évangile et la révolution. Paris 1968; Dieu est mort en Jésus-Christ. Bordeaux 1967; Pas de révélation sans révolution. In: »Frères du Monde« (Bordeaux) Nr. 51, 1968; Jean Cardonnel OP/Raymond Domergue OFM, u. a., La violencia de los pobres. Barcelona 1969, 250 S.; vgl. vor allem den Epilog: Amor creador y revolución, S. 231–250.

⁷⁴ Paul Blanquart, ein marxistischer Christ, ist vor allem durch seine Vorträge auf Kongressen bekannt geworden wie auf dem Kulturkongreß von Havana im Januar 1968 (zusammen mit Fr. Alberto de Zouardia von Mexico, (Ex-)Msgr. Germán Guzmán von Kolumbien und Fr. Juan Carlos Zaffaroni (Ex-SJ) von Uruguay). Vgl. Paul Blanquart OP, Foi chrétienne et révolution, a. a. O., sowie die bereits angeführte Schrift: La fede cristiana e marxista nella rivoluzione.

⁷⁵ Giulio Girardi SDB ist der Autor von: Philosophie der Revolution und Atheismus. In: »Concilium« 4 (1968), S. 455–462; Dialogue et révolution. Croyants et non-croyants pour un monde nouveau, a. a. O.; Amor cristiano y violencia revolucionaria (S. 73–110), in: Amor, liberación, violencia. Bogotá 1970. 110 S. (gleichfalls in: Amor cristiano y lucha de clases, a. a. O., S. 25–77); Cristianismo y lucha de clases, Documento No. 02, Simposio Teología de la liberación. Bogotá 1969, S. 87–100 (gleichfalls in: Selecciones de Teología (Bilbao), Bd. IX, No. 34, 1970, S. 194–202); Amore cristiano e violenza rivoluzionaria. Assisi 1969. – Unter den vielen weiteren Autoren vgl. Edmond Blanc OP, Problemática de una teología de la revolución. In: Teología para el Tercer Mundo. Los cristianos, la violencia y la revolución, a. a. O., S. 95–103; R. Smolik, Revolution und Säkularisation. In: »Concilium« 5 (1969), S. 564–571; G. Vaccari, Teologia delle rivoluzioni. I testi inediti della rivolta sociale e politica della Chiesa Latinoamericana. Milano 1969. Wie der Untertitel besagt, handelt es sich um eine Textsammlung.

⁷⁶ Injusticia y rebelión. In: »Cristianismo y Sociedad« (Montevideo) 6 (1964), S. 40–53.

⁷⁷ Caracterização de una teologia da revolução. In: »Ponto Homen« (Rio de Janeiro) 4 (1968) 1–45; Elementos para uma etica da opção e praxis revolucionaria, ebd. 46–58; Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution, a. a. O.

⁷⁸ La última revolución y el Tercer Mundo. In: CIDOC (Cuernavaca), Nr. 8, 1968; Cristianismo et révolution en Amérique latine. In: »Esprit« (Paris), Janvier 1971, S. 16–30.

⁷⁹ Bernardo Castro Villagrana u. a., La Iglesia, el subdesarrollo y la revolución. México, D.F. 1968. 247 S.

»Conciencia y revolución« ist gleichfalls ein Sammelband mit Aufsätzen von Hiber Conteris, Julio Barreiro, Julio de Santa Ana, Ricardo Cetrulo SJ und Vincent Gilbert. Doch infolge seines Freire'schen Denkansatzes ist er in seiner Urwüchsigkeit fast zu sehr lateinamerikanisch⁸⁰.

Pablo Fontaine SSCC gehört zu den chilenischen »achtzig«. Von ihm ist sein ausgezeichnete Aufsatz »Der christliche Revolutionär und sein Glaube« zu erwähnen⁸¹.

Sowohl das Buch »Evangile et révolution sociale« von Msgr. Antonio Batista Fragoso⁸² als auch der Aufsatz »L'Eglise et la révolution sociale dans la deuxième décennie du développement« von Lucio Gera⁸³ sind für den Export bestimmt. Dennoch lassen sie sich in Lateinamerika nicht übersehen: das Buch, weil es einen Bischof zum Verfasser hat; der Aufsatz, weil er von einem Theologen von Format stammt.

Das Buch »The Catholics and the Latin American Revolution« kommt aus Habana (Casa de las Américas 1969) und ist reine Propaganda.

*

Angeht es einer so umfangreichen, geographisch sich so weit erstreckenden und oft aggressiven Literatur wäre von seiten der »professionellen« Theologen eine differenziertere und entschiedener Reaktion zu erwarten. Es gibt zwar auch Theologen, die diese Erwartungen erfüllen, so unter anderem José Maria Díez-Alegría SJ⁸⁴, Frederick Frank⁸⁵, Melvin Gingerich⁸⁶, José Maria González-Ruiz⁸⁷ und Arend Theodor van Leeuwen⁸⁸. Doch die Kritiker im eigentlichen Sinn lassen sich fast an den Fingern abzählen.

Die schärfsten Kritiker sind französische Autoren: Jacques Ellul ist geradezu grausam, Robert Bosc SJ sarkastisch⁸⁹, und Michel Peuchmaurd OP⁹⁰ ein ausgezeichnetes Gegengift gegen seine Confratres.

⁸⁰ Montevideo 1970, vgl. diese Zeitschrift 4/1972, S. 372 ff.

⁸¹ S. 101–115 in: Segundo Galilea, Vertiente política de la pastoral. Quito, IPLA, 1970. 117 S., übernommen in: »Mensaje« (Santiago de Chile), Nr. 188, Mayo de 1970 und in »Servicio de Documentación MIEC-JECI« (Montevideo), serie 1, doc. 25, Diciembre de 1970.

⁸² Paris 1969. 172 S.

⁸³ In IDO-C International, Nr. 21.

⁸⁴ Cristianesimo e rivoluzione. In: »Cristianesimo senza Cristo?« Assisi 1968, S. 65–103; Realización immanente de la conversión cristiana. In: »Selecciones de Teología«, Bd. VII, Nr. 30, 1969, S. 169–180.

⁸⁵ Die Kirche der Revolution. Häresie oder Revolution? München 1969. 347 S.

⁸⁶ The Christian and revolution. Scottsdale (Pa.) 1968. 229 S.

⁸⁷ El cristiano y la revolución. In: »Cuadernos de Ruedo Ibérico« (Paris), Nr. 2, Febrero/Marzo de 1967, S. 4–17 (ebenfalls in IDO-C International, Nr. 22, July 22, 1968).

⁸⁸ Desarrollo y revolución. Buenos Aires 1967, eine Sammlung von Vorträgen in Buenos Aires, die dem Verfasser von »Christentum in der Weltgeschichte, Das Heil und die Säkularisation« (Stuttgart/Berlin 1966) nicht sonderlich zur Ehre gereicht.

⁸⁹ Eine Theologie der Revolution. In: »Dokumente« (Köln) 5 (1968), S. 357–363; La violencia y la no violencia en el pensamiento de la Iglesia, in: Vertiente política de la Pastoral, a. a. O., S. 43–86.

⁹⁰ Esquisse pour une théologie de la révolution. In: »Parole et Mission« (Paris), No. 39, 15 octobre 1967, S. 629–662.

Theologie in Chile heute

Von Maximino Arias Reyero

Die politischen und sozialen Entwicklungen in Chile ziehen zur Zeit in vielfältiger Weise die Aufmerksamkeit des Auslandes auf sich und verursachen auch im Lande selbst eine lebhaftere Diskussion¹. Die chilenische Kirche nimmt im ganzen hierzu eine mehr beobachtende und abwartende Haltung ein. Doch sind auch in ihr eine Reihe von Kräften am Werk, die in verschiedener Weise auf diese Entwicklungen reagieren und nach Möglichkeiten und Wegen suchen, den christlichen Glauben in der gegenwärtigen geschichtlichen Stunde neu zu durchdenken und zu leben. Wir wollen versuchen, die theologische Ausrichtung einiger dieser Gruppen zu skizzieren. Dies ist nicht ganz einfach, weil keine von ihnen ein abgerundetes theologisches System oder auch nur eine schon völlig durchdachte Darlegung ihrer Auffassungen bietet. Es handelt sich vielmehr bei ihren Äußerungen zumeist um Stellungnahmen zu bestimmten Problemen in konkreten Situationen, und diese Stellungnahmen sind oft wenig aufeinander abgestimmt, ja zum Teil sogar widersprüchlich.

Wir wollen hier über vier theologische Richtungen sprechen, wobei wir uns bewußt sind, daß damit die ganze Vielfalt der Bewegungen innerhalb der chilenischen Kirche bei weitem nicht erschöpfend dargestellt ist. Da sie sich gegenseitig beeinflussen und zum Teil überschneiden, sind sie oft nur schwer gegeneinander abzugrenzen. Es ist auch keine von ihnen in sich völlig homogen, sondern innerhalb einer jeden findet sich wieder ein oft recht breites Spektrum verschiedener Meinungen und Zielsetzungen. Eine gemeinsame Basis aller fehlt zwar nicht völlig, doch hat man oft den Eindruck, daß sie recht schmal ist.

Zunächst wollen wir den Weg aufzeigen, den die chilenische Kirche selbst in den letzten Jahren zurückgelegt hat, um daran deutlich zu machen, welches die theologischen Fundamente sind, auf denen man jetzt baut, und mit welchen Problemen man zur Zeit beschäftigt ist. Nach dieser »Theologie der offiziellen Kirche« wollen wir von jener der christlichen »Basisgruppen«, von der der politischen Gruppen und schließlich von derjenigen der Theologischen Fakultät sprechen.

Der theologische Weg der offiziellen Kirche

Das Problem, das sich der chilenischen Kirche stellt, ist das des Zweiten Vatikanischen Konzils: die Frage nach dem Selbstverständnis der Kirche, nach ihrer Aufgabe und ihrem Verhältnis zu der Welt, in der sie lebt. Ihre Klärung wird dort als besonders dringlich empfunden, wo sich die Kirche, wie in Chile, auseinandersetzen muß mit Bewegungen und Ideologien, die ihr die Daseinsberechtigung absprechen wollen.

Eine solche Selbstbestimmung der Kirche von Santiago fand bereits statt auf ihrer Pastorsynode von 1967/68. An ihr nahmen auch zahlreiche Laien aktiven Anteil.

¹ Es ist erstaunlich, welche Fülle von Literatur täglich in Chile erscheint zur Analyse, zur Verteidigung oder als Angriff auf die chilenische Entwicklung hin zum Sozialismus. M. W. hat auch kein anderes Land dieser Größe so viele politische Zeitschriften.

Viele theologische und pastorale Probleme kamen sehr offen zur Sprache. Doch wollte die Synode wohl zu viele Themen bearbeiten und kam deshalb mehr zu einer Fülle von Aussagen als zu eindeutigen Lösungen. Diesen Eindruck gewinnt man jedenfalls aus der Lektüre der beiden bisher veröffentlichten Dokumentarbände².

Während des Jahres 1968 fand in Medellín die zweite Konferenz des lateinamerikanischen Episkopates statt. Die Ergebnisse der von sechzehn Kommissionen und Unterkommissionen geleisteten Arbeit sind in zwei Bänden veröffentlicht³ und haben in Chile, besonders in den Jahren 1969–1970, ein sehr starkes Echo gefunden. Nach diesem Schlußdokument versteht sich die Bischofskonferenz von Medellín »in einer neuen geschichtlichen Zeit« (32), »am Beginn einer neuen Ära« (36) programmatisch als den Anfang einer »neuen geschichtlichen Epoche« (42) der Kirche in Lateinamerika. Man unternimmt hier zum ersten Mal den Versuch, von der Geschichte und der gegenwärtigen Situation Lateinamerikas auszugehen und die Aufgaben der Kirche im Hinblick auf sie zu definieren (wobei die Akzente manchmal etwas zu stark auf eine gegenseitige Durchdringung von katholischer Kirche und lateinamerikanischer Kultur gesetzt sind). Lateinamerika aber ist gegenwärtig vor allem gekennzeichnet durch seine Unterentwicklung und die Bemühungen, diese zu überwinden. Die Kirche erkennt es nun als ihre Aufgabe, »die Anstrengungen zu ermutigen, die Verwirklichung voranzutreiben und ihren Inhalt zu vertiefen, den gesamten Änderungsprozeß mit den Werten des Evangeliums zu durchdringen« (33).

Das Schlußdokument von Medellín zeigt eine starke und engagierte Ausrichtung auf die Aktion. Es geht aus von der Notwendigkeit einer Befreiung des Menschen und einer Änderung der Strukturen. Weil aber »nur im Lichte Christi das Geheimnis des Menschen sich aufhellt« (53), muß man das, was der Mensch ist und was er sein und werden soll, vom christlichen Glauben her sehen. Die pastorale Aufgabe der Kirche in der gegenwärtigen Situation besteht darin, daß sie die Gewissen der Glaubenden erzieht und inspiriert, damit sie ihre Verantwortlichkeit im eigenen und im sozialen Leben erkennen und fähig werden zu der persönlichen Umkehr, die die Vorbedingung einer wahren Befreiung des Menschen, einer fruchtbaren Änderung der Strukturen und einer wirklich aufwärtsführenden Entwicklung ist.

Nach dem Dokument von Medellín bleibt das Christentum die Grundlage aller Aktivität des Christen. Insofern ist der Zusammenhang mit der Tradition gewahrt. Es ist jedoch die Notwendigkeit eines verantwortlichen Handelns des Christen in der Welt und seines Eingehens auf die spezifische Kultur und geschichtliche Situation

² Sínodo Pastoral, Iglesia de Santiago ¿qué dices de tí misma? Textos aprobados en la primera sesión. Septiembre de 1967. Santiago de Chile, Paulinas 1968; Sínodo Pastoral, Iglesia de Santiago ¿qué dices de tí misma? Documento laicado aprobado en la segunda sesión 1968. Santiago de Chile, Paulinas 1969.

³ Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio; Conclusiones. Santiago de Chile, Paulinas 1968. Die von uns in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Band. Zu einer erschöpfenden Untersuchung müßte man auch auf den ersten Band zurückgreifen: Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM, La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias. Bogotá (Colombia), Secretariado General CELAM ²1969.

eines Landes und deren eigene Gesetzlichkeit immer wieder außerordentlich stark betont, und Gott wird in den Nöten der Befreiung des lateinamerikanischen Menschen, ja, in allen Versuchen zur Befreiung des Menschen überhaupt am Werke gesehen. Die Äußerungen der Progressisten entfernen sich hier oft so weit von denjenigen der Vorsichtigeren, daß man schon von einer durchgehenden Uneinheitlichkeit des Dokuments von Medellín gesprochen hat. Zusammenfassend kann man sagen, daß es zu der Aussage kommt, innerhalb des Christentums könne ein Weg gefunden werden, der dem eigenen Denken und der geschichtlichen Entwicklung Lateinamerikas gerecht zu werden und auf seine besonderen Nöte einzugehen vermöge. Die Christen werden in diesem Sinne zu politischem und sozialem Engagement ermutigt. Doch war man noch nicht imstande, diesem christlichen Handeln auch eine entsprechende Theologie und Spiritualität mit auf den Weg zu geben.

Ausgehend von der Pastorsynode von Santiago und der Bischofskonferenz von Medellín geht die Entwicklung in der chilenischen Kirche in zwei großen Linien weiter:

Die eine sucht eine innere Stärkung der Kirche durch den Aufbau von Basisgruppen zu erreichen. In diese Richtung weist die Mehrzahl der bis heute herausgegebenen liturgischen und pastoralen Handreichungen. (Der Begriff der christlichen Basisgruppe ist auf der Vollversammlung von La Serena 1969 entwickelt und erläutert worden⁴.)

Die andere Linie kirchlicher Überlegung und Initiative zielt auf die Präsenz der Kirche in der gegenwärtigen chilenischen Gesellschaft. Sie wird weitergeführt von der Vollversammlung der chilenischen Bischofskonferenz in Concepcion 1970⁵. Dort heißt es: »Wir begrüßen den sozialen Wandel, und unsere besondere Aufmerksamkeit gilt denjenigen, die auf ihn den größten Einfluß haben«⁶. Man wiederholt das in Medellín Gesagte, so zum Beispiel wenn man feststellt, die evangelische Botschaft befreie den Menschen – tue sie es nicht wirklich, so »heißt das, daß diese Botschaft ihn (den Menschen) nicht tief getroffen hat oder daß sie eine neue Form der Entfremdung darstellt«. Damit letzteres nicht eintrete, muß die christliche Verkündigung ein Anruf zur Wandlung und Erneuerung sein; die Kirche muß eine kritische Funktion ausüben und die »Ansprüche des Menschen und die Zeichen der Zeit aufnehmen, um ihnen einen Sinn der Erneuerung und der Hoffnung zu geben«⁷. Die Dokumente geben sich als ein Versuch, die Kirche zu reformieren, um ihre Botschaft den Menschen näherzubringen und sie selbst stärker unter ihnen beheimatet werden zu lassen. Im ganzen muß man jedoch sagen, daß die theologischen und pastoralen Feststellungen, die hier getroffen werden, ziemlich zufällig zustandegekommen sind und nicht auf einer wirklichen Übereinkunft und Beteiligung aller anwesenden Bischöfe basieren. Hier wie auch an anderen Stellen kommt zum Ausdruck, daß die Kirche sich – vor allem durch die Christen selbst – gezwungen fühlt, zu vielen sozialen, ökonomischen oder politischen Problemen schon Stellung

⁴ Declaración de la Conferencia Episcopal de Chile, *Experiencias. Formación Personal. Reflexiones*. Santiago de Chile, Paulinas 1969, Orientaciones Pastorales II: Comunidades Cristianas de Base.

⁵ Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal de Chile. Orientaciones Pastorales III (tenida en Concepción en Marzo 1970). Santiago de Chile, Paulinas 1970.

⁶ Ebd., S. 13.

⁷ Ebd., S. 15.

zu nehmen⁸, ehe die theologischen Grundlagen für solche Stellungnahmen noch ausreichend geklärt sind.

Seit etwa Ende 1970 wird in den Verlautbarungen der chilenischen Bischöfe nicht mehr nur die Verpflichtung der Christen betont, sich innerhalb der vorgegebenen Strukturen für deren Änderung einzusetzen⁹ und zur Schaffung einer gerechten neuen Gesellschaft¹⁰ beizutragen, sondern die Bischöfe sehen sich jetzt gedrängt zu erklären, daß »die Kirche als solche an kein politisches System und an keine politische Partei gebunden ist«¹¹. Dieses Thema ist nicht neu, wurde aber bislang noch nicht so ausdrücklich behandelt. Da aber die Notwendigkeit, sich konkret zu entscheiden, wenn man überhaupt handeln will, unausweichlich ist, ergeben sich hier schwerwiegende Fragen – nicht nur die nach dem angemessensten Weg und nach der christlichen Beurteilung des Weges zum Sozialismus, den die Volksfrontregierung einschlägt, sondern auch die nach der Einheit der für verschiedene politische Richtungen optierenden Christen. Die einmütige Antwort des Episkopats auf die erste Frage lautet, die Kirche könne keine Entscheidung zugunsten irgendeiner Partei treffen. Auch den Priestern ist eine solche (zumindest in der Öffentlichkeit) untersagt¹². Die Bewegung »Priester (oder Christen) für den Sozialismus«, die sich dem konkreten Weg der gegenwärtigen Regierung angeschlossen hat, stellt sich gegen diese Entscheidung und wirft der Kirche vor, wenn sie nicht für den Sozialismus sei, so sei sie gegen ihn; sie versäume es damit, etwas für die Armen zu tun und verschwistere sich mit der Bourgeoisie.

Die direkte Auseinandersetzung der kirchlichen Hierarchie mit dem chilenischen Sozialismus vollzieht sich vor allem nach drei Richtungen: 1. in Streitgefechten mit der Regierung oder staatlichen Einrichtungen¹³, 2. in solchen mit der sogenannten

⁸ Vgl. z. B. Departamento de Comunicación Social de la Conferencia Episcopal de Chile, *La Iglesia y la Reforma Agraria*, declaración de 19 Mayo de 1970.

⁹ Vgl. Declaración de los Obispos de Chile, *La Revista Católica (LRC)* 1919, Enero-Abril 1971, S. 5945–5948. In dieser Erklärung lassen die Bischöfe eine gewisse Zurückhaltung erkennen gegenüber der Vorstellung, Motor der Erneuerung solle ausschließlich die marxistische Ideologie sein.

¹⁰ Vgl. z. B.: *Hay que dar paso a un nueva forma de existir que deje atrás las gravosas servidumbres del pasado. (Es muß einer neuen Existenzform Platz gemacht werden, welche die schweren Knechtschaften der Vergangenheit hinter sich läßt.) Mensaje de Navidad de 1970 del Presidente del Comité Permanente del Episcopado chileno.*

¹¹ Declaración de los Obispos de Chile, *LRC* 1919, Enero-Abril 1971, S. 5945–5948; Declaración de los Pastores de la Iglesia de Santiago ante el acto eleccionario del 4. 11. 71, *La dignidad de las personas es de un valor incalculable*, *LRC* 1919, S. 5943–5944; Carlos González C., *Manos limpias y corazón puro (Mensaje Pascual)*, *LRC* 1919, Enero-Abril 1971, S. 5934–5943.

¹² Declaración de los Obispos de Chile en la Conferencia Episcopal, *LRC* 1022, Enero-Abril 1972, S. 61–62; *Arzobispado aclara posición del sacerdote en política contingente*, *LRC* 1022, Enero-Abril 1972; S. 67–68; Carlos González C., *Reflexionando sobre Iglesia política y socialismo, a los cinco años de la muerte D. Manuel Larrain (carta a sus sacerdotes)*, Talca (Chile), Paulinas 1971.

¹³ Zum Beispiel Protesta del Señor Cardenal por programa del canal 7 de Televisión: »lastima terpemente a la Iglesia« (Protest des Kardinals wegen eines Programms auf Kanal 7 des Fernsehens), *LRC* 1020, Mayo-Agosto 1971, S. 6042; Carta al presidente del Señor Obispo de Osorno, protesta por la portada de la Revista »Educación« (Protest wegen eines Deckblattes der Zeitschrift »Educación«), *LRC* 1020, Mayo-Agosto 1971, S. 6047.

»Rechten«¹⁴ und 3. in Auseinandersetzung mit den »Cristianos por el Socialismo« oder den »christlichen Marxisten«¹⁵. Besonders zwei Probleme stehen im Vordergrund: das der Erziehung und das der Ehescheidung¹⁶.

1971 erscheint ein Arbeitspapier des chilenischen Episkopats, das mit »Evangelium, Politik, Sozialismus« überschrieben ist¹⁷. Es beschäftigt sich mit der Frage des politischen und sozialen Engagements der Katholiken und stellt fest, die Entscheidung des Christen für das Evangelium sei zugleich eine Entscheidung für die Ärmsten und impliziere eine Verpflichtung, sich für die Schaffung gerechter Strukturen einzusetzen. Es versucht eine Definition des Marxismus und nennt Bedingungen für eine Zusammenarbeit mit ihm, die es nicht ausschließt, wenn es auch darauf hinweist, daß politisches und christliches Engagement nicht schlechthin als identisch gesehen werden dürfen.

Die Vollversammlung der chilenischen Bischöfe in Temuco (15.–22. 4. 1971) fordert die Weiterführung der beiden bereits früher aufgenommenen Aktionslinien und betont besonders die Notwendigkeit der Schaffung einer Jugendpastoral, der Heranbildung christlicher Führungskräfte und der Bildung christlicher Basisgruppen¹⁸.

Alle diese Verlautbarungen der chilenischen Bischöfe wie auch die Erklärungen des Kardinal-Erzbischofs von Santiago aus der letzten Zeit nehmen jeweils Stellung zu konkreten Fragen¹⁹. Sie zeigen, daß man auf der Suche ist nach der Grundlage

¹⁴ Zum Beispiel *El oro del Vaticano*, respuesta a un artículo aparecido en la »Revista del Domingo« (El Mercurio) del 11 de julio 1972 (Das Gold des Vatikans, Antwort auf einen Artikel im »Mercurio«), LRC 1023, Mayo-Julio 1972, S. 167–169; Declaración del Arzobispado de Santiago sobre la entrevista del Señor Cardenal Silva Henríquez y Fidel Castro (Erklärung der Kurie von Santiago über die Unterredung des H. Kardinals mit dem Kommandanten Fidel Castro), LRC 1021, Septiembre-Diciembre 1971, S. 6157.

¹⁵ Zum Beispiel *El Señor Cardenal Silva Henríquez rechaza afirmaciones del monje poeta Ernesto Cardenal* (Der Kardinal weist Behauptungen des Dichtermönches Ernesto Cardenal zurück), LRC 1021, Septiembre-Diciembre 1971, S. 6157; *Arzobispado no autoriza reunión de Cristianos para el Socialismo* (Die Kurie verweigert die Erlaubnis für eine Zusammenkunft der »Cristianos por el Socialismo«) LRC 1022, Enero-Abril 1972, S. 67; *Arzobispado aclara posición del Sacerdote en política contingente* (Die Kurie erläutert die Stellung des Priesters in der Politik), ebd.

¹⁶ In bezug auf die Erziehung fordern die Bischöfe Freiheit des Unterrichts und eine Neuregelung der Subventionen, damit auch die Kirche in allen ihren Kollegien gebührenfreien Unterricht erteilen kann, vgl. LRC 1021, Septiembre-Diciembre 1971, S. 6152–6156. Zur Ehescheidung: »Angesichts verschiedener Gesetzesvorlagen zur zivilen Ehescheidung mit Auflösung des Ehebandes« erklären die Bischöfe, daß »diese Scheidung dem nationalen Interesse zuwiderläuft, abgesehen von dem Gebrauch, den die Gläubigen von diesem Gesetz machen oder nicht machen können«. Declaración del Comité Permanente del Episcopado de Chile sobre »Matrimonio y Divorcio de 6 de Febrero 1971 (mimeografiado), auch in LRC 1019, Enero-Abril 1971, S. 5934–5943.

¹⁷ *Obispos de Chile, Evangelio, política y socialismos*. Documento de trabajo, Santiago de Chile, Paulinas 1971 (junio).

¹⁸ Vgl. Carlos González C., *Renacer para un mundo nuevo; un desafío para la Iglesia*. Santiago, Paulinas 1971.

¹⁹ Si quieres la paz trabaja por la justicia. Mensaje de Navidad del Comité Permanente del Episcopado de Chile, Navidad 1971 (mimeografiado). Por un camino de esperanza y alegría. Mensaje de los Obispos de Chile, LRC 1022, Enero-Abril 1972, S. 59–61. Redimos un espíritu constructivo y fraternal. Exhortación de los Obispos de Chile el 21 de Octubre

für einen Dialog der antagonistischen Gruppen, die sich inzwischen in der chilenischen Kirche herausgebildet haben, und auf der Suche auch nach einem Weg zur Errichtung einer gerechteren Gesellschaftsordnung mit friedlichen Mitteln. Doch bleibt es einerseits noch sehr stark bei Stellungnahmen zu jeweils sich aufdrängenden konkreten Problemen und andererseits bei Aufforderungen und Mahnungen an die Christen, gemeinsam nach einem Weg zu suchen. Die chilenische Kirche hat einen solchen Weg noch nicht anzubieten und erweckt zur Zeit selbst den Eindruck, von den hochgehenden Wellen hin und hergeworfen zu werden. Man kann hoffen, daß sie, die sich gegenwärtig mehr denn je auf die Seite der Armen stellt, auch selbst immer mehr zu einem Leben der christlichen Armut gelangen und festen Stand gewinnen wird auf der Grundlage des Evangeliums und seiner Wahrheit.

Die christlichen Basisgruppen

1962/3 begann man während der General-Mission der Stadt Santiago mit einer neuen Art der Evangelisation: Gruppen von Christen trafen sich in Privatwohnungen, um über das Evangelium und ihre eigene Situation nachzudenken und zu sprechen. Auch nach dem Ende der Mission wollte man diese Art von Gemeinschaften beibehalten, und es entstanden sogenannte »interfamiliäre Gruppen«.

Auf der Pastoral-synode von Santiago wurde die Notwendigkeit einer Dezentralisierung der Pfarrgemeinde in »kleine eucharistische Gemeinschaften« ausgesprochen, »die die Evangelisation weiterführen und wirksame Zeichen der Gegenwart Christi unter den Menschen sein können durch ihr gemeinsames Leben in der Liebe« (I, 81). Auf der Vollversammlung von Chillan (1968) spricht man von den Basisgruppen schon als von einem Weg, die Kirche überall präsent werden zu lassen. Medellín bestätigt diese Entwicklung. Inzwischen bestehen in fast jeder Pfarrei mehrere Basisgruppen.

Damit sind natürlich auch eine Reihe neuer Probleme gegeben. So etwa die Frage nach der Stellung der Basisgruppen innerhalb der Pfarrei; dann das Problem der neuen Dienste, die nötig werden, da ja jede Basisgruppe einen Vorsitzenden braucht – muß er Priester sein, damit innerhalb der Basisgruppe die Eucharistie gefeiert werden kann? Welches ist die Rolle des Laien?

Ogleich die Basisgruppen als bedeutsam für die Präsenz des Evangeliums und der Kirche erkannt und deshalb ihre Schaffung von den Bischöfen gefördert wird, ist noch nicht deutlich, wohin sie sich entwickeln werden. Sie hängen von einer Reihe schwer kontrollierbarer Faktoren ab. Sie können zum Beispiel leicht manipuliert werden – man hat schon verschiedentlich versucht, sie zur Durchsetzung bestimmter politischer Interessen zu mißbrauchen; sie sind auch mangels theologischer Ausbildung der Auseinandersetzung mit den Ideologien nicht gewachsen. Doch kann man im ganzen wohl sagen, daß die Basisgruppen in Chile sich bis jetzt auszeichnen durch ihre Abhängigkeit von der offiziellen Kirche und der jeweiligen Pfarrgemeinde und bisher nicht, wie zum Beispiel in anderen Ländern, gegen diese gerichtet sind.

de 1972; Congoja y Esperanza. Mensaje del Cardenal Silva Henríquez a todos los chilenos, Mensaje 213, 617 S., Octubre 1972; Cinco puntos para la paz, Declaraciones del Cardenal Silva Henríquez, La Tercera de la Hora, Domingo 29 de Octubre 1972, S. 7.

Die Gruppen der »politischen Christen«²⁰

Auch diese Vereinigungen suchen nach einem Ausweg aus der Krise des chilenischen Volkes und der chilenischen Kirche. Ihre Theologen sind nicht sehr zahlreich, besitzen aber durch ihre Schriften einen starken Einfluß. Die Mitglieder dieser Gruppen sind zum Großteil Priester aus Vorstadtparrochien und Arbeitervierteln; zunehmend stoßen aber auch Laien und Geistliche nichtkatholischer Kirchen zu ihnen.

Die »politischen Christen« möchten die anstehenden Probleme auf eine grundsätzliche Weise lösen. Sie gehen zunächst vom Evangelium aus und sprechen von der Notwendigkeit einer inneren Reform der Kirche in seinem Geist. Doch übernehmen sie dann bewußt die marxistische Analyse der Wirklichkeit, und ihre Theologen lehnen sich unterschiedslos sowohl an den wissenschaftlichen oder utopischen wie an den mechanistischen oder voluntaristischen Marxismus an und machen sich vollständig die marxistischen Prinzipien der Entwicklung der Geschichte, des Klassenkampfes, der ideologischen Funktion des Überbaues usw. zu eigen. Christus wird als der politische Befreier gesehen und die christliche Tradition unter marxistischen Gesichtspunkten interpretiert. Man sucht zu beweisen, daß das Christentum und die Kirche politisch sein müssen, da sie sich notwendig immer für eine Seite – Sozialismus oder Kapitalismus – entscheiden. Dabei tauchen allmählich neue Elemente in den Überlegungen auf: Man stellt fest, daß das gegenwärtige christliche Selbstverständnis die notwendige Hinorientierung des Christen auf den Sozialismus und die Revolution verhindere. Deshalb unternimmt man in zunehmendem Maße eine marxistische Kritik der Religion, bezeichnet das Christentum, so wie es sich heute darstellt, als eine Ideologie, die der Aufrechterhaltung des *Status quo* diene, und sucht seine Fehler zu entlarven. Dies führt dann schließlich zu einem Angriff auf die kirchliche Institution, die eine verschleierte politische Macht auf die Gewissen der Christen ausübe und ihre Entscheidung für den Sozialismus verhindere. Indem man zwischen abstrakten und konkreten christlichen Werten unterscheidet, stellt man fest, die ersteren hätten in der gegenwärtigen Situation eine entfremdende Wirkung; das allein Maßgebende sei die sozialistische Praxis, und nur was ihr diene, könne wirklich als christlicher Wert gelten. Auch die liturgische Feier müsse auf diese Praxis ausgerichtet sein: In ihr müsse das revolutionäre Engagement gefeiert werden und nicht ein Glaube der Vergangenheit.

Der Dialog zwischen diesen Gruppen der »politischen Christen«, deren Einstellung sich zunehmend radikalisiert, und den Gläubigen, die ihre Beziehung zu Gott zu vertiefen und das spezifisch Christliche zu verwirklichen suchen, gestaltet sich immer schwieriger und wird wohl bald ganz unmöglich werden.

Das Experiment von Chuquicamata

In Chuquicamata (Concepcion) wird zur Zeit, geleitet von einem europäischen Priester und mit Unterstützung einiger deutscher Theologen bzw. in Anlehnung

²⁰ Zur Entstehungsgeschichte dieser Gruppen vgl. G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación, Perspectivas* (CEP 3), Lima: Universitaria 1971 (Bibliographic). Ich stütze mich bei meiner Darlegung vor allem auf die Dokumentation der Bewegung »Cristianos por el Socialismo«. Das wichtigste Dokument ist: *Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo*, 23–30 Abril 1972, Santiago de Chile, ohne Impressum. Die anderen Unterlagen erscheinen hektografiert; einige Artikel wurden in chilenischen Zeitschriften veröffentlicht.

an sie, von einer Gruppe von Priestern und Laien ein neuer Versuch unternommen, einen Weg aus der gegenwärtigen Krise zu finden.

Der Ausgangspunkt liegt dabei außerhalb der Kirche und ihrer traditionellen Normen. Ausgehend von konkreten Erfahrungen und alles irgendwie Brauchbare einbeziehend – zum Beispiel Psychologie, Soziologie, Wirtschaftswissenschaften, Politische Wissenschaften und auch die Theologie –, hofft man, zu einer neuen Pastoral zu kommen.

1. Auszug aus den traditionellen Formen der Pastoral unter Bewahrung ihres evangelischen Gehaltes;
2. Ausrichtung von Reflexion und Aktion auf die unteren Schichten des Volkes;
3. Zusammenleben und Zusammenarbeit mit diesem Volk in seiner ökonomischen, kulturellen und sozialen Armut;
4. Wissenschaftliche Erforschung der Ursachen, die zum Ausschluß bestimmter Schichten aus der Gesellschaft führen;
5. Dialog und Zusammenarbeit mit anderen Gruppen, die ähnliche Anstrengungen unternehmen;
6. Teilnahme an konkreten Aktionen, wie sie der jeweilige Augenblick nahelegt;
7. Aus dieser Praxis heraus eine neue Darstellung der Kirche als des uns von Christus zur Entfaltung der Kräfte des Individuums und der Gemeinschaft hinterlassenen Instrumentes, das der gesamten Menschheit dienen soll.

Im Hintergrund steht also die Erwartung, daß auf dem Wege des praktischen Engagements und seiner theoretischen Reflexion eine neue Art göttlich-menschlicher Solidarität erfahren und die Kirche neu auf erbaut werden könne. Der jeweilige konkrete Augenblick und die auf ihn antwortende Aktion spielen dabei eine so beherrschende Rolle, daß man der Verkündigung des Wortes keine Wirkmöglichkeit mehr einräumt und ein Christentum, das das Evangelium und die Tradition der Kirche zu seinem Ausgangspunkt nimmt, als zum Sektierertum verurteilt und zum Faschismus unterwegs beurteilt.

Ob auf diesem Wege ein fruchtbarer Dialog von Glaube und Wissenschaft erreicht werden kann, in welchem der Glaube nicht von vornherein nur als abgewertete Instanz am Gespräch teilnimmt, und ob auf diesen Grundlagen tatsächlich eine neue Solidarität der Menschen und ein neues Bild der Kirche entstehen können, erscheint mehr als fraglich.

Die Theologische Fakultät

Wir können hier, ohne die Vielfalt der Richtungen zu analysieren, die sich innerhalb der Theologischen Fakultät von Santiago finden, nur vereinfachend die beiden größeren Linien nachzeichnen, die das Ergebnis von Überlegungen sind, welche man in den letzten zwei bis drei Jahren seitens dieser Fakultät anstellte, um einen theologischen Studienweg zu entwerfen, der den Erfordernissen der Lage in Chile entspricht: Ein *Curriculum A* ist mehr praktisch und synthetisch ausgerichtet. Ausgehend von der konkreten Wirklichkeit, das heißt der Situation der hier und jetzt lebenden Menschen, versucht man unter Beiziehung einer Reihe anderer Wissens-

zweige (Philosophie, Literaturwissenschaft, Historische Wissenschaften und andere) einen Zusammenhang herzustellen zwischen der vorgegebenen konkreten Problematik und der christlichen Offenbarung. Lehrer und Schüler sollen dazu befähigt werden, ihren eigenen Glauben zu vertiefen, auf die Nöte der Menschen engagierte Antworten zu geben, in den Dialog mit fremden Weltanschauungen einzutreten und in Wort, Schrift und Aktion den christlichen Glauben überzeugend mitzuteilen.

Ein *Curriculum B* ist mehr wissenschaftlich und analytisch ausgerichtet. An erster Stelle steht das Studium der Offenbarung und der wissenschaftliche Umgang mit ihren Quellen. In einem zweiten Schritt soll das in diesem Studium gewonnene Verständnis der Offenbarung konfrontiert werden mit der Erfahrung des Menschen in der heutigen Gesellschaft, wozu auch hier spezielle Kenntnisse – zum Beispiel der Sprache und Kultur dieses Menschen – nötig sind.

Der Hauptunterschied zwischen den beiden Kursen besteht darin, daß der eine unmittelbar pastoral-praktisch sein will. Er geht von der konkreten Wirklichkeit aus und behandelt die Theologie nur im Überblick, um sie sofort in Beziehung zu setzen zu den sich heute stellenden Problemen und Aufgaben. Der zweite dagegen unternimmt zunächst eine exakte Analyse der Quellen der Offenbarung und leitet an zur theologischen Reflexion, um sich dann von hier aus den konkreten Problemen der Gegenwart zuzuwenden.

In beiden Curricula will man den Grund legen zu einem Dialog zwischen dem katholischen Glauben und der gegenwärtigen konkreten Situation in Chile, einem Dialog, als dessen Ausgangspunkt man nicht in allen Fällen den Glauben betrachtet, sondern der unter Umständen von der menschlichen und geschichtlichen Wirklichkeit ausgehen und dann erst zum Glauben gelangen soll.

Die Fakultät will sich nicht mit einer bestimmten Entscheidung identifizieren und sich nicht an eine einzige Richtung binden, sondern offenbleiben für jeden Weg, der die Probleme der Unterentwicklung zu lösen unternimmt. Diese Haltung trägt ihr Kritik von beiden Seiten ein: sowohl die, sie sei zu wenig konkret engagiert, wie auch die, sie sei zu sehr mit nicht-theologischen Dingen beschäftigt.

In letzter Zeit wendet sich die Theologische Fakultät noch stärker als bisher spezifisch chilenischen Problemen zu: der Religiosität des Volkes, der Möglichkeit einer Theologie seiner Befreiung und insbesondere der Erforschung der Geschichte der chilenischen Kirche, als deren Ergebnis unter anderem eine breit angelegte Kirchengeschichte des Landes erscheinen soll. Auch die Beziehungen zwischen Theologie und Politik, Theologie und nationaler Wirklichkeit, Theologie und Sozialismus werden, wiewohl hier ein gewisser Rückgang des Interesses zu verzeichnen ist, weiterhin untersucht, nicht nur im Bereich der Fakultät, sondern auch auf dem Boden der Universität innerhalb einer Studienabteilung der Theologie für Nichttheologen. Durch die Errichtung eines Seminars und Dokumentationszentrums und die Veranstaltung von theologischen Tagungen soll die Verbindung zwischen der Theologie und der konkreten gegenwärtigen Lage Chiles noch weiter gefördert und die theologische Arbeit im Sinne der beiden entworfenen Studienwege in Theorie und Praxis noch stärker auf die chilenische Wirklichkeit ausgerichtet werden.

Reformanregungen aus dem sowjetischen Bildungswesen?

Von Oskar Anweiler

Im Zeichen zunehmender internationaler Kommunikation und Kooperation beginnt auch die Bildungspolitik der meisten Staaten aus ihrer bisherigen Isolierung allmählich hervorzutreten. Zwar scheint die Schul- und Hochschulpolitik das letzte Reservat des souveränen Nationalstaates zu sein, das sich übergreifenden Integrationsbemühungen beharrlich zu entziehen sucht, aber andererseits zwingt die Logik der wirtschaftlichen Verflechtung, verbunden mit der wissenschaftlich-technologischen Konkurrenz, zu einem Mindestmaß an gegenseitiger Kenntnis und zu einigen formalen Absprachen über die Anerkennung von Diplomen, die Äquivalenz von Zeugnissen oder die wechselseitige Korrektur der Geschichtsbücher. Gemessen an den Zielen einer umfassenden kulturellen Kommunikation, zwecks Überwindung nationalstaatlicher Enge, sind diese »technokratischen« Absprachen im Bereich der Bildungspolitik nur bescheidene Ansätze; sie sind außerdem bisher auch nur auf Westeuropa beschränkt, soweit das die Bundesrepublik Deutschland betrifft. Allerdings erleben wir gerade jetzt einen nicht unbedeutenden Wandel: Im Zuge der »Normalisierung« der zwischenstaatlichen Beziehungen mit den kommunistischen Ländern Osteuropas eröffnen sich zum erstenmal auch Chancen, langfristig und planvoll einen Austausch von Informationen und Erfahrungen im Bereich des Bildungswesens zu betreiben. Das Kulturabkommen zwischen der Bundesrepublik und der Sowjetunion vom 19. Mai 1973 räumt gerade den pädagogischen Fragen einen bemerkenswert breiten Raum ein. Ihn sinnvoll und zum beiderseitigen Nutzen auszugestalten, ist Aufgabe der nahen Zukunft.

Dabei zeichnet sich, wenn nicht alles täuscht, in der pädagogisch interessierten Öffentlichkeit ein Klimawandel ab. Bis in die jüngste Zeit gehörte die Beschäftigung mit Schul- und Hochschulproblemen in den osteuropäischen Staaten und in dem östlichen Teil Deutschlands, der DDR, zur Domäne weniger Spezialisten, die sich um eine wissenschaftliche Detailanalyse bemühten, ohne daß davon – auch in den Amtsstuben der Ministerien – im allgemeinen Notiz genommen wurde. Stärkere Aufmerksamkeit erregten schon einige »Bildungsreisen« prominenter Kulturpolitiker, die in der Regel an dem besuchten Bildungssystem gerade das positiv fanden, was sie im eigenen Lande – zu Recht oder zu Unrecht – vermißten. Zwischen wissenschaftlich gewonnener und abgesicherter Erkenntnis einerseits und politisch motivierten Verlautbarungen über ausländische Bildungssysteme andererseits besteht häufig nicht nur ein gradueller, sondern ein prinzipieller Unterschied. Das international-vergleichende Argument in der bildungspolitischen Diskussion dient in der Regel nicht der Erkenntnisgewinnung, sondern als Waffe im Streit um die eigene Konzeption, die verteidigt werden soll.

Was die erwähnte wachsende Neugier einer breiteren Öffentlichkeit an den Bildungssystemen kommunistischer Staaten betrifft, so taucht dabei meistens die Frage auf, ob sie »besser« oder »effektiver« oder »sozial gerechter« oder »zukunftsbezogener« seien als das eigene, dem die Kritik des letzten Jahrzehnts die nahezu totale Unfähigkeit fast täglich bescheinigte. Schon die Aufzählung der vorkommenden

Maßstäbe zeigt, daß diese diffus, sehr allgemein und deswegen auslegungsbedürftig sind. Ohne eine Reflexion der – ausgesprochen oder unausgesprochen – zugrundeliegenden gesellschaftlichen Wertvorstellungen und ohne eine Überprüfung der sozialen und pädagogischen Wirklichkeit auf das Maß der Realisierung solcher Werte lassen sich keine Urteile über die Qualität eines Bildungssystems fällen. Dadurch tritt auch die Schwierigkeit des Vergleichs deutlich hervor: die zum Beispiel oft gestellte Frage, »welcher Abiturient leistet mehr – der deutsche, der russische oder der amerikanische?«, läßt sich eben nicht einfach, sondern nur komplex, das heißt auf Grund von angegebenen Kriterien und von Analysen, beantworten. Dies wissenschaftlich zu leisten wiederum ist, wie Sozialwissenschaftler und Kulturtheoretiker wissen, alles andere als leicht.

Das Interesse an den Bildungssystemen kommunistischer Staaten, speziell an dem der Sowjetunion und der DDR als den für die Bundesrepublik zweifellos wichtigsten, sollte daher aus den genannten Gründen nicht pauschal auf die Frage nach der Tauglichkeit des Modells für die eigene bildungspolitische Situation gerichtet sein, sondern sich auf bestimmte Probleme und deren Lösungsversuche konzentrieren, die möglicherweise für die Bewältigung der eigenen Aufgaben von Nutzen sein könnten. Es wird also für eine pragmatische Behandlung solcher Fragenkomplexe plädiert, deren Bedeutung gleichermaßen für das fremde wie für das eigene Bildungssystem auf der Hand liegt, und wo aus dem Vergleich neben dem wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn auch die Möglichkeit alternativer Handlungsstrategien erwächst. Ein solches Vorgehen schließt auch eine Reduzierung der in der Vergangenheit oft dominierenden politisch-ideologischen Abgrenzungskriterien auf das ihnen zukommende Maß ein, ohne in den Fehler zu verfallen, die bestehenden Gegensätze auf diesem Feld zu ignorieren.

Es lassen sich – neben anderen möglichen – die folgenden vier Problembereiche nennen, die für die Reform des Bildungswesens in der Bundesrepublik von zentraler Bedeutung sind und die in der Bildungspolitik der Sowjetunion ebenfalls gegenwärtig eine große Rolle spielen: 1. das Problem der Chancengleichheit im Bildungswesen; 2. das Verhältnis von Einheitlichkeit und Differenzierung im Schulwesen; 3. die Curriculum- oder Lehrplanreform; 4. die Regelung des Hochschulzuganges (Numerus-clausus-Problem). Alle vier stehen, wie sich gleich zeigen wird, in einem inneren Zusammenhang und sind im übrigen auch für andere westliche und östliche Bildungssysteme von ähnlich großer Bedeutung. Unsere folgenden Darlegungen schildern die Problematik in der Sowjetunion relativ ausführlich, um Anregungen für das Überdenken der eigenen bildungspolitischen Situation zu geben, ohne jeweils ausgesprochene »Nutzanwendungen« naheulegen.

Chancengleichheit

Die Sowjetunion ist im sechsten Jahrzehnt nach der Revolution von 1917 aus einem Land mit 60 Prozent Analphabeten und 50 Prozent Kindern ohne Elementarschulbesuch zu einem Staat mit einem voll ausgebauten Bildungssystem geworden, in dem nahezu alle Kinder die achtjährige Schulpflicht erfüllen und rund vier Fünftel im Anschluß daran auf verschiedenen Wegen eine weitere allgemeine oder beruflich-fachliche Ausbildung an Schulen und Hochschulen erhalten. Der historisch

bedingte Vorsprung Mittel- und Westeuropas konnte damit mehr als ausgeglichen werden. Nach den gegenwärtigen Plänen der Sowjetregierung soll um 1980 jeder sowjetische Jugendliche eine mindestens zehnjährige Schulbildung erwerben; davon etwa zwei Drittel der Siebzehnjährigen im Rahmen der zehnklassigen allgemeinbildenden polytechnischen Mittelschule, die mit dem Abitur abschließt, die anderen in beruflich-technischen Schulen oder in mittleren Fachschulen. Der Zugang zum Hochschulstudium soll den Leistungsbesten aus allen Schulformen gleichermaßen offen stehen.

Ist damit die Chancengleichheit im Bildungswesen realisiert? Die Antwort auf diese Frage muß in dreifacher Richtung erfolgen:

1. Mißt man das Erreichte an den Verhältnissen, wie sie vor der Revolution, aber auch noch in den ersten Jahrzehnten der Sowjetmacht bestanden, so bedeutet schon allein die erwähnte Ausdehnung des Bildungsangebots eine gewaltige Verbesserung. Das Programm einer »Demokratisierung« der Bildung, das heißt die Beseitigung der sozialen Schranken im Schul- und Hochschulbesuch, gehörte zu den Kernpunkten der »sozialistischen Kulturrevolution« nach dem Oktober 1917. Dabei folgte auf die erste Periode einer planmäßigen Bevorzugung der proletarischen und bäuerlichen Elemente und einer entsprechenden Benachteiligung der als »bürgerlich« bezeichneten übrigen Sozialschichten schon seit Mitte der dreißiger Jahre ein Abgehen von dieser klassenkämpferischen Politik. Das Leistungsprinzip trat in den Vordergrund; dies ist bis heute so geblieben.

2. Versteht man Chancengleichheit in dem Sinne, daß eine möglichst adäquate Repräsentanz aller sozialen Schichten auf den mittleren und höheren Bildungsstufen bestehen soll, so gibt es eine solche Symmetrie auch im sechsten Jahrzehnt nach der Revolution in Sowjetrußland nicht. Derartige egalitäre Ideen aus der sowjetischen Frühzeit sind heute nicht mehr gefragt; Gleichheit der Chancen wird nicht mehr mit gleicher Bildung für alle verwechselt. Statt dessen wird die individuelle Vielfalt – auch unter dem Aspekt des gesellschaftlichen Bedarfs an verschiedenartigen Begabungen – betont, die durch die Beseitigung äußerer Hindernisse gefördert werden soll. Nach wie vor besitzen dabei, wie zahlreiche soziologische Untersuchungen der letzten Jahre erbrachten, Kinder der städtischen Intelligenz im Durchschnitt bessere Chancen, höhere Bildungseinrichtungen zu besuchen als Kinder eines Kolchosbauern auf dem Lande. Die amtliche Bildungsstatistik sucht diesen Sachverhalt zwar zu verschleiern, aber verschiedene Maßnahmen, wie die zur besonderen Förderung der zurückgebliebenen Landschulen vom Juli 1973, machen deutlich, daß hier eine permanente Aufgabe der Bildungs- und Sozialpolitik liegt. In dem Maße, wie sich die sowjetische Gesellschaft sozial differenziert, muß Chancengleichheit als Prinzip des Bildungswesens in der Praxis immer aufs neue realisiert werden.

3. Trotz der erwähnten Einschränkungen kann die Sowjetunion für sich beanspruchen, daß sie im Vergleich zu den meisten »kapitalistischen« Staaten den unteren sozialen Schichten den Zugang zu den höheren Bildungseinrichtungen erleichtert hat, zu einem Zeitpunkt bereits, als in diesen Ländern das Problem kaum in Angriff genommen worden war. Insofern ist die Sowjetunion durchaus legitimiert, in der internationalen Arena, wie auf den Generalversammlungen der UNESCO, als Wortführer dieses Grundsatzes aufzutreten. Erweitert man dieses Prinzip jedoch

auf die Bekämpfung jeder Diskriminierung, zum Beispiel politisch und weltanschaulich Andersdenkender, dann erweist sich dieser Anspruch als fragwürdig. Politischer Nonkonformismus beeinträchtigt die Bildungs- und Berufschancen der Sowjetbürger, wie zahlreiche Einzelbeispiele zeigen.

Einheitlichkeit und Differenzierung im Schulwesen

Das Problem der Chancengleichheit hat auch einen wichtigen schulorganisatorischen Aspekt, der in der Sowjetunion stark betont wird. Seit der Oktoberrevolution gilt das Einheitsschulprinzip; die Kinder verbleiben mindestens während der Pflichtschulzeit in der Regel in derselben Schule, die allen eine gemeinsame Grundbildung vermitteln soll. Eine frühzeitige Trennung nach verschiedenen Begabungs- und Interessenrichtungen wird von der kommunistischen Pädagogik vor allem deswegen abgelehnt, weil damit meistens auch eine soziale Auslese verbunden ist. Selektive Schulsysteme in westlichen Ländern werden dementsprechend als Ausdruck bürgerlicher Bildungsprivilegien und reaktionärer Begabungstheorien charakterisiert und bekämpft. Chancengleichheit und Einheitsschulsystem werden deshalb als zusammengehörig betrachtet.

Die Wirklichkeit indessen ist viel komplexer als dieses theoretische Modell. Die Geschichte der sowjetischen Schule läßt sich geradezu als permanente Anpassung des Einheitsschulpostulats an die gesellschaftliche Wirklichkeit beschreiben. In der gegenwärtigen Etappe kollidieren vor allem die Forderungen nach einer möglichst einheitlichen Sekundarschulbildung für alle mit der Notwendigkeit einer nicht zu spät einsetzenden, unterschiedlichen und auf die Berufspraxis bezogenen spezielleren Ausbildung. Dabei kommt in der Sowjetunion erschwerend hinzu, daß die allgemeinbildende Zehnjahresschule als »Massenschule« gleichzeitig unmittelbar auf ein Hochschulstudium vorbereiten soll. Der in anderen sozialistischen Staaten bestehende besondere Schultyp, der diese Funktion erfüllen soll, wie zum Beispiel in der DDR die erweiterte Oberschule (Klassen 11 und 12), fehlt bisher im sowjetischen Bildungssystem. Die fehlende eigene Sekundarschuloberstufe muß deswegen durch andere organisatorische und didaktische Maßnahmen ersetzt werden, die bereits im Rahmen der Zehnjahresschule für eine größere Flexibilität und Differenzierung sorgen.

Die Entscheidung für eine Auflockerung des bisherigen Einheitsschulsystems wurde Mitte der sechziger Jahre getroffen, als in den Klassen 7 bis 10 ein fakultativer Unterricht zusätzlich zu dem weiterhin für alle verbindlichen gemeinsamen Lehrplan eingeführt wurde. Sein Stundenanteil ist zwar relativ gering (in den vier Klassen zusammen zwölf Wochenstunden), aber möglicherweise ist dies nur ein erster Schritt zu einer weiteren Wahlmöglichkeit in den oberen Klassen. Außerdem wurden Schulen und Klassen »mit Profil«, das heißt mit einer deutlichen fachlichen Schwerpunktbildung, zugelassen. Hinzu kommen die auch schon früher bestehenden Schulen mit einem erweiterten modernen Fremdsprachenunterricht (bereits von der 2. Klasse an) sowie einige physikalisch-mathematische Internatschulen, die ihre Schüler in einem mehrstufigen Ausleseverfahren der »Talente« rekrutieren (am bekanntesten diejenige in Novosibirsk). Nimmt man noch die

vielfältigen außerschulischen Formen einer individuellen Interessenlenkung und Begabungsförderung im Rahmen der Jungen Pioniere und des Komsomol hinzu, so wird deutlich, daß von einem uniformen Prinzip der Einheitsschule gegenwärtig kaum die Rede sein kann, eher von dem einer differenzierten Einheitsschule.

Die bisherige Entwicklung hat dabei gezeigt, daß die verschiedenen Spezialschulen und die fakultativen Fächer von den Eltern und Schülern vorwiegend danach bewertet und gewählt werden, ob sie bessere Chancen für eine Zulassung zum Hochschulstudium eröffnen. Höhere Schulleistungen, wie sie auf bestimmten Gebieten durch die genannten Differenzierungen ermöglicht werden, zahlen sich dadurch aus. Diese Erscheinung ist jedoch nicht unbestritten. Zu manchen pädagogischen Kritikern, die das Ideal einer abgerundeten Allgemeinbildung bedroht sehen, gesellen sich die Verfechter einer egalitären gesellschaftspolitischen Konzeption, die darauf hinweisen, daß in der Regel die bildungsbewußten Eltern der sowjetischen Intelligenzschicht ihre Kinder auf »Begabenschulen« schicken. Die stärkere Begabungs- und Leistungsdifferenzierung wirkt auch in der Sowjetunion sozialselektiv.

Curriculum- und Lehrplanreform

Der einheitliche Grundcharakter des sowjetischen Schulsystems beruht nicht nur auf seiner organisatorischen Struktur, sondern mehr noch auf der geschlossenen ideologisch-politischen Basis. Die Schulen arbeiten nach zentralen, vom Ministerium für das Bildungswesen der UdSSR in Moskau erlassenen verbindlichen staatlichen Lehrplänen, die nur geringfügige Abweichungen zwischen den einzelnen Unionsrepubliken, zum Beispiel in der Sprachenfolge, aufweisen. Vereinfacht ausgedrückt, sollen die sowjetischen Lehrpläne das geschlossene marxistisch-leninistische Weltbild reproduzieren und an die Jugend weitergeben. Sie sind Mittel zur kommunistischen »Bewußtseinsformung« und werden als solche auch von der führenden politischen Kraft, der Kommunistischen Partei der Sowjetunion, betrachtet und eingesetzt. Die sowjetischen Schullehrpläne sind deswegen auch besser nicht als »Curricula« im Sinne der modernen Curriculumtheorie in westlichen Bildungssystemen zu bezeichnen, da ihnen deren offener und kritischer Charakter fehlt.

Ungeachtet dieser wesentlichen Unterschiede verdient die Lehrplanreform, die Mitte der sechziger Jahre in der Sowjetunion begonnen wurde, internationale Beachtung. Es handelt sich dabei um den Versuch, auf einem zentralen Gebiet der Schulpolitik, wie es zweifellos die Lehrplangestaltung darstellt, in starkem Maße den wissenschaftlichen Sachverstand in einem geordneten Verfahren in den bildungspolitischen Entscheidungsprozeß einzubeziehen. Die politische Führung bediente sich dabei in organisatorischer Hinsicht der bestehenden zentralen pädagogischen Forschungseinrichtung, der Akademie der pädagogischen Wissenschaften in Moskau, in fachlicher darüber hinaus der Mitarbeit führender Gelehrter aus den Instituten der allgemeinen Akademie der Wissenschaften der UdSSR. Außerdem waren Beamte der Unterrichtsverwaltung und erfahrene Schulpraktiker beteiligt. Eine zentrale Kommission »zur Bestimmung des Inhalts der Bildung in der allgemeinbildenden Mittelschule« koordinierte die Arbeit der fünfzehn Fachkommis-

sionen, die für die einzelnen Schulfächer verantwortlich waren. Insgesamt waren mehr als 500 Personen zwischen 1964 und 1966 an der Erstellung der neuen Lehrpläne im Rahmen der genannten Kommissionsarbeiten beteiligt. Die bereits erwähnte Entscheidung für die Einführung fakultativer Stunden als Hauptform der Differenzierung war ebenfalls ein Ergebnis der Beratungen in der zentralen Reformkommission, die dann durch einen entsprechenden Staats- und Parteibeschluss legalisiert wurde.

