

INHALT

Balthasar, Hans Urs von: Wo ist die Treue daheim?	97
-: Aktualität des Themas »Kirche aus Juden und Heiden«	239
-: Exegese und Dogmatik	385
-: Gotteserfahrung biblisch und patristisch	497
Baudler, Georg: Situativer Ansatz und überlieferter Glaube. Thesen zu Grund- fragen des Religionsunterrichts heute	300
Berger, Hans: Die neue Legitimität	46
-: Bayerischer Katholizismus zwischen Weimar und Drittem Reich	448
Brague, Remi: Was heißt christliche Erfahrung?	481
Broeckhoven, Ägid Van: Persönliche Beziehung und Begegnung	441
Buttiglione, Rocco/Scola, Angelo: Von Abraham zu Prometheus. Zur Proble- matik der Schöpfung innerhalb des modernen Denkens	30
Chantraine, Georges: Zur Freiheit berufen	111
Congar, Yves: Veränderung des Begriffs »Zugehörigkeit zur Kirche«	207
Deissler, Alfons: Der Gewinn der modernen Schriftauslegung für den christ- lichen Glauben	406
Delbrêl, Madeleine: Anmut und Behagen	246
Duschl, Josef: Erfahrungsbericht eines Ministerialbeauftragten über den Reli- gionsunterricht an Gymnasien heute	338
Ericson, Edward E.: Alexander Solschenizyn: Humanist besonderer Art	73
Forster, Karl: Idee und Realität der Bundesrepublik Deutschland. Eine kriti- sche Bilanz	556
Gilbert, Maurice SJ: Roland de Vaux und das Alte Israel	444
Goebel, Klaus: Religionsunterricht heute – Stunde der Eltern. Eine Rede	318
Görres, Albert: Psychologische Bemerkungen zur Sexualethik	350
Graber, Bischof Rudolf: Missio Canonica. Eine Ansprache	313
Greiner, Franz: Offene Fragen. Aus einem Referat	89
-: Erzieht die Beichtpraxis der Kirche zu politischer Feigheit?	381
Greiner, Franz/Lehmann, Karl: Zwischen Exegese und Dogmatik. Antworten auf Fragen eines Laien	415
Greiner, Franz/Lehmann, Karl: Erneuerung der Kirche? Fragen an einen Syno- dalen	539

Grygiel, Stanisław: Dasein als Kommunion	527
Haas, Alois M.: Mystische Erfahrung im Geiste Johannes Taulers	510
Hanssler, Bernhard: Erlöste Schöpfung. Der Sonnengesang des hl. Franziskus	431
Hill, Roland: Nordirland – Religionskrieg oder Sozialkonflikt?	272
Jaschke, Hans-Jochen: Kirche der Sünder – Kirche der Ungläubigen? Zum Buch von P. M. Zulehner, Religion nach Wahl	248
Kaiser, Matthäus: Zugehörigkeit zur Kirche	196
Kleinheyer, Bruno: Die Bischöfe und das neue Meßbuch. Anmerkungen zur Erklärung der deutschen Bischofskonferenz vom 24. September 1975 . . .	262
Lehmann, Karl/Greiner, Franz: Erneuerung der Kirche? Fragen an einen Syno-	
Lehmann, Karl/Greiner, Franz: Zwischen Exegese und Dogmatik. Antworten auf Fragen eines Laien	415
Lehmann, Karl/Greiner, Franz: Erneuerung der Kirche? Fragen an einen Syno-	
dalen	359
Lewis, C. S.: Über das Gebet. Brief an einen Freund	235
Maier, Hans: Das Kirchenlied im »Rollenbuch«. Noch einmal: »Gotteslob«	83
Martelet, Gustave: Der Erstgeborene aller Schöpfung. Für eine christologische Schau der Schöpfung	15
Marxer, Otmar: Erfahrungsbericht über den Religionsunterricht an Grund- und Hauptschulen heute	324
Messner, Johannes: Wie unterscheiden sich christliches und Marx'sches Men- schenbild?	365
Müller, Weihbischof Manfred: Der Religionsunterricht aus der Sicht des bi- schöflichen Amtes	289
Mußner, Franz: Christliche Identität in der Sicht des Neuen Testaments . . .	421
Nordhues, Weihbischof Paul: »Gotteslob« in der Kritik	471
Nota, J. H.: Edith Stein und der Entwurf für eine Enzyklika gegen Rassismus und Antisemitismus	154, 479
Pfnür, Vinzenz: Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche? (II)	374, 477
Puder, Horst: Geburtenarme Gesellschaften: ihre Mütter, ihre Kinder. Ein Ge- spräch	176
–: Grenzen der Medizin	459
Ratzinger, Joseph: Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche	218
Reinhardt, Klaus: Zwei neue Katechismen für Erwachsene	343
Riedlinger, Helmut: Buchstabe und Geist. Vom Weg der geistlichen Schriftaus- legung in der Kirche	393

Roegele, Otto B.: Spanien gestern und morgen	86
–: Am ersten Fastensonntag 1976	285
–: Unbegrenzter Pluralismus der Priesterkleidung?	467
Roos, Lothar: Katholische Soziallehre und praktische Politik	130
Schmidt, Peter: Ich glaube an Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde	1
Schönborn, Christoph von OP: »... aber es wird auch dann noch Gnade gegeben ...«. Zum 100. Geburtstag von Gertrud von le Fort	548
Scola, Angelo/Buttiglione, Rocco: Von Abraham zu Prometheus. Zur Problematik der Schöpfung innerhalb des modernen Denkens	30
Simmel, Oskar: Ordnung in Freiheit	184
Soulages, Gérard: Kommentar zu Teilhards Brief (»Humani Generis«)	45
Spieker, Manfred: Religiöser Sozialismus und Marxismus	57
Stoeckle, Bernhard: »Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik«. Versuch einer Analyse und Kommentierung	256
Teilhard de Chardin, Pierre: Zu »Humani generis«	42
Tilliette, Xavier: Henri de Lubac achtzigjährig	187
Verweyen, Hansjürgen: Recht auf Leben – in den USA und in der Bundesrepublik Deutschland	166
Polen, Ergebnisse einer Umfrage: Wer ist Jesus Christus – für mich?	146

BESPROCHENE BÜCHER

De Vaux, Roland: Geschichte des alten Israel (Maurice Gilbert SJ)	444
Dyer, George J./Baum, Gregory: Ein katholischer Katechismus (Klaus Reinhardt)	345
Faulhaber, Michael Kardinal: Handakten I (Hans Berger)	448
Jentsch, Werner/Jetter, Hartmut/Kießig, Manfred/Reller, Horst: Evangelischer Erwachsenen Katechismus. Kursbuch des Glaubens (Klaus Reinhardt)	344
Klages, Helmut: Die unruhige Gesellschaft (Franz Greiner)	91
Korn, Karl: Lange Lehrzeit (Franz Greiner)	381
Schelsky, Helmut: Die Arbeit tun die andern (Franz Greiner)	92
Solschenizyn, Alexander: Kerze im Wind (Edward E. Ericson jr.)	73
–: August 1914 (Edward E. Ericson jr.)	75
Steinbach, Karl: Ja zur Wirklichkeit (Franz Greiner)	92
Zulehner, P. M.: Religion nach Wahl (Hans-Jochen Jaschke)	248
»Gotteslob« (Hans Maier)	83

-: (Weihbischof Paul Nordhues)	471
-: (Alfred Kardinal Bengsch)	575

STELLUNGNAHMEN

Beer, Theobald/Habitzkij, Meinolf	189
Bengsch, Alfred Kardinal	575
Hacker, Paul	95
Nordhues, Weihbischof Paul	471
Nota, J. H.	479
Pfnür, Vinzenz	477
Spaemann, Cordelia	96

REDAKTIONELLE HINWEISE

Betr. Mitarbeiter	96, 192, 288, 383, 479, 576
Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio	189

»Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde«

Von Peter Schmidt

Wenn die synoptische Tradition die Antwort anführt, die Jesus einem Schriftgelehrten auf dessen Frage nach dem Hauptgebot gab, fügt sie in das Zitat des bekannten deuteronomischen Gebotes eine bedeutsame kleine Variante ein: »Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr, und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen und ganzer Seele, *mit deinem ganzen Denken* und all deiner Kraft.«¹ »Du sollst deinen Gott lieben . . . mit deinem ganzen Denken« – welch herrlicher Leitsatz für den Christen, der seinen *Glauben denken* will! Dieses kühne Paradox scheint mir aufs trefflichste die Uraufgabe jeder gläubigen Reflexion und erst recht jeder theologischen Reflexion zu benennen. Das gläubige Denken ist nicht ein schlechter Thesenroman. Es geht nicht in erster Linie darauf aus, gegenüber den möglichen Einwänden den Gegenstand seiner Reflexion zu »beweisen«, sondern es geht ihm vielmehr darum, den denkenden Menschen in die Zustimmung der Botschaft des Gottes zu versetzen, der sich in Jesus Christus als das Heil der Welt zu erkennen gegeben hat. Die menschliche Vernunft teilt ja auf ihrer Ebene die tiefste Sehnsucht nach dem Heil, die den ganzen Menschen beseelt. Sie wird letzten Endes nur die Wahrheiten für wahr annehmen, die es ihr ermöglichen, in den Sinn des wirklichen Lebens tiefer einzudringen. Was für den Menschen Heilswert hat, ist wahr².

Von der Schöpfung sprechen heißt somit nicht in erster Linie in Apologetik machen oder eine Theodizee erarbeiten oder einen Beweis für das Dasein Gottes erbringen. Von der Schöpfung sprechen heißt auch nicht, auf die Fragen nach dem Ursprung der Welt oder nach der Evolution eine Antwort liefern. Damit sagen wir nicht, daß diese Fragen mit dem Schöpfungsproblem nichts zu tun hätten. Im Gegenteil sind sie als Präambel notwendig – und übrigens unumgänglich –, doch bilden sie nur den Vorraum des Gebäudes. Um Zugang zur inneren Wahrheit der Schöpfungsbotschaft zu erhalten, muß man der Heilsdimension, die sie aufweist, nachgehen. Welchen zusätzlichen Beitrag zu unserer Lebensperspektive leistet der Schöpfungsgedanke? Was

¹ Vgl. Mk 12, 30; Mt 22, 37; Lk 10, 27. Die Originalstelle, Dtn 6, 5, die nach der griechischen Übersetzung der Septuaginta angeführt wird, enthält die Wendung »... mit deinem ganzen Denken ...« nicht. Der Begriff *dianoia* und erst recht das Wort *synesis* (das bei der Wiederholung des Gebots Mk 12, 33 verwendet wird) betreffen die Intelligenz im allgemeinen, die Auffassung, das Verständnis.

² Wir bedienen uns des Wortes »Heil«, um den Inbegriff von all dem zu bezeichnen, was zur Endverwirklichung des Lebenssinnes beiträgt.

ändert die Botschaft von einem Schöpfergott und einem erschaffenen Universum am letzten Sinn unseres Daseins? Auf dieser Wahrheitsebene sucht die gläubige Vernunft nach einer Antwort auf ihre Fragen. Der Glaube will Den, Den er liebt, denken.

In der Armut finden wir unser Dasein als Gabe Gottes wieder

Christus spricht von der Schöpfung auf eher sonderbare Weise. Er redet nie davon, daß Gott der Schöpfer und der Mensch dessen Geschöpf ist, doch dieser Gedanke durchzieht sein ganzes Evangelium und bildet gleichsam die Grundschrift seiner Botschaft von der Armut. Jesus sucht nicht nach Argumenten, um die Schöpfungstat zu beweisen; er spricht einfach von den Folgerungen, die sich für den, der ins Himmelreich eingehen will, daraus ergeben.

In einer Epoche, wo die Gesellschaftsideologien und Wirtschaftssysteme aufeinanderprallen und wanken, werden wir uns zu unsern Ungunsten der Ungerechtigkeit bewußt, die sich zugleich mit den Reichtümern in der Welt angehäuft hat und sich gegen uns wendet. Das Glück der Menschheit ist offenbar nicht gesichert durch gewisse Ideale, die der moderne Mensch während der letzten Jahre hartnäckig zu erreichen gesucht hat. Ein so banaler Spruch wie der: »Geld allein macht nicht glücklich«, mutet uns heute im Westen fast zynisch an . . .

In einem solchen Kontext ertönt die Armutsbotschaft des Evangeliums mit neuer Kraft. Während ganze notleidende Kontinente uns das Fiasko eines hemmungslosen Materialismus geradezu ins Gesicht speien, entspringt dem stets lebendigen Ratschlag Christi eine neue Inspiration. »Glücklich die im Geist Armen!«³, proklamiert Jesus; er verurteilt damit die Anbetung falscher Werte und fordert jeden Menschen auf, sich im Dienst an der Gerechtigkeit und Liebe für den Weg der Entsagung zu entscheiden.

Dennoch wäre es falsch, wollte man dieses Wort des Herrn ausschließlich auf die Ebene eines ethischen oder gar psychologischen Ratschlags beschränken. Christus will damit nicht einfach eine Haltung anmahnen, selbst wenn diese zum Eintritt in das Gottesreich notwendig ist. Zwar richtet er an alle, die seine Jünger sein wollen, den eindringlichen Ruf, sich auf ein neues Leben einzulassen, doch die Forderung, die der Ausruf »Selig die Armen!« enthält, ist nur die Folgerung aus einer tieferen Aussage. Wenn auch Jesus proklamiert, daß die Armut ein anzustrebendes Ideal ist – und er proklamiert dies zweifellos –, so finden wir darin doch nicht den wesentlichsten oder lebenswichtigsten Aspekt der ersten Seligpreisung. Man würde den Text unrichtig verstehen, wenn man ihn so läse: »In Wirklichkeit sind wir reich, und Chri-

³ Mt 5, 3. Man übersetzt auch »die im Herzen Armen«.

stus verlangt von uns, daß wir uns dessen, was wir sind, entledigen, um arm zu werden.« Dies würde besagen: Brechen wir aus unserer realen Situation auf und zwingen wir uns, uns von uns zu lösen, uns um eine Kenose zu bemühen, damit wir ins Reich der Himmel zugelassen werden. Man hat das Ideal der evangelischen Armut allzuoft im Sinn einer falsch (als Selbstzweck) aufgefaßten und somit pseudochristlichen Askese verstanden. So gesehen erscheint die Armut als ein erzwungener Akt, gewissermaßen als Selbstzerstörung, worin der Mensch einen positiven Wert aufgibt, um Gott zu gefallen. Wir befinden uns dann eigentlich vor dem alten, heidnischen Bild eines neidischen, eifersüchtigen Gottes, der das Glück und die Größe der Menschen nicht erträgt, sondern als Huldigungsgabe an seine Herrlichkeit eine Art geistiger Selbstverstümmelung verlangt. Gott ist dann der Konkurrent des Menschen – und er wird das immer bleiben, solange das Armutsideal als Herabsteigen von einer höheren auf eine niedere Stufe ausgelegt wird. In diesem Fall nämlich besteht die Armut ganz einfach darin, daß wir unsere Selbstverwirklichung mindern, um die Herrlichkeit Gottes zu mehren. Eine dubiose Herrlichkeit, welche die Chancen, daß die Bergpredigt weiterlebt, kaum erhöht!

Nein, um den tiefen Sinngehalt der Armutsbotschaft des Evangeliums zu erfassen, müssen wir unsern Standpunkt von Grund auf umkehren. Das Ideal der christlichen Armut besteht nicht darin, daß wir uns dessen, was wir sind, entledigen, um zu dem zu gelangen, was wir noch nicht sind. Es geht im Gegenteil darum, uns von unserer unwirklichen Situation abzuwenden, um zu dem zurückzukehren, was wir in Wirklichkeit sind. Bevor sie ein Imperativ sind, sind die Worte und das Beispiel Christi zunächst ein Indikativ. Die Armut hat an und für sich keinen Wert. Damit sie ein evangelisches Ideal sei, muß der Geist der Armut uns mehr als alles übrige dem annähern, was der Mensch sein soll, um Vollmensch zu sein: unserer Wirklichkeit als Mensch. In der Bergpredigt spricht Jesus von dieser Wirklichkeit. Es ist eine Botschaft, die geradezu unsern Daseinsgrund betrifft. Indem Jesus uns aufruft »Seid arm!«, sagt er vor allem: »Ihr seid arm.« Das ist der tiefste Grund seiner Aufforderung. Was wir tun sollen, ist nur die Folgerung aus dem, was wir sind.

Die erste Seligpreisung trifft sich übrigens mit der Tradition der »Armen Jahwes«, die man in den Psalmen und Propheten findet⁴. Mit diesen »Armen Jahwes« sind die Menschen gemeint, die ihre Hoffnung nicht auf sich selbst setzen oder sich auf ihre Machtstellung in der Welt verlassen, sondern das Leben, das Heil, das Glück von Gott allein erwarten. Aus diesem Grund belobigt sie die Schrift, und Jesus wird uns als der Arme Jahwes schlechthin

⁴ Die *anawim Jahwe*: die Armen, Enterbten, Unterdrückten, Elenden. Vgl. z. B. Jes 10, 2; 32, 7; Jer 22, 16; Ps 40, 18; 69, 33. Mit den »Armen« sind auch die Demütigen und Gerechten gemeint: vgl. Ps 18, 28; Zef 3, 12.

vorge stellt. Diese Armutshaltung macht ansichtig, wie es in Wirklichkeit um den Menschen steht. Von innen heraus arm sein heißt vor allem, sich bewußt sein, daß man tatsächlich arm ist. Wir *sind* vor Gott arm. Darum ist die Besitzerhaltung eine falsche Einstellung und das Sich-für-reich-Halten ein Selbstbetrug. Als Reicher leben heißt an der Wirklichkeit vorbeisehen. Die Armutsbotschaft trifft den Kern des Lebens, denn sie enthüllt uns, wie es in Wirklichkeit um uns steht. Und damit gräbt sie vielmehr in die Tiefe als die psychologische oder selbst die ethische Haltung des Entsagens. Es geht dabei um die ontologische Ebene unserer Existenz: Der Mensch ist arm vor Gott. Arm sein heißt einer sein, der empfangen hat und zu empfangen hat. Das Leben, der letzte Daseinsinn, das Heil – all dies ist *Geschenk*. Wir sind von Grund auf bedürftige Wesen. Unser Sein selbst ist in dem, was sein Sein ausmacht, empfangen. Das ist der Felsengrund, auf dem die Frohbotschaft der Armut steht.

Eine ähnliche Einstellung liegt übrigens auch dem Geist des Kindseins vor Gott zugrunde. »Wenn ihr nicht wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen« (Mt 18, 3). Auch hier geht es nicht in erster Linie darum, die psychologische Haltung eines Kindes anzunehmen (wie uns übrigens die moderne Psychologie aufdeckt, sind die Perversionen des Erwachsenenalters zumeist schon in der Psyche des Kleinkindes grundgelegt). Nein, Christus ruft uns unsere »objektive« Situation vor Gott und seinem Reich in Erinnerung. Das Kind ist der Inbegriff eines Wesens, das von dem lebt, was es empfängt. Wie ein Kind werden besagt daher: im Bewußtsein leben, daß wir vor dem Gottesreich in der gleichen Lage sind wie die Kinder gegenüber ihren Eltern und alledem, was ihnen zu leben ermöglicht. Um ins Himmelreich einzugehen, muß man die Demut aufbringen, es aus den Händen Gottes zu empfangen.

Wenn Christus die Armut predigt und sie lebt, so darum, weil er uns, damit wir ihn auf die Existenzebene übertragen, den ersten Satz der Bibel in Erinnerung rufen will: »Im Anfang hat Gott Himmel und Erde erschaffen.« Diese grandiose Einleitung prägt schon gleich zu Beginn unserem Geist und unserem Herzen die erste aller Wahrheiten ein: Einzig Gott ist Gott – alles übrige ist seine Schöpfung, ist Gabe. Ist es aber nicht der Gabe eigen, sich eben als Gabe zu erkennen zu geben, das heißt auf den zu verweisen, der gibt? Macht nicht der Umstand, von jemandem gegeben zu sein, die Gabe zur Gabe? Die Bezogenheit auf den Geber macht die Gabe zu dem, was sie ist. Schon ein einfaches Beispiel kann uns das veranschaulichen. Warum ist eine Frau glücklich, wenn ihr Mann ihr an ihrem Geburtstag einen Blumenstrauß schenkt? Des Blumenstraußes wegen? Ja schon, aber nur, sofern dieser Zeichen der Liebe ist, die ihr der Mann entgegenbringt. In den Blumen schenkt dieser sich selbst. Die Rosen sind nur so weit das, was sie sein sollen, als sie auf den verweisen, der sie schenkt. Je mehr es Zeichen der gegenseitigen Liebe zwischen

Mann und Frau ist, desto mehr ist das Geschenk Geschenk. Je mehr somit die Gabe den Blick auf den richten läßt, der sie gibt, desto mehr ist sie das, was sie ist.

Obwohl unser Beispiel ein wenig hinkt wie alle Vergleiche, bietet es uns doch eine gewisse Analogie zu der Beziehung aller erschaffenen Wesen zu ihrem Schöpfer. Je mehr ein erschaffenes Wesen auf seinen Schöpfer verweist, desto mehr läßt es sein eigenes Wesen an den Tag treten: das, Kreatur zu sein. Doch auch das Umgekehrte gilt: Die Kreatur muß sich voll als Kreatur verwirklichen, um ihre Beziehung zu dem, der ihr Urheber ist, zu entdecken. Der erste Satz der Genesis macht uns darauf aufmerksam: Die Welt hat ihren Wert und Sinn nicht von sich aus, sondern von dem, dem sie ihr Dasein verdankt. Gott ist das Alpha und das Omega der Welt. Je mehr die Welt sich als Welt zu erkennen gibt, desto mehr gibt sich Gott als Gott zu erkennen.

Die Seligpreisungen stellen gewissermaßen eine Ausfaltung dieser tiefen Wahrheit dar. Glückselig, wer sich arm weiß! Glückselig, wer sein Leben nicht auf das baut, was nicht die Hauptsache ist. Glückselig, wer seine Glückseligkeit nicht von etwas erwartet, was sie ihm nicht verschaffen kann: von der Gewalt, der Macht, den Reichtümern, dem Vergnügen . . . Wenn das Leben Gabe Gottes ist, ist es Gott, der das Leben gibt – und das ist keine Tautologie! Wenn unser Leben ein Geschenk aus seiner Hand ist, so macht er dessen Sinn und Glück aus. Er endlich ist unser einziger Reichtum. Die Armutshaltung ist die einzig gute Haltung, denn sie ist die einzig richtige Einstellung. Sie allein gibt dem Universum sein echtes Gesicht.

Die Sünde besteht in nichts anderem als in der radikalen Zurückweisung der ontologischen Wahrheit des Universums und des Menschen. In der Sünde macht sich der Mensch, eine Kreatur Gottes, zu Gott selbst. Das Sekundäre – die Schöpfung – wird zum Primären. Was nicht Gott ist, besteigt Gottes Thron, läßt sich im innersten Heiligtum nieder . . . und der Mensch wirft sich vor Idolen in den Staub⁵. Im Verein mit den Propheten proklamiert die Bergpredigt: Es gibt nur ein einziges absolutes Wesen, es gibt nur einen einzigen absoluten Wert. Einzig Gott ist Gott. Und Jesus zieht daraus die Folgerungen: Kein geschaffener Wert ist soviel wert, daß man ihn nicht für Gott dahingeben dürfte. Denn der, der gibt, ist mehr wert als seine Gabe. Darum verhält sich Christus so und spricht er so. Um sein Jünger zu sein, muß man es sich über sich bringen, alles zu verlassen. Der Herr will uns den Vollsinn unserer Existenz geben. Da aber das Nein der Sünde in der geschichtlichen Situation jedes Menschen eingebettet ist, fordern uns die Seligpreisungen zu

⁵ Vgl. Röm 1, 25: »Sie vertauschten die Wahrheit Gottes mit der Lüge, sie beteten das Geschöpf an und verehrten es an Stelle des Schöpfers.« Der Zorn der Propheten über den Götzendienst der Israeliten geht aus dem gleichen Grundgedanken hervor: der Mensch betet etwas, was nicht Gott ist, als seinen Gott an. Dies ist die einzige, schlimmste Gotteslästerung.

einem praktischen Engagement auf. Man muß den Schritt wagen! Um wieder seine ontologische Wahrheit, die im Anfangsplan der Schöpfung gegebene Wahrheit zu entdecken, muß der Mensch durch die Zerreißprobe der Armut hindurchgehen. Durch die Sünde zum Sklaven illusorischer Werte geworden, muß er sich von seinen Ketten befreien, indem er sie zerreißt. Durch Momente tatsächlicher Armut hindurchzugehen ist eine unerläßliche Vorbedingung zur Wiederherstellung der ursprünglichen Kindesbeziehung zum Vater. Wenn der Mensch sich vorsätzlich und freiwillig von seinen Idolen befreit (und unser größtes Idol sind wir selbst!), kann er aufs neue und in ganz neuer Weise die gesamte Schöpfung als Gabe aus den Händen Gottes entgegennehmen. Diese schmerzliche Entäußerung durchmachen heißt sich auf den engen Pfad begeben, und das ist es, wozu Jesus uns auffordert, wenn er uns ihm zu folgen heißt. In die Fußstapfen des Herrn treten, besagt, sein Leben zu verlieren, um es zu gewinnen, besagt, sein Kreuz auf sich zu laden. »Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht würdig. Wer das Leben gewinnen will, wird es verlieren; wer aber das Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen.«⁶ Das Kreuz ist der Inbegriff der Armutsbotschaft. An ihm bricht der Skandal der Vernichtung der menschlichen Werte auf, der paradoxerweise uns zum einzigen absoluten Wert zurückbringt: zu Gott. Das Kreuz Christi ist für immer die schrecklichste Kritik an der Absolutheit der Welt⁷.

Wenn wir dies schreiben, wiederholen wir nur, was man uns stets beigebracht hat: daß Christus als neuer Adam das, was der erste Adam zerstört hatte, wiederhergestellt hat. Was die Sünde zurückweist, nimmt Christus am Kreuz an. Was der Mensch, der sich selbst und die Welt anbetet, verneint, proklamieren die Seligpreisungen: Gott ist Gott, und wir sind seine Schöpfung. Armutswort, Genesiswort!⁸ *Seien* wir arm, denn wir *sind* es! Alles

⁶ Mt 10, 38–39. Vgl. auch Lk 14, 25–33.

⁷ Am Kreuz hat Jesus äußerste Armut ausgestanden: an seinem Fleisch bis zur Tortur und Schmach und in seinem Geist bis zum Erleben der Verlassenheit, des Entbehrens jeglicher Stütze. Der Schrei »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« ist der Schrei eines Menschen, der sich in einem Akt *totalen* Vertrauens in die Arme Gottes wirft. Von allem, was nicht Gott ist, entblößt, über nichts mehr verfügend, worauf er sich hätte stützen können, um die Tragweite seines Aktes wahrzunehmen, überläßt sich Christus seinem Vater, dessen Gegenwart er nicht einmal mehr verspürt, und er überläßt sich ihm einzig darum, weil Gott Gott ist. Das ganze Universum vermag nicht, dem Zunichtwerden dieses ans Kreuz gehefteten Menschen Sinn zu geben. Durch seine erschöpfende (im etymologischen Sinn des Wortes) Kritik der Welt erheischt das Kreuz die Gegenwart Gottes. Paulus hat treffend erfaßt, worin der entscheidende Punkt des Skandals des Kreuzes liegt: Wenn Christus nicht auferstanden ist – wenn also Gott nicht jenseits dieses vernichteten Menschenlebens zugegen ist –, wenn die Kenose Christi im Nichts endigt, welch schreckliche Farce stellt dann die Kreuzesbotschaft dar! (Vgl. 1 Kor 1, 18–25; und 1 Kor 15, 12–20).

⁸ So erweist sich die tiefe Wahrheit der Worte bei Mt 5, 17: »Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen.« Die Frohbotschaft Christi erfüllt die Grundintention der alten Tora: den Menschen in seine Wahrheit vor Gott hineinzustellen.

andere ist nur Lüge, ist nur der radikale Egoismus der Sünde, der zu nichts führt. Denn in der Tat: Wenn der Schöpfer der einzige absolute Wert ist, wenn die höchste Selbstverwirklichung der Kreatur darin besteht, daß sie sich als Gabe erlebt und lebt, wozu brauchen wir uns dann um Ideale abzumühen, die unterhalb der Wirklichkeit bleiben? Christus setzt die geschaffenen Werte keineswegs in ihrem Wert herunter. Im Gegenteil, er gibt ihnen ihren wirklichen Wert, indem er lehrt, was sie sind: Gabe Gottes und nicht Selbstzweck. Als Gottesgabe wird das Universum sich verwirklichen – nicht als absolutes Wesen. Wenn die Suche nach dem Absoluten den Menschen auf einen Weg führt, der ihn davon abbringt, jagt er dann nicht der Leere nach? Die Bibel hat in diesem Sinn nicht unrecht, wenn sie die Sünde und den Tod miteinander in Zusammenhang bringt. Die Umkehrung der wirklichen Wertordnung, die falsche kopernikanische Wende führt nirgends hin. Der Mensch sucht dann das Leben und die Wahrheit da, wo sie nicht zu finden sind, und wird sie darum nicht finden.

Die evangelische Armut rührt an den Grund unseres Wesen. Christus, der sein Leben am Kreuz verliert, lehrt es uns: nur indem der Mensch Gott allein als Gott anerkennt, wird er aufhören, eitlen Idolen nachzulaufen, und das Leben finden. Die Armut ist nicht Selbstzerstörung, sondern im Gegenteil totale Selbstverwirklichung. Der Mensch wird da, wo er sich Gott hingibt, zu dem, was er sein soll. Je mehr Gott Gott ist, desto mehr ist der Mensch Mensch. Dies ist der Grundgedanke der Schöpfung.

Die Schöpfung ist Bezogenheit

Akademisch gesprochen: Die Haltung Christi impliziert eine Negation der Aseitigkeit der Welt. Wir befinden uns hier vor einem der Wege, auf denen das Christentum dem philosophischen Suchen nach der Wahrheit zu begegnen trachtet. Die geoffenbarte Heilsökonomie hat auch etwas über das Problem der Beziehung der Welt zum Sein zu sagen. Der biblische und christliche Schöpfungsgedanke läßt die Vernunft sich für die Kontingenz der Welt entscheiden. Die Welt ist nicht das absolute Wesen, sie ist nicht von sich aus notwendig. Das christliche Denken hält die These von der Notwendigkeit und Absolutheit des Universums als ganzen nicht für die richtige Lösung für das Problem der Kontingenz der einzelnen Wesen. Zwar *ist* die Welt, und sie ist wirklich, aber sie ist nicht die Totalität des Seins. Sie ist kraft eines Andern. Dieser Andere, der von sich aus ist, ist der Urheber des Daseins und infolgedessen auch des Sinnes der kontingenten Wesen. Wir wollen hier nicht – und könnten es hier nicht – diese schwerwiegende metaphysische Frage entscheiden und auch nicht ihre Problematik darlegen. Wir versuchen bloß anzudeuten,

was das gläubige Denken unter »Schöpfung« versteht, und vor allem wollen wir deren Sinn und Bedeutung für das Leben erheben⁹. Der Grundbegriff der Schöpfung ist somit der Begriff einer Relation. Die Welt existiert kraft ihres Bezogensseins auf einen Andern. Wir dürfen uns also die Schöpfung nicht als Hervorbringung oder Fabrikation denken. Dies wäre eine allzu vereinfachende Vorstellung des göttlichen Aktes, der Ursache unseres Daseins ist. Wenn wir sagen: »Gott hat die Welt erschaffen«, stellen wir uns zu leicht einen Gott vor, der da ist, den Plan zu einer Schöpfung faßt und sodann diesen Plan ausführt. Man kann das Handeln Gottes nicht von seinem Sein trennen. Gott ist reiner Akt. Er ist nicht zuerst da, um sodann »zum Handeln überzugehen«. Der Schöpfungsakt ist nicht Frucht eines Entschlusses oder einer Initiative, wozu Gott in einem bestimmten Moment seiner Existenz geschritten wäre. Alle derartigen Vorstellungen setzen ein allzu anthropomorphes Gottesbild voraus, das eine Veränderung innerhalb des göttlichen Seins in sich schließt. Der Schöpfungsentschluß läßt sich nicht vom göttlichen Sein trennen. Gott hat nie existiert, ohne schöpferisch zu sein. Als Sein ist Gott Schöpfer. Die Schöpfung ist nicht ein »Werden«, ein »Auftauchen«. Sie ist, wie Thomas von Aquin sagt, die Abhängigkeit des erschaffenen Seins von seinem Urgrund.

Streng gesprochen hat somit Gott nicht *vor* der Schöpfung existiert. Die Zeitlichkeit ist die Existenzweise des Universums, doch seine Bezogenheit auf Gott ist zeitlos¹⁰. Man kann für den Schöpfungsakt nicht einen bestimmten Augenblick in der »Zeit Gottes« angeben. Wohl existiert die Welt durch den göttlichen Schöpfungsakt in Zeit und Raum, aber dieser Akt läßt sich nicht

⁹ Dies bedeutet nicht, daß man es sich leicht macht und den Schwierigkeiten einfach entflieht. Doch das Problem, ob das Universum kontingent oder notwendig ist, müßte so ausführlich behandelt werden, daß dies den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde. Es genügt, darin zu erinnern, daß der Glaube eine philosophische Option vornimmt, wenn er sagt, die Welt hänge von Gott ab. Die Kontingenz und Geschichtlichkeit der einzelnen Wesen lassen sich feststellen, doch kann man daraus nicht mit absoluter Gewißheit einen Schluß in bezug auf die Kontingenz oder die Notwendigkeit der Welt ziehen. Die pantheistischen Systeme entscheiden sich letztlich für ein absolutes, notwendiges Universum (was C. Tresmontant zu der Behauptung veranlaßt, daß das kosmologische System des marxistischen Atheismus eigentlich pantheistisch sei), während es auch die Ansicht gibt, die Welt sei kontingent, aber es gebe keinen Schöpfergott (vgl. z. B. »L'Être et le Néant« von J. P. Sartre). Die Naturwissenschaft ist bis jetzt nicht in der Lage, eine Antwort zu liefern. Wird sie überhaupt je dazu imstande sein? In die Weltstruktur eindringen und über das Sein der Welt Auskunft geben, ist nicht das gleiche. Vielleicht wäre es das gleiche in einem idealistischen Monismus, doch auch da stehen wir vor einer Seinsinterpretation, die sich nur am Schluß des geschichtlichen Werdens der Welt verifizieren läßt. Der Glaube hingegen sagt, in der Auferstehung Christi sei das Ende der Welt schon vorausgenommen worden – und es ist eben die Auferstehung, die endgültig den Entscheid der Kirche für die Idee einer erschaffenen Welt und eines Schöpfergottes begründet.

¹⁰ »Gott geht nichts voran und er folgt auf nichts, und die Abfolge der Zeit hat nichts mit seiner Kausalität zu tun, welche die Zeit selbst setzt« (A. Serpillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*. Paris 1945, S. 27).

vom Sein Gottes trennen und ist darum zeitlos. Man kann von der Schöpfung als Tat Gottes nicht sagen, sie habe begonnen, so wie man Gott den Schöpfer auch nicht wegen der Räumlichkeit des Universums im Raum situieren kann. Damit wollen wir nicht behaupten, daß die Schöpfung als etwas von Gott Verschiedenes keinen Anfang habe. Im Hinblick auf die Geschichtlichkeit des Universums – mit Einschluß der Materie – ist es sehr wohl möglich, daß die Welt, von ihr aus gesehen, einen Anfang hatte. Denn wenn die Welt lineares, evolutives Werden ist und wenn dieses Werden sich immer noch vollzieht, wie könnte man dann behaupten, es habe keinen Anfang gehabt, und gleichzeitig erklären, dieses Werden sei noch nicht abgeschlossen? Dies ist ein Problem, das sowohl die Naturwissenschaften als auch die Metaphysik angeht. Dieser Aspekt der Reflexion über die Schöpfung veranschaulicht in unserem Kontext nur den radikalen Unterschied zwischen der Daseinsweise der Kreatur und der des Schöpfers. Gleichzeitig zeigt er uns, daß der Angelpunkt des Schöpfungsgedankens nicht im »Wann« oder »Wie« zu suchen ist, sondern im Relationsbegriff. Thomas von Aquin zum Beispiel hält es, um sagen zu können, die Welt sei erschaffen, nicht für notwendig zu postulieren, daß sie einen Anfang gehabt hat. Gott ist. Die Welt existiert. Die Welt ist Beziehung der Abhängigkeit von Gott. Eine Beziehung, die nicht als akzidentell zu erachten ist und zum bereits existierenden Sein der Welt hinzukäme. Nein, »die Welt ist abhängig, um zu sein; sie ist ihrem Sein nach abhängig in ihrem innersten Kern, so daß diese Abhängigkeit und ihr Sein sich nicht voneinander unterscheiden . . . Das Erschaffensein besteht im Sein der Kreaturen, insofern sie von Gott abhängig sind.«¹¹

Gott »der Schöpfer des Himmels und der Erde« ist somit der von der Welt unendlich verschiedene Gott, ohne den die Welt nicht wäre. Die Schöpfung ist die Welt in ihrer Totalität, sofern sie ihrem Sein nach völlig von Gott abhängig ist. Diese Beziehung bleibt ein Mysterium, denn Gott ist Mysterium. Vergessen wir nicht, was der große Karl Barth gesagt hat: »Der erste Glaubensartikel von Gott dem Vater und seinem Werk ist nicht etwa so etwas wie ein ›Vorhof‹ der Heiden, ein Bereich, in dem Christen und Juden und Heiden, Gläubige und Ungläubige beieinander wären und gewissermaßen miteinander vor der Wirklichkeit stünden, über die man sich dann etwa dahin einigen könnte, sie als Werk Gottes des Schöpfers zu bezeichnen. Was das heißt: Gott der Schöpfer und was es ist um das Werk der Schöpfung, das ist uns Menschen an sich nicht weniger verborgen als alles das, was das Glaubensbekenntnis sonst enthält.«¹² Ja, Mysterium, aber ein Mysterium, das in seiner Lebensdichte den denkenden Glauben wie den tätigen Glauben erhellt. Spekulative Theologie und mystisches Leben umfassen einander im

¹¹ Sertillanges, a. a. O., S. 56.

¹² K. Barth, Dogmatik im Grundriß. Zollikon-Zürich 1947, S. 57.

Wissen um die ontologische Armut des Universums. Kurz: Die Theologie der Schöpfung proklamiert, daß der Endsinn des Lebens in dem Im-Sein-Wurzeln des Lebens liegt. Wenn die Wirklichkeit der Welt sich als Existenz »a Deo« definieren läßt, dann ist das auch die Grundlage für ihr Heil.

Gott oder der Mensch – eine Alternative?

Doch nun scheint der Gedanke, von Gott abhängig zu sein, der modernen Auffassung über den Menschen und die Welt zu widerstreiten. Das Weltbild unserer Zeit ist von Grund auf humanistisch, das heißt im weiten Sinn verstanden, es bejaht den Wert und die Würde des Menschen. Unter dem Einfluß der Philosophien der Geschichte, und insbesondere des materialistischen Humanismus betrachtet man den Wert und die Würde des Menschen vor allem unter dem Horizont der Praxis. Das Handeln des Menschen in der Welt bildet die Grundlage seines Wertes. Dieser Wert wird darin gesehen, daß der Mensch im Lauf der Geschichte eine menschliche Welt aufbaut. Die »Wirklichkeit des Menschen«, das verwirklichte Wesen des Menschen steht am Schluß des Werdens, das aus der demiurgischen Arbeit des Menschen hervorgeht. Daraus ergibt sich eine axiologische Wirklichkeitsauffassung. »Man bejaht die Werte nicht von einer Wirklichkeitsauffassung her, sondern man geht im Gegenteil von einer Bejahung von Werten zu einer Realitätsauffassung über, die sie realisierbar macht.«¹³

Der Wert schlechthin, der zu realisieren ist, ist die *Freiheit* des Menschen, wobei man unter Freiheit im allgemeinen all das versteht, was dazu dient, dem Menschen die Möglichkeit zu verschaffen, sich selbst zu sein: die Autonomie in ihrer ganzen Fülle. Denn der Mensch wird den Endsinn seines Menschseins da erreichen, wo er keinerlei Entfremdung mehr unterworfen sein wird. (In diesen Begriff faßt man all das, was sich der Selbstverwirklichung des Menschen entgegenstellt.) Nun behauptet man: Wenn der zu verwirklichende Wert die Freiheit des Menschen ist, macht der Schöpfungsgedanke diesen Wert unrealisierbar, denn in diesem Fall wäre der Sinn der Welt *schon gegeben* und wäre die schöpferische Freiheit des Menschen eine Illusion. Die humanistische Philosophie lehnt jedes Geknechtetsein ab, gleich ob es nun die gesellschaftliche oder politische, wirtschaftliche, kulturelle oder psychologische Ordnung in Beschlag nimmt. Da das Ziel des menschlichen Handelns in der Geschichte der Mensch ist, läßt dieser sich nicht in den Dienst von Werten stellen, die höher sind als er. Von daher gesehen stellt das Erschaffensein die schlimmste Knechtung dar: man ist sogar im Kern seines Wesens von einem andern abhängig. Wenn man von jemandem abhängt, um überhaupt dazu-

¹³ J. Girardi, *Marxisme et Christianisme*. Paris 1968, S. 29.

sein, so ist man, was man auch tun mag, nie man selbst. Die Autonomie und Freiheit, die man sich erobert, sind illusorisch. Der Wert des Menschen verschwindet vor dem Sein dessen, von dem der Mensch abhängt. Aus diesem Grund weist der atheistische Humanismus Gott zurück. Man muß sich entweder für Gott oder für den Menschen entscheiden. Wenn der Sinn der Welt in der Schöpfung vorgegeben ist, bleibt dem Menschen nichts mehr zu tun übrig. Entweder ist der Mensch selber Meister über sein Schicksal oder die Abhängigkeit von Gott hebt seine schöpferische Freiheit so sehr auf, daß sie nur noch eine bloße Illusion ist. Die Kollision auf der Wertebene führt zu einer Kollision auf der Seinsebene. »Gott muß sterben, damit der Mensch lebe«, ist schon längst ein klassischer Spruch¹⁴.

Muß aber zwischen Gott und dem Menschen eine solch tödliche Rivalität bestehen? Die Ausschaltung Gottes durch die Vorkämpfer für die menschliche Würde löst nicht von selbst das Seinsproblem. Der atheistische Humanismus weiß wohl, daß es sich bei ihm ebenfalls um eine Option handelt. Doch befreit diese Option den Menschen wirklich? So oder so ist der Mensch nicht absolute Freiheit; in keiner der beiden Perspektiven ist der Mensch der freie Urheber seiner eigenen Existenz oder gar des Seins ganz allgemein. Wenn die Feststellung der Kontingenz ihn nicht auf die Absurdität der Werte und Ideale schließen lassen soll, muß man einräumen, daß der menschliche Wert der Freiheit sich immer von etwas Gegebenem her aufbaut. Die Freiheit des Menschen ist immer mehr oder weniger in den Rahmen der Weltstruktur eingebettet. Ohne etwas »Vorgegebenes« kann es keine Axiologie, keine Ideale, keinen Aufbau der Menschheit geben. Was also besagt diese Freiheit? Das demiurgische Handeln des Menschen, durch das er sie schmiedet, ist seinerseits möglich geworden durch etwas, was der Mensch nicht in Freiheit gewählt hat: durch die Existenz der Welt und seine eigene Existenz, die beide situierte Existenzen sind. Der Mensch ist allem nach nicht der absolute Urheber des Seins, das er erbaut. Er gestaltet um. Seine Freiheit besteht darin, im Sein, das er vorfindet, einen Sinn zu konstruieren.

Es gibt somit etwas Vorgängiges, das die freie Arbeit an der Welt ermöglicht. Empfinden wir es als entfremdend? Der Mensch hat nicht selbst entschieden, ob er sein wolle oder nicht. Er besitzt einen »Empfangsschein« für seine Existenz, die Möglichkeitsbedingung seiner Freiheit ist. Auch dies ist eine Abhängigkeitsbeziehung. Und doch wird sie nicht als entfremdend empfunden, denn sie stellt für die menschliche Freiheit keine Behinderung dar – im Gegenteil ermöglicht sie diese¹⁵.

¹⁴ Das frappierendste Beispiel dieser Sicht der Welt und des Menschen liegt selbstverständlich im marxistischen Atheismus vor. Doch man kann ohne weiteres behaupten, daß das Anliegen der menschlichen Würde der Wurzelgrund ist, der die meisten großen humanistischen und atheistischen Philosophien unserer Epoche miteinander verbindet.

¹⁵ Zum Problem der situierten und somit begrenzten Freiheit des Menschen kommt das der innerweltlichen Eschatologie hinzu, über das man schon so viele Worte gemacht hat. Wäre

Es braucht also nicht jede Abhängigkeitsbeziehung eine Knechtung zu sein. Der christliche Schöpfungsbegriff wehrt sich mit aller Kraft gegen ein Bild Gottes, das diesen zum Zerstörer des Menschseins machen würde. Gott als Konkurrent des Menschen ist nur ein Überbleibsel der alten heidnischen Vorstellung. Die Bejahung eines Schöpfergottes läßt die »Existenzbedingung des Menschen« zur eigentlichen Garantie für dessen Freiheit werden. Wenn doch die Freiheit des Menschen auf jeden Fall durch eine Beziehung zum Sein bedingt ist, welches Bedingtsein könnte ihm dann mehr Freiheit lassen: das durch den dialektischen Gang der Geschichte, das durch die Naturgesetze oder das durch ein persönliches Wesen – Gott –, das die Welt ins Dasein ruft?

Gott ist Liebe

Die humanistische Kritik gegenüber dem Schöpfungsgedanken wäre vollaufberechtigt, wenn jede Abhängigkeitsbeziehung repressiv wäre. Ist dies der Fall? Gibt es nicht eine Beziehung, die das schwächere Sein nicht zerstört, sondern ihm im Gegenteil ermöglicht, sich zu verwirklichen: die Liebe? Endlich ist das Wort gefallen. Falls die Beziehung, die uns mit Gott verbindet, eine Liebesbeziehung ist, warum sollte sie uns dann vernichten? Da doch das Erschaffensein die Beziehung ist, die gerade das Sein der Dinge und der Menschen konstituiert, ist es über die Maßen konstruktiv. Es ermöglicht es dem Menschen, sich in Freiheit zu verwirklichen. Es läuft doch nicht auf eine Zerstörung des Menschen hinaus, wenn dieser ohne die Abhängigkeitsbeziehung, in der er sich verwirklicht, überhaupt nicht da wäre! Hat denn eine Beziehung, die nichts anderes zur Wirkung hat, als daß sie eben die Möglichkeit zu einer letzten Verwirklichung des erschaffenen Seins begründet, etwas Zerstörerisches an sich? Wenn Gottes Liebe Ursache unseres Daseins ist, inwiefern sollte uns dann Gott vernichten? Eigentlich liegt in der Zurückweisung des Erschaffenseins gewissermaßen ein prometheischer Aufstand gegen ein falsches Gottesbild. Der Mensch steht gegen seine Nichtaseität auf. Doch dieser Aufstand löst das Problem der Nichtaseität nicht.

Weil die Kontingenz tatsächlich besteht, kann das Wissen darum, daß man das Dasein *erhalten* hat, die eigentliche *Freude* des Menschen ausmachen. Das Bewußtsein, nicht notwendig zu sein, nicht aus sich selbst dazusein, und dennoch dazusein, braucht nicht zwangsläufig zu Auflehnung oder Verzweiflung zu führen, sondern dieses Bewußtsein kann bei dem, der sein

eine innerweltliche Eschatologie wirklich instande, dem Leben *jedes* Menschen (und somit auch dem Leben der Menschen, die bis jetzt gelebt haben und vor der Endverwirklichung des menschlichen Idealzustandes leben werden) einen Sinn zu geben und zwar einen *endgültigen* Sinn (der eine Antwort auf das ewige Problem der schlimmsten Entfremdung durch den Tod gibt)?

Dasein auf einen Akt der absoluten Liebe zurückführt, Anlaß zu einer unaustilgbaren Freude sein. Denn dieser Akt, ohne den wir überhaupt nicht da wären, läßt uns das sein, was wir sind: Wesen, die zur Freiheit fähig, zum Aufbau einer Welt fähig sind.

Läßt sich der letzte Sinn der Welt nicht in dem entdecken, was die Welt ist: die Wirklichkeit, die uns als Terrain zum Aufbau der menschlichen Freiheit gegeben ist? Und der Mensch, der frei erschaffen worden ist, gelangt zu seiner vollen Verwirklichung da, wo er freiwillig bereit ist, das zu sein, was er ist: Gabe der Liebe Gottes. Der Wert Gottes hebt den Wert des Erschaffenen keineswegs auf, sondern er begründet ihn.

Die Liebe, sagt Johannes, ist Gott, der uns als erster geliebt hat, denn Gott ist Liebe (1 Joh 4, 7–10). Für die Bibel und für Christus ist infolgedessen die Abhängigkeit der Schöpfung von Gott eine Freudenbotschaft, die zur Frohbotschaft gehört. In dieser Abhängigkeit drückt sich ja schließlich nichts anderes aus als das: Wir existieren aufgrund einer Liebe. Wenn schon die Liebe eines Menschen als die einzige Beziehung erscheint, worin der Mensch seinen Bruder nicht zu verschlingen, sondern ihm die Möglichkeit zu verschaffen trachtet, in vollkommenster Freiheit seine Persönlichkeitsentfaltung zu erreichen, um wieviel mehr ist dann die absolute, unendliche Liebe Gottes Garant für die Entfaltung des gesamten Universums. Er ermöglicht ihm ganz einfach zu sein. Für den Menschen ist die Liebe Gottes alles. Ohne sie, wir sagen es noch einmal, wäre die Welt nicht da. Wenn der christliche Glaube behauptet, daß die Schöpfung Bild der Dreifaltigkeit ist, was sagt er dann anderes, als daß das Wesen Gottes Liebe ist und daß allein diese Liebe der »Grund« für das Dasein der Welt ist? Der innertrinitarische Dialog, der nicht anderes ist als das Liebesein Gottes, will sich in andern, außergöttlichen Wesen widerspiegeln. Dies ist das einzige Schöpfungsmotiv, ein absolut freier Beweggrund, unterliegt doch die unendliche Liebe keinem Zwang¹⁶. Wenn die Schöpfung notwendig wäre, um die Liebe Gottes zu vollenden, so wäre seine Liebe nicht absolut. Da sie aber das Wesen Gottes ausmacht, genügt sie sich selbst und verwirklicht sie sich selbst im trinitarischen Dialog seines einzigen Wesens. Falls sie sich mitteilt, ist sie *absolute* Gabe. Nur die Liebe, die uns ins Dasein ruft, vermag uns auch die Gewißheit zu geben, daß das Leben, *jedes* Leben, einen Sinn hat. Diese Identität des Seins und der Liebe in Gott ist schließlich die Grundlage für jeden echten Humanismus¹⁷. Gott wünscht sich unsere Beziehung mit ihm herbei – und das Universum ist da.

¹⁶ Die Idee der absoluten Freiheit Gottes läßt uns ebenfalls zum Schlusse kommen, daß sich die Schöpfung nicht aus seiner Liebe deduzieren läßt. Gewiß, wenn die Schöpfung das ist, was sie ist, so deswegen, weil Gott Liebe ist. Doch aus der Liebe Gottes lassen sich nicht andere Wesen ableiten. Das Dasein der Wesen, die nicht Gott sind, hat reinen Geschenkcharakter, und es ist eben die gänzliche Unnötigkeit der Schöpfung, die die Tatsache, daß wir existieren, zu so etwas Wunderbarem macht.

¹⁷ Vgl. J. Girardi, a. a. O., S. 97.

Doch diese Liebesbeziehung ist auch die Endverwirklichung unseres Heils: die Entfaltung unserer Liebesfähigkeit, indem man sich gänzlich der Liebe Gottes überläßt. Darum stellt die Schöpfungstat den Beginn der Heilsgeschichte dar.

Ja, unsere Existenz ist Gabe, und wir sind arm. Das ist die Botschaft, die das Evangelium vom Kreuz proklamiert. Doch daß diese Armut unsere größte Freude und die Grundlage unseres Heils ist, ist die Botschaft des Oster-evangeliums. Christus ist erstanden! Die Liebe Gottes kann nicht zerstört werden. Der Tod und die Vernichtung werden nicht Meister über seinen Willen zur Beziehung mit uns, der uns erschaffen hat. In der Auferweckung Christi hat Gott sich wirklich als der höchste Wert zu erkennen gegeben. Er ist im strengsten Sinn des Wortes *unser Leben*. Wenn der Mensch alles verloren hat, kann er alles gewinnen. Er kann nicht um das Leben, um den Sinn des Lebens kommen, solange er sie aus den Händen seines Urhebers entgegennimmt. Die eschatologische Auferstehungsbotschaft – die Grundlage der christlichen Hoffnung – wurzelt letztlich in der Schöpfungsbotschaft. Die Liebe, die erschafft, ist auch die Liebe, die uns rettet. Nichts kann uns von ihr trennen. Darum frohlockt der Apostel Paulus mit Recht: »Ja, ich bin gewiß: weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes in Christus Jesus, unserem Herrn« (Röm 8, 38–39).

In der Auferstehung Christi findet die Schöpfung ihre endgültige Verwirklichung. Die Auferstehung des Sohnes hebt den Sinn der Schöpfung ans Licht. Sie ist ihr innerer Beweggrund. Gott hat die Welt aus Liebe und zu seiner Liebe erschaffen. Wir existieren, denn es gibt einen Gott, der Liebe ist. Und wir sind in Jesus Christus gerettet, denn er ist die Liebe Gottes. Alles ist Gnade. Und das macht unsere Freude aus.

Der Erstgeborene aller Schöpfung

Für eine christologische Schau der Schöpfung

Von *Gustave Martelet SJ*

1. Fehlende Integration

Man spricht in der Dogmatik wenig mehr von der Schöpfung. Einen Teil der Schuld trägt eine Metaphysik, die jede Gegenseitigkeit zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung aufhob und damit Gott zum großen Abwesenden machte¹. Und nach einer Periode, da die Theologen Bibel und Naturwissenschaft einander anzugleichen suchten und damit Gott einen gewissen Platz in der Schöpfung anwiesen, kapitulieren sie heute nicht selten vor der letzteren, vor der Astrophysik zum Beispiel; sie lassen diese die Odyssee des Weltwerdens erzählen, das sich durch die Abgründe von fünfzehn Jahrmilliarden erstrecken soll – während Gott für die Gläubigen der Herr jeglicher Abgründe (Ps 134, 6), somit auch der zeitlichen ist. Aber auch die Evolution der Lebewesen, die zwar nicht mehr in Gegensatz zum Schöpfungsakt gedacht wird, scheint die theologische Reflexion zu entmutigen. Ihre Hauptsorge, ob man empirische Spuren eines ersten »Adam« festzustellen vermag (der doch, wie wir sehen werden, einer anderen Ordnung angehört), bleibt abwegig. Karl Barth hat als einer der wenigen korrekt von der Schöpfung gesprochen; er hat sie nie vom Bund getrennt, sie aber allzu sehr unter der Last der Sünde erdrückt; so erscheint bei ihm nur der Bund erlösend, während die ursprüngliche Kindschaft des Menschen dahinter versinkt. Welcher Theologe – sieht man von einigen jüdischen Denkern wie Neher ab – wagt es, die Schöpfung als eine Zeugung zu verstehen und damit Gott als einen Vater?² Marx hat hier seine Wirkung ausgeübt: nach ihm bedeutet Schöpfung die Annihilation des Menschen³. Und auch wenn die Orthopraktiker von einer »Theologie der Weltlichkeit« reden, so wird dabei der Schöpfungsakt fast ganz unterschlagen: man feiert nur den Menschen, der sich die Welt aneignet. Wenn schließlich heute die »Ermordung

¹ A. D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*. Aubier 1945.

² *La miséricorde dans la Théologie juive*. In: *Evangile de la mission. Hommage à A. Schweitzer*. Cerf 1955, S. 25–28. – Im Hinblick auf das biblische Wort »Eingeweide« Gottes müßte man eigentlich von seiner Mütterlichkeit sprechen, durch die allein die Tiefe seiner erbarmenden Liebe angedeutet wäre, vgl. Jes 66, 12–13.

³ Vgl. W. Beinert, *Christus und der Kosmos, Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung*. Herder 1974, S. 89–97, der seinerseits von K. Rahner inspiriert ist: *Christologie systematisch und exegetisch*, in Zusammenarbeit mit W. Thüsing, *Quaestiones disputatae* 55. Herder 1972, S. 64–65 und frühere Schriften.

des Vaters« das große Schlagwort ist, werden wenige Theologen es wagen, ein Bild Gottes zu entwerfen, dem die Vaterschaft unentbehrlich ist.

Leider scheint die heute im Aufwind befindliche Christologie einer Theologie der Schöpfung nicht wesentlich zu bedürfen. Das ist schade. Steht doch die christologische Erneuerung im Zeichen einer sorgsameren Beachtung der Schrift, die die ganze Schöpfung im Licht des in Christus vollendeten Bundes betrachtet. Man darf die biblische Schöpfungslehre nicht auf die eine Stelle einschrumpfen lassen, wo von »Schöpfung aus dem Nichts« die Rede ist (2 Makk 7, 28), muß vielmehr das Ganze vor Augen haben: von der Genesis bis zum Deutero-Jesaja, vom Ersten Korinther- bis zum Hebräerbrief, wobei man den Römer- und die Eingänge zum Epheser- und Kolosserbrief, aber auch Jesu Bergpredigt, sein Preislied an den Vater (Mt 12), sein ganzes Benehmen in der Welt, seinen Tod und seine Auferstehung mit heranziehen muß. Wie konnte nur dies alles toter Buchstabe werden, wie konnte man nur übersehen, welchen Platz der Alte Bund im Schöpfungsakt für Christus vorbereitet und welchen der Neue ihm dann zuweist?

Zweierlei scheint einer wahrhaft christologischen Sicht der Schöpfung im Weg zu stehen: das Problem der Engel und das der Sünde. Aber wen kümmern noch die Engel? Und doch: wie läßt sich eine zusammenhängende Schöpfungschristologie entwickeln, ohne ihre Beziehung zu Christus zu bestimmen und die unsrige zu ihnen? K. Barth hat sie in seiner Dogmatik auf reine Funktionen eingeschränkt, aber immerhin von ihnen gehandelt⁴. K. Rahner spricht von ihnen aus der Perspektive des Menschen und schließt ihre Beziehung zur materiellen Schöpfung nicht aus⁵. Zwar sind sie, die vom Glauben bezeugt sind, nicht vorstellbar, aber sie verhindern, daß der Mensch sich als die einzig mögliche Form geistigen Seins in der Gesamtschöpfung setzt. Der Raum bleibt für sie offen, obschon sie nicht (entsprechend einer mehr neuplatonischen als biblischen Überlieferung bis ins Mittelalter⁶) als erste in sich selbst verstanden zu werden brauchen, bevor der Mensch sich als geistiges Wesen selber begreifen kann. Nicht sie sind »die Erstgeborenen aller Schöpfung«, sondern Christus.

Und ferner: gewiß lassen sich Welt und Erlösung konkret nicht ohne Reflexion auf die Sünde begreifen, aber diese darf deshalb nicht in den Mittelpunkt gerückt werden. Die Theologie der Sünde ist schuld daran, daß man die christologische Tiefe der Schöpfungsgabe nicht zur Kenntnis nahm. War die Urstandsgnade gesetzt (als von Gott, nicht von Christus stammend,

⁴ Karl Barth, K.D. III/3 (1950) § 51.

⁵ Vgl. Theologie und Anthropologie. In: Schriften VIII (1967), S. 66ff.; ferner Art. Angelologie. In: LThK² I, Sp. 537. Man wird auch den alten Grundsatz »creatura omnis corporea« nicht vergessen. Dazu H. de Lubac, Surnaturel. Aubier 1946, S. 214 f.

⁶ Augustinus, De Gen. ad litt. II 8, 16–18. Seltenerweise gewann anscheinend in der Nachfolge Augustins der Gedanke eines geistigen oder »ätherischen« Leibes der Engel an Bedeutung. Vgl. de Lubac, vorige Anmerkung.

denn dieser sollte ja erst als Erlöser in Erscheinung treten!), handelte man sogleich vom Sündenfall, und Gottes weitere Vorkehrungen gipfelten dann im Erlösungswerk, das man zuweilen als bloße »Genugtuung« für seine verletzte Ehre auffaßte. Man vergißt, daß, wenn unsere Erlösung einen Aspekt der *Wiederherstellung*, *Wiedergutmachung* enthält, Gott uns *Den wiederschonkt*, in dem wir ursprünglich geschaffen, von dem wir aber durch die Sünde getrennt worden waren. Skotismus? Nein, einfach Paulus. Der alte Schulstreit über das Motiv der Menschwerdung ließ uns vergessen, daß, wenn Christus aufs innigste mit unserer Erlösung zusammenhängt, man in der Schrift doch vergeblich nach einer *ausschließlichen* Zuordnung von Sünde und Menschwerdung Ausschau hält. Ein Text wie 1 Kor 8, 6: »Für uns ist nur ein einziger Gott, der Vater, aus dem alles ist, für den wir da sind, und nur ein Herr, Jesus Christus, durch den alles ist, durch den auch wir sind« (und es gäbe andere ähnliche Texte), scheint der Erlösung nicht ausdrücklich zu gedenken. Er erinnert aber, daß der Schöpfergott auch der Vater Christi ist, wie der Anfang des Epheserbriefs hervorheben wird. Nur der Bundesgott, der dreieinige, der aus Liebe erschafft, vermag das ganze Gewicht von Leben und Licht zu tragen, das die christologische Sicht des Schöpfungsaktes ihm aufbürdet.

2. Schöpfung aus der Sicht der Genesis

Der Gott der Genesis erschafft zunächst eine sinnliche Welt; die Griechen nannten sie *Kosmos*, die Modernen nennen sie *Natur*, die Bibel behält ihr den Namen *Schöpfung* vor. Es geht hierbei, was zunächst zu erwägen ist, um mehr als um bloße Worte.

Wie Bultmann schon hervorhob⁷: während die Welt für die Bibel Schöpfung ist, von Gott durchmessen und dazu da, seine Größe zu preisen (Ps 19, 1), ist sie für die Griechen ein Kosmos, der durch inneres Gleichgewicht, von nichts abhängig, in sich selber ruht. Solange die Welt geozentrisch gedacht wurde, konnte die Unstimmigkeit zwischen Kosmos und Schöpfung unbemerkt bleiben, obschon die Frage, ob sie von jeher (*ab aeterno*) bestand oder einen Anfang hatte, noch im Mittelalter und trotz Augustin⁸ ein Überbleibsel griechischen Denkens bildet; man löst die Frage scheinbar, indem man dem biblischen Bericht eine *faktische* Autorität zuschreibt⁹, aber damit einen Dualismus bestehen läßt, der über kurz oder lang auseinanderbrechen muß. Gewiß: Augustin denkt biblisch, wenn er die Schöpfung für wunder-

⁷ Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. Zürich 1949.

⁸ In *De Gen. ad litt.* V 5, 12 und 12, 18; VI 11, 18 setzt Augustin klar Identität zwischen Welterschöpfung und Schöpfung der Zeit.

⁹ Thomas, *S. Th.* I 46, 2.

barer hält als das Zeichen von Kana oder die Speisung der Tausende in der Wüste¹⁰; Thomas hingegen verwaltet aristotelisches Erbe, wenn er die Schöpfung zuerst als Natur sieht, die als solche ganz der göttlichen Allmacht untersteht, welche sich ihrerseits auf die Possibilen, aber nicht auf den Bund bezieht¹¹. In der Folge wird sich der Naturbegriff immer mehr in sich schließen¹². Gewiß kann man mit Newton anerkennen, daß die Natur Gott den energetischen Antrieb verdankt, ohne den sie nicht auskommt. Aber in diesem rein funktionalen Bezug zur Natur – der bei Laplace bald als überflüssig erscheinen wird – hat sich die Bedeutung Gottes gewandelt. In der Bibel will Gott die Welt, damit der Mensch sie innerhalb eines Liebesbundes beherrsche, worin Gott ihn je-neu erzeugt und zu sich öffnet; im Deismus wird Gott von der Welt neutralisiert, sein Bund wird vergessen, die Natur schließt sich selbstzwecklich in sich selber.

Auch in der Kirche ist die biblische Bedeutung der Schöpfung nicht mehr lebendig. Wenn Bellarmin – um einen Namen zu nennen – zusammen mit dem Heiligen Offizium zugunsten einer geozentrischen Vorstellung das heliozentrische, polyzentrische und vielleicht »unendliche« Weltbild ablehnt¹³, das Giordano Bruno (1600 verbrannt) unbedingt (und gewiß in einem pantheistischen Sinn) vertreten hatte, ist beiden Parteien der biblische Schöpfungsbegriff bereits fremd. Für beide ist die Vision eines Gottes, der schöpferisch genug ist, aus der Welt eine erste Stufe seiner *Wunderwerke* für die Menschen zu gestalten, am theologischen Horizont bereits untergegangen. Die Identität, die Spinoza zwischen Gott und Natur herstellt, bestätigt dieses Ergebnis; der Deismus hat in ihm seinen Propheten gefunden. Der Bund wird nicht nur vergessen, sondern geleugnet; die Schöpfung nicht nur verdrängt, sondern zerstört. Der Gott, der hier übrigbleibt, dem sein Werk zum Gefängnis wird, besitzt weder die Macht noch das Recht mehr, diese Welt zu überborden, um die Tiefen seiner Liebe und Freiheit kundzutun, die in der bloßen Natur noch nicht enthalten sind¹⁴. Das phantastische Weltsystem, das nach und nach die moderne Physik und die immer gewaltiger sich entfaltenden Naturwissenschaften entdecken, werden bald einen Mechanismus darstellen, den jedermann mit Entzücken oder mit Schauern studieren kann; aber niemand wird den Menschen hindern können, darin eine kosmische Form der Absurdität zu erblicken, da diese Natur, von jedem Bezug zum Bund losgelöst, sich nicht mehr als Schöpfung bekunden kann.

Geht man von hier auf die Genesis zurück und bekennt, Gott habe die Welt wahrhaft *geschaffen*, dann heißt das, daß die Natur – der Erforschung

¹⁰ In Joh tr 8, 2–3; tr 26, 1.

¹¹ S. Th. I, 25.

¹² J. L. Marion, De la divinisation à la domination: Etude sur la sémantique de capable/capax chez Descartes. In: »Revue philosophique de Louvain«, 1975, S. 263–293.

¹³ A. Koyré, Du monde clos à l'univers infini. Neuaufgabe Gallimard 1974, S. 62–84.

¹⁴ C. Bruaire, Le droit de Dieu. Aubier 1974, S. 97–105.

durch die menschliche Vernunft durchaus zugänglich – sich als solche der schenkenden Liebe Gottes verdankt. Sie erscheint dann weniger im Gleichnis eines Denkers, der seine Gedanken äußert, als in dem eines Sämanns, der lebendigen Samen ausstreut, begabt mit der Kraft, sich selbst fortzuzeugen. Eine solche Schöpfergebärde offenbaren in steigendem Maß die sechs Schöpfungstage, die sich unmittelbar in die Menschheitsgeschichte fortsetzen. Denn die Zeit der Schöpfung steht im Zeichen des Segens; sie ist nicht die in sich kreisende Zeit der Griechen (die damit angeblich das Göttliche nachahmt), sondern die Ermöglichung des Fortschreitens, des Abenteuers: Leben wird auftreten, der Mensch sich ausbreiten, die Geschichte dauern. Schaffend gibt Gott der Welt, ja der Materie selbst Kredit, damit die Welt aus ihr werde. Er unterstützt sie in ihrer ungeheuren Odyssee, aber setzt sich nie an ihre Stelle; seine Ehrfurcht vor dem, was er geschaffen, ist dafür zu groß. Wir erkennen es immer besser: die Schöpfung, die Gott will und von Stapel läßt, umfaßt gleichzeitig die unendliche Größe der Lichtjahre und die unendliche Kleinheit der Quanta, sie enthält vor allem das, was Teilhard das »dritte Unendliche« nannte, den Menschen, das einzig *wahrhaft* Unendliche im All. Ist er doch der Punkt, wo nach drei oder vier Jahrmilliarden unbewußter integrierender Arbeit des Lebens der Funke des Geistes im unumkehrbaren, wundersamen Akt der Reflexion gezündet hat.

Dem gewaltigen Baum der sich entwickelnden Formen des Lebens eingepropft, verwurzelt im Ackergrund eines sich selbst entfaltenden Alls, ist der Mensch der Schöpfung doch nicht bloß ein Produkt dieser Welt. Er ist außerdem und mehr noch Gottes persönliches Werk. Bevor er ihn »machte«, sagt die Genesis, scheint Gott eingehalten und Atem geschöpft zu haben, gewiß um ihm diesen wirksamer einhauchen zu können. Und als er dann endlich da ist, dieser Mensch, scheint Gott nochmals aufzuatmen, aus Freude diesmal, und ihn mit der Zärtlichkeit eines Vaters anzublicken, dessen väterliche Fruchtbarkeit sich so lange gedulden mußte. Und der Mensch wird von Gott einen ihm eigenen Namen erhalten. Wie die Natur für Gott immer »Schöpfung« heißt, so erhält der Mensch, aus Gottes durch die Finger der Evolution wirkenden Händen hervorgegangen und von seinem Liebesanhauch belebt, den Namen »Adam«. Es ist der symbolische, das ganze Geschlecht umfassende Name für den innerhalb des Bundes (die Bibel spricht hier von »Paradies«), das heißt innerhalb der Liebe Gottes geschaffenen Menschen. Adam ist der prophetische Name der Menschheit, den Gott selber, durch die Welt vermittelt, ihr zulegt. Wollte man diesen Namen losgelöst von der schaffenden Liebe, die ihn zuerst erfunden hat, verwenden, so würde man ihn mißbrauchen und die wahre Identität desjenigen, dem er zugehört ist, verkennen. Adam ist der Mensch als solcher, Mann und Frau ungetrennt und untrennbar, in dem Gott sein Bild, ja seine Antwort gefunden hat. Der Sprache wie der Selbsterkenntnis fähig, begierig, den andern

als einen Jemand, nicht als eine Sache zu lieben, ist der Mensch auf die Geistesordnung hin offen, in die Gott ihn schon ruft, ohne ihm noch das letzte gesagt zu haben.

Nur hat heute die kosmische Unermeßlichkeit der Natur gleichsam den Zauber gebrochen, der in der Bibel die Liebesgebärde des Schöpfers dem Menschen gegenüber einhüllt. Die Abgründigkeit der Räume, in denen unsere Erde sich bewegt, erzeugt bei manchen, was Teilhard »die wesentliche Angst des im All verlorenen Atoms« nennt, »die die menschlichen Willen unter der Überlast der Lebenskräfte und der Gestirne zusammenbrechen läßt«¹⁵. Pascal hat das empfunden. Weniger Gläubige als er meinen im All den Abgrund gefunden zu haben, in dem das Abenteuer der Menschheit zerschellen muß. Die Gewißheit des Nichts und somit der Sinnlosigkeit scheint sich dessen bemächtigen zu müssen, der über die Welt, wie wir sie fortan kennen, nachdenkt. Auch christlich bleibt dieser Schmerz ohne Antwort, es sei denn, man kehre zu der Wahrheit zurück, deren Vergessen der Grund unserer Wirrnis ist.

3. Schöpfung und Bund, Andersheit und Gemeinschaft

Manche haben gehofft, die menschliche Ratlosigkeit könnte einen Ausweg finden, wenn man die Schöpfung theosophisch deutete. Nach ihnen wäre »Gott« vor der Schöpfung noch nicht er selbst. Er wäre erst auf der Suche nach sich und fände seine Bestimmtheit mittels der Welt. Dann wäre der Mensch – seine »mystische Identität«, wie man sagt – ein Aspekt oder Moment des werdenden Gottes. Er wäre – erhabene und dramatische Definition – ein Versuch Gottes, sich selbst auszudrücken, was freilich nie restlos gelingt, weshalb die Menschheit eine lange Geschichte hat. Man kann hier Gedanken Jakob Böhmes entdecken, dessen Nachwirkung bis zu Hegel reicht. »Gott« bleibt in dieser Tradition abstrakt ohne seine konstitutive Beziehung zum Werden der Natur und mehr noch des Menschen, wobei dieses Werden zur radikalsten Form der Negativität des Geistes führt. Antwortet man so auf die durch die schmerzliche Kontingenz des Menschen gestellte Frage, so entfremdet man die Identität der Welt und des Menschen, ohne dadurch im geringsten das Geheimnis Gottes und seines Schöpferakts zu erhellen.

Solche Theosophie verfälscht willkürlich den Sinn der Offenbarung, die sie zu vertiefen behauptet, ja sie vernichtet geradezu das, was sie erklären möchte. Gott wird dort nicht mehr als Gott anerkannt, wo er von einem andern abhängig wird, um wirklich Gott zu sein. Der Mensch aber, der für »Gott« so notwendig wird wie Gott selbst, hört auf, in sich selbst (und also

¹⁵ Œuvres IV, Seuil 1957, S. 77.

auch für Gott) als echte Person zu existieren, er verflüchtigt sich zum Moment einer sich suchenden, sich vielleicht niemals findenden Identität. Bestenfalls existiert er, soweit er für »Gott« nützlich ist, damit dieser sich selber setze. So hat Marx und mit ihm die ganze hegelsche Linke, Feuerbach voran, Hegel verstanden, und in den »Manuskripten 1844« hat er eine solche Ideologie mit Recht verworfen. Aber im Bewußtsein, sich damit Gottes entledigt zu haben, hat er nicht gemerkt, daß nach Widerlegung Böhmes und Hegels der wahre Gott nur desto lebendiger auftaucht.

Gegenüber dieser doppelten Entfremdung Gottes und des Menschen ist zunächst einfach festzuhalten: die Schöpfung ist keine Theogonie. Die Welt ist kein Mittel für Gott, anderswie unlösbare Fragen zu erledigen. Gott schafft nicht sich, sondern uns. Wir existieren nicht, um Gott zum Selbstbewußtsein zu verhelfen, sondern um selber zu sein. Die »Negativität«, zu einem absoluten, auch für Gott geltendes Prinzip erhoben, ist ein »System«; sie ist keinesfalls der Quell des Seins und des Lebens. Nur ein Gott, der es durch sich selber und in keiner Weise durch uns ist, kann die Existenz einer Welt und Menschheit bedingen, die in verschiedenen Graden ihre eigene Identität besitzen. Hier erhält die »Schöpfung aus Nichts«¹⁰ ihren vollen Sinn. Eben weil Gott uns nicht braucht, um zu existieren, können wir in uns und für uns vor ihm existieren. Oder auch so: damit durch Gott etwas außer Gott existieren kann, muß Gott schöpferisch das Andere erscheinen lassen können, gleichsam in einem vollkommenen Absehen von sich selbst. Wir entsprechen nicht einem wunderlichen Bedürfnis Gottes, sich selbst zu negieren, sondern seiner wunderbaren und wahrhaft göttlichen Macht, schöpferisch zu lieben. Am Ursprung des Schöpferaktes liegt also Gottes *agape*; in sich selbst von seiner dreieinigen Liebe erfüllt, ist er allein dieser »Ekstase der Selbstlosigkeit« fähig, als die sich sein Schaffen definiert.

So erklärt sich, was zunächst ärgerlich schien: wir sind verschieden von Gott – und wie sehr! –, aber diese Verschiedenheit ist die erste Gabe, die Gott uns schenken muß, wenn er uns wirklich schaffen will. Solche Distanz ist unumgänglich, wenn wir wahrhaft wir selbst sein wollen und nicht Er. Und weil er unendlich ist, werden wir im Unterschied zu ihm notwendig endlich sein, zusammengesetzt, weil er einfach ist, zeitlich, weil er ewig ist, bedingt, weil er absolut ist, kurz Nicht-Gott, wenn er der einzige Gott ist, der ist und sein kann. Nicht, als stieße er uns im Erschaffen von sich, sondern er setzt uns in sich; nicht ihm entgegengesetzt, aber verschieden von ihm, um mögliche Partner eines Bundes zu werden, um dessentwillen allein es für Gott Schöpfung gibt.

Paradoxe- und doch verständlicher Weise verschafft uns solche Andersheit nicht nur unsere eigene Identität vor Gott, sondern auch unsere heimliche

¹⁰ F. Guimet, *Existence et éternité*, Vrin 1973, S. 99; dt. Existenz und Ewigkeit. Johannes-verlag 1973, S. 97 ff.

Ähnlichkeit mit Dem, von dem wir verschieden sind. Denn welche Ähnlichkeit könnte es in diesem »Lande der Unähnlichkeit«¹⁷, das ist die Schöpfung, geben, als die Möglichkeit, wirklich »man selbst« zu sein vor Dem, der wie kein anderer Er selbst ist? Gott ehrt uns nicht nur, indem er uns uns selber übergibt, er tut es einzig innerhalb einer Beziehung, die uns gerade in der Unterscheidung mit ihm eint¹⁸.

Aber stammt der Mensch denn nicht aus der Natur, die ihn gebiert und ihn beim Tode in sich zurücknimmt? Wir fragen dagegen: stellt die Natur nicht gerade die besondere Bedingung unserer Identität dar? Indem sie aus der Materie hervorgeht, dem Un-Göttlichsten, was es, verglichen mit der geistigen Einfachheit Gottes, gibt, kann uns die Natur als das sicherste Merkmal unserer Identität erscheinen, da sie das unzweifelhafteste Zeichen unserer wesenhaften Gott-Verschiedenheit darstellt. Die Unbewußtheit der Materie ist so sehr das Extrem des Nicht-Gottseins, daß sie den Ernst erweisen kann, mit dem der erschaffende Gott sich seiner selbst entledigt hat, um das Anderste seiner selbst hervorgehen zu lassen. Und doch hat sie von ihm ihre Unermeßlichkeit und Potenz erhalten, hat also »immer noch« oder »schon wieder« etwas von ihm. So konnte, wie die Bibel anzudeuten scheint, die Schöpfung bei ihr anheben (und nicht bei den Engeln, wie Augustin meint). Jede bewußte Kreatur, die erscheinen sollte – Mensch oder Engel –, konnte in ihr, wenn nicht die Bedingung ihrer Möglichkeit (wie beim Menschen), so doch (allenfalls beim Engel) das Zeichen ihrer Identität vorfinden. Symbolisch die ganze Schöpfung einhüllend, selbst die erhabenste, könnte die Materie besagen, daß kein bewußtes Wesen existieren kann, das sich nicht irgendwie auf das physische All bezöge.

Der Mensch jedenfalls entfaltet sich im materiell-sinnlichen Element der Welt: hier versichert er sich seiner Andersheit. Darin liegt eine ungeheure Erprobung, und man muß Gott sein, um es zu wagen, sie dem Menschen aufzuerlegen. In der Tat: die Gefahr ist groß, daß dieses Wesen, das solche schöpferischen Abstände überbrücken muß, um sich selbst zu finden und zuletzt in eigener Verantwortung in den Bund mit Gott eintreten zu können, im Schwindel der Endlichkeit untergeht und sein reines Anderssein in tödliche Feindschaft verwandelt. Die Gefahr ist um so größer, als der physische Tod, der ihm naturhaft zukommt, ihn mit einer Über-Last nächtlicher Angst bedrückt. Gewiß müßte das eingeborene Gefühl für Gott, ohne das kein bewußter Nicht-Gott existieren kann, stets eine unzerstörbare Hilfe sein; aber die Abgründigkeit des erduldeten Leides kann auch dessen Spuren verwi-

¹⁷ Platon, *Repub* 273d, Plotin, *Enn* I 8, 13. 16–17; Augustin, *Confessiones* VII 10, 16; Bernhard, *Über das Hohelied* 27, 6.

¹⁸ Zum Ganzen vgl. die wichtigen Ausführungen von Lévinas, *Totalité et Infini*. Man erkennt aber auch bei ihm, daß einzig der Gedanke einer Schöpfung in Christus den sonst unübersteigbaren Gegensatz zwischen dem (»griechischen«) Gleichen und dem (»jüdischen«) Andern auszusöhnen vermöchte.

schen. Weltunendlichkeit kann zum Anzeichen unendlichen Verlassenseins werden. Kann Liebe der Grund einer Schöpfung sein, die so sehr dem Vergehen überantwortet ist?

Die einzige Antwort auf diese Frage ist der Hinweis auf den Bund. Deses wahre Ausmaße gilt es dem Fragenden darzulegen.

»Adam« hat uns noch nicht alle seine Geheimnisse enthüllt. Adam sind wir, die Menschheit, die der Erde entsteigt, rot vom Blut des Weltschoßes, der uns gebar. Aber dieser Adam der Genesis, der wir sind, und der als der erste erscheint, ist bezogen auf einen andern, nicht minder »adamischen«, den Paulus den »letzten« nennt (1 Kor 15, 45): den vollkommensten, abschließenden. Gewiß, er ist ohne uns nicht denkbar, dessen »typos« (Röm 5, 14), Vorahnung und Vorwegnahme wir sind. Und doch könnte der Ersterschienene niemals sein, was er ist, ohne wesenhafte Bezogenheit auf den Nachfolgenden, der als die Bedingung seiner Möglichkeit, als seine Wahrheit gedacht ist.

Das Verhältnis der beiden läßt sich in etwa mit dem zwischen dem Täufer und Jesus vergleichen: jener erscheint als erster, ist aber, wie er weiß, der zweite; Jesus erscheint danach, obschon er der erste ist, und der Täufer stellt die Wahrheit her, indem er sich angesichts Jesu auslöscht: »Nach mir kommt einer, der mir voraus ist, weil er vor mir war« (Joh 1, 30). So ist der Adam der Genesis, der Mensch, der wir sind, empirisch zuerst auf dem Plan, aber in der Daseinsbegründung ist er nicht der erste. Von jeher hat Gott den ersten im zweiten und um des zweiten willen gesehen und gewollt. Im Lichte Christi umhüllt Adams Identität sowohl den auf Christus (als den vollkommenen Adam) bezogenen Menschen, wie Christus selbst, der ganz auf den Menschen bezogen bleibt, um ihm seine Wahrheit zu geben. Christus gehört, einstweilen verborgen, als integrierendes Moment zur ursprünglichen Wirklichkeit Adams; das Neue Testament zieht die Hülle vom Haupt des Menschen weg (vgl. 2 Kor 3, 14). »An Christus, den kommenden Menschen, wurde von Anfang an gedacht.«¹⁹

Dieses Verhältnis herrscht nicht ausschließlich aufgrund der Sünde. Natürlich läßt sich diese aus der Lehre von den beiden Adam (1 Kor 15) nicht ausklammern, sie ist sogar eindeutig darin eingeschlossen. Dennoch ist sie nicht der Daseinsgrund für das uns von Paulus hier über Adam und Christus Gesagte. Christus kann für Adam auch auf andere Art grundlegend wirken als durch die Tilgung der Sünde. Und gewiß tut er dies durch seine Gerechtigkeit (wie der Römerbrief ausführt), aber außerdem und vor allem hebt er die natürliche irdische »Verweslichkeit« (*phthora*) durch die geistige, himmlische, also über-natürliche, über-menschliche Unverweslichkeit (*aphtharsia*) seiner Auferstehung auf (1 Kor 15, 30–50). Pauli Vokabular ist

¹⁹ Tertullian, De carne Christi 6.

hier durchaus nicht gnostisch, sondern schlicht sein eigenes²⁰. Er schildert, wie das Allgemein-Menschliche, unser Tod, überwunden wird im Geheimnis des auferstandenen Herrn.

In unsere Sprache übersetzt: um er selbst zu werden und dem Bunde mit Gott zugänglich zu sein, muß der Mensch, wie wir sahen, sein Nicht-Gott-Sein und seine Endlichkeit bis in den Abgrund des Todes erfahren. Aber dieser kann nicht das letzte Wort des lebendigen Schöpfers an den aus Liebe geschaffenen und Adam genannten Menschen sein. »Gott hat den Tod nicht gemacht, er hat keine Freude am Untergang der Lebenden« (Weish 1, 13). Und wenn der Tod unserer Endlichkeit wegen sein muß und zu uns gehört, so bedeutet er für Gott keine Schranke. Indem Christus mit uns bis in unsern Tod hinein kommuniziert, ermöglicht er auferstehend unsere vollkommene Kommunion mit Gott²¹. Für uns ist Christus die volle Wahrheit unseres Menschseins, und für Gott die unverzichtbare Bedingung, aufgrund derer er unser Dasein wollen kann.

Man wendet ein, diese Theorie sei »brillant«, werde aber von der Überlieferung nicht gestützt²². Es kann jedoch heute notwendig sein, einen Gedankengang vorzulegen, den die Väter zu entfalten nicht für nötig hielten. Und nicht allein die heute nötige Reflexion auf unsere innerkosmische Endlichkeit legt ihn nahe, sondern – und wohl noch mehr – die Hinweise der Heiligen Schrift. Sicher verdunkelt die Sünde das Faktum unseres biologischen Sterbens; aber wir dürfen, um die Schöpfung des Menschen im Licht der Offenbarung zu verstehen, nicht allein die Sünde bedenken. Diese liegt, wie wir sahen, nicht im Akt der Erschaffung. Sie liegt aber auch nicht in Gottes letztem Wort, Jesus Christus. Das bleibt noch zu zeigen.

4. *Jesus und die Schöpfung*

Jesus ist ein Mensch seiner Zeit, der die Schöpfung seines Vaters so erlebt, wie jeder damalige Mensch. Seine Sprache, seine Gleichnisse zeigen es. Die Natur, die ihn umgibt, das Handwerk, das er ausübt, die Menschen, mit

²⁰ Dazu C. Colpe, *Die Religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos*. Göttingen 1961. Man muß aber alle Folgerungen aus der Verwerfung der gnostischen Herkunft ziehen. Ein paar Andeutungen auf den zweiten Adam genügen nicht, um der Tiefe des Mysteriums gerecht zu werden, wie es noch bei W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 1964, S. 200 f., der Fall zu sein scheint. Man muß den unverzichtbaren Platz des auferstandenen Christus als des letzten Adam in einer Schöpfungslehre und nicht bloß in einer neutestamentlichen Erlösungslehre aufzeigen.

²¹ Gewiß wird die Not unserer Endlichkeit und Sterblichkeit durch die Sünde wesentlich vertieft und verbittert. Dies anerkennend stimmen wir dem Kanon des Konzils von Karthago zu, das 417 Pelagius verurteilte. Unannehmbar für den Glauben ist, daß die Sünde keine Beziehung zum physischen Tod habe, daraus folgt aber nicht, der physische Tod erkläre sich einzig durch die Sünde.

²² L. Bouyer, *Le Fils Eternel*. Cerf 1974, S. 475, Anm. 3.

denen er umgeht, Arme und Reiche, Männer, Frauen und Kinder, Arbeiter, Bauern, Hirten, Steuereintreiber, weltliche und geistliche Obrigkeiten, die das Volk beherrschen, alles beobachtet er, erfährt und versteht er, verwendet er in seinen Reden. Auch und besonders der Schmerz hat Raum in seinem Menschsein, umfassenden Raum. Kranke umlagern ihn, bilden um ihn eine Konstellation des physischen und geistigen Elends der Menschheit. Sie flehen, drängen heran, berühren ihn, andere schreien für sie um Erbarmen, durchlöchern die Dächer; die Verstoßenen, Geächteten sind seine Tischgenossen. Sie alle gehören zur Schöpfung seines Vaters. Ihn findet er überall; in den Blumen, in der Großmut von Sonne und Regen sieht er seine Liebe, aber auch in seinen armen, entstellten Brüdern. Das Kosmische und das Menschliche ist für ihn gleich transparent auf die Quelle von allem, so einmalig, daß in der geschichtlichen Zukunft die astronomischen oder archäologischen Maße der Welt sich beliebig erweitern können: sie werden seine Sicht nicht überholen. Der technische Mensch mag diese Welt noch so gründlich verändern: alles ist vorweg in der Haltung Jesu miteingeschlossen. Und wenn Jesus sich in den Grenzsituationen – Siechtum, Wahnsinn, Verurteilung, Tod – unbehindert bewegt, zeigt er doch keine Neigung, den Schmerz der Freude vorzuziehen: die Gesunden, Leistungsfähigen stehen ihm ebenso nah wie die Kranken und Entmachteten. Er kämpft für seine Sache, und im Bewußtsein, daß er mit dem Tod zahlen muß; er steht diesem Tod, der zur Schöpfung gehört, ebenso frei gegenüber wie allen Gestalten des Lebens.

Zwischen Schöpfung und Bund besteht für ihn keinerlei Spannung: er lebt aus der ganzen Überlieferung seines Volkes und liebt dessen große Gestalten: Abraham, Moses, David, Salomo, die Königin von Saba, Elija und Elischa, Jesaja, die Genesis und das Buch der Könige, Daniel, die Sündflut, Jonas, der Gottesknecht: sie alle leben in seinen Reden. Das Reich, das er zu künden kam, umfaßt den Raum der Schöpfung wie der Geschichte. Und der Tod, den er nahen sieht, soll zu einem äußersten Wort des Gottes werden, dessen Liebe er für jede, auch für die äußerste menschliche Situation als unveränderlich gültig verkündet. So wird er, der – scheinbar lästernd – ein einzigartiges Verhältnis zu diesem Gott zu besitzen vorgibt, als ein neuer Jonas den letzten Abgrund zu bestehen haben, um als der Verlassenste in einer verfinsterten Schöpfung den verhüllten, unfühlbaren Gott für alle um Vergebung zu bitten und ihm seinen Geist anzuvertrauen. Nicht als Held und Übermensch stirbt er, sondern verwurzelt sein einmaliges Menschsein in der tragischen Echtheit des unsern: der zweite Adam wird von innen her zum Retter und Vollender des ersten.

Am Ostermorgen wird es klar: was das versiegelte Ende des geschaffenen Menschen schien, ist zum offenen Durchgang geworden: »Er ist wahrhaft erstanden, der Tod hat über ihn keine Macht mehr.« Die Verheißung des Schöpfers an den sterblichen Menschen und mit ihm an die ganze Schöpfung

hat sich erfüllt: das Ja Gottes zu seinem Geschöpf kennt keine Grenzen mehr (2 Kor 1, 20), weil einer, Gottes Sohn, »jenem Gott geglaubt hat, der die Toten lebendig macht« (Röm 4, 17).

5. Der Erstgeborene aller Kreatur

Wenn der Kolosserbrief erklärt, der auferstandene Christus sei der »Erstgeborene aller Kreatur« (1, 15), so will er damit sagen, Gott habe die Welt nicht geschaffen, ohne daß Christus ihr Daseinsgrund gewesen sei, denn er fügt alsogleich hinzu: er sei das »Prinzip, das alles zusammenhält« (1, 17f).

Um derartige Aussagen, die eine christologische Schau der Schöpfung fordern, zu verstehen, gilt es zunächst, alle arianischen Abwege zu versperren. »Der Erstgeborene aller Kreatur« ist nicht der Sohn des Vaters, das ewige Wort *in sich selbst*, so daß er erst am Ostermorgen ins Dasein getreten und rein zeitlichen Ursprungs wäre. Denn so würde die Trinität nicht zum Innersten Gottes gehören, sondern nur ein Modus sein, den Gott für uns aufgrund der Menschwerdung annähme²³. Wie bei der hegelschen Gnosis wird das, was zunächst das System zu empfehlen scheint, praktisch zu dessen Zerstörung. Gott ist vernichtet, wenn er von der Weltgeschichte abhängt, um sich einen sein Wesen begründenden Sohn zu geben, also nicht seit ewig im Heiligen Geist jene Zeugungskraft besitzt und betätigt, die der Menschgewordene zwar für uns offenbart, aber nicht in sich selbst begründet. Ist aber Christus eine bloße Kreatur, so kann er nicht mehr der »Erstgeborene« und das »Prinzip« im Sinne Pauli sein. Nie sagt das Neue Testament, die Menschwerdung habe Gott einen Sohn verschafft, sondern stets, Gott habe uns seinen seit ewig besessenen Sohn geschenkt, damit dieser uns durch den Heiligen Geist in sein göttliches Leben einführe. »Wir haben seine Herrlichkeit gesehen«, sagt Johannes, »die Herrlichkeit, die der einzige Sohn voll Gnade und Wahrheit vom Vater hat.« Denn »aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade über Gnade. Wurde das Gesetz durch Moses gegeben, so sind Gnade und Wahrheit durch Christus gekommen. Niemand hat Gott je gesehen, der einziggeborene Sohn, der im Busen des Vaters ist, hat ihn uns entschleiert« (1, 14–18). Nicht anders Paulus: »Der Erstgeborene aller Kreatur« ist der Sohn in seiner Menschwerdung, genauerhin in seiner Auferstehung.

²³ G. Siefer, Trinität und der vollendete Bund. Thesen zur Lehre vom dreipersonlichen Gott. In: »Orientierung« 37, 1973, S. 115–117. Der Verfasser lehnt jede sogenannte absteigende Christologie ab und setzt sich damit der Gefahr aus, die göttliche Identität Jesu zu zerstören und alle Trinitätslehre auf eine Modalität der Heilsgeschichte zurückzuführen. Und was ist das für ein Heil, wenn Gott sich in dieser Geschichte gar nicht in seiner Tiefe enthüllt?

Obschon der Auferstandene auf immer auch der Gekreuzigte ist, den die Apokalypse als das »Lamm wie geschlachtet« ewig triumphieren sieht, wird er doch nicht als Gekreuzigter der »Erstgeborene aller Kreatur« genannt, sondern heißt »der Erstgeborene aus den Toten« (1, 18). Sofern Schöpfung hier vom Standpunkt Gottes aus betrachtet wird, kann das Kreuz nicht als ihr erstes Prinzip erscheinen. Denn die Sünde ist eine Verirrung; sie ist sekundär. Das Sekundäre aber kann für den schaffenden Gott nicht primärer Grund seines Handelns sein. Bevor das Geschaffene sich verirrt, muß es da-sein. Schöpfung aber ist für Gott solange nicht da, als der Gehalt des Bundes nicht entfaltet ist. Gewiß, »die Gnadengabe« Gottes wird alsbald verschmährt werden, aber damit ist noch nichts über das genaue Wesen dieser Gabe, die für Gott den Sinn der Welt bildet, ausgesagt. Im Plan und im Schöpfungsakt Gottes einzig die Weise sehen, wie er von Ewigkeit her die Tilgung unserer Schuld vorhersieht, hieße das sehr viel Grundlegendere in diesem Akt übersehen, das uns – neben der Genesis – die großen Eingänge der Gefangenschaftsbriefe beschreiben.

Auch der Hebräerbrief, dessen zentrales Anliegen das Heilswerk ist, betrachtet in seinem Eingang zunächst mit sichtlichem Wohlgefallen die Erhabenheit Christi der gesamten Schöpfung gegenüber. Man muß also den »Erstgeborenen« in Verbindung mit dem sehen, was Gott in seinem Schöpfungsakt selber schenkt, all unsern Verdiensten oder Mißverdiensten vorweg. Selbst Karl Barth bleibt anscheinend im Gedanken fixiert, daß in der Liebe des Schöpfers bereits die »Wiederversöhnung« liegt, die den Abfall voraussetzt. Aber der Bund, um dessentwillen die Schöpfung existiert, zeigt uns das Angesicht der väterlichen Liebe im Geschenk des »Erstgeborenen«. Dieser Gedanke muß gewagt werden, wenn man schlicht hinnehmen will, was das Neue Testament uns sagt, und nicht, was wir unbewußt aus ihm herauszulesen gewohnt sind.

Der Titel »Erstgeborener aller Kreatur« enthält etwas mehr als der des »letzten Adam«. Dieser bezieht Christus nur auf unsere Menschheit, jener auf die Gesamtschöpfung. Die Schwelle, die hier überschritten wird, muß beachtet werden; der Mensch wird nicht nur als Gattung gefaßt, in die sich Christus einfügte, sondern als Integration der gesamten materiellen Welt, auf deren Ganzheit die Herrschaft Christi sich ausdehnt.

Schaffen, so sagten wir, bedeutet für Gott, ein Anderes, Nicht-Göttliches setzen. Die »Ähnlichkeit« dieses Nicht-Gottes mit Gott kann nur auf dem Grund solcher Andersheit bestehen: Wesen, die wirklich sie selbst sind, haben mit Gott dies gemein, daß sie wie er bewußte Subjekte sind. Diese Würde enthält aber in sich ihre Not; und wenn ihnen diese eine Zeit lang verborgen bleibt, vielleicht aufgrund ihrer Lust am Dasein, so wird sie sich früh oder spät offenbaren. Zuerst flüchtig und wie naturhaft, sofern sie eins ist mit dem Bewußtsein, nicht Gott zu sein, dann aber ausdrücklich, wenn

die andere elementare Tatsache offenbar wird, daß man sein Nicht-Gott-Sein einzig Gott zu verdanken hat. Wie kann Gott es verantworten, einen Nicht-Gott zu schaffen, dessen höchstes »Unglück« sein wird zu wissen, daß der Quell seines Seins ihm äußerlich bleibt? Und wenn dieser Nicht-Gott wie der Mensch ein der Welt einverleibtes Wesen ist (und nicht, wie anscheinend der Engel, ein durch sie nur symbolisiertes), dann wird das »Unglück« diesen Nicht-Gott durch alle Mäander der Zeit bis zu den tödlichen Antipoden des lebendigen Gottes weggleiten. Und selbst wenn der Nicht-Gott (Engel oder Mensch) sich mit einer solchen Lage abfinden sollte (aus hundert Gründen, dessen letzter der des Sünders wäre, der aus Verzweiflung sich selber Gott vorziehen würde), könnte Gott sich doch nicht entschließen, Endliches zu erschaffen, das in solch unbegreiflichem Abstand ihm selbst gegenüber stehen bliebe. In dieser Hypothese, die durch die Schöpfung in Christus endgültig ausgeschlossen wird – wäre Gott für die Not der Endlichkeit verantwortlich, eine Not, die nicht Sünde ist, da der Nicht-Gott nicht daran schuld ist, daß er nicht Gott ist.

Nun aber zeigt die Schöpfung in Christus, daß die schöpferische Liebe bei der Differenz, durch die sie erschaffend hindurch muß, nicht stehen bleiben will. Weil aber Schöpfung unabdingbar Endlichkeit und Differenz besagt, und kein endliches Bewußtsein durch eigene Kraft zu Gott übergehen, aber ebensowenig ohne Gott auskommen kann, wird Gott selber auf die Seite der Endlichkeitsnot hinübertreten. Er erschafft das Endliche nicht, um es das Elend des Nicht-Gott-Seins fühlen zu lassen, noch weniger, um in ihm den Zorn darüber zu erzeugen, daß Gott allein schuld ist, daß ich nicht Gott bin, sondern um ihm von vornherein einen Bund mit dem Unendlichen anzubieten. Schon im erschaffenden Akt beschließt Gott, die Distanz, die er setzt, zu überschreiten.

Wird aber ein Unendliches endlich, wird Gott zum Nicht-Gott, wird der Schöpfer Geschöpf, dann erfolgt sicherlich dieser Schritt nicht halb, sondern ganz und bis zum bitteren Ende. Thomas sagt, daß die göttliche Güte sich wie instinktiv zur größeren Not herabneigt²⁴. Indem Gott die Endlichkeit von unten her einfaßt, umfaßt er sie ganz. So wird Christus nicht nur das höchste Geschöpf, sondern »der Erstgeborene *aller* Kreatur«, der wirklichen und möglichen, schon bekannten und noch kennenzulernenden²⁵.

Man kann somit wirklich sagen, daß Gott menschwerdend »seine eigene Transzendenz transzendiert«²⁶: liebend entreißt er das Endliche seiner Not,

²⁴ S. Th. I 20 4 ad 2.

²⁵ Wir gehen hier nicht auf die mögliche Pluralität der bewohnten Welten ein – es ist Sache der Wissenschaft, zu erforschen, wie es damit steht. Aber alles in der Endlichkeit Existierende steht unter der Herrschaft des »Erstgeborenen *aller* Kreatur«. Die Relativität verändert die Dinge nicht substantiell, da sie eine zeitliche Modalität des Endlichen ist, wie »unendlich« man dieses auch denken mag.

²⁶ P. Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*. Ccrf 1970, S. 155.

sich als Nicht-Gott entfremdet zu fühlen, und zeigt, daß Gott anscheinend nicht schaffen kann, ohne sich mit seinem Geschöpf zu solidarisieren. Deshalb ist Christus wirklich »Prinzip« der Schöpfung, vorausgesetzt, daß Gott sich in Freiheit zur Schöpfung entschlossen hat²⁷. Und gewiß wird Gott selbst mit der Menschheit den Tag abwarten müssen, der den langen kosmischen und geschichtlichen Aufstieg der Welt beschließt, an dem die Auferstehung den Tod und damit unsere angeborene Distanz von Gott vernichtet und die vollkommene Gemeinschaft Gottes mit der Welt herstellt. »Wer ins Mysterium der Auferstehung eingeweiht wird, erfährt das Ende, um dessentwillen Gott alle Dinge am Anfang geschaffen hat«²⁸, sagt Maximus Confessor, und Rupert von Deutz: »Mit Ehrfurcht muß gesagt und vernommen werden, daß Gott um des mit Herrlichkeit zu bekleidenden Gottessohnes willen alle Dinge geschaffen hat.«²⁹

Christi Menschwerdung als des Erstgeborenen aller Schöpfung beendet also für immer das Ärgernis, zunächst für Gott und dann für alles nicht-göttliche (englische oder menschliche) Geschöpf, daß dieses sich als Nicht-Gott vorfindet. Gewiß konnte diese tiefe und für das Neue Testament (als Erben des Alten) evidente Wahrheit solange der Schultheologie entgehen, als die Erbsünde ausreichend schien, das Übel in der Welt zu erklären. Als man aber entdeckte, daß menschliches Leid und Sterben nicht minder in unserer Endlichkeit als in unserer Sünde wurzeln, erhob sich die furchtbare Klage, die antwortlos bleibt, es sei denn man überdenke die Schöpfungsordnung im Mysterium nicht des göttlichen Wortes allein, sondern des Bundes und Christi.

Es gibt eine verkehrte theologische Demut. Um die – natürlich totale – Freiheit Gottes uns gegenüber zu wahren, nimmt man sich das verwegene Recht heraus, die Stellung Christi im Weltplan zu schmälern. Und dies entgegen dem klaren Zeugnis der Schrift. Anstelle dieser falschen Demut wäre ein vollkommener Gehorsam der Offenbarung gegenüber am Platz, die uns kündigt, daß einzig in Christus alles »zusammenhält« (Kol 1, 17): vorab das Bild, das wir uns von Gott und von uns selber machen sollen, und das heute vor einer totalen Säkularisation, ja vor Atheismus nur bewahrt werden kann, wenn es in Christus entworfen wird.

Und man vergesse nicht, daß die profunden paulinischen Formeln zurückweisen auf das schlichte Jesusbild der Evangelien, das uns einen Menschen enthüllt, der mitten in der Schöpfung des Vaters lebt, sie im Licht des Vaters liebt, und dem in seiner armgewordenen Liebe auch wir armen Menschen wirklich nachfolgen können.

²⁷ Eine der Schwächen des skotischen Denkens ist es, diese Voraussetzung scheinbar zu vergessen und die Existenz der Welt aus der Priorität Christi ableiten zu wollen. Aber dessen Primat hängt von der Voraussetzung ab, daß Gott schaffen will.

²⁸ Gnost. Centurien I 66 (PG 90, 1108 AB).

²⁹ In Mt (PL 168, 1624).

Von Abraham zu Prometheus

Zur Problematik der Schöpfung innerhalb des modernen Denkens

Von Rocco Buttiglione und Angelo Scola

Um die nachfolgenden Ausführungen in den ihnen gemäßen Rahmen zu bringen, sei in aller Kürze der elementare Inhalt des christlichen Dogmas von der Schöpfung, im Anschluß an das Lehramt wie die theologische Forschung, skizziert: Der Begriff der Schöpfung ist vor allem eine Weise, das Verhältnis zwischen dem Andern (dem Transzendenten, Gott) und dem Menschen (dem Kontingenten) zu bestimmen, also eine Überwindung des immanentistischen Monismus wie des aus-sich-seienden Dualismus –, und diese Bestimmung läßt den Christen von Anfang an die Antinomie vermeiden, die die ganze antike Philosophie blockiert hat. Es gibt in der Tat eine Dualität (Antimonismus), und diese Dualität ist nicht einer kalten Trennung unterstellt, sondern lebt ein Verhältnis (nicht Aus-sich-selbst-Sein). Wir haben jedoch nicht die Absicht, die Schöpfung aus der Transzendenz Gottes gegenüber dem Menschen abzuleiten, sondern wollen die Schöpfung, gemäß dem christlichen Dogma, als einen freien Akt des transzendenten Gottes darlegen, durch den er die Welt und den Menschen aus dem Nichts ins Sein ruft. Diese Schöpfung ist nicht blind oder einem unbestimmten Schicksal ausgeliefert, sondern trägt in sich eine Finalität, sie sich im Heilsmysterium entfaltet, das Gott in Jesus Christus gewirkt hat, dem neuen Adam und Diener der Wiederversöhnung aller Dinge und aller Menschen mit Gott, jenseits und gegen die Ursünde (Trennung). Diese Finalität beinhaltet keinerlei Fatalismus, sondern ruft den Menschen zum überraschenden Abenteuer seiner Freiheit, die geheimnisvollerweise von der Gnade eingeholt ist, wie sie ihm ursprünglich durch Christus geschenkt wurde (Vorherbestimmung ohne Unterdrückung der Freiheit)¹.

Dieses Dogma wird nun in der modernen Philosophie auf eine reine Immanenz und Anthropologie reduziert; das zu zeigen ist das Ziel unserer Überlegungen.

Die Art, mit der das moderne Denken an das Problem der Schöpfung herangeht, ist stark von einer pelagianischen oder doch semipelagianischen Voraussetzung bedingt. Daß das Heil von der Begegnung mit einem Einzelnen abhängen könne, daß es dem Menschen, selbst dem guten, der allein auf seine

¹ Vgl. G. Colombo, Die Theologie der Schöpfung im 20. Jahrhundert. In: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, hrsg. von Herbert Vorgrimler und Robert Vander Gucht. Freiburg/Basel/Wien 1970, S. 36–62; Joseph Ratzinger, Schöpfung. In: LThK 9, Sp. 460–466; Karl Rahner, Schöpfungslehre, I. Die Schöpfungslehre in der katholischen Theologie, ebd., Sp. 470–474, Leo Scheffczyk, Einführung in die Schöpfungslehre, 1975.

eigenen Kräfte zählt und innerhalb eines rein weltlichen Horizontes befangen bleibt, einfach unzugänglich sei, ist für eine aufklärerische Geisteshaltung unannehmbar.

Was hier in Frage steht, ist nicht einfach das Problem des Heiles der Nicht-Christen, sondern ob es überhaupt ein Recht auf das Heil gibt, das nicht der Vermittlung durch das Kreuz und die Auferstehung Christi bedarf.

Der Ausschluß des Themas von der Erbsünde aus der Theologie – oder doch seine starke Abschwächung – macht die Frage über das Böse in der Welt recht eigentlich dramatisch. Auf den Einwand, Gott könne doch nicht gut sein, wenn er so viel unnützes Leid auf Erden dulde, hatte die traditionelle Theologie eine Antwort, die mindestens seit Ambrosius gut abgestützt war: Es gibt das Böse in der Welt wegen der Sünde des Menschen, und diese Sünde ist in der Heilsökonomie Gottes, die seit ihrem Ursprung auf Jesus Christus hinzielt, zugelassen als erste Etappe (im Rahmen einer relativen Chronologie) auf dem Wege des Heils und in Abhängigkeit von der vollen Entfaltung der menschlichen Freiheit.

Das Problem ist so auf den Kopf gestellt: am Ursprung des Leidens liegt die Sünde des Menschen, und in Christus gibt Gott dem Leiden einen Sinn, nimmt ihm das Prägmal der Nutzlosigkeit und Sinnlosigkeit und läßt es an seinem Opfer teilhaben zur Befreiung der Welt.

Die Rechtfertigung Gottes in Christus wird hingegen ein schwieriges und beinahe unlösbares Problem für jede pelagianische Theologie und erst recht für jede Form von natürlicher Theologie, die sich für selbstgenügsam hält, und für jede Form von Religion in den Grenzen der reinen Vernunft.

Die Behauptung, diese Welt sei die beste aller möglichen Welten, weil sie sonst gar nicht von Gott gewollt und ständig erhalten werden könnte, wird den Sarkasmus und die Entrüstung Voltaires hervorrufen.

Das moderne Denken findet sich also vor dem gleichen Dilemma wie die klassische Philosophie: entweder ist Gott böse oder man kann ihm nicht die Schöpfung der Welt anlasten.

Den umfassendsten und genialsten Versuch, diese Antinomie aufzulösen und sie zu versöhnen, indem zugleich die Rechte des Partikulären wie des Universalen gewahrt bleiben, stellt ohne Zweifel die Hegelsche Philosophie dar, die insgesamt als eine gigantische Theodizee betrachtet werden kann². Das, was Gott, nach Hegel, von der Widersprüchlichkeit des Bösen errettet, ist einzig die Bewußtwerdung des Heilsplanes, wonach die ganze Macht des Negativen wieder aufgehoben und gerechtfertigt wird in der Behauptung einer Positivität. Die formale Struktur des christlichen Denkens scheint unangetastet, doch ändert sich das Gesamt der Inhalte, die diese Struktur ausfüllen.

² Vgl. besonders die Überlegungen zur rationalen Betrachtung der Geschichte in Hegels Einleitung zu den »Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte« (posthum 1837).

Der Verzicht auf das Kreuz Christi als einzig möglicher Vermittlung zwischen Endlich und Unendlich hat zur Folge, daß sämtliche theologischen Begriffe bei aller formalen Konstanz wohlgeordnet vom Zentrum abgerückt und gleichzeitig ihrer ursprünglichen Bedeutung entleert werden. Die Verflachung des konkreten Leidens zum Schmerz über die Begrenztheit, der sich nicht so sehr nach Glück sehnt als vielmehr nach einer Überwindung ins Unbegrenzte, ist verbunden mit einer Herabminderung der Heilstat, die nicht mehr imstande ist, ihre ursprüngliche Aufgabe zu erfüllen, und beides führt dazu, daß wenigstens zwei der Begriffe, die eng dazu gehören, verschwimmen und entschwinden.

In seinem Versuch, zwischen christlichem Glauben und Aufklärung zu vermitteln, meint Hegel letzterer in zwei grundlegenden Punkten Recht geben zu müssen: vor allem ist das Heil jedem Menschen gleichermaßen gegenwärtig, da einfach durch die Vernunft vermittelt, und zweitens verwirklicht sich das Heil in der Geschichte.

An die Stelle des Begriffs der Sünde als freien Entschides gegen Gott und des Leidens als Folge dieser freien Entscheidung tritt die Auffassung, das Böse sei notwendigerweise mit der Endlichkeit verbunden und daher unwirklich vom Standpunkt des Unendlichen aus. Und an die Stelle der Vermittlung durch Christus den Gott-Menschen tritt die durch die Vernunft in ihrer historischen Entfaltung. Sie ist die Wahrheit des Geistes.

An dieser Stelle wird auch der Begriff der Schöpfung notwendigerweise entleert: der Übergang vom Nichts zum Sein ist die einfache Folge eines selbstverursachten Auseandertretens innerhalb der Vernunft. Partikuläres und Universales sind so wieder miteinander versöhnt, nicht im Sinne eines Vulgärmaterialismus, der das Universale dem Partikulären opfert, indem er den Menschen einer reglosen seit je bestehenden Materie gegenüberstellt, sondern in der Annahme einer Teilhabe des Menschen an der universellen schöpferischen Vernunft, die gewiß eine ihr eigene Objektivität vor dem isolierten Individuum wahr, aber nicht, wie in der transzendenten Theologie, zu einer freien Subjektivität ihm gegenüber gelangt.

Die Hegelsche Linke wandelt die immanente Theologie des Meisters zu einer naturalistischen Anthropologie. Denn in der Tat, wenn dieses Göttliche im Menschen das Vernünftige ist, so ist es das Resultat eines Prozesses der Menschheitsgeschichte, in dem die Vernunft selbst sich entwickelt und selbstbewußt wird³.

An die Stelle der Hegelschen Vernunft tritt so der Begriff der Menschheit, die allein reale Trägerin und authentisches Subjekt der Vernunft ist und

³ Noch besser als im »Leben Jesu« von Strauss kann dies in der neutestamentlichen Kritik von Bruno Bauer verfolgt werden: Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Leipzig 1841; Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes. Braunschweig 1842; vgl. auch die Auswahl in: Feldzüge der reinen Kritik (Theorie 1), Frankfurt 1968.

durch ihre Objektivität das Individuelle übersteigt, in dem nur noch Gefühl und Willkür Platz haben.

Diese Behauptung stellt die Beziehungen zwischen den verschiedenen Momenten der Hegelschen Konstruktion auf den Kopf und stört so ihr systematisches Gleichgewicht. Der objektive Geist erringt eine relative Überlegenheit oder doch wenigstens eine Autonomie gegenüber dem absoluten Geist, und nur innerhalb dieser Verschiebung wird zum Beispiel verständlich, daß Marx die Rechts- und Staats-Philosophie als authentischen Kern des Hegelschen Systems herausstellt⁴.

Das Göttliche im Menschen wird also ersetzt durch das Art-Sein, das dem individuellen Sein entgegensteht (Feuerbach).

Das Art-Sein, das dem Menschen eigen ist, entzieht sich jedoch einer univoken Definition. Versteht man es im Sinne eines biologischen Determinismus, so bedeutet das, daß man auf den gewaltigen Schritt nach vorwärts verzichtet, den die Hegelsche Philosophie über den aufklärerischen Materialismus hinaus tat: nämlich auf die Individuation des Wesens des Menschen in der Vernunft, die sich in der Geschichte entfaltet. In der Tat wird von diesem Ausgangspunkt her ein Verständnis der meta-individuellen Faktoren der Geschichte möglich. Die Aufklärung hatte den Sensualismus verabsolutiert und so allem, was nicht auf die Form der Wahrnehmung rückführbar war, die Wirklichkeit abgesprochen, und in Fortführung des Kampfes gegen jegliche teleologisch-theologische Auffassung des Universums hatte sie, soweit immer möglich, die Kategorie der Finalität aus dem Bereich der Wissenschaft überhaupt ausgeschlossen. Die Beziehung, die Kant zwischen determinierender und reflektierender Urteilskraft aufstellt, drückt in vollständigster Weise diese Zurückweisung der Finalität aus, die nun einfach in den Bereich der Reflexion verbannt wird und nur noch eine rein ästhetische Funktion zu erfüllen vermag. Auf der Basis der Ordnung des Wissens, wie Kant sie umschrieben hat, und wie sie nach ihm in weitestem Maß von der europäischen Kultur übernommen wurde, kann der Begriff der Schöpfung nur noch im Umkreis der Ästhetik überleben.

Auf einer solchen Basis kann man gewiß eine Wissenschaft von der Physik aufbauen, zumindest der Newtonschen Physik, aber unmöglich läßt sich darauf eine Wissenschaft von den organischen Wirklichkeiten und schon gar nicht eine Wissenschaft von der Geschichte gründen⁵. In dieser Optik wird die Geschichte gemäß einer Methodologie behandelt, die vom Komplexen zum Einfachen aufsteigt und durch alle Phänomene hindurch individuelle Haltungen, Handlungen, Einstellungen als deren Ursprung sucht.

⁴ Vgl. Bruno Bauer, *Der christliche Staat und unsere Zeit*. In: *Hallische Jahrbücher 1841* (jetzt in: *Feldzüge der reinen Kritik*, vgl. Anm. 3), und *Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft*. Leipzig 1840.

⁵ Interessante Bemerkungen dazu in: Max Horkheimer, *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*. Unveröff. Typoskript auf der Stadtbibliothek (Universität) Frankfurt 1923.

Eine solche Behandlung – die schlichte Feststellung des Vorgefallenen, Chronik im Sinne Croces – vernachlässigt die Strukturen, die in der Geschichte wirksam sind und das Handeln der Subjekte bedingen. Das Hegelsche Verständnis der Geschichte als eines Werdegangs der Vernunft und vor allem die Kategorie des Geistes erlauben hingegen, diese Elemente ins richtige Licht zu setzen und das Moment der Finalität wieder aufzuwerten, das allen Strukturen in Politik, Wirtschaft, Gesellschaft und Religion innewohnt.

Der historische und dialektische Materialismus versucht, diese methodologische Fähigkeit der Dialektik, Geschichte zu machen, in seiner neuen Perspektive beizubehalten, wobei allerdings das individuelle Subjekt nicht zum Ausgangspunkt genommen, sondern als Resultat des Prozesses vermittelt und dargestellt wird⁶.

Die Behauptung einer Dialektik und somit einer Finalität beinhaltet jedoch die eines Subjekts, das diese Finalität setzt. Während in der Tat ein Materialismus vertretbar sein mag, der den Begriff der Schöpfung zurückweist und die Ewigkeit der Materie behauptet, aber gleichzeitig jede finalistische Ausrichtung des Universums und der Gesellschaft abstreitet, kann der Entscheid für den Materialismus nur schwer mit der Behauptung einer immanenten Finalität zusammengehen⁷. In seinen »Thesen über Feuerbach« zeigt Marx, daß er sich des Problems bestens bewußt ist:

»Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus«, so beteuert er in der ersten These, »(des Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich-menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt. Feuerbach will sinnliche – von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. Er betrachtet daher im ›Wesen des Christenthums‹ nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der ›revolutionären‹, der ›praktisch-kritischen‹ Tätigkeit.«⁸

Der Praxis der Menschen wohnt immer ein subjektives Moment inne, das immerhin eine ihm eigene Objekthaftigkeit hat, da sie ja Umwandlung einer

⁶ Auf dieser Ablehnung des traditionellen bürgerlichen Humanismus und des entsprechenden Menschenbegriffs insistieren zwei der bedeutendsten marxistischen Schulen: Louis Althusser, *Pour Marx*. Paris 1965, und Lire le Capital. Paris 1965, und Max Horkheimer, *Materialismus und Moral*. In: Kritische Theorie, Band 1, S. 71 ff., Frankfurt 1968.