Unabhängig von allem damit verbundenen ideologisch-politischen Zielsetzungen und den besonderen Voraussetzungen, die in den kommunistischen Staaten eine zentrale Bildungsplanung, auch im Curriculumbereich, ermöglichen, haben wir es hier mit einem bemerkenswerten Versuch zu tun, durch eine Kooperation von Wissenschaft und Schule die didaktischen Grundlagen des Unterrichts zu erarbeiten. Stärker als anderswo besteht offenbar in der Sowjetunion das Bewußtsein von einer besonderen Verantwortung der Wissenschaftler für das Schicksal der Schule. Die bekanntesten Naturwissenschaftler und Mathematiker äußern sich häufig in Tages- und Wochenzeitungen, darunter oft auch sehr kritisch, zu aktuellen Einzelproblemen des Unterrichts und der Erziehung; ihre Stimme hat Gewicht in der Öffentlichkeit und bleibt auch nicht ohne Einfluß auf schulpolitische Entscheidungen.

Die Lehrplanreform entsprach in methodischer Hinsicht zweifellos nicht den Anforderungen an eine wissenschaftlich begründete Curriculumrevision, wie sie in den letzten Jahren von den beteiligten wissenschaftlichen Disziplinen außerhalb der Sowjetunion erhoben und ansatzweise verwirklicht worden sind. Diese Reform stützte sich zwar weitaus stärker als früher auf bestimmte psychologische und didaktische Forschungen und Unterrichtsversuche, tat dies aber noch nicht im Rahmen einer umfassenden Konzeption einer modernen allgemeinen Bildung, wie sie zum Beispiel um die gleiche Zeit und mit größerem Erfolg in der DDR entwickelt worden ist. Insofern handelte es sich um einen eher konventionellen Weg der Lehrplanverbesserung, der aber vielleicht gerade wegen des vorläufigen Verzichts auf eine grundlegende Revision schneller zu praktischen Resultaten führen konnte. Bis zum Schuljahr 1974/1975 jedenfalls werden die neuen Lehrpläne in allen Fächern und Klassen eingeführt worden sein, obwohl es mehrfach gewisse Verschiebungen und auch kleinere Veränderungen gegeben hat. Um die Lehrer zu befähigen, nach den neuen Lehrplänen zu unterrichten, wurde ein langfristiges und obligatorisches Weiterbildungsprogramm entwickelt. Man hat auch in der Sowjetunion erkannt, daß der Erfolg einer Bildungsreform in erster Linie von hierzu bereiten und entsprechend ausgebildeten oder zusätzlich qualifizierten Lehrern abhängt. Da man sich nicht nur auf die individuelle Bereitschaft zur Fortbildung verlassen möchte, gehört die Weiterbildung der Lehrer zu deren dienstlichen Pflichten.

Hochschulzugang

In der Sowjetunion wie in anderen kommunistischen Staaten Osteuropas hat die Errichtung eines umfassenden Bildungssystems bestimmte Disproportionen, die teils aus der rückständigen ökonomischen Vergangenheit, teils aus Fehlern der

Planung stammen, mit sich gebracht, die sich zunehmend als Hemmnis für die Zukunft erweisen. Das gilt für die Sowjetunion vor allem für die schwache Stellung des beruflichen Ausbildungssektors, der bisher in qualitativer Hinsicht vernachlässigt worden ist und im allgemeinen in der Öffentlichkeit und in der Jugend keine hohe Wertschätzung genießt. Es mutet paradox an, daß in den kommunistischen Bildungssystemen mit ihrer ideologischen Hochschätzung der produktiven Arbeit und der Arbeiterklasse gerade dieser Teil des Bildungswesens von der Mehrzahl der Jugendlichen als »Sackgasse« beurteilt und entsprechend zu vermeiden gesucht wird. Deswegen wurde 1969 mit der Umwandlung eines Teils der bestehenden beruflich-technischen Schulen in solche, die gleichzeitig eine volle »mittlere Bildung«, das heißt das Abitur, vermitteln, begonnen. Auf diese Weise erhofft man sich eine Gleichwertigkeit dieses Abschlusses mit dem der normalen Zehnjahrschule und vor allem eine Umlenkung der Bildungs- und Berufsinteressen der Siebzehnjährigen, die bisher weitaus überwiegend auf ein Hochschulstudium gerichtet sind.

Die Entwicklung der sowjetischen Hochschulen wird schon seit Mitte der fünfziger Jahre von der Tatsache beeinflusst, daß ein relativ immer geringerer, wenn auch in absoluten Zahlen stark wachsender Teil der Abiturienten einen Studienplatz erhält. 1970 ging nur jeder vierte Absolvent der Zehnjahrschule auf die Hochschule, 1975 wird sogar nur jeder sechste aufgenommen werden können. Da außerdem auch die Absolventen der nebenberuflich besuchten Abend-, Schicht- und Fernschulen sowie die Absolventen der mittleren Fachschulen (nach mindestens dreijähriger Berufspraxis) das Recht haben, sich zur Aufnahme an einer Hochschule zu bewerben, wird deutlich, daß der Numerus clausus zu einem zentralen Problem des sowjetischen Bildungswesens gehört.

Dieser speziell in Deutschland geläufige Begriff ist allerdings nur sehr bedingt auf die sowjetischen Verhältnisse anwendbar. Von wenigen Jahren in der Morgenröte der Revolution abgesehen, als die Universitäten und Hochschulen allen interessierten Bewerbern ohne Rücksicht auf deren schulische Vorkenntnisse geöffnet wurden, um auf diese Weise eine radikale »Demokratisierung« zu erreichen, gab es in der Sowjetunion immer bestimmte Auswahl- und Zulassungsverfahren für ein Hochschulstudium. Schon allein die Bedürfnisse der zentralen Kaderpolitik, die den Bedarf der verschiedenen Sektoren der Wirtschaft, der Verwaltung und der Wissenschaft nach qualifizierten Spezialisten befriedigen soll, verlangen einen geordneten Zugang zu den höheren Bildungseinrichtungen. Hinzu kamen, allerdings mit unterschiedlichem Gewicht, die schon erwähnten sozialpolitischen Kriterien und das Bestreben der Kommunistischen Partei, eine neue, ihr ergebene Intelligenzschicht heranzuziehen. Auf jeden Fall stellt die Tatsache eines nur begrenzt möglichen Zuganges zum Studium weder für den Staat noch für die Öffentlichkeit ein prinzipielles Problem dar; der jährliche, in den Sommermonaten stattfindende Wettbewerb um einen Hochschulplatz ist eine gewohnte Erscheinung – für viele junge Menschen und deren Angehörige ist es trotzdem ein einschneidendes Ereignis.

Als allgemeiner Grundsatz der jährlich neu vom Ministerium für Hochschulwesen und mittlere Fachschulen erlassenen Aufnahmeregeln gilt, daß »die würdigsten, am besten vorbereiteten und fähigsten Personen« zum Studium zugelassen werden sollen. Dabei spielen neben dem Ergebnis der schriftlichen und mündlichen

Aufnahmeprüfung, die fachspezifisch ist, die Noten des letzten Schulzeugnisses und außerdem »Charakteristika« der Komsomol-, Gewerkschafts- oder anderer gesellschaftlicher Organisationen, der Kommandeure (bei Bewerbern aus der Armee) oder ähnliche Beurteilungen eine gewisse Rolle. Die Zulassung zum Studium gilt als Auszeichnung und wird mit Verpflichtungen gegenüber Staat und Gesellschaft – während des Studiums und nach dessen Absolvierung – gekoppelt.

Das komplizierte Zulassungsverfahren soll die Nachfrage entsprechend den vorhandenen Kapazitäten begrenzen, die Studienwünsche gemäß den Kaderbedürfnissen regulieren, eine Auswahl der Befähigsten sicherstellen und sozialpolitische Gesichtspunkte berücksichtigen. Es leuchtet ein, daß hier keine perfekte Lösung möglich ist, zumal in der praktischen Handhabung der Aufnahmebestimmungen trotz aller zentralen Vorschriften für die einzelne Hochschule ein Ermessensspielraum bleibt. Die von den Planungsbehörden vorgegebenen Kontingente für jede Hochschule und jedes Studienfach stimmen auch nur selten mit den konkreten Bedingungen und den Studienwünschen überein, so daß die Zulassungsschranken an bestimmten besonders gefragten Ausbildungsstätten, wie zum Beispiel an der Moskauer Universität, erheblich höher sind als an anderen, vor allem den in entfernteren Regionen.

Ein neuralgischer Punkt des Zulassungsverfahrens betrifft die Spannung zwischen Leistungsprinzip und sozialer Chancengleichheit. Entgegen ideologisch verbrämten offiziellen Aussagen haben wissenschaftliche Untersuchungen, ähnlich wie für den Sekundarschulbereich, auch im Hochschulsektor das Vorhandensein sozial bedingter Benachteiligungen bzw. Privilegierungen offenbar gemacht. Nachdem der Versuch einer globalen sozialen Steuerung, den Chruščev zwischen 1957 und 1964 unternommen hatte, indem Bewerber »aus der Produktion« bevorzugt zugelassen wurden, gescheitert war, beschreitet man gegenwärtig einen anderen Weg. An den meisten Universitäten und Hochschulen wurden besondere acht- oder zehnmonatige Vorbereitungskurse für »Personen mit abgeschlossener mittlerer Bildung aus dem Kreis der fortschrittlichen Arbeiter, Kolchosbauern und Demobilisierten aus den Streitkräften« eingerichtet, die eine mindestens einjährige praktische Tätigkeit nachweisen können und von den zuständigen Stellen zum Studium delegiert werden. Nach erfolgreich bestandener Abschlußprüfung haben die Absolventen dieser Kurse außerhalb des normalen Wettbewerbsverfahrens und ohne Aufnahmeprüfung Zutritt zur Hochschule. Damit soll die überproportionale Rekrutierung der Studenten aus Familien der neuen Intelligenz- und Angestelltenschicht zugunsten des »werktätigen« Elements korrigiert werden. Eine Korrektur anderer Art sehen die Planungen für die Zeit bis 1980 außerdem vor: Der Ausbau des Hochschulwesens soll nur geringfügig erweitert werden, wogegen die Fachschulen in viel stärkerem Maße gefördert werden sollen. Man hofft auf diese Weise, die bisher als nicht sehr günstig angesehene Relation von 100 Spezialisten mit Hochschulabschluss zu 170 mit Fachschulabschluss auf ein Verhältnis von 100 zu 350 zu bringen.

Es kann nicht übersehen werden, daß die eben erörterten Probleme der Hochschulpolitik in der Sowjetunion in ähnlicher Weise – besonders hinsichtlich der Kapazitäten und der Zulassungsregelungen – für die meisten entwickelten westlichen Gesellschaften, darunter auch die Bundesrepublik, in jüngster Zeit drastisch an Bedeutung gewonnen haben. Die rein quantitative Expansion des Hochschul-

sektors wird niemals den weiter wachsenden Drang nach einer Hochschulausbildung befriedigen können; demzufolge werden Begrenzung und Auswahl die Regel sein. Welche Kriterien dabei eine Rolle spielen müssen und welche praktischen Zulassungsverfahren anzuwenden sind, ist bekanntlich umstritten. Ohne in diesem Falle wie auch bei den anderen von uns erörterten Problemen für eine bloße Übernahme ausländischer Praktiken oder Modelle zu plädieren, wäre es zweifellos angebracht, gerade um Irrwege zu vermeiden und bessere Lösungen zu erproben, aus den Erfahrungen, Erfolgen und Schwierigkeiten anderer, in diesem Falle der Bildungspolitik in der Sowjetunion, einiges zu lernen.

Literaturhinweise:

- Oskar Anweiler, Die Sowjetpädagogik in der Welt von heute. Heidelberg 1968.
Ders. (Hrsg.), Bildungsreformen in Osteuropa. Stuttgart 1969.
Ders. und Karl-Heinz Ruffmann (Hrsg.), Kulturpolitik der Sowjetunion. Stuttgart 1973.
Detlef Glowka, Schulreform und Gesellschaft in der Sowjetunion 1958–1968. Stuttgart 1970.
Ludwig Liegle, Familienerziehung und sozialer Wandel in der Sowjetunion. Heidelberg 1970.
Wolfgang Mitter (Hrsg.), Das sowjetische Schulwesen. Frankfurt 1970.

GLOSSEN

DIE DEBATTE UM KÜNGS »UNFEHLBAR?« und der römische Einspruch. – Drei Jahre schon wird um Hans Küngs Anfrage »Unfehlbar?« (Zürich 1970) in der theologischen Diskussion¹ gerungen. Der umfassendste theologische Disput seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat nicht bloß weltweite Dimensionen erreicht, sondern engagierte von Anfang an eine breite kirchliche Öffentlichkeit. Der Grund dafür lag wohl auch darin, daß Küng bei aller theologischen Absicht eine praktisch-politische Zielsetzung verfolgte, nämlich »in aller Loyalität einen unüberhörbaren Protest an-

zumelden gegen den doktrinären Kurs der Kirchenleitung in der nachkonziliaren Zeit«. Es war darum auch nicht überraschend, daß bald mehrere große europäische Bischofskonferenzen zu Küngs Buch eine kritische Stellungnahme abgaben. Da Küng mit seinem Angriff bewußt ein »kalkuliertes Risiko« einging, war es auch kein Wunder, daß die römische Glaubenskongregation knapp ein Jahr (12. Juli 1971) nach dem Erscheinen des Buches ein Lehrverfahren eröffnete und ihm mit der Bitte um Stellungnahme eine Liste jener Thesen übermittelte, »die der Kongregation Schwierigkeiten für eine katholische Interpretation bereiten«. Küng antwortete auf diese Anfragen nur vorläufig und indirekt, er veröffentlichte vielmehr in dem von ihm herausgegebenen Sammelband »Fehlbar?« im Frühjahr 1973 eine fast 200 Seiten umfassende Bilanz der Unfehlbarkeitsdebatte mit folgendem Ergebnis: Seit dem Erscheinen des Buches habe die Position des Verfassers

¹ Ein beträchtlicher Teil der Diskussion ist zugänglich in den Sammelwerken: K. Rahner (Hrsg.), Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng. Freiburg i. Br. 1971; H. Küng (Hrsg.), Fehlbar? Eine Bilanz. Zürich 1973; »Concilium« 9 (März 1973). Eine umfassende Bibliographie findet sich in H. Küngs Sammelband, S. 515–524.

unerwartete und eigenständige Bestätigungen erfahren; er sehe sich – mehr als angenommen – durch die große katholische Tradition gedeckt; keiner der Opponenten habe gegen die entscheidenden Thesen überzeugende Argumente vorgebracht; vor allem habe niemand »einen Beweis für die Möglichkeit garantiert unfehlbarer Sätze zu führen vermocht«. Mit dieser »Bilanz« wurde dokumentiert, daß die theologische Auseinandersetzung in der bisherigen Form in einer Sackgasse endete, woran übrigens auch ernst- und gutgemeinte Vermittlungsversuche nichts ändern konnten. Exemplarisch für die Situation des theologischen Disputes war der »Friedensschluß« Küings mit Karl Rahner vor vergangenen Juni²: Im Augenblick bleiben zwar kaum überbrückbare Unterschiede bestehen, der Blick auf das größere Verbindend-Gemeinsame, zum gegenwärtigen Zeitpunkt unentscheidbare Probleme und die Erwartung einer vertieften Interpretation des Ersten Vatikanischen Konzils und der Position Küings ermöglichen jedoch eine »operative Einigung«.

In dieser Situation kam die Veröffentlichung (5. Juli 1973) der »Erklärung« der römischen Glaubenskongregation mit dem etwas umständlichen Titel »Erklärung zur katholischen Lehre über die Kirche, die gegen einige heutige Irrtümer zu verteidigen ist«, datiert vom 24. Juni 1973, vom Papst approbiert am 11. Mai 1973. Der Name von Küing wurde nur in einer offiziellen Zusam-

² Der Briefwechsel findet sich in: Publik-Forum 2 (1973) Nr. 11, 1. Juni, S. 12–15. Für die »operative Einigung« stellt Rahner – was oft übersehen wird – durchaus einige Bedingungen auf: »Wenn (von Rahner eigens betont!) Sie unter Ihren Freunden dafür sorgen, daß eine antirömische Gereiztheit nicht ins Kraut schießt, wenn Sie Römischen Erklärungen den – relativen – Verbindlichkeitsgrad zugestehen, den allein sie, da keine Definitionen zu erwarten sind, für sich in Anspruch nehmen, wenn Sie noch mehr und noch deutlicher klar machen, daß es eben doch (wie Sie ja selbst sagen) wirklich *verbindliche* wahre Sätze des Glaubens gibt . . ., dann wäre ich auch dafür, daß wir unseren Streit einmal für ein paar Jahre auf sich beruhen ließen, um zu warten.«

menfassung des Dokuments für die Presse und vom vatikanischen Presseberichterstatte in dieser Sache (Erzbischof J. Schröffer) genannt. Küing – rechtzeitig von offizieller Seite im Besitz des Textes – reagierte sofort mit gewohnter Schärfe und mit publikumswirksamen Kombinationen³: Juristisch und theologisch disqualifiziert – Geheimverfahren und notorische Mißbräuche der alten Inquisitionsbehörde – Unvermögen, Verfahren formgerecht durchzuführen – Eingriff in ein schwebendes Verfahren – lauter Behauptungen ohne stichhaltige Begründungen – Unfähigkeit zu einem weiterführenden theologischen Beitrag – erwiesene Befangenheit in den angestrebten Verfahren.

Die Erklärung »Mysterium Ecclesiae« bedarf einer eingehenden Analyse, die hier nicht durchgeführt werden kann⁴. Wenn hier trotzdem einige Anhaltspunkte zu ihrer Beurteilung skizziert werden, dann geschieht

³ Die Erklärung ist in deutscher Übersetzung jetzt leicht zugänglich in: »Herder-Korrespondenz« 27 (1973), S. 416–421; die Erklärung von Erzbischof J. Schröffer, eine erste Stellungnahme Prof. H. Küings und eine diesbezügliche Erklärung von Kardinal Döpfner, vgl. in: Publik-Forum 2 (1973) 27. Juli, Nr. 15, S. 15–16. Eine zweite differenziertere Stellungnahme H. Küings erschien unter dem Titel »Unfähigkeit zu lernen?« in der »Frankfurter Allgemeinen« vom 9. Juli 1973 (Nr. 156), S. 18, (zugleich in mehreren großen europäischen Tageszeitungen). Vgl. auch das Interview »Die Meinung von Hans Küing« in: »Herder-Korrespondenz« 27 (1973), S. 422–427.

⁴ Erste Analysen der Erklärung »Mysterium Ecclesiae« erschienen bisher von Y. Congar, Le document romain sur l'Église et la réaction de Hans Küing. In: »Le Monde« 13. Juli 1973, S. 20–21; M. von Galli, »Erklärung« der Glaubenskongregation zu Küings Anfrage »Unfehlbar?«. In: »Orientierung« 37 (1973) 15./31. Juli, Nr. 13/14, S. 150 bis 152. K. Rahner veröffentlichte im Septemberheft 1973 von »Stimmen der Zeit« eine ausführliche Analyse, auf die eigens hingewiesen sei. Zur Sache vgl. auch W. Kasper, Autorität und Freiheit in der Kirche. Zur Diskussion über das Problem der Unfehlbarkeit. In: »Frankfurter Allgemeine« 25. Juli 1973 (Nr. 170), S. 24.

dies vor allem wegen der durchschnittlichen Aufnahme und Beurteilung dieses Dokuments. »Das Echo auf dieses römische Dokument war weltweit negativ: fast ausnahmslos sprachen Zeitungen und Kommentare von einem Rückfall in vergangene Jahrhunderte«, schreibt, ein wenig vergröbernd, ein Beobachter der Szene. Es kam zu maßlosen Übertreibungen und Entstellungen, dazu emotional hochgradig angereichert (vgl. nur R. Bohne: »schamlose Anmaßungen der ›unheiligen‹ Glaubenskongregation«). Küngs schon angeführte erste Stellungnahme war leider ebensowenig sachlich und gerecht wie manches »vorschnelle und unverständige Wehgeschrei der Massenmedien« (M. von Galli). Jeder Fachmann wird im Blick auf die Erklärung einzelne Bedenken aufzeigen können; mancher mag über das ganze Dokument enttäuscht sein. Es bedarf keiner schlechten Apologetik, aber der Gerechtigkeit: »Mysterium Ecclesiae« leidet unzweideutig an Mängeln⁵, ist aber auch besser als sein Ruf. Reine Schwarzmalerei tut niemand einen Dienst, weil dabei auch direkte oder indirekte Ansatzpunkte für das Küng von Rom angebotene Gespräch verdunkelt werden.

Zunächst die *Form* der Erklärung: Es handelt sich nicht um eine pauschale Verurteilung; es werden überhaupt keine Sanktionen ausgesprochen; jede diffamierende Sprache gegenüber den Angesprochenen wird vermieden; die traditionelle amtliche Lehre

⁵ Beispiele dafür finden sich in den in Anmerkung 4 genannten Beiträgen. Man hätte natürlich den Ansatz für eine Antwort an H. Küng aus einer gewissen ekklesiologisch-institutionellen Enge herausführen können, indem man den Sachverhalt »Unfehlbarkeit« von der Zuverlässigkeit und Gewißheit des christlichen Glaubens her entwickelt. Vgl. dazu die »Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Buch von Prof. Dr. Hans Küng ›Unfehlbar? – Eine Anfrage‹« vom 4. Februar 1971 (veröffentlicht in: K. Rahner, Zum Problem Unfehlbarkeit, S. 373 f.), außerdem den diesem Thema gewidmeten, leider zu wenig bekanntgewordenen Fastenhirtenbrief 1971 des Bischofs von Mainz, Hermann Kardinal Volk (Bischöfliche Kanzlei, Mainz 1971).

wird unter Verwendung vieler Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils zusammengefaßt, wobei an erster Stelle die *positive* Erläuterung dieser Lehre steht, erst an zweiter Stelle eine Abgrenzung gegen Irrtümer; in der Darstellung selbst gibt es durchaus Annäherungen und Ansatzpunkte zu einem Gespräch mit Küng (z. B. Nr. 2 und 5); die Erklärung nimmt Initiativen und Stellungnahmen verschiedener Bischofskonferenzen auf und rückt so stärker die Bedeutung der Ortskirchen auch in Fragen der Lehramtlichen Glaubensverkündigung in den Vordergrund⁶.

In *inhaltlicher* Hinsicht fällt zunächst eine gewisse Uneinheitlichkeit und ein äußerliches Nebeneinander auf zwischen den Abschnitten Nr. 1 (Einzigkeit der Kirche) und Nr. 6 (Amtpriestertum) einerseits und den Abschnitten Nr. 2–5 (Unfehlbarkeit). Die *drei* Themen der »Erklärung« sind evident: In der Nr. 1 (»Über die einzige Kirche Jesu Christi«) werden die ökumenischen Aussagen des Konzils über die Existenz authentischer christlicher Werte bei den getrennten Brüdern ausdrücklich bekräftigt.

Ebenso wird ganz eindeutig der Einsatz aller Katholiken für die Wiederherstellung der Einheit der Kirche gefordert. Zurückgewiesen wird nur die Vorstellung, die Kirche sei »irgendeine Summe von Kirchen«, oder die Kirche Jesu Christi existiere nirgends wirklich, sondern sei nur ein Ziel. Man hätte sich in diesem Abschnitt sicher manches anders gewünscht, aber seiner Intention nach ist er keineswegs »antiökumenisch« (H. Küng). Nirgends steht etwas von einer »alleinseligmachenden« Kirche, wie nicht nur von vielen Massenmedien, sondern leider auch von evangelischer Seite gelegentlich argumentiert wurde. Die Abschnitte 2–5 sind der Unfehlbarkeitsfrage gewidmet. Entscheidend dabei ist, daß die Gabe der Unfehlbarkeit zunächst der Ge-

⁶ Diese Aussage behält ihre Gültigkeit, auch wenn man sich in der Vorbereitung eines solchen Dokumentes eine viel bessere Kommunikation zwischen der Glaubenskongregation in Rom und der hauptsächlich betroffenen Bischofskonferenz wünscht. Vgl. dazu »Herder-Korrespondenz« 27 (1973), S. 382.

samtkirche zugesprochen wird (Nr. 2). Dieser Ansatz ist von grundlegender Bedeutung, wenn man sich auch fragt, warum zwischen ihm und den Ausführungen über das Lehramt (Nr. 3) kein genaueres und ausgewogenes Bedingungs- und Zuordnungsverhältnis aufgezeigt wurde. Die kurze Nr. 4 (»Die Unfehlbarkeit der Kirche nicht abschwächen«) wendet sich am stärksten gegen die These H. Küngs vom »grundlegenden« Bleiben der Kirche in der Wahrheit bei gleichzeitig möglichen Irrtümern in verbindlichen Glaubensaussagen. Die Nr. 5 (»Den Begriff der Unfehlbarkeit nicht verfälschen«) bringt wichtige Aussagen über die geschichtliche Bedingtheit und die Notwendigkeit der Interpretation von Dogmen, wie sie nach übereinstimmender Ansicht vieler Theologen (auch Küngs) bisher in keinem kirchenamtlichen Dokument zu finden waren. Die Nr. 6 schneidet mit der Frage des Amtspriestertums den dritten und letzten thematischen Komplex an. »Eucharistiefiern« ohne die Leitung ordinierter Priester werden als nicht nur unerlaubter, sondern auch ungültiger Mißbrauch scharf zurückgewiesen. Was sonst in diesem Abschnitt zur Theologie des geistlichen Amtes erklärt wird, entspricht den konziliaren und nachkonziliaren Äußerungen. Man muß sich fragen, ob dieser Abschnitt in der vorgelegten Form sinnvoll, notwendig und nützlich ist.

Wer überhaupt die Funktion eines kirchlichen Lehramtes anerkennt, wird die undankbare Aufgabe verstehen, vor die sich die Glaubenskongregation gestellt sah. Schon durch den Entschluß, die in Frage gestellte Lehre ausführlicher *positiv* zu entfalten, begibt man sich stärker in das anfechtbare Feld theologischer Auseinandersetzung. Früher hatte man solche Lehrdifferenzen mit knappen Dekreten unter Hinweis auf die kirchliche Lehre entschieden und meist sofort die disziplinarischen Konsequenzen gezogen. Eine objektive Analyse muß auch diese Veränderungen feststellen. Es hat sich viel mehr gewandelt, als mancher weiß oder wahrhaben will. Darum sollte man auch ein gewisses Verständnis für die spezifische Aufgabe des Lehramtes aufbringen: Es geht im Kern der Sache nicht um eine

theologische Auseinandersetzung mit einem einzelnen Theologen (so wichtig diese stets bleibt), sondern im Prozeß der theologischen Forschung und Wahrheitsfindung wird gerade da an den verbindlichen Glauben der Gesamtkirche erinnert, wo dieser zu wenig berücksichtigt erscheint oder mit ihm unvereinbare Thesen vertreten werden. Die Wachsamkeit des Lehramtes wäre nicht mehr gewährleistet, wenn es gegenüber einzelnen theologischen Interpretationsversuchen nicht in seiner Weise an das Unabgeholte und Unerledigte im Glauben der Kirche erinnerte. Darum ist auch nicht primär ein einzelner Theologe der Adressat einer solchen Erklärung⁷, sondern die kirchliche Öffentlichkeit überhaupt: Gerade dann, wenn im Bewußtsein dieser Öffentlichkeit in ihrer Gültigkeit noch nicht ausreichend erprobte theologische Hypothesen eine hohe Verbreitung und eine besondere Gunst erfahren, muß unter Umständen ein klärendes und auch unterscheidendes Wort gesprochen werden. Dieses kann bei aller notwendigen Qualifikationsanforderung nicht allein am Maßstab einer spezialistischen Mikroskop-Einstellung beurteilt werden. Ein solches lehramtliches Wort kann und muß nicht schon auf alle legitimerweise aufgeworfenen wissenschaftlichen Detailfragen eine Antwort geben oder alle möglichen Theorien widerlegen. Gerade bei einer Publikation, die auch bewußte Polemik betreibt und eine kirchenpolitische Kampfschrift darstellt, wird das Lehramt genötigt sein, aus seelsorgerlicher Gesamtverantwortung heraus Stellung zu beziehen. Mag man an der »Er-

⁷ Natürlich spitzt sich das Problem auf das Verhältnis von Theologie und Lehramt bei Küng zu, worüber hier nicht mehr gehandelt werden kann. Einen gewissen (ernsthaften, ironischen oder kuriosen?) Angelpunkt in diesem Verhältnis kann man erahnen, wenn man H. Küngs Einladung vom Januar 1972 an die römische Glaubenskongregation liest, sie könne für ein von ihm im Sommer-Semester 1972 geplantes Oberseminar über die Unfehlbarkeitsdiskussion einen Experten schicken, der – ebenso wie die deutschen »Opponenten« – seine Ansichten und Argumente darlegen könne (vgl. Fehlbar?, S. 507).

klärung« noch so viel Unbehagen empfinden, so kann man sie doch nicht bloß als ein Dokument doktrinäer Selbstbehauptung abqualifizieren.

Küngs Urteil, durch diese Erklärung habe sich die römische Glaubenskongregation theologisch und juristisch disqualifiziert und ihre Unfähigkeit erwiesen, ist unter dieser Hinsicht zwar aus einer Enttäuschung heraus bis zu einem gewissen Grad verständlich, aber eben doch unsachlich und ungerrecht. Wenn er der Glaubenskongregation vorwirft, diese sei nicht in der Lage, die eingeleiteten Verfahren »formgerecht durchzuführen und abzuschließen«, dann muß freilich Rom selbst die Akten lüften und den Nachweis führen, wer für diese Verzögerung verantwortlich ist. Daß einigens in Küngs Anklagen fragwürdig bleibt, sieht auch der außenstehende Beobachter: Der Vorwurf, Rom greife »nun gegen Recht und Billigkeit durch eine allgemein öffentliche Erklärung . . . in das schwebende Verfahren ein« steht in einem grotesken Gegensatz zu den jedermann zugänglichen Tatsachen, daß Küng praktisch seit Juli 1971 die Anfragen der Glaubenskongregation dilatorisch behandelte und der Sache nach überhaupt nicht beantwortet hat, vielmehr seinerseits durch die Publikation der amtlichen Korrespondenz im Frühjahr 1973 zuerst das Verfahren vor die Öffentlichkeit zertrte. Dies zeigt, wie wenig Pauschalurteile richtig sind. Es ist begreiflich, daß Küng gegen das römische Lehrverfahren als solches formelle Bedenken erhebt (Akteneinsicht, eigene Wahl des Verteidigers, Appellationsmöglichkeit, Mitbeteiligung bei der Festsetzung der Fristen usw.). Hier sollte Rom in der Tat nicht kleinlich sein, zumal das Verfahren Lücken aufweist und verbesserungsbedürftig erscheint.⁸

Freilich zieht sich Küng denselben Vorwurf, den er gegen die Glaubenskongregation erhebt, nämlich zugleich als Ankläger und Richter aufzutreten, selbst zu: Er verlangt in einem laufenden Verfahren eine grundsätzliche Änderung desselben zu seinen Gunsten. Bedauerlich ist dieser Verfahrensstreit, weil dieser in Wahrheit das sachliche Gespräch seit Jahren blockiert und die Atmosphäre für ein Gespräch schwer vorbelastet. Auch in diesem Tauziehen geht es um eine »Machtprobe«: Zuerst soll das »römische System«, das sich für Küng symptomatisch in der Form dieses Lehrverfahrens verdichtet, aus den Angeln gehoben werden.

Küngs Buch hat zweifellos durch seine »Anfrage« im theologischen Bereich Verdienste. Niemand kann mehr die historische und theologische Problematik der Unfehlbarkeitslehre naiv übergehen und die Notwendigkeit einer Vertiefung bestreiten. Auch wer ihm in einzelnen Punkten seiner Thesen widerspricht, weiß, daß durch diese »Anfrage« viele Fragen an den Tag kamen, von denen gegenwärtig noch nicht alle zufriedenstellend beantwortet werden können. Es ist auch kein Zweifel, daß durch diese Unfehlbarkeitsdebatte historische Forschung und systematische Theologie viele Anregungen und Aufgaben empfangen haben. Der Einsicht, daß dabei auch sehr ernsthafte und tiefgreifende Probleme kirchlicher Autorität und römischer Amtsausübung auf dem Spiel stehen, wird sich auf die Dauer niemand verschließen können. Wenn jedoch die öffentliche Diskussion im Zusammenhang der Veröffentlichung von »Mysterium Ecclesiae« manchmal den Anschein erweckt

spondenz« 23, 1968, S. 43). Dieses Dokument behält nach wie vor seine Gültigkeit und Aktualität. Zur Sache selbst vgl. J. Neumann, Zur Problematik lehramtlicher Beamtungsverfahren. In: »Theologische Quartalschrift« 149 (1969), S. 259–281 (mit umfangreicher Literatur). In der Zwischenzeit hat die Deutsche Bischofskonferenz nach langen Beratungen für ihren Bereich ein entsprechendes Lehr-Verfahren verabschiedet, das den verschiedenen Forderungen in einem hohen Maße entgegenkommt. Es ist, soweit ich sehe, leider noch nicht veröffentlicht.

⁸ Die geltende Ordnung des römischen Glaubensverfahrens ist in deutscher Übersetzung leicht zugänglich in: »Herder-Korrespondenz« 25 (1971), S. 143 f. Hier wäre an das von 1 400 Theologen unterzeichnete Dokument »Für die Freiheit der Theologie« zu erinnern, in dem einzelne Forderungen zur Überprüfung kirchlicher Zensurverfahren aufgestellt werden (vgl. »Herder-Korre-

ken sollte, als liege die theologische Position Küngs im hellen Licht wissenschaftlich erwiesener Theorien, während aller Widerspruch dem Reich finsterner Apologetik und ideologischer Pseudo-Legitimation zugehöre, dann ist dies eine fundamentale Täuschung. Es ist doch unverkennbar, daß kein Theologe von Rang – z. B. K. Rahner, Y. Congar, J. Ratzinger, z. T. auch E. Schillebeeckx – die zentralen Thesen Küngs akzeptiert hat. In abgestufter Weise gilt dies sogar für jene Theologen, die Küng für sich und seine Thesen anführen zu können glaubt. Bis jetzt aber gelangte die ganze Debatte zu keinem anderen Ergebnis als zu einer nur geringfügig differenzierten Reaffirmation der einmal aufgestellten Thesen durch Küng. Es gab viel Streit, und dieser war in der Tat auch nicht nutzlos, das wirkliche Sachgespräch steht aber im Grunde noch aus. Küng selbst bleibt auf gewisse Argumentationsfiguren eigentümlich fixiert, so daß schon der Versuch, die Ausgangsbasis zu erweitern, an entscheidenden Punkten scheitert⁹. Küngs »Unfehlbar?« hat einen unvermeidlichen Klärungsprozeß angestoßen, aber dieser wird sicher nicht – soviel steht heute schon fest – mit der vollen Annahme seiner Thesen enden.

Angesichts der augenblicklichen Patt-Situation möchte vielleicht mancher zu disziplinarischen Maßnahmen greifen, um mit der leidigen Sache an ein Ende zu kommen. Eine solche Versuchung liegt vielleicht – auch für Rom – nach manchen Enttäuschungen des versuchten Dialogs nahe. Dennoch ist

⁹ Es ist z. B. mir nicht gelungen, trotz verschiedener Anläufe seit 1970, Küng von der Untauglichkeit seiner Argumentationsfigur »a priori garantierte unfehlbare Sätze« zu überzeugen. Auch in seiner letzten Äußerung in »Fehlbar?« redet er in erneuter Polemik an den entscheidenden Einwänden vorbei (vgl. z. B. S. 352, 357 mit Anm. 6, 381). Es gibt jedoch neuerdings Anzeichen dafür, daß Küng die »übertriebene Zuspitzung des Problems auf unfehlbare Sätze« (W. Kasper) etwas zurücknimmt bzw. mindestens vorsichtiger formuliert. Ein Verständigungsspielraum in diesem Bereich ist also offensichtlich auch jetzt nicht grundsätzlich ausgeschlossen (vgl. dazu auch »Fehlbar?«, S. 391–403).

dies die am wenigsten diskutabile Lösung –, nicht nur weil es sich nicht auszahlt, Märtyrer zu kreieren, wie Küng in unbefangener Selbsteinschätzung sagt. In der Tat denkt wohl mancher Hitzkopf an Maßnahmen wie im Fall Döllinger. Jede Lösung aber, die vor ein Entweder-Oder stellt, wird die Positionen weiter verhärtet, Küng sähe dann – von vielen als Speerspitze innerkirchlichen Reformwillens eingeschätzt und unterstützt – vermutlich nur den Weg äußersten Widerstandes. Da er zu kämpfen versteht und manches Öl in das schwelende Feuer der Unzufriedenheit mit der nachkonziliaren Entwicklung gießen könnte, hätte der Ausgang eines solchen verhängnisvollen Streites vermutlich unübersehbare Folgen. Am Ende wäre kein Sieger, sondern wären vielleicht nur noch gemeinsame Verlierer auf der Strecke. Wer einfach nach dem Hammer greifen möchte, hat kein Empfinden für die kirchen- und kulturpolitischen Nah- und Fernwirkungen eines unbedachten Handstreiches. Auch diejenigen Theologen, die mit Küngs Grundthesen nicht einig gehen, würden wohl formale Autoritätsmaßnahmen dieser Art nicht unterstützen. Solche fallen angesichts der Schwierigkeit der Sache und nach meiner Überzeugung auch im Blick auf die »katholische Grundsubstanz« Küngs unvermeidlich massiv und primitiv aus. Der *Theologe* hat für den Augenblick keine andere Empfehlung als die Überzeugung, daß die strittige Sache von »Unfehlbar?« auch weiterhin in einem wechselseitigen Klärungsprozeß unter den Theologen und zwischen Theologie und Lehramt ausgetragen werden muß. Darum sollten die Glaubenskongregation und Küng zunächst ein offenes Gespräch ohne Vorbedingungen der jeweiligen Seite führen. Auch Küng wird seinen Anteil zum Gelingen eines solchen Gesprächs einbringen müssen¹⁰. Es gibt durchaus An-

¹⁰ Y. Congar, der seinerseits auch nicht viel von der Anwendung von Autoritätsmaßnahmen hält, setzt Küng am Ende seines Artikels bekennnishaft ein tieferes, mehr spirituell gegründetes Kirchenverständnis gegenüber: »Küng weiß gut, denn ich habe es ihm oft gesagt, daß jenseits schließlich einmal begrenzter intellektueller Unter-

zeichen für gewisse Modifikationen seiner Äußerungen. Er beteuert oft genug seine grundsätzliche Lernbereitschaft, woran hier auch gar nicht gezweifelt werden soll. Aber die Kategorien des »Erfolgs« und des »Drucks« (vgl. seinen Artikel in der »Frankfurter Allgemeinen« vom 9. Juli 1973) sind die schlechtesten Wegweiser zu einem Gespräch, das konfliktlösend wirken soll. Die entscheidende Grenze zwischen dem rückhaltlosen Eintreten für die Wahrheit und einem rücksichtslosen Sendungsbewußtsein kann hauchdünn sein. Ohne wahre Großzügigkeit und einem Sinn für wirkliche Weite, Freiheit und Bindung des Geistes auf beiden Seiten kann ein solcher Streit nicht geschlichtet werden. Dasselbe Grundproblem zeigt sich heute auch an anderen Orten unserer Gesellschaft, wo das Grundverhältnis von Autorität und Freiheit strittig ist. Darum ist die Angelegenheit auch nicht nur ein typisch »innerkirchliches« oder gar katholisches Problem. Was jedoch den Streit um die »Unfehlbarkeit« der christlichen Lehre dabei besonders auszeichnen könnte, wäre eben das gemeinsame Vertrauen in die Wirkmächtigkeit der Wahrheit des Evangeliums Jesu Christi.

K a r l L e h m a n n

DIE ORTHODOXE AKADEMIE AUF Kreta. – Kreta gehört mit Sizilien, Sardinien, Korsika und Zypern zusammen zu den fünf großen Inseln des Mittelmeeres. Bei den Alten galt es im Unterschied etwa zu den Ägäischen »Inseln« als ein rings vom Meer umspültes »Festland«. Mit einer Ost-West-Ausdehnung von zweihundertsechzig Kilometern und Nord-Süd-Abständen zwi-

schiede, ich sie (gemeint: die Kirche) anders erfahre und anders sehe als er. Intelligenz ist durchaus gegeben. Weder H. Küng noch G. de Nantes haben Mangel daran. Aber es gibt, noch tiefer als sie, »die erleuchteten Augen des Herzens«, die auch bei der Erfassung der Wahrheit eine Rolle spielen, denn es handelt sich hier wohlverstanden um Wahrheit. Mit diesen »erleuchteten Augen des Herzens« oder durch sie, auch durch sie, ist man berufen, katholisch zu sein« (»Le Monde«, a. a. O., S. 21).

schen dreizehn und sechzig Kilometern entspricht es einem Gebietsstreifen, der von München bis Frankfurt reichen würde. Kreta liegt zwei Breitengrade südlicher als Tunis und ist von Libyen kaum weiter entfernt als von den (klein-)asiatischen und griechischen Festlandküsten, so daß man streiten könnte, ob es geographisch und klimatisch eher Afrika oder Asien als Europa zuzurechnen ist. Es gehört zur tellurisch unruhigen Zone des Ostmittelmeerbeckens: dem Wetter gleich sind kleinere und größere Erdkatastrophen seit Jahrtausenden Dauerchicksal.

Improvisiert wie die alpenhohe Landschaft wirken auch Geschichte und Charakter der heute eine halbe Million zählenden, griechisch sprechenden, orthodoxen Bevölkerung. Kreta war allezeit kräftig genug, um sich als historische Person mit unverwechselbarer Kultur oder Subkultur zu behaupten, aber seit dem Untergang der Minoer (1200 v. Chr.) nie mehr mächtig genug, um sich der politischen Interessen der benachbarten Großräume erwehren zu können. So zieht sich durch die kretische Geschichte seit drei Jahrtausenden eine Kette von mykenischen, dorischen, römischen, oströmischen, arabischen, byzantinischen, venezianischen, türkischen Feindherrschaften oder Fremdbestimmungen, deren »Ergebnisse« jedoch »nie hingenommen« wurden, was auch die deutschen und italienischen Besatzer während des Zweiten Weltkrieges zu spüren bekamen. Jede Generation hatte nicht nur ihr zerstörerisches Erdbeben, sondern auch ihren dezimierenden Aufstand. In dieser Dauertragödie, die nie Stabilisierungen zuließ, bewährte sich als einziges Rückgrat – nicht nur religiös, sondern auch national, politisch und militärisch – die orthodoxe Kirche mit ihren Klosterburgen, deren Äbte nicht selten sagenumwobene Andreas-Hofer-Rollen übernahmen.

Fremdbestimmung und kretische Unbeugsamkeit, Instabilität und Unverdrossenheit, Unterentwickeltsein und Improvisationslust, dazu das Prestige der Kirche und der Klöster wurden so zu langfristigen Lagefaktoren. Man muß sie kennen, will man die

typischen Erscheinungen des modernen Kreta richtig deuten. Zu diesen gehören nicht nur die Sechste amerikanische Flotte und die sie umschwärmende sowjetische Eskadra, nicht nur der überwiegend von den Deutschen finanzierte Raketenübungsplatz »NAMFI« (NATO Missile Firing Installations) auf der Halbinsel Akrotiri bei Suda; zu ihnen gehören auch die kretisch bestimmtere, inselverbindende, halbfertige Nordküsten-Autobahn, aus der freilich auch das ewige Kreta der Schafherden und Transportesel mancherlei Vorteile zieht, und nicht zuletzt die »Orthodoxos Akadimia Kritis«, die »Orthodoxe Akademie auf Kreta«.

Diese Akademie, im Arkadenstil modern, landschafts- und überlieferungsgerecht erbaut, liegt beherrschend über der Westküste des Golfes von Chania, am Hals des ersten der westkretischen Stierhörner, das zum Kap Spatha hinauswächst. Das Baugelände hatte das benachbarte Kloster Gonia geschenkt. Die geistigen Väter sind der wagemutige Bischof Irinaios, der im nahen Kastelli residierende Metropolit der zuständigen westkretischen Diözese von Kissamos und Selynon (der 1972 gegen starke kretische Bedenken von der Heiligen Synode des Ökumenischen Patriarchen in das Amt des Exarchen für Zentraleuropa in Bonn gewählt wurde), und der mit einer verlässlichen Zeitwitterung begabte Alexandros Papaderos, der neben Neugriechisch und Englisch auch Deutsch als Verhandlungssprache in Gonia heimisch machte. Es kommt kretischem Stolz entgegen, daß die Schirmherrschaft der Akademie nicht der Erzbischof von Athen, sondern der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel selbst übernommen hat, dem die teilautonome Kirche von Kreta unmittelbar untersteht, in Auswirkung des historischen Umstandes, daß Kreta ein halbes Jahrhundert länger als Griechenland unter dem Türkenjoch stand. Entscheidende Anstöße kamen aus der Evangelischen Akademiebewegung in Deutschland, besonders aus Bad Boll und Tutzing. Unter den finanziellen Paten ist vor allem die Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe e. V. in Bonn zu nennen, die 75 Prozent der

Baukosten übernommen hat. Den Rest erbrachten die Diözese von Kissamos und Selynon, die Evangelische Landeskirche der Pfalz und die Züricher »Stiftung Pro Gonia« des »Ordo Constantini Magni« (OCM), eines vom Ordensmeister Herzog Friedrich Beaufort-Spontin präsierten Zusammenschlusses orthodoxer und internationaler Prominenz zur Pflege ostkirchlich-byzantinischer Überlieferungen und zur Förderung sozialer Entwicklungsvorhaben. Wichtigste Erkenntnisquelle für die Akademiearbeit auf Kreta sind die in Gonia seit 1968 maschinenschriftlich, auch in einer deutschen Fassung erscheinenden jährlichen »Arbeitsberichte«, die jedoch die persönliche Information am gastfreundlich-aufgeschlossenen Ort selber kaum ersetzen können. Sichtet und interpretiert man diese Quellen, so ergibt sich folgendes Bild:

Nach der Grundsteinlegung im Jahre 1965, nach abenteuerreichen baulichen und organisatorischen Vorbereitungen, nach einigen improvisierten Treffen und Versuchs-tagungen im halbfertigen Haus wurde die Akademie am 13. Oktober 1968 eingeweiht. Die Ausgangssituation beschreibt Papaderos in der Einleitung zum ersten Jahresbericht so: »Die Orthodoxe Akademie von Kreta ist der erste Versuch, die in Westeuropa bereits seit Ende des Krieges entwickelte Methode der christlichen Verkündigung und des Dienstes an der modernen Gesellschaft auf der Basis eines offenen Gespräches auch im orthodoxen Raum anzuwenden. Die schon seit Platos Zeit geformte Kultur des Dialogs, die bis auf die heutige Zeit in verschiedener Weise gepflegt wurde – etwa im typischen griechischen Kaffeehaus, im Leben der Dorfgemeinschaft, in der kirchlichen Gemeinde usw. –, wird nun hier systematisch aktiviert und weiterentfaltet.«

Darin kündigt sich gleich zu Anfang der Wille zur griechisch-kretischen Emanzipation vom westeuropäischen Vorbild an. Zwar stimmen viele Tagungsthemen mit deutschen Akademieprogrammen überein: »Was ist Kirche?«, »Gott und Geschichte«, »Kirche im ökumenischen Zeitalter«, »Alte Kirche und moderne Welt«, »Soziale Dia-

konie in einer sich wandelnden Welt«, »Generationskonflikte«, »Jugend im Aufruhr«, »Sportler und Zuschauer«. Bemerkenswert ist jedoch der Kontext. Die westeuropäischen Akademien antworten ex post auf die Säkularisierung, die kretische Akademie kommt der Industrialisierung, der Landflucht, der Urbanisierung, der Spezialisierung, der Emanzipation zuvor. Der mit Phasenverschiebung einsetzende Säkularismus »zwingt auch die Kirchen mit mehr traditionellem Hintergrund, in Wachsamkeit sich auf das Kommende vorzubereiten«, die »Wiederholung von Fehlern zu vermeiden«, die in Westeuropa gemacht wurden. In gewisser Weise wiederholt sich hier der Vorgang, der im Verkehrswesen vom Eselstransport unter Überspringung der Eisenbahn zur Autobahn geführt hat: die Akademie sucht geistige Prophylaktika zu entwickeln für Krankheiten, die noch gar nicht offen ausgebrochen sind. Dabei wird auch an so konkrete Dinge gedacht wie an »die seit alters streitsüchtige Natur der Griechen«, den griechischen Individualismus, der nach Wegfall der Fremdherrschaft als Solidarisierungsfaktor und der Lockerung des Gemeinschaftsethos durch den aufsteigenden Säkularismus gegengewichtslos überpluralisierte, »nahezu dämonische« Züge annahme und »die demokratische Ordnung auf eine schwere Belastungsprobe« stelle. Keine »Entwicklungshilfe« sei deshalb dringlicher als die Bereitstellung eines »Versöhnungsdienstes«, der anleitet, »in gegenseitiger Achtung kooperativ und verantwortlich zu handeln«. Besonders aufschlußreich war eine Tagung, die sich im Juni 1969 mit Problemen der seelischen Gesundheit auf Kreta« befaßte, u. a. mit der in Griechenland rasch sich vollziehenden »sozio-kulturellen Wandlung«, mit der Not der entwurzelten »Gastarbeiterinnen« vor allem in Deutschland, mit der »Gründung eines kretischen Theaters« und mit dem (inzwischen aufgelösten) internationalen »Verderbniszentrum«, das Hippies in der romantischen Bucht von Matalla an der Südküste installiert hatten, ausgerechnet an der Stelle, wo der Apostel Paulus gelandet war.

Darüber hinaus übernimmt die Akademie

zum unmittelbaren Nutzen der Diözese Kissamos und Selynon natürlich auch Aufgaben, die wir hier »kirchliche Erwachsenenbildung« nennen würden. Die Diözese hat in den sechziger Jahren »Frauenvereine« gegründet mit dem Ziel, die christliche Frau zu befähigen, Verantwortung in Gemeinde und Dorf – was auf Kreta meist dasselbe ist – zu übernehmen. Es geht dabei zum Beispiel auch um die Organisation des Absatzmarktes für die ländlichen Volkskunsterzeugnisse. Die Führungskreise dieser Vereine tagen in der Akademie genauso wie die diözesanen Jahreskonferenzen der Priester, in deren Themenkatalog die Aktivierung der Laien und die Gründung von Pfarrgemeinderäten eine wichtige Rolle spielen. Hinzu kommen Zusammenkünfte der Priesterfrauen, in denen Probleme der Priesterfamilie und ihrer Aufgabe im Gemeindeleben besprochen werden, sowie Begegnungen verschiedener Berufsgruppen wie Lehrer, Ärzte, Techniker, Wirtschaftsleute, Arbeiter, Angestellte, Sportler. Zu fast jeder Tagung gleich welcher Thematik stoßen auch Kontingente aus der ländlichen Nachbarschaft der Akademie. Überhaupt denkt der rührige Metropolit Irinaios recht praktisch. Die Akademie steht für ihn im Zusammenhang mit einer Reihe von Einrichtungen, die er an seiner Residenz Kastelli unterhält: eine Haushaltsschule, eine technische Schule, eine Taubstummschule, ein Altersheim, Internate für etwa achthundert Schüler aus entlegenen Dörfern. Sie alle brauchen Nahrungsmittel. Diese werden zu einem erheblichen Teil von einer Musterfarm geliefert, die Irinaios beim Dorf Kolymbari auf Ländereien des Klosters Gonia in ziemlicher Akademienähe unter Mitwirkung amerikanischer Mennoniten gegründet hat. Den Wanderer, der aus der graubraunen kretischen Trockenheit kommt und der Farm zustrebt, beeindruckt die Aufgeräumtheit der Gegend, die Berieselungsbächlein, die klee-grünen Flecken in der Landschaft und die üppigen Obst- und Weingärten.

Dieses diözesane »Zentrum für landwirtschaftliche Entwicklung« (Kentron Agrotikis Anaptyxeos) dient freilich nicht nur der

Anregung der umsiedelnden Bauern und der Bedarfsdeckung bischöflicher Einrichtungen. Es läßt – vergleichbar dem Großexperiment Israel – ahnen, was aus Wüste alles zu machen ist. Aus dem Programm der Akademie ist die Farm nicht mehr wegzudenken, sie hat gesamtcretische Bedeutung erlangt und erfreut sich des Interesses des Landwirtschaftsministeriums in Athen. Wer auf Kreta helfen will, darf es nicht bei intellektuellen »Modellen« belassen, er muß – den Zisterziensern gleich – ackern und roden, ganz konkret landwirtschaftliche Entwicklungshilfe leisten. Es fiel der Akademie zu, um ihrer Glaubwürdigkeit willen, voranzugehen. So versammeln sich hier die Experten aus ganz Kreta, studieren die Musterfarm und engagieren sich in Seminaren über die »Zukunft der Schweinezucht«, die »Geflügelzucht auf Kreta«, die »Künstliche Besamung bei Schafen«, über »Probleme der Treibhäuser« und des »Frühgemüsehandels«, über »Grundwasser«, »Stromversorgung« und über die Aufgaben des »Staatlichen Elektrizitätswerks auf Kreta«, wobei der »Esperinos« (Abendgottesdienst) und die liturgischen Möglichkeiten des benachbarten Klosters Gonia stets gegenwärtig bleiben. Ganze Problembündel werden auf solchen Tagungen auseinander genommen. Landflucht und Gastarbeitertum sind vielfach Folgen der Wasserarmut in den Dörfern. Wasser setzt Aufforstung voraus. Des Waldes Feind aber sind die Ziegenherden, die deswegen zugunsten der Schafherden beschränkt werden sollen. Doch müßte zuvor die einheimische Schafrasse durch Kreuzung verbessert werden, wofür sich wiederum das friesische Schaf besonders eignet. So geht es weiter bis zu Fragen der »Regionalentwicklung«, der »Umsiedlung«, der »Kommunalverwaltung«, der »bäuerlichen Führungskräfte«, der »Landjugend«, des »Genossenschaftswesens«. Das Programm eines solchen Arbeitstages sieht beispielsweise vor: »Feinde des Treibhausgemüses«, »Abschneiden des Gemüses«, »Düngung und Bewässerung in Treibhäusern«, »Stunde der Besinnung«.

An der kretischen Akademie bewahrheitet

sich die alte Erfahrung, daß nicht nur das Böse fortzeugend Böses gebiert, daß vielmehr auch das Wahre und Wirkliche, wird es erst an einem Zipfel erfaßt, ganze Kettenreaktionen auslöst. Die Entwicklung Kretas setzt die Verbesserung der überseeischen Verbindungswege voraus. Irinaios machte sie möglich. Er wurde zum Initiator der »Kretischen Schiffahrtsgesellschaft«. Deren neues Fährschiff »Kydon«, das seit 1970 zwischen dem Piräus und der kretischen Hauptstadt Chania verkehrt, erhielt auf sein Betreiben als erstes griechisches Schiff eine Kapelle, die weil in der alten »Kydon« ein Schülerheim untergebracht wurde. Das von Fremdherrschaften geschändete Kreta hat keine wissenschaftliche Zentralbibliothek, keine Universität, kaum ein einfaches Fachschulwesen. All die Gremien, die sich mit Gründungsvorhaben dieser Art befassen, verwurzeln sich in der Akademie. Pläne für eine Schwesternschule des Roten Kreuzes werden hier erörtert, »Seminare für Sozialfürsorger« finden statt. Das in der Nähe von Chania stationierte einzige Priesterseminar der Kirche von Kreta hielt für seine Oberklassen Kurzurse in der Akademie ab. Die älteste Priesterschule Griechenlands, die »Rizareios«-Schule in Athen, macht Studienreisen hierher. Man muß ermessen, was es für die bislang isolierten kretischen Landpopen bedeutet, einmal nach Gonia zu kommen, die Gesamtkirche Kretas oder gar die Ökumene zu erleben. Immer wieder wird in den Jahresberichten erwähnt, daß »zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche von Kreta Priester aller Diözesen zusammenkamen«, daß »viele der Priester »das erste Mal ... einen nicht orthodoxen Theologen hörten« (den Professor Herbert Stotts von der Universität Boston, USA), daß andere »zum ersten Mal einen führenden evangelischen Theologen hörten« (den Mainzer Professor Herbert Braun, der über Entmythologisierung sprach).

Man weiß nicht, welche Metapher hier angebracht ist: der ins Wasser geworfene, wellenschlagende Stein, die Oase in der Wüste als Hoffnung der Verdurstenden, der Kairos, die Chance *hic et nunc*, der *horror*

vacui, der neue Pol, der im vernachlässigten Kräftefeld alles anzieht? Jedenfalls kam die Orthodoxe Akademie unversehens zu einer Bedeutung, die wahrscheinlich über die erste Gründungsabsicht weit hinaus geht. Dies kündigte sich bereits im Frühjahr und Sommer 1968 an, als sich schon vor der Eröffnung der amerikanischen Botschafter in Athen, der UN-Vertreter in Griechenland und in der Türkei, Teilnehmer eines Raumfahrtkongresses in Chania und Vertreter der griechischen Universitäten Athen, Thessaloniki und Jannina persönlich über den Aufbau informierten. Gleiches taten einige Mitglieder des Zentralkomitees des Weltkirchenrates, unter ihnen Metropolit Nikodim von Leningrad, die im August 1967 in Iraklion getagt hatten. Zur feierlichen Einweihung am 13. Oktober 1968 erschien nicht nur die örtliche und kretische Prominenz, an ihrer Spitze der in Iraklion residierende Erzbischof Eugenios von Kreta, Irinaios und zwei weitere der sechs Bischöfe der Insel, sondern auch persönliche Vertreter des Ökumenischen Patriarchen, der Patriarchen von Alexandrien und Jerusalem, des Erzbischofs von Zypern, der Erzbischof Hieronymus von Athen und Gesamtgriechenland selbst, Vertreter des Weltkirchenrats, der Panorthodoxen Jugend, der deutsche Bischof Hermann Kunst (der 50 000,- DM als »Taufgabe« überbrachte), interessierte Kreise aus den deutschen Evangelischen Akademien, aus Frankreich und Finnland, der griechische Vize-Ministerpräsident Pattakos, griechische Universitätsrepräsentanz, griechische und NATO-Offiziere. So geriet Gonia fast zwangsläufig ins gesamtgriechische, vor allem aber ins gesamtorthodoxe und ökumenische Kräftefeld. Mehr oder weniger offiziell wurden hier Fragen des Panorthodoxen Konzils in Alexandrien aufgegriffen, Fragen der orthodoxen Außenmission, besonders in Afrika, Fragen der Zusammenarbeit der autokephalen Kirchen, Kontaktprobleme zum Weltkirchenrat, zum Ökumenischen Institut in Bossey bei Genf, zu englischen, amerikanischen, asiatischen kirchlichen Zentren. Eduard Schlink sprach hier über seine Erfahrungen auf dem Zweiten

Vatikanischen Konzil, Henri de Lubac über »Humanistischen Atheismus und christlichen Glauben«. Die kretische Akademie wurde 1970 in den »Ökumenischen Leiterkreis der Akademien und Laieninstitute in Europa« aufgenommen.