⁷ Vgl. Bernhard Groethuysen, *Les origines sociales de l'incrédulité bourgeoise en France*. In: *Studies in Philosophy and Social Science*. New York VIII/1939, Sp. 362 ff.

⁸ Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Band 3. Berlin 1973, S. 5 f. bzw. 533 ff.

Materie, materielle Produktion ist. Feuerbach fordert zwar den Primat des sinnhaft erfahrbaren Objekts gegenüber dem Erkenntnisobjekt, aber er reduziert beharrlich die Initiative des Menschen hinsichtlich der äußeren Objektivität und die menschliche Teilhabe an der Konstituierung dieser Objektivität auf jene Teilhabe und Initiative, die dem Erkenntnisakt selbst anhaften. Das notwendige Resultat ist die Unterwerfung unter die Objektivität und der passivische Charakter seines Materialismus.

Marx hingegen nimmt für den Menschen in Anspruch, daß er den Sinn in die Geschichte eingeführt hat: die praktisch-kritische Aktivität verwandelt die Welt und vermenschlicht sie so, auch führt sie vermittels der Arbeit eine Finalität in die Natur ein. Die Erkenntnis gemäß finalistischer Ausrichtung bringt nur auf das Niveau der Reflexion, was der Mensch seit jeher und spontan im Prozeß des organischen Austauschs mit der Natur macht.

An die Stelle der Vernunft, die zur Welt wird, tritt die menschliche Arbeit, die die Welt für den Menschen schafft⁹.

Die menschliche Praxis setzt allerdings ein Objekt voraus: an die Stelle der Selbsterschaffung der Vernunft, und sei es der *menschlichen* Vernunft, tritt ein Arbeitsprozeß mit den Etappen: Urstoff (*materia prima*) – umwandelnde Tätigkeit – fertiges Produkt.

Das Problem des Ursprungs kehrt also wieder: sei es als Frage nach dem, was Objekt der umwandelnden Tätigkeit ist, sei es als Frage nach dem Ursprung des Subjekts dieser Tätigkeit und seiner Unterscheidung gegenüber der übrigen Natur.

Kaum zeichnete sich diese Position Marxens ab, wurde sie – nicht ohne gewissen Scharfsinn – angeklagt, im Grunde noch immer eine Theologie zu sein, da sie die Verbindung mit dem Substanz-Begriff aufrechterhält. Das Subjekt kann darin nicht als selbstgenügsam erscheinen, sondern ist ständig an eine Gegebenheit, an eine Voraussetzung gebunden.

In einem gequälten Abschnitt der *Philosophisch-ökonomischen Manuskripte* packt Marx dieses Problem an:

»Ein Wesen gilt sich erst als selbständiges, sobald es auf eignen Füßen steht, und es steht erst auf eignen Füßen, sobald es ein *Dasein* sich selbst verdankt. Ein Mensch, der von der Gnade eines andern lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen. Ich lebe aber vollständig von der Gnade eines andern, wenn ich ihm nicht nur die Unterhaltung meines Lebens verdanke, sondern wenn er noch außerdem mein *Leben geschaffen* hat, wenn er der *Quell* meines Lebens ist, und mein Leben hat notwendig einen solchen Grund außer sich, wenn es nicht meine eigne Schöpfung ist. Die *Schöpfung* ist daher eine sehr schwer aus dem Volksbewußtsein zu verdrängende Vorstellung. Das Durch-

⁹ Vgl. die Skizze zu Hegels Phänomenologie auf S. 16 des Notizbuches, das die 11 Thesen über Feuerbach enthält. In: MEW 3, S. 536, oder die weitere Skizze in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«. In: MEW Erg.-Band, 1. Teil. Berlin 1968, S. 571f.

sichselbstsein der Natur und des Menschen ist ihm *unbegreiflich*, weil es allen *Handgreiflichkeiten* des praktischen Lebens widerspricht.«¹⁰

Gewiß gibt es zahlreiche Argumente, die man gegen die Schöpfungshypothese anführen kann, und Marx zählt sie auch anschließend an den zitierten Abschnitt sorgfältig auf:

»Die *Erdschöpfung* hat einen gewaltigen Stoß erhalten durch die *Geognosie*, d. h. durch die Wissenschaft, welche die Erdbildung, das Werden der Erde, als einen Prozeß, als eine Selbsterzeugung darstellte. Die *generatio aequivoca* ist die einzige praktische Widerlegung der Schöpfungstheorie.«¹¹

Aber diese Antwort erledigt das Problem nicht, und zwar aus zwei Gründen: rein spekulativ gesehen, verschiebt sie die Frage nur, und die Tatsache, daß sie immer weiter verschoben werden kann, rückwärts in der Zeit, von einer bestimmten Anordnung der natürlichen Elemente zu einer andern, ist noch keine Antwort. Aber darin liegt noch nicht die wahre Schwierigkeit: eine wissenschaftliche Antwort der oben erwähnten Art mag für einen Vulgärmaterialismus und einen rein negativen Atheismus genügen, aber das Problem, das das Volk aufwirft, ist ganz anderen Zuschnitts und geht von der Evidenz aus, daß es kein Sich-selber-machen gibt, und in der Frage nach dem Ursprung ist gleich schon die andere viel wichtigere nach dem Schicksal enthalten. Eine Antwort nur gerade aus dem Bereich der Geognosie, und wäre sie wissenschaftlich schlüssig, bliebe unpopulär, sie führte zur trostlosen Behauptung, es gebe gar keine Schicksalsbestimmung, und sie wäre tragbar nur für einige ganz starke Geister, die dank ihrer psychischen Robustheit und ihrer sozialen Stellung keines Trostes bedürftig sind.

All das widerspricht dem Programm eines positiven Atheismus, wie es der Marxismus sein will. Und so findet sich denn, nach einem gequälten Dialog, in dem auf jeden Einwand des Atheisten das Problem neu gestellt wird, die wahre Antwort auf einer anderen Ebene:

»Du kannst mir erwidern: Ich will nicht das Nichts der Natur etc. setzen; ich frage dich nach ihrem *Entstehungsakt*, wie ich den Anatom nach den Knochenbildungen frage, etc.

Indem aber für den sozialistischen Menschen die *ganze sogenannte Weltgeschichte* nichts anderes ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur, so hat er also den anschaulichen, unwiderstehlichen Beweis von seiner *Geburt* durch sich selbst, von seinem *Entstehungsprozeß*. Indem die *Wesenhaftigkeit* des Menschen und der Natur, indem der Mensch für den Menschen als Dasein der Natur und die Natur für den Menschen als Dasein des Menschen praktisch, sinnlich anschaulich geworden ist, ist die Frage nach einem *fremden* Wesen, nach einem Wesen über

¹⁰ Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEW Ergänzungsband, 1. Teil, S. 544–545.

¹¹ Ebd., S. 545.

der Natur und dem Menschen – eine Frage, welche das Geständnis von der Unwesentlichkeit des Menschen und der Natur einschließt – praktisch unmöglich geworden.«¹²

Die Versöhnung zwischen Dialektik und Materialismus ist nur möglich von einem Gesichtspunkt aus, der den Menschen als aktives Subjekt der Natur und der Geschichte betrachtet: dann wird in der Tat die Finalität, mit der es die Geschichtswissenschaft ständig zu tun hat, nicht mehr aufgefaßt als Vorsehung, die auf ein Wesen hinausweist, das über der Geschichte steht und doch in ihr wirkt – nein, diese Finalität wird der menschlichen Tätigkeit zugeschrieben, die sich objektiviert und so zwar geheimnisvoll wird für den Menschen, der der sozialen Bedingungen des Handelns nicht bewußt ist, hingegen durchaus transparent für den neuen sozialistischen Menschen, der handelt und sich als kollektives Wesen wahrnimmt. Statt der göttlichen Schöpfung haben wir so die Selbsterschaffung des Menschen, und das stolze Bewußtsein der eigenen Kräfte löst, als allgemeine ethische Haltung, das Gefühl der Abhängigkeit ab.

Andererseits ist es nicht richtig zu sagen, die Finalität werde vom Menschen in die Natur eingeführt: das hieße einen unüberwindlichen Dualismus zwischen Mensch und Natur annehmen und ließe eine neue Frage nach dem Ursprung auftauchen, diesmal nicht nach dem Ursprung der Natur, sondern des Menschen, des Spezifischen, das ihn von der übrigen Natur unterscheidet und trennt.

Der Mensch ist selbst Teil der Natur, und der Finalismus der menschlichen Geschichte nimmt in sich die naturhafte Wirklichkeit auf und humanisiert sie, in der gleichen Weise wie die Naturhaftigkeit des menschlichen Subjektes dessen Geschichte im weiteren Rahmen der Naturgeschichte begreift.

Im Abschnitt von Marx finden sich synthetisch drei konstitutive Elemente des Problems des Ursprungs von Mensch und Natur: die Selbsterschaffung, die immanente Finalität und die Dialektik als Antwort auf das Problem der Existenz des Negativen.

Eine solche gedankliche Struktur weist auf die theologische Tradition zurück und ihre drei fundamentalen Aspekte des Dogmas, wovon diese drei Marxschen Faktoren eine klare Reduktion und Säkularisation darstellen. An die Stelle des Prinzips des Ursprungs von Mensch und Welt *ab alio*, in aller Freiheit und ohne Benützung einer vorgegebenen Materie von einem transzendenten Wesen gewirkt, tritt die Kategorie der Selbstschöpfung, die letztlich auf einen naturalistischen – übrigens recht grobschlächtigen – Evolutionismus zurückgeht und die glaubt, die ununterdrückbare Frage des Gemeinns nach dem Ursprung dadurch liquidieren zu können, daß sie ihre Legitimität und den Horizont bestreitet, vor dessen Hintergrund sie gestellt wird.

¹² Ebd., S. 546.

Der gequälte Charakter des Abschnitts zeigt jedoch, daß eine solche Antwort – mag sie vom Standpunkt eines rein negativen Atheismus aus noch so stichhaltig sein – für Marx nicht befriedigend ist. Sie beinhaltet in der Tat zusammen mit dem Atheismus den Verzicht auf eine Rationalität der Geschichte. Dieser Schwierigkeit bietet Marx die Stirn, indem er den Begriff der immanenten Finalität oder der Selbstbewegung einführt, der in direktem Widerspruch zu der christlichen Behauptung einer Finalität der Schöpfung steht, die in ihrem Ursprung wie in ihrem Ziel mit dem transzendenten Sein verbunden ist und gleichzeitig dessen Rückübersetzung in den Horizont der Immanenzphilosophie darstellt.

Man könnte sich hier fragen, ob dieses Vorgehen schließlich nicht die Behauptung der Finalität ihres Inhalts entleert, indem es sie als rein formale behauptet. Eine Finalität setzt ja ein Subjekt voraus, oder läuft sonst Gefahr, selbst zum Subjekt hypostasiert zu werden; wenn aber der Mensch das Maß aller Dinge ist, welches wird dann das Maß des Menschen sein? Das Problem des Verhältnisses zwischen der der Geschichte immanenten Finalität und den konkreten Finalitäten des wirklich existierenden Menschen, seinem Glück, bleibt dabei völlig ungelöst¹³.

Drittens: Die Behauptung, die Dialektik stelle eine Lösung des Negativen in der Geschichte dar, impliziert die Reduktion des christlichen Begriffs des Bösen. Es lohnt sich, die absolute Immanentisierung des Ursprungs des Bösen in dieser Perspektive aufzuzeigen, was zwei wichtige Konsequenzen mit sich führt: Zunächst einmal wird das Gewicht des menschlichen Leidens auf diese Weise notwendig auf den Schmerz über die Endlichkeit reduziert, der aber im Verlauf der Geschichte sich selbst überwindet und sich beruhigt: es besteht daher im strengen Sinn des Wortes kein Bedürfnis nach Heil¹⁴. Sodann wird das Gleichgewicht gestört, das die traditionelle Theologie zwischen Verantwortlichkeit und Unbeteiligtheit des Menschen hinsichtlich des Ursprungs des Bösen beibehalten hat. In der christlichen Auffassung wird die Verantwortung des Menschen ganz klar auf den Plan gerufen, aber mit ihr auch die Verantwortung eines von ihm verschiedenen Wesens, der biblischen Schlange. Diese viel eher personale als universale und kosmische Zuspitzung des Problems des Bösen in seinen drei Aspekten des moralischen, physischen und metaphysischen Übels verhindert, daß das individuelle Leiden ins geschichtliche Werden hinein verflacht wird, ohne daß damit die Solidarität aller Menschen in Schuld und Leid negiert werden soll. Mit seinem Tod und seiner Auferstehung besiegt Christus das Böse in seinen drei oben genannten Aspekten, fesselt die bösen Mächte, ohne sie zu zerstören, erlaubt dem

¹³ Das ist das Problem der Einzigartigkeit des individuellen Schicksals, an dem die anti-hegelianische Kritik sowohl von Kierkegaard wie von Schopenhauer ansetzt.

¹⁴ Vgl. wie Marx das Problem des menschlichen Todes relativiert. In: *Oekon.-phil. Manuskripte*, S. 539.

Menschen, das Mysterium des Bösen in Hoffnung als nicht sinnlos zu erfahren in der ganzen Tiefe all seiner Elemente, ohne einem metaphysischen Pessimismus noch einer voluntaristischen Überbewertung der eigenen Fähigkeit, sich allein zu retten, auch nur im geringsten nachzugeben.

Der Gesichtspunkt, von dem aus das Problem der Schöpfung wirklich bewältigt wird, in dem Sinn, daß die Selbstschöpfung des Menschen und seine Welterschöpfung in der Geschichte evident wird, ist der des verwirklichten Sozialismus: im Augenblick, da der Mensch seine Fähigkeit zeigt, den Kontext der eigenen Existenz vollumfänglich neu zu schaffen, verliert eine Frage an Interesse und Bedeutung, die auf den Ursprung einer alten verschwundenen Welt zielt, während der Ursprung einer neuen Welt deutlich identifizierbar wird in der umwandelnden Praxis der Menschen, die in einer solidarischen Gesellschaft zusammengefaßt sind. Der sozialistische Mensch bewohnt so, im strengen Sinn des Wortes, eine neue Schöpfung: er ist imstande, alles was heute als Produkt einer außermenschlichen Rationalität erscheint, zu reproduzieren und demnach als eigene Sache zu betrachten. Der Einwand, der Mensch produziere wohl, erschaffe aber nicht, er übe seine Arbeit aus auf der Basis eines Urstoffes, verliert in dem Maße an Kraft, als diese Materie immer allgemeiner und ungeprägter wird und nicht mehr der umwandelnden Tätigkeit die Ausrichtung vorschreibt, sondern sich ihr vollständig unterordnet. Das Problem der Schöpfung wird übrigens von Marx nicht ausgehend von der Frage nach der Schöpfung gesehen, die im traditionellen Rahmen nach Kants Kritik der reinen Vernunft gar nicht mehr gestellt werden kann, sondern ausgehend von der Frage nach der Finalität und der Form. Im allgemeinen setzt die Unruhe, aus der das religiöse Empfinden erwächst, eine problematische Unangemessenheit voraus: das menschliche Subjekt findet vor sich eine Wirklichkeit, die Züge aufweist, die mit seinen Bedürfnissen und Wünschen übereinstimmen, aber auch Züge, die ihnen widersprechen. Aus der Tatsache, daß Sehnsucht und Verwirklichung nicht zusammenfallen, daß Subjektivität und Objektivität auseinandertreten, entsteht die religiöse Frage. Sie setzt keine bloße Neugierde in bezug auf den Anfang voraus, sondern das Bewußtsein einer Entfremdung von der eigenen Wesenheit, einer Unvollkommenheit und Gespaltenheit, und der Verweis auf den Anfang versucht das zu erhellen und wenn möglich zu überwinden.

Der Gesichtspunkt des positiven Atheismus hingegen ist der eines ruhigen Selbstbesitzes und des wolkenlosen Genusses der eigenen Menschlichkeit. Die spekulative Frage kann darin gewiß noch eine abstrakte Gültigkeit bewahren, aber die Antwort ist auf die Stufe der simplen Neugierde heruntergespielt: man braucht den Ursprung nicht zu kennen, um bei sich zu sein, und ob die Welt von Gott oder vom Zufall geschaffen sei, ist unwichtig und hat in keinerlei Weise Einfluß auf den Ablauf des Lebens.

Marx schließt sich so an die prometheische Richtung der deutschen Kultur an, die ihren umfassendsten und vollendetsten Ausdruck im *Prometheus* von Goethe gefunden hat¹⁵; er distanziert sich damit vom freidenkerischen Atheismus Frankreichs, der immer ein pessimistisches Moment enthält. In diesem Punkt ist der Materialismus von Marx direkt der idealistischen Philosophie Hegels mit ihrer Identität von Subjekt und Objekt benachbart – nur daß er sie aus der Spekulation über die Geschichte heraushebt und als eine Aufgabe betrachtet, die in der Zukunft zu verwirklichen ist.

Sehen wir noch, wie Marx die *condition humaine* des verwirklichten Sozialismus beschreibt: »Der *Atheismus*, als Leugnung dieser Unwesentlichkeit, hat keinen Sinn mehr, denn der Atheismus ist eine *Negation des Gottes* und setzt sich durch diese Negation das *Dasein des Menschen*; aber der Sozialismus als Sozialismus bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr; er beginnt von dem *theoretisch und praktisch sinnlichen Bewußtsein* des Menschen und der Natur als des *Wesens*. Er ist *positives*, nicht mehr durch die Aufhebung der Religion vermitteltes *Selbstbewußtsein* des Menschen, wie das *wirkliche Leben* positive, nicht mehr durch die Aufhebung des Privateigentums, den *Kommunismus*, vermittelte Wirklichkeit des Menschen ist.«¹⁶

Es stimmt zwar, daß Marx gleich darauf behauptet: »Der *Kommunismus* ist die notwendige Gestalt und das energische Prinzip der nächsten Zukunft, aber der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung – die Gestalt der menschlichen Gesellschaft.«¹⁷ Aber ebenso sehr stimmt, daß die Struktur seines Denkens beherrscht ist von der Idee einer Erfüllung, auf die hin die menschliche Geschichte zielt und in der die Entfremdung des Menschen von sich selbst gänzlich überwunden ist: wenn der Kommunismus nicht in sich schon diese Erfüllung darstellt, so ist er sie jedoch durchaus hinsichtlich des vorangehenden Stadiums der Geschichte, das es nun zu überwinden gilt. Das ist übrigens unausweichlich und notwendig, sofern das Verschwinden der Religion an eine Bedingung gebunden ist, in der das Bewußtsein von sich selbst als eines souverän sich erschaffenden Subjektes eine Evidenz wird, die unmittelbar aus den Lebensbedingungen der Menschheit herauspringt.

Wir kennen sehr wohl die Polemiken, die noch kürzlich gegen die Texte geführt wurden, auf denen wir unsere Rekonstruktion des Denkens von Marx aufgebaut haben. Einige schreiben sie einer Periode zu, in der der junge Marx noch gar nicht wirklich Marxist war und weiterhin Kategorien einer alten Philosophie benutzte, andere machen daraus den authentischen Kern des Marxschen Denkens¹⁸.

¹⁵ Vor allem die erste und die letzte Strophe des »Prometheus« unterstreichen diesen Aspekt.

¹⁶ Oekon.-phil. Ms., S. 546.

¹⁷ Ebd., S. 546.

¹⁸ Über den Bruch zwischen dem Marx vor und nach der »Deutschen Ideologie« vgl. vor allem Louis Althusser, *Pour Marx* (vgl. Anm. 6), und *Lire le Capital*, ebd.

Ohne der einen oder der andern dieser Extrempositionen anhängen zu wollen, halten wir doch dafür, daß diese Texte eine der beiden Seelen des marxistischen Materialismus kohärent und gedanklich sauber ausdrücken und die Stelle angeben, die er notwendig im Verlaufe seiner antireligiösen Polemik einnehmen muß.

An die Stelle einer Begründung von den Ursprüngen her setzt Marx eine Begründung von der Zukunft her, die eine Wette Pascalscher Prägung beinhaltet und die materialistische Übersetzung der Identitätsphilosophie darstellt. Darin liegt gewiß etwas Paradoxes, denn der Materialismus von Marx ist in anderer Hinsicht eine ständige Polemik gegen die Identitätsphilosophie und ein Anspruch auf das Recht des Nicht-Identischen, dessen, was aus der Konstruktion des Identitätssystems ausgeschlossen bleibt und auf das Niveau der schlichten Akzidentalität hinabgedrückt wird – ohne alle historische oder philosophische Bedeutung.

Wenn man eines dieser beiden Momente seines Denkens bis zum Extrem ausarbeitet, so schließt man notwendigerweise das andere aus, wie das einige Entwicklungen der marxistischen Philosophie in neuerer Zeit bewiesen haben.

Der Rückgewinn der Philosophie der Identität von Subjekt und Objekt ist die einzige Art, die es dem Marxismus erlaubt, seine antireligiöse Polemik zu führen, sonst fällt sie in eine naturalistische Metaphysik wie beim älteren Engels und in seiner Fortsetzung im Diamat, der ja nichts anderes ist als eine vergrößerte Ausgabe der Identitätsphilosophie selbst.

Was für Konsequenzen ergeben sich aus unseren Überlegungen für eine Theologie der Schöpfung? Gewiß können wir nicht einfach den Inhalt der traditionellen Theologie unverändert vorsetzen. Indessen besteht kein Zweifel, daß die grundlegende menschliche Haltung, die dieser Auffassung inneohnt, am Schluß unserer Abhandlung erneut deutlich wird: wir erfahren, wie problematisch und tragisch die Existenz eigentlich ist, wiesehr wir irgendwie nicht zum Ganzen passen und wiesehr wir immer in Gefahr sind, aus der Mitte herauszufallen; so entspringt eine religiöse Frage, auf die allein eine Botschaft antwortet, die aus einer kirchlichen Gemeinschaft herkommt, in der die Verbindung zum Ganz-Andern sichtbar ist – eine Verbindung, die weder dem Aus-sich-Sein noch dem Monismus verfällt, wie wir es am Anfang unseres Artikels dargestellt haben. Der neue Sinn für das Religiöse gehorcht zutiefst einer »mimetischen« Auffassung der Vernunft: er will nicht von der Gewalt der Argumente überzeugt werden, sondern der Erfahrung eines befriedeten Lebens begegnen.

Teilhard de Chardin zu »Humani generis«

Paris, den 28. September 50

Lieber Freund!

Danke für Ihren langen Brief vom 19. Es bedürfte eines Gesprächs, um darauf zu antworten. Daher einstweilen nur einige Gedanken.

Gewiß, die Enzyklika wird augenblicklich viele Seelen guten Willens (und besonders Intellektuelle) unangenehm berühren. Soweit ich sehen kann, liegt der Grund dafür nicht in ihrer Grundtendenz (vermeiden, daß das Dogma sich in Symbolismus auflöst –, ausgezeichnet!), sondern in der unglücklichen Starrköpfigkeit der »Theologen«, in einem Universum zu bleiben, das seit langem überholt ist. Sie sprechen noch in Begriffen eines »Kosmos« (Mosaik-Universum, aus einsetzbaren oder willkürlich austauschbaren Stücken), während die gesamte Bewegung des menschlichen Denkens seit vier Jahrhunderten uns künftig in »Kosmogenez« situiert (organisches Universum, in dem jedes Element und jedes Ereignis nur durch Geburt erscheinen kann, das heißt in Verbindung mit der Entwicklung des Ganzen). Sie sehen nicht, daß in gewissem Sinn das Denken sich wandelt (in seinem Sinn), genauso, wie wenn man (durch das Wahrnehmen einer zusätzlichen Dimension), vom Kreis zur Kugel übergeht. – Seit dem hl. Thomas hat das Universum eine Dimension hinzubekommen: die *Organizität*. Es ist vom Kreis zur Kugel übergegangen. Die thomistischen »Theologen« versteifen sich darauf, im Kreis zu bleiben. Das nötigt sie dazu, zum Beispiel, um die Erlösung zu retten (als Theologen), auf einen individuellen Adam zurückzugreifen, den schon die Exegeten nicht mehr verlangen! Sie brauchen immer noch die Zeugung (von einem einzigen Paar aus), um eine Solidarität zu begründen, die ihnen eine Kosmogenez bieten würde, wunderbar, in der menschlichen evolutiven Verbindung (eine Solidarität »im Schoß der Erde oder der Biosphäre«, die unvergleichlich intimer ist als die im Schoß der Mutter Eva!). Geduld, alles wird sich nach und nach legen. Das Wesentliche ist, für jeden von uns, zäh die beiden Enden zu halten: einerseits den Glauben und die Liebe zu einem persönlichen und transzendenten Gott (die sich für uns durch das christliche Phylum hindurch entwickeln); und gleichzeitig die ehrliche und leidenschaftliche Vision eines Universums und einer Menschheit, deren Möglichkeiten der Ultra-Entwicklung immer offenkundiger werden.

Man kann sich nicht täuschen, wenn man (in voller Treue zu diesen beiden Achsen) daran arbeitet, einen immer wirklicheren und immer ge-

waltigeren Christen auszulegen, nach dem Maß und dem Bedürfnis einer immer organischeren und größeren Welt. Ich kann nicht verstehen, warum man in Rom nicht besser begreift, daß ein »Denken in Kosmogenez« unendlich besser geeignet ist, die Schöpfung, die Erlösung, die Menschwerdung, die Kommunion auszudrücken, als der aristotelische Thomismus, in dem man unnütz durch äußere Gewalt uns festzuhalten sich bemüht . . .

Wenn es tatsächlich Widerspruch gibt, so nicht, scheint mir, zwischen Enzyklika und Wissenschaft, sondern zwischen Wissenschaft und *Sprache* der Enzyklika.

Um jetzt andere Punkte zu berühren, die Ihr Brief anspricht, so sage ich Ihnen zuerst, daß ich ganz Ihrer Auffassung bin, was die Tiefe der menschlichen Verwandlung betrifft, die die historische Geburt Christi bewirkt hat: wirklich die Anfänge einer »Christo-Sphäre« im Herzen der Noosphäre –, Anfänge, die nicht mehr von der Reflexion des animalischen Bewußtseins auf sich selbst bestimmt sind, sondern durch eine »Reflexion« (Offenbarung) Gottes auf das menschliche Bewußtsein; kritischer Punkt nicht mehr der Reflexion, sondern der »Amorisation«.

Was ich nur für wesentlich erachte, daran festzuhalten (mit Nachdruck), ist, daß diese vergöttlichende »Mutation« den experimentalen Weg des Menschlichen auf das zu, was ich das Ultra-Menschliche nenne, nicht aufgehoben, sondern im Gegenteil geholfen und beschleunigt hat. Dergestalt, daß, *meiner* Meinung nach, der hl. Franz, der hl. Vinzenz von Paul und P. de Foucault nicht oder nicht mehr genau der Typ von Heiligkeit sind, der genau auf unsere Generation paßt. Der Heilige ist der, der in sich das *ganze* Menschliche seiner Epoche verchristlicht. Unser »Menschliches« von heute, umfaßt, wenn ich mich nicht täusche, ein gewisses *Voraus*, das bisher nicht in der Vollkommenheit inbegriffen war (und auch nicht zu sein hatte) (das springt in die Augen, wenn man die Exerzitien des hl. Ignatius liest –, die völlig in Begriffen der Kosmogenez neugedacht werden müßten, wenn auch immer im ignatianischen Sinn, wie der Thomismus im Sinne des hl. Thomas).

Das »Übernatürliche« (was immer es sei . . .) beseitigt nicht, sondern verlängert »die Natur«. Anthropogenese und Christogenese sind zusammengeschmolzen in die organische Einheit eines selben Prozesses. Man wird mir nicht aus dem Kopf schlagen, daß dies heute die einzige annehmbare Position ist.

Das beseitigt in keinerlei Weise die Existenz und die Bedeutung des Bösen. Aber eines »evolutiven« Bösen (statistisch unvermeidliches Nebenprodukt eines Universums in »Schöpfung durch Vereinigung«), das voll und ganz den Begriff der Erbsünde und der Erlösung bewahrt, ohne in den Pessimismus (oder versteckten Manichäismus) all der Theologien zu verfallen, die (in einer Kosmos- und nicht einer Kosmogenezperspektive) auf dem völlig bestreitbaren Begriff eines »katastrophischen« Bösen gründen.

Ich bin etwas beschämt wegen dieser Ideen und Formeln, durcheinander hingeworfen, wie sie mir aus der Feder flossen. Sehen Sie darin vor allem den Ausdruck meiner großen Sympathie und der Freude, die es mir bereiten würde, so bald als möglich mit Ihnen zu plaudern.

Mit herzlicher Sympathie

Teilhard

Ausgezeichnet Ihr Brief an Gemelli. Das ist auch die Ansicht von P. d'Ouince, dem ich ihn gezeigt habe.

*

Der Brief Teilhard de Chardins, den ich »Communio« zur Veröffentlichung übergebe, ist aus einer Sorge entstanden. Seit langem erhoffte ich eine Verjüngung der Theologie durch eine Rückkehr zu den Quellen des Glaubens, eine Rückkehr, die sich gewiß nicht gegen die geschichtlichen Entwicklungen des Dogmas stellen, sondern diese vielmehr situieren und vom Wesentlichen her erhellen würde. 1950, im Verlauf des Sommers, stürzte mich die Enzyklika »*Humani Generis*« in schwere Verwirrung. Ich bat Pater Teilhard de Chardin um Hilfe. Die Leser von »Communio« können seine Antwort lesen.

Man beachte das Post-Scriptum. Es hat seine Bedeutung. P. Gemelli hatte P. Teilhard de Chardin angegriffen, wobei er dessen tieferes Anliegen verkannte. Als ich meinen Brief schrieb, überraschte ich mich dabei, daß ich einen Zweifel überwand: denn ich betonte, daß der Christus Teilhards in keinsten Weise der Christus Loisy's war, sondern der des authentischsten katholischen Glaubens, der Christus des hl. Augustinus, Pascals, Newmans, der des hl. Franz v. Assisi und des Johannes vom Kreuz, der Christus der Heiligen und der Sünder. Was den berühmten Franziskaner in die Irre geführt hat, sind die Dimensionen, die Teilhard Christus gab, als er ihn in ein Universum stellte, das in andauerndem Werden ist, hingeordnet auf eine Menschheit, die durch ein angestrenktes Bemühen, so dachte er, allmählich ihr Gesicht und ihr wahres Ziel finden würde. Die Kosmogogenese und die Anthropogenese erneuerten die Christologie. Aber ich betonte mit Bestimmtheit, daß das Leben in Christus für Teilhard in Jesus von Nazaret wurzelte, von dem wir durch den Glauben wissen, daß er Jesus Christus ist. Ich sehe noch, wie Teilhard beim Lesen meines Briefes an P. Gemelli vor Freude strahlte, zum Büro seines Oberen, des P. d'Ouince, lief und ihm sagte: »Sehen Sie, was Soulages geschrieben hat!« An diesem Tag zweifelte ich nicht mehr: P. Teilhard de Chardin hatte den rechten Glauben.

Ich kenne die Bedenken, die die Veröffentlichung der Schriften Pater Teilhards auslöste. Sein Werk ist gewaltig, und die Texte sind äußerst unterschiedlich. Sicher hätte Teilhard nicht alles veröffentlicht, sicher hätte er be-

reitwillig, wie beim »Göttlichen Bereich«, Beanstandungen und Korrekturen angenommen. Man muß noch weiter gehen. Ofters hat er sich gegen Ver ehrer zur Wehr gesetzt, die aus ihm eine Art Propheten der Neuzeit machen wollten. Trotz seines Genies war er beschränkt, beschränkt durch seine Spezialisierung und seine Sicht des Universums, durch seinen geistigen Weg und seine Isoliertheit. Ich lasse sogar gelten, daß er die Art der Folgen der Erbsünde nicht ermessen hat und daß er nicht genügend (außer in einigen Schriften) betont hat, daß das christliche Heil durch die Demütigung des Kreuzes ergeht. Es wäre jedoch ein Irrtum, Teilhard jede Zuständigkeit in der Theologie abzusprechen; man darf nicht vergessen, daß er in Hastings durch vier Jahre hindurch als »defensor« für die feierlichen theologischen Diskussionen gewählt wurde. Wie bei vielen anderen muß man den Ort Teilhards im Gesamtglauben der Kirche sehen, den er uns gewiß besser zu verstehen hilft, aber von dem her er selber ergänzt, erhellt, beurteilt und berichtigt werden muß.

Was für Teilhard stimmt, stimmt auch für den hl. Augustinus, für Pascal, für Newman. Selbst der hl. Thomas von Aquin hat seinen Ort im Glauben der Kirche, der ihn von allen Seiten umgreift. Wer ihn aus diesem Ort herauslösen wollte, könnte sicher eine Kathedrale des Denkens bauen, ein vielleicht kohärentes System, aber er würde sich dem Himmelreich verschließen und hätte Thomas von Aquin verraten. Nicht der echte Teilhard ist schädlich, sondern ein gewisser Teilhardismus, der ihn verkürzt und verfälscht, der in ihm nicht genügend den Sohn des hl. Ignatius sieht, und nicht den, der mehrmals bis zur Angst, und bis zur Angst des Kreuzes, gehorsam war. Man darf das Denken Teilhards nicht systematisieren, sondern muß es vom Geheimnis seines Lebens, seines Gehorsams, seine Treue her erhellen. Ich habe immer die Ansicht vertreten, daß Teilhard de Chardin und Johannes vom Kreuz sich nicht widersprechen, sondern einander rufen. Er selber war sich dessen bewußt, und erst unlängst hat eine Dissertation der theologischen Fakultät Lyon dies gezeigt.

Gérard Soulages

Die neue Legitimität

Von Hans Berger

Legitimität als Urgrund des Rechts trägt mehr theologischen als juristischen Charakter. Wie immer man sie beantworten mag, die Frage nach Gott ist aus ihr nicht auszuklammern, selbst wenn man als Atheist seine Existenz verneinen zu können glaubt. Hinter der vermeintlichen Entlassung in die totale Freiheit steht als Usurpator neuer Legitimität die Fiktion eines unpersönlichen Weltgeistes oder eines ehernen Geschichtsgesetzes, das die errungene Freiheit auf engen Raum zusammendrängt, wenn nicht in der Form der Unterordnung unter die Gesellschaft völlig aufhebt. Diese Grundentscheidung jeder Legitimität kann nicht über das Humane, das je nach seiner Ableitung unterschiedlichen Kategorien zugeordnet ist, umgangen werden.

Legalität und Legitimität sind mit Herrschaft verbunden, setzen also den Begriff des Gesetzes als den Herrschaftsbefehl der staatlichen Gemeinschaft voraus. Gesetz ist an die Institution gebunden, die es erläßt. Inhaltlich kann es dem Adressaten Verhaltensweisen oder Leistungen vorschreiben, ihm Bindungen auferlegen oder Berechtigungen gewähren. Die Institution kann sich gegenüber einer Vielzahl von Individuen verpflichten, auch gegenüber den von diesen gebildeten Verbänden. Das Gesetz trägt zwingenden Charakter oder stellt Modelle zur Verfügung, in denen der Wille eines Menschen oder des Zusammenschlusses einer Vielheit von Menschen Rechtsakte setzen kann. Die juristische Person, in der öffentliche Gewalt strukturiert ist, die aber auch Individuen zur Verfügung steht, charakterisiert sich als Fiktion zur Schaffung überpersoneller Rechtsverhältnisse.

Legitimität deckt auf und umschreibt den letzten rational nicht mehr auflösbaren Rechtsgrund für die Begründung von Herrschaft im Sinne des Erlaubens, Verpflichtens und Verbotens. Damit aber bestimmt sie das Herrschaftsgebiet, Ausdehnung und Begrenzung sowie die Form der Begründung, die sich einmal auf Gott, den Willen des Volkes und dieses entweder verstanden als durch Sprache, Geschichte und Abstammung geformte Gemeinschaft oder als zufällige Summierung einer Vielzahl einzelner und sodann die Klasse als Trägerin einer heilmächtigen Mission zurückführen läßt.

Nur der Mensch hat Substanz. Die Verbände dienen der Erfüllung von Aufgaben der Menschen, sind also Beziehungsverhältnisse. In einem gewissen Sinn entwickeln diese Verbände und zwar je intensiver sich die menschlichen Beziehungen gestalten, wie bevorzugt in der Familie, ein eigenes Leben, das wiederum die Verbandsmitglieder prägt. So entstehen Gemeinschaftssinn, Tradition, gleichsam eine bestimmte Haltung und Einstellung. Das Gesetz als das Mittel zur Begründung von Ordnung kann nicht neutral sein, sondern

geht denotwendig von einer bestimmten Auffassung vom Menschen aus. Diese Grundauffassung, diese Sicht des Menschen und zwar in einem umfassenden Sinn ist die Grundlage jeder Legitimität, die das Gesetz rechtfertigt oder aber auch obsolet werden läßt. Alsdann stellt sich Legitimität gegen Legalität. Wo der moderne Gesetzgeber Gott ausklammert, wird die Legitimitätsgrundlage verschoben, wobei für begrenzte Zeiträume ein Ergebnis möglich ist, in dem sich zwei Legitimitätsvorstellungen mischen, wobei die jüngere, indem sie zumeist die sich neu ergebenden gesellschaftlichen Tatbestände ordnet, tendenziell nach Alleinherrschaft strebt. Zwar ist für den an Gott Glaubenden Legitimität das ewig in sich Ruhende, also eine echte theologische Kategorie, aber wie alles Menschliche einbezogen in geschichtliche Dynamik. Das aber besagt, weil Gott Geschichte als Auftrag menschlicher Freiheit überantwortet hat, können sich zwar nie der Urgrund der Legitimität verändern, sehr wohl aber ihre konkreten Ausdrucksformen wie beispielsweise der Träger der Herrschaft, die Abgrenzung von Zuständigkeiten zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt.

In diese Sicht fügt es sich ein, daß der Schöpfer der reinen Rechtslehre, Hans Kelsen, im Jahr 1923 in der Zeitschrift »Logos« einen ins Zentrum der Legitimität hineinstoßenden Aufsatz »Gott und Staat« veröffentlichte, wobei er ganz eingebunden in den Geist eines positivistischen Progressismus Gott und Staat mit der motivierenden Kraft gewisser Normvorstellungen zu erklären sucht. Er schreibt: »In diesem Sinne sind Gott und Staat nur existent, wenn und sofern man an sie glaubt, und werden samt ihrer ungeheuren die Weltgeschichte erfüllenden Macht zunichte, wenn die menschliche Seele sich von diesem Glauben befreit.« Der Staat sei Menschenwerk, so führt er weiter aus, und daher könne aus seinem Wesen nichts gegen den Menschen gefolgert werden. »Diese reine Rechtstheorie vom Staat, die den Begriff eines vom Recht verschiedenen Staates auflöst, ist eine Staatslehre – ohne den Staat. Und so paradox das klingen mag – erst dadurch rückt die Rechts- und Staatstheorie aus dem Niveau der Theologie in die Linie der modernen Wissenschaft vor.« Die Legitimität wird hier funktionalisiert als »die jeweilige ihrem Inhalt nach veränderliche und stets veränderbare Rechtsordnung«, die nach Kelsen die Hindernisse beseitigt, die einer Staatsreform im Interesse der Beherrschten in der Vergangenheit in den Weg gelegt wurden. Wie aktuell solche Gedankengänge gerade heute im Bereich der sogenannten Rechtsreform sind, weist ein Aufsatz des derzeitigen Bundesinnenministers Professor Dr. Werner Maihofer über »Die Reform des besonderen Teils des Strafrechts«¹ auf, in dem es u. a. heißt: »Erst dieser Prozeß der Entdogmatisierung, der nicht einfach nur die Relativität, sondern die Relationalität der bisherigen religiösen und politischen Ideologien ins öffentliche Bewußtsein

¹ In Leonhard Reinisch »Die deutsche Strafrechtsreform«. München 1967.

hebt: der die Halbwahrheit der bisherigen religiösen und politischen Positionen offenkundig macht, schafft die Voraussetzung echter Säkularisierung, jener heute zunehmend auch innerhalb der Theologie, in der Nachfolge Dietrich Bonhoeffers geforderten entschieden »nichtreligiösen Interpretation« der Welt, damit der Begründung einer wahrhaft säkularen Gesellschaft. Dieser Vorgang steht selbst im Zusammenhang jenes umfassenden Prozesses der Szientifizierung unserer modernen Welt, der nicht nur zu einer durchgängigen Rationalisierung führt, der auch vor den traditionellen Autoritäten nicht haltmacht, sondern zugleich zu einer durchgreifenden Humanisierung unseres Daseins, mit der der Mensch und nichts sonst in den Mittelpunkt allen wissenschaftlichen Denkens und politischen Handelns tritt« (85).

Kelsen und Maihofer, um einen Rechtsdenker neben einen Rechtslehrer zu stellen, sind sich einig in der Verneinung jeder in Gott oder überhaupt einer metaphysisch begründbaren Legitimität. Nach Maihofer würde eine solche Annahme der Verwissenschaftlichung und damit der Rationalität unseres Zeitalters widersprechen und so im Widerspruch zu den allein die Legitimität tragenden Zeitgeist stehen. Legitimitätsgrundlage ist demnach ausschließlich der von der Naturwissenschaft und allenfalls der von der Soziologie definierte Mensch, und Zweck des Gesetzes ist eine so verstandene stetig fortschreitende Humanisierung des individuellen Daseins. Die in dieser Formulierung zum Ausdruck kommende Legitimität steht im Banne der Vorstellungen von Fremdbestimmung und Entfremdung des Menschen. Im Grunde ist sie substanzlos und kann entsprechend dem Stand der jeweiligen Szientifizierung mit sehr unterschiedlichen Inhalten ausgefüllt werden, wobei sowohl Kelsen als auch Maihofer das Problem unerörtert lassen, bis zu welchem Grad die Naturwissenschaft überhaupt etwas Endgültiges über die geistige Existenz des Menschen auszusagen vermag. Beide arbeiten mit vorwissenschaftlichen Unterstellungen, um das Sein des Menschen funktional aufzulösen. Für eine Vielzahl auf gleicher Basis beruhender Legitimitätsvorstellungen ist charakteristisch: Sie gründen sich auf das rücksichtsvoll als humanistische Daseinsgestaltung umschriebene Eigeninteresse des souveränen Individuums, dessen einzige legale Grenze das oder die Interessen der anderen Individuen bilden.

Diese Definition der Legitimität führt zu dem in dem angeführten Aufsatz Kelsens zitierten Stirner. Da diese Vorstellung in einer Welt, in der die Interdependenz ständig anwächst, immer weniger realisierbar erscheint, auf der anderen Seite die aus der menschlichen Natur auf die die Gemeinschaft gegebene Zuordnung als Metaphysik abgelehnt wird, so ergibt sich von dem dort vertretenen naturwissenschaftlichen Menschenbild aus ein echtes Dilemma. Hier substituiert die moderne Legitimitätstheorie, daß durch Gesetz Einbindungen des Individuums in der Gesellschaft zur Förderung und Mehrung der »Humanisierung« unseres Daseins – was immer man sich auch darunter konkret vorzustellen vermag – nicht nur erlaubt, sondern geboten sind. Der Hu-

manisierungszweck erlaubt dann allerdings Eingriffe in die Intimsphäre des Menschen wie beispielsweise den vom Bundesverwaltungsgericht gebilligten Sexualunterricht in den Schulen, der unabhängig von der Form, in der er erteilt wird, bereits ein bestimmtes Menschenbild präjudiziert. Die humane Legitimitätsformel reicht bis zur Erziehungsdiktatur zwecks Durchsetzung des szientistischen und rationalen Menschenbildes, ein Umstand übrigens, der der Sympathie so mancher Linksintellektueller mit der kommunistischen Diktatur erklärt.

Da die Grundlage moderner Legitimität die Vorstellung von absolut souveränen einzelnen ist, die ihr Zusammenleben über den permanenten Konflikt sei es der einzelne und der von ihnen gebildeten Interessenverbände, zu denen auch die politischen Parteien zählen, regeln, so soll Herrschaft durch Demokratisierung der Gesellschaft schrittweise abgebaut werden. Dabei übersehen die Vertreter der naturwissenschaftlichen Legitimitätstheorie allerdings, daß Mehrheitsbeschluß auch Herrschaft darstellt, die mitunter sich um so stärker auswirkt, je unmittelbarer sie dem einzelnen gegenübertritt. Entgegen der Theorie von der Demokratisierung der Gesellschaft bedeutet die Verherrschaflichung bisher privater Räume und damit die Schaffung sehr viel unmittelbarer Abhängigkeit als vordem, zumal sich in den gesellschaftlichen Bereichen neue Machtgruppen bilden, deren demokratische Kontrolle im großen und ganzen Scheincharakter trägt. Diesen Sachverhalt verkennen manche Autoren aus dem christlich-sozialen Lager, die unter den Begriffen wie mehr Gleichheit und Demokratisierung ein Menschenbild übernehmen, das dem christlichen diametral entgegengesetzt ist.

Jesus Christus hat vor Pilatus die Frage nach dem Ursprung der Legitimität nach Johannes 19. Kapitel eindeutig beantwortet: »Du würdest über mich keine Macht besitzen, wenn sie Dir nicht von oben gegeben wäre.« Damit ist eine Aussage über Ursprung, aber auch die Grenzen aller Legitimität gemacht. Offen bleibt allerdings die Frage, wer Träger der auf Gott beruhenden Legitimität ist. Der Legitimitätsbegriff Christi und der moderne Legitimitätsbegriff sind unvereinbar. Das hat nicht nur eine theoretische, sondern, wie noch darzulegen sein wird, eine eminent praktische Bedeutung. Im Grunde kann in unserer Zeit das Gesetz nicht mehr aus überindividuellen Positionen heraus gerechtfertigt werden, mit anderen Worten das Gemeinwohl ist durch das Prinzip individueller Nützlichkeit ersetzt, und überall, wo das Gemeinwohl zur Existenzfrage für Staat und Gesellschaft wird, tut man sich schwer, und begibt sich wie beim Recht auf Kriegsdienstverweigerung auf einen verschleierten Rückzug.

Der heutige in der Jurisprudenz verwandte Begriff der Reform trägt einen provokatorischen Charakter und hat mit Verbesserung einer Situation nichts mehr gemein, sondern ist, wie die von mir ausgeführten Äußerungen Maihofers belegen, identisch mit der Zerstörung der von Jesus Christus vertei-

digten Legitimitätsquelle Gott. Von dieser Auffassung aus ist jede Berufung auf Gott illegitim, legitim dagegen eine emanzipatorische Gesetzgebung, emanzipatorisch in dem Sinne einer totalen Lösung von der Metaphysik, dem Sein und letzten Endes jeder kategorialen Ordnung. Legitimität pendelt zwischen hypothetischen Existenzweisen, ist tendenziell kausal, auf Abbau der Gemeinschaft und Begründung demokratisierter Gesellschaft gerichtet. Das aber bedeutet, die Ehe, wie sie das in Vorbereitung befindliche deutsche Ehescheidungsrecht definiert, ist kein Rechtsbegriff mehr, weil ohne Rechtsfolge, als gesellschaftliche Institution auf ein Nebengleis geschoben. Diese Ehekonzeption wird mit Sicherheit Auswirkungen auf das bis heute rechtlich nicht anerkannte Konkubinats und zwar sowohl im Versorgungs- als auch Steuerrecht haben. Nicht von ungefähr bildet man sowohl rechtlich als auch gesellschaftlich die Familie um, indem man ihre hierarchische Struktur durch den Begriff der Partnerschaft ersetzt hat, im Grunde also stellt man zwei Individuen nebeneinander, die keine gesellschaftliche Funktion mehr erfüllen, sondern ihre Teilhaberschaft an einer gemeinsamen Haushalts- und Lebensführung beschlossen haben und folgerichtig diese Partnerschaft entsprechend den Vorschriften über die Gesellschaft des bürgerlichen Rechts unter Einhaltung bestimmter Fristen kündigen können. Wenn diese Fristenbestimmung heute noch umkämpft ist, so wird man eines Tages finden, daß die nur noch der individuellen Bedürfnisbefriedigung dienende Ehe jederzeit beendet werden sollte, wenn einer der Partner die Befriedigung, die er erwartet, gleich aus welchem Grund nicht mehr findet. In der Richtung dieser Legitimität liegt es, Versorgungsansprüche aus einer gekündigten Ehe auf den Sozialstaat abzuwälzen, um die Trennung der Partner einer Ehe und später eines Konkubinats – dieses wird man auf die Dauer aus Gründen der »Gleichheit« und »Gewissensfreiheit« der Ehe gleichstellen – von solchen materiellen Fragen freizustellen. In diesen Kontext einer jede Gemeinschaftsbindung ablehnenden Legitimität paßt sich ein, daß das Eltern-Kind-Verhältnis als das einer Fremdbestimmung definiert wird, der Staat also im emanzipatorischen Verständnis als Befreier der Kinder von der nicht mehr legitimierten Herrschaft der Eltern auftritt. Das alles entbehrt nicht der inneren Logik, nachdem sich die bürgerliche Zwischenstufe der Legitimität dem Ende nähert, in der gleichsam im Sinn von Kants praktischer Vernunft die szientistisch-kausale Legitimitätsvorstellung durch tradierte christliche Werte abgemildert und praktisch erträglich gestaltet wurde.

Die sogenannten Reformen, die heute nicht nur die Legitimitätsverschiebungen in der Bundesrepublik Deutschland bestimmen, sondern in der gesamten westlichen Welt latent sind, charakterisieren sich durch einen absoluten, potentiell bindingslosen Individualismus, der seine theoretische Grenze an derjenigen des beziehungslos nebenstehenden Individuums findet. Problematisch wird dieser zum Legitimitätsgrundsatz erhobene Individualismus,

der sich politisch mit Vorliebe mit dem Begriff der pluralistischen Gesellschaft verbindet, durch das Postulat der materiell abgesicherten Freiheit und Gleichheit, die zum Sozialstaat in einer allenfalls durch volkswirtschaftliche Mangel-lage verursachten Begrenzung führt und sich hier der marxistischen Idee der Befriedigung eines jeden nach seinen Bedürfnissen annähert, sowie durch die Forderung nach einer mechanistisch interpretierten Gleichheit, die nicht nur vermögensmäßige und bildungsmäßige Differenzierungen beseitigen soll, sondern bis in den Schöpfungsbereich vorstößt, in dem sie im letzten die unterschiedliche Aufgabenstellung für Mann und Frau als Fehlleistung kritisiert. Diese emanzipatorisch verstandene Freiheit ebenso wie die Forderung nach gesellschaftlicher Nivellierung – wiederum eine im letzten marxistische Forderung – verlangt entgegen dem die Legitimität tragende Prinzip eines absoluten Individualismus Interventionsmöglichkeiten. Hieraus ergibt sich alsdann die zweite Komponente neuzeitlicher Legitimität, das dem totalen Individualitätsprinzip vorgeordnete Gleichheits- und Sozialstaatsprinzip, das nicht nur in den kommunistisch strukturierten Staaten zu einer mehr oder weniger vollständigen Unterdrückung persönlicher Freiheit führt, sondern sie auch in den westlichen Rechtsstaaten im Zusammenhang mit dem von Maihofer proklamierten szientistischen Prinzip und der sich auf dieses gründenden Konzentration der Massenmedien in der Hand linksintellektueller Schicksalsdeuter zunehmend einengt. In der Praxis hat diese zweite Komponente absoluten Vorrang vor der individuellen, die am Eingang der Epoche der ersten und zweiten Aufklärung steht. Diese Sinnverschiebung der Legitimität führte zwangsläufig zu einer starken Machtstellung derjenigen gesellschaftlichen Kräfte, die unter Berufung auf sie ihre Position und ihre Forderungen an Staat und Gesellschaft zu rechtfertigen vermögen.

Diese Legitimitätsverschiebung, die eigentliche Revolution der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts, ist weit bis in das katholische Staatsdenken eingedrungen, so daß es manchmal geradezu überraschend wirkt, wenn eben dieselben Kreise dann allerdings ohne Überzeugungskraft Folgerungen ablehnen, die sich zwingend aus der neuen Legitimität ergeben. In Übereinstimmung mit der tradierten katholischen Soziallehre definiert Kardinal Höffner in seiner »Christlichen Gesellschaftslehre«: »Das Gemeinwohl ist keine Summe, sondern ein artmäßig vom Einzelwohl und von der Summe der Einzelwohle verschiedener neuer Wert. Jedes Sozialgebilde, zum Beispiel eine Stadt oder Universität, hat sein besonderes Gemeinwohl schlechthin, so ist das Gemeinwohl der ›vollkommenen Gesellschaft‹ des Staates gemeint; es ist das Gesamt der Einrichtungen und Zustände, die es dem Einzelmenschen und den kleineren Lebenskreisen ermöglichen, in geordnetem Zusammenwirken ihrer gottgewollten Sinnerfüllung (der Entfaltung der Persönlichkeit und dem Aufbau der Kulturbereiche) zuzustreben« (46). Grundsätzlich davon verschieden ist die Sicht junger katholischer Wissenschaftler wie Philipp

Herder-Dorneich. In einem Aufsatz »Christliche Gesellschaftslehre im Zeitalter des Pluralismus« im Jahrgang 1968 der sich bis zu diesem Zeitpunkt noch Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung nennenden »Civitas« führt er aus: »Das Verständnis für Politik als Wettbewerbsprozeß ist allerdings erst wenige Jahrzehnte alt. Mehr und mehr hat es sich, wenn auch noch nicht in der Öffentlichkeit, so doch in der Wissenschaft durchgesetzt. Hier hat man die mystischen Vorstellungen vom Staat als einer eigenen Persönlichkeit aufgegeben. Was als Staat erscheint, ist ein sozialer Prozeß. Er ist in der gegenwärtigen demokratischen Form als ein Wettbewerbsprozeß gefaßt, in dem die Politiker im Wettbewerb um die Regierungsbefugnis stehen. Nur derjenige Politiker kann sich eine Chance im Wahlkampf ausrechnen, der den Vorstellungen der Wähler entgegenkommt.« Einige Zeilen weiter: »Der Wettbewerb ist somit eine allgemeine Daseinsgrundlage« (13 f.). Ganz folgerichtig kommt Herder-Dorneich zu dem Schluß: »Die Christen als eine Gruppe unter anderen können nicht mehr eine ihnen vorschwebende Gesellschaftsordnung als für die Gesamtgesellschaft verbindlich entwerfen« (19), wobei nur hinzuzufügen wäre, daß, da die Menschen ohne Ordnung nicht zu existieren vermögen, diese Ordnung von den anderen durchgesetzt wird und zwar entsprechend ihrer Legitimitätsvorstellung. Als zweites Beispiel sei der Aufsatz von Dieter Grimm »Die Staatslehre der katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil« im Jahrgang 1969 des Jahrbuchs »Civitas«, das sich nunmehr nicht mehr christliches, sondern schlicht Jahrbuch für Sozialwissenschaften nennt. Da heißt es: »Das bedeutet aber, daß sich die Kirche von der Idee des Gemeinwohls als vorgegebener Größe trennt und auch ihre eigenen Gerechtigkeitspostulate zur Diskussion stellt« (23). Weiter führt er aus: »Da der Staat nach der unveränderten Lehre der Kirche im Dienste der Menschen steht, muß eine gewandelte Ansicht von menschlicher Würde und Freiheit sich auch auf die Theorie vom Zweck des Staates auswirken. Gegenüber dem zur Selbstbestimmung berufenen Menschen ist er nicht mehr so sehr die Anstalt, die ihn bei der Hand nimmt und seinem Ziel zuführt. Der Staat soll vielmehr die Voraussetzungen schaffen, unter denen es dem einzelnen möglich ist, zu seiner Bestimmung selbst zu finden« (18). An anderer Stelle unter zustimmender Zitierung eines von Böckenförde im »Hochland« (1957/58) veröffentlichten Aufsatzes: »Der demokratische Staat verteidigt nicht bestimmte Inhalte. Erst der gegen die immergültigen Postulate gleichgültige Staat ermöglicht seinen Bürgern, nach ihrer Überzeugung zu leben« (21). Und anschließend das bezeichnende Zitat Böckenfördes: »Das Schlimmste, was der Demokratie widerfahren kann, ist nicht eine unzureichende Verwirklichung naturrechtlicher Forderungen, sondern sind Maßnahmen und Manipulationen, welche dem politischen Gegner die Freiheit der Opposition und die gleiche Chance der politischen Machtgewinnung beschneiden . . ., um ›absolute Werte‹ durchzusetzen.« Um die Zitate abzuschließen,

sei noch auf den Aufsatz, der in demselben Jahrgang von »Civitas« unter der bezeichnenden Überschrift »Sozialer Kampf und sozialer Fortschritt« von dem niederländischen Jesuitenpater und Professor an der katholischen Universität Nijmegen Harry Hoefnagels veröffentlicht wurde, hingewiesen. Gegen Schluß seiner Abhandlung fordert Hoefnagels: »Eine den sozialen Tatsachen Rechnung tragende Sozialethik wird sich weiter fragen müssen, ob der Glaube an eine durch unabänderliche Prinzipien bestimmte Sozialethik nicht eines der größten Hindernisse für eine vernünftige und fruchtbare soziale Auseinandersetzung ist« (46).

Prüft man diese katholischen Aussagen im Hinblick auf ihre Legitimitätsvorstellung, so ergibt sich die Öffnung gegenüber der modernen Ausprägung. Denn substantiell sind sie entleert, liegen in der individualistischen Linie mit den Vorstellungen von der offenen Wettbewerbsgesellschaft, der zumindest im Grundsatz ungebundenen Freiheit, der ausdrücklichen Ausklammerung naturrechtlicher Werte bei Grimm, Böckenförde und Hoefnagels und ermöglichen unter Berufung auf das Humane im Sinne einer emanzipatorischen Aufklärung wiederum eine Gewichtverschiebung vom Individuum in Richtung einer total-mechanistisch konzipierten Gesellschaft. Gewollt oder ungewollt wird das praktische Ergebnis die Eliminierung christlicher Werte aus dem öffentlichen Leben sein, verbunden mit der seltsamen Entdeckung katholischer und evangelischer Theologen des Humanen, das als Postulat der Aufklärung entstammt, als christliche Grundposition übernommen wird, ohne es vorher in den christlichen Bezugsrahmen gesetzt zu haben. Denn die Aufklärung sieht in der Hinnahme von Ordnungen und Geboten und dies insbesondere, wenn sie von einem nach ihrer Meinung mythischen Wesen wie Gott ausgehen, eine Fremdbestimmung, die als antihuman zu überwinden ist. Auf der anderen Seite deckt sich die inhaltliche Entleerung des Staatsbegriffs bei Herder-Dorneich weitgehend mit der Staatsvorstellung Kelsens. Theologische Denker von heute ziehen die Heilsgeschichte in eine marxistisch konzipierte soziale Gerechtigkeit, die letzten Endes Gott im sozialen Fortschritt aufweist oder glaubhaft machen zu können vermeint, um so den Anschluß an moderne Legitimität zu finden, wobei sicherlich ungewollt dem absoluten Sein eine im Grunde so nebensächliche Rolle zufällt, daß sie die anderen zu tolerieren vermögen. Man wird zugeben müssen, daß die alte Legitimität verdrängt und durch eine neue ersetzt wurde, eine Feststellung, die in keiner Weise etwas über sittliche Rechtfertigung und Tragbarkeit dieser neuen Legitimität aussagt.