Irinaios wurde nie müde, auf die Brückenfunktion Kretas zwischen den Kontinenten hinzuweisen, auch im kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Bereich. Das 13. Pfarrkolleg der Pfälzischen Landeskirche befaßte sich in Gonia unter dem Stichwort »Die Bedeutung Kretas für die Christenheit« u. a. mit Glaubensproblemen im literarischen Werk des »Sorbas«-Dichters Nikos Kazantzakis, mit Fragen der Auswanderer und der griechischen Gastarbeiter in Deutschland. Ähnlicher Thematik war ein »Kongreß der Auslandskreter« gewidmet, den mehrere kretische Gemeinden in Westeuropa, Amerika, Afrika und Australien einberufen hatten. Besonderes Aufsehen erregte in der internationalen Presse eine offizielle Erklärung, die der Professor für Psychiatrie an der Universität Chicago, Dr. Rudolf Dreikurs, auf dem »Internationalen Sommerkurs zu Problemen der Psychologie« unter Zustimmung der 25 anwesenden jüdischen Wissenschaftler am 23. August 1969 abgab: »Wir betrachten die Orthodoxe Akademie auf Kreta als einen besonders geeigneten Ort für die Aufnahme eines Dialogs zwischen den Israelis und den Ägyptern.« Erwarteter Skepsis zum Trotz kamen einige Gespräche in Gang. Wunder wird man nicht erwarten dürfen. Aber es ist von Bedeutung, daß es in dieser trostlosen politischen Wetterecke noch unverdächtige Refugien gibt.

Kreta ist ein lohnendes Reiseland, die Akademie in Gonia hat einen ausgeprägten Genius loci. So wurde sie Ziel und Heimstätte für viele Unternehmungen, die nur mittelbar mit dem Akademiezweck zusammenhängen. Mit großer Regelmäßigkeit stellen sich Gruppen oder Gremien ein, die sinnvolle Freizeit, Weiterbildung oder Sachgespräche suchen. Die Besucherlisten in den Jahresberichten verzeichnen u. a.: Jugendliche aus Frankreich und Amerika, junge

Berliner, die mit Irinaios über »Revolution« diskutieren wollten; Taubstumme und ihre Betreuer; Arbeitssitzungen von Forstbeamten, von Beamten des Athener Erziehungsministeriums, von Vertretern der Öffentlichen Dienste, von Beamten des Bewässerungsamtes Ostkreta; griechische, kretische und zyprische Teilnehmer eines Kommunalkongresses; kirchliche Information für Journalisten aus Griechenland; ausländische Priester, Mönche aus Italien, Lehrer aus der Schweiz, ausländische Mathematiker, deutsche Studenten und Dozenten; Vertreter der Südafrikanischen Regierung, die die Musterfarm kennenlernen wollten, Botschafter und Militär-Attaché der Bundesrepublik in Athen, der deutsche Konsul in Chania; griechische und ausländische Offiziere und Soldaten, häufig auch deutsche Soldaten vom NATO-Raketenübungsplatz »NAMFI«. Hervorzuheben sind auch eine Kontaktnahme kretischer Philologen mit westeuropäischen Vertretern der klassischen Studien und der Archäologie, ferner die Zusammenarbeit mit dem Goethe-Institut in Chania und eine »Regionaltagung der Leiter der Goethe-Institute in Griechenland und Zypern«, bei der es u. a. auch um Fragen des Deutschunterrichts für Auswanderer und Gastarbeiter ging.

Der Leser mag bemerkt haben, daß bis jetzt das Wort »katholisch« nicht gefallen ist. Wir hörten vom Ökumenischen Patriarchen und vom Weltkirchenrat, von Orthodoxen, Protestanten und ihren verschiedenen Denominationen, von Mennoniten, von der Evangelischen Zentralstelle für Entwicklungshilfe, von der Evangelischen Landeskirche der Pfalz, von Bad Boll und Tutzing. Es war Kirchenpräsident Niemöller, der als erster ausländischer Redner in der Orthodoxen Akademie aufgetreten ist. Von römischen Katholiken merkt man beschämend wenig, obwohl katholische Themen, zum Beispiel das Vatikanische Konzil, nicht selten zur Debatte stehen. Kaum, daß gelegentlich katholische Besucher, Tagungsteilnehmer oder Referenten erwähnt werden, doch diese meist einzeln und ohne offiziellen Auftrag. In der Regel hat es rein griechische

Gründe, wenn Katholiken auftauchen, etwa Angehörige der römisch-katholischen Kleingemeinde in Chania oder die zwei griechenstämmigen Jesuitenpatres Markos Makryonitis und Michail Roussos aus Athen. Katholisch-institutionelle Beteiligungen muß man in den Jahresberichten mit der Lupe suchen. So findet sich neben Buchgaben der griechischen Universitäten und der Deutschen Forschungsgemeinschaft eine Schenkung der Kommission für kulturelle Zusammenarbeit des Vatikans als Beitrag zu der erst aus wenigen tausend Bänden bestehenden wissenschaftlichen Akademiebibliothek. Dies ist peinlich dürftig angesichts der vielen gemeinsamen Verantwortlichkeiten etwa in der Gastarbeiterfrage, in der Touristen- und Soldatenseelsorge, angesichts der kirchengeschichtlichen und dogmatischen Nähe, angesichts auch der hartkämpfenden, noch aus venezianischem Erbe stammenden römisch-katholischen Kleingemeinden in Griechenland und Kreta, bei denen man übrigens seit der Einführung der Volkssprache in der Liturgie Messen des lateinischen Ritus in griechischer Sprache mitfeiern kann. Obwohl wir das Anliegen der Orthodoxen Akademie auf Kreta bei unseren evangelischen Mitchristen neidlos in guten Händen wissen, wirkt auf den Besucher von Gonia die römisch-katholische Unterlassung, die irgendwo zwischen Unter-Engagement und Non-Präsenz liegt, bedrückend. Sicher gibt es kirchendiplomatische Gründe, die diese Zurückhaltung verständlich machen. Trotzdem sollten wir uns nicht damit beruhigen.

Helmut Ibach

DIE FRAGE NACH DEN GRÜNDEN. – Die Sorge um die Zukunft der Kirche bewegt alle engagierten Gläubigen in unserem Lande. Ob progressiv oder konservativ, so unterschiedlich die Sichten auf Kirche und Welt auch sein mögen, es dürfte unbestritten sein, daß die Sorge um die Zukunft der Kirche eine der wenigen verbliebenen Gemeinsamkeiten ist, die die immer stärker polarisierten Flügel der Engagierten miteinander und diese mit der immer dünner werdenden Mitte der auf Ausgleich Bedachten

verbinden. Freilich: es ist die Sorge um die Wirksamkeit einer jeweils ganz bestimmten Vorstellung von Kirche, Vorstellungen, die, wenn sie sich schon nicht gegenseitig ausschließen, so doch partiell nicht aufgehen und daher kräftig aneinander reiben. Dabei wird die Sorge jeweils ausgelöst weniger von der Skepsis gegenüber der eigenen für richtig gehaltenen Konzeption als durch die anderen für unzulänglich oder falsch erachteten Vorstellungen, von den Folgen solcher verkürzter Lehren für die Menschen in dieser Welt.

Unbestritten ist auch, daß die Sorge ihren Grund in der nicht zu überschenden Tatsache hat, daß viele Menschen, fast immer Getaufte, sich der Kirche entfremden, mit ihrem Angebot nichts mehr anzufangen wissen (und daß das nicht so bleiben darf); daß aber die Sorge auch das Ergebnis der Erfahrung ist, derzufolge – um den Vorgang der Entfremdung zu beenden oder wenigstens zu verlangsamen – Veränderungen in der Struktur der Kirche und eine neue Sinngebung des Glaubensgutes verlangt werden, die das Wesen der Kirche möglicherweise verfälschen.

Die beiden Erfahrungen, die die Sorge um die Kirche bestimmen, stehen also komplementär zueinander, wenn sie sich auch – zunächst jedenfalls – nicht wechselseitig bedingen.

Das vorgegebene unbestrittene Faktum ist die Entfremdung, der lautlose Abfall vieler Getaufter, ein Vorgang, der nicht erst in den letzten Jahren eingesetzt hat, sondern fast so alt ist wie die industrielle Gesellschaft des Westens. Aber er wurde lange Zeit nicht registriert, er blieb verschleiert, weil er nicht Gegenstand öffentlicher Diskussion war und weil die Energien der Kirche in Deutschland auf anderen Feldern verbraucht wurden (Nazizeit, Kriegs- und Nachkriegszeit). Erst als Vorgang der Entfremdung sich beschleunigte und offensichtlich wurde, stellte sich die Frage: Was tun?

Aggiornamento, Konzil, Aufbruch der Kirche waren die Antwort. Wir wissen heute, daß, so notwendig und fruchtbar das Konzil gewesen ist, die Sorge nicht nur geblieben, sondern größer geworden ist. Denn

die Entfremdung hält an. Sie bezieht sich heute – nach dem Konzil – nicht mehr allein auf die vielen Gläubigen, die mit den Lehren und dem Selbstverständnis der Kirche nichts anzufangen wissen, sondern wird von vielen engagierten Gläubigen innerhalb der Kirche auf die sichtbar verfaßte Kirche selbst bezogen: die Kirche ist es, die – nach diesem Verständnis – den Menschen und der modernen Welt entfremdet ist und – so lautet der Einwand und Widerspruch der innerkirchlichen Kritik – sie findet sich damit ab; sie gibt sich mit dem Zustand wechselseitiger Entfremdung zufrieden.

Das Codewort für diese unterstellte Bewußtseinshaltung der Kirche in Deutschland lautet: Gettomentalität. »Marsch ins Getto!« heißt eine Schrift, in der dreizehn Katholiken, meist Synodale, sich dazu äußern¹. Von wenigen Beiträgen abgesehen (Der Marsch ins Getto findet nicht statt), ist trotz beträchtlicher Differenzierung der Ansätze und Gesichtspunkte der Schrift ein grundlegender Tenor gemeinsam: Die Offenheit der Kirche gegenüber der modernen Welt ist seit den Tagen des Konzils rückläufig – auch in unserm Land: ein für die Kritiker bedauernswerter, kaum entschuldbarer Vorgang, für den eine Reihe Gründe, mehr noch Belege angeführt werden. Nicht mehr die Unabweisbarkeit der sich verringernden Zahl der Gläubigen – die Entwicklung zur Diaspora – wird beklagt, sondern der Rückzug aus der Öffentlichkeit, die Schaffung einer eigenen kleinen Welt, einer Subkultur, die sich selbst zu genügen schein, darüber zur Sekte werde mit der Gefahr des Zerfalls und des Endes.

Gesetzt den Fall, die Kritiker hätten recht, ihr Modell des Verhältnisses von Kirche und Welt heute in Deutschland stimme und ihr unüberhörbares Mahnen wäre daher nicht von der Hand zu weisen, an wen erginge es? – Wer wäre ihr Adressat? Aus der Sicht der Kritiker gesprochen: Wen muß ich in erster Linie – unausgesprochen oder offen – für die von mir festgestellte und

¹ Marsch ins Getto? Herausgegeben von Karl Lehmann und Karl Rahner. München 1973. 144 S.

beklagte Entwicklung verantwortlich machen?

Es ist klar, daß es nicht die Opfer der Entfremdung sein werden und auch nicht diejenigen, die ihren Glauben leben wie seit eh und je, die »schweigenden Mehrheiten«, öffentlichkeitsfern, noch immer eingebunden in eine soziale Welt, die eine Stütze für die Glaubenspraxis sein mag, auch wenn man von allen Gläubigen heute verlangt, mündig und kritisch zu werden, sich emanzipatorischen Prozessen zu unterziehen (um – so heißt es – in der modernen Welt als Christ, vereinzelt, ohne soziales Stützkorsett bestehen zu können). Sie sind nicht die Adressaten der Kritik.

Es ist die Leitung der Kirche, es sind die Bischöfe, die Väter der Gemeinden, die für eine solche Entwicklung – Marsch ins Getto – vorrangig verantwortlich gemacht werden, eine Entwicklung, die nach Überzeugung der meisten Autoren, auch derer, die eine solche Entwicklung bestreiten, keine dauernde Existenzform der Kirche sein darf. Die Kirche hat sich der Welt zu stellen, hat zu verkünden – ob gelegen oder ungelegen –, sie muß »offen« sein, erkennbar als Kirche für die Welt, sie ist keine Subkultur in Kellern oder hinter dicken Wänden. Wenn sie historisch in Keller oder Katakomben ging, wurde ihr diese Lebensweise aufgezwungen, nie war sie freiwillig gewählt. Kaum einer der Autoren, der den Marsch ins Getto als gegeben ansieht, ihn beklagt, die Leitung der Kirche dafür mehr oder weniger deutlich verantwortlich macht, stellt sich die Frage, wenn es schon stimmte, daß bei uns die Kirche ins Getto marschierte, ob der Vorgang ein von der Leitung der Kirche angestrebter, erwünschter sei oder inwieweit er erzwungen ist.

Lassen wir die Bilder: Getto oder Turm. Nennen wir, was sie massiv, überzogen ausdrücken wollen: Distanz. Zunehmende Distanz der Kirche, ihrer Führer zu der sie umgebenden Welt heute in der Bundesrepublik.

Stimmt das? – Es stimmt. Wieder ist zu fragen nach den Gründen. (Damit kein Mißverständnis aufkommt: Die zu beobachtende zunehmende Distanz der Kirchenleitungen in

unserem Zusammenhang ist nicht das Ergebnis des Willens, all den verschiedenen Erwartungen und Wünschen, den vielfältigen Richtungen innerhalb der Kirche in Deutschland objektiv und gerecht gegenüberzustellen, die Flügel in der Kirche zu integrieren, es mit keinem zu verderben – nein, es handelt sich um eine wachsende Enthaltung, in mehr als einem Falle um eine »schweigende Kampfstellung« gegenüber der die Kirche in Deutschland umgebenden Öffentlichkeit.)

Die Distanz hat nicht immer bestanden, zumindest war sie nicht immer so deutlich. Die grobe These, die häufig zu hören ist, das Konzil habe in der Kirche Kräfte freigesetzt, die der Kontrolle der Kirchenleitung zu entgleiten drohen, daher das Blocken und Bremsen, stimmt nur halb; die andere These – die ganze Richtung (die politische und gesellschaftliche Entwicklung in der Bundesrepublik) passe der Leitung der Kirche nicht – ist ebenfalls zu grob, als daß sie stimmen könnte. An beiden Behauptungen ist aber soviel richtig, daß die Gründe für die distanzierte Haltung der Mehrzahl der Kirchenleitungen in der veränderten Umwelt zu sehen ist.

Veränderte Umwelt, »andere Welt« heißt nun nicht sozial-liberale Koalition, Ostpolitik, neue Gesetze – nicht konform mit den Vorstellungen der Kirche; auch nicht: Wille zur Fundamentaldemokratisierung, Aufstand der jungen Generation, Hochschulkonflikte; weder die unübersehbare Zunahme der Konflikte noch ein in nicht gewünschte Richtung abfahrender Zug, bepackt mit schwerwiegenden politischen Entscheidungen. Das alles ist nicht der springende Punkt, denn um Sachfragen kann immer gekämpft werden. Die Veränderung, die die Distanz der Kirchenführungen erzwungen hat und erzwingt, ist auch nicht atmosphärisch verursacht. Die Kirche und der einzelne in ihr leidet gewiß unter dem weitverbreiteten unterschwelligem, aber spürbarem Haß gegen die Kirche. (Das FDP-Kirchenpapier spekuliert darauf.) Aber das war früher nicht viel anders, in der Nazizeit schlimmer, offener. Erfahrene Seelsorger wissen, daß in manchen Fällen diese Einstellung nicht ohne Schuld der Kirche zustande gekommen ist.

Der entscheidende Grund, der die Distanz erzwingt, ist das umsichgreifende neue Verständnis von »Wahrhaftigkeit« und seine Nutzung in der Praxis, die im traditionellen Verständnis wenn schon nicht Unwahrhaftigkeit, so doch halbe Wahrheit, oder formale Richtigkeit/materiale Unrichtigkeit, Vernebelung, Verschleierung, kurzum Täuschung ist. Es führte hier zu weit, zu untersuchen, worin sich diese Art von Kommunikation im öffentlichen Leben der Bundesrepublik von der »politischen Lüge« früherer Zeiten unterscheidet, welches die Voraussetzungen dafür sind, daß Täuschung als Kommunikationsform bei uns anerkannt, ja selbstverständlich zu werden beginnt. Sicher ist nur, daß die Leitung der Kirche diese fundamentale Veränderung nicht mitverursacht hat.

Da, wo sie auch in der Kirche zu wuchern beginnt, wurde sie in sie hineingetragen.

Wie immer man zur Gettotheorie steht: die »Offenheit« der Kirche zur Welt hat

Grenzen, die nicht bestimmt sind von der Angst vor Verlusten, vor falschen Lehren, durch Immobilität, Trägheit des Herzens, Machterfahrung und Machtbehauptung (solche Elemente der Abgrenzung sollen nicht bestritten werden, sie haben zu allen Zeiten der Kirche ihre Rolle gespielt).

Die Grenzen ergeben sich aus Wesen und Auftrag der Kirche. Offenheit, Aggiornamento, verstanden als Anpassung der Kirche an das jeweilige Verständnis der Öffentlichkeit von »Wahrhaftigkeit«, an eine »parteiliche Wahrheit«, an die Täuschung als tragendes Element der Kommunikation korrumpierte die Kirche; sie ließe sie zum Verräter werden an den Menschen und deren Grunderwartungen. Die festzustellende Distanz der Führung der Kirche in der Bundesrepublik ist nicht der Ausdruck von Selbstgenügsamkeit, sondern die Konsequenz ihres Selbstverständnisses und ihrer Verantwortung für den Menschen.

Franz Greiner

A. García Rubio, geboren 1934 in Alhama de Murcia (Spanien), studierte in Madrid und Rom. 1958 zum Priester geweiht, doktorierte er 1959 über das Thema »Evangelium und Befreiung«. Er lehrt heute in Rom Dogmatik. Den Beitrag auf S. 401 übersetzte August Berz.

Friedrich Beutter, geboren 1925, studierte Volkswirtschaft und Theologie. Er ist Professor für Moraltheologie und Volkswirtschaft an der Theologischen Fakultät Luzern.

Roger Vekemans van Cauwelaart, geboren 1921 in Brüssel, studierte Theologie und Soziologie in Mecheln, Namur, Löwen, Münster, Nimwegen und Paris. Er ist Mitglied der Gesellschaft Jesu. Von 1957 bis 1970 Lehrtätigkeit in Santiago de Chile. Seit 1970 Direktor des »Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina« in Bogotá, Kolumbien. Den Beitrag auf Seite 434 übersetzte August Berz.

Maximino Arias Reyero, geboren 1935 in León (Spanien), promovierte 1970 in Regensburg mit einer Arbeit über Thomas von Aquin als Exeget. Seit 1971 ist er Professor für Dogmatik an der Katholischen Universität Chile und Direktor des »Seminario Latinoamericano-Centro de Documentación«. Den Text auf S. 449 bearbeitete Karin Bommes, wissenschaftliche Lehrkraft an der Theologischen Fakultät der Universität Regensburg.

Oskar Anweiler, geboren 1925, ist ordentlicher Professor für Vergleichende Erziehungswissenschaft an der Ruhruniversität Bochum.

Helmuth Ibach, geboren 1912, ist seit 1956 im Dienstbereich des Bundesverteidigungsministeriums tätig, zur Zeit als Wissenschaftlicher Direktor bei einer Offiziersschule.

Glaube und Unglaube in psychoanalytischer Sicht

Von Albert Görres

Psychoanalytische Theorien der Religion, des Glaubens oder Unglaubens stoßen mit Recht auf Mißtrauen. Allzu nahe liegt der Verdacht, daß sie mehr zur Rechtfertigung der Position ihres Erfinders beitragen als zur sachlichen Information. Viele Psychoanalytiker behaupten zudem, daß religiöse Fragen in der Analyse eine geringe Rolle spielen und meist vorgeschoben werden, um Wichtigeres zu verbergen. Da nach den vorherrschenden Theorien metaphysische Sorgen oder Sorglosigkeiten mit der Entstehung und Heilung von Neurosen kaum etwas zu tun haben, entziehen sich Probleme dieser Art der auswählenden Aufmerksamkeit des Untersuchers oder sie werden als uneigentlich beiseite geschoben. Es steht also keineswegs von vornherein fest, daß die Psychoanalyse in solche Bereiche Einblick gewährt. So soll nun bei vollem Zugeständnis, daß wesentliche Momente der inneren Geschichte dem psychoanalytischen Blick entgehen können, einiges beschrieben werden, das sich dennoch zeigt. Dabei handelt es sich um Befunde, die mir vorwiegend in psychoanalytischen Behandlungen begegnet sind, die aber in ihrer Mehrzahl auch auf andere Weise erhoben werden können. Nicht mehr soll mit dem Titel gesagt sein.

Der Bericht beruht auf der Tatsache, daß sich Patienten in der psychoanalytischen Behandlungsmethode mehr oder weniger sorgfältig an die analytische Grundregel halten, alles zu sagen, was ihnen einfällt, ohne Auswahl, ohne Kritik, ohne Weglassen. Sie reden über ihre Lebensgeschichte und ihre Erfahrungen, über ihre Sorgen, Pläne und Hoffnungen, sie reden über Gott und die Welt. Also auch über Fragen des Glaubens und des Unglaubens, die ihnen häufig erhebliche Sorgen machen. Der Analytiker sieht Gläubige und Ungläubige, eifrige und laue Christen, Atheisten und Marxisten, Positivisten und Anthroposophen. Die größte Gruppe ist die der Ratlosen, die irgendwo zwischen Glaube und Unglaube ihre Zelte aufgeschlagen haben. Viele von ihnen machen aus dieser Ratlosigkeit eine Weltanschauung, indem sie theoretisch annehmen oder praktisch in ihrem Verhalten voraussetzen, der Mensch habe, da sinnlos oder falsch, keine Möglichkeit, zu verbindlichen religiösen Überzeugungen zu gelangen. Sie sind also, was man Agnostiker nennt. Wenn ich die Unfehlbaren ausnehme, dann gilt für alle genannten Gruppen, daß sie ihrer Sache nicht ganz sicher sind oder zu Zeiten nicht ganz sicher waren, oder während der Analyse eine bestehende, unangefochtene Sicherheit zu verlieren pflegen. Ein weiser jüdischer Witz erzählt von Salomon, der Atheist war, doch an jedem Sabbat pünktlich die Synagoge

besuchte. Dem Rabbi war das verwunderlich. Er stellte ihn zur Rede und fragte: »Salomon, warum gehst du in die Schul am Sabbat, da du doch bist ein Atheist?« Darauf Salomon: »Gewiß bin ich ein Atheist, aber weiß ich denn, ob ich habe recht?«

Viele unserer Analysanden sind in einer ähnlichen Lage wie Salomon. Für die Christen unter ihnen kommt noch etwas hinzu. Sie sind in einer besonders zwiespältigen Situation. Sie haben Schuldgefühle wegen ihrer Unsicherheiten und Zweifel im Glauben, gleichzeitig aber wegen ihrer Glaubenssicherheit und der Festigkeit ihrer Überzeugung¹. Die erste Art von Schuldgefühlen haben sie, weil sie eine Glaubenspflicht anerkennen, die den Zweifel zu etwas Unerlaubtem macht. Die zweite Art haben sie, weil sie als moderne Menschen eine Zweifelspflicht anerkennen, die das Glauben als ein leichtfertiges, intellektuell unredliches Verhalten erscheinen läßt. Die Neuzeit schärft uns eine Pflicht zur kritischen Skepsis als eine sittliche Pflicht ein. Das ist eine merkwürdige Gewissenssituation; dasselbe Gewissen befiehlt zu glauben und zu zweifeln.

Tatsächlich kommt es in psychoanalytischen Behandlungen nicht selten zu einem Glaubensverlust, weil der Glaube sich mit dem kindlichen Zutrauen auf die Autorität der Erwachsenen allzu lange begnügt hat, die nun freilich ein brüchiges Fundament bietet.

*

Noch kurioser wird es, wenn wir erfahren, daß Atheisten, Agnostiker, Positivisten und Marxisten sich in der Analyse nicht selten in derselben Lage vorfinden wie die Christen. Sie haben Schuldgefühle, weil sie spüren, daß sie möglicherweise mit ihrem Atheismus oder Agnostizismus die Wahrheit und den Sinn ihres Lebens verfehlen könnten. Wenn sie aber ihre atheistische oder agnostische Position in Frage stellen, dann kommen sie vom Regen in die Traufe und erleben neue Schuldgefühle, weil sie fürchten, sich demselben infantilen Wunschenken, demselben Konformismus, derselben Naivität oder demselben metaphysischen Sicherungsbedürfnis zu überlassen, das sie den Gläubigen vorwerfen. Psychoanalytisch ausgedrückt: der Glaubende fragt sich: Könnte nicht mein Glaube eine Fehlleistung sein, ein Wunschenken, an dem ich hänge, weil ich zu wenig Courage habe, die infantile Abhängigkeit von den Weisungen und Drohungen meiner Eltern und Erzieher zu überwinden und die Trostlosigkeit einer sinnlosen oder die Angst um eine

¹ Der wichtigste Unterschied zwischen neurotischen und real begründeten Schuldgefühlen kann in diesem Zusammenhang vernachlässigt werden, weil es hier zunächst weniger darauf ankommt, ob die Schuldgefühle letztlich aus Fixierungen an Forderungen und Ideale der Kindheitsautoritäten oder ähnlichen Quellen stammen, als vielmehr darauf, daß sie auch einen möglicherweise berechtigten Selbstvorwurf enthalten könnten. Vorausgesetzt ist immer, daß der Analysand eine Verantwortung für seine Urteile und Irrtümer anerkennt.

in ihrem Sinn fragwürdige Welt zu ertragen? Schließlich gibt es noch Christen, die von der Furcht geplagt werden, ihr Glaube könne die feige Unterwerfung unter die zwar mächtige und drohende, aber im Grunde bösertige Autorität eines üblen Gottes sein.

Der latente oder offene Haß gegen den Gott, auf dessen Tod man Alleluja singt, und die kalte Antipathie gegen den faden Mustermenschen Jesus Christus findet sich in vielen Analysen gläubiger und ungläubiger Menschen als einigendes Band zwischen Christen, Atheisten und Agnostikern. Die Ungläubigen dagegen fragen sich in stillen Stunden gelegentlich: Könnte nicht mein Nichtglauben ebenso eine Fehlleistung aus Wunschdenken sein, die mir erlaubt, den harten Forderungen des verleugneten Gottes auszuweichen und an Bequemlichkeit, Eigenwillen oder Rechthaberei festzuhalten. Auch Freud würde wohl dem Satz Karl Barths: »Das Tiefste im Menschen ist seine unausrottbare Rechthaberei« nur hinsichtlich des Superlativs im Rangplatz widersprechen. Die Gewissenslage der Analysanden ist in Bezug auf den Atheismus leicht einzusehen. Wir kennen zwar Philosophen, die behaupten, in Evidenz und ohne Gefahr des Irrtums zu erkennen, daß es nichts Göttliches geben könne. Der Satz: Gott ist unmöglich, eine Gottheit ist absurd, ist für sie eine unbezweifelbare Wahrheit. Oder sie sagen wenigstens: es gibt keinen einzigen stichhaltigen Grund, mit einem göttlichen Sein zu rechnen. Alle vernünftigen Gründe vielmehr sprechen gegen eine solche Annahme, und darum ist der Atheismus vernünftig oder wenigstens um vieles vernünftiger als der Glaube. Nun spüren aber doch viele Menschen, die dieser Meinung sind, daß diese Meinung weder auf zwingenden, unwiderleglichen Gründen noch auf überwältigenden Wahrscheinlichkeiten aufgebaut ist, sondern irrationale Momente enthält und möglicherweise von Tendenzen mitbestimmt ist, die sie nicht ganz ruhigen Gewissens vertreten können.

Anders steht es mit vielen Agnostikern. Sie wollen sich gerade vor dem arroganten Unfehlbarkeitsanspruch hüten, der ihnen bei Atheisten und Christen gleichermaßen ärgerlich ist. Ihr Ethos ist also das Ethos einer kritischen Skepsis, der wissenschaftlichen Bescheidenheit. Der Mensch, so sagen sie, kann sich solche metaphysischen Behauptungen über die Gesamtwirklichkeit, wie sie sowohl im Atheismus als auch im Christentum enthalten sind, nicht leisten. Gewissenhaft handelt darum nur, wer sich eines Urteils enthält, das er doch nie verantworten könnte. In der Psychoanalyse zeigt sich nun manchmal ohne Zutun und Stellungnahme des Analytikers, daß auch diese scheinbar so vorsichtige, bescheidene und vernunftgemäße Position des Agnostikers von seinem eigenen Gewissen eines Tages kritisiert zu werden beginnt. Manche Analysanden bemerken, daß sie auch auf diese Weise eine metaphysische Entscheidung getroffen haben und verantworten müssen, obwohl sie gerade das vermeiden wollten, weil sie jede Form von Metaphysik ablehnen. Ihre unvermeidbare entschiedene Metaphysik sagt nämlich doch: das Ganze der

Wirklichkeit, ihr Sinn oder ihr Unsinn, ihr Grund oder ihre Grundlosigkeit, ihre Tiefe oder ihre Platitude – dieses Ganze ist von seinem eigenen Wesen her dunkel und dem menschlichen Verstandeslicht undurchdringlich. Wir bleiben, so sagen sie, im Lichtkreis der Erscheinungen, der Phänomene eingeschlossen und können in keiner legitimen Weise über diesen Lichtkreis des Erfahrbaren hinaus. So ist der Mensch und so ist die Welt und so ist das Ganze der uns umgebenden Wirklichkeit verfaßt. Der antimetaphysisch eingestellte Agnostiker spürt doch, daß er eine Stellungnahme nicht unterlassen kann und nicht unterlassen hat. Er hat nämlich erklärt, daß die metaphysische Frage unbeantwortbar sei oder sinnlos oder gleichgültig und hat damit schon eine Antwort gegeben. Er sagt, daß das Sein, der Sinn oder der Grund des Seienden mindestens für uns den Charakter des Unfaßlichen, des Verschlossenen oder Nichtigen habe und daß es darum den Fragenden ins Leere, ins Nichtige und Lichtlose fragen läßt². Er schiebt so die Verantwortung für die Unerkennbarkeit dem Sein, dem Gott oder der Wirklichkeit zu, nicht aber sich selbst. Das ist nicht Enthaltung von einem Urteil, sondern sogar ein recht forsches metaphysisches Urteil, jedenfalls aber ein Urteil von existentiellern Gewicht und Konsequenzen, das verantwortet werden muß. Für den Agnostiker hat das von ihm gar nicht geleugnete Göttliche dennoch kein Recht auf weitere Beachtung. Es geht ihn nichts an oder es geht ihn nicht an und bleibt darum *quantité négligeable*. Das wäre auch recht und billig nach dem alten Rechtsgrundsatz: *Ultra posse nemo tenetur*, zu Unmöglichem ist niemand verpflichtet. Um den ganz und gar unerkenntbaren Sinn und Willen einer ganz und gar unerkenntbaren, möglicherweise vorhandenen, aber doch nicht zugänglichen Gottheit sich zu kümmern, kann man nicht verpflichtet sein, weil es unmöglich ist, etwas über diesen Willen auszumachen.

Religiöse Indifferenz und Uninteressiertheit wurzeln oft in dem überwältigenden Gefühl der Aussichtslosigkeit, in diesen Fragen Klarheit zu gewinnen. Die dringlichen Aufgaben des Lebens scheinen keinen Platz für den großartigen Aufwand zu lassen, den eine solche Klärung erfordern würde. Eine nüchterne Einschätzung der eigenen Möglichkeiten und Kräfte scheint ein solches Unternehmen zur Erfolglosigkeit zu verdammen. Erst die Einsicht, daß jeder Mensch praktisch in seinem Lebensvollzug die religiöse Entscheidung fällt, ob er mit der Größe »Gott«, »Wille Gottes«, »Offenbarung Gottes« in seinem Verhalten rechnen will oder nicht, führt zu der Frage, ob man diese Entscheidung dem Zufall, vagen Gefühlen oder ungeklärten Vorurteilen überlassen darf. Da die Orientierungswahrheit nicht offensichtlich jedermann vor Augen liegt, existentielle Orientierung aber faktisch von jedermann vollzogen wird, scheint eine Pflicht, nach Klärung zu suchen, im Rahmen des

² Vgl. Karl Rahner, *Hörer des Wortes*. München 1963.

dem Einzelnen Zumutbaren unabweisbar zu sein. Daß dieses Zumutbare und Mögliche für einen Straßenbahnschaffner in Art und Umfang anders aussieht als für den Intellektuellen, ist selbstverständlich. Daß gerade geistige Menschen, deren Entscheidungen viele geistig Abhängige mindestens kulturatmosphärisch, meist aber sehr konkret und massiv beeinflussen, hier oft in unverantwortlicher Weise in ein metaphysisches Fachidiotentum ebenso ausweichen wie im Bereich der Politik, ist wohl kaum zu leugnen. Mildernde Umstände mag man in Menge finden, eine stichhaltige Entschuldigung könnte nur im Vorliegen wahrhaft unüberwindlicher Irrtümer gegeben sein. Das ist zum Beispiel der Fall, wo die Aussichtslosigkeit der Bemühung sich überwältigend aufdrängt, während die Unvermeidlichkeit der faktischen Entscheidung nicht gesehen wird, obwohl es doch deutlich scheint, daß man nur richtig oder falsch, aber nicht neutral leben kann.

In Analysen kommt es vor, daß man von dem Gedanken betroffen wird, die bisherige willkürliche Festsetzung des zumutbaren Aufwandes könne nicht nur von einer unberechtigten Resignation, einer Berufung auf das durchschnittlich übliche oder von falschen Idealen wissenschaftlicher Perfektion bestimmt sein, sondern auch von einem kaum bewußten Widerstand gegen die geahnten und gefürchteten Zumutungen des göttlichen Willens. Tatsächlich ist das Evangelium für viele mehr eine bedrückende Nachricht als eine frohe Botschaft, weil seine Forderungen als überfordernde Last empfunden werden, die eine Zukunft in Angst, dumpfer Traurigkeit, Insuffizienzgefühlen und vergeblicher Überanstrengung erwarten läßt. Viele sogenannte Glaubensschwierigkeiten sind eigentlich Hoffnungsschwierigkeiten. Man sieht sehr deutlich die Grenzen der eigenen Kräfte, während das Rettende und Helfende unsichtbar bleibt.

Aus diesen Gründen erwacht nun bei gewissenhaften Menschen oft ein Selbstmißtrauen. In der analytischen Meditation treten Unstimmigkeiten und Widersprüche der Selbstaulegung und des Daseinsverständnisses oft deutlicher hervor als im Alltag. So kommt es zu Fragen wie diesen: Ist die Unerkennbarkeit des Göttlichen, des Sinngebenden denn wirklich so sicher zu erkennen? Kann man sich darin nicht irren? Sind wir unfehlbar in dieser Einsicht? Und sind die Dinge, die aus psychologischer Notwendigkeit zum zentralen Thema meines Lebens werden müssen, sobald die Aufmerksamkeit für das Göttliche schwindet, sind diese Dinge, denen ich mein Sinnen und Trachten zuwende, an die ich mein Leben ausbebe als an das verbleibende Wichtigste, um das ich mich kümmern soll: Familie, Beruf, Mitmenschen, Politik, Vergnügen, Selbsterhaltung und Arterhaltung, Leistung und Lustgewinn, um es mit Freuds Worten zu sagen, sind diese Wirklichkeiten mit Recht die zureichende Füllung meiner Existenz, die rechtmäßigen Gläubiger, die auf meine Aufmerksamkeit und Zuwendung, auf den Einsatz meines Lebens Anspruch haben? Oder hat etwa doch jener recht, der sagt: Du sollst

nicht dies oder jenes, du sollst nicht diesen und jenen, sondern du sollst den Herrn, deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, mit deinem ganzen Gemüt und mit allen deinen Kräften; ihm allein sollst du dienen. Könnte es nicht so stehen, fragt der Analysand, daß mein Agnostizismus ein gescheiter und differenzierter, aber eben doch ein Kunstgriff ist, mit dem ich meinem wesentlichsten Partner sein Recht vorenthalte? Denn auch ein nur möglicherweise existierender, vage erkannter oder auch nur geahnter Gott hätte doch wohl Rechte, die vom Menschen beachtet werden müssen. Diese auch mögliche Motivation in der Psychologie der Leugnung Gottes oder der Erkennbarkeit des Göttlichen, der Wunsch nämlich, der Anforderung und Bedrohung aus dem Wege zu gehen, ist von Anna Freud als ein zentraler Punkt einer Neurose aufgedeckt worden. Sie schreibt über einen Knaben, der unter anderem durch lästerliche Gottesleugnung und Auflehnung gegen alle Autoritäten auffiel: »Der Knabe, ein Achtjähriger, ist ein harmloser kleiner Feigling, der zusammenschrückt, wenn ihn ein Hund anbellt, der sich fürchtet, abends über den dunklen Korridor zu gehen, und der gewiß nicht imstande wäre, auch nur einer Fliege etwas zuleide zu tun. Seine aufrührerischen Äußerungen aber kommen auf folgende Weise zustande: Seine frühe Leidenschaft der Gefühlsbindungen, von einer intensiven Beschäftigung mit dem eigenen Glied begleitet, gehen durch die Bemühungen der Erziehung und durch einen als Schock wirkenden ärztlichen Eingriff zugrunde. Zur Sicherung vor neuen Versuchen bleibt eine ungeheure Angst vor der Bestrafung am schuldigen Körperteil, die Angst, die wir in der Psychoanalyse als Kastrationsangst bezeichnen. Diese Angst aber bringt ihn jetzt zur Leugnung jeglicher Autorität. Wenn irgend jemand in dieser Welt Macht hat, sagt er sich, dann hat er auch die Macht mich zu bestrafen. Darum muß jede Möglichkeit eines himmlischen oder irdischen Machthabers aus der Welt geschafft werden. Je größer vor irgendeiner auftauchenden Versuchung seine Angst wird, desto lauter überschreit er sie durch die dabei ganz harmlosen Angriffe auf die Autoritäten. Diese laute Art der Abwehr ist übrigens nicht seine einzige. Obwohl er den Gottesleugner spielt, kniet und betet er abends heimlich und von seiner Angst gezwungen. Er denkt: Es gibt Gott zwar nicht. Vielleicht könnte es ihn aber doch geben, und dann wäre es jedenfalls gut, sich mit ihm zu verhalten.«

Es sei nebenbei bemerkt, daß diese kurze Analyse die gesamte Argumentation von Freuds Religionskritik³ in Frage stellt, weil sie zeigt, daß Angst und Wunschenken nicht nur zur Religion, sondern auch zum Atheismus motivieren können. Die Psychologie ist auch hier ein Stock mit zwei Enden.

Viel häufiger freilich als einen programmatischen Atheismus oder Agnostizismus findet man in der Analyse, verborgen unter vielerlei »Konfessio-

³ Vgl. Die Zukunft einer Illusion, S. Freud, Ges. Werke, Bd. 14. Der Text seiner Tochter in Anna Freud, Einführung in die Psychoanalyse für Pädagogen.

nen«, eine Grundstimmung geistiger Resignation, verbunden mit einer Haltung, die man als Dezisionismus bezeichnen könnte. Die Resignation formuliert sich etwa so: Ich bin in keiner Weise fähig, mich auf rationalem Wege für irgendeine Philosophie zu entscheiden. Dazu fehlt mir alles, Begabung, Sachkenntnis, Zeit. So bleibt mir nichts übrig, als mich an die Einsichten anzuklammern wie ein Schiffbrüchiger an seine Planke, die mir mehr oder weniger zufällig einleuchten. Sei das nun das Lustprinzip oder die Notwendigkeit, Geld zu verdienen, sei es die Pflicht und Schuldigkeit oder seien es die Worte des Vorsitzenden Mao. Das Gesetz, nach dem ich antrete, ist das Gesetz des Plausiblen.

Nicht besser steht es in sogenannten Glaubensfragen: Ich bin weder fähig mir darüber klar zu werden, was an der »Sache mit Gott« ist, noch in der Lage, in dem Streit der Schriftgelehrten Partei zu ergreifen. Hat Bultmann recht oder der Papst? Ist Christus auferstanden oder gehört die Auferstehung entmythologisiert? Muß ich nach katholischer oder nach mennonitischer Façon selig werden oder soll ich es mit dem Zen-Buddhismus halten? Solche Gedanken werden auch für den Christen zu Gewissensproblemen, die in der Analyse auftauchen. Sie fragen: Wie dürfen wir es wagen, im Glauben etwas als sicher wahr anzuerkennen, obwohl wir doch keine gelernten Philosophen sind und also die unzähligen Schwierigkeiten, die eine sichere Gotteserkenntnis als unmöglich zu erweisen scheinen, noch nicht einmal kennen und schon gar nicht alle verstehen? Und selbst wenn wir eine Möglichkeit hätten, die Existenz Gottes zu erkennen, wie dürfen wir uns anmaßen, trotz aller Probleme der Religionswissenschaft, der Exegese, der vergleichenden Religionsgeschichte, die Überzeugung zu verantworten, der geschichtliche Jesus Christus sei der authentische Sprecher der Gottheit und darum die letzte, maßgebende Autorität für jeden Menschen bis zum Ende dieser Geschichte? Müßten wir nicht hochqualifizierte Spezialisten für Historie, Textkritik, Archäologie und, wenn man an das Problem des Wunders denkt, auch noch für Naturwissenschaften und einige andere Disziplinen mehr sein, um auch nur zu begründeten Wahrscheinlichkeiten, die weit von Sicherheit entfernt sind, zu kommen? Ist hier nicht die Bescheidenheit des Agnostikers viel angemessener, wenn er sagt: Ja, die Theologieprofessoren können vielleicht ihren Glauben intellektuell verantworten und die Apostel mögen es auch gekonnt haben, obwohl sie keine Professoren waren. Aber ich bin weder Apostel noch Professor, ich kann es anständigerweise nicht und ich werde es nie auf vertretbare Weise können. Mein Glaube könnte nichts Besseres werden, als entweder ein vor der Vernunft und dem intellektuellen Gewissen nicht zu rechtfertigender irrationaler Sprung oder ein Fixiertbleiben an Kindheitsautoritäten, an Vater, Mutter, Pfarrer und Lehrer. Das reicht aber nicht aus, denn sie alle sind nicht dabei gewesen, wie die Apostel dabei gewesen sind. Und selbst wenn ich mich entschließe, den

Professoren zu glauben, weil sie doch grundgescheite und sorgfältige Wissenschaftler sind, so weiß ich doch andererseits, daß die Wissenschaft und die Professoren in diesen Dingen keineswegs einig sind und auf die Dauer höchst unsichere Kantonisten zu sein pflegen, die ihre Meinungen in jeder Generation weitgehend ändern. Professoren, Wissenschaft und all das sind nicht die Art von Felsenfundament, auf die man das Haus seines geistigen Lebens bauen sollte. Mein Glaube könnte also nicht mehr sein als ein dilettantisch zusammengezimmertes Weltanschauungsgehäuse, das keiner kritischen Prüfung standhält. Der Nichtfachmann oder der nichtintellektuelle Durchschnittsmensch kann sich ja gar nicht in der Weise der rationalen Reflexion, der wissenschaftlich fundierten Urteilsbildung orientieren, und dennoch muß es auch für ihn einen Weg zu einer gewissenhaften und verantwortlichen Glaubens- und Unglaubensentscheidung geben⁴.

Zu dieser Unruhe des Glaubenden tritt die Erfahrung, daß es eine nicht seltene Pseudosicherheit bei Gläubigen gibt, einen katholizistischen oder protestantischen Unfehlbarkeitskomplex. Man kennt die Überheblichkeit einer Form von unangefochtener Glaubenssicherheit, die nur dem gelingt, der in der Verdrängung des Denkens überhaupt und im Spiel mit apologetischen Taschenspielertricks eine hohe Meisterschaft erreicht hat. Daß es auch eine unangefochtene Glaubenssicherheit bei ungewöhnlich lauterer und klugen Menschen gibt, soll darum keineswegs übersehen werden. Doch sie ist von anderer Art. Von ihr wird später die Rede sein.

*

Alle diese Überlegungen führen zu einer gewissen Gemeinsamkeit zwischen Christen und Nichtchristen. Sie fühlen sich angewiesen auf die Planke des zufällig Einleuchtenden oder Wahrscheinlichsten. Dieses dem Einzelnen Wahrscheinlichste ist nun heute weniger und weniger das verbindliche Glaubensbekenntnis einer Konfession, sondern immer häufiger eine synthetische Privatmetaphysik, die jene Elemente verschiedenster Herkunft enthält, die aufgrund der individuellen Geschichte der begegnenden meinungsbildenden Kräfte und Plausibilitäten einleuchten. Der irrationale Dezisionismus, der sich aus dieser Situation ergibt und ergeben muß, ist eben jenes resignierte Sichhalten an das je Einleuchtende trotz der Erkenntnis, daß dieses jeweils

⁴ Glücklicherweise gibt es ein Gebiet, in dem es ähnlich zugeht wie im Glauben, nämlich das der sittlichen Erkenntnis. Viele Menschen wissen nicht, wie man philosophisch beweisen kann, daß man Tante Anna nicht vergiften darf, um sich in den Besitz ihres Vermögens zu setzen, und viele Philosophen unserer Tage würden fest behaupten, daß man so einen Satz gar nicht beweisen könne. Aber sie würden trotzdem zugeben, daß sie es auf irgendeine andere unerklärliche Weise eben doch wissen und aus diesem Grunde davon Abstand nehmen, Tante Anna zu vergiften oder ihr den Hals umzudrehen. Es gibt so etwas wie eine existentielle Logik, über die auch der Durchschnittsmensch verfügt, der kein Gelehrter ist und die es jemand, der einen geringen Intelligenzquotienten hat, auch erlaubt, nicht wie ein Hund zu leben, sondern wie ein vernünftiger Mensch.

Wahrscheinlichste zum guten Teil aufgrund biographischer Zufälle plausibel ist und man persönlich keine Chance hat, auf rationale oder gar wissenschaftliche Weise die weltanschaulichen Überzeugungen solide zu fundieren.

Die so sich bildenden Privatkonfessionen haben gewisse typische Züge. Am häufigsten begegnet der Analytiker wohl einem unbestimmten Gottesglauben, aus dem alle unangenehmen Züge des christlichen Gottesbildes entfernt sind. Dieser Gott stellt zwar Forderungen, aber sie decken sich entweder in Maß und Art mit der willkürlichen Auswahl aus dem Sittengesetz, auf die das Individuum zufällig aufmerksam geworden und die es als tragbar anzuerkennen bereit ist. In der Regel hat dieser Privatgott auch die freundliche Neigung, dem Genuß ohne Reue wohlgesinnt zu sein. Er ist bereit, seine Gläubigen so zu nehmen, wie sie sind. Wie er nur Mittelmäßiges verlangt, so ist er auch mit Mittelmäßigem zufrieden⁵. Von dem *sola gratia*, *sola fide* der Reformation mußte nur das *sola scriptura* weggenommen werden – daran haben Generationen ebenso emsig wie erfolgreich gearbeitet – und man hatte den totgeschlagenen Gott einer bourgeoisen Verfallschristlichkeit, der niemandem je etwas zuleide tut, weil er alles verstehend, auch automatisch, ja ungebeten alles verzeiht: »Certainement il me pardonnera, c'est son métier.« Dieses arme Gotteswesen freut sich so unbändig über den good will, der in der bloßen Anerkennung seiner Existenz liegt, daß es dafür jeden Lohn zu spenden bereit ist – wenn es überhaupt etwas zu spenden haben sollte. In jedem Fall aber genügt solche *sola fides*, um den Gedanken und die Befürchtung einer Strafe zu verscheuchen. »In der Hölle brennt kein Feuer.« Daß die ungeheuerliche Härte der faktischen Weltverhältnisse in Blut und Tränen ein so beruhigendes Gottesbild nicht eben bestätigt, läßt sich übersehen, solange man von dieser Härte selbst nicht allzu arg betroffen wird. Die Konfession dieser Art von Gottgläubigkeit bedarf keiner Organisation und keiner Hierarchie, um eine unsichtbare Gemeinschaft zu formieren, die möglicherweise die größte und attraktivste »Kirche« unserer Zeit darstellt. Sie bietet Vorteile, mit denen keine Form des Christentums konkurrieren kann. Denn sie erlaubt, an Religion teilzuhaben, ohne irgendeine Last konkreter Glaubensformen tragen zu müssen. Sie ermöglicht, »mit Gott« zu leben, ohne am Vorrang der Egotrie, am Ichkult der Selbst-

⁵ Bei dieser recht negativen Beschreibung darf nicht vergessen werden, daß hier auch sehr verständliche Tendenzen im Spiel sein können. Viele Menschen schrecken nicht zurück vor notwendigen Forderungen, aber sie werden von dem Verdacht beunruhigt, in den ihnen begegnenden Formen des Christentums sei oft eine Maßlosigkeit am Werke, die das seelische Gleichgewicht und die Menschlichkeit selbst gefährde. Es ist kein Zweifel, daß z. B. im »Puritanismus« aller Konfessionen Lustfeindschaft, Masochismus, rigoristische Härte und andere finstere Mächte im Spiel sind, die das Gefühl nähren, ein Sich-Einlassen mit dem Christlichen sei zerstörend. Vgl. dazu A. Görres, An den Grenzen der Psychoanalyse. München 1968, S. 115ff., und Pathologie des Christentums, in: F. X. Arnold/K. Rahner, Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. II/1. Freiburg i. Br. 1966.

erhöhung und Selbstverwöhnung zu rütteln. Die Vorentscheidung für die Auffassung, man müsse vor allem seine Kraft daran setzen, möglichst viel vom Leben zu haben, bleibt durch diesen Glauben unangetastet.

Das Christentum und sein Anspruch trifft wohl seltener auf die Zurückweisung reinen Unglaubens, als auf den Widerstand einer energischen unreflektierten Vorentscheidung für eine Weltreligion des Glaubens an jenen anspruchslosen und vorteilhafteren Gott und seine komfortablere Kirche. Wer ihr anhängt, kann sich auf das Vorbild und die Zustimmung vieler Nachbarn stützen, er hat alle psychologischen Hilfen und Prämien des Konformismus. So finden wir in dieser Gemeinschaft die geringsten Glaubenszweifel. Ihre Tradition verfügt über die größte Erbauungsliteratur, da die Massenmedien vor allen Informationsaufgaben die Bewahrung dieses Glaubens pflegen. Ihre Kraft liegt in der gegenseitigen Bestätigung, in der unangefochtenen Selbstverständlichkeit und Fraglosigkeit der gemeinsamen Überzeugung, ihre Pflicht in der konsequenten Vermeidung von Nachdenken, Zweifel und Frage, so weit diese dem Ganzen des Seins und des Daseins gelten. Darum verhängt diese Kirche strenge Denktabus, die alle metaphysischen Fragen als sinnlos, töricht, unentscheidbar und unwissenschaftlich verbieten. Ihre asketische Disziplin ist der Frageverzicht, ihr Kirchenrecht alle jene Konventionen, die geeignet sind, die gegenseitige Stärkung in diesem Glauben zu garantieren, vor allem aber jeden entgegenstehenden zu zerstören. Ihre Moral ist das unermüdliche Hinaufspielen der vielen Wichtigkeiten über das eine Notwendige und die suggestive Beteuerung, mit der christlichen Moral könne man in der Welt, wie sie nun einmal ist, auf keinen Fall durchkommen. Vielleicht liegt in der Existenz dieser latenten Glaubensform eine Antwort auf die rätselhafte Frage nach dem Grund des metaphysischen Leichtsinns vieler. Der Mensch wendet aus verständlichen Gründen keine Aufmerksamkeit auf Probleme, die für ihn gerade und nur durch einen vagen, von keiner Strenge logischer Kritik gefährdeten »Glauben« schon befriedigend beantwortet sind. Was als Gedankenlosigkeit erscheint, kann die instinktsichere Konsequenz einer Entscheidung sein, die sich den angenehmen Gott, der ihr gefällt, nicht nehmen lassen will.

Soweit dies zutrifft, kann auch keine Rede sein von dem oft beklagten religiösen Indifferentismus. Im Gegenteil geht es im Ausweichen vor der Problematik, dem Nachdenken, dem Gespräch wahrscheinlich nicht selten darum, die Störung eines empfindlichen Gleichgewichts zu vermeiden. Man hat mit »seinem« Gott einen Nichtangriffspakt auf Gegenseitigkeit geschlossen, der sich bezahlt macht. Der Gewinn, sich eine domestizierte Gottheit hinter Gittern halten zu können, und damit Religion zu haben, ohne von ihr gestört zu werden, darf nicht aufs Spiel gesetzt werden. In dieser Glaubensform ist es gelungen, eine psychohygienisch zuträglich scheinende Gottheit zu synthetisieren, aus der das Tremendum entfernt ist. Damit wird aber ein

gewaltiges Stück Angstvermeidung geleistet. Allerdings nimmt man auf die Dauer eine unerträgliche metaphysische Verödung und Langeweile in Kauf, die das fehlende Abenteuer des Spirituellen mit anderen Sensationen kompensieren muß – zum Beispiel Sexualität und Aggression.

Ein wichtiges Motiv in der Bildung solcher Privattheologien liegt allerdings darin, daß die kirchliche Theologie der Tradition manchmal in einer Weise vorgelegt wird, die den Anschein des Unerträglichen und Absurden trägt und damit eine leidenschaftliche Gegenbewegung provoziert.

Die geschilderte Privattheologie und ihr Gott ist offensichtlich ein Produkt des Wunschdenkens – aber gerade darin liegt ein bedrückendes Problem. Sobald der Mensch auf das Treibholz des Plausiblen angewiesen ist, wird er zum betrogenen Betrüger. Er gerät rettungslos in die Bodenlosigkeit des Beliebigen, das heißt aber des Beliebteren. Er hält für wahr, was ihm paßt und was zu ihm paßt. Das Wunschdenken wird zum Schicksal. Während im physisch-pragmatischen Bereich eine solche Haltung meist bald auf den energischen Widerstand der Wirklichkeit stößt, die den Wunschdenker schmerzhaft aufweckt, gibt es einen solchen Widerstand im metaphysischen Bereich nicht. Theologische Irrtümer tun nicht weh. »Die Erde schenkt uns Selbsterkenntnis, weil sie uns Widerstand leistet« (de Saint-Exupéry). Der Himmel leistet keinen Widerstand. Er widersetzt sich nicht der Veruntreuung. Er überläßt den Menschen scheinbar erbarmungslos seinen Irrtümern und Selbsttäuschungen.

Da Schmerz und Unlust für den Organismus lebenserhaltende Orientierungshilfen sind, scheint es, als sei dem Menschen in der metaphysischen Orientierung diese entscheidende Hilfe versagt. Tatsächlich gibt es nicht wenige, die weder die Erfahrung eines religiösen Hungers, noch die quälender Schuldgefühle oder schmerzhafter Reue kennengelernt haben, noch viel weniger so etwas wie ein Erlösungsbedürfnis. Dem Angebot des Evangeliums scheint heute kein spürbarer seelischer Bedarf mehr zu entsprechen. Wie kommt es, daß die Sauerstoffversorgung durch zwingenden Lufthunger gesichert ist, während die Sorge um den existentiellen Lebensunterhalt allzu selten durch drängende Mangelercheinungen aufrechterhalten wird?

Die Sorge um die Wahrheit, das Gute und das Heil scheint der Freiheit, der Vernunft, dem Gewissen in anderer Weise vorbehalten und anvertraut zu sein als die vitale Selbsterhaltung. Die geistigen Orientierungsorgane sind pflegebedürftig und verfallen bei mangelndem Gebrauch erschreckend. All das mag etwas mit der Würde des Menschen zu tun haben. Würden wir in Atemnot geraten, wenn wir Meditation, Gebet und Sammlung unterließen, würde jede Schuld unmittelbar mit starkem physischem oder seelischem Schmerz bestraft, jede Regung der Gottes- und Nächstenliebe von einer Lustekstase belohnt werden, so würden wir uns vermutlich ziemlich tugendhaft betragen, aber unsere Tugenden glichen den Verhaltensweisen konditio-

nierter Ratten. Das Fehlen eines Lust-Unlust-Zwanges in allen wesentlichen Bereichen macht das Existieren zu einem Risiko, aber es ermöglicht vielleicht die Würde der Freiheit, um derentwillen es den endlichen Geist gibt. Man muß jedoch zugeben, daß es verwunderlich ist, warum uns nicht etwas mehr »Rattenhilfe« zuteil wird.