Mit den Parolen nach »Humanisierung des Strafrechts und des Strafvollzugs« ist die neue Legitimität längst dabei, das auf der Freiheit des Willens und der sich daraus ergebenden Schuld und Sühne gründende Recht zu ersetzen durch ein Schutz- und Erziehungsrecht, das künftiges Wohlverhalten gegenüber der Individualsphäre des andern sicherstellen soll. Grundsätzlich

hat das alles mit Resozialisierung nichts mehr zu tun, sondern greift tiefer, weil es die Sünde überhaupt ausschließt und szientistisch feststellen zu können glaubt, daß Fehlverhalten im gesellschaftlichen Verkehr eine Folge der Erziehung und sonstiger Umwelteinflüsse, vom Täter aus gesehen also zufallsbedingt ist.

Wenn das deutsche Strafgesetzbuch den Abschnitt Verbrechen und Vergehen gegen die Sittlichkeit in Straftaten gegen die sexuelle Selbstbestimmung umbenennet hat, so bringt das die neue rechtliche Grundlegung zum Ausdruck. Sittlich oder unsittlich ist kein Phänomen, wenn überhaupt existierend und erkennbar, das schutzwürdig wäre. Nur so weit die Handlung des einen die sexuelle Sphäre eines andern verletzt, macht er sich strafbar. Der frühere Schutzraum ist wesentlich eingeengt. Unbeschränkt ist nunmehr die Herstellung pornographischer Schriften und Darstellungen erlaubt, deren Ausstellung oder Überlassung jedoch untersagt, insofern Personen unter sechzehn oder achtzehn Jahren betroffen sind. Homosexuelle Handlung vermag ein solcher Legitimitätsbegriff nicht mehr zu erfassen ebenso wenig wie den früheren Kuppeleibegriff. Selbstverständlich sind heute der Ehemann seiner Ehefrau gegenüber ebenso wie den Eltern ihren Kindern von der Staatsethik her gesehen berechtigt, der Unzucht zwischen diesen Personen Vorschub zu leisten, wenn – ebenso wie bei der Homosexualität – gewisse Altersgrenzen beachtet werden, die deshalb eingeführt wurden, weil der Gesetzgeber insofern den Jugendlichen nicht für voll entscheidungsfähig erachtet, das Delikt sich damit substantiell als Ausnutzung der Nichtvollentscheidungsfähigkeit einer Person und nicht als Verstoß gegen die Sittlichkeit qualifiziert. Jugendliche unter sechzehn Jahren werden aus demselben Blickwinkel gegen sexuellen Mißbrauch durch ihre Betreuer zwar geschützt. Gegenüber dem früheren Recht ist der Strafraum erheblich herabgesetzt und statt der Haftstrafe auch eine Geldstrafe möglich, wobei in Fällen von geringerem Unrecht infolge des Verhaltens eines Schutzbefohlenen überhaupt von Strafe abgesehen werden kann. Bei der Strafbestimmung des § 180 StGB, nämlich der Förderung sexueller Handlungen Minderjähriger, ist der Gesetzgeber selbst von seinem Standort der sexuellen Selbstbestimmung bis zu einer verfassungsrechtlich bedenklichen Grenze vorgestoßen, wenn er Sorgeberechtigte für Personen unter sechzehn Jahren generell wenigstens von Strafe ausnimmt, wenn sie den Schutzbefohlenen durch Gewähren oder Verschaffen von Gelegenheit die Möglichkeit zu sexuellen Handlungen an oder von einem Dritten oder sexuelle Handlungen des Dritten an dem Jugendlichen ermöglichen. Sinnigerweise bezeichnet das die strafrechtliche Literatur als »Erzieherprivileg«.

Die Auseinandersetzung über den § 218 StGB deutet den Kulminationspunkt zweier Legitimitätsauffassungen in voller Schärfe an, obwohl sie teilweise mit verlogenen Argumenten in einer dem Thema durchaus unangemessenen Weise geführt wurde. Denn hier ging es um Bestimmung und Begren-

zung von Individualrechten, ging es vor allem darum, ob das zweifellos existierende, aber noch nicht ausgetragene Leben, das nach christlicher Auffassung ein Geschenk des Schöpfergottes darstellt, bis zur Geburt menschlicher Freiheit, man würde zutreffender formulieren: menschlicher Willkür unterliegt, oder eine bereits nach Artikel 2 Absatz 2 des Grundgesetzes selbständige Existenz führt. Vertritt man diese Auffassung, so gibt es für einen medizinischen Eingriff unter rechtlichem Aspekt nur noch den Gesichtspunkt des übergesetzlichen Notstandes, wenn das Leben der Mutter unmittelbar bedroht ist. Alle anderen Indikationen sind dann Mord. Macht man sich diese rein juristische Betrachtungsweise zur Erfassung des Sachverhalts zu eigen, erkennt man, in welchem Ausmaß sich auch bei Vertretern christlicher Auffassung der Legitimitätsgrundlage ins Individualistische verschoben hat, wenn eine Reihe von Indikationen zur Rechtfertigung der Abtreibung gesetzlich fixiert werden sollten. Daher befindet sich auch die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts trotz einiger Vorbehalte gegenüber dem von den Regierungsparteien verabschiedeten Gesetz durchaus im Bereich der neuen Legitimitätslehre.

Sogenannte Ehescheidungsreform und die praktische Freigabe der Abtreibung nicht nur in der Bundesrepublik Deutschland, sondern in weiten Bezirken der Welt deuten auf Bewußtseinsänderungen, die bis in das Grundphänomen des Religiösen hinabreichen, nämlich inwieweit der Mensch von heute noch bereit ist, eine Norm über sich anzuerkennen, die sich jenseits eines primitiven Eigeninteresses materieller Natur bewegt. Diese Problematik kann nicht durch den Gebrauch desselben Wortes *humanitas* überspielt werden, unter dem abgesehen von sozialen Sicherungen von verschiedenen Sprechern durchaus Unterschiedliches verstanden wird. Die neue Legitimitätslehre, als Ergebnis der Säkularisierung oder Emanzipation verstanden, ist diejenige, die auf der Unterstellung vom Tod Gottes beruht. Die Werte sind aus einer objektiven in eine auch theoretisch rein subjektive Sphäre verlagert. Da aus dieser Sicht Gemeinschaft nicht mehr begriffen werden kann, so löst sie sich nicht, wie man gemeinhin sagt, wegen der technischen Entwicklung des Lebens auf, sondern deshalb, weil sie dieses emanzipative Denken schlechthin ausschließt. Ist das materiell Zweckhafte der letzte Orientierungspunkt, dann bleibt für Gemeinschaftsverbände wie Familie, Volk und Kirche kein Raum mehr. Vor kurzer Zeit griff ein liberales Weltblatt Positionen der Kirche mit der Behauptung an, sie fordere ja in der Auseinandersetzung mit den kommunistischen Staaten des Ostens nicht die Freiheit des einzelnen, sondern der Kirche. Zugrunde liegt dem eine Auffassung der Kirche als einer Veranstaltung einzelner zur Befriedigung religiöser Bedürfnisse. In der Tat wird diese neue Legitimität eine veränderte Welt schaffen, die allerdings den kollektiven Gewalten, die das Evangelium der menschlichen Geborgenheit nach menschlichem statt nach göttlichem Plan verkünden, durchaus offen ist

und mit großer Wahrscheinlichkeit von ihr eines Tages zu Lasten des grundlegenden individualistischen Prinzips dieser Lehre verdrängen wird. Gegenüber dieser Entwicklung verweisen christliche Autoren mit Vorliebe darauf, bei der neuen Legitimität handle es sich um einen Vorgang, der mit Naturgewalt über uns komme, im übrigen als notwendige Säkularisierung der Welt auch von Christen akzeptiert werden könne. In dieser Welt könne der Christ noch immer entsprechend seinen religiösen Grundsätzen ein separiertes Leben führen. In dieser Annahme ist letzten Endes der in ganz Europa feststellbare Niedergang der christlich-sozialen Bewegung begründet. Ob sie überhaupt mit der Lehre Christi vereinbar ist, erscheint mir zumindest zweifelhaft und im Widerspruch zur Tradition der katholischen Kirche stehend. Der Erzbischof von Paris, Kardinal Marty, nahm in einer Messe vom 17. April 1975 für die Abgeordneten zur Frage von Religion und Welt Stellung. Er wies darauf hin, daß das staatliche Gesetz durch die Anerkennung bisher abgelehnter Verhaltensweisen Einfluß auf die Moral nehme: »Sie bedeutet nie bloß die Regelung von Tatbeständen. Denn durch diese Regelung wird immer eine Sicht des Daseins anerkannt oder gefördert.« Abschließend meinte der Kardinal, die Ethik der Bibel müsse auf die soziale Wirklichkeit Einfluß nehmen, weil sonst die Kirche der Versuchung des Gettos verfallende.

Religiöser Sozialismus und Marxismus

Von *Manfred Spieker*

Die Frage nach dem authentischen Christentum ist so alt wie das Christentum selbst. Neu dagegen ist der Versuch, diese Frage mit dem Sozialismus zu beantworten, in ihm die Wahrheit des Evangeliums und die Erfüllung seiner Gebote zu sehen. Dieser Versuch kennzeichnet den religiösen Sozialismus der Weimarer Republik ebenso wie seine gegenwärtige Neuauflage, die Bewegung »Christen für den Sozialismus«. Diese propagiert die »christlich-sozialistische Identität« und das »1000jährige Reich des Friedens«. Sie behauptet, daß die Verwirklichung des Glaubens die »Teilnahme am revolutionären Prozeß« fordert und daß das christliche Liebesgebot entsprechend den Klassenverhältnissen zu differenzieren sei, das heißt, daß die Reichen dadurch geliebt werden, daß sie von ihrer Unterdrückung verursachenden Reichtum befreit werden. Ohne Ironie wird festgestellt, daß Gott »nur rot sein« könne¹.

Vertreten wird diese Bewegung in der Bundesrepublik gegenwärtig vor allem von D. Sölle und K. Schmidt², von den Wortführern einiger evangelischer Studentengemeinden³ sowie von der von H. Vorgrimler herausgegebenen Internationalen Dialog-Zeitschrift, die von 1968 bis 1974 erschien, und keine Scheu hatte, den gleichen Verlag in Anspruch zu nehmen, der auch den »Volks-Schott«, die »Geistlichen Übungen« des hl. Ignatius und die »Worte der Güte« von Johannes XXIII., also die Publikationen der als Klassenfeind befehdeten Amtskirche und ihrer Repräsentanten herausbringt. Auch die Internationale Paulus-Gesellschaft hat nach 1968 die Frage, »was Christentum authentisch heute bedeutet«, immer mehr mit dem Sozialismus beantwortet. Sie scheint vornehmlich nach ihrem letzten Kongreß im Oktober 1975 in Florenz zur Presse-Agentur der Bewegung »Christen für den Sozialismus« herabzusinken.

Als mittelfristiges Ziel für Europa wird von dieser Bewegung, so vielfältig, ja widersprüchlich sie in sich auch ist, »die Herstellung einer breiten und offenen Bündnisbewegung, eine Art Unidad Popular« nach dem Vorbild Chiles zur Zeit Allendes gefordert⁴.

D. Sölle gefällt sich, in Anlehnung an den ersten Satz des Kommunistischen Manifestes⁵ von einem »neuen Gespenst« zu sprechen, dem »Gespenst einer christ-

¹ Dorothee Sölle, *Christen für den Sozialismus*, in dem von ihr und Klaus Schmidt herausgegebenen gleichnamigen Band. Stuttgart 1975, S. 15.

² Vgl. D. Sölle/K. Schmidt, Hrsg., *Christentum und Sozialismus, Vom Dialog zum Bündnis*. Stuttgart 1974; D. Sölle/K. Schmidt, Hrsg., *Christen für den Sozialismus*, Bd. I, a. a. O., sowie Bd. II, hrsg. von W. Dirks/K. Schmidt/M. Stankowski. Stuttgart 1975. Der zuletzt genannte Band enthält Dokumente eines christlichen Engagements für den Sozialismus von 1945–1959.

³ Vgl. W. Pressel, *Evangelische Studentengemeinde: Gemeinde Jesu Christi an der Hochschule*. In: *Christen für den Sozialismus*, Bd. I, S. 52 ff.

⁴ Sölle/Schmidt. In: *Christen für den Sozialismus*, Bd. I, S. 173.

⁵ »Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus.«

lichen Option für den Sozialismus«⁶. So verlockend es nun wäre, dieser Gespenstertheologie nachzugehen und zu zeigen, daß sie sich, wie das mit Gespenstern immer der Fall ist, in nichts bzw. in mit Leichentüchern verkleidete Profanitäten auflöst, so soll hier dennoch nicht der Weg »vom Dialog zum Bündnis« zwischen Christen und Marxisten nachgegangen werden⁷. Vielmehr sollen an dem mehr als vierzig Jahre zurückliegenden Versuch des religiösen Sozialismus, an den »anzuknüpfen« die »Christen für den Sozialismus« für geboten halten⁸, einige philosophische und theologische Voraussetzungen aufgezeigt werden, die ausschlaggebend dafür sind, daß die Frage nach dem authentischen Christentum mit dem Sozialismus beantwortet wird, und es soll auf Konsequenzen für die Beurteilung des Marxismus hingewiesen werden, die diesen Versuch mit Notwendigkeit scheitern lassen.

Wie verschieden die theologischen und philosophischen Positionen der religiösen Sozialisten zwischen 1920 und 1932 auch immer waren, in ihrem zentralen Anliegen waren sie sich einig: Christentum und Sozialismus sollten nicht nur durch einen Brückenschlag verbunden, sondern durch eine Verschmelzung zu einer Einheit, gleichsam zu einer neuen universalen Konfession werden. Die philosophischen und theologischen Grundlagen, die sie teilten, sind vor allem die Lehre von der *natura corrupta* und bestimmte Interpretationen der Rechtfertigungslehre, die von den Begriffen »sola gratia« und »sola fide« ausgehen. Sie wirken entscheidend auf das Verständnis und die Rezeption des Marxismus ein.

I. THEOLOGISCHE UND PHILOSOPHISCHE GRUNDLAGEN

1. Die Lehre von der *natura corrupta*

Die religiösen Sozialisten, vor allem Tillich und Wünsch, gehen mit Luther und Calvin davon aus, »daß die menschliche Natur verderbt sei«⁹. Diese Behauptung hat zwei entscheidende Folgen: Erstens reduziert sie die menschliche Erkenntniskraft so schwerwiegend, daß die Beantwortung von Fragen der gesellschaftlichen Ordnung, um die es dem religiösen Sozialismus ebenso wie dem Marxismus vor allem geht, nicht mehr Gegenstand des Erkennens und Urteilens, sondern Geschenk der Eingebung und des Ergriffenseins werden. Zweitens begünstigt sie ein geradezu prometheisches Aufbegehren des Menschen, der eigenmächtig seine Nichtigkeit erklärt, es aber nicht erträgt, in Nichtigkeit zu leben und der, da ihm das Erkennen einer natürlichen Ordnung der Schöpfung verwehrt und ein entsprechendes Handeln nicht möglich sein soll, sich in seinem Gestaltungswillen nun in eine radikale, prometheische Autonomie entlassen fühlt.

Was die erste Frage betrifft, so geht sie weit über den eigentlichen Bereich der Theologie hinaus. Im Gefolge der *natura-corrupta*-Lehre wird nicht nur behauptet,

⁶ D. Sölle, Christen für den Sozialismus, a. a. O., S. 7.

⁷ Vgl. dazu die Arbeit des Verfassers, Das Problem der Revolution im Dialog zwischen Christen und Marxisten. In: W. Becker/H. Maier/M. Spieker, Revolution – Demokratie – Kirche. Paderborn 1975.

⁸ K. Schmidt, Exodus – Ethik. In: Christen für den Sozialismus, Bd. I, S. 144.

⁹ Paul Tillich, Religiöser Sozialismus I. In: Gesammelte Werke (im folgenden GW), Bd. II. Stuttgart 1962, S. 156.

daß die Offenbarung Gottes und das Heil des Menschen die menschliche, durch den Sündenfall ja nicht mehr intakte Erkenntniskraft übersteigt, auch das natürliche Erkennen der Welt und des Menschen sieht sich allgemeingültiger Maßstäbe beraubt. Es wird also nicht nur seine Unabgeschlossenheit festgehalten, sondern seine Koordinaten selbst werden bezweifelt. Kommt schon der Logik »keine absolute Allgemeingültigkeit« zu¹⁰, so ist es nur konsequent, wenn auch die Ethik des religiösen Sozialismus »kein abstraktes, allgemeingültiges Wert-System« kennt, sondern nur »einen im Seienden selbst enthaltenen Forderungscharakter, der je nach der Art der Begegnung des Menschen mit einem Seienden gewandelt wird . . .«¹¹. Ethik und Dogma werden wie Ritus und Kirchenverfassung einer nicht näher bestimmten und wohl auch nicht bestimmaren »Dynamik« unterstellt, wobei, wie schon erwähnt, weniger auf den Wandel in der Erkenntnis hingewiesen als die Unmöglichkeit objektiver Erkenntnis behauptet wird. Es sei »die Tragik aller Reflexion, daß sie die Entfremdung zum Wirklichen, die sie aufheben will, durch sich selbst notwendig vertiefen muß«¹².

Daß die Lehre von der *natura corrupta* sich in dieser Fassung ganz entscheidend auf das Verhältnis zum Marxismus auswirken muß, liegt auf der Hand. Einerseits sieht sich eine Beurteilung marxistischer Lehren aller objektiven Kriterien beraubt, ja ist im Grunde unmöglich geworden, andererseits muß nun dem Marxisten dasselbe Recht zugesprochen werden, vom Seienden ergriffen zu werden und Konsequenzen daraus zu ziehen, wie subjektiv diese auch immer sein mögen. Der Mensch verliert aber mit der Möglichkeit objektiver Erkenntnis nicht nur die erste Voraussetzung eines Dialogs, sondern seine Freiheit selbst. Ob er Christ oder Marxist wird, ist nicht mehr seine Entscheidung. Dies wird von einer »Macht« verfügt, »von der der Einzelne nicht weiß, woher sie kommt und wohin sie geht . . .«¹³. Somit wird nicht nur der Glaube auf eine »Sache des persönlichen Ergriffenseins« reduziert¹⁴, auch die Überzeugung der Marxisten wird dem rationalen Urteil entzogen. Sie ist sachlichen und rationalen Argumenten nicht zugänglich, weil der Mensch »nicht frei war und ist, diese Argumente anzuerkennen und sie für andere letztlich einleuchtend zu machen«. Die Wirksamkeit von Argumenten kommt »über ihn . . ., er weiß nicht wie«¹⁵. Daß einen auf Grund dieser Voraussetzungen beispielsweise auch nationalsozialistische Argumente plötzlich »überkommen« können, ist nur konsequent und von Wunsch in seiner »Evangelischen Ethik des Politischen« auch demonstriert worden¹⁶.

Zeigen sich hier schon die Auswirkungen eines bestimmten Verständnisses der Prinzipien von der allein seligmachenden Gnade und vom allein seligmachenden

¹⁰ Georg Wünsch, Zwischen allen Fronten – Der Marxismus in soziologischer und christlicher Kritik. Hamburg 1962, S. 22.

¹¹ Paul Tillich, Religiöser Sozialismus II. In: GW, Bd. II, S. 169.

¹² Paul Tillich, Grundlinien des Religiösen Sozialismus. Ebd., S. 92.

¹³ G. Wünsch, Zwischen allen Fronten, a. a. O., S. 16.

¹⁴ G. Wünsch, Die Aufgabe des Marxismus in der Bewegung des Reiches Gottes, Erstveröffentlichung 1931. In: W. Deresch, a. a. O., S. 197.

¹⁵ Zwischen allen Fronten, a. a. O., S. 16.

¹⁶ Tübingen 1936; vgl. z. B. S. 368 ff.

Glauben, so ist doch vor ihrer Erörterung noch die zweite Folge der *natura-corrupta*-Lehre darzulegen, jene Begünstigung des prometheischen Verlangens des Menschen, bei der Gestaltung der Welt und des sozialen Zusammenlebens keine anderen Gesetze anzuerkennen als die, die er sich selbst gegeben hat. Das scheint zunächst ein Widerspruch zu sein. Wie soll der Mensch angesichts seiner verdorbenen Natur und der Verdorbenheit aller Natur in der Lage sein, ein Reich zu schaffen, in dem es kein Elend und keine Entfremdung, also auch keine Verdorbenheit mehr gibt? Aber der lebendige Mensch läßt sich nicht in das Korsett der *natura-corrupta*-Lehre einzwängen. Er versucht, sich in der ihm aufgegebenen, notwendigen Gestaltung der Welt von diesem naturwidrigen Korsett zu befreien und findet sich in radikaler Autonomie wieder. Eine von ihm unabhängige, objektive und – wenn auch nur in Mühen – erkennbare Ordnung der Welt anerkennt er nicht. Sein Gott ist derart jenseits aller Welt, daß keine Brücke und keine Analogie zu ihm führt. So macht der Mensch sich selbst zum Herrn der Welt. Aber nicht nur dies, er selbst ist es ja bereits, der allein und aus sich heraus seine Nichtigkeit erklärt¹⁷. Wie bei Marx der in einer verdorbenen Welt handelnde Mensch beansprucht, den Menschen von aller Entfremdung befreien und zu einem total entwickelten Individuum mit absoluter Disponibilität entwickeln zu können¹⁸, so beansprucht er bei Tillich, »die Herrschaft . . . des Richtigen und Gerechten«¹⁹ und die »sinnerfüllte Gesellschaft« zu verwirklichen, »in der die Lebensmächtigkeit eines jeden Einzelnen und jeder Gruppe sich verwirklichen kann . . .«²⁰.

Die Nähe des religiösen Sozialismus zur prometheischen Anthropologie von Karl Marx ist unübersehbar. Er hat auf die Frage zu antworten, ob das Reich Gottes innerhalb der Geschichte und auf dieser Welt zu realisieren ist, ob es mit der klassenlosen Gesellschaft zusammenfällt. Die Antworten der Vertreter des religiösen Sozialismus sind zwar vielfältig, aber in der Tendenz immer positiv. Das Reich Gottes sei »nicht . . . jenseits vom Menschen, der Welt und ihrer Geschichte« zu suchen. Zwar sei es in seiner »Vollkommenheit und Ganzheit . . . unserer Erkenntnis nicht zugänglich, sondern Gegenstand des Glaubens und Hoffens«. Aber es vollziehe sich »in der irdischen Geschichte« – und hier gerade nicht in den etablierten Kirchen, sondern in der »marxistisch-proletarischen Arbeiterbewegung«, die »auch als atheistische material-inhaltlich dem Reiche Gottes dient«²¹. Das Reich Gottes sei keine »seelische Angelegenheit«, habe »primär und grundsätzlich nichts mit Religion zu tun« und bedeute, »das Eintreffen einer neuen Weltzeit, in der Gerechtigkeit, Frieden, Freiheit auf Erden und für alle Kreatur sein werden«. Die christliche

¹⁷ Hierauf hat Jacques Maritain 1936 in seinem »Humanisme intégral« hingewiesen; deutsch: Christlicher Humanismus. Heidelberg 1950, S. 14.

¹⁸ Vgl. Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte von 1844. In: MEW, Ergbd. 1. Teil, S. 537 und, Das Kapital, 1. Bd., MEW, Bd. 23, S. 512.

¹⁹ P. Tillich, Grundlinien des Religiösen Sozialismus, a. a. O., S. 99.

²⁰ P. Tillich, Sozialismus, ebd., S. 147 f.

²¹ G. Wünsch, Die Aufgabe des Marxismus . . ., a. a. O., S. 196 f. und S. 186. Vgl. auch Emil Fuchs, Von Friedrich Schleiermacher zu Karl Marx. In: W. Deresch, a. a. O., S. 106: »Es ist ein Ruf da, der uns zwingt, das Reich Gottes zu bauen . . ., der unabhängig von Kirche und »Religion« durch die Geschichte der Menschheit geht. Heute hat er aus Karl Marx und über Karl Marx hinaus die Massen revolutioniert . . .«.

Eschatologie wird hier völlig preisgegeben, bzw. »durch den wissenschaftlichen Sozialismus (Kommunismus, Marxismus) . . . realistisch begründet und unterbaut«²².

Auch Tillich scheint sich bezüglich der Eschatologie hier zu keiner klaren Position durchringen zu können. Zwar lehne der religiöse Sozialismus die »Erwartung einer innergeschichtlichen Vollendung« ab²³, aber dennoch sei sein Ziel die »Theonomie« als das Gegenteil der »Herrschaft des Dämonischen« beziehungsweise die »Theokratie« als »die Herrschaft der unbedingten Form, des Richtigen und Gerechten«²⁴. Er verwerfe das in der »Erwartung eines gewandelten, der Idee der Gerechtigkeit restlos unterworfenen Menschenwesens« liegende idealistische Moment der marxistischen Anthropologie, aber er bejahe das prophetisch-revolutionäre Moment und nehme »die entscheidende Intention der marxistischen Anthropologie« auf, um sie »unter Abstreifung derjenigen Elemente . . ., die dem bürgerlichen Materialismus oder Idealismus entnommen sind«, zu radikalisieren²⁵. Er revolutioniert die Welt, zerbricht die alten Gesellschaftsordnungen und hilft eine neue schaffen, »in der die gegenwärtigen Dämonien aufgehoben sind«²⁶. Der eschatologische Vorbehalt bleibt weitgehend isoliert und vermag den Traum von der Theokratie nicht zu bremsen.

Ganz preisgegeben wird dieser eschatologische Vorbehalt jedoch von einem der Väter des religiösen Sozialismus, von Hermann Kutter. Es sei »die Größe unserer Zeit«, sich nicht mehr mit der Not abzufinden, »sondern alles in die Schanze zu schlagen zu ihrer Überwindung«. Sie kenne »keine Kompromisse mehr«, sie wolle »nicht mehr in geflickten und provisorischen Zuständen leben . . ., nicht mehr aus der rauen Wirklichkeit in das Reich der Ideale, die dem Jenseits erblühen, hinüberflüchten«. Sein Bekenntnis: »Wir wollen uns nicht mehr reinwaschen, wir nehmen die furchtbare Verantwortung für das Böse auf unsere eigenen Schultern. Wie verheißungsvoll ist das, wie groß die schöpferischen Kräfte, die wir damit entfesseln!«²⁷, erinnert nicht weniger an das von Marx an den Anfang seines Philosophierens gestellte Bekenntnis des Prometheus²⁸ als die Erklärung von Georg Wünsch: »Wenn schon Sünde sein muß, dann für den Christen lieber Sünde im Kampf an der Seite des Proletariats als an der Seite des Bürgertums«²⁹. Der Mensch selbst unternimmt es nun, aus eigener Kraft das Heil zu schaffen. Auf den Einwand, das Heil könne nur von Gott, aber nicht vom Menschen errichtet werden, antwortet er, »daß das Tun schlechthin das letzt Entscheidende ist, nicht die Frage nach seinem Subjekt«³⁰.

²² Dietrich Tittmann, Ein Beitrag zum Thema »Religion und Kommunismus«. In: »Zeitschrift für Religion und Sozialismus«, Jg. 1932, S. 28 f.; vgl. auch D. Sölle, Christen für den Sozialismus, a. a. O., S. 15.

²³ P. Tillich, Religiöser Sozialismus II, a. a. O., S. 165.

²⁴ Grundlinien des Religiösen Sozialismus, a. a. O., S. 98 f.

²⁵ Religiöser Sozialismus II, a. a. O., S. 164.

²⁶ Religiöser Sozialismus I, a. a. O., S. 157 f.

²⁷ Hermann Kutter, Die soziale Frage. Erstveröffentlichung 1912. In: W. Deresch, a. a. O., S. 49.

²⁸ Vgl. die Vorrede zu seiner Dissertation in MEW, Ergbd. 1. Teil, S. 262.

²⁹ G. Wünsch, Die Aufgabe des Marxismus . . ., a. a. O., S. 196.

³⁰ D. Tittmann, Ein Beitrag zum Thema »Religion und Kommunismus«, a. a. O., S. 30. D. Sölle ist hier konsequenter: »Die Subjekte der Befreiung sind wir selber, und jede theologische Fremdbestimmung durch einen ganz anderen Gott widerspricht nicht nur der

Prometheus ist also nicht nur für Marx der vornehmste Heilige. »Wer das Unübersehbare, das Unbegrenzte will, wessen Sterben nicht an Schranken sich stößt, wer seine Ziele nicht in kluge Worte fassen kann – der allein hat ein wirkliches Wollen. Hinter einem solchen Wollen steht – der lebendige Gott.«³¹ Der Mensch, der seine Ziele nicht in Worte fassen kann, der seine Nichtigkeit erklärt hat und sprach-, ja konzeptionslos geworden ist, er will unter Berufung auf den lebendigen Gott das Unbegrenzte; er will das Reich Gottes auf der Erde und in der Geschichte errichten.

2. Gnade ohne Natur und Glaube ohne Inhalt – die Prinzipien *sola gratia* und *sola fide*

Was in der Erörterung der Lehre von der verdorbenen Natur für das Verhältnis des religiösen Sozialismus zum Marxismus schon ansatzweise deutlich wurde, nämlich daß einerseits eine rationale Beurteilung des Marxismus nicht mehr möglich ist und andererseits gerade der nichtige Mensch sich mit dem prometheischen Menschen der Marxschen Anthropologie verbündet, das wird noch deutlicher, wenn die Prinzipien von der allein seligmachenden Gnade (*sola gratia*) und vom allein seligmachenden Glauben (*sola fide*) auf ihre Auswirkungen hin untersucht werden.

Christ oder Marxist zu sein, ist, wie schon erwähnt, keine Folge einer rationalen Überlegung. Die jeweilige Entscheidung ist rationalen Argumenten nicht zugänglich, ja ist im Grunde gar keine Entscheidung, sondern ein Ergriffenwerden, ein »Wagnis«³², über dessen Kriterien sich nichts sagen läßt. Christ oder Marxist zu sein, das ist nicht der Freiheit des Menschen anheimgegeben. Konsequenterweise ist der Marxist auch nicht für seinen Atheismus verantwortlich. Er ist Atheist, »weil er von Gott nicht erweckt ist und darum von ihm nichts wissen kann . . . , weil der Heilige Geist . . . nicht wirksam geworden ist«³³. Noch einen Schritt weiter geht Emil Fuchs, für den sich der Ruf Gottes selbst »in der Formulierung des Marxismus« ereignen kann³⁴.

In Verbindung mit der Lehre von der verdorbenen Natur nimmt das Prinzip von der allein seligmachenden Gnade somit dem Menschen seine Freiheit. Es zerstört die Voraussetzung eines dialogischen, das heißt um Wahrheit ringenden Verhältnisses zwischen Christentum und Sozialismus, denn Wahrheit soll mit menschlichen Kräften nicht zu erringen sein. Jeder hat seine Wahrheit, der eine die der Gnade, der andere die der geschichtlichen Entwicklung. Die »Offenbarung des Geistes«

Marxschen Annahme vom höchsten Wesen für den Menschen, das eben der Mensch sei, sie widerspricht auch dem Evangelium der Befreiung des Menschen für den Menschen« (Christen für den Sozialismus, a. a. O., S. 15).

³¹ Hermann Kutter, Sie müssen – Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft. In: W. Deresch, a. a. O., S. 58. Vgl. auch D. Sölle, Aufstand und Auferstehung. In: Christentum und Sozialismus, a. a. O., S. 52.

³² G. Wünsch, Unsere Aufgabe 1931. In: »Zeitschrift für Religion und Sozialismus«, Jg. 1931, S. 4: Der Atheismus ist »genau dasselbe Wagnis . . . wie der Gottesglaube«.

³³ Zwischen allen Fronten, a. a. O., S. 218.

³⁴ Emil Fuchs, Der evangelische Mensch? Eine Auseinandersetzung mit Günther Dehn. In: »Zeitschrift für Religion und Sozialismus«, Jg. 1932, S. 69.

ist Gnade und als Gnade »irrational und aus Tiefen quellend, die aller Gestaltung entrückt sind«³⁵.

Welche Folgen das für die Interpretation des Prinzips vom allein seligmachenden Glauben hat, ist leicht abzusehen. Der Glaube gerät in einen radikalen Gegensatz zu jeder Lehre, in einen Gegensatz zu Dogma und Kirche, ja zur Religion selbst. Er ist nur noch »das Bewußtsein von dem neuen Sein und dessen Erhaltung durch Gottes Gnade«, und »nicht das Fürwahrhalten von Lehren«³⁶. Schon Kutter hatte 1912 behauptet: »Die Gedanken über Gott trennen, der wirkliche Gott einigt. Wir wollen nichts mehr von bloßen Dogmen wissen; wir selbst sind mehr als ein Dogma.«³⁷ Und Wünsch meint 1931 durchaus nicht ironisch, die religiösen Sozialisten seien um so mehr Theologen, je weniger Theologie sie hätten³⁸.

Konsequenterweise wird im religiösen Sozialismus die dritte Säule der protestantischen Rechtfertigungslehre, das Prinzip *sola scriptura*, so gut wie ganz mit Schweigen übergangen. Das Bekenntnis zum Sozialismus wird nirgends aus der Heiligen Schrift abgeleitet. Der Sozialismus ist Gegenstand eines dogmen- und kirchenlosen Glaubens. Der Glaube: das ist das »Erlebnis des Unbedingten«³⁹. Er »lehrt nur die menschlich-geschichtliche Existenz als in Gott gegründet begreifen«, »fügt inhaltlich dem sachlichen Handeln nichts hinzu«⁴⁰.

Eine auf diesen Glaubensbegriff sich stützende Religion ist wohl mehr die Religion Hegels als die des Christentums. Da ein solcher auf einen inhaltsleeren Erlebnisakt reduzierter Glaube aber nicht leben kann und für die Gestaltung der Welt nicht hinreichend ist, sucht er sich seinen Inhalt irgendwo in der Welt, das heißt in der Immanenz. Bei Hegel findet er ihn im Staat, der gegenüber der Subjektivität der Religion immer »das Wissende in seinem Prinzip« bleibt, weshalb die religiöse Gemeinde auch »unter der oberpolizeilichen Oberaufsicht des Staates« zu stehen habe⁴¹, während er ihn bei den religiösen Sozialisten in der sozialistischen Weltbewältigung findet. Tillich selbst hat diesen Zusammenhang festgehalten, wenn er sagt, die Idee der Immanenz und der »Verzicht auf das Hereinbrechen eines transzendenten Himmelreiches«, an dessen Stelle »der Wille zur Gestaltung des Weltreiches zu einem Reiche Gottes« trete, lägen »in der Konsequenz des reformatorischen Grundprinzips, der Rechtfertigung allein durch den Glauben«⁴².

Daß Christen, die ihren Glauben derart entleeren und von Religion und Kirche trennen, besonders willkommene Partner der Marxisten zwecks gemeinsamer Durchführung der sozialistischen Revolution sind, ist nur konsequent. Zwar haben die Marxisten dies zur Zeit des religiösen Sozialismus, soweit zu sehen ist, noch nicht erkannt. Erst heute gibt es Strömungen, wie jene, die durch Roger Garaudy oder die

³⁵ P. Tillich, Christentum und Sozialismus I. In: GW Bd. II, S. 26.

³⁶ G. Wünsch, Zwischen allen Fronten, a. a. O., S. 217.

³⁷ H. Kutter, Die soziale Frage. In: W. Deresch, a. a. O., S. 46.

³⁸ G. Wünsch, Unsere Aufgabe 1931, a. a. O., S. 2.

³⁹ P. Tillich, Christentum und Sozialismus I, a. a. O., S. 26. Ähnlich meint D. Sölle, es komme nicht darauf an, den politischen Jesus »biblisch zu rechtfertigen«, sondern seine revolutionäre »Funktion« zu übernehmen (Politische Theologie. Stuttgart 1971, S. 81 f.).

⁴⁰ G. Wünsch, Die Aufgabe des Marxismus . . . , a. a. O., S. 197.

⁴¹ G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 270.

⁴² P. Tillich, Christentum und Sozialismus II. In: GW Bd. II, S. 30. Ähnlich Sölle, Christen für den Sozialismus, a. a. O., S. 14.

Kommunistische Partei Italiens repräsentiert werden, die jene Christen, die sich zu einem inhaltsleeren Glauben bekennen, als Partner für die Volksfront wünschen und nicht nur ihren Glauben als »Prinzip der Revolution« definieren, sondern die Revolution selbst einen »Akt des Glaubens« nennen⁴³. Diesen Christen wird ein Aktionsbündnis »zur Verwirklichung eines totalen Menschen« angeboten⁴⁴. Dafür sollten sie dort die konkreten marxistischen Lehren übernehmen, »wo es um die Zusammenhänge und Ursachen von Unterdrückung und Befreiung des Menschen geht sowie um die Maßnahmen ihrer Steuerung«⁴⁵.

Zwischen 1920 und 1932 haben die religiösen Sozialisten selbst dieses Bündnis gesucht, wenngleich die Frage, ob es jenseits der noch marxistisch motivierten sozialdemokratischen Partei oder in ihr zu verwirklichen sei, nie einheitlich beantwortet wurde. Die Überzeugung, daß Mensch und Natur nichtig seien, und der inhaltsleere Glaube disponierten sie für die Übernahme all jener marxistischen Lehren, die Aussagen über diese Welt machen. Der Marxismus wurde als eine Botschaft interpretiert, die die Sendung habe, »das Christentum aus der seelischen Bedrohung zu befreien und auf den Boden der totalen Wirklichkeit zu stellen«⁴⁶.

II. DIE BEURTEILUNG MARXISTISCHER LEHREN

1. Die Mißachtung der Erfahrung

Die Beurteilung der marxistischen Lehren durch die religiösen Sozialisten ist aufgrund der theologischen und philosophischen Voraussetzungen sehr vielfältig, ja oft schon bei ein und demselben Autor widersprüchlich. Angesichts der Verdrängung, ja Verurteilung rationaler Reflexion und Argumentation und des Pochens auf subjektivem Ergriffensein ist das nicht verwunderlich. Dennoch lassen sich einige Grundlinien in der Beurteilung marxistischer Lehren herausarbeiten. Der zentrale Widerspruch, der dabei festzustellen ist, ist der zwischen der Reduktion des Marxismus auf eine wissenschaftliche Methode zur Analyse sozialer Verhältnisse einerseits und der Hypostasierung seiner Geschichtsphilosophie andererseits.

Für Wünsch besteht »das Wesen des Marxismus« in einem »streng diesseitigen historischen Realismus«⁴⁷. Dieser Realismus komme sogar in seiner Religionskritik zum Ausdruck⁴⁸. Der Materialismus des Marxismus sei »nichts anderes als Antiidealismus«⁴⁹.

⁴³ Roger Garaudy, Revolution als Akt des Glaubens. In: »Evangelische Kommentare«, 6. Jg. (1973), S. 339, bzw. S. 343.

⁴⁴ R. Garaudy, Vom Bannfluch zum Dialog. In: Garaudy/Metz/Rahner, Der Dialog. Reinbek 1966, S. 114.

⁴⁵ R. Garaudy/Quentin Lauer, Sind Marxisten die besseren Christen?, Ein Streitgespräch. Hamburg 1969, S. 14.

⁴⁶ D. Tittmann, Ein Beitrag zum Thema »Religion und Kommunismus«, a. a. O., S. 32.

⁴⁷ G. Wünsch, Die Aufgabe des Marxismus . . . , a. a. O., S. 182.

⁴⁸ Zwischen allen Fronten, a. a. O., S. 197.

⁴⁹ Die Aufgabe des Marxismus, a. a. O., S. 192.

Auch Tillich meint, die Geschichtsauffassung des Marxismus, also sein Herzstück, werde »fälschlicherweise materialistisch« genannt und müsse »richtig ökonomisch« genannt werden⁵⁰.

Wünsch reduziert den Marxismus schließlich auf eine »streng exakte, radikale Wirklichkeitserkenntnis«, auf eine »Methode«, die selbst dann richtig bleibe, »wenn sich alle konkreten Ergebnisse der marxistischen Forschung als falsch erwiesen«⁵¹. Diese erstaunliche Behauptung, daß eine Methode richtig sein könne, auch wenn sie nur falsche Ergebnisse zeitige, erlaubt zwei Schlußfolgerungen. Entweder es wird unter »Methode«, noch dazu unter »exakter Methode«, nicht das verstanden, was in der Regel darunter verstanden wird: ein wissenschaftliches Verfahren zur Gewinnung von Erkenntnissen, die sich an der Wirklichkeit überprüfen lassen, oder die Wirklichkeit, von der hier die Rede ist und die exakt erkannt werden soll, ist eine andere als die in der Natur und im sozialen Zusammenleben erfahrbare. Wünsch bestimmt denn auch den »methodischen Leitfaden«, zu dem er den Marxismus macht, als einen »Leitfaden, das zu erkennen, was . . . Gott will.«⁵² Die exakte Methode, auf die der Marxismus zunächst reduziert wird, verwandelt sich so unter der Hand in einen Glauben und somit in eine Auslegung der Offenbarung Gottes.

Daß der Marxismus einer solchen Umfunktionierung einigen Widerstand bereitet, ist den religiösen Sozialisten gelegentlich bewußt. Aber sie können sich nur selten dazu durchringen, diese Widerstände klar ins Auge zu fassen und als solche kritisch zu reflektieren⁵³. In der Regel lösen sie die damit verbundenen Probleme, indem sie diese Widerstände entweder ignorieren oder weginterpretieren oder – ein dritter, häufig gewählter Weg – taufen. All diesen Wegen ist gemeinsam, daß die religiösen Sozialisten, allen voran Tillich, jeweils den Anspruch erheben, zu wissen, worin der wahre oder echte Marxismus beziehungsweise der wahre oder echte Sozialismus besteht.

So hat für Tillich der »echte« Marxismus die »letzte religiöse Schicht des menschlichen Seins« getroffen und in profaner Form zum Ausdruck gebracht, ja er ist mit seinem Wissenschaftsglauben selbst »verhüllter religiöser Glaube«. Der religiöse Sozialismus habe die Aufgabe, dem Sozialismus vorzuhalten, »was eigentlich in ihm gemeint ist.«⁵⁴ Er habe den in ihm wirkenden Glauben bewußt zu machen⁵⁵.

Konsequenterweise wird vom materialistischen Atheismus behauptet, daß er entweder »keine dem Sozialismus wesentliche Erscheinung« sei⁵⁶ oder daß er unter

⁵⁰ P. Tillich, *Der Sozialismus als Kirchenfrage*. In: W. Deresch, a. a. O., S. 113.

⁵¹ G. Wünsch, *Die Aufgabe des Marxismus*, . . . , a. a. O., S. 192. Auch D. Sölle sieht den Marxismus ausdrücklich nicht als Weltanschauung, sondern als ein wissenschaftliches Instrument zur Analyse sozialer Verhältnisse. (Christen für den Sozialismus, a. a. O., S. 21.)

⁵² Wünsch, a. a. O., S. 91.

⁵³ So nennt Tillich mehrfach die Marxsche Einteilung der Geschichte in eine Vorgeschichte und in eine mit der klassenlosen Gesellschaft beginnende eigentliche Geschichte »falsch«: vgl. *Klassenkampf und Religiöser Sozialismus*. In: GW, Bd. II, S. 191, und, *Die sozialistische Entscheidung*, a. a. O., S. 287.

⁵⁴ P. Tillich, *Klassenkampf und Religiöser Sozialismus*, a. a. O., S. 187 ff.

⁵⁵ *Die sozialistische Entscheidung*, a. a. O., S. 285.

⁵⁶ *Der Sozialismus als Kirchenfrage*. In: W. Deresch, a. a. O., S. 114.

Gott und Religion etwas bekämpfe, »das mit dem Evangelium nichts gemein hat«, ja, das gerade auch von ihm »aufs schärfste angegriffen« werde. So ist es auch logisch, daß der, der das Evangelium retten will, aufgefordert wird, den Kommunismus anzuerkennen⁵⁷.

Was der Sozialismus will, ist auch für Tillich nur »eine radikale Durchführung des Toleranzgedankens einerseits, des religionsfreien Staatsgedankens andererseits«⁵⁸. Das »unbedingte Ergriffensein von dem, was im Sozialismus gemeint« sei, sei die Quelle des Glaubens der religiösen Sozialisten an die Kraft des Sozialismus. Was dieses Letzt-Gemeinte sei, ist nicht zu erfahren, und das ist angesichts der skizzierten Lehre von der *natura-corrupta* nicht verwunderlich. »Das Letzt-Gemeinte ist das, was in allen Begriffen ausgedrückt werden soll und doch über alle hinausgeht, von keinem begriffen werden kann. Darum sind alle letzten Begriffe, in die der Sozialismus seinen Sinn gelegt hat, Symbole – und nicht wissenschaftliche Marken, die man beweisen und widerlegen kann«⁵⁹, und Tillich nennt die klassenlose Gesellschaft, das Ende der Vorgeschichte und das Reich der Gerechtigkeit und der Freiheit als solche Symbole.

Von der Reduktion des Marxismus auf eine wissenschaftliche Methode und auf einen streng diesseitigen Realismus ist hier nichts mehr zu spüren. War schon bei Wünsch die Methode als eine, die Gottes Willen entschlüsselt, keine wissenschaftliche Methode, ja überhaupt keine Methode mehr, sondern ein Glaube, so vermeidet Tillich diese Reduktion von vornherein. Er versteht und rezipiert den Sozialismus als eine Geschichtsphilosophie beziehungsweise als eine Prophetie und entzieht ihn so jeder empirischen Kritik. Er wird gegen Erfahrung immunisiert und somit zur Ideologie erklärt – ist es doch deren Kennzeichen, sich durch entgegenstehende Erfahrungen nicht widerlegen zu lassen. So habe zwar »die bürgerliche Wissenschaft den Sozialismus ... in der rationalen Sphäre« widerlegt, »aber unter Verfehlung des Wesens selbst«⁶⁰. Tillich beansprucht hier nicht nur das Privileg, in ein Geheimnis des Sozialismus eingeweiht zu sein, er behauptet zugleich, daß alle Gegner des Sozialismus nicht nur unter unzulänglichen Erkenntnisfähigkeiten leiden, sondern am Rande eines Sakrilegs leben. Ein Beispiel, an dem er demonstriert, was er von der Erfahrung hält, ist das Proletariat. In der Arbeit »Die sozialistische Entscheidung«, in der er zu zeigen beansprucht, »was Sozialismus und was Marxismus wirklich sind«⁶¹, meint er, der Begriff »Proletariat« sei »kein rein empirischer Begriff, der eine bestimmte Summe von Menschen umfaßt und bestimmte Merkmale an ihnen eindeutig definiert, sondern ... ein idealtypischer Begriff, der eine soziale Struktur

⁵⁷ D. Tittmann, Ein Beitrag zum Thema »Religion und Kommunismus«, a. a. O., S. 29 ff. D. Sölle belehrt ihre Leser, daß der Marxsche Materialismus »nicht irgendein Kult der Materie« sei, sondern den »Supremat des Menschen« zum Ausdruck bringe (Christentum und Sozialismus, a. a. O., S. 10).

⁵⁸ P. Tillich, Der Sozialismus als Kirchenfrage, a. a. O., S. 114.

⁵⁹ Sozialismus, a. a. O., S. 142. Auch für D. Sölle kann »ein positiver und endgültiger Begriff von Sozialismus nicht gesetzt werden«. (Christen für den Sozialismus, a. a. O., S. 13.)

⁶⁰ Grundlinien des religiösen Sozialismus, a. a. O., S. 93.

⁶¹ Die sozialistische Entscheidung, a. a. O., S. 220.

nach ihren maßgebenden Merkmalen kennzeichnet, ohne Rücksicht darauf, ob diese Struktur in der Erfahrung rein aufweisbar ist.«⁶²

2. Der Sozialismus als Prophetie

Für den religiösen Sozialismus zählt einzig und allein »die prophetische Haltung«.⁶³ Sie werde am reinsten durch die sozialistische Bewegung verkörpert. Eine geschichtsphilosophische Betrachtung der sozialen Entwicklung führt nach Tillich »zu der Einsicht, daß Christentum und Sozialismus zur Vereinigung bestimmt sind«.⁶⁴ Die Theologie der religiösen Sozialisten, vor allem Tillichs, wird mit fortschreitender Entwicklung zu einer Geschichtsphilosophie, die wiederum von der *Kairos*-Idee, der Behauptung einer Krise von historischem Ausmaß, einer neuen »Fülle der Zeit«, in der Gottes Wille offenbar werde, beherrscht wird. Eine Geschichtsphilosophie aber, die sich von der Theologie, konkret der Theologie der Geschichte löst, wird zur Ideologie. Ob die Tillichsche Geschichtsphilosophie mittels der *Kairos*-Idee die Bindung an die Theologie wahrt, muß zum mindesten bezweifelt werden. Bedeutet die Idee des *Kairos* für ihn doch im Grunde einen Protest gegen die Tatsache, daß die *civitas terrena* und die *civitas dei* noch keine Einheit sind. Auch das dem *Kairos* entsprechende Ziel, die Theonomie, »in der die Wirklichkeit wieder Symbol des göttlichen Sinngrundes geworden ist . . ., wo nichts grundsätzlich unförmig sein muß, wo heiliges Erkennen und heiliges Handeln sich einen«⁶⁵, läßt sich theologisch wohl nicht rechtfertigen. Weiß die Theologie doch nicht erst seit Augustinus, daß die *civitas terrena* ein aus Heiligem und Unheiligem zusammengesetztes Gebilde ist und bis zu ihrem Ende bleiben wird.

Für die religiösen Sozialisten offenbart sich der *Kairos*, die Fülle der Zeit und der Wille Gottes in der sozialistischen Bewegung, wie heute für die Vertreter der Theologie der Revolution, der Theologie der Befreiung oder die »Christen für den Sozialismus« in den sozialistischen Revolutionen und Volksbefreiungsbewegungen. Sie werden beherrscht von der Überzeugung, daß die Entwicklung der Welt und der Menschheit zum Sozialismus ein unabwendbares Schicksal sei. »Echte Dialektik« sei »die Lehre vom historischen Schicksal«, – sei »historischer Prädestinationsglaube«, der »die ganze Gewalt der Aktivität« in sich habe, »die das Bewußtsein bringt, Träger des Schicksals zu sein«. Dies sei auch »die religiöse Kraft, die in der marxistischen Dialektik steckt, und die neu zu gewinnen von entscheidender Bedeutung für den Sozialismus ist«⁶⁶.

Die religiösen Sozialisten stimmen dem historischen Materialismus konsequenterweise ausdrücklich zu. Sie fühlen sich in einer revolutionären Situation, in der »die

⁶² A. a. O., S. 278; vgl. auch Masse und Geist. In: GW, Bd. II, S. 89. »Nicht die empirische, sondern die ideale Klasse ist Grundlage der religiösen Gemeinschaft«, zu der die sozialistische Bewegung zu werden hat.

⁶³ Grundlinien des religiösen Sozialismus, a. a. O., S. 93.

⁶⁴ Der Sozialismus als Kirchenfrage, a. a. O., S. 113.

⁶⁵ Die religiöse und philosophische Weiterbildung des Sozialismus, a. a. O., S. 130.

⁶⁶ A. a. O., S. 126; vgl. auch Klassenkampf und Religiöser Sozialismus, a. a. O., S. 186: Im Hintergrund der marxistischen Dialektik stehe »ein religiöses Schicksalsbewußtsein«.

Produktivkräfte . . . über den Rahmen der Produktionsverhältnisse hinausgewachsen« seien⁶⁷. Sie erklären, daß »die Struktur des Kapitalismus selbst . . . zum Umschlag in den Sozialismus . . . , zur klassenlosen Gesellschaft (treibt)« und daß die sozialistische Forderung . . . vom Sein selbst bestätigt (wird)«⁶⁸. Der Sozialismus sei nichts weiter »als die letzte Konsequenz einer geschichtlichen Entwicklung«, sei die Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, »die kommt und, weil sie kommt, vom Schöpfer gewollt« werde; weshalb der religiöse Sozialismus diese Entwicklung »als eine aus der Dialektik der Sache geborene Notwendigkeit« begreife. Sich gegen diese Entwicklung zu sträuben, wird dann als »Ungehorsam gegen den in der Geschichte wirksamen Willen Gottes« empfunden⁶⁹. Der Wille Gottes könne »nur durch eine Verneinung der Grundstrukturen unserer Gesellschaft und durch Bejahung der sozialistischen Bewegung« erfüllt werden⁷⁰. Das Werkzeug des göttlichen Willens sei nicht die Kirche, sondern die Arbeiterschaft, die »Trägerin der geschichtlichen Zukunft« und des in der Geschichte »Notwendigen«⁷¹. »Nur religiösen Sozialisten ist die Erkenntnis gegeben, daß das Reich Gottes in der geschichtlichen Stunde seine Schritte durch die marxistisch-sozialistische Arbeiterbewegung . . . tut«⁷².

Mit dem historischen Materialismus übernehmen die religiösen Sozialisten so auch den gnostischen Anspruch von Marx und Engels, das Geheimnis der Geschichte zu kennen, »die Einsicht in die Bedingungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der proletarischen Bewegung« zu besitzen⁷³. Mit der Lehre von der *natura corrupta* ist dieser gnostische Anspruch sicher nicht zu vereinen. Aber er zeigt, wenn auch in einem gleichsam dialektischen Umschlag, daß der Mensch mit dieser Lehre nicht leben kann und sich von ihr zu radikaler Autonomie, in eine häretische Gnosis hinein emanzipiert. Sozialistisches Handeln habe, so meint Tillich, »die Gewißheit, mit Sinn und Impuls der Geschichte übereinzustimmen«⁷⁴. Der Marxismus ist dann der »einzige Leitfaden, um das im Sinn der Geschichte objektiv Notwendige zur Erkenntnis zu bringen«⁷⁵. Er wird angesichts des gnostischen Anspruchs zu einem jeder rationalen oder erfahrungsbedingten Korrektur entzogenen *Credo*. Und es ist konsequent, wenn Tillich erklärt: »Der Religiöse Sozialismus steht grundsätzlich auf dem Boden der von Marx gegebenen Analyse der kapitalistischen Gesellschaft«⁷⁶.

⁶⁷ G. Wünsch, Unsere Aufgabe 1932. In: »Zeitschrift für Religion und Sozialismus«, Jg. 1932, S. 1.

⁶⁸ P. Tillich, Die sozialistische Entscheidung, a. a. O., S. 317.

⁶⁹ G. Wünsch, Christliche Sittlichkeit und sozialistische Wirtschaft, 1928. In: W. Deresch, a. a. O., S. 161; Unsere Aufgabe 1931, a. a. O., S. 2. Auch D. Sölle hält Gericht: Wenn der »gründlich Barmherzige«, der »auf jeden Fall eines Tages auf Granit beißen«, nämlich auf die »Eigentums- und Sozialstrukturen der Gesellschaft« stoßen werde, »von der Caritas nicht zum Antikapitalismus kommt, so kann es sich nicht um Barmherzigkeit, sondern nur um ihre bürgerliche Korruption gehandelt haben«. (Christen für den Sozialismus, a. a. O., S. 12.)

⁷⁰ G. Wünsch, Das Recht und die Aufgabe der religiösen Sozialisten in Kirche und Arbeiterschaft, 1930. In: W. Deresch, a. a. O., S. 171.

⁷¹ A. a. O., S. 169.

⁷² Die Aufgabe des Marxismus . . . , a. a. O., S. 198.

⁷³ Karl Marx/Friedrich Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, MEW, Bd. 4, S. 474.

⁷⁴ P. Tillich, Die sozialistische Entscheidung, a. a. O., S. 328.

⁷⁵ G. Wünsch, Die Aufgabe des Marxismus . . . , a. a. O., S. 190.

⁷⁶ P. Tillich, Religiöser Sozialismus II, a. a. O., S. 166.

Er habe »nicht die Aufgabe, den Marxismus abzulehnen, nicht einmal in seiner materialistisch-ökonomischen Form«⁷⁷.

So wird auch die für marxistische Geschichtsphilosophie wie für seine Gesellschaftsphilosophie zentrale Lehre vom Klassenkampf übernommen. Wie für Marx ist für den religiösen Sozialismus der Klassenkampf nicht im Menschen, sondern unabhängig vom einzelnen »in den Naturgesetzen der liberalen Wirtschaft« begründet⁷⁸. Auch für die Christen gebe es keine Position, die jenseits des Klassengegensatzes liege. Der religiöse Sozialismus habe »den Klassenkampf in seiner Unentrinnbarkeit zu verstehen und seinen dämonischen Charakter zu offenbaren«⁷⁹. So klar der Wortlaut dieses Satzes den Klassenkampf selbst als dämonisch bezeichnet, so sehr ordnet Tillich und ordnet der religiöse Sozialismus die Dämonie sonst durchgehend nicht dem Klassenkampf selbst, sondern dem ihn angeblich naturnotwendig verursachenden kapitalistischen System zu. Dieses sei »die zentrale Dämonisierung«⁸⁰. Eine derartige Dämonisierung des Kapitalismus ist die notwendige Folge der Heilung des Sozialismus zu einer den Willen Gottes verkörpernden prophetischen Bewegung. Wenn auch Tillich in der sozialistischen Bewegung selbst partielle Dämonisierungen feststellt, so wird die Wirklichkeit doch einem Schwarz-Weiß-Schema unterstellt, dem niemand, auch der Christ nicht, entrinne kann. Man kann es nur begriffen haben oder nicht. Wer deshalb als Christ noch nicht proletarischer Sozialist ist, hat »den Zusammenhang zwischen proletarischem Sozialismus und Reich Gottes noch nicht begriffen«⁸¹. Das *sola gratia*-Prinzip, das wohl den Atheismus des Marxisten entschuldigt, entschuldigt diesen zurückgebliebenen Christen nicht. Er kann sich nicht darauf berufen, daß ihm dieser Zusammenhang noch nicht geoffenbart worden ist. Die aber diesen Zusammenhang begriffen haben, die im Bewußtsein der *Kairos*-Idee leben, bilden das neue Jerusalem.

III. DIE NEUE SEKTE

Die religiösen Sozialisten haben die Fragen, ob sie innerhalb oder außerhalb der protestantischen Kirchen und ob sie innerhalb oder außerhalb der sozialistischen Parteien wirken sollen, und wenn innerhalb, dann in welcher, verschieden beantwortet, sie waren sich aber darin einig, daß sie das fortgeschrittenste Bewußtsein haben. Der religiöse Sozialismus sei »eine Gemeinschaft von solchen, die sich im

⁷⁷ Klassenkampf und Religiöser Sozialismus, a. a. O., S. 186.

⁷⁸ A. a. O., S. 185; vgl. auch Religiöser Sozialismus, a. a. O., S. 166, und, Die sozialistische Entscheidung, a. a. O., S. 364.

⁷⁹ A. a. O., S. 185 und S. 189; G. Wunsch, Die Aufgabe des Marxismus . . . , a. a. O., S. 196; D. Sölle, Christen für den Sozialismus, a. a. O., S. 21.

⁸⁰ Religiöser Sozialismus II, a. a. O., S. 167.

⁸¹ G. Wunsch, Die Aufgabe des Marxismus . . . , a. a. O., S. 195. Nach D. Sölle kann man sich hier auch nicht auf Jesus berufen, denn »Jesus von Nazareth hat die strukturellen Bedingungen, unter denen Zöllner Zöllner und Huren Huren wurden, nicht analysiert und kritisiert. Er nahm die Menschen an, ohne danach zu fragen, was sie dazu gebracht habe, Zöllner oder Hure zu werden. Er konnte diese Frage nicht stellen, weil – marxistisch gesprochen – die Produktivkräfte nicht den Entwicklungsstand hatten, innerhalb dessen soziale Umstrukturierungen erst technisch möglich wurden.« (Politische Theologie, a. a. O., S. 82.)

Bewußtsein des Kairos verstehen und um das Schicksal, um die Gnade der Theonomie ringen«. Diese Gemeinschaft sei »keine Kirche«. Sie bekämpfe vielmehr »in theokratischer und autonomer Kritik« die in den Kirchen, vor allem der katholischen, sich verkörpernde »dämonische Verzerrung« religiöser Symbole⁸². Der religiöse Sozialismus sei durch die kulturelle und politische Lage sogar dazu gezwungen, »völlig frei zu sein von der Kirche mit all ihren Worten und wäre es das Wort ›Gott‹ selbst«. Dies könne aber nur in dem Bewußtsein geschehen, »gebunden zu sein an die unsichtbare Gemeinde derer, die an den Kairos glauben«⁸³.

Ist schon für Tillich der religiöse Sozialismus nicht nur ein Zusammenschluß von Christentum und Sozialismus, sondern »eine Weiterentwicklung beider zu einer neuen Glaubens- und Lebensform«⁸⁴, so ist Wünsch an Deutlichkeit nicht mehr zu überbieten, wenn er meint, dem religiösen Sozialismus schweben »ein Zustand der sozialen Verhältnisse vor, wo eine Kirche als selbständige Organisation deshalb überflüssig sein wird, weil die sozialen Verhältnisse schon Ausdruck des göttlichen Willens in bezug auf die Welt sind«⁸⁵.

Die religiösen Sozialisten wollen sich aber auch parteilich nicht festlegen – weder für die kommunistische noch für die sozialdemokratische Partei⁸⁶. Der Fall des in der KPD eingetretenen und deshalb im Dezember 1931 aus der evangelischen Kirche ausgeschlossenen Mannheimer Pfarrers Eckert bleibt eine Ausnahme. Sie wollten Christentum und Sozialismus verschmelzen, das heißt, sie wollten – wie schon erwähnt – mehr als einen Brückenschlag zwischen Kirche und Arbeiterschaft, mehr auch als eine Versöhnung zwischen beiden, setzt diese doch weder das Ende der notwendigerweise institutionellen Kirche noch die klassenlose Gesellschaft voraus. Die religiösen Sozialisten gingen davon aus, daß die angestrebte Verschmelzung von Christentum und Sozialismus nur jenseits der Kirche möglich ist. Ihr Selbstverständnis trägt so alle Merkmale einer Sekte. Sie entwickeln nicht nur ein eigenes, dogmen- und institutionenfreies Verständnis von Christentum, mit dem sie seit Leonhard Ragaz beanspruchen, »schlechtweg das ganze Christentum, ohne irgendwelchen Abzug« zu vertreten, und das doch bestenfalls eine Variante der Lebensphilosophie Bergsonscher Provenienz darstellt⁸⁷, sie entwickeln auch ihr eigenes Verständnis von Sozialismus und Marxismus. Sie beanspruchen, den echten Marxismus zu erkennen und zu wissen, was in ihm letztgemeint ist.

⁸² P. Tillich, Grundlinien des religiösen Sozialismus, a. a. O., S. 118 f.

⁸³ Die religiöse und philosophische Weiterbildung des Sozialismus, a. a. O., S. 130 f. Am radikalsten wurde diese Emanzipation zunächst von der Kirche, dann von der Offenbarung wohl von Paul Piechowski vollzogen. Vgl. die bei Deresch wiedergegebenen Texte, a. a. O., S. 120 ff.

⁸⁴ Christentum und Sozialismus I, a. a. O., S. 28.

⁸⁵ G. Wünsch, Das Recht und die Aufgabe der religiösen Sozialisten . . . , a. a. O., S. 165 und S. 180.

⁸⁶ P. Tillich, Grundlinien des Religiösen Sozialismus, a. a. O., S. 113; vgl. auch G. Wünsch, Der neue Fall Eckert. In: »Zeitschrift für Religion und Sozialismus«, Jg. 1931, S. 385 ff., und, Unsere Aufgabe 1932, a. a. O., S. 1 ff. D. Sölle, Christen für den Sozialismus, a. a. O., S. 13.

⁸⁷ Leonhard Ragaz, Was ist religiöser Sozialismus?, In: W. Deresch, a. a. O., S. 67. Auch Ragaz meint, man wäre gut beraten, sich bei der Frage, was der religiöse Sozialismus sei, »an Bergsons These zu erinnern, daß man das Lebendige nicht definieren könne« (a. a. O., S. 66).

Reicht dieser doppelte Anspruch schon aus, um aus den religiösen Sozialisten eine Sekte zu machen, so werden sie durch die schon erwähnte Übernahme des Historischen Materialismus und seine Verbindung mit der *Kairos*-Idee zu einer geradezu gnostischen Bewegung. Sie beanspruchen, den Verlauf der Geschichte zu kennen und die Herrschaft des Richtigen und Gerechten, also das Heil des Menschen in dieser Zeit und in dieser Welt zu errichten. Die Maßlosigkeit dieser Ansprüche veranlaßte Karl Barth, diese Theologie eine »Theologie des babylonischen Turmbaus« zu nennen⁸⁸. Nicht ein objektives, von der Kirche verkündetes Gebot Gottes, auch nicht die der Struktur des Seins zu entnehmende und oft Naturrecht genannte objektive Forderung wird zum Beweggrund des Handelns, sondern das subjektive Bewußtsein von *Kairos*.

IV. DAS VERHÄLTNIS DES RELIGIÖSEN SOZIALISMUS ZUM MARXISMUS

Aufgrund der theologischen Grundlagen, der Beurteilung marxistischer Lehren und des sektenhaften Selbstverständnisses lassen sich für das Verhältnis des religiösen Sozialismus zum Marxismus folgende Schlußfolgerungen ziehen:

1. Die *natura corrupta*-Lehre und das darauf aufbauende Verständnis der Prinzipien *sola gratia* und *sola fide* entziehen dem religiösen Sozialismus mit der Grundlage für eine adäquate, rationale Wirklichkeitserkenntnis auch die Grundlage für eine adäquate, rationale und ethische Beurteilung des Marxismus.

2. Dies hat eine doppelte Folge: Zum einen verwandelt sich das Verhältnis des religiösen Sozialismus zur Realität von dem durch Verderbnis und Nichtigkeit des Menschen wie der Natur geprägten Ohnmachtsverhältnis in ein Verhältnis prometheischer Autonomie. Diese Autonomie wiederum verbindet den religiösen Sozialisten mit dem Marxisten. Zum anderen macht sich der religiöse Sozialismus mangels objektiver Erkenntniskriterien nun sein eigenes Bild vom Marxismus und beansprucht zugleich, in diesem, seinem eigenen Bild den »wahren« und »echten« Marxismus zu erkennen.

3. Der Anspruch zu wissen, worin der wahre Marxismus besteht, was in ihm »letztgemeint« sei, seine Verfälschung zu einer »Prophetie« wiederum zerstört eine wesentliche Voraussetzung für den Dialog des Christen mit dem Marxisten, die Voraussetzung, daß der Marxist seine eigene Position selbst definiert, daß kein Gesprächspartner beansprucht, die Position des anderen adäquater zu bestimmen als dieser selbst.

4. Dem echten Dialog ist aber nicht erst durch diesen Anspruch die Grundlage entzogen. Schon die theologischen Voraussetzungen und ihre Folgen für die Erkenntnisfähigkeit des Menschen, die nun so radikal bezweifelt werden, machen den Dialog, das heißt die gemeinsame Suche nach Wahrheit unmöglich. Wenn Argumente und Urteile nicht mehr Gegenstand des Begründens und des Einsehens, sondern des Ergriffenwerdens sind, ist der Dialog bestenfalls ein Schattentheater.

5. Der Dialog wird ersetzt durch eine volle Rezeption der marxistischen Lehren, vor allem des Historischen Materialismus. Die für den Christen entscheidende Folge

⁸⁸ Zitiert in W. Deresch, a. a. O., S. 13.

ist die Hereinholung des Reiches Gottes in die Geschichte und die Behauptung von der Unentrinnbarkeit des Klassenkampfes.

6. Das Verhältnis des religiösen Sozialismus zum Marxismus muß schließlich deshalb ein unlösbares Problem bleiben, weil sich hier im Grunde zwei gnostische Bewegungen gegenüberstehen: eine materialistisch-atheistische, für die die Widersprüche zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen die Antriebskraft der Geschichte und die Religion ein aus diesen Widersprüchen hervorgehendes Opium ist und eine religiöse Sekte, die sich durch das Bewußtsein des *Kairos* definiert. Und während die eine ein Reich der Freiheit errichten zu können glaubt, in der das total entwickelte Individuum sich selbst die Sonne ist, glaubt die andere, die *civitas Dei* mit der *civitas terrena* vereinen zu können. Das Ende dieses babylonischen Turmbaus ist entweder die Rückkehr in die Kirche oder der Eintritt in die Partei der Berufsrevolutionäre.

Alexander Solschenizyn: Humanist besonderer Art

Von Edward E. Ericson, Jr.

Wer ist dieser Alexander Solschenizyn, den wir gelesen haben? Vor 1972 wußten wir es alle. Er war ein Anti-Totalitarist, ein großer Künstler, ein moderner Held im Zeitalter des Anti-Helden, ein Dulder, im allgemeinen mit Beifall bedacht (auf dieser Seite des Eisernen Vorhangs wenigstens) für seinen Mut und seine Rechtchaffenheit.

Nun wird er neu bewertet. Wir lesen in unserer führenden Presse, was die Kritiker objektive Neueinschätzung nennen. Frühere Begeisterung stirbt nun den Tod durch tausend Einschränkungen. Was ist geschehen?

Solschenizyn zeigte sich in spektakulärer Weise auf der Weltbühne 1972, als Nikita Chruschtschow die Publikation von »Ein Tag im Lebendes Iwan Denisowitsch« autorisierte mit der Absicht, eine anti-stalinistische Position zu unterstützen. Selten, wenn jemals, hat die ideologische Verwendung eines Kunstwerkes eine so perfekte Frühzündung hervorgerufen: denn der weltweite Ruhm, zu dem der Autor gelangte, garantierte ihm nicht nur seine persönliche Freiheit, sondern sicherte ihm auch ein internationales Publikum mit beträchtlichen Erwartungen nach weiteren Berichten von diesem Zeugen.

Sein Ansehen wurde geschaffen durch die drei wesentlich autobiographischen Romane: »Ein Tag«, »Der erste Kreis der Hölle« und »Krebsstation«. Diese wurden weithin gelesen und diskutiert. Das derzeitige Interesse konzentriert sich auf seine neueren Werke »August 1914«, »Brief an die sowjetischen Führer« und »Archipel Gulag«. Wir werden kurz auf sie eingehen sowie auf ein wenig bekanntes Stück »Kerze im Wind«, das 1974 veröffentlicht wurde. Was sagen diese Werke aus, die die Ansichten vieler Kommentatoren über Solschenizyn geändert haben?

Diese Frage kann man ziemlich einfach beantworten. Solschenizyn zeigt sich nicht mehr als liberaler säkularer Humanist. Er ist vielmehr ein altmodischer Christ, der zugleich ein altmodischer russischer Nationalist ist.

Ich schrieb 1969 und 1970 Artikel, in denen ich mich darauf berief, daß Solschenizyn ein christlicher Humanist von sehr traditioneller Art sei – dieses Urteil basierte in erster Linie auf der Lektüre seiner autobiographischen Romane. Jetzt ist eine wichtige neue Einzelheit ans Licht gekommen – »Kerze im Wind«, 1974 veröffentlicht, aber 1960 geschrieben, also eines von Solschenizyns frühen Werken. Es ist von zwingender Evidenz: seine Werke sind durchtränkt von einer christlichen humanistischen Vision, von der er, nachdem er sie einmal angenommen hatte, nie abgewichen ist. Was in seinen autobiographischen Romanen implizite war, ist in diesem frühen Stück ausgeführt.

»Kerze im Wind« ist das einzige Werk Solschenizyns, das nicht in Rußland spielt: es hat vielmehr einen vagen internationalen Rahmen, dessen Funktion es offensichtlich ist, eine umfassende Stellungnahme zur menschlichen *Conditio* zu ermöglichen. Während diese Absicht die literarische Wirkung des Stückes zu beeinträchtigen scheint, hat Keith Aimes recht, wenn er in seiner Einleitung zur englischen Fassung

schreibt: »Was auch immer seine dramatischen Qualitäten sind, ›Kerze im Wind‹ bleibt ein außerordentlich klarer und umfassender Ausdruck von Solschenizyns Ansichten.«

Die Hauptperson Alex hat einiges gemeinsam mit dem Autor Alexander. Er ist Mathematiker, der im Alter von vierzig Jahren zur Freiheit zurückkehrt; es folgen drei Jahre in der Armee, neun Jahre im Gefängnis und fünf Jahre im Exil. Wie Solschenizyn hat er durch die Gefängniserfahrung viel gelernt. Er glaubt, daß jene scheinbar verschwundenen Jahre »nicht wirklich verloren« waren und fügt hinzu: »Vielmehr waren jene Jahre notwendig . . .« Indem er die geistige Reife anerkennt, die er während der Inhaftierung gewonnen hat, erklärt Alex: »Es gibt Augenblicke, in denen ich sage, ›Gott segne dich, Gefängnis!‹ « Indem er die Gefühle eines anderen *alter ego* Solschenizyn, Gleb Nershin, aus dem »Ersten Kreis der Hölle« wiedergibt, lernt Alex seine Lektion, was wichtig im Leben ist: »Leiden ist eine Hebestange für das Wachstum der Seele. Ein zufriedengestellter Mensch hat immer eine arme Seele.« Auf jeden Ratschlag zur Lebensführung reagiert Alex mit der einfachen, aber eindringlichen Frage: warum?

Alex kehrt aus dem Gefängnis in die soziale Gruppe zurück, in der er sich einst wohlfühlte, nur um herauszufinden, wie weit er nun von ihrer Lebensweise entfernt ist. Als erstes trifft er seinen alten Onkel Maurice, einen ganz gewöhnlichen Epikureer, der im Alter von Siebzig ein achtzehnjähriges Mädchen geheiratet hat – das dritte Mal, daß er so handelte. Aber das Gefängnis hat Alex einen besseren Weg gelehrt. So sieht er es jetzt: »Wozu brauchen wir Reichtum? Macht Reichtum einen Menschen besser? Ich habe das nicht bemerkt.« So über Schuhe: »Du solltest sie tragen, bis die Sohlen abgelaufen sind. Das ist logisch.« In Alex' Sicht »ist es nicht eine Frage, wieviel du verdienst, es ist die Frage, wie wenig du ausgibst.« Welch' unterschiedliche Wertschätzung, verglichen mit der der Hedonisten: »Was nicht materiell ist, ist nicht-existent. Laßt uns trinken.« Die unantastbaren Prinzipien der Lebensführung gehen im irren wirbelnden Strudel des Hedonisten verloren.

Das Hauptthema des Stückes ist das Böse: die Manipulation menschlichen Wesens durch die Erfindungen der Wissenschaft. Dieses Thema und der Angriff auf den Hedonismus laufen zusammen. Sie sind diktiert von der Sorge um die Unversehrtheit und den Sinn des menschlichen Lebens, Solschenizyns ständiges Thema.

Es zeigt eine weite Sicht von Humanität, die durch beides gefährdet ist, den Hedonismus, der den Menschen zum Tiere macht, und den utopischen Wissenschaftsglauben, der den Menschen auf das Niveau der Maschine stuft.

Solschenizyns Christentum wird sehr deutlich am Ende des Stückes, wenn eine ältere Frau, genannt Tante Christine, erscheint. Sie betreut das Totenbett jenes Onkel Maurice, der ein Sprachrohr war für Thesen, die sie, bewegt durch seine klare Absage an das sinnlose und fade hedonistische Leben, zu opfern sich anschießt . . . Sie holt eine Kerze hervor, stellt sie an den Kopf seines Bettes und zündet sie an – auf gut russisch-orthodoxe Weise. Dann fängt sie an, aus der Bibel zu lesen: »Niemand, der eine Kerze angezündet hat, stellt sie an einen verborgenen Platz oder unter einen Scheffel, sondern auf einen Kerzenhalter, so daß diejenigen, die hineinkommen, das Licht sehen können . . . Gib deshalb acht, daß das Licht, das in dir ist, nicht Dunkelheit sei.« Das Licht, das in dir ist . . .

Dies war Solschenizyns ursprünglicher Titel für dieses Stück. Diesem Licht gegenüber, dem Licht des Gewissens, des moralischen Selbst, das durch Gott in alle Menschen gesetzt ist, muß man antworten und verantwortlich sein.

Tante Christine erscheint nur einmal. Sie kommt am Ende des Stückes wie der *deux ex machina* im alten griechischen Drama. Nicht allein ihr Name ist bezeichnend, sondern sie zeigt auch einen beliebten Kunstgriff Solschenizyns, indem er eine betagte heiligmäßige Frau vorführt, die die geistige Zähigkeit der alten russischen, seinem Herzen so teuren Orthodoxie verkörpert. Diese Personen, das schließt er nicht aus, mögen von dem modernen Intellektuellen verachtet werden, aber in der Einfalt ihres Glaubens zeigen sie eine Weisheit, die größer ist als die des klügsten Menschen. Wenn Tante Christine nicht dazu dient, das Festhalten des Autors am christlichen Glauben aufzuzeigen, welche Funktion hat sie denn in diesem Stück? Keith Aimes trifft ins Schwarze, wenn er sagt:

»Christine proklamiert den christlichen Glauben, über den dieses Stück unterrichtet. Dieser Glaube ist die Basis der ›absoluten Moralität‹: sie gibt Alex den Mut, seine Irrationalität der Logik von Philipp und Terblom entgegenzusetzen. . . . In ›Kerze im Wind‹ versucht Solschenizyn, eine widerstrebende Welt von den Gefahren des Materialismus und der Wissenschaftsgläubigkeit zu überzeugen. Indem er das tut, proklamiert er den christlichen Glauben, der ihn später zu ›Die Osterprozession‹ und ›Der Fastenbrief‹ inspiriert hat.«

Während die religiöse Perspektive, die Solschenizyns Werken zugrunde liegt, in den drei autobiographischen Romanen nur implizite vorhanden war und es deshalb verständlich ist, daß die Kritiker dieses Element in seinen Werken in den sechziger Jahren nicht nachdrücklich betonten, ändert sich das alles, seit »August 1914« erschienen ist.

Die Hauptaufgabe des Autors in »August 1914« ist es, die Wahrheit der Geschichte Rußlands, die aus Gründen der Ideologie von den Sowjetführern manipuliert und verschwiegen wird, wieder zu entdecken. Aber die Beschäftigung des Romans mit Rußland beseitigt nicht den allgemeinen menschlichen Bezug. Solschenizyns Loyalität gegenüber den besten Traditionen seiner Nation ist ein Teil seiner Loyalität gegenüber der menschlichen Familie und ihrem Bedürfnis nach Wahrheit, wie er es in seiner Nobelpreis-Rede dargelegt hat.

In »August 1914« versucht er, den russischen Charakter, die russische Seele zu schildern; und er tut das, indem er eine große Zahl von Persönlichkeiten nebeneinanderstellt und kombiniert, von denen einige historisch und einige erfunden sind. Er sieht im russischen Charakter beides, Größe und Elend. Wir können das Aufgebot an Persönlichkeit wie folgt umreißen: General Samsonow repräsentiert die Welt des alten Rußland, die der Autor schätzt und die er bewahrt zu sehen wünscht. Oberst Worotynzew repräsentiert das moderne Leben, welches für den Autor ein notwendiger Zusatz zum guten alten Rußland ist, wenn es im zwanzigsten Jahrhundert lebensfähig sein will. Auf der anderen Seite repräsentieren die abwegigen, feigen, der Mode unterworfenen Generale das korrupte alte Rußland, das der Autor verabscheut. Und die revolutionären Intellektuellen repräsentieren die moderne Welt, die Solschenizyn nur als schädlich in ihren Wirkungen auf die russische Seele ansehen kann.

General Samsonow ist ein altmodischer Mann, religiös und patriotisch. Er ist auch unfähig; seine Truppen verloren die Schlacht bei Tannenberg. Samsonow deutet die Niederlage nicht nur mit religiösen Begriffen (als Zeichen göttlicher Vergeltung), sondern er wächst auch geistig durch diese Drangsal. Einer der Sprecher des Autors in dem Roman sagt: »... Wir sollten unsere Seele entwickeln. Es gibt nichts Kostbareres als die Entwicklung der Seele eines Menschen; das ist wichtiger als das Wohlergehen zahlloser künftiger Generationen.« Samsonow tut gerade dieses: Er entwickelt seine Seele. Sogar in der Niederlage erreicht er eine »melancholische Ruhe und ein neu gewonnenes Verständnis«.

Solschenizyn zeigt durch Samsonow, daß ein Mann in seiner sozialen Funktion ein Versager sein kann, aber durchaus erfolgreich als menschliches Wesen. Nach seiner Niederlage vor seinem Tode wird Samsonow wie folgt beschrieben:

»Er war nicht länger umgeben von einem irdischen Gegner, nicht länger bedroht; er hatte sich über alle solche Gefahren erhoben. Die Wolke, die die Braue des Armee-Kommandeurs verdunkelte, zeigte trotz allem nicht ein Schuldgefühl, sondern unaussprechliche Größe an: vielleicht hatte er nach außen hin Dinge getan, die nach dem Kanon von Strategie und Taktik falsch waren, aber von seinem Gesichtspunkt aus war das, was er getan hatte, letztlich richtig.«

Weit davon entfernt, hier über Samsonow ein negatives Urteil zu fällen, hat Solschenizyn ihn mit moralischer Würde ausgestattet.

Am Ende ist Samsonow ein Mann des Glaubens. »Was geschehen war, war offensichtlich ein Teil von Gottes Absicht, und das war etwas, das über den Horizont der Zeitgenossen geht.« Tragödie hat immer ein Mysterium zur Folge. Einige Menschen beugen sich dem unverständlichen Schicksal und fluchen. Andere beugen sich demselben unverständlichen Schicksal und erhalten den Glauben, daß ein höheres Wesen die Bedeutung versteht, die sich ihnen entzieht. Samsonow ist ein solcher Typ.

Trotzdem gab es diese Niederlage, und es tut keinem Land gut, an geistigen Gütern festzuhalten, wenn es nicht auch in der realen Welt überleben kann. Für das Überleben wird Worotynzews Sachlichkeit gebraucht. Obwohl er Samsonows religiöse Gewißheit nicht teilt, ist er völlig Humanist. In der letzten Szene erinnert seine unentwegte Treue zur Wahrheit den Leser an seinen Autor; er entscheidet, »ein für allemal auszusprechen und zu sagen, was man wirklich denkt – es ist mehr als ein Vergnügen, es ist eine heilige Pflicht! Man sollte alles aus seiner Brust herausbringen und dann hinterher, wenn notwendig, sterben.« So fährt er fort, die Wahrheit über jene Generale zu sagen, die Alibis zu ihrer Entschuldigung hervorbringen, und demonstriert auf diese Weise seine Solidarität mit Samsonow.

Von den beiden Helden des Romans ist es Samsonow, der wegen seiner Unfähigkeit mit dem größeren moralischen Gewicht ausgestattet wird, und dieser Sachverhalt wirft Lichter auf Solschenizyns Religiosität. Er findet im russischen Charakter beides, Gutes und Böses, und die Kombination von Tradition (Samsonow) und Modernität (Worotynzew) ist ein gewichtiger Maßstab für den Autor und für seine Sicht auf das menschliche Leben in der modernen Welt.

Wenn »August 1914« viele Rezensenten enttäuschte, so hat Solschenizyns »Brief an die sowjetischen Führer« dazu beigetragen, daß man sich gegen ihn gestellt hat. Solschenizyns Ansicht ist, daß die hauptsächliche Bedrohung für einen gesunden

russischen Staat die marxistisch-leninistische Ideologie ist. Immer wieder plädiert er leidenschaftlich:

»Laßt uns ausziehen und von uns abschütteln dieses schmutzige, schweißige Hemd der Ideologie, das so sehr mit dem Blut jener 66 Millionen befleckt ist, daß es den lebenden Körper der Nation am Atmen hindert. Diese Ideologie trägt die gesamte Verantwortung für all das Blut, das vergossen worden ist.«

Es ist heute allgemein bekannt, daß fast niemand in der Sowjetunion an die marxistisch-leninistische Ideologie glaubt. In der Sprache Solschenizyns:

»Nur die Habgier einiger, die Blindheit anderer und eine Sehnsucht nach Glauben auf der Seite wieder anderer kann dazu dienen, den grimmigen Scherz des zwanzigsten Jahrhunderts zu erklären: Wie kann solch eine diskreditierte und bankrotte Doktrin immer noch so viele Anhänger im Westen haben! In unserem Land sind die wenigsten von allen übrig geblieben.«

Aber da diese Ideologie die offizielle Linie der Regierung und der Kommunistischen Partei bestimmt, sind diese verpflichtet, ihre Wundermittel öffentlich zu propagieren. Solschenizyn ist so naiv, unhöflich zu brüllen, daß der Kaiser keine Kleider hat. Sein Mangel an Ehrfurcht ist ein ausreichender Grund, ihn aus seiner geliebten Heimat hinauszwerfen.

Die Presse hat viel Tinte verschüttet über das Thema des Exils. Gewöhnlich läuft es auf das Ergebnis hinaus, daß, während diese Handlung den Kreml ins ungünstige Licht setzen sollte, wir dankbar sein können, daß die sowjetischen Führer über den Barbareien der Stalin-Zeit stehen und Solschenizyns Leben gnädig geschont haben.

Das ist sehr oberflächlich. Solschenizyn würde diese Leseart zweifellos anfechten. Westliche Weltbürger mit oft schlecht kaschierter Verachtung des Patriotismus und des nationalen Stolzes können nicht verstehen, wie verheerend eine Exilstrafe für den wahren, tief und kräftig in seiner Heimerde und nationalen Kultur wurzelnden Patrioten ist. Solschenizyn hat gesagt, daß er nur auf die traurige Musik Rußlands hört und nur darüber schreibt. Welcher Spötter nationaler Souveränität kann das verstehen? Als Befürworter der persönlichen Freiheit denken wir natürlich, der Gefangene wäre gern aus dem Gefängnis heraus. Aber Solschenizyn hat oft in seinen Romanen gesagt, man könne lernen, im Gefängnis glücklich zu sein, nämlich dadurch, daß man die innere Freiheit zu schätzen lernt, jene Freiheit, welche die Einkerkerung pflegen hilft, die Illusionen über die Wirklichkeit abwirft, die entdeckt, was im Leben wichtig und was unbedeutend ist, um die eigene Seele zu entwickeln. Wie es ein bescheidener Gefangener herausfordernd zu einem hohen stalinistischen Beamten im »Ersten Kreis der Hölle« sagte: »Verstehen Sie nur eines, und geben Sie es an irgend jemand an der Spitze weiter, der immer noch nicht begriffen hat, daß ihr nur so lange stark seid, wie ihr den Leuten nicht alles wegnehmt. Denn jemand, dem ihr alles genommen habt, ist nicht länger in eurer Gewalt. Er ist absolut frei.« Kein Zweifel, Solschenizyn hegt die quälende Furcht, daß das Abgeschnittensein von der nährenden, lebendigen Kultur Rußlands ihn als Schriftsteller vernichten wird. Aber ich zweifle nicht, daß er die harte Disziplin entwickelt hat, auch das Schreckensgespenst der Einsamkeit im Exil zu überwinden.

In dem »Brief an die sowjetischen Führer« sagt Solschenizyn, daß Rußland zwei großen Gefahren entgegengeht: Krieg mit China und Zerstörung durch ein

Übermaß moderner Technologie – ein Ergebnis erstickender Umweltverschmutzung und des Raubbaus der Bodenschätze. Beide Bedrohungen lassen sich entschärfen, wenn man bereit ist, den Marxismus und seinen Imperialismus zu verwerfen und sich der inneren Entwicklung der großen Nation Rußland zuzuwenden. Dies wird keine Gefahr vom Westen nach sich ziehen; denn aus seiner Sicht »... hält die westliche Welt nicht länger mehr als eine einzige, klar geeinte Macht der Sowjetunion das Gegengewicht; sie hat in der Tat fast schon aufgehört zu existieren. ... Nicht aus äußeren Gründen sind die siegreichen Mächte schwach geworden und entkräftet.«

Seine kurze Kritik am Westen ist verblüffend:

»Die katastrophale Schwäche der westlichen Welt und der ganzen westlichen Zivilisation ist ... das Ergebnis einer historischen, psychologischen und moralischen Krise, die die gesamte Kultur und Weltauffassung berührt; sie wurde empfangen zur Zeit der Renaissance und erreichte ihren Gipfel mit der Aufklärung im achtzehnten Jahrhundert.«

Solschenizyn behauptet, daß »die Vereinigten Staaten ein schwaches und unentwickeltes Gewissen haben«, und das erkläre, »wie das mächtige Amerika gegenüber dem winzigen Nordvietnam verlor, wie die Nerven der amerikanischen Gesellschaft und der amerikanischen Jugend versagten ...«

Weiter äußert er sich vernichtend:

»Dieses ungestüme ›Austoben der Demokratie‹, bei dem einmal alle vier Jahre die Politiker und das ganze Land sich fast gegenseitig umbringen im Verlauf einer Wahlschlacht, in der sie versuchen, die Massen zu befriedigen (worauf nicht nur innenpolitische Gruppen, sondern auch fremde Regierungen wiederholt einwirken); bei dem ein Richter, seine obligatorische Unabhängigkeit ignorierend, um den Leidenschaften der Gesellschaft Vorschub zu leisten, einen Mann freispricht, der während eines auszehrenden Krieges Dokumente des Verteidigungsministeriums stiehlt und veröffentlicht.«

Der »Brief an die sowjetischen Führer« geht über negative Kritik hinaus; er trägt einige von Solschenizyns positiven Gedanken darüber vor, wie Rußland zu retten sei. Zuerst tritt er für ein Null-Wachstum ein: »Wirtschaftliches Wachstum ist nicht nur unnötig, sondern ruinös ... Wir müssen verzichten – das ist dringend –, auf das gigantische Ausmaß der modernen Technologie in der Industrie, der Landwirtschaft und der städtischen Entwicklung (die Städte von heute sind Krebsgeschwüre).« Daß er ein romantischer Primitivist ist, der antizivilisatorischen Atavismus eines utopischen Glücks äußert und alle Vorteile der Wissenschaft und Technologie zurückweist, ist nicht der Fall, obwohl einige Kritiker ihn in dieser Weise verstanden haben. Tatsächlich läßt er ausdrücklich der Technologie einen Platz und verwirft nur ihr Übermaß. Niemand, der sich Solschenizyns Lob auf Worotynzew und auf die Ingenieure in »August 1914« ins Gedächtnis zurückruft, kann ihn fairerweise der Opposition gegen die Technologie *per se* anklagen.

Das zweite Hauptelement in seiner positiven Vision dieses »Briefs« ist Solschenizyns Förderung des russischen Nationalismus. Er meint genau Rußland, die R.S.F.S.R., nicht die USSR. Er wünscht nicht nur, daß die sowjetischen Führer es aufgeben, sich in Affären überall in der Welt einzumischen, sondern er wünscht auch, daß die dominierenden Russen den anderen Nationalitäten, die zur Zeit in

der Sowjetunion absorbiert sind, ihre Autonomie zugestehen. Sein Anti-Imperialismus beruht auf einer Sorge um die moralische Entwicklung:

»Die gesamte Weltgeschichte zeigt, daß Völker, die Weltreiche schufen, geistig letztlich immer gelitten haben. Das Ziel, ein großes Reich zu schaffen, ist mit der moralischen Gesundheit eines Volkes unvereinbar. Wir sollten uns nicht erdreisten, internationale Aufgaben zu erfinden und ihre Kosten zu tragen, solange unser Volk in solch einer moralischen Unordnung ist.«

Wenn Solschenizyn den Marxismus auch überwunden sehen will, so wünscht er doch keine Einführung der Demokratie in Rußland. Er ist nicht aus philosophischen Gründen gegen freie Wahlen, aber er versucht, realistisch zu sein. So will er, daß die gleichen Führer im Amt bleiben, doch ohne die verwirrende Ideologie. Er nennt das Regierungssystem, das die Sowjetunion heute beherrscht, autoritär. Rußland, sagt er, hat tausend Jahre mit einer autoritären Ordnung gelebt. Und »vielleicht ist dies das einzige, für das es heute reif ist . . .« Aber das alte russische autoritäre System hatte etwas, wovon die Nachfolger etwas lernen könnten: » . . . damals war eine wichtige Bedingung erfüllt: Jene autoritäre Ordnung besaß eine strenge moralische Grundlage, ansatzweise, obwohl es sich nicht um die Ideologie universaler Gewalt handelte, sondern um christliche Orthodoxie . . .« So glaubt er: »Alles hängt davon ab, welche Art autoritärer Ordnung für uns in Zukunft bereit liegt.«

Diese Billigung des autoritären Systems wurde von Solschenizyns demokratischen Bewunderern im Westen ungläubig aufgenommen. Autoritäres System ist kein Wort, das man in feiner Gesellschaft gebraucht. Die Religion der Demokratie ist zu mächtig, als daß dieses Wort freundliche Aufnahme finden könnte – in manchen Fällen nicht einmal Toleranz. Und wie antworten die sowjetischen Führer? Sie dürfen nicht einmal mit seinem Einverständnis zufrieden sein, daß sie ihre Ämter weiter ausüben sollen, denn sie berufen sich ja darauf, im Namen des Volkes zu regieren. Sie berufen sich darauf, demokratisch zu sein. Solschenizyn hat ihre Herrschaft genannt, was sie ist: autoritär.

Schließlich verlangt der »Brief an die sowjetischen Führer« eine geistige Entwicklung des russischen Volkes, sowohl individuell als auch insgesamt. Herausfordernd heißt es: »Wenn man die Moral des Volkes, seine geistige Beschaffenheit, ihre Beziehungen untereinander und mit der Gesellschaft im Sinn hat, so sind alle die materiellen Leistungen, auf die wir so stolz sind, wertlose Bagatellen.« Er klagt an: »Grausame Feindseligkeit gegenüber der Religion ist das beharrlichste Merkmal des Marxismus«; er plädiert für Offenheit gegenüber allen religiösen Überzeugungen, da diese moralisch und geistig ihre Anhänger besserten. Er wäre sogar damit einverstanden, Marx-Verehrern die Freiheit zu gestatten, an dem Altar ihrer Wahl anzubeten, so daß eben der Marxismus »seiner staatlichen Privilegien beraubt ist« und mit mit anderen Religionen auf gleicher Basis konkurrieren müßte. Aber er geht noch weiter und erklärt, was er für die beste moralische Basis eines gesunden Rußland hält:

»Ich selbst sehe im Christentum heute die einzige lebende geistige Kraft, die Rußland geistig heilen kann. Doch fordere ich und schlage keine besonderen Privilegien für sie vor, nur, daß sie fair behandelt werden sollte und nicht unterdrückt werden dürfte.«

»Der Brief an die sowjetischen Führer« ist angreifbar in vielen einzelnen Punkten. Ich selbst stimme nicht mit allem überein, was er sagt. Aber dieser dünne Band ist weit wichtiger als eine allgemeine Äußerung über die grundlegende Überzeugung des Autors denn als ein detailliertes Programm für die Zukunft. Und wenn man ihn auf diese Weise liest, ist er, für meinen Geschmack, eine unbedingt anregende Schrift. Er ist auch eine weitere Bestätigung dafür, daß man Solschenizyn als einen hervorragenden Repräsentanten des christlichen Humanismus lesen kann.

Solschenizyns letztes Werk, der erste Band des »Archipel Gulag«, ist ein Tatsachenbericht über das Gefängnisssystem der Sowjetunion. Er deckt jeden seiner Aspekte auf: die Verhaftung, das Verhör, die Wirkung auf Familie und Freunde, die physischen Folterungen, Toiletteneinrichtungen, Nahrung usw., usw. – und die ganze Geschichte dazu. Er nennt Namen – von beiden, den Opfern und den Schindern.

Worte versagen, um den ganzen Sinn des enthumanisierenden Schreckens zu vermitteln, der in »Archipel Gulag« wiedergegeben wird. Auch der Autor, trotz und gerade wegen der notwendigen Breite der Darstellung, sah das Problem: »Ebenso wenig wie der Fuhrmann eines Ochsenkarren aus Gogols Zeit sich die Geschwindigkeit eines Jet-Flugzeugs vorstellen kann, können jene, die nie die Fleisch schindende Empfangslinie von Gulag überschritten haben, die wirklichen Möglichkeiten des Verhörs begreifen.« Das größte Problem ist das der großen Zahl, da ja nach einer gewissen Zeit unsere Vorstellungskraft paßt. Solschenizyn grübelt über dieses Thema:

»So wurden viele erschossen – tausende zuerst, dann hunderttausende. Wir teilen, wir multiplizieren, wir seufzen, wir fluchen. Aber es bleibt dabei, das sind nur Zahlen. Sie überwältigen den Verstand und werden dann leicht vergessen. Und wenn eines Tages die Verwandten derer, die erschossen wurden, einem Verleger Fotografien ihrer hingerichteten Familienangehörigen senden sollten und ein Album dieser Fotografien in mehreren Bänden veröffentlicht würde, dann würden wir schon beim Durchblättern, wenn wir in die ausgelöschten Augen sehen, vieles lernen, was für den Rest unseres Lebens wertvoll wäre. Ein solches Lesen ohne Worte würde für alle Ewigkeit sich tief in unseren Herzen einprägen.«

Folter ist der Hauptgegenstand für alle, die Archipel Gulag bereisen. So schreibt Solschenizyn, der fest davon überzeugt ist, daß die Gefängnisse der vor-bolschewistischen Ära sicher human waren, verglichen mit jenen, die ihr folgten:

»Wenn man den Intellektuellen in den Stücken Tschechows, die ihre ganze Zeit damit verbringen zu raten, was in zwanzig, dreißig, vierzig Jahren passiert, erzählt hätte, daß in vierzig Jahren Verhöre durch Folterungen in Rußland praktiziert würden; daß die Schädel der Gefangenen in Eisenringe gequetscht würden; daß ein menschliches Wesen in ein Säurebad hinuntergelassen würde; daß sie nackt festgebunden würden, um von Ameisen und Wanzen gestochen zu werden; daß ein Ladestock, erhitzt über einem Spiritusofen, ihnen in den After gestoßen würde (der geheime Brand); daß die Genitalien eines Mannes langsam unter der Zehe eines Stiefelknechts zerquetscht würden; und daß unter glücklichen Umständen Gefangene gefoltert würden, indem man sie eine Woche lang vom Schlafen abhält oder durch Durst oder indem man sie zu einem blutigen Brei zusammenschlägt –, nicht eines von Tschechows Stücken wäre zu Ende gekommen, weil alle seine Helden ins Irrenhaus gelaufen wären.«

Solschenizyn ist besonders betrübt über die Unterwürfigkeit der »Kaninchen«. Doch deutet er in keiner Weise an, daß er über den anderen steht. Er qualifiziert eindeutig seine eigene Unreife. Er schrie es nicht seinen Mitbürgern zu, als er verhaftet wurde. Es hätte nicht viel gefehlt und er hätte andere mit in die Sache verwickelt. Er war als Armeeeoffizier dickfellig gegenüber seinen Untergebenen. So weiß er aus seiner eigenen Erfahrung, daß »die Linie, die Gut und Böse scheidet, das Herz jedes menschlichen Wesens durchschneidet«. Er hätte leicht einer der Scharfrichter werden können; in der Tat, er war nahe daran, es zu werden. Dieser Gedanke führt ihn zu seinen eindringlichen Betrachtungen über die menschliche Natur, die seinen christlichen Humanismus offenkundig machen:

»Im Leben jedes Herzens wechselt diese Linie (die Gut und Böse scheidet) ihren Platz; manchmal wird sie durch übermäßiges Böse in eine bestimmte Richtung gedrängt und manchmal verschiebt sie sich, so daß das Gute hinlänglich gedeihen kann. Ein und derselbe Mensch ist auf verschiedenen Altersstufen, unter verschiedenen Umständen ein vollkommen unterschiedliches menschliches Wesen. Manchmal ist es nahe daran, ein Teufel zu sein, manchmal ist es der Heiligkeit nahe. Doch sein Name ändert sich nicht, und diesem Namen schreiben wir das ganze Schicksal zu, Gutes und Böses.«

Solschenizyn wuchs moralisch, als er im Gefängnis war; er gewährt uns einige interessante Einblicke. Nachdem er lange den Marxismus mit Beweisgründen gegen seine Verleumder verteidigt hatte, hinterließ das erste Jahr seiner Haft Spuren in ihm, so daß er nicht mehr anderslautende Meinungen als bourgeoise Lügen zurückweisen konnte. Seine eigene Erfahrung bestätigte, daß einige ihrer Überzeugungen gültig waren, »und genau an diesem Punkt begann meine Überzeugungskraft schwach zu werden, so daß sie mich bei unseren Debatten schlagen konnten, ohne daß sie es gewollt hätten.« Auch bekämpfte er die Religion, während er im Gefängnis war. Doch wieder zog er den kürzeren in den Debatten. In einer Unterhaltung mit einem jungen Mann lehnte er ein Gebet des späteren Präsidenten Roosevelt als Heuchelei ab. Der junge Mann fragte, warum es nicht möglich sein sollte, daß ein politischer Führer aufrichtig an Gott glaube.

»Das ist alles, was gesagt wurde! Aber aus welcher Richtung war der Angriff gekommen! So etwas zu hören von jemandem, der Jahrgang 23 war? Sicher könnte ich ihm entschieden widersprochen haben, aber das Gefängnis hatte schon meine Sicherheit untergraben und was das Wichtigste war: eine Art sauberen, reinen Fühlens lebt wirklich in uns und existiert getrennt von unseren Überzeugungen, und genau dies dämmerte mir: daß ich nicht aus Überzeugung gesprochen hatte, sondern nur deshalb, weil der Gedanke mir von außen eingepfropft worden war. Deswegen war ich unfähig, ihm zu erwidern; ich fragte ihn nur: »Glauben Sie an Gott?« »Natürlich«, antwortete er ruhig.«

Solschenizyns Glaube an Gott scheint sich dann allmählich während seiner Gefängniszeit entwickelt zu haben. Dasselbe gilt für seine Ablehnung des Marxismus. Er wurde 1918 geboren, ein wahrer Sohn der Revolution. Die Bedeutung dieser Neuorientierung seines Lebens können wir nur schwer ermessen. Aber es scheint klar, daß beide Prozesse gleichzeitig vor sich gingen; das erklärt auch, weshalb er die Feindschaft gegenüber der Religion als stärksten und tiefsten Antrieb des Marxismus ansieht.

Außergewöhnliche Erfahrung ist geeignet, außergewöhnliche Lektionen zu erteilen; das trifft in Solschenizyns Fall zu. Die Lektion, die er sehr häufig wiederholt, ist für uns sehr schwer anzunehmen, aber sie könnte höchst passend für uns sein: der Verzicht auf den Materialismus:

»Habe nichts! Besitze nichts! Buddha und Christus lehrten uns das, auch die Stoiker und die Zyniker. Obwohl wir begierig sind, warum können wir nicht einmal den Anschein erwecken, als begriffen wir diese einfache Lehre? Können wir nicht verstehen, daß wir mit Eigentum unsere Seele zerstören? . . . Besitze nur das, was du immer mit dir führen kannst: Kenne Sprachen, kenne Länder, kenne Menschen. Laß dein Gedächtnis deine Reisetasche sein. Gebrauche dein Gedächtnis! Gebrauche dein Gedächtnis! Es sind allein solche bitteren Samenkörner, die eines Tages sprießen und wachsen könnten.«

Solschenizyn glaubt, daß, »wenn man Dinge besitzt und um ihr Schicksal zittert«, wir »die seltene Gelegenheit des Wahrnehmens und Verstehens verwirken«. Er erläutert: »Oh, weises Evangelium, das vom Kamel und dem Nadelöhr spricht! Diese materiellen Dinge werden dich davon abhalten, in das himmlische Königreich des befreiten Geistes einzugehen.« Schließlich legt er offen die Summe seiner Lebenssicht dar:

»Wie verhält es sich mit der Hauptsache im Leben, mit allen seinen Rätseln? Wenn du willst, will ich es für dich entziffern. Verfolge nichts, was illusorisch ist – Eigentum und Stellung: Das alles wird erworben auf Kosten deiner Nerven, Jahrzehnt für Jahrzehnt, und es wird genommen in einer grausamen Nacht. Lebe – Denk' nach über das Leben – habe keine Angst vor Unglück; es ist schließlich alles gleich: Das Bittere dauert nicht für immer, und das Süße füllt das Maß nie bis zum Überfließen. Es ist genug, wenn du nicht in der Kälte frierst, und wenn Durst und Hunger sich nicht in deine Eingeweide krallen. Wenn dein Rücken nicht gebrochen ist, wenn dein Fuß gehen kann, wenn beide Arme sich bewegen, beide Augen sehen und beide Ohren hören können, wen könntest du dann beneiden? Und warum? Unser Neid gegenüber anderen verzehrt uns am allermeisten. Reibe deine Augen und säubere dein Herz – und preise vor allen anderen in der Welt jene, die dich lieben und die dir wohl wollen. Verletze oder schelte sie nicht, und trenne dich nie im Ärger von ihnen; schließlich weißt du nicht: Es könnte ja deine letzte Tat vor deiner Verhaftung gewesen sein, und auf diese Weise wärest du in ihr Gedächtnis eingegraben!«

DAS KIRCHENLIED IM »ROLLEN-
buch«. Noch einmal: »Gotteslob«. – Was
ist da passiert? Einige Kommissionen von
Fachleuten, hundert, zweihundert Leute an
der Zahl, von Bischöfen am langen Zügel
geführt, haben in aller Stille über zehn Jahre
hin das »überlieferte Liedgut« der deutsch-
sprachigen Diözesen »gesichtet«. »Alle Ge-
sangbücher wurden durchforscht und Tau-
sende von Liedern unter die Lupe genom-
men (!). Es wurden Statistiken erstellt, die
Aufschluß geben über die Verbreitung der
Lieder und über die Unterschiede der Fas-
sungen; Tabellen wurden angelegt, die auf-
zeigen, was in den einzelnen Sparten (!) vor-
handen ist oder noch fehlt« – so einer der
Verantwortlichen, Erhard Quack. Eine große
Inventur also mit einem doppelten Zweck:
Gesangbücher der einzelnen Diözesen sollten
abgelöst werden durch ein neues, den »gan-
zen deutschen Sprachbereich umfassendes«
»Einheitslied«; und zugleich sollte das über-
lieferte geistliche Lied aus seiner »paralitur-
gischen« Randexistenz befreit und in die
Mitte des Gottesdienstes gerückt werden:
als Kirchen- und Kultlied in liturgischer
Funktion. Ob die überlieferten Lieder auf-
genommen oder verworfen, umgearbeitet
oder angepaßt wurden, das entschied sich
an zwei Fragen: Dienen sie der Einheit
(auch der ökumenischen) und: Sind sie »ge-
meinderecht« und »gottesdienstlich ver-
wendbar«? Es versteht sich, daß die Masse des
überlieferten »Liedgutes« dieser Probe kaum
standzuhalten vermochte – und so ver-
schwanden in einem gewaltigen Rütteln des
Siebs Tausende, buchstäblich Tausende von
Liedern in der Vergangenheit, während das
Übriggebliebene angepaßt wird »an die viel-
gestaltige liturgische Versammlung von heu-
te« (eine höchst undeutliche, kaum benenn-
bare Instanz!); die Lücken werden durch
Auftragsarbeit geschlossen.

*

Damit wir uns nicht mißverstehen: ich weine
dem wirklich Vergangenen keine Träne nach.
Nostalgie ist nicht der Kern meiner Kritik,

wenn ich auch bedaure, daß es im Bereich
von Text und Ton so etwas wie ein Denk-
malpflegeamt nicht gibt: viele Barbarismen
wären uns erspart geblieben. (In welchem
Deutsch schon reden die Zensoren über das,
was sie eifertig verwerfen!) Aber nicht dies
ist der Punkt. Was ich mich frage, seitdem
ich »Gotteslob« aus der Nähe studiere (die
Bearbeiter haben mir freundlicherweise schon
Ende 1974 einen Vorabdruck zugänglich ge-
macht), ist dies: Stimmen die Kriterien?
Läßt sich Kirchenlied tatsächlich, wie hier
versucht, auf seine »liturgische Funktion« re-
duzieren? Stimmt die Konzeption des »Ein-
heitsgesangbuchs« als »Rollenbuch der Ge-
meinde« (Josef Seuffert)? War es nicht zu-
viel auf einmal, mit der ökumenischen und
der interdiözesanen Vereinheitlichung zu-
gleich auch noch die totale liturgische und
kultische Funktionalisierung des geistlichen
Liedes erreichen zu wollen – bis zu dem
Punkt, wo von einer großen klingenden
Überlieferung nur »Zwecke«, »Sparten«,
»Stellenwerte« und »Funktionen« übrig-
bleiben?

*

Erinnern wir uns: das katholische geistliche
Lied, ursprünglich Erbe volkstümlicher und
volksliedhafter Traditionen, stand seit den
Anfängen systematischen Gebrauchs und
systematischer Sammlung im sechzehnten
Jahrhundert stets in einer gewissen Spannung
zum evangelischen Kult- und Gemeindelied.
Dort hatte der Kult – ich übertreibe jetzt –
das Singen absorbiert; hier dagegen strömte
der Gesang über den kultischen Ablauf, den
liturgischen Zweck hinaus. So behielt das
Kirchenlied im katholischen Bereich, bei ge-
ringerer »Gottesdienstlichkeit«, eine stärkere
Volkstümlichkeit und Ausstrahlung in die
Breite des christlichen wie des profanen Le-
bens – zwischen denen man ja damals noch
keinen harten Trennungsstrich zu ziehen
pfl egte; es gab hier nicht den Ausbruch ins
freie, kirchenlose Gefühl, noch weniger die
Seelentiefe einer – von ihren liturgischen
Bindungen allmählich sich befreienden –

geistlichen Musik. Man muß die unsäglich klappernden Katechismuslieder der Luther-epigonen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts im Ohr haben, um das Hinausdrängen des evangelischen Kirchenlieds in die Weltlichkeit zu verstehen – von Paul Gerhardt und Tersteegen zu Novalis; und man muß sich die extreme Ritualisierung des evangelischen Gottesdienstes bis in die letzten Fugen künstlerischer Expression hinein vergegenwärtigen, um zu begreifen, daß ein Bach dieses System durch Überdimensionierung sprengen *mußte*: nicht zufällig erschienen den Zeitgenossen seine Passionen »operhaft«. Im katholischen Raum erreichte die Spannung zwischen Drinnen und Draußen, Kirche und weltlichem, christlichem Leben niemals diesen Grad. Am kleineren Beispiel des Lieds gemessen: hier lief beides, Profanes und Geistliches, unbefangen noch lange hin und her. Erst mit der liturgischen Bewegung der zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts und mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil tritt die Forderung auf, Kult und geistliches Lied stärker aufeinander zu beziehen, den Abstand zwischen dem römischen Ordinarium und dem deutschen Kirchenlied zu verringern – und die Bearbeiter von »Gotteslob« treiben diesen Gedanken mit deutscher Gründlichkeit noch weiter: Über die Schwelle der Kirche darf jetzt nichts mehr, was nicht »liturgischen Zwecken« entspricht.

✧

Das scheint mir nun so, wie wenn zwei Schwache sich wechselseitig stützen wollen; denn einerseits ist auch das römische Ordinarium durch die Liturgiereform schon stark »ausgekernt« (wie in der Denkmalpflege ein altes Gebäude, in das neue Funktionen eingelagert werden); andererseits bleibt natürlich auch von einem kultisch funktionalisierten Lied meist nur lehrhafte Blässe zurück, anstelle körniger, seelenvoller Individualität. (Ich darf hier auf die treffenden und schwer widerlegbaren Feststellungen von Frau Spaemann verweisen!¹) Verluste auf beiden Sei-

ten sind die Folge: Wird der Meßtext, wie leider vielerorts, strukturlos und beliebig, ein Mischmasch aus Landessprache und Latein, Kultisch-Erhöhtem und vereinsfroher Biederkeit in Anreden und Aufforderungen an die Gemeinde, dann kann auch ein Kirchenlied »in liturgischer Funktion« die offen bleibenden Stellen nicht füllen. Im Gegenteil: je mehr es in Reduktionen, Glättungen, Abflachungen eine Objektivität beschwört, der die Liturgiereform bei den zentralen liturgischen Texten bereits abgesagt hat, desto stärker wird es in seiner Integrationskraft überfordert. Was keinen Anstoß erregen soll, kann auch nicht binden; was auf alle eingeregelt ist, kann Ungestüme, Dissidenten, Schwankende, Suchende nicht anziehen. Wenn in einer der Kommissionen, die »Gotteslob« vorbereiteten, lange und heftig über die Frage diskutiert wurde, ob man noch singen dürfe »Nun lobet Gott *im hohen Thron*« (gegen die horizontale Mitmenschlichkeit von »Gott unter uns«!), dann kennzeichnet das die Situation. Es wundert mich nicht, daß die junge Generation, von der Kirche so lau angededet, sich ihre eigenen Kulte und religiösen Ausdrucksformen sucht – mehr außerhalb als innerhalb der Kirche; und daß dort dann oben und unten nicht mehr strittig sind, zeigen neue Transparente, Bilder und Emotionen.

*

Stoßseufzer eines Kirchenmusikers in einem Brief an mich: auch wenn »Gotteslob« eine arge Vereinfachung, Verdürrung sei, man könne doch wenigstens damit *arbeiten*. Arbeiten? Deine Sprache verrät dich, Freund: frühere Generationen haben mit ihren Gesangbüchern eben nicht *gearbeitet*. Sie haben schlicht daraus gesungen. Dürfen sie das heute noch? Nun, mit einem »Rollenbuch«, einem liturgischen Drehbuch gewissermaßen, geht man natürlich anders um als mit einer Sammlung gesungener Lieder. Es handelt sich ja auch, wie die Bearbeiter nicht ohne Stolz verkünden, um ein »geplantes« Gesangbuch. Es soll »all das enthalten, was die Gemeinde braucht, um den Gottesdienst mitzufeiern zu können, und es braucht Stücke

¹ Vgl. diese Zeitschrift 4/75, S. 339 ff.

nicht zu enthalten, die anderen zukommen« (Josef Seuffert). So weit so gut. Die Frage ist nur: Wer teilt zu? Wer entscheidet, was gebraucht wird und was nicht? Wird nicht hier ein neuer Klerikalismus der Liturgiebeamten, der Geistlichen, aber noch mehr der (Laien)-Lektoren, Kirchenmusikdirektoren, Schola-Dirigenten begründet? Und wird das Kirchenvolk, unter dem Vorwand der Aufklärung, nicht erneut in die Passivität verbannt – die Passivität eines »von oben« geplanten Aktivismus? Das kann der subjektiven Empfindung nicht gut bekommen (und sie ist ja, man lese so verschiedene Zeugen wie Kierkegaard und Claudel, der notwendige und glaubhafte Gegenpart zur Objektivität der katholischen Mysterien). Wer rollenbuchbewehrt unter den Blicken geistlicher Inspizienten nach seinem »Part« späht, kann nicht Freude »das Herz zum Kripplein biegen«. Die Folge ist dann gerade ein gettohafter, luft- und lichtlos von der Welt abgeschirmter gottesdienstlicher Binnen-Aktivismus – und jenes Klappern gesungener Stroh-Episteln, das schon die Reformatoren zu beklagen hatten.

*

Aber auch dem Lied-Gut, den Texten, der Musik bekommt die völlige liturgische Funktionalisierung nicht gut. (Ich sehe ab von der Flut der Gemeindeverse – sie lassen sich noch am ehesten den liturgischen Zusammenhängen dienstbar machen; freilich versanden sie auch leicht im leeren Singsang.) Künstlerische Gebilde wie die Kirchenlieder aber werden durch starre Zwecksetzungen leicht im Kern getroffen. Der enge Funktionszweck reduziert die Überlieferung. Plötzlich reicht das geistliche Lied nicht mehr tief und weit ins christliche (auch private, profane) Leben hinein. Es entstehen neue liedlose Zonen. Geistliche Lieder wie »Erde singe«, »Geh aus mein Herz und suche Freud« oder gar »Mein Gott, wie schön ist deine Welt« haben im »Gotteslob« keinen Platz mehr (»kein Kirchenlied!« heißt es oft genug streng in den Protokollen der Kommission). Und auch die Dimension des Tuns,

der christlichen Aktivität in der Welt ist verkürzt: man studiere als Schulfall die Umdeutung des mit Mühe noch aufgenommenen »Alles meinem Gott zu Ehren«, aus dem die Heiligen als Begleiter des täglichen Lebens sorgfältig herausoperiert sind. Fällt hier nicht das Christenleben zwischen steiler gottesdienstlicher Feier an Hand von »Rollenbüchern« und liedlosem Alltag (allenfalls mit Inseln der Meditation) auseinander?

Aber auch das, was noch aufgenommen wurde, ist tiefgreifenden Veränderungen unterworfen worden. Dabei hat nicht einmal nur ein horizontalistisches theologisches Verständnis, oft von pedantischer Kleinlichkeit, die Höhen und Tiefen der Überlieferung begradigt: auch die Grundlage des »Rollenbuchs« wirkt wie eine verborgene, aber höchst spürbare Zensur. Wird im Gottesdienst alles »dramaturgisch« in Funktion genommen, fehlt dem geistlichen Lied der Atemraum des Epischen und Lyrischen.

Inseln des Verweilens werden überflutet vom liturgischen »Geschehen«. Die Meditation ist – leider! – ganz in den Textteil verbannt. Wer sagt aber, daß sich persönliches Gebet nur in Texten ausspreche (*dieser* Teil von »Gotteslob« ist übrigens einer der besten des Buches!) und daß Lieder nur im dramatischen Zusammenhang des »Vorübergangs« der Liturgie ihren Platz hätten? Ist nicht Eucharistie auch Vergegenwärtigung? Und darf die Kirche, die durch Jahrhunderte ein Anwalt edelster Schönheit gewesen ist, auf künstlerische Hervorbringungen mutwillig verzichten?