*

Bei Analysanden, die mit dem Christentum in einen ernsthaften Kontakt gekommen sind, sich als Christen verstehen oder verstanden haben, meldet sich nach allen Zweifelsmeditationen gewöhnlich eine Gegenstimme. Sie können sich auch mit ihrer eigenen Skepsis nicht beruhigt identifizieren. Sie sagen etwa: Ich bin nun einmal in meiner geschichtlichen Situation an die Gestalt jenes Christus geraten, der mich unablässig ansieht und fragt: Was hältst du von mir? Kannst du mich einen Lügner, einen Phantasten, einen Schizophrenen heißen oder als Genie abtun? Kannst du ohne Antwort an mir vorübergehen? Kannst du mir meinen Anspruch verweigern? Dehn ich sage dir, daß ich nicht einer unter vielen, sondern der Einzige bin, der dir mit absoluter Autorität etwas zu sagen hat. Du bist jetzt Richter. Du bist jetzt und hier gefragt: Habe ich das Recht, von dir zu verlangen, daß du mir glaubst, oder habe ich dieses Recht nicht? Entscheide dich. Wenn nun der Gefragte antwortet, was er lange Zeit ganz legitim und ruhigen Gewissens tun kann: es ist möglich, daß du das Recht hast, aber ich weiß es einfach nicht, ich kann deine Frage nicht beantworten, dann fährt das einmal aufgestörte Gewissen unerbittlich fort zu fragen: Vielleicht liegt es an dir, an deinem Leichtsinn, an deiner Unredlichkeit, an deinem Nicht-wissen-Wollen. Du kannst deine Hände nicht in der Unschuld der Unwissenheit waschen, denn du richtest unvermeidlich, wie Pontius Pilatus unvermeidlich richten mußte, und wie jeder Mensch, der mir begegnet, so gewiß über mich richten muß, wie ich über ihn richten werde. Das Gewissen wird auch hier bewegt von einem einfachen, meist gar nicht bewußt reflektierten ethischen Grundprinzip. Man könnte es etwa so formulieren: Wenn mir jemand eine für mich nicht nachprüfbare Wahrheit sagt oder Nachricht bringt, aber durch seine Person und seine Lebensführung, durch alles, was ich von ihm weiß und erfahre, das Recht hat, von mir als glaubwürdig anerkannt zu werden, dann tue ich ihm Unrecht, wenn ich ihm nicht glaube; ich bin ihm gegenüber nicht fair und bleibe ihm etwas schuldig, auf das er Anspruch hat. Ich weiß nicht, ob das ein evidentes Prinzip ist oder ob die Moralphilosophen es beweisen können, aber ich weiß, daß die meisten Menschen es als verbindlich anerkennen. Sie werden böse, wenn man ihnen dieses Recht vorenthält, indem man ihnen mißtraut, wo sie die Wahrheit sagen. Sie beanspruchen, daß ihnen Glaube nicht geschenkt, sondern gegeben werde als eine ihnen zukommende geschuldete Gabe. Man kann nicht etwas schenken, was man schuldet. Es gibt

unter Menschen, die einander als gewissenhaft kennen, eine Pflicht zum Vertrauen auf das nicht nachprüfbare Wort des anderen. Es liegt nahe, dieses Prinzip auf die Person Jesu Christi anzuwenden. So stellt sich die Frage, ob nicht auch der Mitmensch Jesus Christus eine Person sei, die Rechte habe. Wenn dem Gewissen der Verdacht dämmert, daß möglicherweise die Rechte dieser Person genau die sein könnten, die sie für sich in Anspruch nimmt, nämlich angehört und als unbedingt glaubwürdig anerkannt zu werden: dann kommt ein Entwicklungsprozeß in Gang, der in seinem Ausgang ungewiß ist, aber auch nicht selten dazu führt, daß man sich genötigt sieht, dieses Recht zu bejahen. Indem ich es aber erkenne und anerkenne, bin ich schon ein glaubender Christ oder doch nahe daran. Glaube ist Anerkennung eines Rechts.

So weit, so gut. All das gälte gewiß dem direkt begegnenden Christus gegenüber, dessen unmittelbare Glaubwürdigkeit mich vielleicht bezwungen hätte. Für die Jünger war wohl das Glauben wirklich die einzig menschlich verantwortbare, die einzig »rationale« Haltung. Ich aber habe es nicht mit Jesus Christus selbst zu tun, sondern mit Berichten über ihn, von denen niemand genau weiß, wie weit sie historische Protokollsätze, Legenden oder Gemeintheologien sind, einmal von unvereinbaren Widersprüchen in diesen Berichten ganz abgesehen. Daß aber das Wichtigste im menschlichen Dasein, die Beziehung zu Gott, durch solche Unsicherheiten vermittelt sein sollte, das stellt uns vor das Problem der Unwahrscheinlichkeit des Christentums, das im folgenden in seinen wichtigsten Momenten beschrieben werden soll, soweit das bisher noch nicht geschehen ist.

Es ist extrem unwahrscheinlich, daß die für alle – Gelehrte und Analphabeten, Kluge und Schwachsinnige, Selbständige und geistig Abhängige – gültige Anrede Gottes nur greifbar sein sollte in dem ungewissen Zwielicht widersprüchlicher, anfechtbarer, von Mythos und Legende schwer unterscheidbarer Zeugnisse in fragwürdiger Überlieferung. Diese Unwahrscheinlichkeit, im Verein mit der Aussichtslosigkeit, dieses Dunkel lichten zu können, dispensiert von jeder Mühe, die Frage der Glaubwürdigkeit der Evangelien, ihrer Verfasser und der sie verkündenden Kirche zu klären.

Es ist extrem unwahrscheinlich, daß der Zugang zu den heilsnotwendigen Einsichten über so komplizierte, scharfsinnige und gefährdete Denkwege führen sollte, wie sie von den Theologen vorgelegt werden. Mag sein, daß Newmans »Grammar of assent« und Karl Rahners »Hörer des Wortes« geistvolle Höhepunkte neuzeitlicher Erkenntnisanalyse sind – aber wer hat Zeit, Intelligenz und Vorbildung genug, sie zu studieren?

Es geht mit rechten Dingen zu, daß das Christentum seit Johannes und Paulus immer auch eine gelehrte und akademische Religion ist, aber sie wird unglaubwürdig und unwahrscheinlich, wenn sie nur noch Intellektuelle, »Feinsinnige« und religiös Begabte überzeugt. Das Licht der Welt, nur noch

in esoterischen Zirkeln zu erblicken, oder in christlichen Trachtenvereinen wird als Licht der Welt unwahrscheinlich.

Schließlich ist es die Kirche selbst, die das Maß der Unwahrscheinlichkeit voll macht. Für den Nichtchristen sind Kirchen Vereine, die in internen Problemen verstrickt der Selbstverherrlichung und Selbstbehauptung obliegen. Kirche ist weder selbst das Licht der Welt, weil sie nichts Leuchtendes an sich hat, noch ein Zeichen, das auf das Licht hinweist. Sie ist kein Medium, in dem Christus als Licht sichtbar wird, sondern eher eine Mauer, die ihn verbirgt. Für viele ist ferner die augenscheinliche Unfähigkeit des Christentums, seine eigenen Anhänger zu bekehren und dem ähnlich zu machen, dessen Namen sie tragen, ein Zeichen dafür, daß in ihm die weltumwandelnde Macht göttlicher Kräfte und Gnaden nicht gegenwärtig sein kann.

Zu der Unwahrscheinlichkeit des Christentums tragen alte Erwägungen bei, die seine Unmöglichkeit zu erweisen scheinen. Die erste ist schon von Hume klassisch formuliert worden. Sie läßt sich auf die Formel bringen: Das ganz und gar Ungewöhnliche ist unmöglich und darum unglaublich. Wenn mir, so schreibt Hume, eine Reihe der zuverlässigsten Männer von größter Nüchternheit, Vernunft und Glaubwürdigkeit einmütig versichern würde, die jüngst verstorbene und begrabene Königin von England sei auferstanden und ihnen begegnet – niemals würde und dürfte ich ihnen Glauben schenken.

Der Gedanke Humes repräsentiert ein Prinzip, das viele Ablehnungen des Glaubens begründet. Aber gerade hier wird der Bogen überspannt, weil Hume ein metaphysisches Wissen über Möglichkeit und Unmöglichkeit unterstellt, das zu der heutigen Neigung zur Bescheidenheit in ontologischen Aussagen im Widerspruch steht.

Es ist wohl nicht zu bestreiten, daß dieses Humesche Axiom von der Unglaublichkeit des ganz und gar Außergewöhnlichen bewußt und unbewußt bei vielen Anhängern der Entmythologisierung und bei Gegnern des Glaubens zum Grundprinzip geworden ist. Aber wie immer man sich zur Auferstehung der Königin von England nun einstellen mag – das Prinzip hat seinen guten Sinn für den Hausgebrauch – viele Menschen sehen doch leicht ein, daß es keineswegs eine universale logische Geltung hat. Es gibt kein evidenten metaphysisches oder logisches Gesetz, das dem freien Handeln Gottes vorschreiben könnte, die Grenzen des Gewöhnlichen und Naturgesetzlichen nicht zu überschreiten. Gerade eine moderne metaphysische Urteilsabstinenz erleichtert die Meinung, ein Gott, für den das Ungewöhnliche wirklich ein Unmögliches wäre, sei ein unmöglicher Gott.

Diese wiederum simple Einsicht hat sehr weitgehende Konsequenzen. Wenn man sich einmal daran gewöhnt hat, das Ungewöhnliche nicht für unmöglich zu halten, wird im Zusammenhang der Heilstaten Gottes das Ungewöhnliche zum Erwartbaren, also zum Wahrscheinlichen. Jesus Christus hat sich legitimiert, nicht nur durch die strahlende Glaubwürdigkeit seiner Person, sondern

auch durch ausweisende Machtzeichen. Wenn Gott sich in der Geschichte mitteilen und offenbaren will, dann ist mindestens die Frage schwer oder gar nicht zu beantworten, wie das denn überhaupt auf andere Weise geschehen könne als in der des »Ungewöhnlichen«. Wie sollte sich Offenbarung aus dem homogenen Fluß geschichtlicher Geschehnisse und psychischer Ereignisse herausheben und deutlich machen, es sei denn durch das Mittel der Ungewöhnlichkeit, des Wunderbaren, des außergewöhnlichen Zeichens. Wenn im Zusammenhang göttlicher Mitteilung »Wunder« nicht skurril, skandalös oder unmöglich sind, dann sind sie wahrscheinlicher als eine nicht ausgezeichnete Mitteilung. Angesichts des Ernstes der Verbürgung der Evangelien, angesichts der von ihren Verfassern immer wiederholten Versicherung, es handle sich hier nicht um Erdachtes und Phantasiertes, sondern um Zeugnis von *Augenzeugen*, die gleichsam beschwören, was sie gesehen und erlebt haben, angesichts der deutlichen und angestregten Bemühung der biblischen Schriftsteller, ihre Berichte von dem Legendenwust der Antike, der ihnen wohl bekannt war, abzuheben, ist – wie auch viele moderne Exegeten zugeben – die einfachste, die Gegebenheiten der Quellen ungekünstelt erklärende Hypothese doch die, es habe sich das Wichtigste tatsächlich so zugetragen, wie es berichtet wird. Auch der Satz »Christus ist erstanden, ja, er ist wahrhaft auferstanden« ist mindestens im Kontext aller aufgeführten Wahrscheinlichkeiten wiederum die rationalste unter allen vorliegenden Erklärungen des geschichtlichen Materials. Alle anderen Erklärungen sind nur dann besser, wenn feststeht, daß diese einfachste unmöglich und absurd sei.

Woher also die merkwürdige Diktatur, in der Menschen sich selbst und anderen auferlegen, das Ungewöhnliche nicht für wahr halten zu dürfen? Woher die Zustimmung, die Humes Gedanke durch die Jahrhunderte bei Unzähligen findet, die ihn nie gelesen haben? Ist es wirklich nur die rhetorische Eindruckskraft, die auch Rousseaus Frage prägt: »Gott kann Wunder wirken? Das hieße, die Gesetze verletzen, die er selbst eingerichtet hat. Würde diese Frage ernsthaft behandelt, dann wäre die Frage gottlos, wenn sie nicht absurd wäre.« Auch dieser Satz kann jenseits des rhetorischen Effektes keine Spur von logischer Stringenz beanspruchen.

*

Die Psychologie vermag nur Vermutungen darüber anzustellen, warum die Neuzeit sich so schwer tut, einen souveränen Gott zu denken, der moralische Gesetze »suspendiert«, indem er Sünder begnadigt, und physische, indem er Tote erweckt und Stürme zum Schweigen bringt. Ist es jene souveräne Unberechenbarkeit und Unverfügbarkeit, die heilige soziale Gesetze umwirft, »die Mächtigen erniedrigt, die Niedrigen erhöht, die Armen mit Gütern erfüllt, Reiche aber leer ausgehen läßt«, die den Neid der Leerausgehenden provoziert? Wird der Gott über den Gesetzen für jenes bürgerliche

Sekuritätsbedürfnis, das seit Descartes Philosophie und Wissenschaft der Neuzeit in manchmal unmäßiger Weise zu gängeln sucht, zu einer unheimlichen Angstquelle? Oder haben wir es mit einer Reaktion auf die Theologie des Nominalismus zu tun, nach der Gott in wesenloser Willkür sich in einem Esel inkarnieren und alles Böse, auch Lüge, Neid und Haß dadurch zum Guten machen könnte, daß er das Böse zu tun und das Gute zu lassen gebietet, wie Wilhelm Occam, der Prophet von Oxford und Schwabing lehrt? Gibt es eine finstere Leidenschaft, die sich allem verwehrt, das über dem Gewöhnlichen steht? Gibt es den Neid des Knechtes auf den unendlich überlegenen Herrn? Ist es die Wonne des Geschöpfes, seinem Schöpfer wenigstens in den Naturgesetzen Vorschriften machen zu können? Fasziniert uns die Lust des Metaphysikers, naseweiß zu diktieren, was dem Weltgeist möglich oder unmöglich ist? Jedenfalls war Jesus Christus, der die Gesetze aufhob, den gesetzestreuen Juden ein Ärgernis, wie er der gesetzesfrommen Wissenschaft heute eine Torheit ist. Jene Revolution – *revolvit lapidem* – die den Felsen vom Grabe geräumt hat, verzeihen ihm die einen so wenig, wie die anderen die Revolution gegen das Gesetz der Schriftgelehrten duldeten. Vielleicht sind die Motive ähnlich; die Identifizierung mit einem Gesetz, und sei es nur das Humesche der Gewohnheit und Gewöhnlichkeit, macht uns zu Herrschern, Richtern und Redthabern, zu Weisen, Schriftgelehrten und Pharisäern. Das Evangelium würde wohl nicht so viel Raum auf die Auseinandersetzung mit den Gesetzesfanatikern verwenden, wenn nicht die Haltung von Schriftgelehrten eine den Menschen beständig begleitende Grundgefahr wäre.

Eine andere ebenso spekulative Vermutung könnte auf einen psychologischen Zusammenhang hinweisen, der in der Zwangsneurose eine Rolle spielt. Der Mensch hat stets ein zwiespältiges Verhältnis zum Gesetz. Es gibt eine Lust am Chaos, an der Willkür – »Unordnung ist die Wonne der Phantasie« – am Zerstören von Ordnungen, am Schmutz. Es gibt eine Haßlust, gerichtet gegen Schönheit, gegen das Edle und Kostbare; zudem beschränken Gesetze selbstherrliche Freiheit und provozieren darum Auflehnung. Diese Versuchungssituationen neurotischer Revolte bringen oft Reaktionsbildungen ins Spiel, in denen es zu einer ängstlichen Vergötzung gesetzlicher Ordnungen kommt: Zwangshafte Ritualisierung, Pedanterie, Legalismus, Skrupulosität, Buchstabengläubigkeit, in der Wissenschaft kleinlicher Methodenfetischismus und in milder Ausprägung das Positivum der Akrobie. Solche zwangshaften Haltungen können wiederum in einer Haßlust gegen das Freie und den Freien, gegen Initiative, Spontaneität und Phantasie, gegen das Unberechenbare und Unvorhersehbare gipfeln. In der modernen Welt hat Wissenschaft eine geradezu numinose Autorität über das Bewußtsein gewonnen. Nun ist der Wissenschaftler als Typus durch eine erhebliche Beimischung zwangshafter Züge bestimmt, ohne die er sein Handwerk gar nicht gut ausüben könnte. Sollte die Dominanz des Anankastischen, das Angst abwehrende

Anklammern am Gesetz, an Voraussage und Kontrolle der Phänomene jenen Protest gegen die freie Spontaneität der biblischen Ereignisse ebenso verständlich machen, wie er die in keiner intellektuellen Evidenz begründbare Zustimmung zu den Prinzipien Humes und Rousseaus erklärt?⁶

Jedenfalls ist in dem Augenblick, in dem ein Mensch begreift, daß der biblische Satz »Was bei den Menschen unmöglich ist, ist bei Gott möglich« eigentlich mehr Rationalität für sich hat als Humes Formel: »Was bei den Menschen ungewöhnlich ist, ist auch bei Gott unmöglich«, eine Kettenreaktion ausgelöst, die Wahrscheinlichkeitspositionen revolutionieren kann. Solche Ereignisse sind nicht selten ein Anlaß, der den Menschen aus der Perspektive der Unwahrscheinlichkeit des Christentums langsam oder plötzlich herausrückt und ihn veranlaßt, den Glauben einmal sozusagen probeweise unter der Perspektive einer möglichen Wahrscheinlichkeit zu betrachten. Natürlich geschieht das am ehesten, wenn man andere trifft, denen sie ohnehin vertraut ist. Doch führt die häufige Labilität unfundierter existentieller Positionen auch ohne diese Begegnungen gelegentlich zu solchen Kipp-Phänomenen der Erkenntnis. Am besten wird die andere Perspektive von den Erfahrungen derer her beschrieben, die in ihr leben. Ganz abgesehen von Menschen, die sich »ihren Kinderglauben bewahrt haben« und solchen, die große Mühe auf eine intellektuelle Begründung und Rechtfertigung ihres Glaubens aufwenden, findet man Glaube von hohem intellektuellem Niveau, kritischer Skepsis und ausgeprägtem Problembewußtsein bei Menschen, die in einem erstaunlich unangefochtenen, ja naiven Glaubensbewußtsein stehen. Diese nun doch auch wieder erstaunliche innere Situation läßt sich bei genauerer psychologischer Klärung oft auf eine Formel bringen, die so verblüffend einfach ist, daß sie der Aufmerksamkeit leicht entgeht. Diesen Menschen kommt – abstrahieren wir einmal so weit wie möglich von dem, was die Theologen das Licht des Glaubens nennen – das Christentum zunächst einmal höchst wahrscheinlich vor. Das hat eine typische Vorgeschichte, die oft recht genau der Beschreibung Kardinal Newmans⁷ entspricht. Menschen, für die Ähnliches gilt, hat ihre geistige

⁶ Weitere Gedanken zur Deutung irrationaler, dem Glauben entgegenstehender Vorentscheidungen in der neuzeitlichen Wissenschaft habe ich vorgelegt in: *An den Grenzen der Psychoanalyse*. München 1968.

⁷ München o. J., S. 78–83. – Hinter solchem Für-wahrscheinlich-Halten verbirgt sich wohl durchweg ein Sachverhalt, der sich der Analyse entzieht. Wir alle haben feste und zutreffende Überzeugungen, deren Gründe wir kaum befriedigend auseinanderlegen könnten. Das Überzeugende ist die Konvergenz, das Netz der Zusammenhänge und was sich in ihm fängt. Der einzelne, ins Licht gestellte Grund ist nur wie ein Knoten in diesem Netz. Dieses läßt sich gleichzeitig und als Ganzes kaum sichtbar machen und dennoch ist der Knoten als Teil eines Netzes erfaßt. Durch die einzelne artikulierbare Wahrscheinlichkeit leuchtet ein diffus miterfaßter Hintergrund, ein Gesamtzusammenhang, der weder ausdrücklich gemacht noch übersehen werden kann, wo man ihn nicht abblenden will. J. H. Newman hat die komplexe Logik solcher Begründungen, die in weiten Bereichen der praktischen Erkenntnis eine führende Rolle spielt, subtil analysiert. Vielleicht hat er trotzdem die

Entwicklung an einen perspektivischen Punkt gestellt, von dem her viele für andere verwirrende Linien zu einer klaren Gestalt konvergieren. Was andere verstört und beunruhigt, ist ihnen zusätzliche Bestätigung, weil es sich in ihre Perspektive sinnvoll einfügt. Der Grund liegt wahrscheinlich darin, daß ein wirkliches Verständnis allein nur des christlichen Gottesbildes den menschlichen Geist in eine Lage versetzt, von der her das so ermöglichte Verständnis des Ganzen, des Seins, der Geschichte und des Menschen so etwas wie eine bezwingende Wahrscheinlichkeit gewinnt. Schon die beständig wach gehaltene Frage nach dem Ganzen als solche schafft eine innere Disposition, die für die Antworten des Glaubens öffnet. Erst das Aufgeben der Frage ist der Tod des Glaubens.

Darüber hinaus finden wir bei den Glaubenden noch ein weiteres Moment, das ihnen das Glauben zu etwas Natürlichem macht: Sie haben keine Alternative. Selbst jener triviale, unterste und dürftigste Anfang von Gotteserkenntnis, den unsere abstraktiv-intellektive, im begrifflichen Stückwerk verteilte und gefangene Einsicht ermöglicht, gewährt, wem sie zugänglich ist, doch ein Licht, das jedes andere überstrahlt. Dieses Licht des Wahrscheinlichen erhöht das metaphysische Anspruchsniveau in einer Weise, die viele andere Positionen von vorneherein ausschließt. Der Glaubende kann leicht zugeben, daß es Marxisten, Faschisten, Positivisten, Existentialisten, Pragmatisten in Menge gibt, deren Intelligenz die seine um Erhebliches übersteigt. Trotzdem darf er das Recht für sich beanspruchen, diese und viele andere Ideologien, insofern sie Deutung der Gesamtwirklichkeit geben oder für unmöglich erklären wollen, für indiskutabel platt und dumm zu halten. Bei anderen Daseinsdeutungen, die ein solcher Vorwurf gewiß nicht trifft – ob sie sich nun auf Sokrates, Hegel oder Buddha berufen –, bleibt die Frage nach dem Anspruch Jesu Christi unbeantwortet und damit ein Stück der geschichtlichen und psychischen Realität unberücksichtigt. Man geht geistig über Leichen, die Leichen der Zeugen, von Anbeginn bis zur Gegenwart. Der Glaubende gibt zu, daß die Intelligenteren mehr Verstand haben als er, aber er bezweifelt, ob sie hier von ihrem Verstand vernünftigen Gebrauch machen. Sie erreichen die Ebene des Fragens gar nicht, auf der er zu fragen sich gezwungen sieht⁸.

Möglichkeiten und damit die Pflicht des durchschnittlichen Menschen überschätzt, sich in eigener abwägender Denkarbeit zu orientieren. Er würde diesem Einwand wohl entgegenhalten, daß hier wie in allen heilsentscheidenden Akten von niemand mehr verlangt wird, als er zu geben vermag, so daß auch der ungeschicktesten Bemühung, die der Trägheit des Herzens entgegengesetzt wird, ihr Erfolg verheißen ist.

⁸ Diese Einstellung wirkt für den Gesprächspartner äußerst arrogant, und sie geht in der Tat mit privater Arroganz die wunderlichsten und ärgerlichsten Verbindungen ein. Sie setzt sich immer wieder ins Unrecht, weil sie die berechnete Verachtung für die metaphysische Insuffizienz der abgelehnten Ideologie vorschnell auch auf Bereiche ausdehnt, in denen diese möglicherweise von überlegenem Scharfblick ist.

Der Rang des Fragens *sub specie totalitatis* schließt eine Unzahl von Antworten von vornherein als nicht zur Sache beitragend aus.

Dieses Exklusionsverfahren hat noch einen anderen Aspekt. Wer als Glaubender den Glaubensraum manchmal als eine Art Gefängnis erlebt, aus dem er auszubrechen versucht, kennt die Erfahrung, daß ihm das mißlingt, solange er sich an das Kriterium der für ihn verbindlichen, weil jeweils größeren Wahrscheinlichkeit hält. Er müßte sonst über Realitäten wegsehen, die sich ihm zwingend aufdrängen. Er muß Fragen intellektuell wegschieben, die er doch existentiell zu beantworten nicht unterlassen kann. Schließlich liegt in der banalen Alltagserfahrung noch ein Moment, das *per exclusionem* den Glaubenden bestärkt. Es ist ihm einleuchtend, daß der Geist des Evangeliums ganz unabhängig von Person, Ursprung und Autorität des Jesus dem entspricht, was als Anspruch eines heiligen Gottes an Gesinnung und Verhalten des Menschen vermutet werden müßte, wenn es keine Offenbarung gäbe. Er spürt, daß das Beste in ihm, seine Wahrheitsliebe, sein Sinn für Gerechtigkeit, das ihm erreichbare Maß an Lauterkeit und Großmut mit einem fordernden inneren Drängen dem Evangelium zustimmen, solange er nicht jener hoffnungslosen Traurigkeit nachgibt, die das Bejahte und Ersehnte als ein Unerreichbares verzweifelt fahren läßt. Das aber, was als vertretbare menschliche Verhaltensweise allenthalben von der Gesellschaft – vom »Spiegel« über den »Playboy« bis zum Party-Gerede – vorgelegt und unbefangen vorgelebt wird, muß mit Sicherheit zum großen Teil ganz falsch sein, wenn man auf die Grundintention sieht.

Auf die Gefahr hin, Affekte zu provozieren, sei auf das Faktum hingewiesen, das für viele kluge Menschen die schlichten Grundgedanken der traditionellen Gottesbeweise auch dann grundvernünftige, ihre Existenz tragende und moralische Gewißheit begründende Gedanken sind, wenn diese Menschen nicht imstande sind, die Argumente zu explizieren und die gegenstehenden Bedenken Kants oder Wittgensteins zu entkräften. Daß die Welt ihre Existenz, ihre Ordnungen, ihre Gesetze, ihr Leben und ihren Geist einem weltüberlegenen schöpferischen Prinzip verdankt, würde nicht unwahrscheinlich und unvernünftig, wenn es diskursiv nicht sicher beweisbar wäre. Der erste Satz der Bibel: »Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde« ist trotz aller Erkenntniskritik für viele Menschen einer der logischsten Sätze der menschlichen Sprache, auch wenn er nicht in Athen, noch weniger in Oxford oder Königsberg, sondern in einem semitischen Nomadenzelt zum ersten Mal gedacht worden ist. Wer den göttlichen Ursprung der Welt für eine gute Idee hält, wird die christliche Antwort auf die Fragen nach dem Sinn des Ganzen ernst nehmen können. Wenn unsere Erfahrung in der Totalsumme des uns erfahrbaren Seins offenbare, verständliche Sinn- und Ordnungsstrukturen neben unverständlichen, sinnlos erscheinenden Phänomenen zeigt (deren absolute Sinnwidrigkeit übrigens nicht erweisbar ist), dann ist

die Annahme ungleich wahrscheinlicher, daß das Ganze selbst ein Sinngefüge sei, als ihr Gegenteil. Selbst die Behauptung der Absurdität des Ganzen verdankt sich dem Bedürfnis des Menschen, nicht absurde, sinnvolle Urteile zu fällen und das heißt, sinnvoll denkend zu existieren. Wie sollte ein solches Bedürfnis aus einer absurden Grundverfassung des Daseins entstehen? Vor und in aller Reflexion ist es vielen Menschen »auf Anhieb« wahrscheinlicher, rationaler, daß die Wirklichkeit letztlich ein Sinngefüge ist, als daß sie ein irrer Witz ohne Pointe, eine *passion inutile* sein sollte. Der Mensch erfährt sich selbst als ein auf Glück und Erfüllung hingeeordnetes Wesen. Er ist, wie Ernst Bloch sagt, ein »laboratorium beatitudinis possibilis«. Er weiß ebenso, daß er keine Chance hat, unter seinen gegenwärtigen Existenzbedingungen seine Erfüllung zu finden. Selbst das größte Glück der größten Zahl in der klassenlosen Gesellschaft, die Aufhebung aller Sexualtabus und Repressionen, könnte nur eine langweilige Parodie auf die Erfüllung seines unendlichen Glücksverlangens sein. Die empirische Welt, für sich allein genommen, ist eine absurde Welt. Warum sollte das Absurde das Wahrscheinlichste sein?

Offenbar wäre das menschliche Leben zwischen Geburt und Tod, in seiner Größe und seinem Elend, keine ausreichende Antwort. Was dabei herauskommt, scheint aus sich eines göttlichen Planes unwürdig. Es lohnt den Aufwand nicht. Es wäre eine fade Geschichte. Sinnvoll wird Welt erst als Vorspiel, als Vorgestalt. Wenn Christentum nicht göttliche Offenbarung, sondern menschliche Phantasie, ja, wenn es reines Wunschdenken wäre, selbst dann wäre es als Vermutung einer zukünftigen Erfüllung wahrscheinlicher als jeder Finitismus, weil eine Schöpfung, in der geistige Subjekte als Witz ohne Pointe enden, ein Fluch und Spott auf ihren Erfinder wäre. Wem solcher Probabilismus übermütig erscheint, mag sich wundern, daß sein Grundgedanken das fast verborgene Fundament ausmacht, welches manche skeptisch-kritische Positionen der heutigen Philosophie trägt. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno bezeichnen sich zur Verblüffung mancher ihrer Famuli als theistische Philosophen. Ihre Begründung geht gerade den bezeichneten Weg. Horkheimer schreibt und drückt damit seine eigene Überzeugung aus: »Wenn ich beschreiben sollte, warum Kant am Gottesglauben festgehalten hat, so wüßte ich keinen treffenderen Hinweis als den auf eine Stelle bei Viktor Hugo. Ich zitiere sie, wie sie mir in der Erinnerung haftet: Eine alte Frau geht über die Straße, sie hat Kinder erzogen und Undank geerntet, gearbeitet und lebt im Elend, geliebt und ist allein geblieben. Aber sie ist fern von allem Haß und hilft, wo sie kann. Jemand sieht sie ihren Weg gehen und sagt: ›Ça doit avoir un lendemain, das muß ein Morgen haben.« « Mit anderen Worten: Die Lehre des Christentums, daß der vollkommene Gott eine Schöpfung geschaffen hat, die zur Vollendung bestimmt ist; daß er geistige Personen ins Leben gerufen hat, die zu vollkommenem Glück und vollkommener Liebe berufen sind; diese Lehre ist eigentlich an-

gemessener und wahrscheinlicher, als daß er eine Welt geschaffen haben sollte, die auf der Strecke bleibt, in der Glück und Liebe nur als kurzfristige tragische Fopperei gewährt sind. Wofür sollte das gut sein und wie könnte das gotteswürdig sein?

Auch die Umkehrung des Gedankens hat ihr Gewicht. Für viele Menschen sind Recht und Gerechtigkeit sozusagen der letzte metaphysische Stern am Horizont ihres Bewußtseins. In der Tat läßt sich das unausrottbare Wissen darum, daß man als Person Rechte hat, die kein anderer beeinträchtigen darf, in keiner Weise biologisch oder positivistisch begründen. Gerade für Menschen, die himmelschreiendes Unrecht erlitten oder direkt miterlebt haben, ist es unfassbar, daß zynische Rechtsbrecher vom »Format« Hitlers mit Millionen kleinen, aber sehr bösen Lumpen sich ungestraft ins Nichts zurückziehen könnten. Gewiß mag hier Rachsucht im Spiel sein – aber selbst sie hat außer ihrem privaten ein transzendentes Motiv.

Noch absurder aber wäre eine Gottheit, die dem Verhalten ihrer Geschöpfe völlig gleichgültig gegenüberstünde.

Wenn der Gott einmal als der erfaßt ist, der eine Welt begründet, nicht um sie dem Verfall zu überlassen, sondern um sie auf ein Ziel hinzuführen, dann wird wiederum wahrscheinlich, daß diese »Arbeit« des Gottes am Geschöpf nicht nur hinter dessen Rücken in aller Heimlichkeit geschieht, sondern auch in der Weise der geschichtlich greifbaren, dem Bewußtsein zugänglichen Anrede und Aufforderung. Geschichtlichkeit und Alltäglichkeit der Existenz wären als solche von der undurchdringlichen Sinnlosigkeit des metaphysisch Überflüssigen in Frage gestellt, wenn nicht in ihnen das Wesentliche zu finden wäre.

Wenn es also einen verborgenen Text gibt, der die Welt verständlich macht, dann könnte uns dieser Text auf drei Weisen zugesprochen sein: Einmal so, daß wir verwiesen sind auf die Treue gegenüber dem uns Einleuchtenden, heiße es Marxismus, Archetypenpflege, Existentialismus oder Bild-Zeitung. Oder so, daß wir verwiesen sind auf geschichtliche Erscheinungen, die als Boten des Gottes autorisiert sind, sich als solche ausweisen und darum unsere Aufmerksamkeit mit Recht in Anspruch nehmen. Oder auf mystische Weise: Der Gott spricht unverkennbar in unserem Herzen. Ist das Christentum unwahrscheinlich, weil es alle diese Möglichkeiten anerkennt und der Option für das Sinnlose vorzieht?

*

Von einem solchen existentiellen Kalkül globaler Wahrscheinlichkeiten her, das gerade darum eine sanfte Gewalt ausübt, weil es nicht in und durch die Sicherheit von Beweisgründen ärgerlichen Zwang nach sich zieht, der Auflehnung provoziert, wird auch eine Konfrontation mit der geschichtlichen Herausforderung durch die Person Jesu notwendig. Die Vorformung des

Glaubens geschieht nicht nur im Festhalten der entscheidenden Fragen: Was hältst du vom Ganzen? Sie geschieht auch im Nichtausweichen vor der Frage nach der Person Jesu Christi. Auch diese Frage kann ungestellt bleiben. Wo sie aber als Frage unerbittlich aufrechterhalten wird – und die Geschichte selbst stellt sie, auch wenn wir sie wegschieben –, da erweisen sich alle Antworten als unzureichend, die den Anspruch dieses Mannes zu ignorieren suchen. Seine Existenz ist ein Stück der Realität, das zur Stellungnahme nötigt. Wer aber überhaupt mit der Möglichkeit rechnet oder gar rechnen muß, Anrede Gottes könne sich nicht nur vieldeutig verstreut und vermischt mit menschlichen Ahnungen und Irrungen in allen Weisheitstraditionen aller Welt finden, sondern für den aufmerksam Suchenden auch in ausgezeichneter und auffindbarer Weise, für den wird die Gestalt des Jesus von Nazareth schon darum einzigartig, weil er als einziger den Anspruch gestellt hat, nach vielen Boten des Gottes als ein Unvergleichlicher gekommen zu sein: *das* Licht der Welt, der Weg, die Wahrheit, das Leben.

Damit wird aber die Anfangsfrage dringlich, ob nicht Glaube die Anerkennung des Rechtes einer Person sei, das ihr vorzuenthalten Unrecht oder gar – wenn sie wirklich ist, was sie zu sein beansprucht – Frevel wäre.

Beim Umgang mit dieser Person kommt nun zu allen Wahrscheinlichkeiten eine zwingende Erfahrung des eigenen Wesens. Der Glaubende erfährt, wie sehr und wie tief sein Herz den Gegenstand seiner Anbetung, seiner Hoffnung, seiner Liebe entbehrt, gesucht und gefunden hat; wie selbstentfremdet er bisher war und wie ganz anders er bei sich selbst zu sein vermag. Er fällt oder er rückt in seine eigene Mitte. Ob diese Erfahrung stetig wird und sein Leben trägt, hängt nun allerdings nicht allein vom Fragen, Denken und Wahrscheinlichhalten ab, sondern von jenem Grund des Glaubens, auf den das Johannes-Evangelium hinweist: »Wer den Willen dessen tun will, der mich gesandt hat, der wird erkennen, ob meine Lehre von Gott ist« (7, 17). Es muß kaum mehr gesagt werden, daß vor dieser Bedingung alle die bisher genannten degradiert werden. Vielleicht war es dennoch nützlich, sie zu bedenken.

Der hier beschriebene Glaube ist zunächst das Vertrauen auf die zuverlässige Wahrhaftigkeit einer Person, der sich zum Beispiel auch in guten Ehen, unter Freunden oder in anderen erprobten mitmenschlichen Beziehungen findet. Außer acht gelassen ist hier zunächst der »dogmatische« Glaube, der nicht nur der Person Jesus Christus gilt, sondern einer Kirche als der von ihrem Stifter autorisierten Bewahrerin seiner Mitteilung und ihres in Glaubenssätzen entfalteten Inhalts. Auch bei der Anerkennung kirchlicher Autorität spielen globale Wahrscheinlichkeiten eine Rolle. Katholiken berufen sich darauf, daß die Annahme unwahrscheinlich sei, Jesus habe seine Botschaft ungeschützt und der subjektiven Auslegung durch den einzelnen anvertraut in die Geschichte geworfen, ohne irgendeine Vorsorge gegen wesent-

liche Entstellungen im Überlieferungsprozeß zu treffen. Der biblische Befund enthalte auch die Gründung und Autorisierung einer strukturierten Gemeinschaft, der Recht, Pflicht und Fähigkeit zur authentischen Deutung seines Wortes und seiner Taten mitgegeben sei. Sie berufen sich darauf, daß die katholische Kirche durch ihre Geschichte ständig von jenen Zeichen des Ungewöhnlichen begleitet sei, über die Jesus selbst verfügte und die er seinen Jüngern verheißen hat. Sie stützen sich auf den Eindruck, jene ungewöhnliche und heroische, den Menschen schlechthin umwandelnde Radikalität des Lebens im Geiste des Evangeliums, wie sie sich bei den Heiligen findet, sei in einer auszeichnenden und ausweisenden Fülle in dieser Kirche antreffbar. Sie gründen ihre Anerkennung der Kirche auf die Überzeugung, auch in seiner Beziehung zu Gott sei der Mensch nicht nur »dieser Einzelne« in seiner Einsamkeit angesprochen, sondern als soziales und gesellschaftliches Wesen, als neues Volk Gottes; auch hier stützen sie sich nicht nur auf eine anthropologische Annahme, sondern auf ein biblisches Grundmotiv. Ferner gibt es viele Menschen, die ein unmittelbares Bedürfnis empfinden, als Glaubende in einer Gemeinschaft des Gebetes, des Kultes, der weitesten Kommunikation zu leben.

Für Menschen, die von dieser Kirche belehrt und geführt den Kontakt mit Jesus Christus gefunden haben, kommt noch das Moment der Dankbarkeit dazu, von der Kirche das Zentrum des eigenen Lebens und eine Fülle von Hilfen zu ihm hin empfangen zu haben. Im Medium dieser Dankbarkeit werden alle Gründe, mit denen die Kirche sich als Vermittlerin Jesu Christi legitimiert, sorgfältig erwogen. Auch dieser Vorgang kann zu einem verpflichtenden Netz konvergierender Wahrscheinlichkeiten führen.

Solche Menschen sagen von sich, daß im Wachsen der inneren Verbindung, des Verständnisses und der Einigung mit der Person Jesu die Kirche sich ihnen immer zwingender als das Medium seiner Gegenwart und Mitteilung zeige.

Die Frage nach den existentiellen Wahrscheinlichkeiten bleibt sinnvoll, auch wenn man anerkennt, daß der Glaube über allen Probabilismus hinaus erst als fester und sicherer Glaube zu sich selbst kommt. Denn hier wie in allen Entwicklungen des Menschen wird die Endgestalt nur über Vorgestalten erreicht. Oft verhindert gerade das vorzeitige Bestehen auf der Endgestalt die Entwicklung jener Vorformen, die dem Menschen als einem werdenden Wesen gemäß und notwendig sind. Vielen Menschen würde das Glauben »natürlicher« zugänglich werden und bleiben, wenn man sie nicht allzusehr energisch auf Glaubenssicherheit schlechthin und auf dogmatische Sicherheit im einzelnen vergattern würde. Dies alles hat eines Tages seinen guten Sinn und seine Notwendigkeit. Es ist aber sicher falsch, Akte erzwingen zu wollen, die auf bestimmten geistigen Entwicklungsstufen noch nicht möglich sind.

Die vorausgehenden Überlegungen provozieren gewiß den Einwand, der Glaube werde hier in einem Wahrscheinlichkeitskalkül aufgelöst. Das ist nicht die Absicht. Wohl aber meine ich, daß hier zwei verschiedene Dinge ineinander verwoben sind, von denen das, was Wahrscheinlichkeitskalkül genannt wurde, der psychologischen Analyse leichter zugänglich ist. Vielleicht kann man es als eine Substruktur des Glaubens ansehen.

Das Fragen nach dem Ganzen und die eigene »Funktion« in ihm steht in unserer geistesgeschichtlichen Stunde auch unter dem Vorzeichen einer positiven Verzweiflung, die nicht nur in Resignation münden, sondern sie auch überwinden kann. Viele sehen heute, daß weder Wissenschaft noch Philosophie existentielle Orientierung ermöglichen. Wenn sie trotzdem geschieht und verantwortet werden muß, drängt sich die vielleicht schon verworfene Frage erneut auf, ob wir uns nicht im Vertrauen auf unsere eigene Rationalität mit der Aufgabe der Selbstaufklärung unnötig, hochmütig und verzweifelt überfordern. Denn wie immer es mit der Erkenntnis der Existenz Gottes stehen mag, ganz sicher ist doch, daß wir von uns aus in die Gedanken des Gottes noch weniger eindringen können als in das Innere unserer Mitmenschen. Wenn aber prinzipiell die Gedanken anderer Personen aus dem verborgenen Innen des anderen frei mitgeteilt werden müssen, um erkannt werden zu können, dann ist die Frage vernünftig, ob eine solche Mitteilung nicht längst ergangen sei. Die nicht ausgeschlossene Möglichkeit versetzt in einen Suchhorizont, in dem neue Wahrscheinlichkeiten sich so konstellieren können, wie den drei Magiern des Orients sich das Sternbild konstellierte hat, das ihnen die für ihre Vorstellungen verbindliche Orientierungshilfe bot. Sie haben sich an ihr Licht gehalten. Soviel wir wissen, sind sie gut damit gefahren.

Die Offenbarung der Sünde im Mysterium Christi

Von L. Ligier

Im packenden Bericht des Lukas wird die Verkündigung der Frohbotschaft an Anfang und Ende eingerahmt durch den Aufruf, sich zu bekehren, »damit die Sünden vergeben werden« (Lk 3, 3; 24, 47)¹. Diese Aufforderung beschränkt sich anfänglich auf das Volk Israel, ergeht aber am Schluß an alle Nationen. In beiden Fällen erfolgt sie in einer entscheidenden Stunde: zu Beginn ist es die Stunde des Anbruchs der messianischen Zeiten, worauf die Predigt und Taufe des Johannes hinweist; am Schluß ist es die Stunde vor dem Hereinbrechen des Pfingstgeschehens, mit dem die Verkündigung der Heilsbotschaft und die ersten Taufen anheben. Die Lehre über die Sünde nimmt demzufolge im Neuen Testament einen wichtigen Platz ein.

Doch ist unverzüglich auf ihre Eigenart hinzuweisen. Jesus sowie Johannes und selbst Paulus richten ihren Blick mehr auf die Sünder als auf die Sünde. Sie sehen die Vergehen existentiell: sie gewahren, wie sie auf dem Menschen lasten, wie sie das Schicksal des Volkes Israel und der Welt gefährden. Was zählt, ist die Person: ihr Schicksal, ihre Sündenlast; sodann Israel und die Menschheit, die in ein sich jetzt abspielendes und zugleich eschatologisches Drama hineinverwickelt sind. In dieser Hinsicht bringt das Neue Testament eine Offenbarung und eine frohe Kunde. Es macht den verlorenen Sohn seiner selbst ansichtig, und vor allem verheißt es ihm Verzeihung. Den Heiden und Juden deckt es das »Mysterium der Bosheit« auf, das in der Welt am Werk ist. Allen bringt es die »frohe Botschaft« daß die Vergebung angeboten, daß die Erlösung da ist. Zwar wird die Sünde verurteilt, aber an Christus. Die Sünder hingegen haben Aussicht auf Barmherzigkeit; für alle, selbst für solche, die in der Sünde begraben sind, ist die erneuernde Wiedergeburt in Reichweite des Glaubens. Die Menschen werden von dieser Botschaft interpelliert, vom Feuer dieser Offenbarung erhellt.

Das ist, kurz umrissen, die Problematik, die wir nun näher besehen müssen. Zu diesem Zwecke werden wir die konstitutiven Dimensionen dieses Mysteriums der Sünde der Reihe nach freilegen.

¹ Die Literatur über die Sünde im NT ist immens. Sie ist, in unterschiedlicher Vollständigkeit, verzeichnet bei: A. Vögtle, Sünde im NT. Lex. f. Theol. u. Kirche 9, Sp. 1174–1177; F. Dexinger/F. Staudinger u. a., Ist Adam an allem schuld? Innsbruck 1971, S. 398–416; S. Lyonnet, Le péché. In: DBS VII. Paris 1964, S. 566–567; L. Ligier, Péché d'Adam et péché du monde. I. L'Ancient Testament. In: »Théologie« 43 (Paris 1960), S. 6–14; II. Le Nouveau Testament. In: »Théologie« 48 (1961), S. 169–199.

I. DIE SITTLICH-PERSÖNLICHE DIMENSION DER SÜNDE

Denken wir zunächst über den allgemeinsten Wesenszug der Sünde, das heißt über ihre sittlich-persönliche Dimension nach. Auch abgesehen von einem Bund mit Gott, von einer Begegnung mit Christus besteht ja jede Sünde zunächst in einem innern oder äußern Akt, der ein sittlich-religiöses Versagen des Gewissens darstellt. Wie wird sie diesbezüglich im Neuen Testament beurteilt?

Geschichtlicher Kontext und gemeinsamer Grundbestand

Beginnen wir mit einem geschichtlichen Befund. Zur Zeit Jesu bieten Judäa und Galiläa nicht das Bild eines allgemeinen Sittenzerfalls oder ganz bestimmter sittlicher Verirrungen. Die Sitten sind streng, ja gesetzestreu und puritanisch. Gewiß ersieht man anhand der Evangelien Mißstände: Diebstähle, Räubereien, falsche Verklagungen, Vertrauensmißbräuche, Verleumdungen, Morde. Doch diese Tatbestände sind nicht so zahlreich und so himmelschreiend, daß Jesus im barschen Ton eines Amos über sie Klage führen mußte. Er fährt nur die Reichen und die Pharisäer an. Die Mißstände, die zur Zeit Hoseas, Jesajas und Ezechiels im Kultwesen bestanden, sind verschwunden. Man hört über die Zollpächter aufbegehren; auch Dirnen und Ehebrecherinnen machen etwas viel von sich reden. Die öffentliche Meinung verhängt über sie gleichsam eine gesellschaftliche Exkommunikation; ihr Benehmen wird als skandalös empfunden, was dem sittlichen Urteil dieser Generation zur Ehre gereicht.

Nach den Schriften von Qumran zu urteilen, hatte diese Epoche überdies mehr als jede andere Schuldgefühl und Verlangen nach Läuterung. Wie man mit Recht bemerkt hat, ist »das Wort *asmah* (Fehl, Schuld) eines von denen, die in diesen Schriften am häufigsten wiederkehren«; selbst die »Söhne des Lichtes« fühlen sich »nicht gegen Schuld gefeit«². Das sind beruhigende Befunde. Doch ist daraus wohl nicht ohne weiteres zu schließen, die damaligen Juden seien Heilige gewesen und Jesus hätte sie, wenn es keine Pharisäer gegeben hätte, überhaupt nicht zu tadeln gebraucht. Nur konnte er – was das betrifft – ihnen keine schlimmeren Vorwürfe machen als den Menschen vor ihnen. Eines seiner Worte, das doch recht streng ist, trifft hier den richtigen Ton: »Meint ihr, diese Galiläer seien . . . ärgere Sünder gewesen als alle andern Galiläer? Nein, sage ich euch, vielmehr werdet ihr alle, wenn ihr nicht umkehrt, auf ähnliche Weise umkommen« (Lk 13, 2–3). Die damalige Zeit ist also nicht schlimmer als andere. Daraus ist zu schließen, daß die Botschaft Jesu nicht durch einen außerordentlichen Tiefstand der Moral bedingt war. Ein Grund mehr, um aufmerksam auf sie zu achten.

² A. Dupont-Sommer, *Culpabilité et rites de purification dans la secte juive de Qumran*. In: »Semitica« 15 (1965), S. 66.

Denn wie man auch über diese Epoche urteilen mag: die persönlichen sittlichen und religiösen Vergehen, die »Sünden« werden doch in der Mehrzahl von Anfang an ganz offen als schwerwiegend bezeichnet. Sie stellen eine »Schuld« vor Gott dar (Lk 13, 4; Mt 6, 12). Schon bevor sie geschichtlich zu Scheinheiligkeit und Unglaube gestempelt werden, haben sie eine allgemeine Bedeutung, die primordial ist: sie erklärt zu ihrem Teil das Kommen des Gottesreiches. In der Absicht nämlich, ihre Vergebung anzukündigen, sucht Gott in Christus sein Volk heim. Das von Zacharias besungene Heil besteht in »der Vergebung der Sünden« (Lk 1, 77). Anlässlich der Taufe zur Vergebung der Sünden kündigt Johannes das Kommen des Herrn an (Mk 1, 4; Lk 3, 3); die Volksmenge kam, um ihm »ihre Sünden zu bekennen« (Mt 3, 6). Und als Jesus das Reich ankündigt, verlangt er ebenfalls »die Reue« wie den Glauben (Mk 1, 15). Dies ist denn auch eines der Ziele seiner Sendung: er kommt, um sein Leben hinzugeben »als Lösepreis für die Vielen« (Mt 20, 28), um »für diese Vielen sein Blut zu vergießen zur Vergebung der Sünden«, wie er später sich ausdrückt, als er diese Erklärung in den Ritus der Kelcheucharistie einfügt (Mt 26, 28). Diese Absicht hängt von da an mit seinem Ostermysterium zusammen. Die großen Reden der Apostelgeschichte, namentlich die des Petrus, bezeugen uns das. Vor dem Hohen Rat beteuert Petrus, Gott habe Christus erhört, um »durch ihn Israel Umkehr und Vergebung der Sünden zu schenken« (Apg 5, 31). Am Pfingstmorgen verlangt er von den ersten Gläubigen: »Jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung eurer Sünden« (Apg 2, 38). Er wiederholt dies zu Cäsarea vor der Familie des Hauptmanns Kornelius: »Jeder, der an ihn glaubt, empfängt durch seinen Namen Vergebung der Sünden« (Apg 10, 43). Paulus wird am Tag seiner Bekehrung vom Herrn selbst vernehmen: »Durch den Glauben an mich« werden die Heiden »Vergabung der Sünden . . . erlangen« (Apg 26, 18). Das wird er in aller Öffentlichkeit bezeugen. Diese Lehre wird zum integrierenden Bestandteil seiner Unterweisung; er schreibt im Römerbrief: Gott hat Christus »dazu bestimmt, Sühne zu leisten mit seinem Blut . . . zur Vergebung der Sünden« (3, 25). Das ist eines der Themen, die den Brief einleiten.

Schon diese gemeinsame Grundgegebenheit sagt genug aus. Schen wir, wie sie in der Unterweisung Jesu und des Apostels vertieft wird.

Die Lehre Jesu

Drei Züge, die auch das Neue am Evangelium ausmachen, gehören zum Sondergut der Lehre Jesu über die Sünde.

Der erste Zug besteht darin, daß die Sünde mehr von innen her gesehen wird. Die Zeitgenossen Jesu wollten, wie gesagt, sündenfrei bleiben, doch ihr ängstliches Auf-der-Hut-Sein, das infolge der legalistischen Überliefe-

rungen zu einer Überängstlichkeit geworden war, richtete sich zu sehr auf das Äußere. Man mußte die Unterweisung, die sie erhalten hatten, berichtigen. Jesus bringt ihnen deshalb bei, daß ein böser Gedanke ebenso schwer wiegen kann wie die äußere schlimme Tat (Mt 5, 27–30) und daß die Sünde stets aus dem Herzen stammt: »Denn von innen, aus dem Herzen der Menschen, kommen die bösen Gedanken, Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habgier, Bosheit, Betrug, Ausschweifung, Neid, Verleumdung, Hochmut und Unvernunft« (Mk 7, 21–22). Diese Aussage ist entscheidend wichtig. Man beachte: Sie ist im Evangelium die einzige Aufzählung, die einem Sünden-katalog gleicht. Sie will aber kein Sündenverzeichnis zusammenstellen, schon gar nicht ein vollständiges. Jesus will einfach dartun, daß diese Fehler im Innern der Person wurzeln. Für ihn ist die Sünde etwas ganz anderes als lediglich ein bestimmtes äußeres Verhalten: sie ist eine Wirklichkeit, die im Innern der Person liegt. Hier erblickt er sie denn auch in erster Linie.

Doch er sieht sie vor allem im Licht, das von seiner eigenen Person ausgeht, das heißt von der Verzeihung her, die er anbietet. Das ist die frohe Botschaft, mit deren Verkündigung er betraut ist. In Galiläa tritt er von Anfang an als der Menschensohn auf, der diese Vollmacht besitzt, die von allen Gott allein zugeschrieben wird. Die drei Synoptiker sind sich dessen bewußt, darum stellen sie die Heilung des Gelähmten von Kafarnaum an den Anfang. Zuerst sagt Jesus zum Kranken: »Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben . . .« Dann fügt er angesichts der Protesthaltung der Pharisäer, die ihn scharf beobachten, hinzu: »Ihr sollt erkennen, daß der Menschensohn die Vollmacht hat, auf Erden die Sünden zu vergeben.« Und er sagt zu dem Gelähmten: »Ich befehle dir: . . . Nimm deine Tragbahre und geh nach Hause« (Mk 2, 5–11 cf. Mt 9, 2–6; Lk 5, 20–24). Um diese grundlegende Offenbarung zu vervollständigen, übergibt er schließlich den Aposteln die Gewalt, Sünden zu vergeben (Mt 18, 18; Joh 20, 23). Und bevor er sie verläßt, fordert er sie auf, »die Bekehrung zu predigen, damit die Sünden vergeben werden« (Lk 24, 47). Das ist das Neue, das vom Evangelium gebracht wird: das Angebot der Verzeihung. Das Evangelium frohlockt deshalb im voraus in himmlischer Freude, daß eine solche Gnade zu geben und zu empfangen ist. Diese Freude hallt stets fort in den unvergeßlichen Gleichnissen vom verlorenen Schaf und dem verlorenen Sohn.

Ein letzter Grundzug faßt die beiden genannten zusammen. Weil die Vergebung angeboten wird und die Sünden im Innern liegen, genügt es nicht, daß die Frohbotschaft anonym verkündigt wird, sondern diese frohe Kunde ist unmittelbar denen zu verkündigen, die von Sünde belastet sind. Die Offenbarung der Sünde ruft somit nach einer persönlichen Begegnung. In diesem Kontakt vollzieht oder vollendet sich wenigstens diese Offenbarung. Darum spricht Christus nur gelegentlich allgemeine Verurteilungen gegen gewisse Sündentypen aus; er bevorzugt das Gleichnis. Vor allem aber begibt

er sich auf den Weg, um die Unglücklichen aufzusuchen, die seiner bedürfen und auf ihn warten. Er ißt mit den Zollpächtern und erklärt dabei, er sei »nicht gekommen, um die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder« (Mt 9, 13). Er verzeiht der Sünderin, die sich ihm zu Füßen wirft (Lk 7, 48); er hält sich am Jakobsbrunnen auf, um der Frau von Samaria zu begegnen (Joh 4, 1–25); er verzeiht der Ehebrecherin (Joh 8, 11); er betritt das Haus des Zachäus und sagt: »Der Menschensohn ist gekommen, um zu suchen, was verloren war« (Lk 19, 1–10); er richtet seinen Blick auf Simon Petrus, der ihn verraten hat und sogleich in Schluchzen ausbricht (Lk 22, 61–62). Von da an bleiben diese Gesten und Begegnungen für die Kirche das Sinnbild für die Sündenoffenbarung im Evangelium und, wie es in der ostkirchlichen Überlieferung zutage tritt, das Zeichen dafür, daß das Bußsakrament schon im Evangelium eingesetzt worden ist.

Diese Offenbarung Jesu, die so das Dasein und Leben der Kirche erklärt, war entscheidend. Auch das, was Paulus dazu beitrug, ist wichtig, vor allem heute, erhellt es doch die Theologie der Sünde in ihrer sittlich-persönlichen Dimension.

Der Beitrag des Paulus

Paulus hat zunächst teil am gemeinsamen Grundbestand: Er lehrt, daß man zum Gottesreich Zugang hat durch die Vergebung der Sünden. Doch gibt er – und das macht seine Eigenleistung aus – dieser kerygmatischen Botschaft ihre katechetische und eschatologische Dimension. Da er dafür zu sorgen hat, daß die Neugetauften standhaft bleiben, muß er sie darauf aufmerksam machen, daß sie noch in Gefahr schweben, aus dem Gottesreich ausgestoßen zu werden. Darum muß er ihnen die Vergehen, die aus diesem Reich ausschließen, und die Sünder, die zurückgewiesen werden, benennen. Aus diesem Grund enthalten seine Briefe zahlreichere und detailliertere Lasterkataloge als die Evangelien. Bei diesem Anlaß erinnert er die Neophyten zuweilen an das, was sie vor der Taufe gewesen waren (1 Kor 6, 9–10; Tit 3, 3). Für gewöhnlich geht er unverzüglich zur Hauptsache über, indem er darauf aufmerksam macht, daß derartige Sünden den Zorn Gottes nach sich ziehen (Röm 1, 18. 32; Kol; 3, 5–8) und daß diejenigen, die diesen Lastern frönen, vom Reich und Erbe Gottes ausgeschlossen sind (1 Kor 6, 9–10; Gal 5, 19 bis 21; Eph 5, 3–5). Dieses Thema, das in der Apokalypse wieder auftaucht (Offb 9, 20–21; 21, 8; 22, 15), ist für die Glaubenslehre bedeutsam: In dieser Theologie wird die Sünde nicht vom Gesetz her definiert, das sie übertritt, sondern vom Gottesreiche her, von dem sie auszuschließen vermag. Sie kann zu diesem Grenzfall führen, weil und soweit sie den eschatologischen Daseinssinn zum Ausdruck bringt.

Mehr eine Besonderheit des Paulus und etwas Neues stellt es dar, daß er die Sünde auch von einem anthropologischen Gesichtspunkt aus definiert. Zwar nicht von ihrer Verwurzelung im Herzen her, wie Jesus das tat, sondern auf hellenische Weise im Hinblick auf den Menschen, auf seine Natur, auf das, was sich ziemt. Man denkt hierbei selbstverständlich an die unvergeßliche Analyse im Römerbrief (1, 24–32). Man kann darin ohne weiteres einen herkömmlichen Sünden katalog finden, wenn er auch umfassender ist als jeder andere. Doch die Liste wirkt ganz neu durch den Zusammenhang, in dem sie steht, und durch die Struktur, die für sie maßgebend ist³. Die geschlechtlichen Abwegigkeiten, die an die erste Stelle gesetzt werden, werden als wider natürlich gebrandmarkt (1, 28). Die übrigen Vergehen werden in die Kategorie der *mē kathēkonta*, des »Unziemlichen« eingeteilt, was uns auf das sittliche Urteil verweist, worin der Mensch sich seines Gesetzes bewußt wird⁴. Die Sünde besteht somit nicht nur in der Übertretung einer äußeren Vorschrift, sondern in einer inneren Geistesverirrung, deren sich der Mensch bewußt werden soll, denn sie entfremdet ihn sich selbst. Die Sünde ist demnach gewissermaßen eine Entfremdung des Menschen. Dieser fruchtbare Gedanke, der gleichzeitig den Forderungen des Gewissens und des Glaubens entspricht, ist heute ganz besonders willkommen. Die Sünde darf nicht ein Begriff sein, der durch das Spiel von gesellschaftlichen Traditionen und das Beharrungsvermögen biblischer Anschauungen von außen bestimmt wird. Der Sündengedanke ist in der Menschennatur verwurzelt, die er vor möglichen Freiheitsmißbräuchen schützt. Es gibt Verhaltensweisen, Experimente und Akte, die fehlbar sind, weil sie dem Gewissen widersprechen. Man täte gut daran, angesichts gewisser Revisionsvorschläge daran zu denken.