*

Es tut mir leid, ja es schmerzt mich, daß mein Urteil, nach monatelanger Beschäftigung mit »Gotteslob« nicht positiver ausfallen kann. Aber es hätte keinen Sinn, nicht die ehrliche Überzeugung kundzutun. Ich übersehe nicht vieles Gute in diesem Buch, vor allem im Textteil, obwohl auch hier zahlreiche Fragen bleiben: so weiß ich nicht, warum im zweiten Teil »Christliches Leben aus den Sakramenten« gerade das zentrale Sakrament der Verleiblichung, die Euchari-

stie, mit nur einer Seite Text so kümmerlich bedacht wird, während etwa auf Buße und Beichte sechzig Seiten entfallen. Auch finde ich es nicht glücklich, daß die Themenbereiche »Gemeinschaft der Heiligen«, »Maria«, »Kirche«, »Glaube«, »Tod und Vollendung« aus dem liturgischen Jahr ausgegliedert worden sind. Hier wird der Mangel einer durchdachten Konzeption besonders deutlich: auf der einen Seite der Anspruch auf lückenlose Eingliederung des Kirchenlieds in den Gottesdienst – auf der anderen Seite die Ausgliederung breiter Themenbereiche des Betens und Singens aus dem liturgischen Jahr.

Man wird jetzt fordern müssen, daß mit dem ersten Probelauf von »Gotteslob« nicht alles vorentschieden und für absehbare Zeit verbaut wird. Ursprünglich sprach man ja von einer Erprobungszeit von fünf Jahren – daran sollte festgehalten werden. Die Grundkonzeption muß noch einmal (oder gar zum ersten Mal von Grund auf?) durchdacht werden. Klare Aufträge der Bischofskonferenz, nicht nur formaler, sondern auch theologischer und pastoraler Art, müssen erteilt werden. Diese Aufgabe kann nicht delegiert werden. Recht verstandene Hirten-sorge verlangt das Selber-Lesen, Selbst-Urteilen und -Entscheiden bis in den Einzelfall hinein. Der nächste Schritt muß ein Editionsbericht der Bearbeiter sein. Kommission, Sekretariat und Bischofskonferenz sind ihn der Öffentlichkeit – auch der nichtkatholischen – schuldig. Erst im Anschluß an eine breite Diskussion in Kirche und Öffentlichkeit wird man weitersehen und weiterplanen können – ein künftiges neues »Gotteslob« vor Augen, mit dem man nicht nur arbeiten, sondern aus dem man singen kann.

*

Nachtrag Januar 1976: Die vorstehende Glosse wurde im Sommer 1975 geschrieben. Inzwischen hat »Communio« mit Cordelia Spaemann einer Kritikerin, mit Josef Seuffert einem Verteidiger von »Gotteslob« das Wort gegeben². Meine Bemerkungen möch-

ten die notwendige Diskussion um das mittlerweile allgemein eingeführte Buch fortsetzen – sie scheinen mir auch nach Seufferts Beitrag, der im einzelnen beachtliche Ergänzungen bringt, im ganzen jedoch den von der Kritik erhobenen Vorwurf der mangelnden oder falschen Konzeption eher bestätigt als widerlegt, nicht überflüssig zu sein.

Hans Maier

SPANIEN GESTERN UND MORGEN. – Juan Carlos I. wurde gegen den ausdrücklichen Willen seines Vaters, der sich selbst für den legitimen Monarchen hält, König von Spanien, aber er ließ sich nicht krönen. Nach dem Willen Francos sollte er bei der Eidesleistung schwören, daß er das Regime weiterführen werde; aber er stellte die »Fueros de los Españoles« voran und legte sich nur recht unbestimmt auf die »Prinzipien der Bewegung« fest. Er zog zur Investitur zwar in die Kirche San Geronimo beim Prado und bekundete damit seine Anhänglichkeit an die Tradition seiner Vorgänger – der Orden der Hieronymiten, 1373 von einem Spanier gegründet, stand den »Katholischen Königen«, den Habsburgern und den Bourbonen nahe, Hieronymiten hüteten die Gräber im Escorial, Karl V. zog zu ihnen nach Yuste, von Guadalupe aus verbreiteten sie Namen und Kult des einst bedeutenden Marienwallfahrtsortes des Landes in der Neuen Welt –, aber er ließ nicht das früher übliche Te Deum singen, sondern die Messe vom Heiligen Geist feiern, in der um Regentenweisheit und Erleuchtung gebetet wird.

Die Spanier haben jede dieser Entscheidungen aufmerksam zur Kenntnis genommen, ihre Bedeutung erkannt und als Zeichen kluger Bescheidung wie guten Willens anerkannt. Die entscheidende Frage lautet, wie hoch dieser Vertrauensvorschuß ist, wie rasch er verbraucht und ob er wieder aufgefüllt werden wird. Fürs erste hat der König einen besseren Einstand gehabt, als selbst seine Freunde erwartet hatten. Der lange Todeskampf Francos hat dazu beige-

² Vgl. 4/75, S. 339–353; 6/75, S. 542–546.

tragen; die chaotischen Zustände im Nachbarland Portugal dienen vielen Spaniern als abschreckendes Beispiel.

Die Predigt, die Kardinal Vicente Enrique y Tarancón bei der Messe in San Geronimo hielt, hat Aufsehen erregt. Ob sie inhaltlich vorher bekannt und mit dem neuen König abgestimmt war, ist unbekannt. Bekannt sind jedoch die in ihr wiederholten Grundsätze, denn die spanische Bischofskonferenz hat sie, seitdem ihre Mehrheit den Kurs einer allmählichen Distanzierung vom Regime Francos bestimmte, mehr als einmal formuliert. Aber in so straffer Zusammenfassung und mit so direkter Ansprache an den Adressaten, wie dies Kardinal Tarancón in San Geronimo unternahm, sind sie bislang noch nicht ausgesprochen worden. Daher rührt der besondere Eindruck dieser Predigt.

Man weiß, daß der Kardinal weder zum »konservativen«, von dem Schrecken des Bürgerkriegs und der Kirchenverfolgung geprägten Flügel noch zur »progressiven« Richtung des spanischen Episkopates gehört. Er ist ein Mann der Mitte und damit der Mehrheit in der Bischofskonferenz, die sich vorgenommen hat, die Kirche aus der allzu engen, historisch zu erklärenden Verbindung mit der weltlichen Macht herauszulösen, sie auf gehörige Distanz zum Staat und zu den gesellschaftlichen Kräften zu bringen, sie auch davor zu bewahren, daß sie in das nun bald anhebende Spiel der politischen Parteien hineingezogen werde.

So kann man die Predigt des Vorsitzenden der spanischen Bischofskonferenz in doppelter Hinsicht verstehen: als offizielle Darstellung des Standpunktes, den der Episkopat jetzt und künftig einzunehmen gedenkt, und als Ausdruck des Wächteramtes der Kirche gegenüber der weltlichen Macht, wie es sich dem neuen Selbstverständnis der Bischöfe darstellt. Mit beiden Aspekten wird zu rechnen haben, wer sich in den nächsten Jahren darum bemühen sollte, im Einklang mit und womöglich mit Unterstützung der Kirche Spaniens zu agieren.

Der Kardinal war klug genug, nicht etwa eine rasche »Demokratisierung« des Landes

zu verlangen, wie dies einige Berichterstatter herausgehört haben wollen. Er hielt sich wohlweislich fern von modischem Sprachgebrauch und bevorzugte eine Terminologie, mit der er sich auf dem festen Boden von Konzilstexten bewegen und den religiösen Ausgangspunkt seiner Überlegungen unmißverständlich deutlich machen konnte. Die Kirche, so sagte er, fühle sich dem Vaterland verbunden, predige aber kein bestimmtes Gesellschaftsmodell, der christliche Glaube lasse sich mit keiner politischen Ideologie identifizieren. Die Kirche habe auch nicht die Aufgabe, konkrete Lösungen für politische Probleme vorzuschlagen, sondern das Wort Gottes zu verkündigen. Die weltliche Obrigkeit könne keine Vorschriften für die Ausübung ihres Amtes erwarten, müsse sich aber um die Menschenrechte, die Gerechtigkeit und die Freiheit der ihr Anvertrauten bemühen. Er sprach auch von der »notwendigen gemeinsamen Mitbestimmung bei gemeinschaftlichen Problemen und Regierungsentscheidungen unter der Norm und mit dem Ziel der Gerechtigkeit«.

Schließlich wandte sich der Kardinal, ganz in der Tradition der »Hofprediger« früherer Jahrhunderte, direkt an den König: »Um ihrer Aufgabe zu genügen, verlangt die Kirche kein Privileg irgendwelcher Art, fordert aber, daß ihr die Freiheit zuerkannt wird, das Evangelium unverkürzt zu verkünden, auch wenn ihre Predigt für die Gesellschaft kritisch ausfällt. Sie fordert eine Freiheit, die der Ausübung eines unveräußerlichen Menschenrechtes dient. Die Kirche weiß, daß die Predigt dieses Evangeliums den Egoisten lästig sein kann und muß, doch daß sie stets heilsam ist für die Interessen des Landes und der Gemeinschaft. Das ist das große Geschenk, das Ihnen die Kirche bieten kann . . . Die Wahrheit möge in Spanien herrschen, die Lüge niemals in unsere Institutionen, keine Schmeichelei ins Königshaus eindringen, keine Heuchelei unsere menschlichen Beziehungen beflecken. Ihr Königtum möge ein Reich des Lebens sein, das kein Tod und keine Gewalt erschüttern, in dem keine Art der Unterdrückung irgend jemanden versklaven soll.«

Fernsehen und Radio haben diese Predigt, wie die gesamte kirchliche Feier der Thronbesteigung, auch die Fürbitte, daß »alle ohne Unterschied von Rasse oder Ideologie für eine gerechtere Gesellschaft arbeiten« mögen, in jedes Haus übermittelt. Man kann sich schwer vorstellen, daß Pfarrer und Kapläne, die in Zukunft die Gedanken dieser Predigt weitertragen, deshalb mit Geldstrafen belegt werden können, wie dies in den letzten Jahren mehrere Male – und nach nicht immer ganz erkennbarem System – geschehen ist.

Die spanischen Bischöfe, die sich Mitte Dezember 1975 erstmals in der neuen Aera Spaniens zu einer Konferenz versammelten, waren klug genug, ein vorbereitetes Dokument über die Stellung der Kirche zur politischen Lage nicht zu veröffentlichen. Sie begründeten diesen Verzicht mit dem offenen Eingeständnis, eine »Inflation von Erklärungen« vermeiden zu wollen; überdies habe der Vorsitzende, Kardinal Tarancon, in seiner Predigt bei der Königs-Proklamation in San Geronimo bereits »alles Wesentliche« gesagt. Die politischen Fragen, die die Kirche berührten, sollten in einer Kommission (»Kirche und Staat in der Demokratie«) gründlich studiert werden. Im Sommer will man in Madrid eine Konferenz über Christentum und Marxismus abhalten. Kardinal Tarancon selbst sprach im kleinen Kreis davon, daß sich seit Bildung des neuen Kabinetts Arias die Beziehungen zur Regierung »schlagartig verbessert« hätten. Mehrere Gespräche mit Justizminister Garrigues (dem früheren spanischen Botschafter beim Heiligen Stuhl) und Innenminister Fraga Iribarne hätten ein hohes Maß von Übereinstimmung ergeben. Die Regierung sei – im Gegensatz zu früher – bereit, auch die Bischofskonferenz als Verhandlungspartnerin zu akzeptieren, nicht mehr nur den Nuntius.

Der neue König wird es nicht leicht haben, sein Programm einer evolutionären Politik durchzuführen. Daß er dies weiß, geht aus der Behutsamkeit hervor, mit der er bisher über seine Absichten sprach. Der große Schweiger Franco mag ihm hier zum Vorbild dienen. Offenbar will er nichts verspre-

chen, was er nicht halten kann oder nach kurzer Zeit zurücknehmen muß, weil die unvorhergesehenen Konsequenzen die Kontinuität der Entwicklung gefährden.

Wie groß der Anteil »politischer Häftlinge« an den insgesamt viertausend Amnestierten ist, läßt sich ohne genauere Kenntnis der Einzelfälle schwerlich bestimmen. Immerhin sind auch die wichtigsten Führer der illegalen »Comisiones obreras«, der (weithin kommunistisch gesteuerten) Untergrund-Gewerkschaften in Freiheit gesetzt worden. Daß damit nicht alle Forderungen und Erwartungen erfüllt wurden, ist nicht verwunderlich. Aber wer Spanien den Weg Portugals in die Anarchie ersparen will, kann nicht über Nacht eine Demokratie nach dem Muster Englands einführen. Es fehlt noch an vielen Voraussetzungen für eine funktionierende parlamentarische Demokratie, vor allem an einem Parteigefüge, in dem sich die wesentlichen Strömungen und Interessen des spanischen Volkes artikulieren und in dem die Spanier selbst sich wiedererkennen könnten.

Auch der kirchentreue Katholizismus ist tief gespalten. Es gibt entschiedene Katholiken auf dem rechten Flügel, bei denen, die an der Identität von Katholizismus und Hispanidad unbeirrbar festhalten und keinen, der sich nicht zur römischen Kirche bekennt, für einen treuen Sohn Spaniens halten können. Es gibt entschiedene Katholiken bei den auf Kontinuität und allmähliche Liberalisierung bedachten Politikern der »rechten Mitte«, die der Ansicht sind, man brauche die Vergangenheit nicht unbedingt zu verteufeln, wenn man eine bessere Zukunft bauen will. Es gibt entschiedene Katholiken unter denen, die, in Fortsetzung des von den »Technokraten des Opus Dei« beschrittenen Weges der Modernisierung und Europäisierung Spaniens, von Religion, Weltanschauung und politischer Ideologie absehen und pragmatische Lösungen möglichst rasch herbeiführen wollen. Und schließlich gibt es entschiedene Katholiken bei den verschiedenen Richtungen, die sich christlich-demokratisch nennen und die von der linken Mitte bis zum ganz linken Flü-

gel um Ruiz-Gimenez reichen, bei den Sozialisten unterschiedlicher Tendenz und bei den Kommunisten, deren Führung – im Gegensatz zur portugiesischen Parteileitung – eher dem italienischen Muster des »Kommunismus in einem Lande« zuneigt.

Auf die spanische Kirche kommt somit eine große Zerreißprobe zu. Wie wird sie mit diesen so gegensätzlichen Kräften, die sich zunächst in ihrem Inneren bilden und entfalten, dann ins Öffentliche hineinwirken wollen, fertig werden? Werden die Bischöfe einig, einsichtig und stark genug sein, den unausbleiblichen Ansprüchen, Vereinnahmungsversuchen und Interventionsbitten zu widerstehen? Wird der Episkopat die vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgezeichnete Linie durchhalten können, daß niemand sich auf die Kirche berufen dürfe, der nur für sich selbst spricht in Dingen, über die es keine verbindliche, gemeinsame Lehre gibt?

Werden die Bischöfe imstande sein, den Klerus, auch dessen jüngere Generation, auf diese Linie politischer Enthaltbarkeit festzulegen? Die starken Spannungen, die es früher zwischen dem »höheren« und »niederen« Klerus gab, sind vielleicht in den letzten Jahren gemildert worden. Mit der Ausbreitung des Wohlstandes ist auch der krasse Unterschied zwischen Arm und Reich in der Kirche kleiner geworden. Aber es gibt andere, wahrscheinlich mächtigere Spannungsmomente:

In manchen Regionen, zumal in Katalonien, haben sich, ausgehend vom Benediktinerkloster auf dem Monserrat, viele Priester zu Beförderern der Eigensprachlichkeit und der kulturellen Autonomie gemacht. Mit der Einführung der Landessprache in den Gottesdienst wurde das Problem »castillano o catalán« akut. Heute überwiegt in den nordöstlichen Provinzen wohl das Katalanische in Predigt, Liturgie und religiöser Unterweisung. Aber es gibt im Klerus auch glühende Verfechter der sprachlichen Einheit Spaniens, hinter denen ebenso die Idee der politischen Einheit steht wie hinter ihren Gegnern die Idee der politischen Autonomie.

Schon immer hat Spanien stärker als jedes andere Land Europas auf Südamerika ge-

blickt. Die »Theologie der Revolution«, die dort gewachsen ist, wirkt auf die iberische Halbinsel zurück.

Andererseits blieb es nicht ohne Folgen auf die spanische Kirche, daß die Bischöfe Portugals mehr und mehr zu Anwälten des Volkes gegenüber den gewaltigen Machtansprüchen der Kommunisten werden mußten und sich dabei in zunehmendem Umfang traditioneller Formen und Methoden bedienten, die erst vor ein paar Jahren als veraltet beiseitegelegt worden waren.

Obwohl auch in Spanien der Säkularisierungsprozeß weit vorangeschritten ist, die Priester- und Ordensberufe rapide abgenommen haben, der Kirchenbesuch zurückgeht, die Selbstverständlichkeit der Gleichung spanisch gleich katholisch nur noch Wenigen einleuchtet, ist Spanien noch immer insofern ein »katholisches Land«, als die Gegensätze und Meinungsverschiedenheiten unter Spaniern sich kaum austragen lassen, ohne daß die Kirche ins Spiel gebracht wird. Das macht es so wichtig, aber auch so schwierig für die Bischöfe, »auf Distanz« zu gehen, denn es kann sich dabei nicht nur um eine Distanz zu Institutionen und Organisationen handeln, die relativ leicht fallen mag; es geht um eine ganz neue, bisher ungewohnte Sicht des Neben- und Ineinander religiöser und politischer, kirchlicher und weltlicher Belange, die erst eingeübt werden muß.

Otto B. Roegele

OFFENE FRAGEN. AUS EINEM REFERAT. – ... Ich hatte den Herrn Vorsitzenden brieflich auf die Neuerscheinung von Schelskys¹, Die Arbeit tun die anderen, aufmerksam gemacht. Der Vorsitzende teilte mir daraufhin mit, die Kommission wünsche eine Information über das Buch, desgleichen auch über Steinbuchs², Ja zur Wirklichkeit,

¹ Helmut Schelsky, Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen. Westdeutscher Verlag, 1975. 376 S. (hier vor allem das Kapitel »Theologen: vom Seelenheil zum Sozialheil«, S. 317–329).

² Karl Steinbuch, Ja zur Wirklichkeit. Seewald-Verlag, Stuttgart 1975. 299 S.

und zwar vor allem unter dem Gesichtspunkt der Bedeutung dieser Bücher für die Kirche. Ich möchte nun den zwei Publikationen noch eine dritte zur Seite stellen, nämlich Klages³, Die unruhige Gesellschaft.

Ich werde so kurz wie möglich referieren, dann aus den Büchern eine Frage herauskristallisieren und sie Ihnen zur Debatte vorschlagen.

Ich möchte anfangen mit Steinbuchs »Ja zur Wirklichkeit«. Steinbuch ist Ihnen sicher bekannt: Jahrgang 17, Professor für Nachrichtenverarbeitung an der Universität Karlsruhe, er ist gebürtiger Stuttgarter. Ich weiß nicht, ob er katholisch ist. Bis 1972 SPD-Anhänger, seitdem einer der stärksten und kontinuierlichsten Widersacher der »Linken«.

»Ja zur Wirklichkeit« ist nicht sein erstes Buch. Er wurde bekannt mit »Kurskorrektur«.

In »Ja zur Wirklichkeit« spricht Steinbuch argumentativ für das wirtschaftliche und politische System der Bundesrepublik, mehr apologetisch als offensiv, aber immer sehr schlagfertig und meist überzeugend. Das Material ist grob geordnet, die Gedankenführung stärker assoziativ als systematisch. Wie jeder Autor ist Steinbuch da am stärksten, wo er mehr als nur etwas von der Sache versteht. Das gilt für sein Fachgebiet der Kommunikationsmittel, aber auch für Umweltschutzfragen. Dies gilt nicht für das Kapitel, in dem er auf die Kirchen zu sprechen kommt; da herrscht bei ihm leider Klischee vor. Ein Ja zum Christentum, viele Einschränkungen gegen die Institution Kirche. Steinbuchs Kritik an der Kirche ist freilich nicht ganz so hart wie die Schelskys, vielleicht weil sie allgemeiner gehalten ist.

Die Position Steinbuchs ist die eines aufgeklärten Liberalismus; sie ist in diesem Buche weniger klar konturiert als die Positionen, die Steinbuch angreift. Aber sie über-

zeugt, weil sie evident vernünftig erscheint, der Autor Sachwissen besitzt und eindeutig zugreift und urteilt.

Die von mir getroffenen Feststellungen gelten nur unter der Voraussetzung, daß der Leser die Mehrzahl der Urteile Steinbuchs teilt, daß er von vornherein auf der Seite Steinbuchs steht.

Und hier möchte ich nun meine erste Frage, meinen Gesamteindruck zu diesem Bändchen bzw. die entscheidende Konsequenz daraus Ihnen zum Bedenken vorlegen.

Die Bedeutung von Steinbuchs »Ja zur Wirklichkeit« sehe ich nicht in der von ihm verfochtenen Position und seinen Urteilen. Sondern darin, daß er einen Typus von solidarischer Meinungsbekundung entwickelt oder vorlegt. Wir erhalten seit Jahren in der täglich veröffentlichten Meinung das Informationsangebot eines mehr oder weniger bestimmten Zuschnitts. Ich meine hier zunächst weder »links« noch »rechts«, sondern einfach nur einseitig. Das hat zur Folge, daß ein bestimmter Teil der Bürger und Gläubigen, keineswegs eine *quantité négligeable*, zu wenig, zu selten, wenn überhaupt Bestätigung seiner Position, seiner Überzeugungen aus dem Munde oder aus der Feder eines Kompetenten erhält.

Steinbuchs »Ja zur Wirklichkeit« ist vor allem ein Stück »Bestätigungsliteratur« für Nichtprogressive-um-jeden-Preis. Daher auch sein außergewöhnlicher Erfolg. Ich weiß aus meiner Arbeit, welche Bedeutung heute Bestätigung für den Einzelnen hat, wenn er nicht kippen, das heißt, in die Anpassung gezwungen werden soll.

Ich gebe nun zu bedenken, ob wir nicht innerkirchlich den Typus von »Bestätigungsliteratur« oder »Bestätigungsaussage« als ein neues Element der Pastoral entwickeln sollten, da wir es bis heute nicht haben. Ich weiß, wie schwierig das ist, aber es ist notwendig in unserer Situation, die Bestätigung des Geglauten, oder die Bestätigung dessen, was ich vor 50, 40 oder 30 Jahren als Kind im Katechismus gelernt habe, weil es schlechterdings nicht einsehbar ist, daß die Grundaussagen des Glaubens sich innerhalb von 50 Jahren geändert oder in nichts aufgelöst

³ Helmut Klages, Die unruhige Gesellschaft. Untersuchungen über Grenzen und Probleme sozialer Stabilität. Verlag C. H. Beck, 1975 (Beck'sche Schwarze Reihe Bd. 117). 198 S.

haben sollen; sie haben trotz aller gedanklichen Varianten, geänderter Prioritäten meinen »Glaubenshorizont« entscheidend fürs Leben fixiert. Dieser Horizont ist natürlich auch heute noch richtig. Nur wird mir das nicht ausreichend bestätigt, sondern unausgesetzt – auch aus der Kirche heraus – werden fundamentale Elemente dieses Horizontes in Frage gestellt. Daher bedarf es der Bestätigung dieses Glaubensgrundes durch die Autorität. Diese sind zur Zeit gewiß nicht die Theologen.

Das also ist meine erste Einsicht, gewonnen anhand von Steinbuch: Entwicklung und Pflege der Bestätigung des Glaubensgrundes und Glaubensvollzuges durch die Vorsteher der Kirche und Gemeinden⁴.

Ich komme zum zweiten Buch, das ich kurz vorstellen möchte: Helmut Klages, Die unruhige Gesellschaft. In der Beckschen Schwarzen Reihe erschienen. Das Bändchen hat den Untertitel: Untersuchungen über Grenzen und Probleme sozialer Stabilität. Klages ist Jahrgang 30 und Ordinarius für Soziologie in Speyer, Mitglied des Club of Rome.

Das Buch hat einen politischen Ansatz. Seine Formel: Seit Mitte der sechziger Jahre schwindet in einer Reihe westeuropäischer Gesellschaften das Vertrauen der Bevölkerung in ihre Regierung (Umfrageergebnisse). Klages befaßt sich zunächst mit dieser Unruhe und ihren Erscheinungsformen. Er subsumiert sie unter dem Stichwort Anomie. Normlose sind nach ihm Menschen, die keine Normen anerkennen. Im Anschluß an Merton unterscheidet er unter diesen Anomisten folgende Typen: ressentimentgeladene Konformisten, Innovative (= sichtbare Abweichler), Ritualisten (= formal Angepaßte), Eskapisten (= Rückzügler aus der

Gesellschaft), Rebellanten (solche die vernehmlich Krach machen).

An Indikatoren für Anomisten führt er an: Streik, Rechts- und Linksradikalismus, Alkoholismus und Drogenmißbrauch, jugendliche Drop-outs (Ausbruch aus der Familie), Wehrdienstverweigerung, sinkende Arbeitsmoral, Wählerfluktuation.

Die Einzelindikatoren der Anomie signalisieren eine Diskrepanz zwischen der »objektiven« Wirklichkeit des Gesellschaftlichen und der »subjektiven« Lebenssituation sehr vieler Menschen.

Klages sagt: Wenn die »Schere« zwischen der »objektiven« und der »subjektiven« Systemwirklichkeit sich noch weiter öffnen sollte, wird die unruhige Gesellschaft zur Alltagsrealität werden. Zumindest wird die »Unruhedisposition« das entscheidende Kennzeichen kommender Gesellschaften.

Wie kommt es zu dieser »Schere«? Klages spricht im Anschluß an amerikanische Soziologen von sozialen Entwurzelungsvorgängen, die das Ergebnis sowohl von Proletarisierung, Verelendung als auch von Prosperität sein können. Unruhedisposition als Ergebnis von Entwurzelung. Man kann hinzufügen: und Verunsicherung durch rasche, sich überschlagende soziale Entwicklungen und Abläufe. In dieser Erscheinung und ihren Folgen gründet sich die nicht wegzuredende Gefahr der Unregierbarkeit demokratisch verfaßter Gesellschaften des Westens.

Klages weiß gegen diesen Auflösungsprozeß kein Mittel; keine Mittel sind für ihn »Autorität«, »starke Hand«; die Disposition der Anomisten schließt freilich den Umschlag in die Diktatur nicht aus.

Klages Frage lautet: Wie sind angesichts der Unruhe und der fortschreitenden Entstabilisierung die entscheidenden Grundwerte zu retten? Er schreibt dazu: »Wenn wir die gegenwärtigen Parteiprogramme und Regierungserklärungen auf diese Frage hin durchsehen, dann finden wir nicht viel Aussagekräftiges. Es scheint, als habe man die Aktualität dieser Frage noch gar nicht erkannt. Auch wir können an dieser Stelle keine erschöpfende Antwortformel präsentieren. Wir wollen uns auf den Hinweis beschränken, daß es offenbar darum geht, Freiheit

⁴ Da die Gegenstände des Glaubens und ihre Ausfaltung durch die Geschichte des Glaubens der Kirche nur sehr begrenzt vergleichbar sind mit »politischen Überzeugungen« von Einzelnen und Gemeinschaften, soll – um Mißverständnisse zu vermeiden – präzisiert werden: »Bestätigung« heißt hier Stärkung des Glaubensbewußtseins durch Verkündigung des Traditum.

und Autorität der politischen Führung zu einer Synthese zu bringen, die es ermöglicht, jenseits der Selbstbezüglichung und der abstrakten Toleranz, zugleich aber auch jenseits der Diktatur Vertrauens- und Eigenaktivitätsbereitschaften konkreter Natur zu steigern. Eine Politik, die eine solche zukunftsbezogene Überlebenslinie verfolgt, kann unmöglich den Vorstellungen ›linker oder ›rechter‹ Utopisten gerecht werden.« Und er schließt mit dem Satz: Die Realisierung setzt den Minimalkonsens voraus.

Soweit das Buch von Klages. Ich glaube, es besteht kein Zweifel, daß dieser Befund auch seine Bedeutung hat für das Leben der Kirche in den westlichen Ländern. Es gibt auch bei uns eine Diskrepanz zwischen objektiver Wirklichkeit in der Kirche, im kirchlichen Leben und subjektiver Lebens- und Glaubenssituation. Sie ist – so glaube ich – nicht nur Ergebnis kurzschlüssiger Anpassungsvorgänge – ich verweise hier auf die Analyse Joseph Ratzingers⁵ –, sondern auch Folge sich überschlagender Prozesse im innerkirchlichen Denken und Leben. Um es an einem einfachen Beispiel zu verdeutlichen: Der Laie in der Kirche, der über die Mindestanforderungen der kirchlichen Praxis hinaus dem Denken der Theologen – ohne professionell zu sein – zu folgen versucht, stellt fest, daß der Out-put theologischen Denkens von Jahr zu Jahr zunimmt, ohne daß ein allgemeiner Kriterienrahmen existierte, an dem gemessen werden kann. Unser Laie ist ganz auf seinen Glaubenssinn verwiesen. Wenn er ihm nicht traut, muß er zumindest aus dem Bereich theologisches Denken eskapieren. Der aufgezwungene Eskapismus schafft eine Unruhedisposition. Meine Frage ist: Wie kann in einer in der Gefahr der Anomie stehenden Glaubensgemeinschaft Stabilität, Vertrauen, Konsens geschaffen werden, damit sie auch in der Gefährdung die Glaubensgemeinschaft bleiben kann, die sie ihrem Wesen nach sein sollte? Wie bleibt sie das oder wie wird sie wieder das, was sie sein soll?

⁵ Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von »Gaudium et spes« im letzten Jahrzehnt. In dieser Zeitschrift 5/75, S. 439 ff.

Das dritte Buch: Schelsky, Die Arbeit tun die anderen, ist sicher das bekannteste und umstrittenste.

Über den Autor soviel: Schelsky ist Jahrgang 12. Soziologe, Gehlenschüler. Stationen: Hamburg, Münster, Bielefeld, Münster. Er leitete jahrelang in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie die Fachschaft Religionssoziologie. Die Titelei des Buches, Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen, sollte nicht ganz ernst genommen werden. An ihr hat sich die negative Kritik weitgehend angehängt.

Das Buch handelt zunächst, ausgehend von Max Weber, Phänomene und Strukturen politischer Herrschaft, dann von Priesterherrschaft (ebenfalls im Anschluß an Weber), kommt dann zu sprechen auf die Herrschaft der neuen Reflexionselite (also unsere Intellektuellen), dann auf den Klassencharakter der neuen Sinnproduzenten (anhand von Veblen) und schließt mit dem Versuch einer Antisozio-logie – wohlgermerkt durch den Soziologen Schelsky.

Sprachlich stilistisch ist das Ganze keine Meisterleistung, das Buch ist kaum redigiert. Bemerkenswert die eingehenden Exkurse über Böll, Mitscherlich und den »Spiegel«. Am treffendsten die Abrechnung mit Dahrendorf.

Das Thema des Buches läßt sich auf die Formel bringen: Herrschaft durch Sinngebung des Lebens heute, und zwar – im Gegensatz zur Sinngebung früherer Kulturen – rein immanent. Die Erwartung, die Sinnfrage beantwortet zu bekommen, ist in den westlichen Gesellschaften heute riesig groß; daher kann, so Schelsky, durch Belehrung, Betreuung und Beplanung Einfluß wenn nicht Macht gewonnen werden.

Ein Vorwurf bleibt Schelsky nicht erspart – auch von seiten seiner wohlwollenden Kritiker nicht: er habe, so sagt man, seine private Enttäuschung über den Zusammenbruch der deutschen Universität, seinen Zorn über die studentische Soldateska zu stark in seine Darstellung einschließen lassen, so daß die Farben zu grell ausgefallen seien.

Ein anderer Vorwurf lautet: Er habe in diesem Buch wenn schon kein Plagiat so doch

die Thesen seines Lehrers Gehlen vergrößert oder popularisiert auf den Markt getragen – was übrigens für alle Bücher Schelskys gelte.

Davon abgesehen werden im allgemeinen folgende Thesen Schelskys von der qualifizierten Kritik akzeptiert. Ich zitiere in Anlehnung an Richard Löwenthal⁶:

1. Es existiert in den westlichen Gesellschaften eine tiefgehende Krise der allgemeinen Auffassungen vom Sinn des Lebens und des gesellschaftlichen Handelns.

2. Eine neue geistige Strömung ist klar und eindeutig geworden, die auf die Sinnkrise mit der totalen Verwerfung des bestehenden gesellschaftlichen Systems und der Hoffnung auf Lösung aller Probleme durch eine totale gesellschaftliche Umwälzung reagiert – eine Hoffnung, die unverkennbare Züge eines innerweltlichen Erlösungsglaubens, einer Heilserwartung im Diesseits trägt.

3. Zahl und Einfluß der Angehörigen des quartären Sektors – also von Lehrern, Informatoren, Sozialbetreuern und wissenschaftlichen Planern, die von der materiellen Produktion relativ weit entfernt und von Berufs wegen mit der »Vermittlung von Sinn« befaßt sind – nehmen rasch zu.

4. Auf diesem Hintergrund ist es verständlich, daß die Angehörigen dieses Sektors stark dazu neigen, eine neue »Sozialreligion« zu verkünden.

Ich möchte hier nicht näher auf die Methodenfrage der neuen Sinn- und Heilsvermittler eingehen. Nur ein Satz: Die unserem Jahrhundert eigene Revolution der Kommunikationsmittel, die »Technetronie«, ist auch eine Frage der Macht, wie eine so scheinbar rein technische Versammlung wie die Genfer Wellenkonferenz gezeigt hat.

Ich möchte nun auf das Problemfeld abheben, das meines Erachtens für die Kirche von außerordentlicher Bedeutung ist. Ich will es entwickeln mit Hilfe eines Zitates von Arnulf Baring⁷:

»Hinter der neuen Jugendbewegung, in der man zunächst antiautoritäre, außerpar-

lamentarische Protestströmungen gegen das bedrohlich scheinende Machtkartell der Großen Koalition zu erkennen meinte, dann die Reformtendenzen einer neuen Linken, in- zwischen altbekannte totalitäre Bestrebungen verschiedener kommunistischer Spielarten, sieht Schelsky, dem alle diese Deutungen zu oberflächlich sind – fundamentale Veränderungen des Bewußtseins am Werke, einen neuen, mächtigen, langfristig wirksamen Grundtrend in unserer Gesellschaft, unberührt, und unbeeinflussbar von allen politischen Wellen und Tendenzwenden, weil aus einer anderen tieferen unter den Tagesmoden gelagerten Lebensschicht hervorkommend.

Schelsky sieht uns als Zeugen eines Zeitenbruchs, einer Epochenwende, der Herausbildung nämlich einer neuen säkularisierten Religiosität, eines neuen Sozialglaubens, dessen Erlösungsbedürfnisse und -verheißungen nicht auf die Vollkommenheit im Jenseits, sondern im Diesseits abzielen. Die Beschwörung einer himmlischen Gesellschaft auf dieser Erde. Die Gesellschaft werde als Wurzelgrund aller Übel beschrieben, zugleich aber als unbegrenzt veränderbar, verbesserungsfähig behauptet, eine Auflösung aller Widersprüche, die Behebung aller Leiden, weltweit in Aussicht gestellt.

Dieser vage oft als Sozialismus definierte, in der Ferne heraufziehender Zeiten verschwimmende Endzustand der Vollkommenheit sei die eigentliche, die allein ernstzunehmende Wirklichkeit, der gegenüber alle bestehenden Realitäten abgewertet und beiseitegeschoben würden. Das erkläre den verlorenen Tatsachensinn dieser Neugläubigen, wobei Schelsky den Beweis, daß wir es mit einem neuen Glauben zu tun haben, in der Immunität der ihm Verfallenen gegen widerstreitende Erfahrungen sieht. Man beruft sich auf den Sozialismus, als ob es ihn noch nirgendwo gäbe: die graue trübe deprimierende Wirklichkeit aller existierenden Sozialismen wird als Argument gegen die eigne Überzeugung gar nicht zur Kenntnis genommen. Kein Wunder. Denn die Entstehung der neuen Sozialreligion erfolgt nach Schelsky aus dem Rückzug traditioneller

⁶ Vgl. »Merkur«, Jg. 29, Heft 9 (September 1975), S. 802 ff.

⁷ »Süddeutsche Zeitung«, 26./27. 4. 1975.

metaphysischer Sinndeutungen individuellen Schicksals. Die wissenschaftlich-technische Perfektion der Umweltgestaltung lasse ein Vakuum entstehen, eine Leerstelle der Gefühle, in der sich unvermeidlich neue Heilshoffnungen ansiedelten, denn das religiöse Grundbedürfnis lasse sich nicht aufheben.«

Soweit Baring.

Was Baring hier sagt, ist, glaube ich, richtig: Die neue Sozialreligion hat mit »links«, Marxismus, ideologischen Sozialismus streng genommen nichts zu tun. Gesellschaftsglaube oder -gläubigkeit löst – quer durch alle politischen Fronten – die Botschaft des Kreuzes ab.

Schelsky sagt dazu:

1. Die christliche Heilslehre als organisierte Kirche kann nur die menschlichen Bedürfnisse befriedigen, die sie selbst vorher geweckt hat.

2. Die sozial betonte Emanzipations- oder Befreiungstheologie der christlichen Kirchen wirkt innerkirchlich auf den Abbau der hierarchischen Ordnungsherrschaft über das Individuum, unterstützt außerkirchlich aber die Überführung der christlichen in eine abstrakt humanitär-soziale Heilslehre und damit die Aushöhlung der christlichen Kirchen.

3. Indem der charismatische Protest des christlichen Glaubens durch den politisch-sozialen Protest ersetzt wird, verfällt auch die christliche Kirche immer mehr den karitativ motivierten Ersatzfunktionen der modernen Weltlage und Binnengesellschaften.

Schelsky zweifelt nicht daran, daß Bischöfe und Theologen diese Gefahr sehen. Was ihn bestürzt, ist, daß sie sie bagatellisieren. Er zeigt das an einem Aufsatz von Kardinal König. Die Hoffnung der Kirchenführung und vieler Christen auf ein *roll back* – von dem König spricht – verkennt nach Schelsky, daß die neuen sozialen Glaubenslehren die religiösen Bedürfnisse des Menschen genauso umfunktionieren und im geschichtlichen Einschnitt verändern, wie einst die Entstehung der Heilsreligion die Naturreligionen aufgehoben hat. »Die Wasser des Christentums wogen nicht wellenförmig zurück. Sie fließen ab.«

»Selbstverständlich«, sagt Schelsky weiter, »werden die neuen sozialen Heilslehren in ihren ›Bekehrungen‹ für bestimmte Gruppen an den Resten von Altgläubigkeit anknüpfen, und noch selbstverständlicher werden sie die alten Institutionsformen mit ihrer neuen Aktivität erfüllen. Im übrigen aber ist das Angebot zwischen ›rationaler‹ und ›mystischer‹ Glaubensform längst innerhalb der sozialen Heilslehren selbst vorhanden. Die einzige Form religiöser Bedürfnisbefriedigung, in der die traditionellen christlichen Kirchen für breite Massen noch anziehender sind als die intellektualistische Sozialreligion, liegt in der Erfüllung des menschlichen Grundbedürfnisses nach ritualisiert-symbolischer Selbstdarstellung, wenigstens in den anthropologisch-sozialen Grundgeschehnissen jedes Lebens: Geburt, Erwachsenenreife, Hochzeit und Tod . . .«

Bemerkenswert ist auch folgende Feststellung Schelskys: »In der gegenwärtigen Situation der Entstehung einer neuen Sozialreligion führt aber der charismatische Protest innerhalb der Kirchen keineswegs zu deren Glaubenserneuerung zurück, sondern er führt – dialektisch gegenüber der Absicht der Protestler – aus dem christlichen Glauben und den christlichen Kirchen heraus oder in ihnen zu neuen dogmatischen Herrschaftsformen.«

Abschließend heißt es:

»Die nur noch soziologisch reflektierte und gerechtfertigte Theologie und pastorale Praxis lenken die religiösen Quellen unvermeidbar auf die Mühlen der Christus gegenüber gleichgültigen sozialen Heilsreligion. Ja, man kann sagen, je mehr die Kirchen sich selbst, ihre Gemeinden, ihre Priester soziologisch untersuchen lassen, um so mehr verstehen sich alle Beteiligten von ihrer ›gesellschaftlichen Funktion‹ her und um so deutlicher wird der Tatbestand, daß diese auch von nichtchristlichen Institutionen ausgeübt werden kann: Die Soziologisierung der christlichen Kirchen macht diese überflüssig oder günstigstenfalls zu völlig subjektiven Sondermotivierungsanstalten. Will sich das institutionalisierte Christentum davor retten, dann bleibt ihm nur der ›anti-soziologische‹ Weg, den nicht zu gehen, ja

wie den Teufel zu fürchten, der Konservatismus der traditionellen Volkskirche mit dem Progressivismus der ›politischen Theologie‹ einig ist: der bewußte und entschlossene Weg zur Sekte. Nur in der Form des christlichen Sektenbewußtseins wird das Christentum in dieser ›Gesellschaft‹ noch den unbedingten Anspruch Christi an die Person vertreten und zur Grundlage von Gemeindebildungen machen können, ohne in anderen verwechselbaren Heilswahrheiten aufzugehen.«

Soweit Schelsky.

Ich weiß, daß Sekte und Getto Reizwörter sind. Dessenungeachtet frage ich mich, ob das, was Schelsky mit diesen beiden Begriffen zum Ausdruck bringen will, auf dem von ihm gezeichneten Hintergrund schlüssig ist. Zuvor wäre natürlich zu fragen, ob dieser Hintergrund stimmt.

Franz Greiner

STELLUNGNAHMEN

In der »Internationalen Katholischen Zeitschrift«¹ steht ein Aufsatz von Vinzenz Pfnür: »Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche?« Dieser Aufsatz gibt zunächst durch seine Methode Anlaß zur Kritik. Denn er läßt Dokumente beiseite, deren Beachtung zur Beantwortung der durch den Titel gestellten Frage unerläßlich wäre. Er erwähnt z. B. nicht, daß Luther selber in einem Brief an Justus Jonas vom 21. Juli 1530 die *Augustana* gerügt hat, weil sie die protestantische Verwerfung der Lehren vom Purgatorium und von der Heiligenverehrung sowie »vor allem« (*maxime*) die Lehre vom Papst als dem Antichrist »verschwiegen« habe (*dissimulasse*; WA Br 5, 496), und auch in diesem Zusammenhang gebraucht er den Ausdruck »leise treten«. Die verbreitete Beurteilung der *Augustana* als Vertuschung ist also selbst durch ein Urteil Luthers buchstäblich gerechtfertigt. (Luther spricht in der soeben angezogenen Briefstelle von »Apologia«, doch kann damit nicht die spätere »Apologia Confessionis Augustanae« gemeint sein, da Melancthon diese erst im September 1530 schrieb, sondern es muß die *Augustana* selbst sein als »Apologie« des lutherischen Lehrbegriffs.) Pfnür erwähnt ferner mit keiner Silbe die von Melancthon im September 1530 verfaßte »Apologia Confessionis Augustanae«,

die doch, vom gleichen Verfasser geschrieben und auf die Einwände der Katholiken antwortend, einen unentbehrlichen Kommentar darstellt. Wenn Pfnür dagegen Cochläus, Lortz und andere z. T. ganz unbekannte Autoren nennt, so ist das zwar interessant, trägt aber doch zur Beantwortung der Titelfrage wenig oder nichts bei. Am schwersten aber wiegt, daß Pfnür, katholischer Theologe, mit keiner Silbe die einen Katholiken im Gewissen bindende verbindliche Antwort des Außerordentlichen Lehramts auf die Aufstellungen der *Augustana* erwähnt. Statt dessen zitiert er (S. 301) einen Beschluß der Ökumenischen Bistumskommission Münster vom 19. Juni 1974, in welchem die Bischofskonferenz der westdeutschen Länder gebeten wird, sie »möge die Möglichkeit einer Anerkennung der Confessio Augustana von seiten der katholischen Kirche prüfen«. Die Begründung ist u. a., es solle »damit zum Ausdruck gebracht werden, daß die Augsburgische Konfession keine kirchentrennende Lehren vertritt und als Zeugen gemeinkirchlichen Glaubens von katholischer Seite bejaht werden kann«. Daß dies nicht zutrifft, ergibt sich bereits aus der oben angezogenen Briefstelle von Luther. Denn die Verschweigung von wichtigen Lehren der einen Konfession, die von der andern nicht anerkannt werden, kommt in einem Dokument, das eine Summa der Lehre darstellen soll, einer kirchentrennenden Lehre gleich, zumal da

¹ 4/75, S. 298 ff.

die Lehre vom Papst als dem Antichrist bekanntlich für Luther gewichtig war. Darüber hinaus aber können zahlreiche Aufstellungen in der *Augustana* nachgewiesen werden, die von dem bis heute gültigen und von Zweiten Vatikanischen Konzil voll bestätigten Konzil von Trient ausdrücklich als häretisch verworfen worden sind, in einigen Fällen bis in den Wortlaut hinein.

Paul Hacker

Josef Seuffert wirft mir in seiner Entgegnung¹ vor, ich sei naiv genug zu glauben, »heimlich« hieße in diesem Lied tatsächlich »heimlich«, während es doch in Wirklichkeit »heimelig und heimatlich« bedeute. Das Etymologische Wörterbuch bestätigt ihm: das Adjektiv »heimlich« geht zurück auf das mittelhochdeutsche Adjektiv »heimelich«. Das bedeutet: »heimatlich«, »häuslich«, »bequem«, »zahn«, »vertraut«, »frei von Gespenstern«, und schließlich auch immer

schon: »fremden Augen entzogen«, »geheim«. J. H. Campe fügt in seinem Wörterbuch noch hinzu: »... für andre nicht da ... im Gegensatz zum Öffentlichen«. Damit übereinstimmend hatte ich geschrieben: »Die »heimliche Wohnstatt« ist nicht die offizielle Wohnung.«

Trotzdem ließe sich noch streiten, ob Josef Seufferts oder meine Deutung die richtigere wäre, vorausgesetzt, daß es sich hier überhaupt um ein Adjektiv handelte. In diesem Fall jedoch – und das hat Josef Seuffert übersehen – ist »heimlich« adverbiale Bestimmung zu »seine Wohnstatt haben« und geht nicht zurück auf »heimelich«, sondern auf das mittelhochdeutsche Adverb »heimliche«, das nie eine andre Bedeutung hatte als »vertraulich« und »heimlich« (s. Das Grimmsche Wörterbuch der deutschen Sprache, J. H. Campe: Wörterbuch der deutschen Sprache 1969 und Mittelhochdeutsches Wörterbuch Wilh. Müller 1963).

¹ Vgl. diese Zeitschrift 6/1975, S. 542 ff.

Cordelia Spaemann

Peter Schmidt, geboren 1945 in Gent (Belgien), 1971 zum Priester geweiht, ist seit 1973 Professor für Dogmatik am Bischöflichen Priesterseminar Gent. Den Beitrag auf S. 1 übersetzte August Berz.

Gustave Martelet, geboren 1916 in Lyon, Mitglied der Gesellschaft Jesu seit 1935; Konzils- theologe und Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Den Beitrag auf S. 15 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Rocco Buttiglione, geboren 1948, lehrt Philosophie der Politik an der Universität Urbino; er ist Mitglied des ISTR (Istituto di Studi per la Transizione = Institut für Studien über den Übergang) in Mailand. Angelo Scola, geboren 1941, doktorierte in Philosophie an der Katholischen Universität Mailand. Lizentiat in Theologie in Freiburg (Schweiz). Er ist Mitglied des ISTR in Mailand. – Den Beitrag auf S. 30 übersetzte Iso Baumer.

Den Brief Teilhards auf S. 42 sowie den Kommentar von Gérard Soulages übersetzte Christoph von Schönborn.

Hans Berger, geboren 1909 in Köln, war bis November 1971 Botschafter beim Vatikan; zuvor Chef des Bundespräsidialamtes. Der Text auf S. 46 wurde vorgetragen am 22. August 1975 im Rahmen des sechsten internationalen Treffens des Römischen Zentrums für Priesterbegegnungen (CRIS).

Manfred Spieker, geboren 1943 in München, ist Wissenschaftlicher Assistent am Forschungsinstitut für Politische Wissenschaft und Europäische Fragen der Universität zu Köln.

Edward E. Ericson, Jr., geboren 1939, ist Dean am Northwestern College in Orange City, Iowa (USA). Er ist Mitglied der Reformierten Kirche in Amerika (Calvinist). Den leichtgekürzten Beitrag auf S. 73 übersetzten Hildegard Krei und Sebastian Greiner.

Wo ist die Treue daheim?

Von Hans Urs von Balthasar

1. Ortung im Menschen

Der Ort, wo die Treue daheim ist, bleibt in der Geschichte der Menschheit seltsam verborgen. In der Frühzeit der Völker steht sie groß im Zentrum der vom wohlgeratene Menschen erwarteten Eigenschaften, gefährdet natürlich durch den immer lauenden Verrat, aber in ihrer Stellung unangefochten. Wenn die Frühzeiten versinken und die Hochkulturen beginnen, drängen sich andere Tugenden vor, unter den vier kardinalen findet sich die Treue nicht mehr. Nicht als würde sie nicht mehr geschätzt, aber sie verwandelt sich im sozialen Bereich in nüchterne Überlegenheit – *pacta servanda sunt* –, im privaten in eine an einzelnen Individuen bewunderte Spezialität. Heute steht sie in einer härteren Krise als je.

Menschliche Treue beruht auf einem interpersonalen Ich-Du-Verhältnis, das gleichzeitig natürlich und sittlich begründet ist, wobei die Beziehung zwischen dem Naturhaften («es war immer so, und so ist es erfahrungsgemäß am besten») und dem Sittlich-Verantworteten («du mußt jetzt gegen deinen Vorteil die Treue wahren») unreflektiert in der Schwebelage bleibt. Nur wo ich »trauen« kann, ist eine dialogische Existenz zwischen Menschen möglich: Gespräch, Vertrag, Übereinkunft, Geschäft, jedes gemeinsame Unternehmen zweier oder mehrerer. Es bedarf einer Vorgabe jedes Beteiligten, damit die Wege zwischen den Personen gangbar werden.

Was aber geschieht, wenn das natürlich-sittliche Grundverhältnis zwischen Ich und Du ersetzt wird durch eine feste, nicht vorgebende, sondern immer schon vorgegebene, die Personen überspielende Regel – man nennt sie Ideologie –, deren unbedingter Anspruch auf Richtigkeit jedes Mittel heiligt, durchaus auch Lüge und Verrat? Die Anwendung solcher Mittel muß dort erwartet werden, wo das soziale Geflecht sich von der Sphäre der interpersonalen Vorgaben ablöst. Nun kann ein Solschenizyn seine Kassandra rufe ausstoßen: »Traut ihnen nicht, es ist kein bißchen Treue in ihnen!«, ihre Pläne rollen auf einer Ebene ab, wo ihr nicht mehr seid als von ihnen bewegte Schachfiguren. Die andere Hälfte der Welt? Sie ist in zwei Haltungen gespalten: auf der einen Seite versucht sie den ideologischen Block zu einer menschlichen Vertrauenshaltung zu bewegen («détente»), wird dabei aber durch bittere Erfahrungen dauernd enttäuscht. Auf der anderen ist sie, wie die ganze Welt durch die harten Gesetze der Technisierung, der Hochfinanz und der vom zweiten Block aufgedrängten Abwehrbereitschaft bestimmt, die trotz der noch verbleibenden Freiheits(zwischen)räume ein ähnlich überpersonales Netz von obersten Verhaltensregeln zu schaffen drohen.

Was wunder, wenn eine solche Welt von den aufsteigenden Generationen mit immer größerem grundsätzlichem Mißtrauen betrachtet wird. Von wem sollten sie die Treue lernen als die Einstellung, die allen Verkehr zwischen Menschen erst vermenschlicht? Wie sollte der Boden, auf den sie treten, tragfähig genug für solches Vertrauen sein? Und wenn man, nachdem man sich hinreichend versichert hat, einen oder zwei Schritte wagt, wie sollte man auf den Gedanken kommen können, seine ganze Existenz mitsamt ihrer Zukunft vorweg einzusetzen? So etwas *nicht* zu tun, erscheint in der gegenwärtigen Weltsituation, die auf keiner wenn auch noch so prekären natürlichen Sittlichkeit mehr aufruhet, ein evidentes Gebot der Klugheit, das unreflex, instinktiv befolgt wird. Hier liegt ohne Zweifel der letzte Grund für die »partiellen Identifikationen« in der Kirche, vor allem für den Rückgang der Priesterweihen und der Ablegung endgültiger Ordensgelübde in ihr.

Ideologie ist eine »Wahrheit«, die man ohne persönlichen Einsatz lernen und sich aneignen kann (so sehr sie nachträglich die Existenz einfordern wird). Die heutige Krise der Treue ist identisch mit der Krise der menschlichen Form der Wahrheit. Solange Wahrheit eine menschliche Form hat (der Mensch »Hirte des Seins« ist), verlangt sie, um in der Welt zu sein, vom Menschen Wahrhaftigkeit. Sie kann nicht als bloß unter-, außer-, übermenschliche Wahrheit existieren.

Die Sprache verrät uns in vielfachen Zeugnissen die engste Zusammengehörigkeit von Wahrheit und Wahrhaftigkeit oder Treue, ob man nun vom Stamm »wahr« oder vom Stamm »treu« ausgeht, und zwar nicht nur im Hebräischen und damit Biblischen, wo bekanntlich beide Bedeutungen in *emeth* (und seinen Derivaten, wie *amen*) einfach zusammenfallen. Zu »wahr« gehört »be-währt«, gehört das altnordische *varar* als Treuegelöbnis, die Göttin *Var* behütet die Treueschwüre; das angelsächsische *waer* besagt Dienstvertrag, Bündnis, Treue, Huld; althochdeutsch *wara*, mittelhochdeutsch *ware* ist wiederum Bündnistreue. Geht man von »Treue« aus, so begegnen einem sogleich das englische *true*, *truth* (wahr, wahrhaftig, loyal, Wahrheit, Aufrichtigkeit, Treue), *truce* ist der Waffenstillstand auf gegenseitiges »Treu und Glaube« hin (vgl. *treuga Dei*, *trève*), *trust* ist festes Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit des andern, Kredit. Treu ist einer, dem man trauen kann; wenn zwei einander trauen, können sie getraut werden. Der Ausruf »traun!« (den Luther liebte) heißt »in Wahrheit!«. Und so fort.

Dieses Zueinander von Wahrheit und Treue ist kennzeichnend für die Menschenwelt. Man kann es nicht aus einer untermenschlichen (wenn auch als umfassend gedachten) Natur ableiten. In der Tierwelt gibt es Beispiele für alles Beliebiges: für Zusammenhalten wie Auseinandergehen. Das ist bei den Herden-, den Begattungs- und Bruttrieben evident. Man kann menschliche Treue auch im engeren sexuellen Bereich nicht aus dem spezifischen Verhalten der Geschlechter in der Natur oder aus Sublimierungen dieses

Verhaltens ableiten, wie es etwa (um ein Beispiel unter vielen zu nehmen) Nietzsche tut. Zwar scheint er in einem Text der »Morgenröte« der Meinung zu sein, die Sublimierung der Leidenschaften habe den Menschen veredelt, ihn »übermenschlicher« gemacht:

»Die Institution der Ehe hält hartnäckig den Glauben aufrecht, daß die Liebe, obschon eine Leidenschaft, doch als solche der Dauer fähig sei, ja daß die dauerhafte lebenslängliche Liebe als Regel aufgestellt werden könne. Durch diese Zähigkeit eines edlen Glaubens, trotzdem daß derselbe sehr oft und fast in der Regel widerlegt wird und somit eine *pia fraus* ist, hat sie der Liebe einen höheren Adel gegeben. Alle Institutionen, welche einer Leidenschaft *Glauben an ihre Dauer* und Verantwortlichkeit der Dauer zugestehen, wider das Wesen der Leidenschaft, haben ihr einen neuen Rang gegeben: und der, welcher von einer solchen Leidenschaft nunmehr befallen wird, glaubt sich nicht, wie früher, dadurch erniedrigt oder gefährdet, sondern vor sich und seinesgleichen gehoben. Man denke an Institutionen und Sitten, welche aus der feurigen Hingebung des Augenblicks die ewige Treue geschaffen haben, aus dem Gelüst des Zornes die ewige Rache, aus Verzweiflung die ewige Trauer, aus dem plötzlichen und einmaligen Worte die ewige Verbindlichkeit. Jedesmal ist sehr viel Heuchelei und Lüge durch eine solche Umschaffung in die Welt gekommen: jedesmal auch, und um diesen Preis, ein neuer übermenschlicher, den Menschen hebender Begriff.«¹

Aber nicht viel später, in der »Fröhlichen Wissenschaft« wird der Trugcharakter, der schon im ersten Text betont wird, bei dieser Sublimierung wenigstens für den Mann noch viel stärker herausgestrichen: »Das Weib will genommen, angenommen werden als Besitz, will aufgehen in den Begriff ›Besitz‹, ›besessen‹; folglich will es einen, der *nimmt*, der sich nicht selbst gibt und weggibt, der umgekehrt vielmehr gerade reicher an ›sich‹ gemacht werden soll – durch den Zuwachs an Kraft, Glück, Glaube, als welchen ihn das Weib sich selbst gibt. Das Weib gibt sich weg, der Mann nimmt hinzu – ich denke, über diesen Natur-Gegensatz wird man durch keine sozialen Verträge, auch nicht durch den allerbesten Willen zur Gerechtigkeit hinwegkommen: so wünschenswert es sein mag, daß man das Harte, Schreckliche, Rätselhafte, Unmoralische dieses Antagonismus sich nicht beständig vor Augen stellt. Denn die Liebe, ganz, groß, voll gedacht, ist Natur und als Natur in alle Ewigkeit etwas ›Unmoralisches‹. – Die *Treue* ist demgemäß in die Liebe des Weibes eingeschlossen, sie folgt aus deren Definition; bei dem Manne kann sie leicht im Gefolge seiner Liebe entstehen, etwa als Dankbarkeit oder als Idiosynkrasie des Geschmacks und sogenannte Wahlverwandtschaft, aber sie gehört nicht ins *Wesen* seiner Liebe – und zwar so wenig, daß man beinahe mit einigem Rechte von einem natürlichen Widerspiel zwischen Liebe und Treue beim Manne reden dürfte: welche Liebe

¹ I 27, Schlehta Bd. I, S. 1032–1033.

eben ein Haben-Wollen ist und nicht ein Verzichtleisten und Weggeben; das Haben-Wollen geht aber jedesmal mit dem *Haben* zu Ende. . . . Tatsächlich ist es der feinere und argwöhnischere Besitzdurst des Mannes, der dies ›Haben‹ sich selten und spät eingesteht, was seine Liebe fortbestehn macht; insofern ist es selbst möglich, daß sie noch nach der Hingebung wächst — er gibt nicht leicht zu, daß ein Weib für ihn nichts mehr ›hinzugeben‹ hätte.«² Hier ist Treue ein Kennzeichen der Frau, aber als Maske für einen physiologischen Trieb, Untreue das Kennzeichen des Mannes, der sich mühsam und unbehilflich die Maske der Treue aufsetzt, aber damit nur seine geschlechtliche Untreue oder seine Eitelkeit kaschiert.

Wird Treue hier und in der Psychoanalyse vom Untermenschlichen (oder von den unterpersonalen Tiefenschichten des Menschen) her fragwürdig, so war sie im vorher Geschilderten als vom Über- (und Un-)menschlichen her konstruiert ebenfalls relativiert, wenn nicht gar zerstört worden. Sie kann ihren Ort zunächst nur im Menschlichen selber finden.