Die Begegnung mit dem griechischen Denken führt in dem Brief diesen ersten neuen Gedanken ein. Paulus gibt sich indes damit nicht zufrieden, sondern vertieft ihn sogleich durch eine biblisch geprägte Analyse. Die sittlichen Verirrungen, die von der Thora und der hellenischen Weisheit präzisiert werden – wir wollen sagen: die »Sünden« im distributiven Sinn des Wortes –, ergeben sich alle aus einer Urverirrung, die in einer Stellungnahme des Menschen gegen Gott besteht. Paulus, der dem biblischen Sündenbegriff treugeblieben ist, stellt zwischen den einzelnen Vergehen und der Grundsünde, die darin besteht, daß man Gott die ihm gebührende Verehrung und Danksagung verweigert, ein Abhängigkeitsverhältnis her. Dieser Zusammenhang aktualisiert den Bezug der Einzelvergehen auf Gott und läßt sie mit vollem Recht zu der religiösen Kategorie derjenigen Sünden gehören, die vom eschatologischen Zorn geahndet werden. Da Paulus wahrgenommen hat, daß in der heidni-

³ Wir verweisen hier auf unsere Analyse dieses Kapitels in: *Péché d'Adam et péché du monde II*, S. 169–199.

⁴ Desgleichen definiert Paulus das sittlich Gute als das, was »wahrhaft, edel, recht, lauter, liebenswert, ansprechend ist, alles, was Tugend heißt und lobenswert ist« (Phil 4, 8).

schen Sittenlosigkeit diese Stellungnahme zu Gott mit im Spiel ist, faßt er sie verständlicher Weise als durch und durch bedenklich auf. Er erblickt in ihr eine unverzeihliche Ungerechtigkeit (Röm 1, 19–21), eine anmaßende Süffizienz⁵. Diese so aufgedeckte Urverirrung erscheint gewissermaßen als eine sich weltweit erstreckende Sünde gegen den Geist. Da sie sich gegen zwei zugängliche Lichtquellen: die theophane Schöpfung und das Gewissen sträubt, vermag sie sich auf jeden Aspekt des menschlichen Verhaltens auszuwirken. Die Idolatrie, die ihr phänomenal eine geschichtliche Dichte verleiht, ist nur ihre Folge und sichtbare Äußerung: indem sich das Heidentum den Trugbildern einer Phantasie, von der es sich leiten läßt, hingibt – somit aufgrund der Urverirrung –, versinkt es in Vielgötterei und Götzendienst, der nur eine Objektivierung der Verirrung des Geistes ist.

Paulus dringt in seiner Analyse noch weiter vor und erblickt in den einzelnen »Sünden« die Folge und zudem die Bestrafung des Neins zu Gott. Mit Fug und Recht »lieferte« dieser die Heiden ihrem »verworfenen Denken aus«. Achten wir auf die biblische Wucht dieser Formel, die – in drei Versen zweimal wiederholt⁶ – den Strafcharakter vor Augen treten läßt. Paulus braucht bloß noch deren Hauptaspekte oder -ebenen aufzuzeigen. Die widernatürlichen geschlechtlichen Vergehen sind ihre schreiendste Form: diesen abwegigen Geschlechtsverkehr brandmarkt er als eine »Verkehrtheit«, die für den Menschen bis in sein Fleisch hinein die adäquate Kehrseite der »Verkehrtheit« der Idolatrie ist, die dem Fleisch die Privilegien der göttlichen Herrlichkeit zuerkennt⁷. Selbst die übrigen Vergehen, die als »Dinge, die sich nicht gehören«, verurteilt werden, sind auf ihre Weise eine Strafe: »Und da sie sich weigerten, Gott anzuerkennen, lieferte Gott sie einem verworfenen Denken aus« (Röm 1, 28). Infolge seiner Weigerung also, den echten Sinn für Gott sich zu eigen zu machen und zu bewahren, hat der Mensch den Sinn für sich selbst und die Geradheit seines Gewissens verloren. Römer 1 geht es ganz und gar darum. Die Sünde gegen Gott wird zum Urgrund erhoben, aus dem die andern Sünden sich ergeben. Sämtliche Einzel-»Vergehen« zeugen davon, daß man das sittliche Urteil eingebüßt hat, weil man dem Licht untreu geworden ist.

Da sie so von ihrem Wurzelgrund an bis zu den letzten Ausläufern organisch konstituiert ist, bildet die Sünde eine strukturierte Totalität, die Paulus mit einem einzigen Blick zu umfassen und schließlich zu personifizieren vermag. »Die Sünde« übt gewissermaßen eine Herrschaft aus: sie führt zu einer gewissen Sklaverei. Das »verworfenene Denken«⁸, die »Begierden des Herzens«⁹,

⁵ »Sie verfielen in ihrem Denken der Nichtigkeit, und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert« (Röm 1, 21).

⁶ »Darum lieferte Gott sie . . . aus: *dio* (oder: *dia touto*) *paredoken*« (V. 24. 26).

⁷ Vgl. V. 25–27, worin das Zeitwort *metellaxan* wiederkehrt.

⁸ Ebd.: *ouk edokimasan* . . . *adokimos nous*.

⁹ Röm 1, 24: *epithymiai tou kardiou*.

die »entehrenden Leidenschaften«¹⁰, denen nach der ersten Seite des Briefes der Mensch »ausgeliefert« ist, weil er Gott die Huldigung verweigert hat, werden in der Folge in Römer 6 und 7 von neuem erwähnt, um die Knechtschaft auszudrücken, in der sich das sittliche Dasein in dieser Verlorenheit befindet. Der Sünder gibt den Begierden seines sterblichen Leibes nach¹¹; die »Leidenschaften der Sünden« wirken in seinen Gliedern¹²; das »Trachten des Geistes« vermag nicht mehr zu obsiegen über das »Trachten des Fleisches«, das Gott feind geworden ist¹³. So kommt es zur tragischen Ohnmachtserfahrung, der der Römerbrief ihren endgültigen Ausdruck gegeben hat: »Ich aber gehöre zum Fleisch und bin in die Sünde verkauft. Denn ich begreife mein Handeln nicht: ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse« (7, 14–15). Sich selbst entfremdet, weil er sich Gott entfremdet hat, kann der Mensch nur noch seine sittliche Beklommenheit hinausschreien. Damit wird die von Paulus unternommene Analyse der Sünde in ihrer sittlich-persönlichen Dimension abgeschlossen.

II. DIE GESCHICHTLICHE SÜNDE UND IHRE TYPOLOGIE

Doch diese Analyse berücksichtigt bereits die existentielle Daseinssituation, in der sich der Mensch im Plane Gottes befindet. Die großen Kapitel 1, 6 und 7 des Römerbriefes sind, wie allgemein auch ihre Blickrichtung sein mag, im Licht der Offenbarung geschrieben. Somit müssen wir über diese neue Gegebenheit nachdenken und jetzt die Sünde auf dem Hintergrund des Bundes mit Gott, namentlich im Blick auf die Haltung zu Christus ins Auge fassen. Um methodisch vorzugehen, präzisieren wir zunächst die Typologie, das heißt die Hauptformen der Sünde. Diese Formen weisen Varianten auf. Doch lassen sie sich, wenn man sie gesamthaft betrachtet und einander gegenüberstellt, auf drei Typen zurückführen.

Die ersten beiden Sündentypen waren im Alten Testament zunächst miteinander verbunden. Als Gott seinen Plan aufdeckte, war selbstverständlich das Grundthema die Untreue gegenüber seinem Namen, seinem Bund, den gegenüber ihm eingegangenen Verpflichtungen. Diese primäre Stellungnahme äußerte sich konkret in der Apostasie und Blasphemie, im Ungehorsam gegenüber dem Gesetz, in der Weigerung, sich von Gott prophetisch regieren zu lassen; es lag darin aber auch ein Mangel an Glauben, von dem bereits zur Zeit des Durchzugs durch die Wüste die Rede ist, ein *apeithein*, das die innere, durchgehende Form der Sünde darstellt¹⁴. Infolge der geschichtlichen

¹⁰ Röm 1, 26: *pathe atimias*.

¹¹ Röm 6, 12: *hai epithymiai autou* (= *tau thnetou somatos*).

¹² Röm 7, 5: *ta pathemata tou harmatiou*.

¹³ Röm 8, 6–7: *phronema tes sarkos . . . phronema tou pneumatos*.

¹⁴ Jos 5, 6; Dtn 9, 7. 23–24; vgl. Ligier, *Péché d'Adam* . . . I, S. 55–69.

Lage Israels führte diese negative Haltung, worin es Gott vergaß und aufgab, zwangsläufig zur Übernahme der polytheistischen Kulte und der Sitten der Nachbarvölker. Kurz, die Sünde, wie sie sich zur Zeit der Richter und Könige breitmachte, bestand in Untreue und Götzendienst zugleich.

Der Unglaube gegenüber Christus

Zur Zeit des Evangeliums kommt es zu einer Trennung dieser beiden Sündentypen. Die Prüfung des Exils, der Widerstand der Makkabäer hatten die Juden zum Bund zurückgeführt; für sie kam es von jetzt an nicht mehr in Frage, zur Vielgötterei und zum heidnischen Leben überzugehen. Dieser Punkt stand nun fest. Nun aber kommt mit dem Neuen Testament »die Heilserkenntnis« zu ihrem Abschluß. Das religiöse Versagen steht somit in bezug zu dieser Vollendung. Was Sünde ist, bestimmt sich jetzt von Christus her. Man muß an die Verzeihung und das Licht glauben, die er bringt, an den Vater, dessen Namen er offenbart, an das eschatologische Reich, an das Leben und die Auferstehung.

In diesem Kontext bestand die Schuld darin, an der Person Jesu Anstoß zu nehmen (vgl. Mt 11, 6) und ein »ungläubiges Geschlecht« zu sein (Mk 9, 19). Dieser Unglaube wies verschiedene Grade auf, die von der einfachen Weigerung, sich zu Christus zu bekennen, bis zur Verleugnung und zum fanatischen Widerstand gingen. Die Heuchelei, die bei den Pharisäern anzutreffen war, war etwas vom schlimmsten¹⁵, denn das zwiespältige Verhalten der Pharisäer wirkte sich unmittelbar auf den Gang der Ereignisse aus. Sie hinter die Treue gegen Mose verschanzend, wollten sie so den Einfluß Jesu zunichte machen. In ihrer Schmähung des Geisteswirkens lag eine noch ärgere Verkehrtheit: um den Plan Gottes zu vereiteln, schreckten sie nicht davor zurück, das heiligende Wirken dem unreinen Geist zuzuschreiben (Mk 3, 22 bis 30; Mt 12, 22–45; Lk 11, 14–26). Das Ärgernis, das sie den »Kleinen« gaben, bestand noch mehr in einer Gefährdung ihres Glaubens als ihrer Unschuld. In allen diesen Formen kam der Widerstand gegen den Glauben aggressiv und werkkraftig zum Ausdruck. Er tat dem Reich Gottes »Gewalt an« (Mt 11, 12; Lk 16, 16)¹⁶, verfolgte die Person und den Namen Jesu¹⁷, suchte ihm das Erbe der Väter zu entreißen, um es in seiner legalistischen Struktur Israel zu erhalten (Mt 21, 33–46; Mk 12, 1–12; Lk 20, 9–19). Der Unglaube

¹⁵ Man weiß, wie wichtig die Begriffe »Heuchler« und »Heuchelei« bei den Synoptikern sind: Mk 7, 26; 12, 15; Lk 6, 42; 12, 1.56; 13, 15; Mt 6, 2.16; 7, 5; 15, 7; 22, 18; 23, 13–29; 24, 51.

¹⁶ Vgl. Ligier, *Péché d'Adam* . . . II, S. 87–92.

¹⁷ Jesus ist sich bewußt, daß man seinen Namen angreift: Mt 5, 11; 10, 22; 24, 9; Mk 13, 13; Lk 21, 12.17.

war schließlich selbst dazu bereit, Jesus auf die Seite zu schaffen, um ihn daran zu hindern, dem Gottesreich den neuen Geist einzuhauchen.

In dieser Hinsicht äußert sich das Johannesevangelium noch entschiedener als das der Synoptiker. Es spricht kaum von »Sünden« im moralischen Sinn; es schenkt nur dem Drama der Auseinandersetzung zwischen Licht und Finsternis Beachtung. In seiner Darstellung glauben die Zeitgenossen Jesu, indem sie seine Lehre und seine Zeichen zurückweisen, nicht an das Licht, das er bringt. Sie wollen weder von ihm noch vom Vater etwas wissen (Joh 8, 19; 16, 3). Darin bestand »ihre Sünde« und die Sünde der »Welt«, eine Sünde, für die es keine Vergebung gibt (Joh 15, 22–24), die ihnen den Tod bringt (Joh 8, 21; vgl. 8, 24) und für die der Paraklet vor der Zukunft Zeugnis ablegt (Joh 16, 8).

Die Idolatrie der Heiden

Bei den Heiden hingegen stellt, wenigstens in der Zeit, die der Evangelisation vorausgeht, die Idolatrie die typische Form der Sünde dar; der Unglaube tritt erst nach der Verkündigung der Botschaft in Erscheinung. Der Römerbrief und auf ihre Weise die Apokalypse bekunden uns dies: die Idolatrie steht darin geschichtlich und thematisch an erster Stelle.

Zwar bringt – wir haben oben darauf hingewiesen – Paulus sie in Verbindung und Abhängigkeit von einer logisch früheren Verirrung, die darin besteht, daß man dem wahren Gott die ihm geschuldete Verehrung und Danksagung verweigert. Doch er weiß auch, besser als alle andern, daß das Heidentum sich nicht bloß auf das negative Moment der Sünde beschränkt hat: es hat sich Götter und Götzenbilder geschaffen, die seinen Wunschträumen entsprachen. Dieses Vergehen besudelt die Erde und entehrt den Geist. Um diese Idolatrie zu bekämpfen, begibt sich Paulus zu den heidnischen Völkern und fordert Ikonium, Thessalonich, Athen und Rom auf, sich »von diesen nichtigen Götzen zu dem lebendigen Gott zu bekehren« (Apg 14, 15; vgl. 17, 29–30; 1 Thess 1, 9).

Das Zeugnis der Apokalypse verdiente eigentlich die gleiche Beachtung. Merken wir uns wenigstens, daß darin die Abgötterei in echt biblischer Denkweise als die »Prostitution« des neuen Babylons gebrandmarkt wird (17, 1 ff.). Sie steht in allen Sündenlisten an vorderster Stelle (21, 8; 22, 15). In Offb 9, 20–21 steht sie sogar an der Spitze aller andern Sünden; »Mord, Magie, Unzucht und Diebstahl« kommen erst an zweiter Stelle; die Aufzählung beginnt mit der Anbetung der Dämonen, der »Bilder aus Gold, Silber, Erz, Stein und Holz«.

Widerstand gegen das Christuszeugnis und Verfolgung

Im Hinblick auf die Folgezeit ist noch auf einen dritten Sündentypus hinzuweisen. Er liegt in der Linie des ersten, unterscheidet sich aber davon durch seinen eschatologischen Charakter.

Christus sah diesen Sündentyp voraus. Die Apostelgeschichte, die Briefe und die Apokalypse bezeugen seine Aktualität und Zudringlichkeit. Seine ausgeprägteste Form ist der Widerstand gegen das Evangelium und das Glaubenszeugnis der Apostel, der schließlich bis zur Verfolgung gehen kann. Jesus war zu einem Gericht gekommen (Joh 5, 27; 9, 39); an ihm sollte das tiefste Sinnen und Trachten des Menschen offenbar werden (Lk 2, 34–35). Das gleiche scheint von denen zu gelten, die er ausgesandt hat. Ihre Verkündigung wirft die Welt in die Krise der letzten Zeiten. Wie an Jesus, so scheiden sich auch an ihnen die Menschen (Mt 10, 34; Lk 12, 51–53). Darum werden die Jünger um des Namens Jesu willen verfolgt (Mt 5, 11–12; 10, 18; 23, 34; Lk 11, 49–51; 12, 11; Joh 15, 18–21). Diese Verfolgung, die ausbricht, weil man Jesu Namen nicht zu ertragen vermag, ist einer der markantesten Aspekte der Sünde der Welt (Joh 15, 18–16, 11).

Sie hat einen geistigen Ursprung; sie geht anfänglich von Autoritäten oder Einflüssen religiöser Ordnung aus: vom Hohen Rat und den Synagogen (Mt 10, 17; 23, 34; Lk 21, 12), von den Lügenpropheten, von denen die Synoptiker (Mt 7, 15; 24, 11; Mk 13, 22; Lk 6, 26) und die Apokalypse (16, 13; 19, 20; 20, 10) sprechen, vom »Tier von der Erde«, das die Bewohner der Erde verführt (Offb 13, 11–17), von den Falschlehrern, die in die Irre leiten und spalten und schließlich den Glauben (1 Tim 4, 1) und den Meister (2 Petr 2, 1; vgl. Jud 4) verleugnen. Doch diese Geistesmächte jeder Provenienz rufen schließlich die Staatsgewalt herbei und verbünden sich mit ihr. Die Christen müssen so, nachdem sie die Prüfung der ideologischen Verlockung überstanden haben, die Prüfung der Gewalttätigkeit bestehen. Damit kommt die Stunde des »Tieres aus dem Meere«, das Gott lästert, sich anbeten läßt und verfolgt (Offb 13, 4–8). Sein Auftreten charakterisiert treffend die dritte Form der Sünde. Diese erhält einige Züge ihres heidnischen Antlitzes zurück, doch handelt es sich dabei weniger um Kult von Idolen als um Vergöttlichung des Menschen, der auf dem Gipfel der Macht steht. Vor allem aber treten Zweck und Absicht konkret zum Vorschein. Es geht darum, den Glauben auszutilgen, die Gläubigen irrezuleiten und zu verfolgen. Diese Zielsetzung wird spezifisch. Die Sünde der Welt wird, wie der Glaube, den sie leugnet – von Christus, von seinem Evangelium und seiner Kirche her definiert. Damit befinden wir uns ganz jenseits der bloß sittlichen Schuldkategorien.

Das ist ein Sachverhalt, der von Konsequenzen für die theologische Struktur der Sünde geradezu strotzt. Die Sinai-Offenbarung stellte eine unauflös-

liche Verbindung der Offenbarung Gottes mit der ethischen Ordnung her; sie verurteilte die persönlichen und gesellschaftlichen Vergehen ebenso sehr wie die Sünden der Abgötterei und die Gotteslästerung. Desgleichen legten Jesus und Johannes in ihrer Verkündigung sowie das apostolische Kerygma anfänglich das gleiche Gewicht auf die Reue über »die Sünden« und auf die messianische Erwartung. Der geforderte Glaube bezog sich in gleicher Weise auf die Sündenvergebung und das Kommen des Gottesreiches. Doch die Stellungnahme des Evangeliums – und infolgedessen auch die Beurteilung der Sünde – hing nun mit neuen Offenbarungen zusammen: der Vater, die Person Jesu, die Auferstehung, das Gericht, die Kirche. Aus der zunächst »moralischen« wurde eine dogmatische Krise. Und die Sünde, die weiterhin sich auf die gesamte Ordnung des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens erstreckt, gilt vor allem als religiöses Versagen Christus gegenüber. Die Sünde gegen den Glauben, die Untreue gegenüber der Kirche wiegen nun schwerer als die besonderen Sünden. Die »Dogmatik« gewinnt die Oberhand über die »Ethik«. Diese plötzliche Gewichtsverlagerung, die auf das Christuserignis und das Faktum der Kirche zurückgeht, deckt die Gefahr einer möglichen Auflösung der ursprünglichen Synthese auf. Dieses Risiko ist unverkennbar: die Desintegration kann sogar viele Formen sowohl pastoraler als auch theoretischer Natur annehmen. Wir wollen sie hier nicht analysieren, sondern geben uns damit zufrieden, daß wir den Haken gezeigt haben, an dem ein schwieriges, stets aktuelles Problem hängt.

III. URSPRUNG DER SÜNDE UND SOLIDARITÄT IN DER SÜNDE

Trotz der Gefahr dieser Entzweiung erscheint die Sünde als eine einheitliche Realität, die sämtliche Vergehen einbegreift. Die Haltung, die man zu Gott und zu Christus einnimmt, ist dabei das ausschlaggebende, inspirierende und integrierende Element. In diesem Sinn sprechen Paulus und Johannes von der Sünde im Singular. Somit ist der Moment gekommen, ihre weite Erstreckung zu ermessen, um die Probleme, die sich stellen, freizulegen.

Zuerst fragen wir uns: Ist die Universalität wirklich die unterscheidende Dimension der Sünde im Neuen Testament? Die Frage muß gestellt werden, denn sie hat ihre Bedeutung zu der Stunde, da sich die universale Erlösung vollzieht. Als Antwort darauf ist zunächst zu bemerken, daß eine solche Universalität nie ganz klar als eine wichtige Aussage der Synoptiker erscheint. Ihr Bericht sieht praktisch von den heidnischen Völkern ab. Der Aufruf zur *metanoia* richtet sich an Israel. Diese Aufforderung setzt selbstverständlich voraus, daß jedes Glied des Gottesvolkes der Verzeihung bedarf und daß somit alle Sünder sind. Das ist klar; weiter oben war davon die Rede. Und doch überrascht es, daß dies nicht ausdrücklich gesagt wird und daß die Anklagereden sich auf bestimmte Gruppen, auf die Reichen, auf die

Pharisäer beschränken. Der bedeutsamste, schon weiter oben vermerkte Hinweis könnte die Stelle sein, wo gesagt wird, die beim Einsturz des Turmes am Teiche Schiloach umgekommenen Galiläer seien keine schlimmeren Sünder gewesen als die andern, was zum Gedanken berechtigt, daß die andern ebenso sehr Sünder waren wie sie. Doch handelt es sich hierbei höchstens um eine Anspielung. Kurzum: Die Universalität der Sünde, die von den Synoptikern vorausgesetzt wird, bildet nicht den Hauptgegenstand ihrer Aufmerksamkeit, die ganz der Sünde als einer Fehlhaltung gegenüber dem Jesusereignis zugewandt ist. Sie tritt auch im Johannesevangelium nicht stärker in Erscheinung.

Von der Universalität der Sünde als einer Voraussetzung für die Universalität des Heils in Jesus Christus ist hingegen ausdrücklich die Rede zu Beginn des Römerbriefes. Paulus insistiert förmlich darauf. Er wendet volle zwei Kapitel auf, um die Sündhaftigkeit der Heidenvölker und der Juden zu beweisen und schließt mit dem Gefühl, daß ihm dieser Nachweis geglückt sei¹⁸. Seiner Überzeugung nach hat Gott eine so allgemeine Sittenverderbnis zugelassen, damit vor ihm »jeder Mund verstumme« (Röm 3, 19). Doch diese letzte Note, das heißt diese Heraufbeschwörung des Zorngerichtes Gottes, macht uns stutzig. Soll hier nicht einfach behauptet werden, daß sich die Juden und die Heiden Gott gegenüber in der gleichen sittlichen Lage befinden? Es geht hier hauptsächlich um eine globale Sündhaftigkeit der Gruppen, ohne daß damit auch behauptet sein mußte, daß jedes ihrer Glieder in Schuld gefallen sei. Die Aussage braucht nicht unbedingt die totale, absolute Universalität der Sünde in sich zu schließen. Tatsächlich ist Römer 1–2 nicht eine Schilderung, sondern eine Anklagerede. In dieser Rede geht es nur um den Nachweis, daß bei allen eine ähnliche, gleiche Schuld vorliegt. In beiden Kapiteln kehren die Begriffe »Gerechtigkeit« und »Gericht« regelmäßig wieder; der Ton ist absolut¹⁹. Von Anfang bis Ende ist der Mensch dem Zorn Gottes verfallen, der über ihn kommt (Röm 1, 18) und vor dem er verstummt (Röm 3, 19). Doch diese Anklagerede betrifft nur die Gruppen. So ist, wie es scheint, die totale, absolute Universalität des Bösen, von der in den Evangelien nur beiläufig die Rede ist, auch nicht der Ausgangspunkt der paulinischen Sündentheologie. Wir werden nochmals darauf zu sprechen kommen.

Dynamische Solidarität und Gesinnungsgemeinschaft

Zum gemeinsamen Lehrgut der Schriften des Neuen Testaments gehört vielmehr das Thema der Solidarität in der Sünde. Auch liegen diesbezüglich zwei verschiedene Auffassungsweisen vor. Die erste tritt in den Aussagen

¹⁸ »Wir haben die Anklage erhoben, daß alle, Juden wie Griechen, unter der Herrschaft der Sünde stehen« (Röm 3, 9).

¹⁹ Vgl. Ligier, *Péché d'Adam* . . . II, S. 207.

über die geschichtliche Sünde zum Vorschein, deren typische Formen weiter oben aufgezeigt worden sind.

Kein Wunder, daß in dem Moment, da die Synoptiker über den Unglauben, auf den Christus stieß, berichten, der Solidaritätsgedanke in den Vordergrund tritt. Das Christusereignis war ihnen vor Augen gestanden: Es hatte das Schicksal Israels und der Menschheit in sich hineingezogen. Diejenigen, die sich zu einem Nein entschieden hatten, hatten Gruppen gebildet. Sie hatten die andern so gut wie sich selbst engagiert, denn durch die Anlehnung Christi hatten sie sich gegen die allen gemeinsame Hoffnung, den neuen Bund und das erwartete Reich entschieden. Es war deshalb gegeben, daß unter diesen Umständen die Idee einer Gemeinsamkeit der Sünde aufkam und daß sich damit sogar der Gedanke einer Solidarität in der Strafe verband. Wie den Propheten im Exil die Ahndung der Sünde angekündigt hatten, so sahen Jesus und die Synoptiker in der Zerstörung Jerusalems die Folge der Widerspenstigkeit gegen den Glauben (Lk 13, 33–35; 19, 41–44; Mt 23, 37–38). Doch lassen sich die beiden Solidaritäten nicht als identisch betrachten: das Neue Testament hält sie auseinander. Zudem ist die Solidarität in der geschichtlichen Sünde weder universal noch absolut. Wir müssen also darüber nachdenken, wie es zu dieser Solidarität kommt.

Was die Aufmerksamkeit der Synoptiker gleich von Anfang an auf sich zieht, sind die gesellschaftlichen Grundlagen des Unglaubens. Dieser beruht weniger auf Einzelpersonlichkeiten als auf Gruppen: Klan der reichen Leute, die von Jesus oft angeklagt werden; Schulen und Parteien, Schriftgelehrte, Pharisäer, Sadduzäer, Herodianer und schließlich die religiösen Oberhäupter. Ihre Verschiedenheit, ihr Ansehen machten ihre primäre Stärke aus; ihre schließlich zustandegekommene Koalition brachte Jesus in den Tod (Apg 4, 26–27). Der Fall der Schriftgelehrten und der Pharisäer tritt besonders hervor. Seit den ersten Tagen des Wirkens in Kafarnaum und in Galiläa begehren sie auf, reden von Gotteslästerung (Lk 5, 21; Mt 9, 3), von Skandal (Mt 9, 11) und kritisieren die Jünger wie den Meister (Mt 12, 2). Schon bald beginnen sie darüber zu beraten, wie sie Christus umbringen könnten (Mt 12, 14), und ergreifen die Initiative dazu: sie schmähen den Geist (Mt 12, 24), verlangen ein Zeichen vom Himmel (Mt 12, 39), stellen verfängliche Fragen über die Ehescheidung (Mt 19, 3) und die Pflicht, dem Kaiser Steuern zu zahlen (Mt 22, 15–22). Seiner Sendung bewußt, gibt ihnen Jesus bei jeder Gelegenheit eine Gegenantwort. Er ändert provisorisch seine Methode und spricht in Gleichnissen bis zum Tag, wo er nicht mehr Rücksicht zu nehmen braucht und zu den öffentlichen Wehrufen übergeht, die in Mt 23 zusammengestellt sind. Offensichtlich hatte es Jesus mit parteiischen Kollektiven zu tun. In ihrer Haltung fand er einige der charakteristischen Themen der gemeinsamen Sünde von einst vor: das Verlangen nach einem Zeichen vom Himmel gemahnte an »das böse, ehebrecherische Geschlecht« (Mt 12, 39).

Hinter diesen ihm feindlichen Gruppen ahnte er das ganze Volk. Die Wehrufe gegen die Schriftgelehrten und die Pharisäer endigen denn auch mit dem heftigen Drohwort gegen Jerusalem, das tötet und steinigt. Ihre Sünde und die Sünde Jerusalems bildeten konkret eine einzige Realität.

Was Jesus bei seinen Gegnern tadelt, ist darum vor allem eine Haltungs- und Gesinnungsgemeinschaft, die sie unfähig machte, die Führer zu sein, auf die man zur Zeit des Anbruchs des Reiches wartete: Es herrschte bei ihnen die gleiche Enttäuschung über seinen Messianismus, der von einem politischen Engagement nichts wissen wollte, ein gemeinsames Unverständnis für Heiligkeit, für den Geist im Gegensatz zum Buchstaben, für Liebe und Demut, dasselbe Nein gegenüber den authentischen Forderungen des Gotteswortes, mit einem Wort all das, was Jesus als »Verblendung« (Mt 15, 14; 23, 17.19.26; Lk 6, 39) und »Verhärtung« (Mk 8, 15–18; Mt 19, 8) bezeichnete. Denn dieser Vorwurf, der sich im allgemeinen an die Pharisäer richtete, die sich den Zeichen der Zeit, dem Wert des Mitleids, dem echten Sinn des Sabbats und des Gotteswortes verschlossen, galt ebenfalls für die Reichen, die für den Wert der Armut und den Sinn der Vorsehung kein Empfinden hatten, und schließlich wandte sich Jesus gegen die Sadduzäer, welche die Möglichkeit der Auferstehung nicht zu erahnen vermochten.

Diese Unempfindlichkeit des Geistes und Herzens, die bei den Meinungsmachern vorhanden, aber unter dem äußeren Anschein der Gesetzestreue geschickt versteckt war, drohte siegreich auf andere überzugreifen. Darum warnte Jesus, als er von dieser Verblendung sprach, seine Apostel vor dem, was er den »Sauerteig der Pharisäer« nannte (Mk ebd.). Anlässlich weiterer Zusammenstöße mit ihnen nannte er sie »Blinde, die sich als Blindenführer ausgeben« (Mt 15, 1–14; 23, 16–17.26); er brandmarkte die »falschen Propheten« (Mt 7, 15; Lk 6, 26), deren Kurzsichtigkeit und Unfähigkeit für Israel verhängnisvoll werden konnte. Schließlich entdeckte er hinter diesen offensichtlichen Ränken eine perfide Feindseligkeit ihm gegenüber und eine eingewurzelte Bosheit. Sie waren gewissermaßen »schlechte Bäume«, die nichts anderes als schlechte Früchte hervorzubringen vermochten (Mt 7, 17–20; 12, 33; Lk 6, 43–45), eine »Schlangenbrut« (Mt 12, 34; 23, 33), die ihrem Naturtrieb folgend ihr Gift verspritzte. Jesus schloß somit aus den parallelen Verhaltensweisen seiner Feinde, daß sie für die Gegenwart des Gottesreiches und den Wert des Evangeliums keinen Sinn hatten, kurz, er gewahrte bei ihnen eine Verblendung, die im Verein mit der Anmaßung, über alles zu bestimmen, und mit dem Widerstand gegen seine Person Israel vom Glauben wegbrachte.

Wenn man nun zu den Johanneischen Schriften übergeht, so stellt man fest, daß der Gemeinschaftsaspekt der Sünde darin noch offensichtlicher zutage tritt. Wie wir sehen, achtet das Johannesevangelium wenig auf die be-

sonderen »Vergehen«. Es geht ihm um »die Sünde« im allgemeinen, um die Sünde der »Juden« und der »Welt«. Zwar haben diese beiden Begriffe – »die Welt« – bei ihm nicht immer einen universalen, pejorativen Sinn. Die Juden waren in ihrer Meinung über die Person Jesu ja gespalten. Johannes weiß dies (10, 19) und vermerkt, daß viele unter ihnen sich Jesus anschlossen (11, 19.45); er berichtet sogar, daß Pharisäer sich darüber beklagten, die ganze »Welt« laufe ihm nach (12, 9). Das war hier wiederum klarzustellen. Und doch macht Johannes da, wo er von »der Sünde« spricht, eine allgemeine Aussage, die alle betrifft. Er schreibt ja ständig davon, daß »die Juden« Jesus verfolgen (5, 16; vgl. 8, 48–59), ihn zu steinigen suchen (8, 59; 10, 31; vgl. 11, 8); daß »die Welt« Christus und die Seinen haßt (15, 18–19.23–24; 17, 14) und sich über ihre Bedrängnis freuen wird (16, 20); sie kennt weder Jesus noch seinen Vater (17, 25);²⁰ der Geist wird sie dieser Sünde überführen müssen (16, 8). Diese Formulierungen wollen nicht besagen, daß alle Juden oder sämtliche Menschen sich dieser Sünde schuldig gemacht hätten. Doch die Verwendung der Mehrzahl mit dem bestimmten Artikel – »die Juden« – oder der Ausdruck »die Welt« ganz allgemein bringen zum Ausdruck, daß das Vergehen nicht von einem einzigen oder bloß von ein paar Menschen, sondern von einer so ansehnlichen Gruppe verübt wurde, daß diese – darum der bestimmte Artikel – durch eine dieser charakteristischen Haltungen qualifiziert wird: durch das Zurückweisen des Lichts oder durch die Vorliebe für die Dunkelheit. In diesem Sinn ist das Böse allgemein vorhanden, da alles im gleichen Kielwasser schwimmt und zum gleichen Universum gehört.

Ähnliche Züge, wie wir sie bei den Synoptikern und im Johannesevangelium festgestellt haben, finden sich gleichwertig in den meisten apostolischen Schriften. In der Apostelgeschichte geht der Widerstand gegen das Zeugnis der Apostel in Jerusalem vom Hohen Rat und von Herodes aus, der den Juden zu Gefallen sein will (4, 1–32; 6, 12–15; 12, 1–3); an anderen Orten von Synagogenfaktionen (13, 50; 17, 5–9; 18, 6). In den Briefen werden die Zwistigkeiten auf »verderbte, böse Menschen« zurückgeführt (2 Thess 3, 2), wie Paulus sie in Rom (Röm 16, 17) und bei den Galatern (Gal 1, 7–8) antrifft. Der erste Johannesbrief erklärt frei heraus, die Antichristen seien schon zahlreich (2, 18). In der Apokalypse beklagen sich die Botschaften an die Kirchen Asiens über zwei Synagogen Satans (2, 9; 3, 9), die ersten Sekten (2, 6.15.20), deren Lehre gebrandmarkt wird (2, 24). Die Schlußvisionen zeigen den Widerstand gegen das Christuszeugnis verkörpert durch den Lügenpropheten (16, 13–14; 19, 20), durch das Tier aus dem Meer (13, 7–8) und das Tier vom Lande (13, 12–17), die einander Beistand leisten.

Kurz, die geschichtliche Sünde, ob in Form der Zurückweisung oder der Verfolgung des Glaubens, zeigt eine Solidarität im Bösen.

²⁰ Vgl. 15, 21: »Sie kennen den nicht, der mich gesandt hat.«

Wirken Satans und Solidarität in der Sünde

Die geschichtliche Sünde weist aber auch eschatologische und dämonische Züge auf. Der Geist, der sich in ihr äußert, und die eschatologische Form, die sie annimmt, deuten auf die Gegenwart und das Wirken Satans hin.

Der Bericht des Evangeliums beginnt und endet damit, daß er an die Macht der Finsternis erinnert, die bei diesen Ereignissen im Spiel ist. Nach dem Bericht über die Taufe Jesu ist bei den Synoptikern zuerst von der Versuchung Jesu die Rede; darin treten die Person, die Politik und die Macht des »Teufels« in der Welt zutage, in der die Frohbotschaft ertönen wird. Bei Lukas wird übrigens sogleich auf den neuen Zusammenprall hingewiesen, der auf den *kairos* der Passion anberaumt wird (4, 13). Schließlich, als Jesus dem Tode nahe ist, »kam eine Finsternis über die ganze Erde« (Mt 27, 45; Mk 15, 33; Lk 23, 44); »die Stunde der Macht der Finsternis« war da (Lk 22, 53). In der Zwischenzeit hatten die Exorzismen gezeigt, wie lebhaft das Ringen war. Bei der Teufelsbeschwörung bei Gerasa war das in einer paganisierten Gegend zutage getreten. Der Besessene bat, ihn nicht zu quälen (Mk 5, 7); die Dämonen hielten darum an, nicht aus dem Lande vertrieben zu werden (Mk 5, 10–12); die angesehenen Leute ersuchten Jesus, sich zu entfernen – all das zeugt von ein und derselben Angst, die nach dem Kontext einen dämonischen Ursprung hatte. Die leidenschaftliche Auseinandersetzung über die Lästerung des Geistes brach anlässlich eines andern Exorzismus aus, dieses Mal in Israel; ihr Sinn entspricht jedoch ganz dem vorhergehenden Fall. Der Protest der Pharisäer machte deutlich, daß zwei Geister aufeinanderprallten und daß »der bewaffnete Starke«, der »unreine Geist« willens war, nicht von der Stelle zu weichen, damit der Endzustand dieses Geschlechts schlimmer sei als der anfängliche (Mt 12, 22–45). Diese beiden Teufelsausreibungen brachten so sinnbildlich zum Ausdruck, daß ein dämonischer Widerstand das Nein zu Jesus beseelte. Die Erklärungen, worin Jesus dagegen Stellung nahm, waren jedesmal eine hellsichtige Reaktion. In seinen Gleichnissen von der Saat und vom Unkraut deckte er auf, daß beim Unglauben Satan im Spiel ist (Mt 13, 1–43). Es ist »der Böse«, der den ins Herz gestreuten guten Samen wegnimmt (Mt 13, 19); es ist »der Teufel«, der das Unkraut sät (Mt 13, 39). Die Versuchung hatte somit ihr Werk begonnen. Man versteht, daß Jesus im Blick auf die Zukunft in das Gebet, das er den Seinen beibrachte, eine Bitte einfügen wollte, die den Bösen betrifft (Mt 6, 13). Dieser hat eben seine Stunden, seine Leute, die ihm Gefolgschaft leisten, »die Söhne des Bösen« (Mt 13, 38), lebendige Sinnbilder, die sein Dasein objektivieren: die Besessenen. Der Bericht der Synoptiker steigert sich dabei zu dramatischen Tönen.

Auch in den Paulusbriefen hängen die verschiedenen Formen der geschichtlichen Sünde regelmäßig irgendwie mit Satan und den Mächten der Finsternis

zusammen. Das gilt schon von der Idolatrie: die Opfer, die in den heidnischen Tempeln dargebracht werden, werden den Dämonen geopfert (1 Kor 10, 19–20). Doch sein Walten zeigt sich zunächst in der Verblendung, von der Paulus ebenso charakteristisch spricht wie die Synoptiker. Um das Aufblühen des Glaubens zu verhindern, macht er die Juden blind, damit sie nicht auf dem Antlitz Christi die Herrlichkeit Gottes erkennen (2 Kor 4, 4 und schon 3, 16). Möglicherweise hat die Weigerung der Heidenvölker, in der Schöpfung die Herrlichkeit des wahren Gottes zu erblicken, den gleichen Grund (Röm 1, 21–23). Was die Jünger Jesu betrifft, so läßt Satan sie in ihrem Glauben nicht unangefochten: er sucht das treue Festhalten an ihrer in der Taufe erfolgten Vermählung mit Christus ins Wanken zu bringen (2 Kor 11, 2–3); er mißbraucht die Arglosigkeit der Neugetauften, um ihren Gehorsam zu verwirren (Röm 16, 18–20). Doch Satan gibt sich vor allem beim eschatologischen Abfall, unmittelbar vor seiner Parusie zu erkennen. Man weiß, wie bedenklich diese Krise nach Aussage des zweiten Thessalonicherbriefes ist: Der Widersacher wiederholt das gottlose Tun des heidnischen Königs; er spielt sich als Gott auf und heischt Verehrung. Nun aber erfolgt sein Kommen, wie der Apostel bemerkt, »in Satans Kraft« (2 Thess 2, 9). Den Beweis dafür bilden die Zeichen und Machterweise, die darauf vorbereiten, und vor allem die Lügen, die von der Wahrheit abbringen (2 Thess 2, 10–11). Sein noch geheimnisvolles Tun wartet darauf, an den Tag zu treten. Doch schon jetzt »ist das Geheimnis der Bosheit am Werk« (2 Thess 2, 7). Kurz, Satan verfügt über eine fürchterliche Gewalt; er ist »der Gott dieser Welt« (2 Kor 4, 4); »Beherrscher dieser finsternen Welt« sind am Werk (Eph 6, 12). Die Abgötterei der Heiden, der Unglaube der Juden, die Untreue der Christen, die eschatologische Bedrohung, die auf der Kirche lastet, scheinen sich in diesem Urgrund zu rekapitulieren.

Hier tritt das Zeugnis der Johannesapokalypse ins Spiel. Wir haben weiter oben darauf hingewiesen, wie darin der Kampf gegen die Religion immer gewaltigere Ausmaße annimmt. Dieser Krieg wird von Satan heraufbeschworen. Schon die Intrigen der Juden von Smyrna und Philadelphia stammen von ihm, werden doch diese Konventikel als »Synagogen Satans« bezeichnet (2, 9; 3, 9)²¹. Er vor allem tritt in Kapitel 12 in Erscheinung, wo er mit dem Teufel und der alten Schlange identifiziert und als Drache dargestellt wird, der die Frau bedroht²². Diese grandiose Vision rekapituliert die Formen der

²¹ Man denke zudem an die Lehre, die als »die Tiefen des Satan« bezeichnet wird (Offb 2, 24).

²² Vgl. H. Rahner, *Maria und die Kirche*. Innsbruck 1951, S. 105–117; F. M. Braun, *La Mère des fidèles, essai de théologie johannique*. Tournai 1953, S. 134–177; ders., *La femme vêtue de soleil* (Apoc. XII). État du problème. In: »Revue Thomiste 55« (1955) III, S. 639 bis 669; Bernard – J. Le Frois, *The Woman clothed with the Sun* (Apoc. XII), Individual or Collective? Roma 1954; L. Cerfaux, *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le protévangelie*. In: »Ephem. Theol. Lov.« 31 (1955), S. 21–34.

Sünde. Das Zeichen bezieht sich nämlich auf alle Zeiten: Die Frau ist gleichzeitig die verfolgte Kirche, die Jungfrau Maria, die Mutter Jesu, die Jungfrau bei Jesaja, die Mutter des Messias in Micha 5 und schließlich auch die erste Frau, wie man aus den Geburtsschmerzen und der Erwähnung der alten Schlange ersieht. Das Drama beginnt im Himmel, wo sich zunächst die Frau und der Drache befinden, und von dem ein Drittel der Sterne hinuntergefallen sind. Schließlich aber spielt es sich auf der Erde ab. Der Drache macht sich auf, »um Krieg zu führen« mit denen, »die an dem Zeugnis Jesu festhalten« (12, 17). Und am Ende übergibt er »seine Macht« dem Tier, das heißt dem heidnischen Staat Rom (13, 1–2). Das zugleich himmlische und geschichtliche Drama der Sünde wird durch diesen Doppelbezug auf die Inkarnation und auf Satan definiert.

Im Evangelium und in den Briefen des Johannes wird das Wirken Satans nicht so farbenträchtig geschildert, doch erstreckt es sich ebenfalls auf die Geschichte. Es verinnerlicht sich. Der Teufel ist »Sünder« (1 Joh 3, 8) und »Menschenmörder« (Joh 8, 44) von Anbeginn. Nicht, weil er das Verbrechen Kains inspiriert hat (trotz 1 Joh 3, 12), sondern weil er den Menschen getäuscht hat (Gen 3, 7), da er ein Lügner und der Vater der Lüge ist (Joh 8, 44). Zur Zeit des Evangeliums bedeutet das Herannahen der Passion für Jesus das Kommen des »Fürsten dieser Welt« (Joh 14, 30): Satan fährt dann in Judas (Joh 13, 27). Seine Macht erstreckt sich weit. Er wird »Fürst dieser Welt« genannt; im Lauf der letzten Woche wiederholt Jesus diese Formel mehrmals (Joh 12, 31; 14, 30; vgl. 16, 11), und der erste Johannesbrief bringt dies gleichbedeutend zum Ausdruck²³. Damit wird der Einfluß Satans auf die Geschichte verdeutlicht. Doch Johannes ist es eigen, sein Wirken und damit sein Verhältnis zu den Menschen, die ihm dienen, mehr ins Innere zu verlegen. Übrigens versteht sich dieser Gedanke von selbst. Nachdem einmal Satan als »Vater der Lüge« bezeichnet worden war, blieb nur noch ein Schritt zu tun: Johannes konnte in der Unterweisung Jesu den Stil hervorheben, der schon vom Gleichnis vom Unkraut bezeugt wird²⁴. Diejenigen, die dem Zeugnis über Jesus nicht glauben, »haben den Teufel zum Vater«, handeln »nach seinem Gelüste« (Joh 8, 44) und tun seine Werke (Joh 8, 41). Der Mensch, der die Sünde begeht, »ist vom Teufel« (1 Joh 3, 8), »Kind des Teufels« (1 Joh 3, 10), denn dieser hat ihn im Griff (1 Joh 5, 18). Zwischen den beiden besteht eine geistige Verbindung. Diese dauert weiter, auch wenn sie sich auf die Geschichte auswirkt, aber sie besteht wesentlich im Innern. Zur Stunde der Passion kann Satan sich geschichtlich an die Menschen und an Jesus heranmachen (Joh 14, 30), doch fährt er zuvor in Judas (Joh 13, 27).

Diese Lehre über Satan und die dämonische Welt läßt sich mit der jüdischen Engellehre in Verbindung bringen; es läßt sich nicht bestreiten, daß

²³ Er schreibt: »Die Welt liegt im Machtbereich des Bösen« (5, 19).

²⁴ Vgl. oben, S. 27.

auch Legenden hineinverwoben sind. Auch ist es möglich, daß die Forderungen, die das apokalyptische Genus stellt, dazu geführt haben, daß da und dort die Interventionen des Teufels vergrößert wurden. Hier ist eine gesunde Kritik angebracht. Dennoch bleibt gewiß, daß sich die Rolle Satans nicht als Mythos abtun läßt, da sowohl die Synoptiker als auch die Paulinischen und Johanneischen Schriften davon sprechen. Man müßte allzuvielen Zeugen zurückweisen. Vor allem darf man nicht über die ausdrücklichen Worte Jesu hinweggehen, die von den Synoptikern und von Johannes verzeichnet wurden und unter verschiedensten Umständen gesprochen wurden: in der Unterweisung, in Diskussionen, in Gleichnissen. Diese Lehre wurde schließlich mit dem verbunden, was Jesus am meisten am Herzen lag: mit dem Gebet, das er gelehrt hatte, mit dem Schicksal des Wortes, das er gesät hatte, mit der Zukunft der Kirche, auf die es »die Pforten der Hölle« abgesehen haben. Sie gehörte seinem innersten Bewußtsein an, der Idee, die er sich von seiner »Stunde« machte, die ihm vom Vater anberaumt und der Macht der Finsternis überlassen worden war. Wenn man sie revidieren wollte, müßte man dieses Bewußtsein Jesu »entmythologisieren« und behaupten, daß Satan – und am Ende auch der Vater – in dieser Stunde lediglich die beiden pathetischen Bilder waren, durch die hindurch Jesus seine Passion wahrnahm.

Zwei Bemerkungen

Ziehen wir schon jetzt die ersten Schlüsse. Die böse Gesinnung Jesus gegenüber, der Unglaube oder die Weigerung, ihm zu huldigen, wird entweder von außen suggeriert durch irgendein Element, das verführt und vom Wege abbringt oder auf einem geheimnisvollen Weg von innen her. Kurz: Man nimmt die böse Absicht entgegen und stimmt ihr zu. So ließe sich selbst die Geistesblindheit, von der in Röm 1, 21–22 die Rede ist, erklären. Auf jeden Fall kommt das Böse in der extremen Form, in der der zweite Thessalonicherbrief und die Apokalypse es sehen, von einem Einfluß, der über den Menschen hinausgeht und satanisch ist. In der Sünde wird so der Mensch mißbraucht; er wird getäuscht durch ein Spiel der Lüge zunächst im geläufigen, moralischen Sinn des Wortes. Und die Sünde führt schließlich zur Lüge im religiösen, ja metaphysischen Sinn des Wortes, weil sie Gott zum Lügner macht, indem sie das Zeugnis, das er sich in der Schöpfung und in Christus gibt, zurückweist, vor allem aber deshalb, weil sie sich weigert, ihn so, wie er ist, in seinem Gottsein anzuerkennen. Zur Zeit der Apostel sind der Gottlose und das Tier in der Apokalypse ihre Hauptausdrucksgestalt; aber sie tritt auch in der Idolatrie in Erscheinung, worin der Mensch, auch wenn er sich weniger stolz aufbläht, dem Herrn den gleichen Schimpf antut. Ob nun Gott um eines Götzenbildes oder um eines vergöttlichten Menschen willen zurück-

gewiesen wird, ändert die Gesinnung nicht wesentlich: so oder so wird Gott nicht mehr anerkannt als der, der er ist; der Abgott oder der vergöttlichte Mensch werden für Gott gehalten. Was den Unglauben gegenüber Christus betrifft, so hält er sich an das gleiche Schema, denn auch er weigert sich, Gott so anzunehmen, wie er ist und sich in seinem Sohn aussagt, der allein ihm ebenbürtig ist. Auf jeden Fall geht es um die Identität Gottes und wird die Sünde als Gegensatz zur Wahrheit, als Lüge verstanden. Es ist überaus bezeichnend, daß diese beiden Worte, die von Johannes besonders gern verwendet werden, sich auch in den entscheidenden Stellen des zweiten Thessalonicher- (2, 9–12) und des Römerbriefes (1, 18, 25)²⁵ finden.

Die Solidarität, die sich aus diesem Sündentypus ergibt, ist selbstverständlich weder universal noch absolut. Die Welt ist in ihrer Haltung zu Christus und zur Kirche gespalten, also wird die Sünde nicht von allen ratifiziert. Zwar erleben auch die Jünger Jesu die Prüfung der Versuchung und Verführung, aber sie erliegen ihr nicht zwangsläufig. Die Theologie des Johannes ist diesbezüglich besonders klar. Es gibt »Kinder Gottes« – diese Formel ist im ersten Brief (3, 1, 10; 5, 10) und im Evangelium des Johannes (1, 12) kein leeres Wort. Um zu einem »Kind des Teufels« zu werden, braucht es einen Akt, die Sünde – die Sünde im vollen, starken Sinn des Wortes. Somit sind zwei Zugehörigkeitssphären zu unterscheiden: die der Söhne oder Kinder Gottes (Mt 5, 9; Lk 6, 35; 20, 36; Röm 8, 14; Gal 3, 26), der Kinder des Reiches (Mt 8, 12; 13, 38), der Kinder des Lichtes (Lk 16, 8; Joh 12, 36; 1 Thess 5, 5; Eph 5, 8) und die der Söhne des Bösen (Mt 13, 38), der Kinder des Teufels (1 Joh 3, 10), der Kinder dieser Welt (Lk 16, 8; 20, 34). Infolgedessen gibt es zwei Solidaritäten: eine Gemeinsamkeit in der Liebe zur Wahrheit und eine Gemeinsamkeit im Haß gegen die Wahrheit. Diese Auffassung, die von den Schriften des Neuen Testaments allgemein geteilt, wenn auch nicht von allen ausdrücklich gelehrt wird, stellt nicht etwas von Grund auf Neues dar. Sie bildete sich schon im Alten Bund heraus (Jes 1, 4; Dtn 32, 20; Hos 1, 2; 2, 6; Jes 57, 4). Sie kommt darum auch in der Qumranliteratur vor. Ihre Originalität besteht darin, daß sie seit dem Christusereignis von Christus und vom Christuszeugnis her bestimmt wird; angesichts Christi zeigt es sich, ob der Mensch die Wahrheit liebt oder haßt²⁶.

Solidarität »in Adam«

Bis jetzt, das heißt, so lange es um die aktuelle Solidarität und Gesinnungsgemeinschaft in der Sünde ging, sprachen – wenn auch mit Nuancen – die

²⁵ Der Begriff »Lüge« erhellt sowohl den religiösen als auch den sittlichen Aspekt der Sünde, denn der Mensch »tut die Wahrheit«, indem er den wahren Gott ehrt und nach seinem Gesetz lebt.

²⁶ So wird es auch noch in Zukunft sein: die beiden »Civitates« bei Augustin werden von den beiden Liebesrichtungen bestimmt.

meisten Schriften des Neuen Testaments einschließlich der Paulusbriefe für unsere Auffassung. Nun aber bleibt Paulus der einzige Zeuge für eine weitere, voll und ganz universale Solidarität, deren Urgrund nicht mehr Satan ist, sondern der Urahne und Archetyp der Menschheit, Adam. Wir müssen uns etwas bei dieser neuen Lehre aufhalten, die in Röm 5, 12–21 zum Ausdruck gebracht wird.

Universale Solidarität: Röm 5, 12–21

Schon am Ende der Anklagerede in den ersten Kapiteln des Römerbriefes war von einer allgemeinen Sündhaftigkeit die Rede: »Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren« (3, 23). Der Satz schien klar genug, doch konnte sein Sinn durch den Kontext eingeeengt werden: Für Paulus ging dabei weniger darum, daß jeder gesündigt hat, sondern mehr um die Tatsache, daß Heiden und Juden, deren Schuld er nacheinander aufdeckte, in gleicher Weise schuldig sind. Das Wesentliche dabei war für ihn, daß »es keinen Unterschied gibt« – nach dem Kontext: keinen Unterschied zwischen Heiden und Juden (Röm 3, 22; vgl. 10, 12; 1 Kor 12, 13; Gal 3, 28; Kol 3, 11). War in diesem Fall die Universalität ganz absolut, schloß sie alle Menschen ein? Daran ließ sich zweifeln: Wie gesagt, war das nicht behauptet und erst recht nicht bewiesen worden. Hingegen ist zwei Kapitel später kein Zweifel mehr erlaubt. Der allgemeine Rahmen und vor allem die Deutlichkeit der Aussage beheben jede Unklarheit.

Die Aussagen »Alle haben gesündigt« und »Die vielen sind zu Sündern geworden« schließen jede Grenze und Einschränkung aus. Die Universalität ist so total wie die des Todes. Der Satz »Alle haben gesündigt« hat zum Garanten den Satz »Alle sterben«, den er erklärt: Wenn der Tod niemanden verschont, so deshalb, weil die Sünde ausnahmslos vorhanden ist. Schon von Beginn des Kapitels an geht es Paulus um ein allgemeines, weil eschatologisches Anliegen. Er denkt an die Neugetauften, die durch ihren Glauben gerechtfertigt sind; als mit Gott Versöhnte, verlangen sie für heute nichts weiteres, aber das Morgen beunruhigt sie. Werden sie vor dem eschatologischen »Zorn« Gottes gerettet werden, werden sie an der »Herrlichkeit« und am »Leben« teilhaben? Hat die Liebe Gottes zu allen Mitteln gegriffen, um ihre Absichten zu verwirklichen? Eine lange Argumentation, die auf diese Bedenken antwortet, zeigt auf, daß die Gegner des menschlichen Heils – die Sünde, der Tod, das Fleisch, das Gesetz – besiegt sind. Paulus schließt mit einem Triumphschrei: »Keine Kreatur kann uns scheiden von der Liebe Gottes in Christus Jesus« (Röm 8, 35–39). Doch er muß seine Schlußfolgerung damit beginnen, daß er in Kapitel 5 darlegt, woher die universale Herrschaft des

Todes und der Sünde stammt, warum es zum Gesetz gekommen ist, und etwas später, wie die Macht des Fleisches zu erklären ist. Die Perspektive des Paulus und seine Argumentation sind offensichtlich universal.

Adam als Urgrund der Sünde

Ebenso klar ist es, daß diese Universalität der Sünde hier nicht als ein primäres, sondern als ein abgeleitetes theologisches Prinzip vorgelegt wird: Es wird gesagt, alle seien Sünder, weil sie auf geheimnisvolle Weise mit einem einzigartigen Vergehen solidarisch seien. Es handelt sich somit weniger um eine allgemeine Sündhaftigkeit als um eine universale Solidarität mit dem ersten Menschen in seiner Sünde. Die Texte sind bekannt: Sie lauten: »5. 12 . . . Durch einen einzigen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen . . . 15. . . . Durch das Vergehen des einen sind die vielen dem Tod anheimgefallen . . . 18. . . . Durch das Vergehen eines einzigen ist es für alle Menschen zur Verurteilung gekommen . . . 19. Durch den Ungehorsam des einen Menschen sind die vielen zu Sündern geworden . . .« Man ersieht das Neue an dieser Theologie im Vergleich zur vorhergehenden. Diese unterschied zwischen den »Kindern des Teufels« und den »Söhnen des Reiches«. Römerbrief 5 spricht global von allen Menschen. Gemäß der ersten Theologie bleibt jeder Mensch – selbst wenn er unter dem Einfluß des Lügenspiels steht – frei, durch den Glauben oder durch die Sünde zu bestimmen, wes Geistes Kind er ist; Paulus hingegen geht *a priori* vor und läßt der Freiheit erst Raum nach diesem primären Tatbestand.

Zwar haben mehrere griechische Kirchenväter, namentlich Origenes und Cyrill von Alexandrien²⁷ erklärt, selbst nach Röm 5, 12 lasse sich der Tod nur persönlichen Sünden zur Last legen. Diese Erklärung überrascht nicht: Die griechische Spekulation nahm stets den freien Willen gegenüber dem religiösen Schicksalsglauben, der Schicksalsbestimmung durch die Gestirne sowie vor den Tyrannen eifrig in Schutz. Doch vor diesen beiden Vätern und erst recht vor Ambrosius und Augustin haben die ersten Geschichtstheologen, Irenäus und Tertullian, darauf aufmerksam gemacht, daß die Schlußfolgerung bei Paulus auf der Parallele zwischen den beiden Adamgestalten beruht²⁸. Falls Paulus in diesem Zusammenhang behaupten wollte, daß jeder um seiner persönlichen Vergehen willen stirbt, müßte man ihn fragen, warum er einen Vergleich zwischen den beiden Häuptern anstellt, warum er darauf besteht, daß die Menschen von Christus Gnade und Heil auf dieselbe Weise

²⁷ Origenes: PG 14, Sp. 1011; Cyrill von Alexandrien: PG 74, Sp. 784; Vgl. Ligier, *Péché d'Adam* . . . II, S. 270, Anm. 59.

²⁸ Irenäus, *Adv. Haer.* III, 18, 7. In: PG 7, Sp. 938; V, 34, 2. Ebd. Sp. 1168; Tertullian, *De Anima*, 40. In: CSEL II, S. 367.

erlangen, wie sie von Adam die Sünde und den Tod erhalten. »Die Parallele zwischen diesen beiden Häuptern der Menschheit wäre so kein Vergleich mehr, sondern würde zu einer Antithese, Paulus hätte sie nicht mit ›gleich wie‹, sondern mit ›statt wie‹ einleiten müssen . . .«²⁹ Darum zieht der Kommentar von A. Nygren, nachdem er an diese Grundüberlegung erinnert hat, den schroffen Schluß: »Jede Deutung, die diesen Gedanken auf irgendeine Weise auflöst oder erweicht, ist ohne weiteres *falsch*.«³⁰ Darum hat man die griechische Auffassung, wonach die persönlichen Sünden die einzige, ausschließliche Ursache des Todes sind, allgemein aufgegeben. Man erkennt der Sünde Adams ihre Einflußpriorität zu: die persönlichen Sünden wären demnach nur sekundäre, untergeordnete Motive, eine *conditio sine qua non*³¹.

Im Vergleich zu dieser Position, die auf einen Kompromiß hinausläuft, hat die augustiniische Auslegung den Vorzug der Klarheit und logischen Kohärenz: sie spricht der Sünde Adams die gesamte Verantwortung für die Herrschaft des Todes zu und sagt, alle Menschen seien in diesem Urvergehen eingeschlossen. Zwar war diese Theorie bei Augustin anfänglich dadurch behindert, daß »in quo« ein grammatikalisch falscher Sinn gegeben wurde³². Dennoch hat sie nichts von der günstigen Aufnahme eingebüßt, auf die sie zunächst stieß, war sie doch thematisch zutreffend und selbst grammatikalisch vertretbar³³. Für sie spricht ja ganz das Hauptargument, daß zwischen den beiden Häuptern eine Parallele vorliegt. Denn dieser Vergleich, der den gesamten Text bestimmt, beginnt hier mit Vers 12, und es ist nicht anzunehmen, daß er, kaum begonnen, durch eine gegenteilige Aussage mit Bedacht dementiert würde. Er wird denn auch bestätigt durch die Verse 13–14, welche die erwartete Erklärung bringen³⁴. Paulus beruft sich zugunsten des von ihm

²⁹ F. Godet, *Commentaire sur l'Épître aux Romains I* (1883), S. 477; vgl. S. 482. Im gleichen Sinn zweimal André Feuillet: *Le plan salvifique de Dieu d'après l'Épître aux Romains*. In: »Rev. Bibl.« 57 (1950), S. 261; *Le règne de la mort et de la vie* (Rom. V, 12–21). Ebd. 77 (1970), S. 489.

³⁰ Anders Nygren, *Der Römerbrief*. Göttingen 1959, S. 159.

³¹ Diese mittlere Lösung bereitet sich bei mehreren Kommentatoren (de Wette, Lange, Reuß, Oltramare) vor, die von F. Godet und A. Feuillet aufgezählt werden in: »Rev. Bibl.« 77 (1970), S. 489. Sie wird heute glänzend dargelegt von P. Lyonnet, a. a. O., DBS VII, S. 534–561; vgl. Bibliographie, ebd. S. 566. A. Feuillet hat vor kurzem ihre Nachteile genannt: »Der Hauptnachteil ist der: Die Hypothese einer doppelten Kausalität, der der Adamssünde und der der persönlichen Sünden, widerspricht dem Zentralthema der Perikope: Wie das Reich des Todes von einem einzigen Menschen, Adam, kommt, so kommt das Reich des Lebens auch von einem einzigen Menschen, Christus.« In: »Rev. Bibl.« 77 (1970), S. 489.

³² Bekanntlich machte Augustin aus »in quo« ein Pronomen, das er zunächst auf »per peccatum« und dann auf »per unum hominem« bezog (vgl. Ligier, *Péché d'Adam* . . . II, S. 269, Anm. 57).

³³ Vgl. ebd., S. 270, Anm. 57.

³⁴ V. 13 beginnt mit der Partikel *gar, enim*: »nämlich«. Wie A. Feuillet bemerkt, weiß die Kompromißlösung nichts mehr anzufangen mit den V. 13 und 14, die auf die Rolle eines zu lösenden Einwandes reduziert werden, eines Einwandes, auf den übrigens keine Antwort gegeben wird: a. a. O., Rev. Bibl. 77 (1970), S. 489.

aufgestellten Prinzips – alle sterben infolge der Sünde Adams – auf das Zeugnis der Zeit zwischen Adam und Mose. Die Menschen starben damals, ohne daß sie »wie Adam durch Übertreten eines Verbotes gesündigt hätten«, das heißt nicht deswegen, weil sie persönlich ein Verbot, das durch die Todesstrafe sanktioniert war, übertreten hätten – also entgegen der Interpretation der genannten griechischen Väter nicht um ihrer eigenen Sünden willen –, sondern weil sie mit der Todesstrafe solidarisch waren, die durch die Ursünde in die Menschheit hineingebracht worden war³⁵.

Diese augustinische Interpretation dünkt uns noch heute folgerichtiger als jede andere³⁶. Zwar betraf in Röm 3, 23 die Behauptung »Alle haben gesündigt« nur die persönlichen Sünden³⁷. Mehrere Autoren machen daraus einen Einwand, indem sie behaupten, daß dieser Sinn auch für Röm 5, 12 anzunehmen sei. Doch diese Verse stehen im Text weit auseinander. Inzwischen sind neue Themen aufgetaucht: die Erlösung in Christus (3, 24), die Rechtfertigung durch den Glauben (Röm 4). Auch hat die Problematik sich geändert: das Problem ist nun die Notwendigkeit, den Neugetauften die eschatologischen Wirkungen ihrer Rechtfertigung sicherzustellen (5, 1–11). Man wird entgegenen: Der weitere Gedankengang und die Verschiebung der Problematik können den Sinn des Zeitwortes *hamartano* nicht geändert haben, das ein Tun besagt und überdies hier im Aorist steht, also in einer Zeitform, die ein augenblickliches Tun bezeichnet. Diese neue Schwierigkeit ist nicht unüberwindlich. Die Augenblicklichkeit, die der Aorist ausdrückt, gilt bekanntlich sowohl für das Eintreten eines Zustandes wie für das Vollziehen einer Handlung³⁸. Was das Tätigkeitswort *hamartano* anbelangt, so scheint es, daß es sich mit ihm gleich verhält wie mit dem Substantiv *doxa*: sein Sinn hat sich beim Übergang vom klassischen zum biblischen Griechisch bereichert. Es wird denn auch von der Septuaginta siebenmal verwendet, um das hebräische *asham* wiederzugeben, das nicht bedeutet »eine Sünde, ein Delikt, ein Verbrechen begehen«, sondern »schuldig werden« und im Anschluß daran »Strafe auf sich nehmen, sühnen«³⁹. Die Stelle Jes 24, 6 ist so charakteristisch,

³⁵ A. Feuillet erinnert – wie wir das ebenfalls getan hatten – treffend daran, daß »Röm 5, 13–14 von der herkömmlichen Kasuistik her zu erhellen ist, die zwei Arten von Vergehen unterschied: die absichtlichen Überschreitungen eines Verbotes, worauf die Todesstrafe steht, und die Verfehlungen aus Unwissenheit oder Unbedachtsamkeit«: a. a. O., »Rev. Bibl.« 77 (1970), S. 487; vgl. Ligier, *Péché d'Adam* . . . II, S. 277–281.

³⁶ Denn die Einwände, die A. Godet (a. a. O., I, S. 488–489) gemacht hat und an die wir erinnert haben in: *Péché d'Adam et péché du monde* (II, S. 278, Anm. 99), haben noch keine befriedigende Antwort erhalten.

³⁷ Doch ist zu bemerken – wie wir das weiter oben getan haben –, daß der Satz »Alle haben gesündigt« mehr von den beiden Gruppen, den Juden und den Heiden, gilt als von den Einzelpersonen.

³⁸ Die Formel »Alle sind schuldig geworden« steht, wie »Alle haben gesündigt«, im Aorist.

³⁹ P. Joüon, *Notes de lexicographie hébraïque*, XV, racine *asham*. In: »Biblica« 19 (1938), S. 454; vgl. Ligier, *Péché d'Adam* . . . I, S. 87–92.

daß sie für Röm 5, 12 als Vorlage gedient haben könnte⁴⁰. In diesem semantischen Kontext wird also das *pantes hemarton* von Röm 5, 12 bedeuten: »alle sind schuldig geworden, das heißt, alle sind von der Schuldhaftigkeit, der religiösen Unwürdigkeit befallen worden, die sich aus dem archetypischen Vergehen ergeben haben, so wie eine Kommunität vor Gott disqualifiziert war, weil ihr König oder ihr Priester gesündigt hatte«⁴¹. Diese ebenso sehr religiöse und liturgische wie gemeinschaftsbezogene Auffassung ist hier in dem Moment, wo Paulus vom »Zugang« zur Gnade und von der »Ver-söhnung« mit Gott spricht (5, 2. 10), sehr zutreffend. Der noch nicht gerechtfertigte Mensch befindet sich ja, wie schwer auch seine eigenen Vergehen sein mögen, schon im voraus in einem Zustand der Unwürdigkeit und Disqualifikation. Und um deren Natur zu erhellen, läßt es sich die Theologie des Briefes angelegen sein, gut zu unterscheiden zwischen den Sünden, die angerechnet werden, und denen, die das nicht verdienen⁴².

Diese Interpretation stimmt auch treffend mit den zeitgenössischen Auffassungen überein. Obwohl nämlich die Schriften von Qumran eine Sündenlehre enthalten, die im allgemeinen der vorhergehenden näher steht als Röm 5, 12, legen sie einen charakteristischen Gedanken vor, der den Sinn, der hier dem griechischen *hamartano* gegeben wurde, zu bestätigen vermag. Wie diese Texte zeigen, hatte damals der Begriff »Schuld«, »Schuldhaftigkeit« eine eigene Sinndichte erhalten, und er wurde beständig zum Begriff »Sünde« hinzugedacht. Wie A. Dupont-Sommer, dem wir diese Präzisierungen entnehmen, vermerkt, geht es darin um *'awon ashmah, pis'e ashmah, rish'a ashmathekbah*, das heißt um schuldhafte Bosheit, schuldhafte Rebellionen, schuldhafte Gottlosigkeit, oder auch um *ashmath pesa', ashmath rish' ah, ashmath ma'al*, das heißt um die Schuld, die man durch Aufruhr, Gottlosigkeit, Untreue auf sich lädt⁴³. Kurz, der Begriff *ashmah*, der den

⁴⁰ Ligier, *Péché d'Adam* . . . II, S. 275–276. Man hat dieser Interpretation die literarische Struktur von Jes 24, 5–6 in der Septuaginta entgegenhalten (Rech. Sc. Rel. 50 [1962], S. 555–556; DBS VII, S. 549): die beiden Verse hätten den gleichen allgemeinen Aufbau und wiesen dasselbe *hoti* auf. Und man schließt daraus, daß das *hemartiēsan* von V. 6 den gleichen aktiven Sinn haben müsse wie das *parelthēsan* von V. 5. Doch dieser Einwand berücksichtigt nicht das *dia touto*, das den V. 6 einleitet und von der Tat der Sünde zu ihrer Ausbildung überleitet (vgl. das hebräische *'al ken*). Gibt man *hemartiēsan* einen aktiven Sinn, so kehrt man um und annulliert praktisch die Bedeutung des *dia touto* (*'al ken*), das zweimal wiederholt wird (V. 6 ab). Da *hoti* erst auf dieses *dia touto* folgt, erklärt es sich an dieser Stelle nur, wenn es einen Gedanken einführt, der dem allgemeinen Sinn des Verses entspricht, worin von der Ahndung der begangenen Sünde die Rede ist. Der eigentliche Parallelismus erstreckt sich nicht von V. 6 a auf V. 5, sondern von V. 6 a auf 6 b. Die Nuance liegt eben in der Idee der Schuldhaftigkeit, die mit dem hebräischen *asham* zusammenhängt; sie paßt gut zum Thema der Ahndung.

⁴¹ Ligier, *Péché d'Adam* . . . I, S. 87–92; II, S. 277–284.

⁴² Denn nach dem Römerbrief sind die Schwere und die Bestrafung dieser Sünden sehr verschieden, je nach dem der betreffende Mensch das Gesetz gekannt hat oder nicht. Vgl. Ligier, *Péché d'Adam* . . . II, S. 282–284; A. Feuillet, a. a. O., »Rev. Bibl.« 77 (1970), S. 486.

⁴³ A. Dupont-Sommer, a. a. O., S. 66.

Ton mehr auf die Schuldhaftigkeit als auf die Sündentat legt, unterscheidet sich deutlich von den aktiven Begriffen Vergehen, Aufruhr, gottloses Tun usw.⁴⁴. Er erklärt, warum man solchen Wert auf die Reinigungen legte, wodurch diese Sekte sich auf das Ereignis des Neuen Bundes vorbereitete. Der Unterschied, der diese Theologie von der in Röm 5, 12 unterscheidet, liegt nicht im Gedanken der Schuldhaftigkeit, sondern in der Erklärung, die man über ihren Ursprung gibt. Qumran suchte diesen im Engel der Finsternis⁴⁵. Paulus schreibt ihn Adam zu.

Eine Schwierigkeit

Doch hier tritt eine Schwierigkeit auf: Wenn man die Sünde auf Adam und sein Vergehen zurückführt, gibt man dann nicht dieser biblischen Person eine sichere historische Bedeutung, während es sich nur um einen Mythos handeln könnte? Sollte man diese eventuelle Legende nicht eher ausklammern, ja sie uminterpretieren, um die geschichtliche und dogmatische Tragweite des Mysteriums Christi, das in Röm 5 ausgesagt wird, besser zu sichern? Diese wichtige Frage läßt sich hier nicht lösen. Und doch betrifft sie unmittelbar unser Thema.

Ist es heute wissenschaftlich erlaubt, vom ersten Menschenpaar zu sprechen? Der Ursprung der Menschheit reicht doch so unendlich weit in die Vergangenheit zurück! Läßt sich denken, daß »dieses ungeheuer große Gebäude auf der schmalen Grundlage zweier Einzelmenschen aufruht«? Wie schon 1930 Teilhard de Chardin bemerkt hatte, käme »die Wissenschaft, wenn sie sich selbst überlassen würde, sicherlich nie auf diesen Gedanken«⁴⁶. Das Problem Polygenismus oder des Polyphyletismus ist eine wissenschaftlich offene Frage⁴⁷. In der Genesis ist Adam nicht ein gewöhnlicher Eigenname, und die Erzählung über den Sündenfall im Paradies trägt offensichtlich Züge aus der Weisheitsliteratur und dem Mythos. Vom theologischen Standpunkt aus steht schließlich nichts im Wege, daß Gott sich eines Mythos bedient, um uns eine Offenbarung mitzuteilen, so wie er auch die Prophetie,

⁴⁴ Ebd., S. 67–70.

⁴⁵ Ebd., unter Hinweis auf Regelrolle III, 21–22.

⁴⁶ Die ganze Stelle lautet: »Die Wissenschaft käme, sich selbst überlassen, nie auf den Gedanken (das ist das Mindeste, was sich sagen läßt), dem ungeheuer großen Gebäude des Menschengeschlechtes eine so enge Basis von bloß zwei Individuen zu geben« (Que faut-il penser du transformisme? In: »Revue des questions scientifiques«, Januar 1930: Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin III. Paris 1957, S. 219.

⁴⁷ »*Humani generis*« scheint die Hypothese nicht endgültig verwehrt zu haben, sonst hätte die Enzyklika schreiben müssen: »cum nequaquam . . . huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae . . .« (Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum* [1965], Nr. 3897). Das Wort, das zwischen *nequaquam* und *huiusmodi* steht, d. h. »*appareat*« bringt etwas Relatives und infolgedessen eine Öffnung hinein.

die Allegorie, die geschichtlichen Ereignisse und Personen vor Christus dazu verwendet hat. Im Prozeß der Offenbarung, die sich an den Menschen richtet, ist es eben Aufgabe der Geschichte – zu der Jesus selbst gehört –, die Mythen, Parabeln und Prophetien von Gott her der Kritik zu unterziehen. Man sieht, wie sie sie bald zuläßt, bald verurteilt, bald umgestaltet, doch unterdrückt sie sie nicht immer. Unsere Frage läßt sich deshalb nicht von vornherein ausschließen. Wie wiederum Teilhard de Chardin bemerkt hat, ist es »ebenso gefährlich, zu viel zu leugnen, wie zu viel zuzugeben⁴⁸.

Wenn dieses Wort stimmt, ist es gefährlich, »zu viel zuzugeben«. Könnte das nicht hier der Fall sein? Die in Röm 5 gezogene Parallele ist literarisch und lehrmäßig sehr verschieden vom Vergleich, den Jesus zwischen sich und Jona gezogen hat (Mt 12, 41; Lk 11, 32). Paulus zeigt darin in Adam die Gestalt, aber auch das Gegenbild Christi, und er geht dabei sehr weit. Er setzt, Ausdruck nach Ausdruck, ihre Akte des Gehorsams und des Ungehorsams und deren Folgen – Sünde und Tod einerseits, Gnade und Leben andererseits – in Gegensatz zueinander. Die beiden Reihen bedingen sich gegenseitig. Sie fordern und stützen einander so eng, daß wenn die eine nicht mehr historisch ist, die Wahrheit der anderen erschüttert zu werden droht. Und doch setzt der Gehorsam Christi, der vom Vater her bestimmt wird, nicht den Ungehorsam voraus. Die Gnade und das Leben, das er bringt, haben ihre Geltung in sich selbst kraft ihres übernatürlichen Inhaltes; niemand definiert sie mehr als bloßes Gegenteil der Sünde und des Todes, den man in Adam sich zugezogen hat⁴⁹. Was die beiden Begriffe »Sünde« und »Tod« betrifft, so behalten sie selbstverständlich auf jeden Fall ihren anthropologischen Sinn. Doch bleibt zu fragen, ob sie, wenn man von Adam absieht, ihren religiösen Sinn und ihren Zusammenhang beibehalten, der in Röm 5, 12 so stark betont wird: »Die Sünde kam in die Welt und durch die Sünde der Tod.« Wenn man den Tod anthropologisch bestimmt, ist er bloß mehr ein Sachverhalt, eine der Konstanten des Lebens in dem an die Entropie gebundenen kosmischen System, ein Zeichen dafür, daß der Mensch diesem Universum angehört. Inwiefern geht er dann noch aus der Sünde hervor? Es bedürfte einer theologischen Reflexion, um das zu erklären. Diese Reflexion, die sich selbstverständlich auf die gesamte Dogmatik der Erbsünde zu erstrecken hat⁵⁰, wird mit der Bibel beginnen und erklären müssen, wie es bei Paulus

⁴⁸ A. a. O. (Anm. 46), S. 213.

⁴⁹ Dennoch bleibt unter der neuen Thematik diese negative Bezugnahme, wenn auch noch so partiell, erhalten.

⁵⁰ Die wichtigsten theologischen Hypothesen, die in diesem Sinn vorgelegt wurden, werden dargelegt und untersucht im Werk der Patres Maurizio Flick und Zoltan Alszegehly, *Il peccato originale* (Brescia 1972); dieses schließt mit der Erläuterung der von den beiden Autoren vorgelegten Theorie. Auch der weiter oben angeführte Aufsatz von A. Feuillet legt mehrere exegetische Hypothesen vor.

zu diesem Adam-Thema gekommen ist. Das ist der erste Punkt, der zu erhellen wäre.

Eine Lösung könnte darin bestehen, daß man im Adam-Thema ein Ausdrucksmittel dafür erblickt, daß bereits im Alten Testament die Sünde und der Tod ihren Sinn von Christus her erhielten. Solange Christus noch nicht gekommen war, blieb dieser Zusammenhang notgedrungen dunkel: Adam und seine Sünde hatten in der Sündendialektik keinen funktionalen Platz. Desgleichen erscheint heute, aber aus andern Gründen, dieses Thema nicht unentbehrlich, um diesen Bezug auszudrücken. Die heutige Theologie spricht von einer Gegenwart der Gnade Christi schon vor der Menschwerdung und kann so in diesem Licht die Sünde und den Tod erhellen. Doch die theologische Situation war zur Zeit des Paulus, der sich an der Zeitenwende befand, eine ganz andere: Er mußte zeigen, daß die Heilsökonomie sich geändert hat und dennoch eine Kontinuität darstellt. Adam und seine Sünde erhielten so plötzlich einen funktionalen Platz zur Erhellung dieses Problems. Adam wurde zum Bild und Gegenbild Christi zugleich. In ihm nahm der Mensch zur künftigen Hoffnung Stellung⁵¹. Diese Hypothese hat etwas Bestechendes an sich. Sie stößt jedoch sogleich auf folgende Schwierigkeit: Eine aktuelle Stellungnahme zu Christus, wie sie im Lauf des Neuen Testaments erfolgt, zieht weder die Sünde noch den Tod aller Menschen nach sich. Die *apoleia*, das Verderben, zu dem die geschichtliche Sünde führt, ist zwar eine allgemein vorhandene Gefahr, der aber nicht alle Menschen tatsächlich unterliegen. Hingegen ist der Tod, der gemäß Röm 5, 12 in die Welt hineingebracht worden ist, der allgemeine Abschluß jedes menschlichen Daseins, und die Solidarität in der Sünde geht hier jedem freien Akt voraus. Es ist also nicht so leicht, wie man annehmen könnte, das Adam-Thema in seinem Ursprung, das heißt beim hl. Paulus umzuinterpretieren, wenn man seiner ganzen Problematik Rechnung trägt.

Begnügen wir uns also damit, zum Schluß die beiden Theologien, die wir in ein Schema gebracht haben, kurz zusammenzufassen. Ihr Vorhandensein und ihr Zusammentreffen geben dem Mysterium der Sünde die Dimensionen, die es im Neuen Testament hat. Die eine schreibt ihm eine geistige, außermenschliche Ursache zu: Satan; die andere hebt den menschlichen Ursprung hervor: Adam. Die erste, in der von Verführung und Lüge die Rede ist, gibt die Universalität der Versuchung zu; da diese aber die Freiheit respektiert, führt sie nur zu einer bedingten Solidarität der aktuellen Sünde. Nach der andern Theologie ist die Sünde in Adam von vornherein universal; sie ist für jeden Menschen eine Vorgegebenheit, die seine Freiheit bedingt, ohne sie jedoch zu leugnen oder zu zwingen. Die eine dominiert zwar geistig unsere

⁵¹ Im positiven Sinn macht Röm 5, 14 Adam zu einem »Vorherbild« Christi.

Welt von der Distanz her, die sie zwischen den Engeln und den Menschen setzt, greift aber dennoch in den Verlauf der Zeit ein; sie hat eine entschieden eschatologische Spannung. Die andere hingegen, die auf dem Urprinzip Adam gründet, versetzt sich in die Vorgeschichte der Menschheit und spielt, wie es scheint, vor jeder individuellen Stellungnahme und Entscheidung. Die erste hat die Autorität Jesu zum Garanten, der vom »Teufel«, vom »Vater der Lüge« und »Fürsten dieser Welt« gesprochen hat. Die zweite kann sich nicht auf ein Wort Christi berufen, hängt aber mit der Ausdrucksgestalt zusammen, die sein Mysterium in einer der am meisten dogmatischen Stellen bei Paulus erhielt. Beide drängen sich somit der Glaubensreflexion des Theologen auf. Es ist zweifellos möglich, um die Schlüsse, zu denen sie führen, herumzukommen, indem man sie gegeneinander ausspielt und einander annullieren läßt. Man kann auch versuchen, wenigstens die eine der beiden Theologien auszuschalten auf dem Weg der kritischen oder hermeneutischen Reduktion. Unseres Erachtens sollte man jedoch beide beibehalten und gleichzeitig ihren Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten Rechnung tragen, um dem Mysterium der Sünde die Spannweite zu geben, die das Neue Testament geoffenbart hat. Dann wird dieses Mysterium sich in der Fülle des Glaubens erhellen können.

Humor in der Liebe

Madeleine Delbr el

Für den, der uns näherhin kennt, wäre es lachhaft, wirklich,
wenn wir in unserer Liebe nicht ein wenig Humor aufbr achten,
denn wir sind reichlich komische Masken,
und wenig bereit, unsere eigene Hanswurstelei zu belachen.

Herr, ich liebe dich über alles . . . im allgemeinen;
aber so viel mehr als dich, grad jetzt in diesem Momentchen,
eine englische Zigarette, oder gar einen Stumpfen!

Herr, ich schenke dir mein Leben, mein ganzes Leben . . .
Aber nicht dieses kleine Stückchen davon, diese drei Minuten . . .
wo ich so wenig Lust zum Arbeiten habe.

Herr, dir die Stadt, die Heimat, ja die Welt zu gewinnen,
mich verzehren für dein kommendes Reich . . .
aber nicht diese unerträgliche Kreatur anhören, die mir
zum hundertsten Mal ihre winzigen Sorgen erzählt.

Ja, wir sind Helden einer Buffokom odie, und es wäre
normal, wir säßen als die ersten Zuschauer davor.
Aber damit ist die Sache noch nicht zu Ende.

Hat man diese unbezahlbare Komik entdeckt, ist man ausgebrochen
in ein großes Gelächter angesichts der Posse unseres Lebens,
dann möchte man sich schlicht zur Karriere eines Clowns entschließen,
für die man, alles in allem, leidlich begabt scheint.

Man wäre zu denken versucht, dem käme
wenig Bedeutung zu, und daß neben den Erhabenen,
den Starken,
den Heiligen,

Platz wäre für Kasperl und Possenreißer,
die den lieben Gott gewiß kaum behelligen.
Sehr erhebend ist die Rolle zwar nicht, aber andererseits
auch nicht sehr ermüdend, was schließlich ein Vorteil ist.

Hier nun ist es Zeit, sich zu erinnern,
daß Gott uns nicht geschaffen hat für Nur-Menschliches,

sondern für diese ewige und schreckliche Liebe,
mit der er alles Erschaffene seit ewig liebt.

Und so müssen wir Ja sagen zu dieser Liebe
nicht mehr als imposanter, gro herziger Partner,
aber als ihr stumpfsinniger Nutznießer,
ohne Anmut,
ohne bewährte Treue.

In diesem Abenteuer der Barmherzigkeit aber sollen wir
alles geben, was wir vermögen, bis auf den Rumpf,
und sollen auch lachen können,
wenn diese Gabe verpatzt ist, verschmutzt und unrein.

Aber nicht minder uns staunend verwundern
mit Tränen der Dankbarkeit und der Freude,
vor dem unerschöpflichen Schatz, der aus Gottes Herz in uns rinnt.

An diesem Kreuzweg zwischen Lachen und Freude
Ruht zuletzt unser unverw ustlicher Friede.

Die Ekstase deiner Verfügungen

Wenn einer, der uns liebt, etwas von uns verlangt,
danken wir ihm, daß er uns brauchen kann.

Wenn es dir gefiele, Herr, während unseres ganzen Lebens
ein einziges Ding von uns zu fordern,
wir könnten's vor Entzücken nicht fassen,
und dies eine Mal deinen Willen erfüllt zu haben,
wäre das Ereignis unseres Schicksals.

Aber weil du täglich, stündlich, minütlich,
uns eine solche Ehre anvertraut,
finden wir das so natürlich, daß wir blasiert sind,
und genug davon haben.

Und doch,
verstünden wir, wie ganz unausdenklich dein Geheimnis ist,
wir wären verblüfft,

diese Funken deines Willens erblicken zu können:
unsere winzigen Aufgaben.
Wir wären geblendet, in dieser riesigen Finsternis,
die uns einhüllt, erfahren zu können
die ungezählten,
die ganz exakten,
persönlichen
Lichter deiner Verfügungen.

An dem Tag, da wir das verstünden, träten wir ins Leben,
wie eine Art Propheten,
wie Seher deiner leisen Vorsehungen,
Täter deiner Eingriffe.
Nichts wäre mittelmäßig, denn alles wäre entworfen von dir,
nichts wäre zu schwer, denn alles wurzelte in dir,
nichts wäre traurig, denn alles wäre gewollt von dir,
nichts wäre langweilig, denn alles spräche von deiner Liebe.

Wir sind alle vorbestimmt zur Ekstase,
alle berufen aus unsern armseligen Machenschaften heraus,
um Stunde für Stunde in deinem Plan aufzutauchen.
Nicht sind wir Armselige, die man sich selbst überläßt,
immer Glückselige, die berufen wurden,
berufen, zu wissen, was dir zu tun gefällt,
berufen zu wissen, was du jeden Augenblick von uns willst:
Leute, die dir ein bißchen nötig sind,
Leute, deren Gebärden dir fehlen würden,
wenn wir uns weigerten, sie zu tun.
Das Knäuelchen Stopfgarn, der zu schreibende Brief,
das aufzunehmende Kind, der zu erheiternde Gatte,
die zu öffnende Tür, der abzuhebende Hörer,
die auszuhaltende Migräne:
Lauter Sprungbretter in die Ekstase,
lauter Brücken aus unserem armen Leben,
unserem Widerwillen, hinüber
zum stillen Gestade deines Wohlgefallens.

Mündigkeit und Unmündigkeit des Christen

Von Paul Hacker

Seit dem letzten Konzil gibt es in der Kirche viel Bewegung – mehr als man je für möglich gehalten hätte. Aber entspricht diese Bewegung der Gabe und Aufgabe, die der Kirche von ihrem Ursprung her gegeben ist (vgl. Röm 6, 19; 2 Kor 7, 1; Phil 3, 12 f.; 1 Thess 4, 3; 1 Petr 1, 15 f) und die sie in den Konzilstexten, ihr eigenes Wesen aussagend, sich selber von neuem vergegenwärtigt hat: der »Berufung zur Heiligkeit« (Konst. über die Kirche, Kap. 5)?

Im ganzen gesehen, muß die Frage mit Nein beantwortet werden. Reformen sind durchgeführt worden, insbesondere in der Liturgie, teilweise auch in der Kirchenordnung. Sie könnten eine formende Form bieten, die mit dem in den Konzilsdokumenten beschriebenen Inhalt gefüllt werden und zu dessen Verwirklichung, der Heiligung, helfen könnte. Statt dessen aber ist es die Diskussion, die die Lage beherrscht. Als Maßstab und Ausgangspunkt gelten dabei nicht die Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, die von den Bischöfen im Konzil fast einmütig beschlossen wurden; vielmehr beruft man sich immer wieder darauf, daß die Beschlüsse das Ergebnis einer Diskussion seien, daß sie als Teil einer Diskussion zu gelten hätten und daß die Diskussion nun weitergehen müsse. Die Beschlüsse des Konzils scheinen ein bereits überwundenes Stadium zu sein.

Es ist notwendig, die in den Diskussionen vertretenen Meinungen kritisch zu prüfen und vor allem die Methoden, mit denen die Meinungsbildung gesteuert wird, stilanalytisch aufzudecken. Das geschieht viel zu wenig. Noch wichtiger aber ist es, daß einige christliche Grundhaltungen von ihrem Ursprung, das heißt von der Heiligen Schrift und den Vätern her, von neuem geklärt werden. Denn eben diese Grundhaltungen sind es, die durch manche Versuche, »öffentliche Meinung« zu erzeugen, zuerst bedroht werden.

Zu diesen Bedrohungen gehört der Appell an die »Mündigkeit« des Christen bzw. des Laien. Welcher erwachsene Mensch ließe sich gern unmündig nennen? Der Stolz der *natura corrupta*, in deren Stand »der Mensch auch in dem versagt, was er seiner Natur gemäß könnte«¹, bäumt sich gegen eine solche Zumutung auf mit all seiner Kraft. Es geschieht allzu leicht, daß ein Wille zur Meinungsbildung mit eben dieser Kraft rechnet, sie ausnutzt und Erfolg damit hat. Es klingt doch so befreiend, wenn man hört, die Zeit der Unmündigkeit sei vorbei und der Christ müsse nun mündig sein.

Aber was ist Mündigkeit und was ist Unmündigkeit nach der Heiligen Schrift, auf der alle kirchliche Verkündigung beruht?

¹ Thomas Aq., S. th. I–2 q. 109 a. 2 c.

Geistlich sterben mußst du, ehe du auferstehen kannst, lehrt das Neue Testament. Das *Kreuz*, das Jesus unschuldig trug, erlöst dich, der du der ewigen Verdammnis schuldig bist, wenn du es auf dich nimmst, willig wie dein Herr. »Durchs Kreuz allein zum ewgen Licht, und ohne Kreuz erlangst du's nicht«, sagt gut biblisch ein katholisches Bußlied aus dem 17. Jahrhundert – heute natürlich kaum noch gesungen. Das Kreuz ist dem erbsündigstolzen Menschen ärgerlich oder lächerlich, je nach dem, und nicht nur zu Pauli Zeiten (1 Kor 1, 23), sondern auch noch gestern und heute. Das Ärgernis kann viele Formen annehmen. Wer immer aus jener Liebe handelt, die zuerst das Reich Gottes sucht – »Gott zuerst« –, dem bleibt es nicht erspart, und er darf sich *freuen*, daß er *gewürdigt wird*, Schmach zu erdulden für Christus (Apg 5, 41; vgl. 9, 16; Phil 1, 29; 1 Petr 4, 13; Mt 5, 10–12). Darum hat zu allen Zeiten das Martyrium als die vollendete Nachahmung Jesu gegolten, und darum wiederholt das Zweite Vatikanische Konzil, was die Väter der Alten Kirche mehrfach aussprechen: Das Martyrium ist »der höchste Erweis der Liebe« (Kirchenkonstitution V 42). Ein geistiges Martyrium, fruchtbar für den ganzen Leib Christi, lebt der Mönch und Mystiker, vollendet dargestellt etwa im heiligen Kirchenlehrer Johannes vom Kreuz. Zahllose Formen geistigen und äußeren Leidens für Christus und seine Kirche gab und gibt es zu allen Zeiten im unscheinbaren Alltag. Kreuztragen ist bleibende Urform christlicher Mystik und christlichen Lebens – denn christliche Mystik ist ja nichts anderes als totales, bewußtes Erleben und Aussage dessen, was seiner Form nach jedem Christen, der seiner Taufe gemäß lebt, tatsächlich geschieht.

Denn in der Taufe ist das geistliche Sterben in seinem Wesen schon gegeben, und dies reale Wesen aktualisiert sich immer wieder durch Entscheidungen im Sein. Aber die erbsündige Begierde besteht, solange diese Weltzeit nicht untergegangen ist und das Endgültige nicht begonnen hat². Darum hat die Aktualisierung des christlichen Wesens im Sein den Charakter des Kampfes (vgl. etwa Eph 6, 10–17) und der Einübung. Darum bei Paulus das vielbeachtete Nebeneinander von Indikativen und Imperativen, zum Beispiel: *Wir sind* der Sünde gestorben« (Röm 6, 2) – »Also *soll* die Sünde nicht in eurem sterblichen Leibe herrschen, so daß ihr dessen Begierden nachgebt.«

Welche Verhaltenweisen haben in dieser Einübung nach dem Neuen Testament den höchsten Rang, so daß sie, nächst den Grundhaltungen und -akten von Glaube, Hoffnung und Liebe, als christliche Haupttugenden bezeichnet werden können? Das Kriterium, nach dem sich dieser Rang be-

² Vgl. Apk 21, 1: »Der frühere Himmel und die frühere Erde«, d. h. die frühere Welt, »sind *vergangen*« und 21, 5: »Siehe, *ich* mache alles neu«, wozu wohl die Erklärung des Oecumenius Beachtung verdient: »*kainón* (neu) wird alles genannt, was früher nicht so war, jetzt aber geworden ist«, vgl. ThWbzNT III 451, 12 ff. Die beliebte Idee einer *Entwicklung* zur Neuen Welt hin ist nicht biblisch.

stimmt, kann nur die Grundform des Christseins sein: die Nachahmung des kreuztragenden Herrn. Den christlichen Haupttugenden ist das Zeichen des Kreuzes aufgeprägt – wie denen, die sie üben, im Chrisma, um sie zu eben dieser Übung zu befähigen – jenes Kreuzes, an dem die Liebe Gottes sich verströmte, um sich uns zu schenken, damit wir sie dem Vater durch seinen Sohn, mit ihm und in ihm wieder darbringen, getragen vom Heiligen Geiste. Christliche Haupttugend ist ein Verhalten, das durch Vereinigung mit Christus Anteil gibt an der göttlichen Lebensbeziehung zwischen Vater und Sohn durch den Geist. Sie ist, im tätigen Leben verwirklicht, Einbeziehung in die gleiche trinitarische *Unio mystica*, in die wir, Gnade empfangend, immer wieder sakramental-essentiell hinaufgehoben werden durch die Feier der heiligen Eucharistie: im Hören des Gotteswortes, im betrachtenden Mitvollzug der Psalmen, in Bittgebet, Dank und Anbetung, in der Gemeinschaft mit der triumphierenden Kirche, im Mysterium der Wandlung, in Gedenken und Aufopferung, in vollendeter Vereinigung. Übung der Haupttugenden ist allemal ein Durchstoß des vom Auferstehungslicht verklärten Kreuzes durch die Welt, die vergeht, in die Wesentlichkeit des Neuen Äon, in die Endgültigkeit von Sein, Geist und seliger Liebe – in der Weise des Seinsaktes der gleiche Durchbruch, der real-essentiell in der Taufe gründet, in Chrisma oder Handauflegung aktfähig wird, in der Buße sich immer von neuem reinigt und in der Eucharistie sich immer neu vom Ursprung her konstituiert.

Da aber unser Leib und unsere Psyche noch der verwesenden Welt der »Geschichte« angehören, ist der Durchstoß, in dem der Neue Äon aufleuchtet und die Nichtigkeit des Alten erwiesen wird, unserem alten Menschen immer ärgerlich oder lächerlich, paradox. So ist denn eine der christlichen Haupttugenden, die Demut, von den griechischen Heiden ausdrücklich als verächtlich bezeichnet worden³. Denn der Einbruch des Neuen Äon kehrt naturgemäß die Werte um, die sich die verfallene Welt als Notordnung gesetzt hatte. Da ist, wer groß sein will, der Diener aller, und wer der erste sein will, Knecht (Mt 20, 26; Mk 9, 35; 10, 43 f.).

Die Demut ist christliche Haupttugend neben dem zum Leiden bereiten Ausharren, das griechisch *hypomoné* genannt wird (die übliche Übersetzung mit »Geduld« wird heute meist als »Wartenkönnen« verstanden, was auch eine christliche Tugend sein kann, aber nicht das ist, was *hypomoné* christlich meint). *Hypomoné* kommt in der Wertschätzung des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter, wie vielfach zu erweisen, gleich nach Glaube, Hoffnung und Liebe, oft diesen gleichgeordnet⁴. Der Grund dafür ist, daß sie nichts anderes ist als das willige Aufsichnehmen des eigenen Kreuzes, von dem der Erlöser sagt, daß es die Form sei, in der man ihm nachfolgt (Mt 16,

³ Vgl. ThWbzNT VIII 5, 38–40 und VIII 23, Anm. 66.

⁴ Vgl. auch ThWbzNT IV 591, 34 bis 593, 11.

24 par), die Bedingung, unter der allein jemand sein Jünger sein kann (Lk 14, 27) und ohne deren Erfüllung man seiner nicht wert ist (Mt 10, 38). Darum hat die *Hypomoné* unter den christlichen Tugenden den ersten Rang: weil sie dem Kreuz am nächsten ist.

Eingeschlossen in ihr ist die Demut. Man kann auch sagen: Das Ausharren kann nur geübt werden, wenn zuerst die Demut geübt wird. Dem Range nach zuerst die *Hypomoné*, zeitlich zuerst die Demut. Ohne Demut gibt es keine Nachahmung des kreuztragenden Herrn, weil nur der ihn nachahmen kann, der das eigene Ich niedriger stellt als Gott und den Nächsten. Eben das ist Demut: niedrig von sich denken, *tapeino-phrosýnē* (das lateinische Äquivalent *humilitas* bringt das nicht so deutlich zum Ausdruck, weil diese wortärmere Sprache für *tapeinōsis* und *tapeinophrosýnē* nur ein Wort hat). Daß beide Haupttugenden nur verwirklicht werden können innerhalb von Glaube, Hoffnung und Liebe, braucht nicht ausgeführt zu werden. Wie die Demut ein Nachvollzug der Kreuzgesinnung Jesu ist, hat Paulus, ein für allemal gültig, Phil 2, 3–9 dargestellt: Christus, obwohl »göttlicher Gestalt«, »entäußerte sich«, »nahm die Gestalt eines Knechtes an, wurde uns Menschen gleich«, »erniedrigte sich und wurde gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz«. Im Christen soll Christus »Gestalt annehmen« (Gal 4, 19), und darum soll er »die gleiche Gesinnung« haben wie sein Herr (Phil 2, 5). Diese Gesinnung ist die Demut: daß jeder den andern höher achte als sich selbst und nicht auf das Seine, sondern (auch) auf das des andern bedacht sei (Phil 2, 4). So führt denn die Kreuzgesinnung, die Demut hinaus über die Notordnung der »Gerechtigkeit«: sie gibt jedem nicht das Seine, sondern das Ihre. Gegensätze zur Demut, die Paulus im gleichen Text (V. 3) nennt, sind das streitende Sichdurchsetzenwollen und der Selbstruhm oder Hochmut (*eritheía und kenodoxía*). Es stimmt mit dem Neuen Testament und der ganzen katholischen Tradition überein, wenn die *Kreuztheologie* des vorprotestantischen, noch katholischen Luther zugleich eine Spiritualität der *Demut* war⁵.

Nun ist die Demut offenbar mit der Kindlichkeit verwandt; diese ist ein Aspekt von ihr. Wie man ohne das durch die Demut ermöglichte leidensbereite Ausharren nicht Jesu Jünger sein kann, so geht nach dem Evangelium ohne Kindlichkeit, die eine Weise der Demut ist, niemand ins Reich Gottes ein. Bleiben wir zunächst in Gedanken beim Wort »Kind«. Gerade dann, wenn wir unsere Feinde lieben und für unsere Verfolger beten – das heißt,

⁵ Die Aufhebung des Vorrangs der Demut in Luthers Denken, nachgewiesen von E. Bizer (Fides ex auditu, Neukirchen 1961), war eine der wesentlichen Voraussetzungen der Glaubensspaltung. Denn nach Phil 2, 2; Eph 4, 2 und vielen anderen Texten der urchristlichen Literatur ist gerade die Demut erste Voraussetzung der Wahrung der kirchlichen *Einheit*. Zum Fortschritt von der Aufhebung des Vorrangs der Demut zur Bestreitung des Vorrangs der Liebe vgl. Paul Hacker, Das Ich im Glauben. Graz 1966, bes. S. 97–203.

unser Ich übersehend selbst den feindlich handelnden Nächsten vor Gott wichtiger nehmen als uns selbst, also einen Akt vollkommener Demut tun – gerade dann werden wir, so verheißt Jesus, *Kinder* des himmlischen Vaters (Mt 5, 44 f.). Das Kind ist das Bild des Kleinen, der weder groß ist noch groß sein will, und nur wer in Umkehr der Gesinnung in solcher Weise geistlich zum Kind wird, kann ins Himmelreich eingehen (Mt 18, 3 f. par). Damit stimmt wiederum zusammen, daß auch das Tor zum Heil, die Taufe, ein *Wiedergeborenwerden*, also ein *Kindwerden* ist – und ein Gesetzeslehrer versteht das nicht: »Kann denn jemand, der schon alt ist, wieder in den Mutter-schoß eingehen und noch einmal geboren werden?« (Joh 3, 3–6). Die Taufe und die Demut der Kindlichkeit sind einander zugeordnet. Der Getaufte ist ein neugeborenes Kind (1 Petr 1, 22; 2, 2) und soll sich als geistliches Kind verhalten: als gehorsames (1, 14), geliebtes und liebendes Kind (Eph 5, 1) in vollkommenem Vertrauen auf die Gnade Christi den Weg zur vollkommenen Heiligkeit zu gehen beginnen (1 Petr 1, 13.15 f.), überströmend von Freude (1, 6) – aber zugleich auch nüchtern (1, 13; 4, 7; 5, 8); denn der geistlich Kindliche ist nicht kindisch, sondern gerade geistlich mündig, wie noch eingehender zu betrachten sein wird. Auch hier kehrt der Einbruch des Neuen die Notordnung der verwesenden Geschichte um.

Christ sein heißt *Gottes Kind* sein (Röm 8, 16; Phil 2, 15 u. a. St.). Die Gesinnung der Kindlichkeit kommt aus einem von Gott gestifteten Verhältnis; sie ist zunächst ein Verhalten zu Gott, das Liebe voraussetzt und einschließt. Paulus deutet jenes Verhältnis als Adoption (Röm 8, 15; Gal 4, 5), Johannes als Gezeugtsein aus Gott (Joh 1, 12). Die Adoption hat vor allem eine rechtliche Folge: der Adoptierte wird *Erbe* seines Vaters (darüber weiter unten). Das Gezeugtsein hat zur Folge ein Ähnlichwerden mit Christus, mit Gott, in der endgültigen Vollendung (1 Joh 3, 2; auch bei Paulus: Röm 8, 29; Phil 2, 21), die »Gemeinschaft mit der göttlichen Natur« (2 Petr 1, 4). Da das Gottes-Kind-Sein mit keinem menschlichen Verhältnis gleicher Art ist, kann auch keine Bezeichnung eines solchen Verhältnisses es angemessen beschreiben. Beide Worte, Adoption und Gezeugtsein, sind Annäherungen. Hebt die Adoption (unter einem juristischen Bild) die Beziehung hervor, so das Gezeugtsein, das ein (übernatürliches) Gewordensein ist, den essentiell-habituellen Charakter. Unter beiden Aspekten hat die *Unmündigkeit*, durch die das Kind charakterisiert ist, einen je verschiedenen Sinn. Wir betrachten zuerst den essentiell-habituellen Aspekt.

In dieser Hinsicht hat das Unmündigsein des Kindes einen christlich durchaus positiven Charakter, ja es gehört zu den notwendigen und unaufgebbaren Eigenschaften, die den Christen vor Gott auszeichnen. In den Schriftstellen, die das Kindsein als Bedingung der Jüngerschaft erklären, ist eben dies gemeint: daß das Kind dem Vater gegenüber kein Erwachsener ist und auch nicht sein will; daß sein Verhalten durch Gehorsam, Liebe, Vertrauen, Freude

und Wachsen bestimmt ist. Solchen »Unmündigen« (*népioi*) wird das Geheimnis offenbar, das den Altklugen verborgen bleibt (Mt 11, 25; Luk 10, 21). Die Kinder rufen das Lob des Herrn aus, auch wo die Schriftgelehrten Bedenken haben, ob es schicklich sei (Mt 21, 15 f. nach Ps 8, 3). Diesen Schock in der Berührung mit der Spannung des Kreuzes muß der Christ schon aushalten, oder er ist gar kein Christ oder ein Christ, der sein eigenes Wesen noch nicht aktualisiert hat: »Wer das Reich Gottes nicht wie ein Kind empfängt, kommt nicht hinein« (Mk 10, 15). Und dieses Kindsein bleibt lebenslang (vgl. 1 Kor 13, 11). Es kann und muß nur immer wieder erneuert werden: Gott gegenüber das liebende Kind sein, das sich hilflos und ohne Vorbehalt dem Vater ausliefert. In solcher Kindlichkeit ist die selbstlose Demut als Haltung gegen den Nächsten gegründet.

Aber es gibt im Neuen Testament auch ein geistiges Wachsen, und der Wachsende wächst hinaus über eine Unmündigkeit, die anderer Art ist als die soeben betrachtete, hinein in eine geistliche Mündigkeit. Diese Mündigkeit jedoch widerspricht dem Kindsein so wenig, daß sie sogar dessen Frucht und Vollendung ist.

Die Kinder Gottes sind in ihrer irdischen Existenz Kinder der Kirche (vgl. Gal 4, 31). »Hört auf mich, Kinder«, spricht die Kirche im »Hirten« des Hermas (Vis. 3, 9, 1), »ich habe euch ernährt in vollkommener Einfalt und Unschuld und Ehrbarkeit durch das Erbarmen des Herrn, der auf euch die Gerechtigkeit hat träufeln lassen, damit ihr gerechtfertigt und geheiligt werdet von aller Bosheit und aller Verkehrtheit.« Dies Wort – ebenso wie der heute nicht mehr gern gehörte Satz des heiligen Martyrers Cyprian: »Der kann Gott nicht zum Vater haben, der die Kirche nicht zur Mutter hat«⁶ – das ist geradlinige Entfaltung dessen, was Paulus Gal 4, 19.27.31 andeutet und was in der Apostelgeschichte (bes. 20, 28) und im Epheserbrief (Kap. 4) grundgelegt ist. In der Kirche gibt es Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer; in der nachapostolischen Zeit entsprechen ihnen Bischöfe, Priester, Diakone, Katecheten und geisterfüllte, gottgesandte Menschen: Kirchenlehrer, Ordensgründer, Diener der Caritas. Diese »weiden«, das heißt regieren die Kirche nach Apg 20, 28. »Die Arbeit ihres Dienstes« ist, daß sie die Christen »ausbilden« und dadurch der Leib Christi »aufgebaut« werde (Eph 4, 11 f.; Schliers Auslegung) und daß sie so die Christen hineinwachsen lassen in die Fülle Christi – eine Arbeit, in der Christus selber wirkt (4, 13.15 f.).

Das ist die kirchenamtliche, öffentliche, sakral-soziale Seite des Heranwachsens der Kinder Gottes. Und gerade auf *diese* Weise, lehrt das Neue Testament, überwinden die Christen jene geistliche Unmündigkeit, die, paulinisch gesprochen, Fleischlichkeit ist, Unfähigkeit, Geistliches wahrzu-

⁶ De catholicae ecclesiae unitate 6.

nehmen oder Gutes von Bösem zu unterscheiden (vgl. 1 Kor 2, 14; 3, 1 f. und Hebr 5, 11–14). Die fleischliche Unmündigkeit benimmt sich gar nicht kindlich. Sie ist stark in jenen Eigenschaften, die der (von der Kindlichkeit untrennbaren) Demut widerstreiten: sie will sich durchsetzen, sie hat ein stolzes Bewußtsein des eigenen Wertes (*eritheía, kenodoxía*). Aber sie mißbraucht nur die Gnadengaben Gottes (wie die Korinther), oder sie fällt zurück in ängstliche Konformität mit einer unchristlichen Umwelt (wie die »Hebräer«), oder sie läßt sich »umherreißen und -treiben vom Wind jeder beliebigen Lehre in dem Spiel der Menschen durch Schlaueheit, die dem Irrtum den Weg bereitet« (wovor Paulus die »Epheser« warnt: 4, 14). In all diesen Fällen müssen sich die urchristlichen Gemeinden sagen lassen: Wer sich so verhält, ist noch »fleischlich«, noch »unmündig« (1 Kor 3, 1; Eph 4, 14; Hebr 5, 12 f.); er bedarf der Belehrung durch den authentischen Amtsträger der Kirche. In der Urkirche war das der Apostel; heute haben wir die »Wolke von Zeugen« (vgl. Hebr 12, 1) der Kirchenlehrer von neunzehn Jahrhunderten und die Weisung des Lehramts der Kirche, dessen Authentizität die der Apostel fortsetzt. So also wird der Christ nach dem Neuen Testament geistlich mündig: indem er als gehorsames Kind die Kirche hört, die »Hierarchie Kirche«, wie der heilige Ignatius von Loyola sagt.

Doch hat das geistliche Mündigwerden natürlich ganz wesentlich auch eine individuelle, innerliche Seite – aber keineswegs in Distanz vom Organismus der Kirche, keineswegs in Aufsässigkeit gegen ihre Amtsträger. Dieses Mündigwerden verwirklicht sich, immer wieder von neuem, in strenger sittlicher Zucht, verbunden mit der Übung von Glaube, Hoffnung, Liebe, Demut und Ausharren. Alle Schriften des Neuen Testaments sind voll von Mahnungen, die dies geistliche Wachsen und Reifen des Christen (der dabei immer Kind bleibt!) im einzelnen beschreiben. Die spezifisch kirchlichen Tugenden, die das Kirchesein und die innere Einheit der Kirche bewahren, sind im Zusammenhang unserer Betrachtung besonders zu nennen: Demut, Sanftmut, Großmut, einander Ertragen in Liebe (Eph 4, 2).

Hier wäre dann auch jener Aspekt der Unmündigkeit und Mündigkeit zu bedenken, der mit dem Bild des Adoptionsverhältnisses beschrieben wird. Solange der Adoptierte »unmündig ist, unterscheidet er sich in nichts von einem Sklaven, . . . sondern er untersteht Vormündern und Hausbeamten bis zu dem vom Vater festgesetzten Termin« (Gal 4, 1 f.). Er ist adoptiert worden, damit er vom Vater *erben solle*. Die Zeit, wo er unter dem Vormund stand, war die Zeit des Gesetzes: das Gesetz war »der Aufseher« (Gal 3, 23 f.). Mündig wurde er, die Stellung des »Sohnes« erhielt er, als »der Glaube kam« (3, 25) durch die Menschwerdung Christi, der »die dem Gesetz Unterworfenen loskaufte« (4, 5). Das »Erbe« ist natürlich, im Gesamt des Neuen Testaments gesehen, das ewige Leben. Der Mündiggewordene läßt sich lenken vom Heiligen Geist, der der Geist Gottes des Vaters und des

Sohnes ist und den Gott »in unsere Herzen gesandt hat« (4, 6). Dieser Geist macht den *Mündiggewordenen* erst einmal zum rechten geistlichen *Kind*, so daß er in kindlicher Liebe »Abba«, »Vater« rufen kann. Denn der Geist ist die Liebesbeziehung zwischen Vater und Sohn, und indem er dem Menschen als dem adoptierten Sohn mitgeteilt wird, verleiht er diesem in einer Art Teilhabe am innertrinitarischen Leben die Freiheit der Liebe, so daß er nun in Christus Gott den Vater und die Mitmenschen lieben kann und so das Gesetz nicht mehr als »Sklave«, sondern in Freiheit erfüllt. Die Mündigkeit, die der heilige Paulus meint, ist nicht, wie eine verbreitete Meinung will, eine Freisetzung zur Weltlichkeit, sondern ganz im Gegenteil die totalste Sakralisierung: Erkenntnis und Erfüllung des Willens Gottes nicht aus dem Buchstaben des Gesetzes, sondern in der Erleuchtung und Liebe des Heiligen Geistes; unbeirrtes Festhalten am überlieferten Glauben; Fähigkeit der Unterscheidung der Irrlehre von dem, was dem Evangelium gemäß ist. Belege finden sich in allen Paulusbriefen, im Hebräerbrief, in den Pastoralbriefen. Alle wahre, geistliche Mündigkeit aber verwahrt in sich die geistliche Kindlichkeit. Der Christ ist seinem alten Menschen mit seiner fleischlichen »Mündigkeit« entnommen, und über dieser Freiheit leuchtet wieder das Mysterium des Kreuzes auf: »Ich bin mit Christus zusammen gekreuzigt. Es lebt nicht mehr Ich, es lebt in mir Christus. Was ich im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes« (Gal 2, 19 f.).

Aber gibt es nicht auch eine Mündigkeit auf Grund des Auftrages zur Beherrschung der Schöpfung (Gen 1, 28–30; 2, 19 f.)? Ja, aber keineswegs als Entlassung in eine Weltlichkeit. Gottes Auftrag macht den Menschen zum »Mandatar« des Schöpfers; ihm ist die »Ausübung eines Hoheitsrechtes« übertragen⁷. Nach dem zweiten Bericht über die Erschaffung des Menschen ist dieser »in ein Dienstverhältnis berufen« und hat »sich in einem Bereich zu bewähren . . ., der nicht sein Eigentum war . . . Auch der urständliche Mensch stand ganz unter dem Gebot Gottes« und »der Sinn des paradiesischen Lebens« liegt nach der Erzählung von Gen 2, 4 ff. »ganz in der Gehorsamsfrage Gott gegenüber«. Gott erwartet vom Menschen »die Einfalt des Gehorsams«. Das ist in der Tiefe die gleiche Haltung, die den im Neuen Bund Wiedergeborenen zukommt: die kindliche Mündigkeit einer *Gott vollkommen ergebenen* Freiheit. Keine Spur einer Säkularisierung. Säkularisierung ist nichts als »das Chaos des gestörten Lebens«.

Die Anwendung unserer Betrachtung auf die heutige – und jede beliebige – Situation der Kirchengeschichte ergibt sich eigentlich von selbst; teilweise ist sie schon angedeutet. Es braucht nicht ausgeführt zu werden, daß das, was heute unzählige Male als Mündigkeit des Christen gefördert und gefordert

⁷ G. v. Rad, Das erste Buch Mose, Göttingen 1964 (Das AT deutsch, Neues Göttinger Bibelwerk, Teilbd. 2/4), S. 46 und 67. Die folgenden Zitate dieses Absatzes ebd., S. 64 f., 71 und 82.

wird – sich vom Klerus nicht hineinreden lassen, nicht so viel Religionsübung, »Entpaternalisierung«, »Entsakralisierung«, reine Profanität –, daß das genau die *Unmündigkeit* ist, die im Neuen Testament mehrfach gerügt wird, daß also die neue »Mündigkeit« nichts als Emanzipation der fleischlichen Unmündigkeit ist.

Es gibt natürlich eine fortschreitende Differenzierung des Bewußtseins zur Neuzeit hin, und das stellt dem Menschen auch religiöse Probleme. Es gibt das Problem der religiösen Erziehung und Bildung, die mangelhaft und zurückgeblieben, fördernd und erleuchtend – aber auch irreführend und zerstörend sein kann. Es gibt den Übergang von einer autoritären Gesellschaftsordnung zur Demokratie; und wie die Kirche früherer Zeiten sich der monarchischen, ja der absolutistischen Staatsform angepaßt hat, so ist ein Entgegenkommen gegenüber einer demokratischen Denkweise nicht von vornherein und total ausgeschlossen. Es muß aber beachtet werden, daß, wie politischer Absolutismus nicht identisch ist mit der (wesenhaften, bleibenden) hierarchischen Struktur der Kirche, so eine Demokratisierung nicht eine Freisetzung von Charismen bedeutet. Im Gegenteil: durch kein absolutistisches Machtmittel können Gnadengaben so wirksam unterdrückt werden wie durch das demokratische Machtmittel der Meinungsmache. Die Kirche in ihrer Doppelstruktur von Amtsscharisma und persönlichem Charisma ist keiner Gesellschafts- oder Staatsform konform. Wandlungen in der wandelbaren Grundstruktur haben nicht das geringste zu tun mit dem geistlichen Unterschied bzw. der geistlichen Identität von Unmündigkeit und Mündigkeit: mit der Identität, wo eine kindliche Einfalt liebenden Gehorsams in dem geistlichen Reifen immer bewahrt bleibt, und mit der Unterscheidung dieses Reifens zur Mündigkeit von jener Unmündigkeit, die sich erwachsen, selbständig, urteilsfähig, unabhängig wähnt und die, geistlich gesehen, doch unterscheidungsunfähige Blindheit ist. Die Anpassung an verschiedene Stufen der Kultur, der Bildung, der Wissenschaft, der Bewußtseinsdifferenzierung, an verschiedene Arten von Wirtschaftssystemen, politischen und Gesellschaftsordnungen und Umwelten – all das ist sicher ein je und je ernsthaft zu bedenkendes Problem. Aber solches Bedenken kann, wenn es christlich sein soll, nur in Gebet und Betrachtung und Gehorsam und Liebe zu Gott geschehen, niemals in lärmender Diskussion. Die Probleme sind lösbar und werden auch heute hier und dort in der Stille gelöst, im Experiment der Liebe, die untrennbar ist von jener »keuschen Furcht«, von der der heilige Augustinus spricht: »Times Deum, ne deserat te praesentia ejus«⁸. Sie sind lösbar, wenn nicht der Mensch von heute, sondern der Wille Gottes der Maßstab ist⁹.