2. Fragilität des Menschlichen

Aber wie fragil erscheint die Natur des Menschen, wenn man aus ihr die Fundamente einer Treue erheben muß, die ihrerseits fähig sein soll, der Fragilität der menschlichen Entschlüsse und Verpflichtungen eine Stütze zu leihen! Dabei muß man diese Natur des Menschen unbedingt in ihrer Ganzheit nehmen, also mitsamt ihren Geschlechts- und Machttrieben, ihrem Drang zur Veränderung, zur Vergesellschaftung, auch zum Einsiedlertum. Daß das Unternehmen schwierig sein wird, ist von vornherein klar; wenn der Akt der Treue in jedem Einzelfall ein Wagnis ist, wie sollte dann die Gesamtbegründung der Treue aus dem »Wesen« des Menschen nicht gleicherweise dieses »Wesen« zu einem Wagnis herausfordern. Und doch muß man zeigen können, daß dieser »Sprung« nicht ins Blinde und Leere geht, daß ihm eine Rationalität eignet, die den Menschen als Menschen erst verständlich und sein Dasein erst lebenswert macht. Es muß bei einer solchen Beweisführung auch um mehr gehen als um einzelne heroische Fälle von persönlicher Treue. Solche Fälle werden von jedermann bereitwillig bewundert, aber man kann sich fragen, ob diese Bewunderung viel folgenreicher ist als die für einen treuen Hund, der auf das Grab seines Herrn sterben geht. Sie verpflichtet nicht zur Nachahmung so extremen Verhaltens. Um die Treue tragfähig zu machen, können zunächst wohl drei Wege eingeschlagen werden.

1. Treue ist die Voraussetzung für eine erträgliche Koexistenz zwischen Menschen, in Familien, Sippen, Städten, Völkern. Sie ist das, worauf man sich verlassen können muß, wenn man den eigenen Bereich zu den andern

² V 363, Schlechta Bd. II, S. 237–238.

hin überschreitet, was jeden Augenblick erfordert ist. Sie gleicht darin der Sprache, die das Medium der Kommunikation ist, und ist doch von ihr verschieden, sofern ich gezwungen bin, mich an die Sprachkonventionen zu halten, wenn ich verstanden werden will, während mein Treuebeitrag an die Gemeinschaft weitgehend ein freiwilliger bleibt. Gewiß muß ich weitgehend den Anschein von Treue wahren, wenn ich mich sozial behaupten will. Aber da alles menschliche Dasein höchst veränderlich ist, die Situationen sowohl des Einzelnen wie der Gruppe in einem fort wechseln, endgültig Scheinendes sich alsbald als relativ und änderungsbedürftig erweist, zeigen auch die öffentlichen Verhaltensregeln eine große Versatilität. Verträge brauchen zahlreiche Klauseln für vorhersehbare und unvorhersehbare Fälle. Dabei ist kaum abzugrenzen, ob die Umstände sich ohne meine Schuld ändern und mich von gewissen Verpflichtungen entlasten oder ob meine innere Untreue, etwa aufgrund überhandnehmender, zum Schicksal aufgebauschter Leidenschaften die Ursache der gewandelten Lage ist. Mit beidem muß gerechnet werden. Damit trotz dieser Labilität so etwas wie soziales Leben möglich sei, springt als allgemein regulative Norm die sogenannte »Goldene Regel« ein, die nach der Bergpredigt lautet: »Alles, was ihr wollt, daß es die Leute euch tun, das tut auch ihnen« (Mt 7, 12), die aber schon bei Herodot und beim Sophisten Antiphon, in der ganzen griechischen und römischen Antike bekannt und von da auch ins Judentum eingedrungen ist; Seneca zählt sie zu den Grundsätzen, »deren Wahrheitsgehalt ohne Begründung unmittelbar evident ist und die deshalb in ein Stadium sittlicher Unterweisung zu setzen sind, das der philosophischen Belehrung vorangehen muß«³. Kants kategorischer Imperativ sagt nichts wesentlich anderes. Auch eine hedonistische Ethik, die einzelne Akte der Untreue nicht sonderlich tragisch nehmen wird, muß doch um des größeren und beständigeren Glückes willen an der goldenen Regel festhalten. Sie allein sichert dem Einzelnen relative Gesicherheit und Kontinuität im Dasein. Deshalb wird sie grundsätzlich vom Vorteil des Einzelnen her begründet; sie hat eine ebenso starke egoistische wie altruistische Wurzel, ja das altruistische Moment in ihr wird im letzten durch die Wünsche und Abneigungen der Einzelnen in bezug auf sich selbst bestimmt. Wird von einem Menschen in einem Einzelfall verlangt, er solle auf private Gelüste verzichten und seinem gegebenen Wort treu bleiben, so erfolgt eine solche Erwartung zwar um des *bonum commune* willen, das aber unmittelbar dem betroffenen Einzelnen wieder zugute kommt. Er handelt im tieferen eigenen Interesse. Man wird sich nun aber doch ernstlich fragen, ob Egoismus und Interesse die eigentliche Grundlage der Treue zwischen Personen sein kann.

2. Was im interpersonalen Bezug rein menschlich schwer zu begründen ist, könnte vielleicht aus dem Bereich der Einzelperson glaubhafter begrün-

³ Epist 94, 25.43; 47,11; de beneficiis 2,1.

det werden. Muß der sittlich integre Mensch nicht vor allem sich selber treu sein? Seinen Prinzipien, seinen Vorsätzen, dem Ideal, das er sich vorgesteckt hat, das er kennt und dem er nachstrebt? Hier dürfte ein Kriterium auftauchen, das unter Umständen die interpersonalen Beziehungen festigen, sie aber auch relativieren kann: wenn etwa meine Wahrhaftigkeit mir gegenüber ein Verhältnis der Liebe, der Freundschaft als nicht länger tragbar betrachtet, fordert die Ethik den berühmten »Abbruch der Kommunikation«. Hier geht die Verantwortung mir selbst gegenüber vor meiner Verantwortung dem andern gegenüber. Daran wird aber sogleich die Problematik einer solchen Norm ersichtlich. Meine Prinzipien, Vorsätze und persönlichen Ideale sind der Veränderlichkeit der Lebensstufen und Lebenslagen ebenso unterworfen wie meine zwischenpersönlichen Beziehungen, ja sie müssen es geradezu sein, wenn ich ein lebendiger Mensch bleiben und kein pharisäischer Prinzipienreiter werden will (eine der penibelsten Sorten von Mitmenschen). Wäre es mir möglich, mein eigenes Ideal absolut, also auch für meine Zukunft zu entwerfen, so müßte ich über jede mögliche mir begegnende Situation Herr sein, ihr Anruf wäre nichts, worauf ich wirklich zu lauschen hätte, sondern worauf ich im voraus die fertige Antwort habe. Ja, ich könnte dann sogar meinem eigenen Reifungsprozeß überlegen sein, der Ausbildung meines Geschmacks, meiner Einschätzung menschlicher Verhältnisse und einzelner Mitmenschen. Schließlich müßte meine ganze Weltanschauung auf zeitlose Art bestehen und von mir selbst festgelegt worden sein. Denn ich dürfte ja als sittlich Handelnder nicht unter einem Zwang (der Vererbung, der Bestimmtheit durch die Umwelt usf.) stehen, sondern müßte meine Zukunft so frei entwerfen können, daß ich auch in der Zukunft immer noch frei wäre, obschon diese sicher anders aussehen wird als die Gegenwart. Aber was bleibt mir dann als inhaltlicher Entwurf außer dem Ideal meines jeweiligen Freiseins überhaupt? Mein ganzes Ideal könnte nur darin bestehen, in jedem kommenden Augenblick entsprechend meiner Verantwortung der jeweiligen Situation gegenüber entscheiden zu können und zu dürfen. Dieser Inhalt bleibt ein rein formaler, der materiell mit der absoluten Untreue allen gegenwärtig geltenden Pflichten gegenüber durchaus vereinbar ist. Treue läßt sich also nicht auf Selbsttreue gründen.

3. Selbsttreue aller Einzelnen würde notwendig zum sozialen Chaos führen, deshalb muß es so etwas geben, wie eine gemeinsame Preisgabe persönlicher Möglichkeiten, vielleicht sogar Rechte in die Gemeinschaft hinein, so daß etwas wie ein soziales Gesamtsubjekt entsteht, das sich über den Einzelsubjekten als maßgeblich erhebt. Der Verzicht kann verschieden motiviert werden – etwa bei Hobbes, bei Montesquieu, bei Rousseau, bei Fichte, bei Hegel –, er wird doch fast immer ein strenger, radikaler sein; das sich konstituierende Gesamtsubjekt wird (als »Leviathan«, als die Konkretheit des »transzendentalen« oder »absoluten Subjekts«) alle untergeordneten, persönlichen Bindungen relativieren und in allgemeinere hinein überwinden.

Dieser Universalisierungsprozeß gewinnt in der hegelschen »Phänomenologie des Geistes« und viel stärker noch im marxistischen Programm eine solche Brisanz, daß jeder erreichten Stufe gegenüber eine je neue Untreue angezeigt ist (falls der Geist auf ihr nicht erstarren und sich selbst ins Unrecht setzen will), weil die letzte Treue vorweg die Integration in das endzeitliche Gesamtsubjekt besagt. Falls dieses geschichtlich antizipierend durch eine »Partei« repräsentiert wird, kann jedes Mittel, seine totale Verwirklichung zu beschleunigen, zweckmäßig und »erlaubt« sein: Archipel Gulag, Gehirnwäsche. Immer wieder muß hier auf Bertolt Brechts »Maßnahme« verwiesen werden, deren ursprünglichen, radikalen Text wir freilich nicht mehr besitzen.

Durch keine der drei Möglichkeiten läßt sich Treue als Grundeigenschaft (statt als bloße gelegentliche Verhaltensweise) des Menschen aus diesem selbst begründen. Aber woher kam dann die unerschütterliche Gewißheit alter integrierter Kulturen, daß ohne das Prinzip Treue menschliches Dasein seine edelsten Formen nicht zu entfalten vermag? Und gibt es nicht trotz allem Mißtrauen gegen endgültige Festlegungen auch unter den heutigen Menschen, die jungen nicht ausgeschlossen, ein Bedürfnis nach einem Weg durch das Wirrsal, dem man trauen, auf dem man getrost ausschreiten kann? Gibt es nicht zuweilen evidente Beispiele von lebenslänglich durchgehaltener Treue, die, von weitem betrachtet, als bloßes spießiges Beharrungsvermögen erscheinen mögen (»denen fällt nichts mehr ein!«), aber aus der Nähe etwas ganz anderes enthüllen: ein großes inneres Leuchten?

3. *Transparenz der Ewigkeit*

Der Mensch ist ein Paradox: er hat keine beruhigte Mitte in sich selbst, sondern zwei Schwergewichte, eines, das ihn unter sich, im Biologisch-Animalischen zentrieren möchte, und ein anderes, das ihn über sich, in einem Bereich absoluter Werte und Güter, die ihm irgendwie von Natur nicht zustehen und diese Natur überanstrengen, beheimatet. Ohne ein solches Überziehen des Biologischen, wodurch es einer Sphäre dienstbar wird, die außerhalb seiner liegt, ohne diese ganzmenschliche, leib-seelische Anstrengung (*askesis* heißt Einübung) gibt es weder Ethik noch Religion. Und jede Ethik muß, um des Menschen würdig zu sein, einen religiösen Hintergrund haben, sonst bleiben die absoluten Werte, die der veränderliche Mensch anstrebt, abstrakt und für die Schwere des Daseins nicht tragfähig. Es ist schwerer, die Transparenz der religiösen Sphäre durch die wandelbare irdische hindurch in Begriffe zu fassen, als sie zu erleben. Denn es gibt einen Symbolismus der Daseinsgestalten, die nicht nur von den erwähnten alten Kulturen mit Leichtigkeit entziffert wurden, sondern auch heute von jedem unverbildeten Menschen erkannt werden können.

Nehmen wir zur Erläuterung die Geltung des vierten Gebotes: »Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren, damit du lange lebest auf der Erde, die der Herr, dein Gott, dir schenkt« (Ex 20, 12). Das biologische Zentrum im Menschen kann dagegen viele plausible Einwände erheben: Warum soll ich mich lebenslang zwei Individuen verdanken, die ein vielleicht ganz zufälliger Geschlechtsakt geeint hat, von denen ich gar nicht weiß, ob sie mich überhaupt wollten, und wer beweist mir, daß dieser Mann wirklich mein Vater ist? usf. Wenn schon von Treue und Verdankung die Rede sein muß, dann höchstens einer unpersönlichen Natur gegenüber, die für die Erhaltung der Gattung sorgt, von der ich ein ganz unbedeutendes Exemplar bin. Die alten Kulturen mochten im Gebot der lebenslänglichen Elternliebe einen animalischen Prozeß sakralisieren, um der Gesellschaft Stabilität zu geben; wir tun das auf andere Weise. – Blicke ich aber mit menschlichen Augen als Vater oder Mutter auf mein Kind, das mich anlächelt, dann weiß ich, daß hier ein unendlich tieferes Geheimnis sich offenbart: ich bin an der Hervorbringung eines Wesens beteiligt gewesen (und bleibe es weiterhin), das die biologische Sphäre hoch überragt, und das Überragende ist mehr, als was ich mitteilen konnte, es ist ein unbegreiflich Geschenktes, auch durch mich zu Verdankendes. Zeugen und Gebären ist in der menschlichen Sphäre ein Mysterium, das ins Ewige emporreicht, weil ein geisthaftes Wesen das Ergebnis ist und sich deshalb auch ein geisthaftes Verhältnis zwischen ihm und den Eltern herstellt. Es geht um ein Sichverdanken des Kindes den Eltern gegenüber, das eingebettet bleibt nicht nur in eine geistige Verantwortung der Eltern für das Kind, sondern in ein gemeinsames geistiges Danken von Kind und Eltern gemeinsam einem unenthüllten Ursprung gegenüber, der mehr ist als Natur. Dieses Band, das Kind und Eltern umschlingt, reißt nicht ab, wenn der Prozeß der Ernährung und Großziehung mit der Mündigkeit des Kindes abgeschlossen ist: da dieses Band in einem Überzeitlichen gründet, umfaßt es auch die Gesamtheit der Existenz. Alle Argumente für eine »vaterlose Gesellschaft« kommen gegen diese einfachste menschliche Erfahrung nicht auf. Die menschlichen Grundbeziehungen sind biologisch nicht aufzurechnen, auch wenn sie eine der Berechenbarkeit und Technisierung zugängliche Seite haben. Das Bezogensein auf ein Plus, das geschenkt wird und den unterscheidend menschlichen Wert ausmacht, ist kein äußerliches, vom autonomen Menschen auf ein außerhalb seiner Liegendes, Transzendentes, Verweisendes, vielmehr liegt dieser Verweis im Innersten des menschlichen Wesens selbst.

Deshalb ist das vierte Gebot und die hier grundgelegte lebenslängliche Treue ein Ausdruck des dem Menschen zutiefst eingeschriebenen Religiösen selbst. Und von hier aus versteht man, daß auch andere zwischenmenschliche Verhältnisse, vor allem das Verhältnis zwischen Gatten und das zwischen Freunden, am gleichen Symbolismus teilnehmen können. Es ist möglich, daß ein Mann in einer Frau, eine Frau in einem Mann – oberhalb der

Blendungstaktiken des Eros – den einmaligen Personkern erblickt und diesen zu lieben sich entschließt, der ein unwiederholbares »Bild und Gleichnis« der Gottheit ist. Solche Liebe – sie ist nicht häufig – muß sich immer erst bewähren, eben als Treue, wenn die ersten, vordergründigen Enthusiasmen sich verbraucht haben. Es kann aber auch der ehelichen Treue gelingen, der naiven Liebe eine Lebensdauer weit über die biologisch vorgesehene Zeit hinaus zu erwirken. Wieder ist es der geliebte Mitmensch, der als solcher über seine irdische, vergängliche Gestalt hinausweist auf die Anwesenheit eines ewigen Momentes in ihm. Wer dieses wirklich erschaut hat, dem kann auch der Tod keine Widerlegung seiner Vision sein, selbst wenn man auf dessen Frage keine plausible Antwort bereit hat.

Nochmals dasselbe von der Freundschaft, in den Fällen, wo diese selbstlos den Wert des Freundes erkennt und schätzt. Daß es in allen solchen Verhältnissen immer auch die Seite der eigenen Bereicherung durch die gegenseitige Ergänzung gibt, braucht kein Einwand gegen das Gesagte zu sein. Wer über etwas Selbsterkenntnis verfügt, vermag sehr wohl zu unterscheiden zwischen dem, was er um des eigenen Vorteils willen beim Freunde sucht, und dem, was er ihm um seiner selbst willen gönnt und schenkt. »Schon weil du bist, sei dir in Dank genaht.«

Wir halten mit diesen Beispielen interpersonaler Treue inne und dehnen sie nicht auf Treue gegenüber dem Vaterland oder einer Partei oder einem Menschheitsideal aus. Denn diese mehr unpersönlichen Bindungen werden im letzten doch auch in den personalen grundgelegt sein. Wichtig war hier nur, daß sichtbar wurde, wie kraft einer immanenten Transparenz oder Transzendenz im menschlichen Wesen selbst eine ethisch-religiöse Sphäre sich anzeigt. Sie wird sich bei vielen Menschen, die echte Treue besitzen, nicht ausdrücklich als Glaube an eine personale Gottheit artikulieren. Immer aber wird sie zusammengehen mit einer Ehrfurcht vor dem anonymen Geheimnis, das auf dem Grund der mitmenschlichen Person aufscheint. Ein Zyniker kann nicht treu sein. Vielleicht ist es nicht einmal notwendig, daß das Geheimnis der Ewigkeit, das mir im geliebten Mitmenschen aufleuchtet, sich in jedem Fall ausdrücklich als Glaube an die Unsterblichkeit artikuliert. Aber solange dieser Mensch lebt und ich für ihn da sein kann, begegnet mir in ihm etwas überzeitlich Gültiges, und das kann mir genügen, um ihm in selbstloser Treue zugetan zu sein.

Dennoch ist alles in diesem Abschnitt Gesagte von der Fragilität des Menschlichen ebenso bedroht wie das schon Entwickelte. Deshalb wird man Solowjew recht geben, der in seinem Essay über den »Sinn der Geschlechterliebe« die außerordentliche Seltenheit vollkommener Liebe und Treue (als Einheit von Eros und Agape) betont. Zwar ist die Treue »kein leerer Wahn«, aber sie bleibt in diesem »Land der Entfremdung« (*regio dissimilitudinis*, wie nach Platon und Plotin auch Augustin und Bernhard sagen) eine exotische Pflanze. Endgültig faßt sie Wurzeln auf Erden erst, wenn das Ge-

heimnisvoll-Ewige im Menschen sich aufhellt durch die personale Treue Gottes gegenüber der Menschheit.

4. Die Treue Gottes und der Mensch

Der durchschnittliche Mensch kann aus eigener Kraft nur sehr schwer den Mitmenschen oder der ihm vorschwebenden Idee die Treue halten; noch schwerer wagt er es, einem solchen Ideal vorweg zu entsprechen. Bei den alten Kulturen wurde vieles durch ein Prinzip innerweltlicher Beharrlichkeit erleichtert, das die Zivilisation heute nicht mehr stützt. Die Fragilität der Verhältnisse, aber auch ihre technische Machbarkeit fördern das Mißtrauen. Der natürliche Symbolismus der menschlichen Grundverhältnisse verschleiert sich.

Um die Treue auf Erden einzugründen, mußte Gott seine ewige Treue offenbaren. Dazu genügt es natürlich nicht, daß der Mensch erfährt, die Gottheit besitze in sich und für sich die Eigenschaft göttlicher Treue, einer »Treue zu sich selbst«, die der Mensch allenfalls nachahmen sollte, indem auch er »sich selber treu« ist. Das würde nur zur zweiten oben besprochenen Möglichkeit zurückführen, die sich als unzulänglich erwies. Es müßten schon inhaltliche Berührungspunkte zwischen der göttlichen und der menschlichen Weise der Beständigkeit gegeben sein, wie etwa beim Grundsatz des »naturgemäßen Lebens« der Stoa. Aber schließlich genügen diese Berührungspunkte auch wieder nicht, weil sie, von den Menschen befolgt, sie weder ganz göttlich noch ganz menschlich leben lassen und so gerade jene Sphäre verfehlen, in der spezifisch menschliche Treue gelebt wird.

Es bedarf vielmehr jener dem Menschen personal zugewendeten Treue Gottes, die eine echt menschliche Antwort einfordert und im Alten Testament vorbildlich verwirklicht wird. Jahwes Selbstbenennung als der »Ich-bin-der-der-ich-bin« würde Israel nichts nützen, wenn damit nicht auch die dem Volk verheißene geschichtlich sich manifestierende Treue mitausgesagt wäre, die immerwährende Begleitung. Und umgekehrt würde eine solche verheißene Begleitung nichts fruchten, wenn sie nicht von einem Gott her erginge, der in sich, seinem eigenen absoluten Wesen nach, die Eigenschaft der Treue besäße.

Das Alte Testament ist sich der Einzigartigkeit der Treue Gottes dem Volk gegenüber voll bewußt. Gott ist ein Fels des Rechtes und der Treue, der Geradheit und der Gerechtigkeit auch »inmitten eines verschlagenen und krummen Geschlechts« (Dt 32, 4–5), und so strengt er einen Prozeß an gegen die Bewohner des Landes, denn »es gibt weder Rechtsein noch Treue mehr; man spricht Meineide, lügt, mordet, stiehlt, hurt . . .« (Hos. 4, 1). Immer wieder preisen ihn die Psalmen als den Treuen und Verlässlichen; die Worte 2 Tim 2, 13 fassen das schon alttestamentliche Verhältnis bestens zusammen: »Wenn wir ihn verleugnen, wird er auch uns verleugnen; wenn

wir treulos sind, er bleibt treu, denn er kann sich nicht selbst verleugnen.« Der scheinbare Widerspruch zwischen der ersten und der zweiten Aussage ist keiner, denn im Bundesschluß am Sinai werden Heil und Unheil verheißen, je nachdem das Volk dem Bund mit Gott treu ist oder nicht; Gott bleibt sich also in der Tat selber treu, wenn er das untreue Bundesvolk »verleugnet«, was durchaus auch eine Form ist, zu seinem Bund zu stehen. Dieser wird nicht aufgelöst, sondern zeigt nur seine negativen Konsequenzen.

Die Folgen für den Menschen sind sogleich ersichtlich. Wer sich mit dem Gott einläßt, der sich in Treue dem Menschen zuwendet, der läßt sich *ein für allemal* mit ihm ein. Sowenig es für Gott ein Zurück gibt, weil seine Akte ewige Akte sind, sowenig gibt es ein solches für den Menschen, weil seine Antwort dem Angebot entsprechen muß. »Seid heilig, denn ich, euer Gott, bin heilig« (Lev 19, 2). Gewiß ist zunächst nicht der Einzelne, sondern das Volk der Partner; aber das Volk besteht aus Einzelnen, denen Gott sein Bundes- und Treuezeichen einritz, lebenslänglich: »Mein Bund soll in eurem Fleisch eingezeichnet sein, als ein ewiger Bund«, sagt Gott zu Abraham, da er das Gebot der Beschneidung erläßt (Gen 17, 13). Aber das fleischliche Zeichen kann nur ein Sinnbild des geistigen sein: das Hauptgebot der vollkommenen und pausenlosen Liebe zu dem einen Gott soll eingegraben sein »in deinem Herzen«, »angebunden als ein Zeichen an deine Hand, als ein Stirnband zwischen deinen Augen, und du wirst es schreiben auf die Pfosten deines Hauses und über deine Türen« (Dt 6, 6ff.). Die Vor-Läufigkeit des Alten Bundes auf eine transzendente Erfüllung hebt die Endgültigkeit dieser Treueforderung nicht auf, wie »Gottes Verheißungen ohne Gereuen« sind, so auch sein Wunsch, eine entsprechende umfassende Antwort zu erhalten. Jesus Christus wird dieses Treuegebot nicht nur bestätigen, sondern es über alle anderen erheben.

Gewiß hat der Alte Bund innere Grenzen. Sie werden dort sichtbar, wo das Schicksal Israels innerhalb des von ihm selbst dreifach feierlich besiegelten Bundes (Jos 24, 14–27) von seinem eigenen Verhalten abhängig ist: dieses Schicksal kann Segen oder Fluch sein (Lev 26; Dt 28). Aber wir sagten schon, daß die Treue Jahwes zu seinem Bund sich in beidem offenbart. Ähnlich, nur noch ernster ist die Situation, wo der Bund der Masse des Volkes gegenüber aufgekündigt werden muß, weil er von der Mehrzahl beharrlich gebrochen worden ist (Jer 14, 11 ff.; Ez 11, 22 f.): hier konzentriert sich die Treue Gottes auf den »Rest Israels«, den kleinen treugebliebenen Kern; ein Gedanke, der bei Jesaja grundgelegt, von Paulus zentral übernommen wird, um die Kontinuität vom Alten zum Neuen Bund und damit die »geschworene« Treue Gottes zu seinem Bund auszudrücken. So ist denn auch bei Jeremia gleichzeitig mit der verwerfenden Absage die Ansage des Neuen und ewigen Bundes (31, 31 ff.). Die Untreue des Menschen bricht also Gottes Treue nicht, wie die pathetische Selbstüberlegung Gottes bei Hosea es offenbart: »Mein Volk ist krank an seiner Untreue . . . Aber mein Herz kehrt sich

um in mir, mein innerstes Mitleid entbrennt. Nicht will ich tun, was die Glut meines Zornes mir eingibt. Denn ich bin Gott und nicht ein Mensch, bin der Heilige mitten in dir, und ich liebe es nicht, zu verderben« (11, 7–9).

Wichtig aber ist, daß mit dem Aufflammen der ewigen göttlichen Treue die menschliche Treue nunmehr auch in ein helles Licht rückt. Durch die vom Volk geforderte Bundestreue Gott gegenüber (2 Kön 20, 3; Jes 38, 3) werden die Menschen in die gegenseitige Treue erzogen: wer Gott fürchtet, wird auch vertrauenswürdig sein (Neh 7, 2). Menschliche Treue ist ein Abbild und Reflex der ewigen Treue Gottes: »Ich werde dich mir antrauen auf immer, . . . dich mir antrauen in Treue, und dann wirst du wissen, was Gott ist« (Hos 2, 22).

5. »Der treue Zeuge«

Die überschwengliche Erfüllung dieses Angetrautwerdens ist der Neue Bund, weil hier in der Person Jesu Christi die göttliche und die menschliche Treue schlechthin identisch geworden sind. Er ist die absolute Zusage Gottes an die Menschheit und die absolute Zusage der Menschheit an Gott. Darum wird er »der Treue« (2 Thess 3, 3; 2 Tim 2, 13; Hebr 2, 17; 3, 2) oder »der treue Zeuge« (Apk 1, 5; 3, 14) genannt.

Als die Offenbarung der Treue Gottes behebt er die restlichen Vorbehalte des Alten Bundes: wenn dort Gottes Treue sich zweiseitig, als Segen und als verfolgender Fluch, offenbarte, so nimmt Jesus nunmehr die Seite des »Fluches« auf sich (Gal 3, 13), er leidet in seiner Gottverlassenheit all die Ängste und Demütigungen durch, die dem untreuen Volk (Lev 26; Dt 28) vorausgesagt worden sind. Weil der stellvertretend leidende Gottesknecht (Jes 53) sich als der »einziggeliebte Sohn des Vaters« offenbart, der Vater also in seiner Bundestreue seinen Sohn »und mit ihm alles« (Röm 8, 32) dahingibt, enthüllt sich die seinshafte Treue Gottes, seine »Treue zu sich selbst«, erst in ihrer ganzen Tiefe: als Mysterium der trinitarischen Liebe. Die Untreue der Menschen bringt sie ans Licht, indem sie sie (am Kreuz und in der Gottverlassenheit des Sohnes) in die äußerste Zerreißprobe stellt.

Als die Offenbarung der Treue des Menschen zu Gott aber ist derselbe Jesus, der im Tempel Beschnittene und im Jordan Getaufte, der Repräsentant des Bundesvolkes, des »Israel Gottes« (Gal 6, 16) vor dem Vater: »Siehe, hier sind wir, ich und die Kinder, die Gott mir gegeben hat« (Is 8, 18 = Hebr 2, 13).

Aber würde es denn genügen, wenn nichts weiter bestünde als diese Identität von Wort und Antwort, von Ruf und Echo? Muß nicht noch »Jemand« das Wort der ewigen Treue hören und im gleichen Geist beantworten, damit Gottes Wort von der Welt überhaupt vernommen und aufgenommen wird? Ja, dies muß sein: es muß vorweg eine Bereitschaft zu ewiger Treue auf Erden geschaffen werden, damit das Wort Gottes wirklich

auf die menschliche Seite hinübertreten, Fleisch werden kann. Die Mariologie ist ein integrierender Teil der Christologie wie der Ekklesiologie: die »Magd des Herrn« muß Ur- und Vorbild werden für das neue Gottesvolk, dessen Mitglieder fortan im Vollsinn »fideles«, die Treuen, genannt werden können. Das Herz der Kirche ist treue Liebe. Darum beten die Gläubigen vor der Kommunion: »Herr Jesus Christus, schau nicht auf unsere Sünden, sondern auf die Treue (*fidem*) deiner Kirche«, der wir zugehören und deren Haltung wir in uns ausprägen möchten.

Das christliche Treuemysterium ist also nicht *bloß* der Triumph göttlicher Treue über menschliche Untreue, sondern auch das hochzeitliche Mysterium zwischen dem fleischgewordenen Wort und der ihm zugestalteten Kirche (die vom Wort Gottes sich selbst als »immaculata« Eph 5, 27 zugestaltet wird). Die Kinder dieses ewigen Treuebundes sind wir: Gott zum Vater, die Kirche zur Mutter (Cyprian). Und wenn nun Paulus das Mysterium der natürlichen Hochzeitlichkeit zwischen Mann und Frau groß nennt aufgrund seines Bezogenseins auf Christus und die Kirche, so tritt das, was wir oben als die Transparenz der Ewigkeit in der zwischenmenschlichen Treue zu deuten suchten, ins volle Licht: eheliche Treue, Treue zwischen Kindern und Eltern, zwischen Freunden und Bekannten wird von Paulus nicht erst von Christus-Kirche her begründet, sondern als eine Tatsache der Schöpfungswelt vorausgesetzt, aber über sich hinaus auf einen letztbegründenden Ursprung bezogen: das Treuegeheimnis zwischen Christus und seiner Kirche, die Vollendung des Bundes zwischen Gott und der Menschheit. Nach demselben Epheserbrief ist Schöpfung als ganze (und somit alle innerweltliche Treue) immer schon auf den ersten und letzten Gedanken Gottes hin entworfen: den vollkommenen Treuebund zwischen »Himmel« und »Erde«.

Dies ist – abschließend – wenigstens für den Christen nicht ohne praktische Bedeutung. Unsere alltägliche mitmenschliche Treue gründet nicht nur (wie noch für den alttestamentlichen Menschen) auf der fundamentalen Treue Gottes, die den prekären menschlichen Verhältnissen ein solides Fundament gibt. Sie gründet auf dem immer schon gegebenen Treueverhältnis zwischen Christus und der Kirche, so daß wir unser Treuseinkönnen nicht einzig Gott oder Christus, sondern durch Christus immer auch der Kirche verdanken. Die Kirche ist je das Ganze, das vor dem Teil ist, und wir können und sollen unsere ganze Treue jeweils als ein Teil, ein Glied, ein Charisma in der Kirche darleben, indem wir uns an dem uns von Gott zugewiesenen Platz in den kirchlichen Organismus einfügen, und nur so erhalten wir an der vollkommenen Treue der *Ecclesia immaculata* Anteil. Und zwar ganzen Anteil, denn wir werden einbezogen in den ursprünglichen hochzeitlichen Akt: als »Kinder« von Christus-Kirche erhalten wir Anteil an der »Geburt aus Gott«, also am unvordenklichen ewigen Akt, in welchem der Sohn aus dem Schoß des Vaters hervorgeht.

So kann auch der Christ mit seinem Herrn zusammen ein »treuer Zeuge« sein (Apk 2, 13). Er kann aber auch das Beiwort »treu« erhalten in seinem kirchlichen Dienst (Kol 4, 7; 4, 9; Eph 6, 21; 1 Petr 5, 12). Beide Formen der Treue sollten für den Christen untrennbar sein, so wie es das hochzeitliche Mysterium ist, dem er seinen Lebensdienst gewidmet hat. Und aus dieser doppelten Treue, die nur dankbare Antwort ist auf die ihm von Gott erwiesene, kann er in seinem Alltag allen Mißtrauischen um sich her den Beweis liefern, daß Treue auf Erden möglich ist und daß nur sie das Dasein lebenswert macht.

Zur Freiheit berufen

Von Georges Chantraine SJ

Schon in den ersten Zeiten der Kirche wurden die Christen »fideles«, die »Treuen« genannt¹. Treu sind sie, indem sie Gott und seinen Verheißungen glauben². Gott aber ist treu, indem er seine Verheißungen erfüllt. Auf diese göttliche Treue stützt sich die menschliche, antwortend auf jene, die sie ermöglicht und verbürgt. Treue ist der Name eines Glaubens, der, durch Hoffnung bewegt, das ganze Dasein seinem einzigen Ziel, Gott entgegenführt. Dieser Glaube bezeugt mehr durch die Tat als durch das Wort, daß Gott »ein für allemal« mit Jesus Christus in unsere Geschichte eingetreten ist, in ihm sein Zelt unter uns aufgeschlagen hat, um hier unsere Zeit in seine Ewigkeit aufzunehmen.

»Die endgültigen Entscheidungen für eine christliche Ehe, für eine priesterliche Ehelosigkeit und für die evangelischen Räte bezeugen diese Gegenwart der ewigen Liebe in unserer Zeit. Sie bezeugen durch ihre Treue, daß Gott in unserer Wahl und in ihrer Durchführung, in den sozialen Gebilden, die daraus erwachsen, anwest. So gehören sie auch wirklich zum Wesen des Christentums; wer es leugnen wollte, würde die Menschwerdung, die christliche Zeit (die nach Péguy »zeithaft ewig« ist) leugnen.«³

Es gibt aber solche, die an die Menschwerdung und die christliche Zeit glauben, es aber für unmöglich halten, daß man solche praktischen Folgerungen fürs Leben daraus ziehen kann. Sie glauben irgendwie abstrakt, sie wissen, daß sie ohne Treue nicht Christen sein können, aber wie kann man Treue heute leben? Ist es denn wahr, daß Gott für jeden von uns einen persönlichen Plan hat, jeden bei seinem Namen ruft? Ist es wenigstens sicher, daß jeder diese besondere Berufung erkennen kann, so, daß er sie endgültig annehmen muß? Das ist keineswegs für alle einsichtig.

Gewiß: ein allgemeines Gerufensein, wie die Schrift es klar bezeugt, wird man nicht ableugnen. Sind doch alle Menschen berufen, am göttlichen Leben teilzunehmen. Jeder könnte dann selber zusehen, auf welchen Wegen er dieser Berufung folgen will. Indem jeder in überlegener Freiheit den Willen Gottes mit ihm auslegt, würde er je nach seiner Lebenslage und seinen Strebungen die Ehe, das Ordensleben oder das Priestertum wählen, wie sonst eine Lebensweise, eine Beschäftigung, einen »Job«. Die Grundentscheidung

¹ Tertullian, *Apologeticum* 46 (PL 1, 522).

² Augustinus, *Enarratio* 2 in Ps. XXXII 1, 9 (PL 36, 384 A).

³ J. M. Hennaux. In: »*Vie Consacrée*« 43 (1971), S. 356; vgl. V. Walgrave, »*Je promets fidélité . . .*«, ebd., S. 322–330.

würde dann einem an sich formlosen Willen Gottes Gestalt geben, und jeder Wählende wäre für diese Gestalt selbst verantwortlich.

Wer so denkt, entwirft ein anderes Bild der Treue. Denn er hat sich nicht eigentlich vor Gott zu verantworten, sondern vor seiner eigenen Freiheit, die ihm stets verbleibt und in der er gegebenenfalls seine Entscheidung auch revidieren kann. Er ist bereit, sich immerfort in Frage stellen zu lassen. Diese Art Wendigkeit wäre dann die eigentliche religiöse Wachheit, das Konkrete des Engagements. Verwerflich wäre, was diese Beweglichkeit hemmt oder gar untersagt, es ist das Statisch-Erstarrete und damit Lebensfeindliche; rechte Entscheidung muß deshalb, um authentisch zu sein, außerhalb aller institutionellen Rahmen gefällt werden. Und auch endgültig darf sie nicht sein, sonst würde sie sich in ihr eigenes Gefängnis verwandeln. Treue ist gleich Wagnis; wo dieses aufhört, kann von jener nicht mehr die Rede sein. Der Mensch muß »wahrhaftig«, er muß »echt« sein.

Je nachdem der Ruf Gottes als ein allgemeiner oder als persönlicher aufgefaßt wird, ist der Christ entweder zur Echtheit oder zur Treue verpflichtet. Oder man kann, wenn man lieber will, von zwei Typen der Treue sprechen. Nach dem ersten ist treu, wer, auf die Grundforderung achtend, den allgemeinen Willen Gottes determiniert, nach dem zweiten, wer sich selbst nach dem besonderen Willen Gottes determiniert. Dort wird die Fügung in des Menschen Hand gelegt, der sich sein eigenes Schicksal baut, hier vertraut sich Gott dem Menschen und der Mensch Gott an.

»Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen.« Sollten diese beiden Typen nicht einen Reichtum für das christliche Leben bilden? Die Frage ist naiv, die Antwort heute im voraus bekannt. Man kann aber auch anders fragen: Sollten diese beiden Typen einander historisch ablösen? »Außer in ein paar verschwindenden Minderheiten, die sich um so virulenter benehmen, als sie sich isolierter fühlen, ist die alte Lehre von der Treue abstrakt geworden, sie hat ihre Wirkkraft eingebüßt, mehr noch: sie steht unter dem Verdacht eines fröstelnden Konservatismus, einer Angst vor dem Wagnis, die uns heimlich rät, uns vor den Herausforderungen des Lebens zu hüten; man bleibt dem Gewesenen gegenüber nur deshalb treu, um es mit gutem Gewissen dem, was werden soll, nicht sein zu müssen, der treue Mensch ist vorzeitig tot, was er sein Leben nennt, hat die Beharrlichkeit einer sehnsüchtigen Erinnerung.«⁴

Angesichts so bündiger Aussagen horcht man auf. 1. Ist es wirklich wahr, daß Treue einzig der Vergangenheit zugewandt ist? Stimmt es, daß der Glaubende, der treu sein will, wählen muß zwischen etwas, das unwiederbringlich dahin ist und einer lockenden Zukunft? 2. Ist Berufung wirklich

⁴ J. Y. Jolif, *Fidélité humaine et objectivité du monde*. In: »Lumière et Vie« 110 (1972), S. 27.

nur allgemein, während die echte Treue sich nur auf die eigene Freiheit bezieht? Das sind die beiden Fragen, die im folgenden gestellt sind und gelöst werden sollen.

I. DIE EIGENART CHRISTLICHER TREUE

Schöpferische Treue

Treue ist nicht »Fanatismus«⁵. Wer, ohne zu verraten, die Folter besteht und den Tod auf sich nimmt, ist treu. Fanatisch ist der Folterer, der im Konzentrationslager systematisch umbringt. Treue ist auch nicht dasselbe wie Intransigenz. Sie verlangt weder Selbstaufgabe noch passive Angleichung an ein vorgegebenes Modell, sie verlangt im Gegenteil Charakter und Unabhängigkeit. Weshalb die Masse nie treu ist. Weshalb Indoktrinierung, Gehirnwäsche, alles, was das Volk zur Masse macht, die Treue tötet.

Aber ist diese nicht doch ein konservativer Reflex? Das wäre eine weitere Fehldeutung. Treue verpflichtet keineswegs dazu, Gedanken oder Verhaltensweisen zu wiederholen. Sie kehrt den Menschen nicht stärker der Vergangenheit als der Zukunft zu. Sie fordert ihn nur auf, das zu halten, was er versprochen hat⁶. Versprechen aber eröffnet Zukunft und weist den Weg. Ein gegebenes Wort muß gehalten werden. Wer es nicht halten will, bekommt es zurück, leer und fruchtlos. Fruchtbar ist die Treue, sie läßt den Inhalt des Versprochenen Gestalt annehmen; für den Empfänger des Versprechens bleibt der Versprechende persönlich gegenwärtig und verpflichtet ihn zur Dankbarkeit; beide werden einander zu einem gegenseitigen Geschenk.

Treue ist also schöpferisch. Dieser Satz müßte wie ein Pleonasmus klingen. Aber derartige Pleonasmen werden heute notwendig. Worte verbrauchen sich; religiöse Treue rückt für viele in die Nähe eines mit moralischer Erhabenheit verbrämten Konformismus, einer narzißtischen Abart des Pharisäismus. Der Pharisäer klammert sich mit Teufelskraft an ein von alters überkommenes Gesetz; der Christ wäre einer, der sich nicht minder starr an ein in der Jugend eingeflüßtes Ideal hält. Ein beliebtes Feld für Amateurpsychologen. Man unterscheidet das Über-Ich und das Ich, deckt die Mechanismen auf, durch die das Über-Ich zustande kam, führt den Patienten dazu, den erdrückenden Superstrukturen des Über-Ich gegenüber seinem wahren Ich treu zu sein. Gewiß mag es solche psychologische Situationen geben. Aber sie erklären keinesfalls das wahre Phänomen der Treue. Diese besteht nicht in psychologischer Fixierung. Aber sollte man nicht trotzdem zunächst

⁵ Vgl. die Zeitschrift der Jesuiten »Christus« 77 (1973), S. 77.

⁶ Thomas von Aquin, S. Th. II IIae, q 110 a 3, ad 5.

von Treue dem eigenen Ich gegenüber sprechen? Indes liegt gerade in dieser Rückwendung auf sich selbst die tiefste Gefährdung der Treue. Treu ist man nur hinsichtlich etwas Versprochenem oder der Person, der man sein Wort gegeben hat. Treue setzt somit Gegenseitigkeit und Engagement voraus; sie gehört der Ordnung des Objektiven und Seinshaften an.

Man wird sie deshalb nicht mit dem subjektiven Bewußtsein oder Gefühl des Treuseins verwechseln. Daß man sich treu fühlt, treu zu sein behauptet, bürgt noch nicht dafür, daß man es wirklich ist. Ich könnte »in guten Treuen« untreu sein, auch wenn die Wahrscheinlichkeit gegen diese Annahme spricht. Es gibt aber die Selbsttäuschung, und sie liegt gerade dann nahe, wenn man sich ausschließlich auf seine »lautere Absicht«, seine nach mühevoller, selbstverantwortlicher Überlegung getroffene Entscheidung beruft. Damit aber ist Treue noch nicht gewährleistet. Um es zu sein, müssen die subjektiven Kriterien mit andern zusammentreten; erwähnt seien vor allem: der Respekt vor dem einmal gegebenen Wort und die Wertschätzung der Person, der gegenüber man die Verpflichtung eingegangen ist. Diese Kriterien entstammen keiner dem Engagement äußerlich bleibenden Norm, sie gehören innerlich zu dieser.

Solche elementaren Feststellungen sind heute, wo so viele unserer Pfade vom Winde verweht sind, unerlässlich. Es geht schlicht darum, die Hauptverkehrsadern wieder freizulegen. Darüber noch ein paar Worte.

Teufelskreise unserer Kultur

Man mag die vielen Abfälle vom Ordensleben und priesterlichen Amt erklären, wie man will: der Treue entspringen sie gewiß nicht. Sie sind eines der vielen Symptome von Auflösung sozialer Bande, die den einzelnen in die Einsamkeit entlassen. Und dieses Phänomen ist selbst wieder nur Teil eines größeren, das planetarische Ausmaße hat: der Ersetzung der natürlichen Beziehungen durch künstliche, was »uns wie eine ungeheure Entstrukturierung, De-struktion erscheint« und in letzter Instanz »den westlichen Rationalismus als die Geburtsstätte der technischen Zivilisation« in Frage stellt. Der Prozeß aber, der uns von den tragenden Gründen loslöst, schwemmt uns ins Grundlose hinweg⁷. »Der Eingriff des Menschen in seine eigene Natur ist fortan unaufhaltsam und sich selber steigernd, er verändert laufend die Bedingungen des Handelns. Die technische Weltverwandlung pflanzt sich durch Integration selber fort.«⁸ Die berechenbare Zukunft des so

⁷ J. Ladrière, La transition de générations. In: »La Revue nouvelle« 58 (1973), S. 139; vgl. ebd., S. 143 und 139.

⁸ J. M. Dubois, Ethique ancienne, philosophie spiritualiste et technologic. In: »Revue thomiste« LXXV (1975), S. 421.

entstehenden Systems auferlegt sich selber als Verhaltensregel. Und so ist die Zukunft selbst durch das Gesetz des Systems geregelt. Die Norm des Verhaltens ist damit prädestiniert. Das ist der Teufelskreis der technisierten Kultur, in dem wir gefangen sind.

Daher das überall merkbare Gefühl eines Scheiterns der Geschichte: gelebter Fatalismus unter dem Zeichen des Fortschritts. Keiner kann den Fortschritt aufhalten. Sich-ändern ist eine Notwendigkeit, nach vorn fliehen ist unumgänglich. Nun aber kann solche Veränderung nur die Wiederholung des Gleichen unter neuer Kombination der Elemente erzeugen: somit ist sie Zerstörung der Kultur, die nicht ohne das Erfinderische bestehen kann. Eine Zukunft, die man vorhersehen, berechnen kann, ist für den Menschen kein Ziel. Auf den Umwegen der Berechnung, im Schatten des Fortschritts naht der Tod.

Um diesen Todeskreis zu durchbrechen, wird man versuchen, des Menschen Eigenart zu betonen: seine Verantwortlichkeit. Man braucht dazu nur das Moment der Andersheit ins System einzuführen. Schöpferisch sein, neue Verhaltensweisen erfinden, die Utopie konstruieren: das wird jetzt das Ziel der Ethik sein. »Anders«⁹ wird die Parole lauten, die nicht weiter gerechtfertigt zu werden braucht.

Immerhin würde eine solche utopische und revolutionäre Ethik den Bruch zwischen Vorhersehen und Verantwortung endgültig machen¹⁰. Somit wird es unumgänglich, auf wissenschaftliche und somit berechenbare Art das Ziel des Menschen anzugeben. Der Marxismus bietet sich dazu an. Er gibt sich als die einzige utopische und revolutionäre Ethik, die dem Zeitalter der Wissenschaft angepaßt ist.

Wie jedermann ist auch der Christ in den Teufelskreis unserer Kultur miteingeschlossen. Er ist den Lockungen einer utopischen und revolutionären Ethik ausgesetzt, wird von ihrer marxistischen Spielart angezogen: diese wirkt nicht nur auf die Vernunft und das Gemüt des »modernen Menschen« beruhigend, sie zieht ihn außerdem durch ihre Verwandtschaft mit der biblischen Religion an. Sein Glaube wird auf alle Arten verwirrt. Der Weg zu Gott ist ihm schwer gemacht. Die Welt, in der er zu leben hat, erzieht den Heranwachsenden kaum noch zu personalen Beziehungen¹¹. Diese aber sind, wie wir sahen, die Voraussetzung für die Treue. Und von allen Seiten spricht man ihm zu: Treue sei Fanatismus, Konservativismus, Blick nach rückwärts.

⁹ Titel einer neuen Revue der französischen Jesuiten.

¹⁰ J. M. Dubois, a. a. O., S. 422. Vgl. H. Jonas, Technologie et responsabilité. Pour une nouvelle éthique. In: »Esprit« 9 (1974), S. 183.

¹¹ Ist er noch jung, dann verhält sich seine Familie neutral, wenn nicht gleichgültig. Oder sie ist gar zerstritten. Und wer wagt noch ein Zeugnis! Sind die Jungen noch christlich – sagt man –, dann ersparen wir ihnen unsere Reden, lassen wir sie ihre Erfahrungen machen; sind sie hingegen bereits in Opposition, gottlos, dann reden wir ihnen nicht von Gott, begleiten sie vielmehr auf ihrem Weg!

Überdies wird er von zwei entgegengesetzten Polen angezogen. Noch immer sehnt er sich nach einem innern Leben und sucht den Eingang dazu. Wie aber könnte er auf das Bedürfnis nach Weltveränderung und Engagement verzichten? Nun erscheinen ihm jedoch aufgrund der kulturellen Lage und der Imperative der »neuen Ethik« Innerlichkeit und Engagement unvereinbar. Soll man wirklich noch beten, Sakramente empfangen, Askese treiben, wie die Kirche es ihm weiterhin anempfiehlt? Sind diese Mittel nicht kindisch, mitsamt der institutionellen Kirche einfach überholt? Ist nicht diese ganze Innerlichkeit nur eine Projektion, der Zufluchtsort seines gängsteten Ich? Andererseits: ist einer, der sich für alles (außer für Gott) engagiert – selbst wenn es um göttlicher Anliegen willen geschieht – damit schon gesichert? Verbirgt sich hinter diesem Willen, mündig zu sein, nicht ein unreifer Machtwille, der durch Leistung erfahren möchte, was er kann oder ist? Sucht er nicht letztlich nur Selbstbestätigung beim Kritisieren und Ablehnen dessen, was er nicht ist oder nicht versteht, und beim Bejahen der eigenen »Identität« oder »Einzigartigkeit«?

Im bloßen Kreislauf unserer Kultur kann keine dieser Fragen durchleuchtet und gelöst werden. Gewiß: man kann »wählen«, kann »das Wagnis« dieser oder jener Entscheidung auf sich nehmen und damit die andern herausfordern. Aber darin liegt keine Lösung, noch weniger eine Erlösung. Die Praxis erweist es, das Aggressive und Haltlose an ihr. Schließlich sind diese Fragen nur die Übersetzung der Art, wie der heutige Mensch sein Bild von der Welt wahrnimmt, in der Tonart des christlichen Bewußtseins. Auf dieses Bild und seine Bildung müssen wir uns einen Augenblick besinnen.

Die Bilderwelt und das Herz

Über die Einbildungskraft, die solche Bilder hervorbringt, ist zweierlei zu sagen: sie übersteigt sich selbst nicht – und sie ist nicht eigentlich christlich. Sie läßt mich meine innerweltliche Situation erkennen, so wie sie durch die raumzeitlichen Koordinaten definiert ist. Sie enthüllt mir aber nicht meine Situation vor andern und vor Gott, so wie ich sie selbst haben will. Diese letztere kennt nur das Herz. Nur das Herz enthüllt mir meine Existenz, wie sie vor den andern und vor Gott steht. Ich kann versuchen, diese Existenz auszuklammern und mich nur gemäß meinem »Sein in der Welt« zu definieren. Der andere und Gott versinken damit nicht ins Nichts, aber ich nehme sie fortan nur so wahr, wie man sie eben »in der Welt« wahrnehmen kann. Durch meine Einbildungskraft hindurch, als Bildner meiner Existenz. Ich fühle sie als Objekte einer »Gemeinschafts-« oder einer »religiösen« Erfahrung. Aber ich schließe sie als Projektionen meines Ich aus, als zur archaischen Bilderwelt gehörig. Bei Gott gerät das unschwer, beim andern gerät es auch, nur weniger merklich.

In einer durch bloße Vernunft konstruierten Welt ist diese Kritik Gottes und des anderen unerlässlich. Aber sie kann nicht verhindern, daß am Horizont der Welt Gott und der andere dennoch auftauchen, und die Spannung zwischen der innerweltlichen Bilderwelt und diesem Auftauchen bleibt unlösbar.

Dem Herzen hingegen sind Gott und der andere von ihnen selbst her bekannt. Und indem es sie kennt, kennt es sich selber. Gewiß wird auch es seine Regungen zu überwachen haben, denn wenn die Regung des Herzens es Gott und dem andern entgegenträgt, so trägt die Regung der Einbildungskraft diese ihren Bildern entgegen. So muß das Herz unterscheiden lernen, was es kennt und was eingebildet ist. Solches Unterscheiden bedarf einer Lehrzeit, einer Weisung und vieler Geduld. Aber es geht diesmal nicht wieder um Kritik der bildhaften Vorstellungen über Gott und den andern (diese Kritik kann beliebig radikal betrieben werden), sondern um die Läuterung und Behütung des Herzens. Wenn jene Bilder von vornherein bloße Projektionen meines Ich sind, so geht es jetzt darum, die Quelle der Sehnsucht nach Gott und nach dem andern rein zu halten vor Befleckung durch Eigensucht. Der Unterschied zwischen Sehnsucht und Sucht muß erlernt sein. Die Kritik wird radikalisiert. Sie ist nicht mehr bloß der immanente Gegenpol der Erfahrung. Sie hat ein Ziel und wird dringlich: erkenne ich die Absicht Gottes nicht, die er mit mir hat, »so ist mein Leben verfehlt, es wurde gleichsam außer mir selbst und ohne mich selbst gelebt, es spielte sich in einer Scheinwelt ab und zerfloß immerfort mit deren Bildern.«¹²

Wir sagten ferner, diese Bilderwelt sei nicht eigentlich christlich. Sie vermittelt mir nicht, welches in einer durch den Menschen erstellten Welt meine Situation dem andern und Gott gegenüber ist. Und was die Welt selber angeht, so zeigt sie davon nur soviel, als aus der technischen Anstrengung sich ergibt, und nicht was zur geistigen Bestimmung des Menschen gehört. Nun aber sind wir, sofern wir »von der Welt sind«, vor Gott in Wirklichkeit Sünder und dem andern gegenüber wie Mörder (1 Joh 3, 15). In jedem von uns vermischen sich, in verschiedenen Graden, das Geschick Adams und das Kains. Die leidenschaftliche Begier nach Autonomie und der mörderische Neid auf den Nächsten durchwühlen in den dunklen Tiefen jedes menschliche Herz – an einer Stelle, zu der keine Analyse hinabsteigt, von der einzig der am Kreuz verlassene Sohn des Vaters Kenntnis hat.

Christliche Bilderwelt

Deshalb ist das Bild, das wir uns von Gott machen, nicht nur die Sublimierung unseres Ich, sondern eben darin auch eine Verbergung Gottes und ein

¹² L. Lavelle, *L'Erreur de Narcisse*. Paris 1930, S. 131–132; dt. *Der Irrtum des Narziß*. Wien 1955, S. 131–132.

heimliches Nein an ihn. Es ist Götzenbild. Desgleichen ist das Bild, das wir uns vom andern machen, nicht nur die Ausdehnung des sich entfremdeten Ich, sondern darin die Entwertung des andern als eines solchen (»Bin ich der Hüter meines Bruders?«). Es ist Ichkult. Dadurch wird das Welt-Bild verändert. Die Tiefe der Sucht enthüllt sich als Sünde; die Sehnsucht wird getrübt von der dreifachen Begierlichkeit: der Augen, des Fleisches, des Geistes (1 Joh 2, 16). Keine menschliche Erfahrung ist davon schlechthin frei. Gemeinschaftserfahrung prallt gegen den aggressiven Widerstand des Ich und gegen die unübersteigliche Mauer des andern, des »Fremden«. Gelingen könnte sie nur, wenn sie jeden Unterschied aufhobe, den geschlechtlichen zuerst, um alle im All zu verschmelzen. Das aber wäre der kollektive Selbstmord (neben welchem das Genocid ein Kinderspiel bleibt).

Die religiöse Erfahrung ist von Götzendienst infiziert. Die ihr einwohnende Leugnung des lebendigen Gottes hat unfehlbar und logisch die des Menschen im Gefolge: wer seinen Ursprung von sich weist, der lehnt sich selber ab. Wieder vermag keine rationale Kritik diese Abgründe zu erloten, da sie weder den Tod noch den Ursprung zu ermessen vermag; beide bleiben ihr mythisch. Daß aber der Tod und der Ursprung dennoch vorgestellt werden, daß sie unsere Bilderwelt imprägnieren, bleibt ein Ärgernis für die innerweltliche Vernunft¹³. Darum verdrängen wir immerfort wieder die Bilder des Ursprungs und des Todes. Die technische Kultur hilft uns dabei wunderbar mit: sie entreißt uns der Vergangenheit und wirft uns der Zukunft entgegen, und so läßt sie uns den Ursprung und den Tod vergessen. Aber mehr als jede Kultur ist es die Sünde, die dieses Vergessen in uns wirkt. Das erste Werk der Gnade ist deshalb, uns die Erinnerung neu zu schenken.

Hier nun wird die Bilderwelt christlich: als die der Bekehrung. Nicht ohne Anrufung des Erlösers, der uns aus der Verlorenheit zurückholt, erkennen wir, daß wir uns vom Ursprung entfernt haben und einem endgültigen Tod ausgeliefert sind. Bekehrung aber ist nie überholt, wie die Taufgnade wirkt sie durch das ganze Leben des Christen fort. Deshalb bleibt auch die Bilderwelt einer von Gott entfremdeten, in der Verbannung lebenden Menschheit stets lebendig. Jeder erlebt sie auf seine Weise, aber keiner kann sie überholen, entmythologisieren, ohne in die Kollektivbilder der Gesellschaft zurückzufallen und seinen Standort als Christ in der Welt zu verlieren. Mag er immerhin Jesus Christus als den »Befreier« verkünden, es wäre nicht die Befreiung aus Sünde und Tod durch die unendliche Barmherzigkeit Gottes. Nur die christliche Bilderwelt läßt uns im Herzen unseres Sündenelends das *Herz Gottes* erspüren.

Aber warum so sehr auf der Sünde insistieren? Sind nicht andere Glaubensgeheimnisse zentraler: Trinität, Menschwerdung? Gewiß, doch werden sie

¹³ Sie glaubt es sich also schuldig zu sein, den Mythos aufzuspüren, zu entmythologisieren, verfängt sich aber dabei wiederum im oben aufgezeigten Zirkel.

nur vom sich bekehrenden Herzen recht gesichtet. Jesus und seine Jünger haben mit dem Ruf zu dieser Bekehrung begonnen, als Voraussetzung für den Glauben und die Erkenntnis Gottes. Auf welchem andern Weg gelangten wir dazu, diesem Gott treu zu sein? Nur wenn durch Predigt und Gebet in unserem Herzen die christliche Bilderwelt aufleuchtet, werden wir reif für die Treue. Angesichts des Gekreuzigten beginnen wir zu verstehen, wem wir den Zugang zu Gott verdanken, wir betreten die Welt der personalen Beziehung und der Bundestreue zwischen Gott und Mensch.

Wie alles Personale wurzelt die Treue tief im Boden unserer Erfahrung, unserer Bilder und Worte. Deshalb war es unerlässlich, zunächst in die Region zurückzuführen, wo Treue ihren ursprünglichen, frisch aufquellenden Sinn hat, und dabei überzugehen von den Einbildungen zu den wahren Bildern, von der Kritik des Mythos zur Läuterung des Herzens. Will man diese Wegstrecke nicht beschreiten, so wird über kurz oder lang der Begriff der Treue den Angriffen unserer Mitwelt erliegen. Sie muß sich im Widerstand zu dieser behaupten. Auch sie ist freilich revolutionär, aber aufgrund der Bekehrung. Auch sie ist auf Zukunft ausgerichtet, weil sie endzeitlich wachsam ist. Aber sie ist das alles nur personal.