⁸ Tr. in 1. Ep. Joh. IX 4–5.

⁹ Es wird für den Leser nicht ohne Interesse sein, daß dieser Aufsatz schon 1967 geschrieben wurde.

Die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland

Von Hans Maier

Nach wie vor sind die christlichen Kirchen in der Bundesrepublik maßgebliche Faktoren der Willensbildung, vielfältig hineinverflochten ins soziale und öffentliche Leben, wenn sich auch die alte institutionelle Gemengelage von Staat und Kirche gelockert hat. Ihr politischer Einfluß im engeren Sinne freilich ist diffuser geworden. Er läßt sich nicht mehr so leicht umreißen und abgrenzen wie im Zeitalter evangelischer Landeskirchen und katholischer politischer Parteien. Das hängt nicht nur mit der Bevölkerungsverschiebung nach 1944 zusammen, mit der Auflösung der alten konfessionell-territorialen Besitzstände, die der vielhundertjährigen Epoche des *Cuius regio eius religio* ein Ende gesetzt hat. Es ist auch eine Folge innerer Wandlung in den Kirchen selbst, die nach einer Anfangsphase starker Zuwendung zur Öffentlichkeit in den fünfziger und frühen sechziger Jahren allmählich in den Schatten anderer Mächte gerieten – eine Abseitsstellung, aus der sie erst in jüngster Zeit nach verschiedenen Richtungen und unter teilweise heftigen inneren Kontroversen und Kämpfen herausstreben.

Die Ausgangslage

Zunächst festigte sich in der ersten Nachkriegszeit aufs neue und fast ohne äußere Mithilfe die öffentliche Stellung der Kirchen. In dem geistigen und politischen Leerraum, den das Dritte Reich hinterlassen hatte, wurden sie rasch und selbstverständlich zu Ordnungsbürgern der neuen demokratischen Staatlichkeit. Ihre Rolle im Widerstand gegen den NS-Staat schützte sie gegen Angriffe; sie waren die einzigen Institutionen, die schon 1945 gegen verallgemeinernde Kollektivschuld-Thesen auftreten konnten. Die Schrecksekunde des Zusammenbruchs ließ viele von den totalitären Herrschaftsmethoden Enttäuschte bei christlichen Staats-, Wirtschafts- und Gesellschaftslehren Zuflucht suchen. Viele alte konfessionelle wie politische Trennungslinien verloren in dieser Lage ihre Schärfe. So reichte der Reflex des Christlichen im Zeitbewußtsein bald weit über den Kreis der Kirchentreuen hinaus. An vielen Orten wuchsen Kirchen und kirchliche Amtsträger in eine Art von politisch-moralischer Stellvertretung hinein, ähnlich wie Gewerkschaften und als »antifaschistisch« qualifizierte Parteien; das reichte von karitativer Hilfe und Verwaltungsdiensten in einer staatlosen Zwischenphase über gutachtliche Mithilfe und »Entlastung« bei der Entnazifizierung bis zu öffentlichen Erklärungen zu politischen Themen (Ernährung und Versorgung, staatliche Einheit, Friedensverhandlungen u. a. m.).

Die Kirchen übernahmen diese öffentliche Sprecher-Rolle mit einem neuen Selbstbewußtsein, das aus dem Erlebnis des Dritten Reiches kam. Gemeinsam waren sie

Opfer der nationalsozialistischen Kirchenpolitik geworden, die zumindest seit der Kriegszeit auf bewußte Unterdrückung, ja Zerstörung der Kirchen ausging, formal gestützt auf die alte, immer noch vorhandene Hoheit des Staates über die Kirche. Dem totalitären Anspruch des NS-Regimes stellte man mit Entschiedenheit die Sendung der Christen gegenüber. Führend war hier vor allem die Evangelische Kirche. Sie hatte in der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 mit starkem Pathos die Erfahrungen eines Jahrhunderts kirchlicher Selbstbehauptung gegenüber dem modernen Staat nachgeholt. Der 1919 eingetretene Bruch mit der älteren problemlosen Nähe von Staat und Kirche im evangelischen Landeskirchentum war damit auch theologisch besiegelt worden. Die Ereignisse des Dritten Reiches hatten die Evangelische Kirche wegen ihrer traditionellen Staatsnähe stärker berührt als die durch Übernationalität geprägte Katholische Kirche. Gespalten in die Flügel der Reichskirche und der Bekennenden Kirche, schwankend zwischen Kollaboration und Widerstand, hatten die Protestanten die Krisis des überlieferten Staatskirchentums am eigenen Leib erfahren. Von hier aus gab es kein Zurück zur alten Einheit von Kirche und Nation wie im 19. Jahrhundert; aber auch der Rückweg in die »hinkende Trennung« des Weimarer Staatskirchensystems, in die Haltung gegenseitiger Fremdheit von Staat und Kirche schien angesichts der Ereignisse überholt zu sein. Hat man doch die Erfahrungen mit dem totalitären Staat auf die Formel bringen können, die jetzt erreichte innere Unabhängigkeit vom Staat habe der Kirche erst die »Möglichkeit und die Notwendigkeit einer um so volleren Zuwendung hin zu Welt und Staat« eröffnet (R. Smend).

So entstand in den Nachkriegsjahren ein »politischer Protestantismus«, der in selbstgewählter Aktivität über die ererbte (und daher keinen politischen Einsatz fordernde) Ruhelage einer engen »nachbarschaftlichen« Verbindung des National-Deutschen und des Protestantischen hinausdrängte. In der Besinnung auf das Religiöse öffnete sich wieder der Blick aufs Politische als unabtrennbares Element christlichen Lebens *in der Welt*: man erkannte, daß man den Staat nicht sich selbst überlassen könne, weil ein entarteter Staat auch die Möglichkeit des religiösen Lebens zunichte machen mußte; man erkannte, daß es weder ein autarkes religiöses noch ein autarkes politisches Leben geben könne. Historisch ist dieser politische Protestantismus unter ganz ähnlichen Bedingungen ans Licht getreten wie der politische Katholizismus nach der Französischen Revolution: auf den religiös-weltanschaulichen Übergriff des totalitären »Heilstaates« 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 Staat und Kirche gegenüber einem neuen Bewußtsein ihrer inneren Zusammengehörigkeit zurück. Freilich, auch die Gefahren und Anfälligkeiten dieser Politisierung waren die gleichen wie in der Geschichte des neueren Katholizismus: die Neigung, den Staat zu funktionalisieren und die relative Eigengesetzlichkeit des Politischen zu verkennen – bis hin zum integralistischen Muster »politischer Theologien«.

Anders akzentuiert, bei gleichem Erlebnishintergrund, war die Ausgangslage der Katholischen Kirche. Sie hatte 1919, als das protestantische Landeskirchentum unterging, schon ein Jahrhundert freier Selbstbehauptung gegenüber den säkularen Mächten des Laizismus und Liberalismus hinter sich; ihre Forderung nach kirchlicher

Selbstverwaltung war in der Weimarer Reichsverfassung erfüllt worden, und die Konkordate hatten zusätzlich die Anerkennung konkreter Einzelpositionen des Kirchenrechts (Schule, Ehe, Religionsunterricht) gebracht. So hatte sie sich, staatskirchenrechtlich saturiert, im Dritten Reich auf eine gleichsam offiziellere Linie des Widerstandes zurückgezogen. Und da sie nach 1945 die Weitergeltung des Reichskonkordats betonte, das u. a. die politische Betätigung von Geistlichen untersagte, hielt sie sich in der Folge zumindest in ihren amtlichen Funktionen aus der unmittelbaren parlamentarisch-politischen Verantwortung heraus: die wenigen politischen Prälaten verschwanden bald aus den Landtagen, und auch die spezifische politische Repräsentation der Katholiken in der Zentrumspartei wurde abgelöst durch das Instrument einer interkonfessionellen Union. So ist die staatskirchenpolitische Führung nach einem Jahrhundert katholischer Dominanz seit 1945 immer stärker an die evangelische Seite übergegangen; sichtbarstes Zeichen hierfür war die führende Rolle evangelischer Gelehrter in der staatskirchenrechtlichen Theorie, der Vorsprung der Evangelischen Kirche in der Entwicklung neuer zeitgemäßer Formen des öffentlichen Gesprächs (so in den Evangelischen Akademien), endlich die evangelische Initiative zu neuen Verträgen zwischen Staat und Kirche, die über die früheren paritätischen Ergänzungen der katholischen Konkordate hinausgingen. Daß die aus der Reformation erwachsenen Kirchen 1948 – nach fast hundertjährigen Bemühungen – eine Verfassung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) beschließen konnten, rundet das Bild; auch hier hat die Katholische Kirche erst in den sechziger Jahren mit der Gründung der Deutschen Bischofskonferenz nachgezogen.

Bei der Wiederherstellung der kirchlichen Rechte haben Katholiken und Protestanten in den ersten Nachkriegsjahren einträchtig zusammengewirkt. Dies geschah sowohl in kirchlichen Organisationen wie in Parlamenten und Parteien – hier vor allem in der nach 1945 von Politikern beider Konfessionen gegründeten CDU/CSU. Auch sie war ein Kind gemeinsamer Erfahrungen im Dritten Reich und lebte ebenso aus ökumenischen wie aus politischen Impulsen. Daß CDU-Politiker kirchliche Ämter bekleideten, wurde von Hermann Ehlers und Robert Tillmanns bis zu Eugen Gerstenmaier besonders in der Evangelischen Kirche zur Tradition. Es kam den Kirchen zugute, daß es in jenen Jahren eine offen antikirchliche Stimmung nicht gab und daß der kirchliche Anspruch auf Öffentlichkeit von vielen gebilligt wurde; es gab auch, abgesehen von der KPD, keine Partei, die ihm grundsätzlich widersprochen hätte (wie etwa 1919, als die Kirche um ihre öffentliche Repräsentation zu kämpfen hatte). Der Einspruch liberaler oder sozialistischer Parteien in den Landtagen wirkte höchstens, wie in Hessen und Bremen, als retardierendes Moment für eine grundsätzliche Neuformulierung des Verhältnisses von Kirche und Staat, die nach den Erfahrungen des Dritten Reiches fällig gewesen wäre; so ging man im großen und ganzen überall auf die unumstrittenen Weimarer Formeln des Staatskirchenrechts zurück. Diese wurden nicht mehr im Sinn der Staatskirchenhoheit, sondern durchweg im Sinn der Freiheit und Selbständigkeit der Kirchen ausgelegt.

Die Umstände erleichterten den Kirchen ihre Aufgabe vorpoltischer Integration. Deutschland war in jenen Jahren Besatzungsgebiet und Objekt der Politik. Für selbständige deutsche Politik war kein Raum. Zumal die Außenpolitik war vertagt. Alles konzentrierte sich – inmitten eines Chaos von Flüchtlingsströmen, Trümmern

und Hungerrationen – auf den Aufbau einer halbwegs funktionierenden Verwaltung und die Schaffung politischer Notbehauungen in Gemeinden und Ländern. Man arbeitete im Praktischen und Technischen zusammen, bei der Lösung drängender Tagesfragen, und die hierbei bewährte Gemeinsamkeit wirkte hinüber in die Zeit der Verfassungsgründungen in Ländern und Bund in den Jahren 1947–1950. Wenn damals Bischöfe wie Dibelius und Frings, früher noch als die Parteiführer, zu Volkstribunen gegenüber den Besatzungsmächten wurden, so lag dies gewiß auch daran, daß die deutsche Politik noch nicht mit eigener Stimme sprechen konnte. Aber auch die Kirchen selbst waren politischer geworden: im Widerspruch gegen ein Regime, das mit den christlichen auch die bürgerlichen Freiheiten verworfen hatte, hatten sie gelernt, daß es nicht genügte, kirchliche Rechte zu verteidigen, sondern daß sich der Auftrag der Christen auch auf Gesellschaft und Öffentlichkeit erstreckte.

Der institutionelle Rahmen: Wiederherstellung und Ausweitung

Blickt man von den Zeugnissen innerkirchlicher Besinnung auf die äußere Ordnung von Kirche und Staat, wie sie sich nach 1945 entwickelte, so zeigt sich freilich, daß die Erfahrungen der Jahre 1933–1945 im positiven Staatskirchenrecht nur bedingt ihren Niederschlag gefunden haben. Hier lagen gegensätzliche Tendenzen, sei es der Wiederherstellung alter Ordnungen, sei es der Wandlung und Fortbildung des Staat-Kirche-Verhältnisses miteinander im Widerstreit. Die Beseitigung des nationalsozialistischen Staatskirchenrechts war noch ein Werk des Kontrollrats gewesen. Mit den kirchenpolitischen Artikeln der Länderverfassungen nahm der deutsche Gesetzgeber erstmals Einfluß auf die Neugestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat. Dabei hatte man vor allem die Bestätigung und Wiederherstellung der traditionellen Privilegien der Kirchen im Auge, und dies durchweg in Anlehnung an das als Grundlage übernommene, freilich in Einzelheiten modifizierte Weimarer Staatskirchenrecht. Auch das Grundgesetz brachte keine Grundsatzentscheidung über das Verhältnis von Kirche und Staat. Im Hinblick auf die Länderverfassungen und die vermeintliche Unübersehbarkeit der kirchenpolitischen Situation beschloß die Mehrzahl der Parlamentarier auf Antrag des Abgeordneten Heuss, auf eine Neuformulierung zu verzichten, und übernahm die Weimarer Kirchenartikel unverändert in die Verfassung. So überwog in der Ausgestaltung der staatskirchlichen Ordnung zunächst das restitutive Element: die Kirchen, im Kampf gegen den Nationalsozialismus bewährt und im »entleerten staatlichen Bereich« (H. Ridder) nach dem Krieg zunächst die einzigen institutionellen Bürgen der neuen Ordnung, erlangten ihre früheren Rechte unter Einschluß älterer konkordatärer Regelungen, Zusatzvereinbarungen, Dotationsgarantien und Observanzen zurück, wobei freilich in den gemeinsamen Bereichen, vor allem im Schul- und Unterrichtswesen, der Lehrerbildung und der Frage des Elternrechts zur freien Wahl der Schulform innerhalb der Länder ein breites Spektrum unterschiedlicher Regelungen je nach Lagerung der politischen Kräfte entstand.

Die Zuständigkeit des Bundes auf staatskirchenrechtlichem Gebiet wurde im Gegensatz zur Weimarer Verfassung begrenzt. Obwohl der Zentralgewalt auch nach dem Wegfall der Grundsatz-Gesetzgebungskompetenz in kirchenpolitischen Fragen

eine Reihe von Gesetzgebungszuständigkeiten blieben und die verfassungsrechtlichen Grundlagen des Verhältnisses von Staat und Kirche (Art. 140 GG) nach wie vor im Bundesrecht geregelt waren, konnte der Bund doch nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts im niedersächsischen Konkordatsstreit (1957) die Einhaltung von Verpflichtungen des Reichskonkordats durch die Länder nicht verlangen, soweit die betreffenden Materien unter die ausschließliche Kompetenz der Länder fielen. So lag die Initiative zur Konkretisierung und Weiterbildung der staatskirchlichen Ordnung nach dem Krieg vor allem bei den Ländern; der Bund hielt sich zurück.

Es lag in der Natur dieser durch Zusätze, Um- und Neuakzentuierungen nur wenig veränderten Restitution des Weimarer Staatskirchenrechts, daß sich die neuen Sachverhalte der Ordnung von Kirche und Staat nicht in Gestalt positiver neuer Verhältnisbestimmungen, sondern auf dem Weg der Neuinterpretation des geltenden Rechts durchsetzten. Dabei kam der staatskirchenrechtlichen Theorie das entscheidende Wort zu. So hat Rudolf Smend schon 1950 davor gewarnt, die neue Ordnung »im Sinne liberaler Vergangenheit« zu interpretieren; er wies darauf hin, daß die Sätze der Weimarer Verfassung angesichts der veränderten Lage der Dinge etwas anderes besagten als früher im Zusammenhang der Weimarer Verfassung.

Die Neuinterpretation setzte an mehreren Punkten ein: der Staatskirchenhoheit, dem Verbot der Staatskirche, dem Öffentlichkeitsanspruch der Kirchen und der Einordnung des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts in das »für alle geltende Gesetz«. Hier sind zahlreiche neue Wege eingeschlagen worden. Einiges blieb auch kontrovers. Während man übereinstimmend annahm, daß die Staatskirchenhoheit in der Bonner Demokratie definitiv ihr Ende gefunden habe, ergaben sich bei der Neubewertung der öffentlichen Stellung der Kirche verschiedene Akzente: unbestritten war, daß die Kirchen in der Bundesrepublik – über punktuelle Privilegierungen hinaus – einen »öffentlichen Gesamtstatus« (Konrad Hesse) besaßen, der von der Verfassung anerkannt war und vom Staat als positives Element des sozialen Lebens bewertet wurde; unterschiedlich waren die Meinungen darüber, wie die Bindung der Kirchen an die Grundprinzipien der staatlichen Ordnung (an der das Grundgesetz festgehalten hat) nach dem Wegfall der staatlichen Kirchenhoheit im einzelnen einzuschätzen und zu handhaben sei. Auch gewann die Frage, wieweit kirchliche Maßnahmen von staatlichen Gerichten überprüft werden können, in Zusammenhang mit der Ausübung öffentlicher Gewalt (Art. 19 IV GG) durch die Kirchen und der generellen Rechtsweggarantie des Grundgesetzes gegen Handlungen der öffentlichen Gewalt eine besondere Aktualität.

In der Konkretisierung und Positivierung der Lehren des staatskirchenrechtlichen Schrifttums haben die nach 1945 geschlossenen Kirchenverträge eine maßgebende Rolle gespielt. Die Führung lag bei den evangelischen Kirchen, die zuerst durch den Kirchenvertrag mit Niedersachsen (1955), dann durch entsprechende Verträge mit Schleswig-Holstein (1957), Hessen (1960) und Rheinland-Pfalz (1962) die Initiative zu einer Gesamtabmachung mit dem Staat ergriffen. Erst später folgten entsprechende katholische Regelungen nach (Niedersachsen-Konkordat 1965; Konkordat mit Rheinland-Pfalz 1973) – eine völlige Umkehrung gegenüber der Situation der Weimarer Zeit. Theoretisch hätte der Staat in einem System der Staatskirchenhoheit über die Kirchen beliebig verfügen können, er hätte nicht zu verhandeln oder Verträge zu schließen brauchen. Daß er es dennoch tat, signalisierte den Verzicht auf

die alte Staatskirchenhoheit; sie paßte nicht mehr ins modifizierte und erweiterte System des Bonner Staatskirchenrechts. Wichtiger war, daß mit den Verträgen auch die Evangelische Kirche auf den Boden des Vertragsrechts getreten war, so daß die ganze staatskirchliche Ordnung der Bundesrepublik auf einer neuen Grundlage stand: Staatskirchenrecht war nun nicht mehr (allein) staatliches Recht, sondern – der neueren Auffassung von der Unabhängigkeit und Gleichordnung der Kirchen entsprechend – kirchlich-staatliches Vertragsrecht.

Dementsprechend wurden in den Kirchenverträgen die älteren Aufsichts- und Mitwirkungsbefugnisse fast vollständig aufgehoben oder, wo sie fortbestanden, auf eine vertragliche Basis gestellt. Staatsleistungen an Kirchen, Eigentumsverhältnisse an kirchlichen Gebäuden und Leistungspflichten gegenüber den Kirchengemeinden wurden zusammengefaßt. Alte Kontrollrechte, wie der Treueeid der Bischöfe und der staatliche Einfluß auf die Ämterbesetzung, traten zurück. Gegenüber dem Organisatorischen und Finanziellen rückten Fragen der Bildung und Erziehung, des geistigen Lebens, der sozialen Zusammenarbeit stärker in den Vordergrund. Darüber hinaus wurde ein neues Freiheitsverständnis sichtbar. Das liberale Trennungdenken wich dem Gedanken eines freundschaftlichen Verhältnisses, einer »neuen Nähe« von Staat und Kirche. Wesentlich war nicht mehr die Emanzipation der Kirche vom Staat, das Abschütteln von Bindungen, sondern umgekehrt die Freisetzung der Kirche zur Erfüllung der ihr eigenen Aufgaben; zugleich wurde hier zum erstenmal mit Nachdruck die öffentlich-rechtliche Stellung der Kirche in der Bundesrepublik vertraglich bestätigt.

Die neue »Statusbegründung« brachte den Kirchen nicht nur Freiheit des Wirkens im Dienst ihres religiösen Auftrags; sie gab ihnen auch eine starke, indirekt auf das gesamte gesellschaftliche und politische Leben ausstrahlende Stellung im Gemeinwesen. Insoweit konnte man kaum mehr von einem System der Trennung wie in der Weimarer Republik sprechen – wie denn auch in der Bundesrepublik bald fast allgemein der Begriff der »Koordination«, der Gleich- und Zuordnung von Kirche und Staat, in Übung kam. Im einzelnen drückte sich die Sonderstellung der großen Konfessionen aus im Besteuerungsrecht, in den Militärseelsorgeverträgen, in den Abmachungen über Bekenntnisschule und konfessionelle Lehrerbildung in einigen Ländern, in der Stellung der theologischen Fakultäten und in der Teilnahme kirchlicher Vertreter in den Verwaltungsräten von Rundfunk und Fernsehen.

Es wäre indes ein Irrtum, würde man in der Restitution und Ausweitung des staatskirchenrechtlichen Rahmens einen völligen Bruch mit dem Weimarer Staatskirchenrecht sehen. Die Neuinterpretation der kirchenpolitischen Artikel folgte nur einer schon in Weimar sichtbar gewordenen Praxis. Die Lücke zwischen positivem Gesetz und Neuinterpretation freilich mußte von den Ländern geschlossen werden. Sie taten es mit Hilfe der Kirchenverträge. In ihnen wurde die eingangs geschilderte neue Situation der Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft modellhaft deutlich: Der Übergang der kirchenpolitischen Führung an die Evangelischen nach einem Jahrhundert der Führung durch die Katholiken; die Bestätigung des im Kirchenkampf verteidigten (und allererst wiedergefundenen) Eigenrechts der Kirchen gegenüber der politischen Gewalt; endlich, hieraus erwachsend, der definitive Übergang zum Vertragskirchenrecht nach Jahrhunderten des Staatskirchentums und der Staatskirchenhoheit.

Vorstöße in die Öffentlichkeit 1950–1965

Welchen Gebrauch haben nun die Kirchen von ihrer neuen Freiheit gemacht? Haben sie, wie Kritiker bemerkten, die Staatlichkeit der Bundesrepublik durch »spirituelle Vor- und Zusatzleistungen« (C. Amery) sanktioniert, ja mitgeschaffen? Oder haben sie, umgekehrt, kraft ihrer gesamtdeutschen oder übernationalen Bindungen die Entstehung eines autonomen Staatsbewußtseins verhindert? Derlei Fragen erweisen sich bei näherer Betrachtung als zu grob. Man überschätzt die Stellung der Kirchen, wenn man ihnen eine konstitutive Rolle in der Entstehungsgeschichte der Bundesrepublik zuschreibt. Die politischen Existenzfragen mußten ohne speziellen Beitrag der Kirchen gelöst werden. Ihr Anteil an der Konsolidierung der Bonner Demokratie ist nicht auf simple Formeln einer kirchlichen »Einflußnahme« zu bringen; er äußert sich mehr auf indirekte, vermittelte Weise und nimmt nur selten die Form zielvoller politischer Aktionen an.

Von dieser Regel macht auch die Katholische Kirche keine Ausnahme, der man gewöhnlich ein engeres Verhältnis zum Politischen und größere Erfahrung im Umgang mit der Macht zuschreibt. Gerade ihre Entwicklung in den fünfziger und sechziger Jahren zeigt exemplarisch, welche Grenzen dem Einfluß der Kirchen auf die westdeutsche Gesellschaft gesetzt waren. Gewiß, die katholische Sozial- und Staatslehre erfuhr in der ersten Nachkriegszeit noch einmal eine überraschende Renaissance. Sie fand Aufmerksamkeit und Aufnahme bei Theologen anderer Konfessionen, bei Politikern, Juristen, Nationalökonomern, bei Verbänden und Parteien. Zeitweilig erschien sie geradezu als Platzhalterin der älteren, im 19. Jahrhundert von partikulären Tendenzen verdrängten gemeineuropäischen politischen Tradition. Aber sie hörte in der Nachkriegszeit auch auf, ein konfessionelles Reservat zu sein. Wo immer über Fragen wie Neuverteilung des Eigentums, Mitbestimmung, Demokratie, Sozialhilfe, Verhältnis von Kirche und Staat diskutiert wurde, waren Elemente dieser Denktradition gegenwärtig – doch nur selten wurden sie noch als etwas spezifisch Katholisches empfunden. Das verweist auf einen allgemeineren Vorgang. In dem Maß, in dem katholische politische Ideen in die westdeutsche Nachkriegsgesellschaft einströmten, verlor der Katholizismus seinerseits seine alte politische Form. Die spezifische politische Repräsentanz der Katholiken ist im Bonner Staat, im Unterschied zu Weimar, eher rückläufig gewesen. Oft hat die Sachdiskussion ganz von selbst auf »katholische« Positionen hingeführt, ohne daß katholische Parlamentarier und Juristen sich dafür besonders engagiert hätten; oft sind Anregungen, die von evangelischer oder anderer Seite ausgingen, nur deshalb den Katholiken zugeschrieben worden, weil sie in der katholischen Glaubens- und Sittenlehre beheimatet waren oder bei katholischen Politikern nachträglich Unterstützung fanden.

Am deutlichsten wird diese Entwicklung beim politischen Katholizismus, wenn man darunter die überwiegende (nie vollständige!) Repräsentation der Katholiken in einer politischen Partei versteht. Diese Repräsentation der Katholiken im Zentrum ist nach 1945 unter nicht unbeträchtlichen Kämpfen und Nachwehen aufgegeben worden, wobei die Initiative zur Gründung der Union vom katholischen Laientum ausging – bei überwiegend abwartender und distanzierter Haltung des Episkopats. Der Vorgang ist symptomatisch: die Eindeutigkeit des konfessionellen Profils

wich den Erfordernissen politischer Wirksamkeit; an die Stelle des politisch unsicheren Kooperierens mit anderen Parteien von der Basis einer nach innen geschlossenen Weltanschauungspartei trat, vereinfacht ausgedrückt, ein sicheres (oder jedenfalls berechenbares) Operieren auf der Basis einer interkonfessionellen Mehrheitspartei. Man bildete nicht einmal, wie die evangelische Seite, als Ersatz einen konfessionellen Arbeitskreis innerhalb der CDU/CSU. Auch die christliche (katholische) Gewerkschaft wurde *de iure* aufgegeben. Und wenn die Statistik zeigt, daß sich die katholischen Wählerstimmen in einem langsamen Prozeß von 1950 bis in die siebziger Jahre auf den gesamten Fächer der Parteien verteilt haben, so wird hier ein Ausbruch aus dem »Turm« des politischen Katholizismus sichtbar, dessen Größenordnung und Wirkungen noch kaum abzusehen sind.

Unter diesem generellen Vorbehalt muß man sehen und würdigen, was in der Folgezeit als katholisches Engagement, sei es des kirchlichen Amtes im engeren Sinn, sei es der katholischen Laien und ihrer Organisationen, hervortritt. Neben der Sicherung der kirchlichen Rechte im demokratischen Verfassungsstaat ist hier zunächst das Gebiet der Sozial- und Familienpolitik mit den angrenzenden Bereichen des Bau- und Wohnungswesens, des Jugendrechts und des Fürsorge- und Wohlfahrtswesens zu nennen. Nicht zufällig galt die erste prononcierte politische Stellungnahme eines Katholikentages (Bochum 1949) der Frage der Mitbestimmung. Sozial- und Familienpolitik waren alte Domänen katholisch-sozialer Betätigung. Umfangreiche gesetzgeberische Arbeiten, vom Lastenausgleichsgesetz bis zum Lücke-Plan, von Wohnungsbau und Familienheim, Jugendwohlfahrt und Kindergeld bis zum Bundessozialhilfegesetz, sind teils durch katholische Initiativen ausgelöst worden, teils wurden sie unter führender Beteiligung von Katholiken zuwege gebracht. Hier hat die katholische Soziallehre, theoretisch formuliert von Jesuiten und Dominikanern in Frankfurt und Walberberg, ihre letzten größeren Wirkungen entfaltet. Freilich, diese Impulse sind im Lauf der Zeit schwächer geworden. Innerhalb der CDU/CSU drängte der evangelische Partner stärker in eine liberal-konservative Richtung. Die Familienpolitik blieb daher trotz mancher Anstöße durch katholische Politiker und kirchliche Wohnungsbau- und Sozialprogramme in ihrer Entfaltung gehemmt und liegt bis heute unter dem westeuropäischen Niveau. Nur in der Rentenreform gelang den katholischen Kräften und den von ihnen mitbestimmten Sozialausschüssen der CDU/CSU in den sechziger Jahren mit der Dynamisierung der Renten ein entscheidender Durchbruch; ein Ausbau dieser Positionen scheiterte daran, daß die Union später nicht mehr über die parlamentarische Mehrheit verfügte.

Ein weiteres Gebiet politischer Aktivität der Katholiken läßt sich mit den Stichworten Verfassungs- und Rechtspolitik umschreiben. Hier berühren wir das für die Nachkriegspolitik vielleicht charakteristischste »Engagement« der Katholiken – dies um so mehr, als auf diesem Gebiet Erfahrungen und Vorläufer weithin fehlten. Dabei ist nicht nur an den starken Anteil der Katholiken an der Grundlegung der staatlichen Ordnung im Bund und in den Ländern zu denken, sondern auch an die Tatsache, daß eine ganze Reihe von Prinzipien der katholischen Sozial- und Staatslehre in die Fundamente unserer staatlichen Ordnung eingegangen sind. Erinnert sei an die Anerkennung vorstaatlicher Rechte der Person im Grundrechtsteil der Verfassung, an die generelle Rechtsunterworfenheit der staatlichen Gewalt, an die

föderalistische Ordnung und an die bei der Gesetzgebung und Verfassungsauslegung wiederholt herangezogenen Prinzipien der Subsidiarität und Solidarität.

Endlich muß die Außen-, Verteidigungs- und insbesondere die Europapolitik genannt werden. Schon daß an ihr katholische Politiker (Adenauer, v. Brentano, Th. Blank) maßgeblichen Anteil hatten, deutet auf eine Veränderung im Verhältnis der Katholiken zur Politik hin; denn in der Weimarer Zeit (von früheren Zeiten nicht zu reden) hatten die Katholiken keinen entscheidenden Einfluß auf die außenpolitischen Geschicke Deutschlands. Im Gegenteil: auf dem Gebiet der Außenpolitik hatte das Zentrum in der Weimarer Zeit (und überhaupt die christlichen Parteien im damaligen Europa) eine ausgesprochene Schwäche: wenn irgendwo, dann zeigte sich hier die jahrzehntelange sozial- und kulturpolitische Blickverengung der Katholiken und ihr Mangel an geeigneten Kadern. Die Fahne übernationaler Zusammenarbeit ist damals, weit stärker als von christlichen Kräften, vom internationalen Sozialismus hochgehalten worden. Jetzt kehrte sich das Verhältnis um: während der europäische Sozialismus einem Prozeß der Nationalisierung und Provinzialisierung unterlag, konnten christliche Parteien die Parole europäischer Zusammenarbeit ausgeben und erste praktische Schritte hierzu einleiten. Gewiß haben dabei in hohem Maß Sachnotwendigkeiten mitgespielt. Daß aber die zustimmende Reaktion so stark und nachhaltig war, daß sich eine deutsch-französische Politik entwickeln und zu einer europäischen ausweiten konnte, die sich – im Zeichen der Konsolidierung des Westens und der Abwehr des Kommunismus – Jahre hindurch fast lückenlos mit der atlantischen verzahnte, das geht wohl auch auf eine tiefere geschichtliche Solidarität der Initiatoren der Europapolitik (Schuman, De Gasperi, Adenauer) zurück, deren konfessionelles Moment man keineswegs zu leugnen braucht.

Zeigt so die katholische Seite Zeichen einer Pluralisierung, eines Vorstoßes in neue Bereiche (in Akzentuierung der traditionellen Arbeitsteilung von kirchlichem Amt und freier Laieninitiative), so mutet die evangelische Aktivität, zunächst wenigstens, stärker kirchen- und amtsgebunden an – ein Ergebnis der »Verkörperlichung« des evangelischen Kirchenbegriffs im Widerstand gegen das Dritte Reich. Nicht nur, daß die Evangelische Kirche die durch den Nationalsozialismus geschaffene Lage wohl schärfer reflektiert hat als die Katholische Kirche – die unter großen Mühen geschaffene Verfassungseinheit legte den Organen der EKD, wenn sie im Namen des Ganzen sprachen, auch erheblich größere Rücksichten auf die unterschiedlichen theologischen und politischen Strömungen auf. Da die EKD die Gliedkirchen »in öffentlichen und gesamtkirchlichen Fragen« nach außen, gegenüber dem Staat, vertrat, mußten die unterschiedlichen Meinungen innerhalb der Kirchen stetig integriert werden, woraus sich einerseits behutsamere Nuancierungen, andererseits eine stärkere Verbindlichkeit des kirchenamtlichen Sprechens ergaben. Dabei kreiste die »politische Diakonie« der Kirche in den ersten Nachkriegsjahren ganz um die beiden Pole der Aufarbeitung des Nationalsozialismus und der Erhaltung der kirchlichen Einheit angesichts des Ost-West-Konflikts, während sie den spezifischen politischen Aufgaben der Bundesrepublik gegenüber sich zunächst zurückhaltend-abwartend verhielt.

Spannungen rührten nicht nur aus der Tatsache her, daß innerhalb der EKD die unterschiedlichen Bekenntnis- und Verwaltungseinheiten landschaftlich und bekenn-

nismäßig ausbalanciert werden mußten (Unierte, Lutherische und Reformierte Kirchen). Auch der von M. Niemöller geführte Reichsbruderrat der Bekennenden Kirche, der sich gleichsam als Vertragspartner der EKD betrachtete, blieb stets als eine in Krisensituationen reaktivierbare Opposition und als Gegengewicht zu den Landeskirchen im Hintergrund. Die großen kirchlich-politischen Streitfragen der Nachkriegszeit stellten die EKD mehrfach vor eine Zerreißprobe. Es spricht für die Stärke des inneren Zusammenhalts, daß der Bruch gleichwohl vermieden werden konnte. Die Einheit der EKD ist von innen her niemals ernstlich in Frage gestellt worden; sie scheiterte schließlich *de facto* an der wachsenden Abschneuerung der sowjetisch besetzten Gebiete, am Verbot gemeinsamer Synoden und an der Tatsache, daß die Behörden der DDR seit 1958 nur noch mit den in ihrem Gebiet ansässigen Kirchenführern verhandelten.

Die öffentlichen Erklärungen der Evangelischen Kirche beginnen mit dem bezeichnenden Einsatz der »Stuttgarter Schulderklärung« (1945). In ihr bekannte sich die Evangelische Kirche solidarisch mitschuldig mit dem deutschen Volk und klagte sich an, daß sie »nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt« habe. Liegt auch die Erklärung nicht auf der Ebene der damals vielverhandelten »Kollektivschuld«, so trägt sie doch einen deutlichen politischen Akzent; ihr Echo war vor allem im Ausland sehr stark und hat dazu beigetragen, daß die im Dritten Reich abgebrochenen Kontakte zur Ökumene rasch wieder hergestellt werden konnten. Noch erheblich dezidierter, spätere radikale Positionen vorwegnehmend, äußerte sich der Bruderrat der Evangelischen Kirche in Deutschland in einer Erklärung zum »Politischen Weg unseres Volkes« (1947). In ihr wurde der Weg der Kirche im 19. Jahrhundert als Bündnis mit konservativen Mächten kritisiert und der Marxismus als eine herausfordernde Mahnung an die Sache der Armen und Entrechteten verstanden. Doch blieb diese Äußerung Episode. Nach der Neukonstituierung der EKD in Eisenach (1948) wandten sich die Erklärungen und Beschlüsse stärker den aktuellen Notsituationen im geteilten Deutschland zu (Wort über die Flüchtlingsfrage, Gesetz über das Evangelische Hilfswerk); die Synode in Berlin-Weißensee (1950) legt die EKD auf eine Politik friedlicher Lösung von Konflikten fest und forderte von den Regierungen der Welt den Schutz von Kriegsdienstverweigerern aus Gewissensgründen, ohne die Frage »Was kann die Kirche für den Frieden tun?« mit politischen Einzelanweisungen zu beantworten.

Denn inzwischen hatten sich die Fronten in der Innen- und Kirchenpolitik neu formiert. Die Kirchen hatten beim Aufbau ihres öffentlichen Status und ihrer Rechts- und Schulpolitik bei der CDU/CSU stärkere Unterstützung gefunden als bei den sozialistischen und liberalen Parteien; ein zeitweiliger Gleichlauf der Interessen und Optionen war die Folge. Die aus der Kriegs- und Verfolgungszeit resultierenden Gesichtspunkte eines »prophetischen Zeugnisses« und einer »politischen Stellvertretung« für das gesamte Volk traten angesichts der neuen politischen Lage zurück; die Existenznotwendigkeiten der Bundesrepublik rückten stärker in den Vordergrund. Der Aufbau eines sozialen Rechtsstaats verlangte die stetige konkrete Mitarbeit der Kirchen, nicht die Distanzhaltung allgemein-normativer »Warnungen« und »Verwahrungen«. Die weltpolitische Krisensituation ließ ein unbegrenztes Offenhalten der Optionen nicht mehr zu. Der Konflikt schlug in die Evangelische

Kirche hinein, als in der Situation des Koreakrieges ein deutscher Wehrbeitrag aktuell wurde. Im August 1950 trat Bundesinnenminister Gustav Heinemann – damals Präses der Synode – aus Protest gegen Adenauers Sicherheitspolitik und sein Angebot eines deutschen Wehrbeitrags an die Westalliierten zurück. Beobachter sahen darin eine Distanzierung des zur Bekennenden Kirche gehörenden Teils der Evangelischen Kirche in Deutschland von der West- und Integrationspolitik des katholischen Bundeskanzlers. Doch es zeigte sich, daß die Meinung der EKD in dieser Frage nicht einheitlich war. Es gelang der Gruppe Heinemann–Niemöller trotz heftiger Anstrengungen nicht, die Synode in Elbingerode (1952) gegen den Widerstand der lutherischen Synodalen zu einer Entscheidung gegen einen deutschen Wehrbeitrag zu veranlassen. 1955 lehnte die Synode die Wiederwahl Heinemanns als Präses ab. Die kirchliche Einheit hielt trotz erheblicher Belastungen stand. Ähnliches wiederholte sich später beim Streit um den Militärseelsorgevertrag und um die atomare Bewaffnung der Bundeswehr (1957/1958). Im Fall der Militärseelsorge gab die kirchenrechtliche Bedeutung des Vertrags für die Synodenmehrheit den Ausschlag: zum erstenmal wurde die Evangelische Kirche als ganze von einem deutschen souveränen Staat als ein dem Staat frei gegenüberstehender Partner anerkannt. Bei der Frage der atomaren Bewaffnung zeigten sich die Grenzen verbindlicher kirchlich-amtlicher Stellungnahmen zu politisch-militärischen Komplexen: der Antrag, die Verwerfung der Atomwaffen zur Bekenntnisfrage zu erheben, scheiterte daran, daß Lehrfragen nicht unter die Zuständigkeit der EKD fielen.

So zog sich der »politische Protestantismus« in der folgenden Zeit stärker auf seine Kernbastionen, die Landeskirchen von Rheinland, Westfalen, Hessen-Nassau und Pfalz und die beiden reformierten Kirchen zurück. Als seine Sprecher traten vor allem Niemöller, Heinemann, Beckmann und Wilm hervor. Hier entwickelten sich, nach vorübergehenden Anlehnungen an kleinere Oppositionsparteien (DFU, GVP), in den späteren fünfziger Jahren auch erste dauerhafte Kontakte zur SPD als Alternative zum »offiziellen« Kurs der EKD, der unter dem langjährigen Ratsvorsitzenden Dibelius strikt auf eine eigenständige Stellung der Kirche gegenüber den politischen Kräften gerichtet war.

Außerhalb der großen Streitfragen der deutschen Politik entwickelte sich in den Landeskirchen und der EKD eine regelmäßige, über das Verwaltungstechnische hinausgehende Zusammenarbeit mit staatlichen Organen. Hierbei spielten die teilweise im Zug der vertraglichen Flurbereinigung des Staat-Kirche-Verhältnisses entstandenen kirchlichen Vertretungen bei Länderregierungen und Bundesregierung eine besondere Rolle. Sie haben durch personelle Kontinuität einen stetig wachsenden Einfluß gewonnen (in Bonn Bischof Hermann Kunst; auf katholischer Seite die Prälaten Böhler, Tenhumberg und Wöste). In den kirchlichen Vertretungen bei den Regierungen hat der neue, auf Dauer gestellte Charakter kirchlich-staatlicher Zusammenarbeit seinen deutlichsten Ausdruck gewonnen. Er reichte mittels zahlreicher hier lokalisierter Arbeits- und Gesprächskreise einerseits in die kirchlichen Laienorganisationen, andererseits in Politik, Verwaltung, Parlamente und Gesetzgebung hinein.

Ende der fünfziger Jahre hatten sich die Ausdrucks- und Wirkungsformen der Kirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik einander weitgehend angeglichen.

Den traditionellen Katholikentagen waren seit 1949 die Deutschen Evangelischen Kirchentage an die Seite getreten, seit 1957 in zweijährigem Rhythmus mit den Katholikentagen alternierend, eine Laieninitiative mit missionarischem Charakter und innerkirchlicher Integrationsfunktion. Als Einrichtung in Permanenz (im Unterschied zu den Katholikentagen) erfüllte der Deutsche Evangelische Kirchentag unter seinen Präsidenten v. Thadden-Trieglaff und v. Weizsäcker zugleich Aufgaben kirchlicher Verbandskoordinierung, wie sie auf katholischer Seite das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (gegründet 1868, neugestaltet 1952) unter seinem Präsidenten Karl Fürst zu Löwenstein (später Albrecht Beckel und Bernhard Vogel) wahrnahm. In den fünfziger Jahren wurden die Kirchen- und Katholikentage als Treffpunkte ost- und westdeutscher Christen zu Klammern des gesamtdeutschen Zusammenhalts: ihre Teilnehmerzahlen überschritten in einigen Fällen (Leipzig 1954) die Halbmillionengrenze. Umgekehrt übernahmen die Katholiken von den Evangelischen die Einrichtung kirchlicher Akademien. Sie dienten einer doppelten Aufgabe: die kirchliche Botschaft in freiem Gespräch in vor- und außerchristliche Räume der Gesellschaft zu tragen und zugleich der vielfach aufs Private eingeschränkten kirchlichen Verkündigung durch Kontakte mit Wissenschaft und Kunst und persönliche Begegnungen moderne Lebenssituationen und -probleme zu erschließen. Akademieleiter wie Eberhard Müller (Bad Boll) und Karl Forster (München) entwickelten hier einen neuen Stil des kirchlichen Zeitgesprächs. Bei der Öffnung der Kirchen zur Gesellschaft haben die Akademien eine wesentliche Rolle gespielt und wichtige indirekte Wirkungen auf die Politik entfaltet.

Aus dem kirchlichen Arkanbereich waren die Kirchen in den fünfziger Jahren »an die Zäune« und »auf die Straßen« vorgestoßen. Einzelne und gemeinsam, in tradierten Formen und neuen ökumenischen Initiativen demonstrierten sie modellhaft ein eigenständiges politisches Handeln im freien Raum der Gesellschaft. Der Ausgang dieses Experiments hing davon ab, wie weit die vitalen Energien der Kirchen, ihre Glaubenssicherheit, ihre soziale und normative Ausstrahlung über die institutionellen Sicherungen hinausreichten und in der Gesellschaft auf Resonanz stießen. In dieser Hinsicht bildeten die sechziger Jahre und besonders ihre zweite Hälfte, eine Zeit der Verlangsamung der kirchlichen Dynamik, in der sich Bedenklichkeit, Pluralisierung, Selbstkritik und Selbstzweifel in den Kirchen zu verbreiten begannen.

(Ein abschließender Beitrag folgt.)

Wohin treibt die Studienreform?

Beobachtungen zur Gesellschaftsrelevanz und Lehrbarkeit von Studieninhalten

Von Paul-L. Weinacht

Seit dem 29. Juni 1973 liegen die Vorstellungen des Bundesministers für Bildung und Wissenschaft zur Studienreform in Grundzügen vor – nachzulesen in seinem »Entwurf zur Vorbereitung des Regierungsentwurfs eines Hochschulrahmengesetzes«. Was hier in knapper, nüchterner Gesetzessprache zu lesen ist, gibt nicht entfernt den Eindruck wider, den die an den Debatten, Diskussionen, Proklamationen der letzten Jahre Beteiligten von diesem Stück deutscher Bildungsgeschichte haben. Ja, wer nichts anderes kannte als den Gesetzentwurf, der hätte von der wahren Natur des Gegenstandes, von seiner hochschul- und gesellschaftspolitischen Brisanz gerade soviel Ahnung wie einer, der versuchen würde, soziale Konflikte im Kohlebergbau auf einem geologischen Meßtischblatt zu orten.

Um ein Beispiel zu geben. In § 4 des Entwurfs finden sich die grundsätzlichen Ziele der Neuordnung des Hochschulwesens. Unter ihnen, als Ziffer 3, daß »in allen Studiengängen eine dem jeweiligen Studiengang angemessene Verbindung von Wissenschaft und Praxis und die Vermittlung von wissenschaftlichen Arbeitsmethoden« zu gewährleisten seien. Das klingt vernünftig und – kannte man nicht Beispiele übertriebener Akademisierung, weltfremder Systematisierungen und hochmütiger Berufsferne, so klänge es beinahe selbstverständlich. Nichts weniger aber ist mit der Formel von der »Verbindung von Wissenschaft und Praxis«, wenn sie in heutigen Studienreform-Diskussionen auftaucht, gemeint. Auch dafür ein Beispiel. Die Bremer Universität gilt als Paradefall einer Hochschule, die in Studienplanung und Organisation die Bereiche Wissenschaft und Praxis einander anzunähern versucht; das didaktische Vehikel dafür heißt »Projektstudium«. Nach der Definition einer dortigen hauptamtlichen Planerin bezeichnet es den Versuch, »die starre Trennung der überkommenen akademischen Disziplinen und das Auseinanderfallen von wissenschaftlichem Studium an der Universität und zukünftiger Berufspraxis der Studenten aufzufangen«.

Nun wird aber des weiteren ausgeführt, daß die Trennung von theoretischer Arbeit an der Universität und praktischer Arbeit in den übrigen gesellschaftlichen Bereichen gar nicht überwunden, sondern daß nur bewußt gemacht werden könne, woran diese löbliche Absicht vorläufig noch scheitert. In der Sprache der Planerin lautet das so: »Die Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte, d. h. vor allem die Entwicklung des Arbeitsvermögens aller Gesellschaftsmitglieder, (findet) in den Grenzen der Profitproduktion statt . . . Diese Grenzen stehen einer Lösung des Theorie-Praxis-Problems im Wege, weil sie die allgemeine Aufhebung der Trennung von Kopf- und Handarbeit unmöglich machen . . . In dem Konzept des Projektstudiums soll die gesellschaftlich gesetzte Grenze einer Theorie-Praxis-Integration in den Blick kommen: Jedes Projekt hat die Aufgabe, die wissenschaftliche Arbeit nicht nur an der künftigen Berufspraxis der Studenten zu orientieren . . ., sondern die Bedeutung dieser konkreten Berufspraxis im gesellschaftlichen Zusam-

menhang kritisch mitzureflektieren (Projektkriterium der gesellschaftlichen Relevanz ...).«¹

Was damit gemeint wird, geht aus den späteren Auslassungen der Verfasserin mit wünschenswerter Deutlichkeit hervor, angefangen von ihrer Befriedigung über das Zunehmen eines antikapitalistischen Bewußtseins bei *der* Intelligenz (!) bis hin zu ihrer Empörung über ein vorgebliches Berufsverbot für DKP-Mitglieder im öffentlichen Dienst. Und nun lese man nochmal die schlichten Vokabeln des Gesetzesentwurfs: »Durch die Neuordnung sind insbesondere zu gewährleisten ... in allen Studiengängen eine dem jeweiligen Studiengang angemessene Verbindung von Theorie und Praxis und die Vermittlung von wissenschaftlichen Arbeitsmethoden.«

Dieser Gegensatz zwischen bürokratischer Gefälligkeit und Einfalt einerseits und akademisch-ätzender Aggressivität und Penetranz andererseits lohnt einen Blick hinter die Kulissen. Ich berichte von einem Telefongespräch, das ich vor einigen Wochen mit einem Ministerialbeamten führte. Man habe, so erklärte er mir, den im Landeshochschulgesetz vorgesehenen Vollzug der Studienreform vorläufig ausgesetzt, da eine gemeinsame Reform auf Länderebene zu erwarten stehe. Die Konferenz der Kultusminister habe auf einer ihrer letzten Sitzungen ein entsprechendes Papier diskutiert. Auch habe der Bundesminister für Bildung und Wissenschaft für den (inzwischen vorliegenden) Entwurf für ein Hochschulrahmengesetz entsprechende Bestimmungen angekündigt. Alle politischen und administrativen Stellen seien sich einig, daß nunmehr die lange beredete Reform der Studiengänge ernsthaft und möglichst gemeinsam in Angriff genommen bzw. zu Ende gebracht werden müsse.

Auf meine Frage, was die Worte ernsthaft und gemeinsam bedeuteten, antwortete er, daß sie hauptsächlich organisatorisch gemeint seien, also die institutionellen und Verfahrensgrundsätze beträfen, nach denen Studienreformkommissionen einberufen würden und arbeiteten; außerdem seien die Instrumente gemeint, die die einzelnen Kultusverwaltungen brauchten, um im Interesse der Einheitlichkeit die Empfehlungen der Reformkommissionen durchzusetzen. Freilich sei hier manches offen geblieben, beispielsweise die Frage, in welchem Umfang den Kommissionen über die Regelstudienzeiten hinaus feste Anhaltspunkte für ihre Arbeit gegeben werden sollten.

Auf die weitere Frage, ob die Gespräche im Hochschulausschuß und seinen Unterausschüssen bzw. Arbeitsgruppen parteipolitisch kontrovers geführt worden seien, antwortete er entschieden mit Nein; vielmehr hätten hier landesspezifische Gesichtspunkte und Interessen zu wechselnden, höchst unterschiedlichen Teil-Absprachen geführt: Nordrhein-Westfalen sei gelegentlich mit Baden-Württemberg, Bremen mit Bayern zusammengegangen. Zu einer durchlaufenden politischen Konfrontation sei es glücklicherweise nicht gekommen.

Der hier vorgetragene Tatbestand, unterstellen wir ihn einmal als korrekt wiedergegeben, ist unter wenigstens zwei Gesichtspunkten auffällig: einmal, weil ein rechtes Schulterklopfen zwischen den Trägern der Reform, ein artiges »Bitte nach Ihnen!« zu herrschen scheint, jedenfalls niemand die Verantwortung für ein Reform-

¹ A. Nevermann in: E.-B. Berndt u. a., *Erziehung der Erzieher; das Bremer Reformmodell*, Rororo-Sachbuch, S. 27.

programm für sich allein sucht oder beansprucht; sodann: weil bei allem, was man vorhat, eine inhaltliche Zielvorstellung weder vorhanden ist noch vermißt zu werden scheint.

Formalität und gentleman agreement, genauer: agreement auf der Grundlage von Sachzwängen und Formalitäten – das ist die Lage bei den politisch verantwortlichen Planern und Handlungsträgern der Studienreform.

Marxisten an den Hochschulen: inhaltlich und aggressiv

Wie sieht es auf der Seite der Hochschulen aus? Mit welcher Einschätzung der Studienreform hat man es hier zu tun?

Sprechen wir zunächst von den aktivistischen Randgruppen der Studentenschaft, die derzeit die studentischen Vertretungskörper beherrschen. Hier gilt nicht gentleman agreement und Formalität, sondern Inhaltlichkeit und Konflikt. In der Juni-Ausgabe einer kommunistischen Münchner Universitätszeitung² war die »Tatsache« herausgestrichen, »daß Studienreform der Kern unseres Hochschulkampfes ist, und gleichzeitig der Punkt, an dem sich alle Bestrebungen der Formierung der Wissenschaft und Ausbildung konzentrieren«; ferner meinte man, daß die Bemühungen der politischen Gegner um den einen Punkt kreisen würden: »welche Inhalte sollen Studenten vermittelt werden, wie weit sollen wem welche Einblicke in gesellschaftliche Zusammenhänge ermöglicht werden?«

Was hier dem politischen Gegner unterschoben wird, ist natürlich das Interesse der kommunistischen Agitatoren selbst. Denn wie bereits gesagt worden ist, herrscht im Punkt Studieninhalte bei den politisch Verantwortlichen derzeit Funkstille und die gerichtlichen oder ministeriellen Beschränkungen, Aufhebungen, Verbote ändern an diesem Bild wenig: sie sind fast durchweg rechtlich-formal begründet worden.

Es kommt hinzu, daß bei den hier behandelten extremistischen Randgruppen die Arbeit der gesetzlich vorgesehenen oder bereits tätigen Studienreformkommissionen als bloßes »Klempnern von Studienreform-Modellen« gilt und als solches verächtlich gemacht wird. Sie rufen zum sogenannten »praktischen Kampf um eine demokratische Studienreform« auf, der »an jedem Institut, in jedem Seminar« geführt werden solle, und zwar »um jedes Bibliothekstaschenbuch, Tutorenstelle und Berufungsalternative«. Kampf um Studienreform ist nur scheinbar eine sachbezogene und fachliche Angelegenheit. Inhaltlich und funktional ist er nicht zu unterscheiden von der Boykottierung des allgemeinen Universitätsbetriebs im sogenannten »aktiven Streik« oder von sogenannten Aktionswochen oder von Straßendemonstrationen oder was immer.

Die neue Diskussion und die alte Sache

Neben den Boykott-Gruppen, der politischen Mitte ein wenig näher, doch in mißtrauischer Distanz zu ihr, findet man jene Gruppen und Kräfte, die es verstanden

² Unireport, herausgegeben vom MSB Spartakus (Universität München), Juni 1973, S. 5.

haben, die gegenwärtige Diskussion um die Studienreform inhaltlich an sich zu ziehen. Ihre beherrschende Rolle zeigt sich in der Wortwahl, Themenwahl und den Relevanzgesichtspunkten, die bei jeder Diskussion um Studieninhalte und -ziele zu beachten sind.

Gegenüber der bisherigen Form der Erneuerung der Lehre, die dadurch institutionell gesichert war, daß der Lehrende zugleich als Forscher tätig war und immer auch die Ergebnisse seiner wissenschaftlichen Forschungen vortrug, ist die neue Art der Studienreform keine Angelegenheit der Regeneration der Lehre durch Forschung mehr. Die neue Art der Studienreform beruht vielmehr auf zwei, der älteren Lehrpraxis innewohnenden, aber nicht eigens herausentwickelten und selbständig überdachten Prinzipien: erstens dem Prinzip der Erlernbarkeit (»Didaktik«) und zweitens dem Prinzip der gesellschaftlichen Bedeutsamkeit (»Sozialrelevanz«). Die Erlernbarkeit war weniger durch spezielle Verfahren, als vielmehr durch die Bildungslaufbahn der Studierenden gewährleistet: sie kamen über die gymnasiale Oberstufe zur Universität, hatten dort die Studierfähigkeit erworben und waren in aller Regel fähig, sich im Laufe der ersten Semester im Studienbetrieb zurechtzufinden und Anschluß zu gewinnen. Die gesellschaftliche Bedeutsamkeit des Studiums war gleich mehrfach gesichert: zunächst über die Hauptaufgabe der wissenschaftlichen Hochschulen zur qualifizierten Berufsausbildung: in ihren theologischen Fakultäten bildete sie die künftigen Pfarrer aus, in den philosophischen Fakultäten die künftigen Gymnasiallehrer, in den juristischen Fakultäten die künftigen Beamten und Richter, in den medizinischen Fakultäten die künftigen Ärzte usw.; sodann über die Einübung in und die Vorbereitung auf den Akademikerstand, aus dem sich – nach Beseitigung des Adelsprivilegs – die Funktionseelite des Staates herausentwickelte; schließlich über Prinzipien, die die einzelnen Fächer organisieren und ihnen ihren nationalen oder fortschrittlich-zivilisatorischen Rang zuwiesen: als national bedeutsam galten Germanistik, die Philologien überhaupt, die Geschichtswissenschaft; als fortschrittlich die modernen Naturwissenschaften.

Dies war die traditionelle Ordnung und Reformierungs-Weise des akademischen Studiums: es regenerierte sich über forschende Lehrer, es versicherte sich seiner Erlernbarkeit über die vorgelagerte gymnasiale Oberstufe, es gewann seine gesellschaftliche Bedeutung, seine Sozialrelevanz aus der Berufsausbildung im Rahmen der klassischen Fakultäten, aus der Erziehungsleistung der Universität für den Akademikerstand schlechthin, aus dem nationalen, kulturellen, zivilisatorischen Rang der Fächer.

Vielfältige Veränderungen im gesellschaftlichen und Wissenschaftsgefüge, insbesondere neue Anforderungen der Berufswelt an die Ausbildung der Studierenden, neue politische Anschauungen, verbunden mit einer erschreckenden Anfälligkeit der jungen Generation für alte Ideologien und die Wiederbelebung faschistischer Terrormethoden gegen unliebsame Kommilitonen, Universitätslehrer und Rektoren, nicht zuletzt die Explosion der Studentenzahlen, vor allem in den sogenannten Massenfächern der philosophischen Fakultäten und die Minderung der Freiheit der Studienwahl durch sich verschärfende Zulassungsbeschränkungen haben die herkömmliche Ordnung, ihre Prinzipien und Mechanismen überfordert und zum großen Teil außer Funktion gesetzt. Im Wettlauf um das dringend erforderliche Konzept zur Anpassung, Neueinstellung, Reformierung der Hochschule und des Hochschulstudiums

obsiegte die Richtung, die am entschlossensten das Verhältnis von Wissenschaft und Gesellschaft zur Disposition stellte, die am entschiedensten die herkömmlichen Funktionen und Ordnungsprinzipien verwarf, die am radikalsten die »Theorielosigkeit« der industriellen Wohlstandsgesellschaft kritisierte, die am eindringlichsten die Probleme der Lehrbarkeit von Forschung untersuchte.

Die Antworten, die diese hochschul- und gesellschaftspolitische Richtung gibt, variieren sehr stark; aber es sind Antworten auf Fragen, die lange Zeit nur von ihr in dieser Unerbittlichkeit gestellt wurden: die Frage nach der Lehrbarkeit von Forschung und die Frage nach der Sozialbedeutsamkeit des Studiums. Beide Fragen stehen unter den Leitvorstellungen der Autonomie, das heißt Unantastbarkeit jedweder studentischer und Hochschulpolitik durch staatliche Organe und unter der Leitvorstellung von Parität und Demokratisierung, das heißt bestenfalls von mehr Mitwirkungsrechten für Studierende und andere Gruppen an den Entscheidungen der Hochschule, im schlimmsten Falle Stimmengleichheit aller Mitglieder der Hochschule in allen Fragen (das heißt die Ausschaltung der Hochschullehrer) und Ausrichtung der Aufgaben der Hochschule am kommunistischen Demokratieverständnis, sprich: am Klassenkampf.

Diese Leitvorstellungen muß man kennen, um zu verstehen, wie schwer es vielen liberalen und konservativen Hochschulangehörigen fiel und noch immer fällt, an dieser Diskussion anders als in kritischer oder gar polemischer Absicht teilzunehmen. Gewiß steht außer Zweifel, daß solche Kritik heute mehr denn je notwendig ist; doch sollte sie vom Gedanken der Ermöglichung des Besseren, also der Reform, und nicht nur vom Gedanken der Destruktion, der schlechten Alternative, also einer Vermeidungsabsicht geleitet sein.

Ziele der Studienreform: eine andere Gesellschaft

Welche Antworten liegen bisher vor? Wir wollen uns auf die Antworten beschränken, die die gesellschaftliche Bedeutsamkeit des Studiums gefunden hat. Die Antworten liegen auf einem ziemlich breiten Spektrum, dessen eines Ende weit in die politische Mitte hineinreicht und geisteswissenschaftlich bestimmt ist, dessen anderes Ende in die extremistischen Randpositionen gehört und sozialwissenschaftlichen bis sozialrevolutionären Charakter hat. Die geisteswissenschaftlich bestimmte Antwort geht von irgendwelchen obersten Normen aus, die in einer demokratischen Gesellschaft Geltung beanspruchen müßten, wenn anders sie ihr Selbstverständnis nicht verraten wollen. Es sind die Normen der Emanzipation, Mitbestimmung, Mündigkeit, Herrschaftsfreiheit, Gleichheit usw. Diese Normen, so wird gesagt, seien die oberste Richtschnur, nach der sich ein Studiengang zu orientieren habe. Studieninhalte, Formen des Studiums und der Prüfung, die diesen Maßstäben nicht folgten, die entweder ihnen widersprächen oder durch sie nicht verständlich würden, müßten ausgeschieden oder zumindest umgedeutet werden. Das Eintrittsbillet von Inhalten und Zielen in einen Studiengang ist ihre ausweisbare Einigung für Emanzipation. Anders gesagt: nur emanzipatorische Inhalte, Formen und Ziele besitzen akademisches Bürgerrecht, alles andere ist hinfällig oder von außen – etwa durch staatliche Prüfungsordnungen – formal aufrechterhalten, innerlich aber ohne verpflichtende

geistige Kraft. Was nicht emanzipatorisch ist, hat die Vermutung der fehlenden Legitimation gegen sich; was aus bloßer Forschung, Lehre, Studium heraus nicht veränderbar ist, erweist sich als aufgezwungen, fremdbestimmt, heteronom. Um die ständige Studienreform unter dem Gesichtspunkt der Emanzipation reibungslos zu ermöglichen, wird Autonomie verlangt. Um die Gefahr der Vergewaltigung einer Gruppe – also der Studierenden – durch eine andere – die lehrende – zu verringern, werden Mitbestimmung, paritätische Besetzung der Gremien, Demokratisierung der Hochschule verlangt.

Die geisteswissenschaftliche Antwort auf die Frage nach der Sozialrelevanz des Studiums hat mit der herkömmlichen manches gemein – etwa die Begründung von Autonomie aus der möglichen Befreiung der Forschung und ihrer Lehre aus der ministeriellen Abhängigkeit. Was sie unterscheidet ist die Erweiterung des Reformverständnisses auf alle »am Wissenschaftsprozess Beteiligten«, also Forschende, Lehrende und Studierende, und zwar in institutionalisierter, paritätisch bestimmender Weise. Ohne Antwort bleiben hier spezifische Herausforderungen der Arbeitswelt und beruflichen Praxis. Sie werden mit leichter Hand abgetan als traditionsbelastet oder als technokratisch oder als interessiert an der Aufrechterhaltung von Herrschaft oder als dem Sachzwangargument verpflichtet oder was sonst – jedenfalls gelten sie als schlichter und wohl auch schlechter als die das Studium leitenden Emanzipationsnormen. Die Praxis bleibt ohne Antwort, weil ihre Herausforderung zu unfein, zu grobschlächtig ist. Dieser geisteswissenschaftliche Ansatz hat darum viel deutschen Idealismus in sich, viel Humboldt, viel Akademikertradition – freilich im Gewand einer nun allgemeingewordenen, alle Mitglieder der Hochschule und wohl auch der Gesellschaft betreffenden Berufung zur Emanzipation. Der Akademikerstand ist hier der allgemeine Stand geworden. Darum auch die Forderung nach möglichst viel Studienanfängern, in welcher Form und von welcher Schule her immer –, die Forderung nach einer wissenschaftlichen Ausbildungsphase auf Hochschulniveau für möglichst jeden Jugendlichen.

Die sozialwissenschaftliche bis sozialrevolutionäre Antwort, die hier gegeben wird, setzt an diesen Schwachpunkten der ersten an: Die Frage, welche Anforderungen die berufliche Praxis stellt, gilt nicht als unfein, sondern als höchst aufschlußreich und wichtig. Wer sie kennt, wer die Gesetze begriffen hat, nach denen sie sich richtet, verfügt über die Möglichkeit, berufliche Praxis und das heißt Gesellschaft zu verändern. Konsequenterweise liegt dieser zweiten Antwort eine Gesellschaftsanalyse voraus, die unter dem Namen der politischen Ökonomie, das heißt für gewöhnlich nur Kritik des sogenannten Spätkapitalismus, betrieben wird. Auf der Basis dieser in ihren Ergebnissen vorher schon feststehenden und nur durch Namen und Zahlen noch zu illustrierenden Kritik wird »aufgezeigt«, daß die sozialökonomische Bedingtheit bzw. der Praxisbezug des Studiums darin besteht, den »Profitinteressen des Großkapitals« untertan, mit ihnen gleichgeschaltet bzw. »auf die Verwertungsbedürfnisse des Großkapitals« ausgerichtet zu sein.

Jede Studienreform, die den Namen wirklich verdiente, müsse es also fertig bringen, die Studierenden diesen von außen an sie herangebrachten Erwartungen zu entziehen, ihr Bewußtsein gesellschaftlich zu entfremden, ihre Verwertbarkeit in aktuellen Berufen einzuschränken – und wäre es um den Preis fachlicher Fehl- oder Minderausbildung. Wichtig ist übrigens nicht nur das gesellschaftlich richtige, das

heißt marxistische Bewußtsein, sondern notfalls genügt es, desorientiert, also führungsbedürftig und gleichzeitig schlecht qualifiziert, also protektionsbedürftig zu sein. Für Führung und kollektive Protektion stehen die organisierten revolutionären Kader, die ja doch das richtige Bewußtsein für sich beanspruchen und auch künftig beanspruchen werden, auffangbereit.

An dieser Antwort ist wieder soviel traditionell, daß der Bezug zu beruflicher Praxis nicht im Fachdiotentum aufgeht, sondern gesellschaftlich-elitäre Praxis einschließt – mit dem feinen Unterschied, daß jetzt das Wörtchen akademisch durch proletarisch und elitär durch kadermäßig ausgewechselt ist. Was diese Antwort prinzipiell unterscheidet, ist das Zufällige, Anlaßbedingte des Berufs: Ausbildung ist nicht mehr auf einen Beruf bezogen, sondern auf eine im Klassenkampf bedeutungsvolle Stelle, auf einen Posten. Der Marsch durch die Institutionen meint nicht die Karriere, sondern die Machteroberung, meint nicht den individuellen Aufstieg, sondern die soziale Umwälzung. Das unterscheidet diese Auffassung auch vom Job, der zwar auch anlaßbedingt und zufällig angestrebt oder mitgenommen wird, der aber keine gesellschaftliche Seite zu haben scheint. Die Schwäche der sozialwissenschaftlichen bzw. sozialrevolutionären Antwort liegt in ihrer Geringschätzung der konkreten Berufsbilder und der für sie jeweils erforderlichen Fähigkeiten und Kenntnisse. Daß sie angesichts dieses Mangels überhaupt noch ernst genommen wird, verdankt sie den bildungspolitisch breitgetretenen, aber nie wirklich überdachten Parolen von den sogenannten überfachlichen Qualifikationen bzw. ubiquitären Fertigkeiten und der Vordringlichkeit kritischen Bewußtseins. In die Hilflosigkeit dieser liberalen Parolen versenkten die Marxisten ihre Ideologie, wiesen ihnen einen festen Bezugspunkt an und nahmen den Parolen damit jene »Beliebigkeit«, auf die sie in einer pluralistischen, auf ständiger Konsens-Suche befindlichen Gesellschaft angewiesen sind.

Was ist zu tun?

Zwischen diesen Möglichkeiten: der geisteswissenschaftlichen und der sozialrevolutionären treiben die Zielvorstellungen der Studienreformer dahin. Die berufliche Praxis ist ihnen gegenüber ebenso verstummt wie ein Großteil der verantwortlichen Hochschullehrer. Wer jedoch will, daß die Arbeit in den Studienreformkommissionen erfolgreich werden soll, muß einiges dafür tun, damit diese Diskussion aufgenommen werden kann, daß sie – ausgeweitet und mit neuen Aspekten, Zielen und Randbedingungen versehen wird.

Auf staatlicher Seite verhält man sich vorsichtig und formalistisch und verhindert damit, daß die Verantwortlichkeit der politischen Träger der Reform sichtbar gemacht wird. An den Hochschulen nimmt erst ein kleiner und politischer linkslastiger Kreis an der Diskussion um die Erneuerung der Studiengänge teil.

Demgegenüber gilt es, die politisch im Engpaß geführte Diskussion auszuweiten, und zwar in drei Richtungen: zunächst innerhalb der Hochschulen selbst, dann in Richtung auf die Politiker und staatlichen Verwaltungen, dann in Richtung auf die berufliche Praxis. Diejenigen, die bisher pragmatisch fortwurstelten, sich der Diskussion entzogen, das Gestrige wiederholten oder einfach geschwiegen haben, haben

heute das Recht zur Kritik verwirkt – es sei denn, sie erwerben es sich neu durch die Beantwortung der Frage ihrer Lehrbarkeit bzw. Erlernbarkeit. Und was den Staat betrifft, so muß er seine Haltung der Formalität aufgeben, will er nicht weiterhin daran mitschuldig sein, daß Versäumnisse, mangelnde Orientierung und Verdrossenheit die Hochschulszene beherrschen, mit der weiteren Folge, daß Politik und Verwaltung die Rolle der Reaktion auf Neuerungen im Hochschulbereich übernehmen und die an ihrer Basis entstehenden Impulse zur Studienreform den Kurs der freiheitlichen Demokratie immer ungenierter verlassen.

Noch scheint die Zeit nicht völlig verstrichen, um diese negativen Konsequenzen zu korrigieren. Das Gebot der Stunde heißt jedenfalls nicht Kürzung von Studienverläufen auf das Maß der Regelstudienzeit, sondern Befähigung aller Teilnehmergruppen der Studienreform zur Diskussion über die Gesellschaftsrelevanz von Studieninhalten und über deren Lehrbarkeit. Alles weitere wird sich finden.

GLOSSEN

DIE ENGEL, ABBILDER DES HEILIGEN Geistes. – Zur Welt der Engel haben viele Christen keinen Zugang mehr. Was in der Heiligen Schrift über Engel und Dämonen gesagt ist, wird teilweise schroff abgelehnt. Ein Hauptgrund für diese Ablehnung der »unsichtbaren Welt«, als deren Schöpfer wir im Credo doch Gott ebenso bekennen wie als Schöpfer der »sichtbaren Welt«, müssen wir wohl darin sehen, daß es in Theologie und Verkündigung nicht gelungen ist, die Welt der Geister organisch in das Gesamt des göttlichen Schöpfungs- und Erlösungsplanes einzubauen. Heute noch erinnere ich mich, wie ich während meines theologischen Studiums vor mehr als fünfzig Jahren beim Hören der Schöpfungslehre, an die sich ein Exkurs über die Engel anschloß, das Empfinden hatte, daß es für die Engel im theologischen Kosmos eigentlich keinen sinnvollen oder gar notwendigen Platz gab. Sie erschienen wie ein »Anhang«, der jedenfalls nicht notwendig zur Welt Gottes gehörte.

Einen entscheidenden Anstoß für eine tiefere Erfassung der Engelwelt gab mir mein hochverehrter Lehrer Prälat Grabmann, der eindringlich auf die »Mysterien des Chri-

stentums« von Matthias Scheeben hinwies. Dort fand ich den Gedanken, der mich seither nicht mehr losließ, daß die ganze Schöpfung gleichsam eine »Projektion« des innergöttlichen Lebens nach außen ist.

Nach der Offenbarung entfaltet sich das innergöttliche Leben in einer doppelten Weise.

Der Vater zeugt den Sohn. Diese Zeugung des Sohnes findet ihre geschöpfliche Nachbildung in der Welt des Menschen, der berufen ist, »dem Bild des Sohnes gleichförmig zu werden« (Röm 8,29). Der Mensch ist in besonderer Weise Abbild des Sohnes. Darum ist der Sohn Gottes Mensch geworden.

In Fortführung dieser Erkenntnis drängt sich doch der Gedanke auf, daß die von Gott geschaffenen Geistwesen, die Engel, in besonderer Weise dem Heiligen Geist verwandt sind. Dann gehören Menschen und Engel in ähnlicher Weise zusammen wie Sohn und Geist im göttlichen Urbild. Dann hat die andere Entfaltung des innergöttlichen Lebens, der Hervorgang des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn, auch eine geschöpfliche Nachbildung gefunden. Dann ist wirklich die Schöpfung »Bild und Gleichnis«

Gottes, Abbild des innersten und tiefsten Geheimnisses in Gott, des innertrinitarischen Lebens.

Wir finden denn auch in der Heiligen Schrift und in der Liturgie der Kirche eine Fülle von Hinweisen auf Hinordnung der Geistwesen auf den Heiligen Geist. Indem wir diesen Zusammenhängen nachgehen, erahnen wir tiefer das Wesen des göttlichen Urbildes. Es seien einige solche Ähnlichkeiten zwischen Urbild und Abbild aufgezeigt.

Der Heilige Geist ist der *Creator Spiritus*, der Schöpfergeist. »Der Geist Gottes schwebte über den Wassern«, heißt es im Schöpfungsbericht (Gen 1, 2), alles gestaltend und durchdringend, wie der Geist des Künstlers dem Stoff, den er bearbeitet, die Form gibt, die er in seinem Inneren trägt. Der göttliche Schöpfer aber läßt die Geschöpfe teilhaben an seinem Schaffen. Es gibt Engel, die »Macht haben über das Feuer, das Wasser, die Winde« (Apk 7, 1; 14, 18; 16, 5). Es scheint eine Beziehung zu bestehen zwischen den Engeln und den Sterben (Apk 1, 20; 9, 1).

Jesus nennt den Heiligen Geist »die Kraft aus der Höhe« (Lk 24, 49). Die Engel aber sind »Kräfte, Mächte . . .«¹

Der Heilige Geist ist der »Jubel des Vaters und des Sohnes – Jubilus Patris et Filii«. Die Engel aber stehen nach der Schrift in immerwährendem Jubel um den Thron Gottes. Nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums hat »Christus Jesus . . . jenen Jubel, der in den himmlischen Wohnungen durch alle Ewigkeit erklingt, in die Verbannung dieser Erde mitgebracht« (Nr. 83). Wir stimmen in diesen Jubel ein bei der Präfation und im Sanctus der Eucharistiefeier.

Der hl. Benedikt verweist auf diese Funktion der Engel, wenn er in Kapitel 19 seiner Regel das Psalmwort anführt: »Im Angesicht der Engel will ich dir lobsingeln«, und seine Mönche mahnt, zu »bedenken, wie man im Angesicht Gottes und seiner Engel sein muß«.

Der Heilige Geist ist uns vom Herrn als »Beistand« verheißen (Joh 14, 26). Wie der Herr uns seine Gnadenhilfe durch Menschen zuteil werden läßt, steht uns der Heilige Geist auch bei durch seine »Abbilder«, die uns Helfer, Schützer, Mahner sind. Es ist hilfreich zu denken, daß die Menschen, mit denen wir zu tun haben, Engel an der Seite haben. So kann es im Brief an die Hebräer heißen: »Vergeßt die Gastfreundschaft nicht! Denn durch diese haben einige, ohne es zu wissen, Engel beherbergt« (Hebr 13, 2).

Wenn wir in solcher Weise die Welt der Engel im Blick auf den Heiligen Geist sehen, gewinnen wir zugleich Einsicht in das schaurige Gegenstück zu dieser Welt, in die Welt der Dämonen. »Gott ist Liebe« (1 Joh 4, 4). Liebe aber gibt es nur in Freiheit. Darum müssen Gottes Geschöpfe, Engel und Menschen, in Freiheit sich entscheiden, ob sie das Angebot der Liebe Gottes annehmen wollen oder nicht. Ein erstes Nein gegenüber diesem Angebot wird nach der Offenbarung im Bereich der Engelwelt gesprochen (Apk 12, 3f.). Wenn wir in den Engeln »Abbilder des Heiligen Geistes« sehen dürfen, erahnen wir »das Geheimnis des Bösen« (2 Thess 2, 7). Der Heilige Geist ist, wenn wir so sagen dürfen, als Geist der Liebe, die absolute Selbstlosigkeit. Der Herr sagt von ihm, daß »er nicht aus sich redet, sondern was er hört (von Vater und Sohn), wird er reden« (Joh 16, 13). Er ist ganz für Vater und Sohn da, in dienender Liebe. Darum sammelt sich in ihm auch die ganze »Liebe Gottes« und kann »durch ihn ausgegossen werden in unsere Herzen« (Röm 5, 5). Der »Widersacher« (1 Petr 5, 6) will »aus sich reden«. Selbstmächtig und selbstherrlich will er sein eigenes Wort sprechen. Er will nicht dienen, sondern herrschen. Das ist ein Angriff auf das innerste Wesen Gottes. Gott existiert nur als Vater und Sohn, aus denen der Geist der Liebe hervorgeht. Satan will die Allmacht des Vaters, aber ohne den Geist der Liebe. Er will nicht das »Reich Gottes«, das der Vater durch den Sohn kommen lassen will (Mk 1, 15). Er will sein eigenes Reich (Lk 11, 18) aufbauen, ein Reich für sich. Er will nicht, wie der Sohn, »Gott, dem Vater,

¹ Heinrich Schlier, *Mächte und Gewalten*. Freiburg i. Br. 1963.

das Reich übergeben«, noch erst recht nicht »sich selbst Ihm unterwerfen, damit Gott alles in allem sei« (1 Kor 15, 24f.).

Das aber ist »die Lästerung wider den Heiligen Geist, die in Ewigkeit nicht Vergeltung finden kann«, weil sie die radikale und endgültige Absage an den Geist der Liebe ist (Mt 12, 31; Mk 3, 29; Lk 12, 10)².

Ratzinger weist in die gleiche Richtung, wenn er in einem Aufsatz »Abschied vom Teufel?« schreibt: »Die Kategorie des Zwischen, die uns hilft, das Wesen des Dämons neu zu verstehen, leistet noch einen anderen, parallelen Dienst: Sie ermöglicht es, die der abendländischen Theologie ebenfalls immer fremder gewordene eigentliche Gegenmacht besser zu erklären: den Heiligen Geist. Wir könnten von hier aus sagen: Er ist jenes Zwischen, in dem Vater und Sohn eins sind als der einige Gott; in der Kraft dieses Zwischen tritt der Christ jenem dämonischen Zwischen gegenüber, das allenthalben »dazwischen« steht und Einheit hindert.«³

Dem Widersacher, der den »Kampf am Himmel«, in der Engelwelt ausgelöst hatte (Apk 12, 7f.), gelingt es, auch die Menschen zu verführen und sie dadurch in seine Gewalt zu bringen. Weil der Mensch aber unter dem Gesetz des Wachstums, der Entwicklung steht und deshalb seine Absage an Gott nicht den endgültigen Charakter hatte wie bei den abgefallenen Engeln, konnte Gott in der Menschwerdung seines Sohnes den Menschen nochmals seine Liebe anbieten und als Frucht des Opfertodes Jesu seinen Geist über die Menschen ausgießen (Joh 7, 39). Freilich bedeutet diese Sendung des Geistes die endgültige Entscheidung und den Beginn des Gerichtes über die Welt und den »Fürsten dieser Welt« (Joh 16, 8f.; 12, 31; 14, 30; 16, 11).

Es ist der Sinn der Heilsgeschichte, die Gott im Erlösungswerk einleitet, daß die

Schöpfung »von der verderblichen Sklaverei erlöst wird für die Freiheit, das herrliche Gut der Kinder Gottes« (Röm 8, 21).

Daß bei diesem Werk der Erlösung und Befreiung den Engeln eine wesentliche Aufgabe zukommt, ergibt sich aus ihrem Wesen als »Abbilder des Heiligen Geistes«. Seine Aufgabe ist es ja, das Werk des Erlösers zur Vollendung zu führen. Darum wird der Herr auch, wenn er wiederkommt, erscheinen »in Begleitung aller Engel« (Mt 25, 31).

Diese Gedanken, die mich seit meinem theologischen Studium nicht mehr losließen, durfte ich bei einem Priestergemeinschaftstag in Niederaltaich am 5. Juni 1946 vortragen. Der Vortrag wurde als Manuskript gedruckt unter dem Titel »Das Geheimnis Gottes. Engel und Menschen im Schöpfungs- und Erlösungsplan nach der Apokalypse«. Es war mir eine Ermunterung und Bestätigung, daß mein Freund Alois Winklhofer, Professor für Dogmatik an der Theologischen Hochschule Passau, in seinem Buch »Die Welt der Engel«⁴ ein Kapitel brachte: »Die Abbilder des Heiligen Geistes«, ja diese Sicht als die »Seele seiner Abhandlung und ihr Neues« bezeichnete.

Michael Seemann in der Abhandlung »Die Welt der Engel und Dämonen« in »Mysterium salutis«⁵ glaubt die Auffassung Winklhofers, »der die Engel vor allem dem Heiligen Geist nachgebildet sehen möchte, auf Grund ihrer Geistnatur ... wie auch nach der Gestalt ihrer Erscheinung in Feuer, Glut und Flamme«, ablehnen zu sollen. Er gibt aber zu: »Winklhofer ist darin recht zu geben, daß die Abbildhaftigkeit der Schöpfung nie ausschließlich auf den Sohn allein bezogen werden darf, da sie, vom Dreieinigen Gott geschaffen, letztlich das Siegel der ganzen Trinität in sich trägt.« Er möchte seinerseits »die Ähnlichkeit der Engel mit dem Heiligen Geist im Bereich

² Emmanuel Heufelder, *Der Geist betet in uns*. Meitingen/Freising 1973, S. 29 (»Nicht aus sich wird er reden«); *Neues Pfingsten* 1970; S. 47f. (Die Sünde wider den Heiligen Geist).

³ Joseph Ratzinger, *Abschied vom Teufel?* In: »Passauer Bistumsblatt«, 11. März 1973.

⁴ Alois Winklhofer, *Die Welt der Engel*. Ettal 1958, S. 45f., 142, 153, Anm. 16.

⁵ Michael Seemann, *Die Welt der Engel und Dämonen als heilsgeschichtliche Mit- und Umwelt des Menschen*. In: *Mysterium salutis II*. Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, S. 943f., 986/7.

der Gnade suchen und nicht in ihrer Geistnatur als soldier«. Aber warum sollte nicht auch hier der Satz Geltung haben: »Die Gnade setzt die Natur voraus? Wenn »die Schöpfung letztlich das Siegel der ganzen Trinität in sich trägt«, leuchtet das trinitarische Geheimnis nicht in überwältigender Weise auf, wenn wir glauben dürfen, daß »die sichtbare und die unsichtbare Welt«, Menschen und Engel, einander in einer Weise zugeordnet sind, die die »relatio«, die Beziehung zwischen Sohn und Geist im trinitarischen Leben abbildet?

Heribert Mühlen spricht in bezug auf die Christologie davon, daß »das Wesen Gottes heute anders verkündet werden muß als unter der Herrschaft der Vorstellung von Gott als dem unbewegten Bewegter«. Er weist auf Athanasius hin, der »die Erlösungswirklichkeit als ein dynamisches Geschehen aussagt« und fordert mit Grillmeier eine »dynamische, spannungsreiche Deutung der Menschwerdung«⁶. Hat das nicht auch eine Bedeutung für die Lehre von den Engeln, den »Mächten und Gewalten«, und für eine »Theologie des Heiligen Geistes«, wie sie immer mehr als notwendig erkannt wird? In den Abbildern leuchtet das Urbild auf, in den geschöpflichen »Mächten und Gewalten« der Heilige Geist, den der Herr »die Kraft aus der Höhe« nennt.

Emmanuel Maria Heufelder

ENGLANDS »OPEN UNIVERSITY«. – Die britischen Universitäten sind in jüngster Zeit besonders gelobt, aber auch besonders kritisiert worden. Besonders gelobt wegen der vernünftigen Haltung und Beständigkeit ihrer Studenten. Nichts ist an britischen Universitäten geschehen, was sich auch nur im entferntesten mit dem materiellen und geistigen Vandalismus auf den amerikanischen oder deutschen Universitäten vergleichen ließe. Von über fünfzig britischen Universitätsinstitutionen sind nicht mehr als ein Viertel von leichten Unruhen betroffen ge-

wesen. 1968, am Ausklang des Sonntags der größten Vietnamdemonstration vor dem amerikanischen Botschaftsgebäude in London, die in häßliche Zusammenstöße ausartete, feierten Demonstranten und Polizei Abschied voneinander, indem sie gemeinsam mit untergehakten Armen »Auld lang syne« sangen. Man kann die Verärgerung der dabei bestehenden ausländischen Studentenaktivisten verstehen, die zur Organistation dieser Demonstration nach England gekommen waren.

Die Kritik hingegen, die an den britischen Universitäten geübt wird, betrifft meist die relativ geringe Studentenzahl an den Universitäten. Nur 22 Prozent der Schulabsolventen genießen eine höhere Erziehung und nur 8 Prozent (etwa 240 000) sind Universitätsstudenten. Die theoretisch bestehende und vielgepriesene Gleichheit der Möglichkeiten existiert gerade im britischen Erziehungswesen noch nicht. Die »open university« soll nun da abhelfen. Sie zählt heute bereits 40 000 Studenten. Ihr großer Vorzug besteht darin, zumindest in den Augen derer, die meinen, daß in Großbritannien die überwiegende Mehrzahl der auf Kosten der Steuerzahler studierenden Jugend ihre Universitätsjahre sowieso nur mit Aufruhr und Demonstrationen verschwende, daß es die neue Universität physisch gar nicht gibt, da ihre über das ganze Land verstreuten Studenten gewissermaßen nur durch den Computer in der Verwaltungszentrale auf EDV-Bögen vereint sind.

Die Lehrmethoden der »offenen Universität« unterscheiden sich von denen anderer Universitäten dadurch, daß sie drei Elemente kombinieren: Fernseh- und Rundfunksendungen, Korrespondenzkurse und Teilnahme an einer Sommerschule. Von den berufstätigen Studenten wird auf mehrere Jahre hinaus in ihrer Freizeit ein wöchentliches Studium von mindestens zehn Stunden gefordert sowie das Bestehen jährlicher Prüfungen. Den Studenten wird das Studienmaterial in Abständen von vier Wochen mit der Post zugeschickt. Jede Postsendung enthält Kontrolltests und Hausaufgaben, die nach Erledigung den Korrespon-

⁶ Heribert Mühlen, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Münster 1969.

denzlehrern zur Notenverleihung, Einstufung und eventuellen Kommentierung zugeliefert werden. Auch Lehrbücher, die vom Lehrstab der Universität geschrieben sind, werden den Studenten überlassen. Die Fernseh- und Rundfunksendungen werden vom Zweiten Programm des Britischen Fernsehens und Hörfunks zweimal wöchentlich jeweils halbstündig zwischen 17.30 und 19.30 Uhr ausgestrahlt und am Wochenende wiederholt. Jeder einzelne Student der Naturwissenschaften und Technologie erhält zudem ein Köfferchen für praktische Laborexperimente in seinen vier Wänden, das über fünfzig Chemikalien, Apparate und Glasbehälter sowie ein kleines Mikroskop enthält. Für die über alle Teile des Landes verstreut lebenden Studenten ist ein Netz von zwölf Regionalbüros und insgesamt 250 Studienzentren geschaffen worden, in denen halb- und ganztägig Studienleiter und Berater zur Verfügung stehen. Jährlich werden etwa 50 bis 60 Sommerschulen in Universitäten abgehalten, deren Lehr- und Schlafräume in der Ferienzeit leerstehen. Die gigantische Organisation des ganzen Unternehmens wird von einem Landhaus aus, bei Milton Keynes in der Nähe von Reading gelegen, von 284 Universitätslehrern sowie von einem 384 Personen umfassenden Verwaltungsapparat geleitet. In den einzelnen Regionen sind außerdem 330 Studienleiter ganztags und 4 821 halbtags beschäftigt. Die Kosten eines mehrere Jahre umfassenden Kurses belaufen sich auf etwa 1 200–1 600,- DM; dabei ist staatliche Unterstützung möglich, und es wird auch von Unternehmern erwartet, daß sie ihren studierenden Angestellten eine Woche für die Sommerschule freigeben.

Im Januar dieses Jahres verlieh die »offene Universität« ihre ersten Absolventengrade an 867 Studenten, die auf Grund einer früheren höheren Ausbildung bereits ihr Studium in den zwei Jahren des Bestehens der Open-University beenden konnten. Nach englischem Brauch dürfen sie nun hinter ihren Namen die Initialen B.A. (O.U.) – Bachelor of Arts, Open University – führen. Sie sind die ersten von insgesamt 19 581 Stu-

denten, die sich im ersten Jahr eingeschrieben und die Studiengebühren bezahlt hatten. Von den übrigen Studenten hatten nicht weniger als 75 Prozent mit guten Prüfungsergebnissen für ihre im letzten Jahr geleistete Arbeit abgeschnitten. Dr. Walter Perry, Rektor der Open-University, konnte in seinem Jahresbericht mit Stolz schreiben: »Dieses Ergebnis ist zwar nicht so gut wie die Absolventennorm an den meisten britischen Universitäten, läßt sich aber mit den Resultaten der meisten ausländischen Universitäten vergleichen, und ist weit besser als fast alle anderen Erziehungsergebnisse bei Korrespondenzkursen. Wir können soweit also recht zufrieden sein. Aber wir haben noch einen weiten Weg zu gehen. Alle Universitäten werden letzten Endes nach dem Standard ihrer Lehrer und ihrer Studenten beurteilt. Wir haben gezeigt, daß wir uns, was beide anlangt, zu behaupten vermögen.«

Das von Walter Perry bekundete Frohlocken wird noch verständlicher, wenn man die Schwierigkeiten und »Kinderkrankheiten« bedenkt, und vor allem die schwere Kritik, die dieses einzigartige britische Erziehungsexperiment in seinen Anfängen zu bestehen hatte: »Wir hatten einen völlig neuen Erziehungsstil zu schaffen«, schreibt Dr. Perry in seinem Jahresbericht. »Wir waren einfach gezwungen, uns durchzusetzen. Denn das Wesentliche unserer Einrichtung, ja die Herausforderung und auch die Strafe dafür, daß wir »offen« sind – und uns von anderen Universitäten unterscheidet –, besteht darin, daß alles, was wir tun, ganz öffentlich geschieht. Unsere Lehrmaterialien werden über Rundfunk und Fernsehen ausgestrahlt und sind in Buchhandlungen erhältlich. Wir sind daher der Kritik unserer Studenten, unserer akademischen Kollegen an anderen Universitäten, den Literatur-, Funkkritikern und Politikern wie der Kritik des breiten Publikums ausgesetzt.«

Der Hauptakzent der Kritik liegt auf dem Konflikt zwischen egalitärer und elitärer Erziehung, sie war und ist politisch motiviert. Die »offene Universität«, ursprünglich als reines Rundfunk- und Telekolleg ge-

dacht, war ein Geistesprodukt Harold Wilsons, der 1963 kurz vor dem Wahlsieg der Labour Party zuerst davon gesprochen hatte, dann als Premierminister einen unpolitischen, fast zur Gänze aus Akademikern bestehenden Planungsausschuß einsetzte. Das Projekt erhielt 1969 die königliche Gründungscharta, anders als ursprünglich geplant, das Fernsehmedium hatte nur noch untergeordnete Bedeutung. Als die Konservativen 1970 die Wahlen gewonnen hatten, verlangten viele aus ihren Reihen, dieses sozialistische Experiment solle fallengelassen werden, aber die konservative Erziehungsministerin, Margaret Thatcher, war nicht bereit, derart drastisch vorzugehen. Es scheint jetzt, daß die ersten Erfolge der »offenen Universität« auch in den Augen der Konservativen gefallen gefunden haben. Dabei mögen die geringen Kosten – trotz Inflation nicht mehr als sieben Millionen Pfund – eine Rolle mitspielen. Die knapp 50 Millionen DM fallen im Rahmen der Gesamtaufwendungen für akademische Erziehung und Bildung kaum ins Gewicht.

Den Vorkämpfern eines elitären Erziehungsideals bleibt die »offene Universität« verhaßt. Rhodes Boyson, ein auf Grund seiner extremen antisozialistischen Ansichten bekannter Schuldirektor, erklärte: »Politisch ist die offene Universität eine weitere Ausdehnung der Macht des Staates auf Kosten des Einzelnen. Konservative Minister täten besser daran, das Projekt einer vom Staat ganz unabhängigen Universität zu unterstützen als das kollektive Denken zu fördern.« Boyson vermag nur den einen Vorteil in dieser Ausuferung staatlichen Hochschulbetriebs zu sehen, daß Studenten-Sit-ins dort unwahrscheinlich seien.

Zweifellos hatten die ursprünglichen Förderer der »open university« an ein Instrument zur Förderung der Chancengleichheit gedacht. Harold Wilson sagte 1963: »Unter den von der offenen Universität begünstigten Elementen sollten Techniker und Technologen sein, die mit sechzehn oder siebzehn Jahren von der Schule abgegangen sind, und solche, die keine Gelegenheit hatten, sich ein Schulabgangszeugnis zu erwerben, also die-

jenigen, die aus dem einen oder anderen Grund keinen Vorteil aus der höheren Erziehung ziehen konnten.«

Dieses Ziel konnte bisher allerdings nicht erreicht werden, denn wie die berufliche Zusammensetzung der ersten 20 000 Studenten zeigte, waren diejenigen, für die man die »offene Universität« in erster Linie geschaffen hatte, also die früheren Drop-outs des Erziehungsprozesses, in der Minderheit. Die überwiegende Mehrheit der eingetragenen Studenten sind Lehrer (40%), dazu kommen technische Zeichner und Laborassistenten (12%), Hausfrauen (10%), freie und künstlerische Berufe (8,5%), gelernte Techniker und Büroangestellte (6,4%) und Verwalter (5%). Die Anzahl von Anmeldungen aus der Arbeiterklasse blieb gering, wenn auch zu berücksichtigen ist, daß die Studenten nach ihrem eigenen Beruf und nicht nach dem ihres Vaters klassifiziert wurden. Im anderen Falle wäre der Anteil der Studenten aus der Arbeiterschicht sicher größer.

Der hohe Anteil der Lehrer, deren Anmeldung im letzten Jahr zwar etwas gefallen, während der Prozentsatz der Hausfrauen, Techniker und Büroangestellten etwas gestiegen ist, dient Boyson nur als Bestätigung seiner Befürchtung, daß die »offene Universität« sich als »ein Reservat der erzieherisch bereits privilegierten Mittelklasse erweisen wird«. »Es ist klar, warum so viele Anmeldungen aus der Lehrerschicht und den Berufen des unteren Mittelstandes gekommen sind. Ein Universitätsgrad ist von beträchtlichem wirtschaftlichen Vorteil für einen Lehrer. Auch besteht kein Zweifel, daß in Arbeiterfamilien mit einem Radio und einem Fernsehapparat das Studium eines Familienangehörigen unbeliebt ist, denn es hindert die anderen daran, ihr bevorzugtes Fernsehprogramm anzusehen. Kluge Arbeiter lassen sich auch nicht so leicht wie Pseudointellektuelle über den eigentlichen Wert eines ohne Vorstudium erzielten Universitätsgrades hinwegtäuschen, und außerdem wissen sie, daß das akademische Studium ihnen nur schlecht bezahlte Büroarbeit ein-

bringt, verglichen mit ihrer einträglichen Tätigkeit in der Fabrik.«

Diese Ansichten werden von einem der Studenten der »offenen Universität«, keineswegs einem Mann der Linken, nicht geteilt: »Für uns 17 000 Zwanzig- bis Achtzigjährige, die wir uns im Januar 1971 auf dieses größte Erziehungsexperiment des Jahrhunderts einließen, war es, als ob wir mit verbundenen Augen durch eine unerforschte Wüste geleitet würden und zwar von einem Führer, der selbst auch noch nie dort gewesen war und der sich außerdem für plötzliche Wahnsinnsausbrüche anfällig zeigte. Denn an uns wurden nicht nur ein ganz neues Konzept der höheren Erziehung erprobt, sondern auch neuartige Kurse, Lehrmethoden und neue Methoden der Universitätsverwaltung.«

Student A 00327756, wie er sich als Angehöriger seiner durch Computer organisierten Universität nennt, hat auch mitgeteilt, was da anfangs alles schiefgegangen war. Zunächst erwies sich, daß sich in das geschriebene Lehrmaterial allerlei Druckfehler eingeschlichen hatten, die den Studenten Mehrarbeit kosteten. Da wurde zum Beispiel folgende Korrektur zugeschickt: »Bitte beachten, daß auf D 100 S 32 Seite 10 die Pyramide D verkehrt herum gedruckt und statt von rechts nach links von links nach rechts läuft.«

Man kann sich vorstellen, was für Kopferbrechen diese verkehrt gedruckte Darstellung des Bevölkerungszuwachses einer Stadt den Soziologiestudenten bereitet haben muß. Aber das war noch gar nichts im Vergleich zu den Leiden der Philosophiestudenten, als ihnen in dem Lehrkurs für Logik durch das versehentliche Auslassen des Wörtchens »nicht« ein ganzer Denkvorgang fragwürdig vorkommen mußte. Am schlimmsten aber waren die Erfahrungen mit dem anscheinend sehr eigenwillig operierenden Computer, der einmal sechshundert schuldlose Studenten der Universität wegen angeblicher Nichtbezahlung ihrer Gebühren aus dem Universitätsverband ausschloß und ebenso völlig unbegründet 2 500 Studenten der Soziologie eine Eins erteilte für Haus-

aufgaben, die nur eine Drei oder Vier verdient hatten. Solche Irrtümer konnten erst nach Monaten berichtigt werden. Die ausgestoßenen Studenten erhielten in der Zwischenzeit keine Lehrmaterialien, ihre Aufsätze wurden nicht korrigiert, denn für den Computer existierten sie nicht mehr. Sie wurden in der Fachsprache »umstrukturiert« genannt, waren »Zufallsmäßigkeit« ausgeliefert oder, wie George Orwell es in seinem Zukunftsroman »1984« vielsagender ausgedrückt, »Unpersonen« geworden.

Diese »Kinderkrankheiten« sind jetzt behoben, und man kann nur hoffen, daß der Computer sich in Zukunft menschlicher benehmen wird.

Offensichtlich war das Ausmaß der riesigen Verwaltungsaufgaben nicht vorausgesehen worden. Man hatte zum Beispiel damit gerechnet, daß die Verwaltung etwa 700 000 Dokumente und Korrespondenzen abzulegen haben würde, was sich als gewaltige Unterschätzung erwies. Von Anfang an wurde daher ein Mikrofilmarchiv der Personalakten angelegt, um Personal und Platz für Aktenschränke zu sparen. Das Hauptbüro der »offenen Universität« hat wöchentlich etwa 1 500 Anfragen und Beschwerden von Studenten zu beantworten. Das System funktionierte bei 95 Prozent der Studenten, aber im Fall der 5 Prozent, bei denen es nicht funktionierte, handelt es sich immer noch um tausend enttäuschte Studenten.

Dann gab es die peinliche Anlegenheit der 7 000 Köfferchen mit Laborausrüstung, deren Wert auf je 1 000,- DM geschätzt wurde, wenn sie die Universität auch nur je 700,- DM kosteten, die an Studenten zu 100,- DM ausgegeben wurden. Die Gesamtkosten für diese Ausrüstung in Höhe von etwa 5 Millionen DM öffentlicher Mittel müssen als verloren angesehen werden, da es unwahrscheinlich ist, daß die Studenten wertvolle Apparate wie Mikroskop, Stoppuhr zurückgegeben werden, um ihre Leihgebühr zurückzuerhalten.

Um das System einigermaßen erträglich zu machen und um die Distanz zwischen Universität und Studenten zu überbrücken, hat man Studienberater eingestellt; sie sind

jedoch nicht vollamtlich tätig und stehen dem Verwaltungsapparat der Universität im Grunde genauso hilflos gegenüber wie die Studenten. Die Kontaktbildung liegt vor allem bei den akademisch ausgebildeten Studienleitern, die die Hausaufgaben korrigieren, die aber tagsüber auch anderen Beschäftigungen nachgehen als Dozenten, Hausfrauen oder Pfarrer. Das Niveau der Notenverleihung wird allgemein kritisiert; doch werden in diesem Zusammenhang auch Beschwerden laut. Da der Erfolg oder Mißerfolg eines Studenten von den Noten abhängt, die ihm von den Studienleitern verliehen werden, haben diese erhebliche Macht, und die Studenten lernen bald, daß es sich lohnt, auf Nummer sicher zu gehen und das zu liefern, was ihrer Meinung nach ihre Studienleiter beeindrucken könnte.

Student A 00327756 berichtet: »Einige Soziologiestudenten haben, mit oder ohne Berechtigung, bei ihren Studienleitern Linkstendenzen entdeckt und behaupten, daß wenn man darauf eingehe, man bessere Noten bekäme. Einer meiner Aufsätze wurde mir mit dem Kommentar: »Das ist konservative Propaganda. Noch einmal schreiben, zurückgeschickt.« Selbst Margharita Laski, deren Vater ein führender Geist der Labour Party war und der gewiß kein Rechtsdrall vorgeworfen werden kann, fand in einer ausführlichen Kritik der »offenen Universität« die marxistischen Tendenzen vieler Fernseh- und Rundfunkvorlesungen unerträglich. Sie schreibt: »Während in der Mathematik und in den Naturwissenschaften die Studenten mit festen Wissensgebieten konfrontiert werden, deren Methoden und Erkenntnisse sie sich anzueignen haben, scheinen in den Geisteswissenschaften die Vorurteile der Lehrer viel stärker zum Durchbruch zu kommen. Einmal in der Anthropologie durch Überbetonung des edlen Charakters unzivilisierter Menschen im Vergleich zu unserer eigenen Zivilisation. Dann durch einen immer wieder auftauchenden tendenziösen Marxismus, etwa wenn in der Einführung zur Logik das kommunistische Kampflied »Die Internationale« analysiert wird, um den Unterschied zwi-

schen bloßer Aussage und Imperativen zu demonstrieren, wobei im Vergleich die britische Nationalhymne »God save the Queen« eindeutig schlechter abschneidet. Und schließlich durch eine Sucht, den Einfluß von Freud und D. H. Lawrence in allen Strömungen der modernen Literatur entdecken zu wollen.«

Die Unzufriedenheit der Studenten mit den Studienleitern wurde auch dadurch gesteigert, daß kein Einspruch gegen Notenverleihungen möglich ist und die Universitätsverwaltung eine begründete Bitte, Studienleiter auszutauschen, nicht erfüllte. Als eindeutiger Erfolg sind dagegen allgemein die Sommerschulen beurteilt worden, die eine Begegnung auf menschlicher Ebene ermöglichten und den Studenten auch die akademische Kompetenz ihrer Lehrer beweisen konnten. Student A 00327756 sagte dazu: »Zum erstenmal die Masse der Mitstudenten auf der Sommerschule zu sehen, hat meinen Glauben in das ganze Projekt gestärkt. Die Atmosphäre war ganz anders als auf der konventionellen Universität. Das Durchschnittsalter einer Gruppe mochte doppelt so hoch sein wie das des Dozenten, und in einer solchen Gruppe gibt es auch Experten in Sondergebieten wie etwa den früheren Kapitän eines Küstendampfers, der bei einer Vorlesung über Wirtschaftslehre das Wort an sich riß, um in kerniger Seemannssprache die sich aus dem britischen EWG-Beitritt für die Fischereindustrie ergebenden Probleme darzulegen.«

Zusammenfassend meint Student A 00327756: »Unsere künftigen Arbeitgeber sollten darauf vorbereitet sein, daß, wer sich einen akademischen Grad auf der »offenen Universität« erworben hat, nicht nur eine gute akademische Ausbildung, sondern auch eine rigorose Charakterbildung mitbekommen haben wird, was das Bestehen von Widerwärtigkeiten und Schwierigkeiten anlangt. Jedenfalls sind ich und tausende andere so beeindruckt, daß wir im nächsten Studienjahr weitermachen werden. Vorausgesetzt natürlich, daß uns bis dahin der verdammte Computer nicht umstrukturiert hat.«

Über das Niveau der akademischen Leistungen der »offenen Universität« gehen die Meinungen auseinander, wenn selbstverständlich nach drei Jahren noch kein gesichertes Urteil möglich ist. Der britische Verband der Bauingenieure hat sich bereits geweigert, den entsprechenden Lehrkurs der »offenen Universität« samt seinem Abschluß anzuerkennen. Und andere technische Fachinstitute haben Qualität und Inhalte der Lehrkurse beanstandet. Der Rektor der »offenen Universität«, Dr. Walter Perry, hat sich seinerseits eindeutig dagegen ausgesprochen, mit den »zweitbesten« Ergebnissen sich zufrieden zu geben, wie sie etwa von Abendkursen in einer technischen Hochschule zu erwarten seien. Die »offene Universität« soll nach Perrys Willen im alten Sinne des Wortes erziehen, nicht mit bestehenden Einrichtungen der Erwachsenenbildung, die alle der beruflichen Fortbildung dienen, konkurrieren. Mit der Devise »größere Chancengleichheit« ist sie auch im Ausland propagiert worden.

Dr. Peter Smith, einer der Dozenten der offenen Universität, spricht vom Standpunkt des Naturwissenschaftlers, wenn er sagt: »Meine große Hoffnung für die offene Universität ist, daß sie in England zur Förderung des naturwissenschaftlichen Denkens auf breiter Ebene – im Unterschied zu einer bloß konventionell spezialistischen Faktensammelerei – beitragen werde. Wenn ihr dies gelänge, könnte sie das werden, was die Universitäten heute nicht mehr sind, nämlich eine wirkliche Universität. Unsere Studenten werden nicht mit weniger guten Graden abschneiden, sondern mit Graden anderer Art. Diese Unterscheidung ist wichtig.«

Lob und Kritik dieser ganz neuen britischen Einrichtung halten sich mehr oder weniger die Waage. Politiker und Akademiker im Ausland, in Deutschland, Frankreich, Schweden und Japan, haben Interesse dafür bekundet. Alle wollen ähnliches bei sich einführen, die Frage ist nur, ob sich das Experiment bewähren und es lohnen wird, es beizubehalten. Vom konservativen Standpunkt meinte der »Daily Telegraph« kürzlich: »Die heutige Erziehungstheorie scheint von der Annahme auszugehen, daß

Akademiker auszubilden, einerlei ob gute oder schlechte, geprüfte oder ungeprüfte, geradezu als Selbstzweck gutzuheißen sei. Aber man sollte wirklich unterscheiden lernen zwischen dem berechtigten Anspruch, daß jedermann ohne Rücksicht auf seine soziale und finanzielle Lage das Recht auf gleiche Möglichkeiten haben solle, und dem Anspruch, daß solche Möglichkeiten automatisch auch von Erfolg gekrönt sein müssen, daß also den faulen und unbelehrbaren Studenten die gleiche Belohnung zufallen müsse wie den fleißigen und brillanten. Auf dieses lächerliche Paradox scheint sich heute die Publikumseinschätzung der Universitäten, der offenen wie der geschlossenen, festzulegen.«

Roland Hill

FALLSTUDIEN. – BARBARA IST SPARTAKISTIN. Sie geht in die 6. Klasse, ist ziemlich begabt, ernst und ein geflissentlicher Außenseiter. Sie hat ein gutes Verhältnis zu ihrer Mutter, die jedoch wenig Zeit hat und Barbara oft die Fürsorge für mehrere temperamentvolle jüngere Geschwister überläßt. Die meisten anderen Mädchen in der Klasse sind eher behütet, ehrgeizig und kooperativ. Barbara scheint auf einem anderen Planeten zu hausen. Sie beansprucht Sonderstellung und provoziert zusammen mit einer schließlich gefundenen gleichgesinnten Mitschülerin. In der 4. Klasse liest sie unter der Bank das Rote Schülerbüchlein. Ich störe sie nicht, und nach einiger Zeit ist diese Phase vorbei. Allmählich gelingt es, Barbara zu bewegen, sich zur Gruppe hin zu öffnen; sie beginnt an Klassengesprächen teilzunehmen. Sie denkt exakt, spricht gut englisch, ist ausgesprochen fair im Abwägen von Argumenten. Sie sitzt noch immer abseits, eine Bankreihe hinter den übrigen. In der 6. Klasse lesen wir – es handelt sich um Leistungsgruppe 1 im Rahmen eines Schulversuchs – »Lord of the Flies« von Golding. Wir diskutieren viel über die in diesem bitteren, aber notwendigen Buch aufgeworfenen Fragen: Wovon hängt das geglückte Zusammenleben der Menschen ab? Hat der Mensch die Kraft und die Möglichkeit, zwischen Gut und Böse

zu entscheiden? Wenn ja, wie kommt es dann, daß nur einer der Jungen in diesem Roman bei seiner unpopulären Entscheidung für Verantwortung (Sorge für die kleineren Jungen, Inganhalten eines Signalfeuers usw.) bleibt, während alle anderen dem Wunsch nach unmittelbarer Befriedigung ihrer Wünsche oder dem Druck des Terrors nachgeben? Warum hassen alle diesen einen fast bis zur Vernichtung? Eine BBC-Schallplatte mit realistischen background-noises läßt die ganze Dramatik nochmals spüren. Barbara ist sehr gepackt – vielleicht beginnt sie zu ahnen, daß das Drama des Menschen nicht von einer Doktrin zu lösen ist.

Als nächsten Test lesen wir: »A Man for All Seasons« von R. Bolt, das bekannte Theaterstück über Thomas More. Die Fragen nach der Realität der inneren Überzeugung steht im Mittelpunkt der Klassengespräche. Barbara schreibt einen sehr guten Aufsatz zu diesem Thema. In einem spontan sich ergebenden Klassengespräch klingt an, daß sie sich nicht mehr als außenstehend empfindet. Sie spürt, daß sie von einigen Klassenlehrern und von den Mitschülerinnen angenommen wird. Man will sie nicht überrennen oder umstimmen, man will gemeinsam Fragen klären, Wahrheit finden.

*

Die siebte Klasse, eine ganz gut begabte, bisher aufgeschlossene Klasse, unterrichte ich seit der fünften. Sie ist in diesem Jahr – mir unverständlich – abgesackt. Die Klasse ist ohne Initiative im Unterricht, bei jüngeren Lehrern weigert sie sich, schriftliche Aufgaben zu machen. Die Leistungen sind unter dem Begabungsniveau, eine ziemliche Öde weht einen an, wenn man die Klasse betritt. Strengere Anforderungen bei Prüfungen bringen keinen Erfolg.

Am Tag nach dem Elternsprechtag stoßen wir auf den Ausdruck: *permissive society*. Da die Mädchen sich nichts drunter vorstellen können, beginne ich zu erklären, daß der Mensch, der sich und dem alles erlaubt wird, sich langsam zum Überdruß wird. Ich spreche vom *sens de l'effort*, vom *sense of achievement*, von *challenge and response*.

Offenbar habe ich die richtige Wellenlänge gefunden, denn nun ist etwas in den Mädchen geöffnet, was verschlossen war; man kann mit ihnen wieder arbeiten.

*

Die 8. Klasse hat voriges Jahr eine ähnliche Krise durchgemacht. Es handelt sich ebenfalls um eine gut begabte, sehr kritische Klasse, mit einigen ausgeprägten Charakteren. Ich spüre, daß manches von ihrer Arroganz und schwer verträglichen Borstigkeit letztlich aus einer Hilflosigkeit kommt. Dennoch weiß ich oft nicht, wie ich den verschiedenen Menschentypen begegnen soll: den intellektuell sich Gebärdenden und Großsprecherischen, den schlecht Lernenden, die maßlos aufgeregt werden, wenn eine Prüfung bevorsteht, den Willensschwachen. Ich spüre eine stille, aber entschlossene Opposition gegen alles, was ich im Unterricht bringe. In der 8. Klasse beginne ich neu, neben allem erforderlichen Unterrichts- und Lernbetrieb den menschlichen Kontakt zu suchen. In der Zeit vor Weihnachten versuche ich, den Mädchen einen in unserer Zivilisation vernachlässigten Aspekt nahezubringen: den meditativen. Ich erzähle von der japanischen »Kultur der Stille« (Dürkheim), davon, daß man die Reife der Persönlichkeit als Lebensziel betrachten könnte, eine Reife, die eine Bereitschaft zu fortwährender Wandlung fordert; daß man nicht so sehr das Werk im Auge hat, für das man sich unter Anspannung aller Kräfte bis zum Äußersten müht. Nach Weihnachten sickert der Wunsch durch, solche »Candle Light Hours« weiterhin zu halten. Dieser Wunsch wird erfüllt. Von diesen Stunden gehen nun Beruhigung und neue Gemeinsamkeit aus.

Der »Testfall« für diese neue Menschlichkeit erscheint in Gestalt einer neuen Schülerin, Eva-Maria, die ich aufnehmen muß. Sie ist körperlich und seelisch krank, hat Haschisch geraucht und andere Wege zum »Glück« gesucht. Sie ist unzuverlässig, hat sehr schlechte Noten. Sie ist recht intelligent, besonders in Deutsch und Fremdsprachen. Nun setzt ein unerwarteter Eifer ein, mit

Eva-Maria Chemie, Mathematik und Latein zu lernen. Die besten Schülerinnen der Klasse geben sich mit diesem labilen Mädchen große Mühe. Das Ziel ist, ihre Leistungen so weit zu bringen, daß sie zum Abitur antreten kann. Die ersten Erfolge stellen sich ein; ob es für die Zulassung ausreichen wird, ist noch nicht entschieden.

Hedwig Schmitz

HILFE FÜR LESER. – VOR MEHR ALS einem Jahr baten wir unsere Leser und Freunde, durch Spenden von Patenschafts- bzw. Geschenkabonnements denjenigen zu helfen, die sich außerstande sehen, die Internationale katholische Zeitschrift »Communio« zu beziehen und die sie doch regelmäßig lesen möchten. Unser Ruf wurde damals gehört. Dafür danken wir allen Spendern.

Mit Ende des Jahres läuft eine beträchtliche Zahl dieser Abonnements aus. Da der Kreis der Interessenten, die »Communio«

lesen möchten, aus wirtschaftlichen Gründen jedoch sich dazu nicht in der Lage sehen, immer größer wird, bitten wir erneut unsere Leser und Freunde um Hilfe. Sie kommt Bischöfen, Professoren, Seelsorgern und Seminaristen in allen Ländern zugute, in denen »arme Kirchen« beheimatet sind oder die keine Verrechnungsmöglichkeiten mit uns haben. Der Anteil der letzten Interessentengruppe ist extrem hoch. – Das Jahresabonnement wird auch 1974 unverändert 36,- DM zuzüglich Postgebühren betragen. Bestellungen für Patenschaftsabonnements nimmt der Communio-Verlag, 5038 Rodenkirchen, Moselestraße 34, entgegen. – Wir machen in diesem Zusammenhang auch darauf aufmerksam, daß im Frühjahr nächsten Jahres die amerikanische »Communio« ihre Arbeit aufnehmen wird. Aus diesem Grund stellen wir mit Ende dieses Jahres die Auslieferung der englischsprachigen Luftpostausgabe unserer deutschen »Communio«-Hefte ein. Diese Luftpostausgabe war in mehr als fünfzehn englischsprachigen Ländern verbreitet.

Louis Ligier, geboren 1911, Jesuit, studierte in Lyon-Fourvière und Rom. Er lehrt zur Zeit an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Spezialgebiet: Theologie der Sakramente. Den Beitrag auf Seite 505 übersetzte August Berz.

Madeleine Delbrêl, 1904–1964, Gascognerin, lebte nach 1933 als Sozialhelferin zusammen mit kommunistischen Arbeitern in Ivry bei Paris. Hauptwerke: Ville marxiste – terre de mission. Paris 1957; Nous autres gens des rues. Paris 1966; La joie de croire. Paris 1966.

Paul Hacker, geboren 1913 in Seelscheid, lehrt als ordentlicher Professor an der Universität Münster Indologie und Religionsgeschichte.

Emmanuel Maria Heufelder, geboren 1898 in Bad Tölz, seit 1919 Benediktiner, 1934 Prior in Niederaltaich, seit 1949 dort Abt bis zum freiwilligen Rücktritt 1968.

Roland Hill, geboren 1920, lebt als Korrespondent deutscher Zeitungen seit 1938 in London.

Hedwig Schmitz ist Lehrerin an einem Wiener Gymnasium.

Der Beitrag von Hans Maier, Die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland, erscheint in dem von Richard Löwenthal und Hans-Peter Schwartz herausgegebenen Sammelband »25 Jahre Bundesrepublik« im Seewald-Verlag, Stuttgart.