Dieses Unterscheidende entgeht allerdings denen, die Berufung nur als etwas Allgemeines ansehen. Darum wird es jetzt dringlich, zu zeigen, daß Gott jeden zu einer bestimmten geschichtlichen Aufgabe ruft, daß der Christ diese seine Sendung erkennen und in einer endgültigen Antwort übernehmen kann.

II. DIE PERSONALE BERUFUNG

Der Schöpferakt als Prinzip und Fundament der Berufung

Gott ist Schöpfer. Er hat den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen in seinem Sohn, der als Gleichwesentlicher sein vollendetes Bild ist. Er beruft den Menschen in seinem Sohn, im ewigen Akt der Zeugung und der väterlichen Großmut, damit der Mensch in der vom Heiligen Geist besiegelten Sohnesgemeinschaft mit ihm lebe. Er beruft die »Armen im Geist« zur Anschauung Gottes.

Der Ruf geht also letztlich auf den Schöpferakt zurück, der selbst aus dem ewigen, dreieinigen Leben hervorgeht. Gott ruft den Menschen von Ewigkeit her, »ehe er im Mutterschoß war«; und er ruft ihn auf Ewigkeit hin, zu einem endgültigen Geschick.

Darum wird der Mensch frei geschaffen, *capax Dei*, fähig, in die Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn im Geist einzutreten, sein Berufensein mit einem Ja zu beantworten, sich zu seiner Bestimmung, zu der er geschaffen

ist, zu bestimmen. Berufung und Freiheit sind voneinander untrennbar. Nur wer frei antworten kann, ist imstande, berufen zu werden.

Damit aber erweist sich der Ruf als personal. Gott in Person beruft den Menschen als Person. Und insofern ist die Berufung sowohl umfassend, universal – und bestimmt, singulär, denn der berufende Gott, dem der Berufene frei antwortet, ist zugleich Alles und dennoch dieser Bestimmte. Steht man vor der Wahl, so wählt man entweder Alles – oder Nichts, und wählt man Alles, so hat man diesen bestimmten lebendigen und rufenden Gott gewählt.

Zunächst läßt Berufung schlechthin transzendieren: über jeden christlichen Lebensstand (Ehe, Rätstand, Priesteramt) und jeden weltlichen Beruf. Sie versetzt in die Indifferenz ihren geschichtlichen und sozialen Besonderheiten gegenüber, ohne daß diese verachtet würden. Denn in eine dieser Formen wird er sich ja einfügen müssen, dergestalt, daß sie seine universale und singuläre Berufung ausdrückt. Erst dann weiß er, wozu er wirklich berufen ist.

Um es herauszufinden, ist eine doppelte Verfaßtheit erfordert: Großmut und Vor-Liebe. Sofern die Berufung universal ist, muß der Berufene bereit sein, Gott alles zu geben und auf alles zu verzichten, was nicht Gott ist: hier liegt die Großmut. Sofern sie singulär ist, wird sie jenes Besondere vorziehen, das ihn am besten befähigt, seinen irdischen Weg zu einer Wanderung aus der Ewigkeit in die Ewigkeit des göttlichen Lebens zu machen. Hier liegt die Vor-Liebe.

Diese Haltungen entstammen nicht »einer grundlegenden Forderung der Innerlichkeit«, sondern einzig dem göttlichen Ruf. Sie sind deswegen nicht weniger innerlich. Aber sie werden nicht der Subjektivität abgerungen, ihr Zentrum ist nicht das individuelle Bewußtsein, sondern die Schöpfungsgnade, die Freiheit. Sie sind nicht moralische, sondern religiöse Haltungen, sind nicht »dem Tun und der Beziehung zum Mitmenschen« zugekehrt¹⁴, sondern beruhen, wie gesagt, auf der Fähigkeit, Gott zu antworten und dank seiner Gnade ihm anzuhängen. Tiefer als jede ethische Forderung bestimmen diese Haltungen die Grundgestalt des Menschen. Sie bilden die wesentlichen und untrüglichen Kriterien seiner Berufung. Die Großmut bemißt sich nach der Kraft der Entsagung, die Vor-Liebe nach dem Gespür für das Rechte (was Demut und Unterscheidungsgabe einschließt). Wer nicht allem zu entsagen vermag, ist unfähig, alles zu geben, um Alles zu wählen. Und wer unfähig ist, im Herzen die vorziehende Liebe zu spüren, mit der Gott ihn liebt, kann dessen rufende Stimme weder hören noch mit der entsprechenden Vor-Liebe beantworten.

¹⁴ M. Légaut, *Persévérance dans l'engagement et fidélité fondamentale*. In: »Lumière et Vie« 110 (1972), S. 38–43 (aufgenommen in *Mutation de l'Eglise et conversion personnelle*. Paris 1975).

Der Akt der Erlösung

Die Würde des Menschen liegt darin, daß er frei ist, »Gottes fähig«. Seine Freiheit ist im freien göttlichen Ruf mitenthalten und vermag deshalb, auch die göttliche Freiheit in sich aufzunehmen. Der Ruf ist so innerlich, daß er die Antwort schon in sich enthält (in der Schrift besagt »Berufung« oft beides: den Ruf und die Antwort); und die Antwort kann so »göttlich« sein, daß wir »unsere eigene Väter sein können, weil wir uns so, wie wir wollen und wählen, gebären«¹⁵.

In der »gegenseitigen Umschlingung von Ruf und Antwort liegt das ganze Drama der Berufung und der Person überhaupt«. Es ist die Tragödie der menschlichen Verweigerung und der durch sie bedingten Erlösung am Kreuz. Der Schöpfergott wird zum Retter, weil er seinen Anruf an den sich weigernden Menschen nicht zurückzieht. Auch der Abgekehrte soll ihn vernehmen.

Der Mensch, der sich von Gott abgewendet hat, entdeckt seine Nacktheit; er schämt sich. Seine Hände umklammern das Werkzeug und schmerzen. Die Kinder, die er zur Welt bringt, lassen Leib und Herz bluten. Der Tod erzeugt Angst, hinter ihm erscheint das Jenseits leer, und die Leere wirft ihre Schatten über das Diesseits. Das Zeichen, das die Schöpfung auf Gott hin geben sollte, wird unentzifferbar, der Mensch ist gefangen in der Welt, die er sich zurecht gelegt hat, und die trotz allem eine mythische, von der Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies durchwaltete bleibt. Und auch vom Ruf Gottes. So mythisch diese Welt bleibt – mehr als wir meinen –, sie bleibt eine Welt, deren Beständigkeit und Ordnung nicht von uns noch von unserer Einbildungskraft stammt, sondern uns geschenkt bleibt. Den Sünder müßte dieses immerwährende Geschenk erstaunen und beschämen. Er, der sich von der Quelle des Lebens getrennt hat, wird von den Geschöpfen nicht verstoßen, sie erhalten ihn vielmehr am Leben. In einer von Unrecht und Gewalt entstellten Welt bleibt das menschliche Gesicht trotz allem der Widerschein der Seele. Und es gibt Herzen, die sich vom Elend der Welt nicht abwenden, die es zu heilen suchen, es vor Gott bringen. Das alles sind Zeichen, daß Gottes Barmherzigkeit weiterbesteht. Daß wir da sind, daß die Welt besteht, dies bezeugt in der Schöpfungsordnung selbst eine von Gott angebotene Wiederversöhnung. Es ist der noachitische Bund.

Ist das angeblich »Natürliche« nicht in sich schon wunderbar? Wenn es »natürlich« ist, daß man einem Freunde hilft, so ist die Erfahrung, die man dabei macht, nicht minder wunderbar, eine Quelle der Freude. Ins Natürliche fügt sich die Großmut ein. Nicht anders bei Gott. Unsere ganze natürliche Existenz entfließt seiner Großmut, ist die Vorankündigung der Versöhnung; still und unscheinbar, wie Gottes Geist zu sein pfligt.

¹⁵ Gregor von Nyssa, Vita Moysis. In: Sources Chrétiennes 1^{bis}. Paris 1955, S. 32.

Christus, das menschengewordene Schöpferwort, bringt die Erfüllung. Er, der vom Vater Gesandte, mußte dazu in die durch die Sünde gegrabenen Untiefen hinabsteigen, um in ihre Gottverlassenheit hinein Gottes Erbarmen zu tragen. Erst mit dieser Sendung seines Sohnes wird das väterliche Schöpfungswerk abgeschlossen, erst hier wird auch ermeßbar, was menschliche Freiheit und damit auch Berufung und Treue konkret sind. Unsere Freiheit ist eine befreite Freiheit, aber nicht primär zu irgendwelchen irdischen Werken befreit, sondern zu jener Freiheit befreit, die im Anfang »Gottes fähig« war (das ist unsere Heiligung), und befreit von der Knechtschaft der Sünde, um in der Rechtheit Gottes leben zu können (das ist unsere Rechtfertigung). Die Annahme dieser Tat Gottes in Christus an uns ist der Glaube.

Und weil Christus, den Sünder durch den Glauben rechtfertigend, aus Gnade in ihm die Freiheit wiederherstellt, wird die erste Berufung bestätigt, geläutert, veredelt. Um sie in Christus wahrzunehmen, muß man deshalb an ihren wesentlichen Kriterien festhalten: Großmut und vorziehende Liebe. Das ist grundlegend wichtig, und wird doch vielfach verkannt. Wurde durch die Sünde nicht ein solches »ontologisches« Erdbeben verursacht, daß darunter die »natürlichen« Kriterien völlig verschüttet sind? Sollte man, um durch den Glauben Gottes Ruf wahrzunehmen, nicht die Vernunft und das angeborene Herz verleugnen? Luther behauptet es kategorisch. Nach ihm erkennt man seine Berufung einzig durch das rufende Gotteswort. – Eine andere Spielart des Christlichen, weniger profiliert als die lutherische, steht uns näher; auch sie verläßt praktisch die Schöpfung und die angeblich überholten ontologischen Kriterien und zieht ihnen ein angeblich biblisches, modernes und optimistisches Kriterium vor: die Bewegung: »Für uns Heutige zählt nur die Bewegung, das Ausschreiten, die Bereitschaft, weiterzugehen, unsere früheren Entscheidungen in Frage stellen zu lassen, um besser voranzukommen.« Bewegung ist »das Zeichen Gottes im Leben«, denn der Glaube errät darin »das Handeln Gottes, das stets Übergang, Pascha ist.«¹⁶

Diese beiden Formen des Christentums, so verschieden sie sind, trennen die Erlösung von der Schöpfung, deshalb können sie die Rolle der Entsagung und der Vor-Liebe im Innern der christlichen Freiheit nicht aufweisen, die Entsagung verwandelt sich in Luthers *theologia crucis* in dialektische Negation, die bestenfalls zu einer negativen Fluchtbewegung des Fortschritts führt, aber keine positive Bedeutung erhalten kann, weil sie nicht rational und theologisch fundiert ist. Die vorziehende Liebe aber verwandelt sich in ein optimistisches Vorurteil ohne menschlich-geistliche Innerlichkeit (während sie in der lutherischen Theologie einfach ausfällt).

¹⁶ R. Bouchex, Les signes de Dieu dans la vie. In: »Vocation« 260 (Oktober 1972), S. 454.

In Wirklichkeit jedoch gehört die Entsagung auch unabhängig von der Sünde zur Freiheit. Sie hat ihre Wurzeln im Sein selbst, zu allerletzt im absoluten, trinitarischen Sein. Sie bekämpft nicht primär das Negative der Sünde. Ihre Negation hat mit Dialektik nichts zu tun, auch nicht mit jansenistischem Pessimismus. Ihr Begriff gehört zur Freiheit, so wie sie uns endgültig im menschengewordenen Gotteswort kund wird. Man kann sie nicht ideologisch verdächtigen oder sie auf die Toteninsel der »antiken und negativen« Tugenden verbannen, sonst beraubt man die Freiheit ihrer Universalität, ihrer Verankerung im Sein, ihrer geistlichen Dimension.

Das hat heute seine Aktualität. Vielfach – zumal in charismatischen Gruppen – hat man die Haltung der Freude, des Jubels, des Friedens erneut zu Ehren gebracht. Mit Recht. Aber keine dieser Haltungen ist echt, falls sie nicht durch das Feuer der Entsagung hindurchgegangen ist. Falls sie nicht zum innern Gesetz die Vor-Liebe und damit die Diskretion und die Demut besitzt.

Und wenn die genannten beiden Kriterien sich innerhalb der Heilsgeschichte bewähren müssen, bleiben sie auch dem Sünderzustand angepaßt. Der Mensch mag die Anziehungskraft der Großmut fühlen, er bleibt zaghaft, »kleingläubig«. Als Sünder ist er unfähig, sich Gott ganz zu schenken, behält aber die fürchtenswerte Möglichkeit, ihm alles zu verweigern. Somit ist er nicht mehr frei. Unfähig zur Entsagung, ist er nur noch zum Neinsagen fähig, als der »Geist, der stets verneint«. Eben hier kommt ihm die Gnade Gottes in Jesus Christus entgegen, der, das volle Ja Gottes in sich besitzend, das Nein des Menschen in sich selbst übersteigt. Und er schenkt dem Sünder die Buße: die Möglichkeit, ihm, dem Erlöser, etwas zu schenken: das zerbrochene Salbengefäß, Petri bittere Tränen. Dieses winzige Etwas erfüllt Gott mit der Unendlichkeit seines väterlichen Erbarmens. Dank dem Überfluß dieses Erbarmens können die Sünderin und Petrus sich ihrem Gott wieder ganz hingeben: im lebendigen Glauben. Die Buße ist somit der einzige konkrete Zugang zur Entsagung. Ohne sie verharrt der Mensch im Götzendienst oder erliegt der tödlichen Macht der Negation. Die Buße allein erstattet dem Menschen »einen großmütigen Geist«: sie zeigt ihm seine Ohnmacht und gibt ihm die Sehnsucht, etwas für Christus zu tun.

Nicht weniger als die Großmut ist auch die vorziehende Liebe durch die Sünde verdorben. Unwillkürlich zieht der Mensch sich selber Gott und jedem der anderen vor. Es ist die Selbstliebe, die *philantia* der Alten. Sich selber vertraut er, während er Gott mißtraut, für sich selbst ist er zärtlich, für die andern aggressiv. Alles bemißt er nach dem, was er fühlt: das Göttliche »sagt ihm nichts«, das Mitmenschliche geht ihm auf die Nerven oder läßt ihn kalt. Er hat den innern Sinn und die Fähigkeit zur Unterscheidung verloren. Sein Geist ist verschlossen »wie erloschene Himmel«¹⁷, und da er im Teufelskreis

¹⁷ Johannes XXIII.

unserer Kultur leben muß, ist er in Versuchung, alles sinnlos zu finden, oder zumindest das Ersehnte als unerreichbar zu betrachten. Er möchte fliehen. Aber wohin? Er ist aller Dinge überdrüssig, vor allem seiner selbst, am liebsten wäre er tot. *Tedium vitae*; die Alten nannten es *acedia*.

Und doch: immer wieder wird diese tödliche Trauer vom Hauch eines fremden Duftes durchweht, die verbrannte, lechzende Erde von einem erquickenden Tau gestillt. Für Augenblicke nur, dann verdoppelt sich die Angst und der Durst: man spürt nichts mehr. Aber wundersamer Weise ist diese Angst nicht tödlich. Das kleine Mädchen Hoffnung versucht seine ersten Schritte, unmerklich überläßt man sich Gott, seinem unbekanntem Erbarmen, von dem doch etwas am Kreuz erkennbar geworden ist. In dieser Übergabe erwacht die Unterscheidung: die Augen des Herzens öffnen sich für das wahre Leben.

Solang ein Herz nicht auf diese Weise von der Gnade berührt worden ist, nicht danach dürstet, sich Gott zu überlassen, kann sich keine christliche Berufung ereignen oder besser gesagt: keine getroste Antwort auf den Ruf Christi. Ist aber das Herz einmal angerührt, so kann es die Berufung als eine persönliche, singuläre wahrnehmen. Wer also Berufung grundsätzlich nur als allgemeine gelten lassen will, verfehlt notwendig das Persönlichste an ihr, das intimste Betroffensein des Subjekts. Er beraubt das Unterscheidungsvermögen eines seiner entscheidenden Kriterien und gefährdet damit das christliche Dasein.

Das Leben Jesu und die Arbeit des Heiligen Geistes

Buße und Selbstübergabe öffnen das Herz für den Ruf des Erlösers. Dieser, der uns aus der Verlorenheit rettet, ist der »König der Glorie«, der uns in seinen Dienst anwirbt. Solche Großmut ist unverhofft, unverdient, sie fordert unsere Großmut heraus und den Wunsch, einem solchen König zu dienen (es ist das *obsequium fidei*). »Komm, folge mir nach«: dieser Ruf erweckt unsere Vor-Liebe und die Sehnsucht, den Meister (»Rabbuni!«) kennen zu lernen.

Aber wozu ruft mich der Erlöser? Wie kann jeder seine besondere Sendung erkennen? Indem er das Leben Jesu betrachtet, das verborgene und das öffentliche, und in sich das Wirken des Geistes unterscheiden lernt. Als das Wort des Vaters beansprucht Jesus den ganzen Innenraum der geschöpflichen Freiheit. Er schafft und weitet ihn durch diesen Ruf. Sein eigener Weg aber führt »durch die Mühsal in der Glorie«, und dieser Weg wird zur Norm für jeden Weg der Nachfolge¹⁸. Ihn erwägend wird jeder die Umrisse seiner eigenen Sendung sich abzeichnen sehen.

¹⁸ Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen Nr. 95.

Indem das Bild des Sohnes sich in der Seele bildet, wird die Begierde, ihm zu gleichen, wirksam¹⁹. Die Großmut nimmt Gestalt an. Denn wie könnte ein Mensch sich ganz und rückhaltlos Gott hingeben, wenn er das Vorbild Christi nicht hätte? Er ist für uns zum Mittler geworden durch seinen Gehorsam, durch den er sogar die Erfahrung der Nichtigkeit der Sünde machen wollte. Kraft dieses mittelnden Gehorsams ist der Weg, auf dem Jesus schritt, auch Wahrheit: wer Jesus schreiten sieht, sieht den Vater, sein Herz. Im dreieinigen Geheimnis entdeckt der Jünger den Sinngrund von Jesu Gehorsam und damit die Vernünftigkeit, aufgrund derer der Mensch sich in der Wahrheit entscheidet.

Daraus folgt, daß für jeden Christen der Gehorsam Prinzip der Verstehbarkeit ist. Ohne ihn versteht niemand weder Gott noch seine Berufung, auch wenn er jedes von ihm selbst erfundene Lebensprogramm als seine »Sendung« bezeichnet. Der Gehorsam knüpft das Band zwischen Praxis und Theorie, er ist Weg und Wahrheit: er ist Empfänger der Sendung, in der sich Gottes Souveränität erst voll offenbart.

Bei diesem Empfang, der Unterscheidung voraussetzt, ist der Heilige Geist mit am Werk. Schon die Betrachtung des Lebens Jesu ist nicht wirksam ohne ihn, er flößt die Begierde ein, Jesu Demut, seine Hingabe an den Vater von innen kennenzulernen. Er lehrt, Gott anzurühren bis ins Sinnliche hinein (das Fleisch des Wortes Gottes), zu »schmecken«, wie süß der Herr ist« in seinen evangelischen Worten und Taten. Unmerklich fügt er den Betrachter als Glied in den Leib Christi ein. Von seiner Ichsucht geheilt, kann der Jünger die Vor-Liebe Gottes für ihn erspüren. Seine Berufung wird dadurch bestärkt: sie ist ganz persönlich.

Beides: die Betrachtung des Gehorsams Jesu und die Unterscheidungsgabe seines Geistes ermöglichen es also, mit großer Sicherheit die Hauptkriterien jeder Berufung auf die eigene Sendung anzuwenden: Großmut und Vor-Liebe, Buße und Ganzhingabe. Für jeden Christen sind sie wesentlich, am meisten für jene, die sich zu einem ausschließlichen Dienst am Reich Gottes erwählt wissen und sich dazu entschließen.

¹⁹ Damit wird die für die Berufung und somit für die christliche Freiheit unentbehrliche Bedeutung des »vorösterlichen Jesus« unterstrichen. Wer aus irgendeinem Grunde (etwa wegen Argumenten Bultmanns) den durch die Geschichte Jesu eröffneten Freiheitsraum vernachlässigt, kann sich keinen andern an dessen Stelle verschaffen als einen reinweltlichen. So wird die mythische Bilderwelt wiederbelebt (wieviel kritische Arbeit auch an den mythischen Vorstellungen vollbracht sein mag). Um mythischen Vorstellungen vom göttlichen Willen zu entgehen, vertieft man sich in solche des menschlichen Willens. Man entgeht dem Mythos eben nicht durch bloße Kritik und »existentielle Entscheidung«, sondern einzig durch Betrachtung des Lebens Jesu.

Entscheidung ein für allemal

Nach der Einsicht kommt die Entscheidung. Soll ich Gott in der Ehe dienen oder im Stand der Räte oder im priesterlichen Amt? Mir ist klar geworden, wozu Gott mich ruft und wohin ich neige. Aber was werde ich in dreißig Jahren sein? Und die Kirche? Oder meine Frau? Muß ich lebenslänglich die Schleifkugel der Treue mir nachschleppen? Diese Fragen gehen die christliche Freiheit an. Wie soll einer anbieten, was er nicht hat und nicht ist? Ist es überhaupt so evident, daß man ein für allemal Ja sagen muß? Geheimnis der Freiheit! Man erhellt es nur, wenn man selber zuerst davon erhellt wird. Freiheit trägt ihr Licht in sich selbst.

Die Behauptung kann ungeheuerlich erscheinen, wenn man sie gegen die technische und soziale Veränderlichkeit der Welt, die Zerbrechlichkeit und Unbeständigkeit des Menschen setzt: Der Christ kann über seine Zukunft, ja noch mehr: über sich selbst verfügen, weil er sich selbst besitzt. In Christus, dem Gottmenschen, dem Mittler durch seinen Gehorsam, beherrscht er die Zeit: die ganze Vorgeschichte des Alten Bundes ist um seinetwillen da, kommt auf ihn zu (wie Paulus und der Hebräerbrief zeigen), und auch der (unvorhersehbare) Weg zur sicheren Wiederkunft seines Herrn gehört ihm. In der Gemeinschaft der Kirche ist er sowohl mit dem dreieinigen Gott wie mit allen glaubenden Menschen geeint. Im Maße er an dieser *Communio* teilhat, besitzt er sich selbst. Nun aber ist diese *Communio* angeboten. Doch sie wird zum Geschenk nur, wenn der Beschenkte sich voll hingibt. Diese Hingabe aber läßt sich einzig innerhalb der Hingabe Christi vollziehen, denn es gibt keinen andern Akt, der die geschichtlichen Zeiten und die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen miteinander vermittelt; er ist das endgültige »Ja« aller göttlichen Verheißungen. So kann, von Christus vermittelt, die Selbsthingabe des Christen endgültig sein. Und sie kann dann ihrerseits weiter vermitteln, indem sie ein Zentrum kirchlicher *Communio* wird: selbst frei, erzeugt sie wiederum Freiheit. »Jede echte Fruchtbarkeit eines Lebens entspringt einer ein für alle Male getroffenen Entscheidung.«²⁰

Nun muß freilich jedes Denken, das den vermittelnden Akt Christi verwirft, auch die Möglichkeit und erst recht die Notwendigkeit eines endgültigen Engagements ablehnen. Das ist deutlich in der Philosophie Feuerbachs²¹ und im militanten Atheismus, der von ihm abhängt und unsere westliche Mentalität durchtränkt. Auch der neue christliche Treue-Typus, den wir oben schilderten, ist zumindest indirekt davon abhängig. Die immer neue Infrage-

²⁰ Hans Urs von Balthasar, *Wer ist ein Christ?* Einsiedeln 1965, S. 85 f.

²¹ Vgl. S. Decloux, *A propos de l'Athéisme de Feuerbach III. La présence et l'action du Médiateur*. In: »Nouvelle revue théologique« 1 (1969), S. 849–873. Vgl. die ganze Artikelserie: I. (1969), S. 6–22; II. (1969), S. 347–349; IV. (1970), S. 113–134.

stellung einer einmal getroffenen Entscheidung gibt sich bewußt als eine notwendige, apostolisch motivierte Anpassung an den veränderten Zeitgeist und als eine Treue dem Walten des Heiligen Geistes gegenüber. Eine solche Treue ist an sich gewiß begrüßenswert, aber im vorliegenden Fall enthält sie ein Einverständnis mit dem Atheismus. Die Veränderbarkeit getroffener Grundentscheidungen motiviert sie durch eine angebliche Treue sich selbst gegenüber, wobei dieses Selbst sich immer voraus ist. Das aber ist nur möglich, wenn das Selbst seinen eigenen Dynamismus zu erschaffen und diesen durch sich selbst zu vermitteln vermag. Es würde dann den Vater ersetzen, der seinen Geist und seinen vermittelnden Sohn aussendet. Die neue Treue schließt somit praktisch den vermittelnden Gehorsam Christi aus, der ihm vom Vater gegeben wird. Das wird übrigens durch die Erfahrung bestätigt.

Deshalb ist die neue Form der Treue mit dem Gehorsam an den Gott Jesus Christus unvereinbar, deshalb richtet sie auch das Dienstant der Bischöfe und Priester zugrunde. Indem sie den Glauben in der Subjektivität verankert, verfälscht sie seine innerste, ontologische Bewegung, die im letzten trinitarisch fundiert ist. Man kann nicht lange an Gott glauben, wenn man so »fromm« an sich selber glaubt. Mehr noch als der Glaube der Laien wird das Dienstant untergraben. Bischöfe und Priester haben ja den Auftrag, Christus zu repräsentieren, sofern er durch seinen Gehorsam der Mittler ist. Sie müssen also selber gehorchen und im Namen Gottes den Gehorsam ihrer Brüder einfordern. Tun sie es nicht, so müssen sie sich eben anderweitige Beschäftigungen suchen: ihr eigentlicher Posten bleibt unbesetzt. Und doch könnte allein durch sie das Gottesvolk dem Atheismus widerstehen²².

». . . Wieviel Institution in alledem!« Unleugbar. Das Institutionelle übersetzt das Mittlertum Christi in die Zeit der Kirche. Man kann das erste nicht kritisieren oder verwerfen, ohne das zweite zu entwerten oder zu leugnen. »Aber die Freiheit geht doch nicht in der Institution auf, sie ist spontan, erfinderisch, schöpferisch, sie hat eine charismatische Dimension!« Ja, weil sie Vor-Liebe ist, weil Gott uns als Erster geliebt (1 Joh 4, 10) und seit ewig in seinem Sohn erwählt hat. Solche Erwählung weckt das Spontane und Schöpferische der Liebe, der göttlichen wie der menschlichen. Daß ein Mensch eine Frau oder Gott selber für immer erwählen kann, beruht darauf, daß er seit je von Gott – und in Gott von dieser Frau – geliebt ist. Die Treue senkt ihre Wurzeln in das Mysterium der Liebe hinab und schützt sie vor indiskreten Blicken und dem Zugriff entweihender Hände. Was von außen als »fröstelnder Konservatismus« erscheint, ist die Wachsamkeit und mütterliche Zärtlichkeit der Liebe. Was wie eine »Fata Morgana der Ewigkeit innerhalb der

²² Das ist der Grund, warum Gott weiterhin junge Leute zum Priestertum ruft. Aber dann gilt es, die notwendigen Bedingungen für das Hören des Rufes zu kennen und vorzubereiten.

Zeit«²³ erscheint, ist nicht nur deren echte Spiegelung, sondern der Akt, worin Ewigkeit und Zeit sich vermählen und die Geschichte »auf zeitliche Art ewig« wird.

Außerhalb dieses Mysteriums der vorziehenden Liebe wird die unauflöbliche Verbindung von Gatte und Gattin, das ewige Sich-Angeloben an Gott allein, die Ausdauer im priesterlichen Amt beinah unverständlich, jedenfalls in der Praxis undurchführbar. Nun aber liegt die Vorstellung einer bloß allgemeinen Berufung außerhalb des Mysteriums der Vor-Liebe. Sie rechtfertigt sich angeblich kraft der menschlichen Freiheit und einer göttlichen Transzendenz, die beide einander fremd gegenüberstehen. Gott, sagt man, hat uns frei geschaffen und uns damit überlassen, die Mittel zu wählen, die uns zur Heiligkeit, zu der wir berufen sind, führen. Diese Mittel aber – Ehe, Räteleben, Priesteramt – sind zu unserem Willen hin relativ: wir wählen sie, nicht Gott. Sonst würde man unsere Entscheidungen verabsolutieren. Bleiben wir also demütig, »unserer Endlichkeit bewußt«²⁴, und Gott bleibe transzendent. Gott ist Schöpfer des Menschen, der Mensch aber macht sich zu dem, was er sein will. So lautet die neue Lehre.

Aber eine solche Beschränkung des Christlichen auf das Reinmenschliche erreicht nicht einmal jene tragische Größe, die einen Ödipus und die ganze griechische Tragödie auszeichnet. Vom Gotte, nach dem er tastend suchte, verspürte Ödipus das Brandmal, und als Geblendeter trat er in dessen Licht ein. Dem allzubekanntem Gott aber sucht man hier Schranken aufzuerlegen, und verengt sich selber das Herz. Gewiß eignet der menschlichen Freiheit die Möglichkeit, ihre Mittel zu wählen, aber vorher und tiefer das Raumhaben für Gott, um ihm anzuhängen. Und gewiß äußert sich die göttliche Transzendenz im Respekt vor der menschlichen Freiheit, aber vorher und tiefer in der Liebe, mit der Gott uns zuerst geliebt hat. Aufgrund der Vor-Liebe stehen göttliche und menschliche Freiheit einander nicht fremd gegenüber, sondern durchdringen sich gegenseitig²⁵. »Die Teilnahme am Unendlichen entschränkt die Grenzen der Endlichkeit«, ohne doch den Menschen seiner Geschaffenheit zu entheben. Sie festigt ihn vielmehr darin; derselbe Gott, der ihm eine unendliche Vor-Liebe erzeigt, führt ihn in eine *Communio* ohne Vermischung ein.

²³ O. du Roy, Vorwort zu P. de Loch, *Les risques de la fidélité*. Paris 1972, S. 5.

²⁴ J. Y. Jolif, a. a. O., S. 31–35.

²⁵ Man könnte hier auf den latenten Pelagianismus dieser Theorie der allgemeinen Berufung hinweisen. Übrigens haben wir andere Zeichen des gleichen Pelagianismus in der heutigen kirchlichen Praxis: etwa die Ablehnung oder endlose Verzögerung der Kindertaufe, die Auffassung von der Kirche als einer Gemeinschaft Mündiger, die ihres Glaubens bewußt sind, das Vorbehaltensein des Gottesreiches den Armen unter Ausschluß der Reichen usf. Über die Auswirkung dieses Pelagianismus auf die Spendung der Sakramente und die Katechese lese man die Artikelserie von J. Moingt, in: »Etudes« (1972, 1973 und 1975), und deren kluge Kritik durch L. Renwart, in: »Nouvelle revue théologique« 97 (1975), S. 745 bis 747.

Soviel über die Gründe einer endgültigen Wahl. Und nun zur Weise des Vollzugs. Weil die Berufung aus der Vor-Liebe entspringt, muß sie die Ewigkeit in der Zeit konzentrieren, und deshalb diese gemäß ihren drei sich gegenseitig einwohnenden Dimensionen ausbreiten: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Weil die Berufung das aber nur dank der Vermittlung Christi zustandebringt, muß sie selbst immer mehr in die Geschichte Christi selbst integriert werden. Das wird möglich dank der Mutter Christi und der Kirche. Durch Maria, die, vor ihrer Empfängnis erlöst, für die ganze Menschheit ihr Jawort gesprochen hat, hat der seit je von Gott geliebte Glaubende die Grundform seines Jaworts erhalten. Er darf sich mit Kinderunschuld, die alles erhofft, auf ewig in die Hände Gottes empfehlen, indem er vorweg alles Unvorhergesehene im Plane Gottes bejaht. Und außerhalb der Autorität der Kirche, die Christi Braut ist, gibt es weder Objektivität noch geistliche Fruchtbarkeit. Wer die Kirche wie seine Mutter liebt, weiß wohl, daß er trotz seiner Mängel dem Vater entgegengeführt und in Christus heranwachsen wird: weil sein Leben Gott angeboten bleibt, wird es fruchtbar sein. Er braucht sich selber nicht vielerlei Sendungen zu erfinden. In der ihm von Gott anvertrauten spürt er die geistlichen Bedürfnisse seiner Zeit und entspricht ihnen da, wo er steht, vielleicht kaum bewußt, so wie er atmet.

*

»Sendung ist also nicht die Resultante zweier Komponenten (wie man fälschlich oft meint): einer allgemeinen Gnade, die in gleicher Weise jedem angeboten ist, und den verschiedenen geschichtlichen, charakterlichen, biographischen Zügen, die dem einzelnen Begnadeten anhaften.«²⁶ In der Kirche als der Braut Christi und der Mutter der Gläubigen wird sie erteilt und empfangen nach Kriterien, die ihre Wahrheit als einmalig von Gott her erteilt festzustellen erlauben: Entsagung und Vor-Liebe, Buße und Selbstüberlassung an Gott; und diese Kriterien erhalten ihre ganze Leuchtkraft und singuläre Tragweite in der Betrachtung des Lebens Jesu, des Gesandten des Vaters, sowie in der Unterscheidung der Arbeit ihres gemeinsamen Geistes, im Gehorsam an Gott und in der gelehrigen Bereitschaft für diesen Geist.

²⁶ Hans Urs von Balthasar, Geleitwort zu Adrienne von Speyr, *Die Sendung der Propheten*. Einsiedeln 1953, S. 7.

Katholische Soziallehre und praktische Politik

Von Lothar Roos

I. VORÜBERLEGUNGEN

Was kann die katholische Soziallehre leisten? Kann sie dem heute viel geplagten Politiker wirklich helfen? Das Zweite Vatikanische Konzil ist ja in seiner »Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute« sehr vorsichtig vorgegangen. Es hat überaus deutlich gemacht, daß auch die Kirche kein Totalrezept anzubieten hat. Es gibt keine von Gott geoffenbarte Wirtschafts- oder Gesellschaftsordnung.

Die kirchliche Sozialverkündigung kann zunächst feststellen, diese oder jene Ordnung der Dinge widerspreche der von Gott verliehenen Würde des Menschen. Sie kann und muß Werte vermitteln, die für eine Ordnung des Friedens und der Gerechtigkeit unverzichtbar sind. Sie verkündet »Grundsätze der Gerechtigkeit und Billigkeit«¹, die sich aus dem Wort der Schrift und aus einer oft langen geschichtlichen Erfahrung im Umgang mit bestimmten irdischen Wirklichkeiten gewinnen lassen. Das Konzil hält diese Grundsätze für so wichtig, daß es ausdrücklich erklärt, die Kirche könne zwar auf vieles verzichten, aber nie darauf, »den Glauben zu verkünden« und »ihre Soziallehre kundzumachen«².

Aber Grundsätze sind noch kein Aktionsprogramm. Aus ihnen kann man oft unterschiedliche praktische Konsequenzen ziehen, wie die innerkirchliche Diskussion zum Thema »Mitbestimmung« zeigt. Zwischen den Grundsätzen und dem, was konkret zu tun ist, steht das, was das Konzil die »rechte Eigengesetzlichkeit« der Kultursachbereiche nennt³. Um unsere Wirtschaftsgesellschaft menschenwürdig zu gestalten, genügt es nicht, die Bibel zu lesen. Man muß dazu auch etwas, und zwar nicht wenig, von Wirtschaftswissenschaft verstehen. Es ist also nicht nur die Welt, welche das Wort der Kirche nötig hat. Auch die Kirche braucht die Welt – wir sagen heute: die Humanwissenschaft –, um sagen zu können, was wirklich des Menschen wert und würdig ist⁴.

Aber wenn die Kirche schon kein umfassendes Ordnungsmodell anzubieten hat, sollte sie dann nicht lieber schweigen? Wozu brauchen wir Sozialenzykliken, in denen doch nichts Genaues steht? Wozu eine »christliche Sozialwissenschaft«, wo doch genug Wirtschaftswissenschaftler und Soziologen herumlaufen? Wozu eine christlich-soziale Bewegung, wenn doch die Ge-

¹ Vgl. Vaticanum II, Pastoralkonstitution, Nr. 63,5.

² Ebd., Nr. 76,5.

³ Vgl. ebd., Nr. 41,2.

⁴ Vgl. ebd., Nr. 43 und 44.

werkschaften dieses Geschäft viel besser verstehen? Solche Einwände und Vorbehalte, die oft gar nicht böse gemeint sind, kommen auf der einen Seite von jenen, die meinen, ihrerseits eine allumfassende Theorie zu besitzen. Ihnen erscheint die katholische Soziallehre als ein lästiger Konkurrent auf dem Weg zum neuen Menschen und zur neuen Gesellschaft.

Dabei liegt die Versuchung nahe, sich miteinander zu arrangieren, also gewissermaßen die eine Ideologie mit der vermeintlich anderen zu verbinden. Dazu muß die katholische Soziallehre allerdings entsprechend ideologisch umgebogen werden. Sie wird dann zum Schmieröl, das den Transmissionsriemen zum Beispiel in die angeblich sozialistische Zukunft reibungslos laufen läßt. »Christen für den Sozialismus« oder »Theologie der Befreiung« nennt sich dann solches.

Bietet die katholische Soziallehre den neomarxistischen Ideologen nach deren Meinung zu *wenig* Konsequenz bei der Lösung des Theorie-Praxis-Problems, so enthält sie auf der anderen Seite den neopositivistischen Pragmatikern und Verkündern der absolut »offenen Gesellschaft« zu *viel* an »ideologischem Ballast«. Ihnen graust, wenn sie von »absoluten Werten« hören. Sie halten das Bekenntnis des Bonner Grundgesetzes zu vorstaatlichen und unveräußerlichen Grund- und Menschenrechten für ein aus der historischen Situation zwar verständliches, heute aber überholtes Festschreiben eines vergangenen Zustandes. Da man nichts Genaues weiß, muß die Gesellschaft für alles offenbleiben.

Solange es sich bei solchen Überlegungen um Sandkastenspiele von Intellektuellen handelt, während die anderen die Arbeit tun (vgl. H. Schelsky), mag dies gutgehen. Die Verwechslung von Freiheit mit Beliebigkeit geht aber dann ins Auge, wenn das allgemeine Herumexperimentieren ein bestimmtes Maß erreicht hat.

Arnold Gehlen hat diesen kritischen Punkt schon vor Jahren beschrieben: »Wenn die äußeren Sicherungen und Stabilisierungen, die in den festen Traditionen liegen, entfallen und mitabgebaut werden, dann wird unser Verhalten entformt, triebhaft, unberechenbar, unzuverlässig . . . Die Kultur ist das Unwahrscheinliche, nämlich das Recht, die Gesittung, die Disziplin, die Hegemonie des Moralischen. Aber die zu reich, zu differenziert gewordene Kultur bringt eine Entlastung mit sich, die zu weit getrieben ist und die der Mensch nicht erträgt. Wenn sich die Gaukler, die Dilettanten, die leichtfüßigen Intellektuellen vordrängen, wenn sich der Wind allgemeiner Hanswursterei erhebt, dann lockern sich auch die uralten Institutionen und die strengen professionellen Körperschaften: Das Recht wird elastisch, die Kunst nervös, die Religion sentimental. Dann erblickt unter dem Schaum das erfahrene Auge schon das Medusenhaupt, der Mensch wird *natürlich*, und alles wird möglich. Es muß heißen: Zurück zur Kultur! Denn vorwärts geht es offenbar mit schnellen Schritten der Natur entgegen, da die fortschreitende

Zivilisation uns die ganze Schwäche der durch strenge Formen nicht geschützten menschlichen Natur demonstriert.«⁵

Daß die katholische Soziallehre, bei aller Kritik, die man gegen die Institutionenlehre Arnold Gehlens vorbringen kann, solche Äußerungen aufmerksam registriert, dürfte klar sein. Daß man mit solchen Warnungen inmitten der Höhenflüge der »zweiten Aufklärung« nichts anzufangen wußte, liegt nahe. Genauso interessant dürfte sein, daß wir heute plötzlich wieder merken, wie richtig sie sind.

Damit ist bereits ein Rahmen abgesteckt, der uns angibt, was die katholische Soziallehre der praktischen Politik *nicht* zur Hand gibt: Sie hat nicht den »Großen Plan« in der Tasche, den man nur konsequent anzuwenden bräuchte, um so die Geschichte der Unmenschlichkeit zu beenden. Sie kann auch nicht dem Politiker sagen: Sieh zu, was sich machen läßt, versuche, was geht, wenn du es nur gut meinst, wird es am Ende auch gut werden. Gerade solcher reinen Situations- und Gesinnungsethik müßte man entgegenhalten: Das Gegenteil von »gut« heißt oft nicht böse, sondern »gutgemeint«.

II. GRUNDÜBERZEUGUNGEN DES POLITISCH HANDELNDEN CHRISTEN

Wie aber könnte der Weg zwischen diesen beiden Übeln aussehen? Dazu gibt es verschiedene Antworten. Für die Entscheidung der Frage, inwieweit die Brücke zwischen der katholischen Soziallehre und den Entscheidungen des politisch-praktischen Handelnden tatsächlich gangbar ist, und was hier herüber- und hinübergetragen werden kann, sind vor allem die Stellungen derjenigen von Bedeutung, die sich auf Grund ihrer eigenen politischen Erfahrung und Verantwortung täglich diesen Fragen stellen müssen.

Für genauso wichtig halte ich es aber, darüber nachzudenken, was an grundlegenden, vielleicht oft unbewußt prägenden Überzeugungen hinter all dem steht. Vielleicht besteht die eigentliche Bedeutung der katholischen Soziallehre für die praktische Politik weniger in dem, was sie an unmittelbar anwendbaren Handlungsmodellen vorschlägt, als vielmehr in bestimmten Überzeugungen und Haltungen, die politische Verantwortung und politisches Handeln in einer bestimmten und unverwechselbaren Weise vorprägen. Ich möchte einige dieser Grundüberzeugungen beschreiben.

1. *Vertrauen in den Sinn der Freiheit*

Eine erste fundamentale Grundüberzeugung, welche die katholische Soziallehre dem politisch Handelnden vermittelt, ist das Vertrauen in den Sinn der Freiheit. Die katholische Soziallehre konnte trotz ihrer eigenen Irrtums-

⁵ Arnold Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Reinbek 1961, S. 59 f.

geschichte nur bestehen und bei allen partikulären Ideologisierungungen einen wesentlichen Kern an Richtigkeit bewahren, weil sie aus der christlichen Botschaft einen unerschütterlichen Grund des Vertrauens gewinnt. Dieses Vertrauen ist eine sehr praktische Angelegenheit. Im Unterschied zur Utopie hat solches Vertrauen nicht nur etwas vor sich, sondern auch etwas hinter sich, nämlich die Überzeugung: die Welt ist nicht gottverlassen. Gott hat zu dieser Welt ja gesagt, im Wort der Schöpfung und noch mehr im »Wort, das Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat«.

Folglich hat es für den Menschen einen Sinn, ebenfalls ja zu sagen zur Wirklichkeit (vgl. Karl Steinbuch); zu unserem Leben – mag es noch so bedroht und vergeblich erscheinen; zu dem, was wir unsere Arbeit nennen; zum ständigen Kampf, den der wirtschaftlich Tätige mit stets zu verbessernden Instrumenten gegen die Knappheit der Güter führt; zu dem dauernd mühsamen Prozeß eines gerechten Ausgleichs der Chancen und Lasten in unserer Gesellschaft, auch wenn solches nicht immer honoriert wird; zu dem nervenaufreibenden Geschäft des Politikers, im Kontext einander widerstreitender Interessen, unvermeidlicher Polemik, mit viel Unwissen, Halbwissen und Bosheit ringend, doch so etwas wie ein Stück Ordnung und Recht zu schaffen, das dem Menschen ein Leben in Würde ermöglicht.

Das alles bedeutet: der christliche Politiker hat Vertrauen in den Sinn der menschlichen Freiheit. Freiheit hat aber nur dann einen anthropologischen Sinn, wenn sie auf Sittlichkeit bezogen ist, wenn meine Wahl Folgen für mich, für mein Menschsein, für das Menschsein des anderen hat. Gott ist nicht so grausam, daß er uns nur die Wahl zwischen einer roten oder einer grünen Eintrittskarte in die Hölle läßt. Es ist wohl die zentrale Aussage des christlichen Schöpfungsglaubens, daß Gott den Menschen »gemäß seinem Bild«, das heißt, aber wesentlich mit einer sinnvollen Freiheit geschaffen hat: als Person, in der Gottes freies Wort eine freigewollte, verantwortete, mit Folgen behaftete Resonanz findet. Der Mensch kann sich in seiner Freiheit und durch sie finden oder verfehlen. Sinn ist nur zu gewinnen im Ja oder im Nein, in der sittlichen Entscheidung.

Eine der fundamentalen Versuchungen des Menschen besteht darin, solche Entscheidungen abzuwälzen. Aber hier ist es wie mit den Preisen: Sie können immer nur vom einen auf den anderen abgewälzt werden. Irgendeiner behält schließlich den »Schwarzen Peter«. Bilanzen kann man frisieren, aber in der Sache müssen sich Soll und Haben die Waage halten. Irgend jemand muß schließlich die Verantwortung tragen. Politiker – besser: wir alle – sind dauernd auf der Suche nach irgendwelchen Wunderdrogen, die es ermöglichen sollen, die Verantwortung abzuwälzen, zu verteilen, zu sozialisieren. Das gilt genauso in der Wirtschaft. Wir drücken uns gern vor den Folgen der Freiheit: Möglichst viel Verantwortung wird abgewälzt auf »Sachgesetze«,

auf anonyme Kollektive, auf angeblich unaufhaltsame Trends der Geschichte. Warum ist das so? Nicht nur aus Bosheit, Faulheit, Bequemlichkeit. Wir möchten das Risiko der falschen Entscheidung vermeiden, oder wir scheuen den Kampf, der oft sehr aufreibend sein kann, für die Ziele, die wir als richtig erkannt haben, denen aber andere widersprechen. Wer sagt uns denn, wann wir einen richtigen Gebrauch von unserer Freiheit machen, welche die »richtige« Wirtschaftsordnung ist, ob wir nicht doch lieber die gleichgewichtige Mitbestimmung der Arbeitnehmer bei den unternehmerischen Entscheidungen einführen sollten, ob die Investitionslenkung nicht besser in den Händen des Staates liegen sollte, ob man ein neues Weltwirtschaftssystem nach den Vorstellungen mancher Entwicklungsländer akzeptieren sollte usw.

Für viele solcher Fragen der täglichen politischen Entscheidung mag es verschiedene mögliche Lösungen geben. Aber wir kommen immer wieder in Situationen, in denen die Methode des Ausklammersns, der *beliebigen* Wahl, nicht mehr praktiziert werden kann, in denen unsere Freiheit zu einer sittlichen, das heißt den Kern der menschlichen Existenz betreffenden Entscheidung herausgefordert wird, in denen es um eine Entscheidung nicht zwischen beliebigen Möglichkeiten, sondern zwischen Gut und Böse geht. In diesen Situationen weiß sich der christliche Politiker getragen vom Vertrauen in den Sinn der Freiheit: Freiheit hat einen Sinn, weil das Gute zwar unter viel Mühen, oft recht bruchstückhaft, vermischt mit manchem Irrtum, vorläufig, aber doch in einem echten und wirklichen Sinn erkennbar ist.

Aus solcher Überzeugung handelt der Betriebsrat, der, zwischen den Fronten stehend, seine Tätigkeit nicht in einen simplen Klassenkampfrahmen pressen läßt. Daraus handelt der Unternehmer – ob Manager oder Eigentümer –, der über momentane Taktiken hinaus langfristig für eine Wirtschaftsordnung arbeitet, zu der alle in ihr Stehenden grundsätzlich ja sagen können. Aus dieser Überzeugung handeln Politiker, die ihren Beruf nicht an einer einseitigen Konflikttheorie orientieren, sondern ihre Anstrengungen darauf gründen, daß sich die Menschen nicht nur miteinander auseinandersetzen können, sondern auch bereit sind, miteinander zusammenzuarbeiten auf der Basis eines gemeinsamen Grundbestandes ethischer Überzeugungen.

Für sie alle erschöpft sich Politik nicht im Pragmatismus, in der Kunst des Möglichen, der Kanalisierung von Konflikten, der Schaffung eines labilen Gleichgewichts der Interessen. Vielmehr steht hinter all dem die Überzeugung: »Der Mensch hat Recht« (Albert Auer)⁶. Es gibt Ordnungen, in denen sich Gottes erhaltender Wille gegenüber dem Menschen zeigt. Politik ist mehr als Sich-an-der-Macht-Halten, mehr als Vermeidung des Bürgerkrieges, sie beruht nicht nur auf einem »formalen Ethos«⁷. Es gibt unveräußerliches,

⁶ Vgl. Albert Auer, *Der Mensch hat Recht. Naturrecht auf dem Hintergrund des Heute*. Graz/Wien/Köln 1956.

unverzichtbares Recht des Menschen. Es institutionell zu sichern ist der eigentliche Dienst, den der Politiker dem Menschen zu leisten hat.

Es ist nicht gleichgültig, wie der Mensch lebt. Ordnungspolitik kann dieses Wie zwar nicht inhaltlich ausfüllen, aber sie ist ein Stück Ermöglichung des Guten. Es hat einen Sinn, nach der Würde des Menschen, nach Gerechtigkeit, nach Freiheit zu fragen, denn es gibt diese Würde. Der Wert des Menschen, der Sinn seiner Freiheit hängen davon ab, ob er sich der Unterscheidung zwischen Gut und Böse stellt. So sehr Politik für diese Unterscheidung und Entscheidung lediglich Rahmenbedingungen, Voraussetzungen zu liefern hat, so wenig kann sie sich völlig dieser Entscheidung entziehen. Sie würde dann zur bloßen Machtpolitik. Die Unterscheidung von Macht und Gewalt würde überflüssig. Heute wird solches gern unter der Etikette verkauft: »Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten fremder Staaten.«

Gegen eine unsittliche, die Freiheit und damit den Menschen letztlich veratende Überdehnung dieses in gewissen Grenzen sinnvollen Prinzips hat sich Alexander Solschenizyn kürzlich in den Vereinigten Staaten leidenschaftlich gewandt. Freilich, Politik scheint leichter vonstatten zu gehen, wenn man die Frage nach dem Guten ausklammert. Sie reduziert sich dann auf das Geschäft: Wie komme ich an die Macht, wie bleibe ich an der Macht. Das »Wofür« der Macht bleibt dann gleichgültig. Im anderen Fall wird die Frage nach dem »Wofür« der Macht zur entscheidenden Frage: der Sinn staatlicher Macht besteht darin, dem Menschen jenes Stück Recht zu gewährleisten, ohne das der Staat zum Ameisenstaat wird.

2. Glaube an die Verbindlichkeit der Geschichte

Der christliche Politiker, so sagten wir, hat Vertrauen zum Sinn der Freiheit. Freiheit hat aber nur einen Sinn in bezug auf Sittlichkeit, wenn es also eine erkennbare Unterscheidung zwischen Gut und Böse gibt. Damit stehen wir vor der Frage: wie läßt sich das Gute erkennen? Die Antwort ergibt sich aus einer zweiten Grundüberzeugung, die den politisch handelnden Christen trägt: der Glaube an die Verbindlichkeit der Geschichte. Der christliche Politiker glaubt an einen sich durchhaltenden Sinn der Geschichte.

Auch im Marxismus gibt es einen Sinn der Geschichte: Er besteht darin, alle bisherige Geschichte als Geschichte der Entfremdung zu entlarven und diese zu überwinden. Sie beruht auf der Ursünde der Entstehung des Privateigentums an den Produktionsmitteln, sie ist eine Geschichte der Klassenkämpfe und des auf dieser Basis erzeugten ideologischen Überbaus. Die eigentliche, des Menschen erst würdige Geschichte, beginnt mit dem Weg in den Sozialismus, der im Kommunismus seinen Abschluß findet. Dann hört es

⁷ Vgl. Lothar Roos, Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit / Formale Prinzipien und materiale Gehalte in der Demokratie. In: Jb. f. Christl. Sozialwissenschaften 10 (1969), S. 9–43.

bekanntlich mit der Geschichte auf. Geschichte wird eindimensional verengt: Über die Vergangenheit werden nur Horrorgeschichten erzählt, die Gegenwart ist lediglich Bauplatz für das Eigentliche, die Zukunft.

Demgegenüber beruht die christliche Hoffnung auf dem Glauben an einen sich durchhaltenden Sinn der Geschichte, der die gesamte Menschheitsgeschichte umfaßt, und in dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eine je eigene, unverzichtbare Qualität besitzen. Die Kurzformel solcher Geschichtstheologie lautet: Geschichte ist Heilsgeschichte. Gott wirkt das Heil der Menschheit nicht »jenseitig«, sondern »inmitten« der menschlichen Geschichte, durch sie hindurch. Und dabei handelt es sich nicht nur um eine »negative Vermittlung«, in der Heil immer nur und ausschließlich gegen und trotz menschlicher Weltgestaltung bzw. Weltzerstörung gewirkt wird. Zwar lassen sich – und das muß den christlichen Utopisten und Revolutionären der Gesellschaft ständig neu gesagt werden – Weltgeschichte und Heilsprozeß in kein innerweltlich verfügbares System bringen. Aber Gott hat der Welt – so könnte man sagen – bei all ihrer Verwobenheit in Sünde und Unrecht – einen Rest an Einsicht und Möglichkeit belassen, durch deren verantwortungsvollen Gebrauch »schon jetzt« – wie das Konzil sagt – zumindest so etwas wie ein »Entwurf« einer des Menschen würdigen Ordnung der Gesellschaft zustandegebracht werden kann⁸.

Freilich darf solche Hoffnung in den Sinn der Geschichte nicht mit der naiven Vorstellung verwechselt werden: Es wird schon alles gutgehen. Es gibt kein Stück einer menschenwürdigen Ordnung in dieser Welt, das nicht durch die Freiheit des Menschen vermittelt wäre. Der christliche Glaube an den Sinn der Geschichte beruht nicht auf dem Vertrauen in einen automatisch sich entfaltenden Geschichtsprozeß, dem man sich nur zu überlassen bräuchte, um schließlich wie von einer Tiefenströmung an die Gestade der »heilen Welt« getrieben zu werden. Nein, der Mensch kann den Sinn der Geschichte nur als »Partner Gottes« ergreifen und in geschichtlich-konkrete Elemente einer Ordnung des Friedens, der Freiheit, der Gerechtigkeit ummünzen. Hier steht Treue gegen Treue. Die christliche Hoffnung in den Sinn der Geschichte ist gebunden an die Treue gegenüber den anthropologisch verbindlichen Erfahrungen der Geschichte.

Vor wenigen Jahren, auf dem Höhepunkt der zweiten Welle der Aufklärung und des Fortschrittsglaubens⁹, fanden solche Überlegungen wenig Gehör. Was war schon von »Erfahrung« zu gewinnen, vorwärts war der Blick gerichtet. Die beispiellose Rasanz der technologischen und ökonomischen Fortschritte der Nachkriegszeit wurde von einer sprunghaften Ent-

⁸ Vgl. Vaticanum II, Pastoralkonstitution, Nr. 39,2.

⁹ Vgl. dazu die weiterführenden Ausführungen: Lothar Roos, Die Erfahrung der Grenze / Sozialethische Überlegungen zur Krise des Fortschrittsdenkens. In dieser Zeitschrift 4/75, S. 308–322.

wicklung der Human- und Sozialwissenschaft begleitet. Nach der Welt aus der Retorte schien vielen der Mensch aus der Retorte nur noch eine Frage der Zeit zu sein. Und da dies vielleicht doch noch etwas länger dauern würde, galt es zunächst die Gesellschaft aus der Retorte zu schaffen, womit – zumindest nach Marx – das Problem Mensch ja ohnehin gelöst wäre.

Für solches Denken gibt es selbstverständlich keine Verbindlichkeit der Geschichte. Deshalb lautete auch das entsprechende pädagogische Programm: Emanzipation. Emanzipation von den zu Institutionen gewordenen Fesseln der Vergangenheit, im einzelnen: von der »bürgerlichen Demokratie«, mit ihrer »repressiven Toleranz«, von dem »soziale Marktwirtschaft« genannten System des »Konsumterrors«, das uns nur deshalb als frei erscheinen würde, weil die ihm Unterworfenen um ihre »wahren Bedürfnisse« nicht wüßten. Emanzipation selbstverständlich von jenen Mächten, die das traditionelle Wertesystem der »bürgerlichen Gesellschaft« vermitteln: der Familie, der Kirche, dem an Leistungsdifferenzierung und Anpassung an die »bestehende Ordnung« orientierten Bildungssystem¹⁰. So entstand, wie Robert Spaemann formuliert, die »Schule des Verdachts«: »Ehe man weiß, *was* etwas ist, erfährt man, daß es *anders* sein mußte.«¹¹

Wie solches Denken und der Versuch, aus ihm politische Praxis abzuleiten, vielen, die konkret in dieser Gesellschaft Verantwortung tragen – in Politik, Wirtschaft, Schule, Kirche – in den hinter uns liegenden zehn Jahren zu schaffen gemacht haben, braucht hier nicht im einzelnen aufgezeigt zu werden. Daß man heute zumindest wiederinhört, wenn von Treue gegenüber den anthropologisch verbindlichen Erfahrungen der Geschichte gesprochen wird, ist bereits in sich ein Zeichen, das hoffen läßt. Hoffen läßt vor allem, daß solches nicht nur aus dem Munde derer kommt, die es eigentlich nie hätten vergessen dürfen. Es sind nicht in erster Linie Theologen, sondern Physiker, Verhaltensforscher, Juristen, die heute unserer Gesellschaft wieder klarzumachen versuchen, daß die Geschichte einer menschenwürdigen Gesellschaft nicht mit Marx oder gar erst mit Marcuse begonnen hat. Karl Steinbuch scheut sich nicht, nach seiner eigenen »Kurskorrektur«, das, was wir summarisch »Tradition« nennen, als das Ergebnis eines »unermesslichen historischen Optimierungprozesses«¹² zu bezeichnen. Konrad Lorenz warnt vor dem »Abreißen der Tradition«, vor dem »verderblichen Irrtum . . ., Wissenschaft könne wie selbstverständlich eine ganze Kultur mit allem Drum und Dran auf rationalem Wege und aus dem Nichts erzeugen«¹³.

¹⁰ Eine gut verständliche Auseinandersetzung mit den skizzierten Tendenzen bieten die Bde. 2 und 6 der von Gerd-Klaus Kaltenbrunner seit 1974 hrsg. Reihe »Herderbücherei Initiative«.

¹¹ Robert Spaemann, Emanzipation – ein Bildungsziel? In: Tendenzwende? / Zur geistigen Situation der Bundesrepublik, hrsg. von Clemens Graf Podewils. Stuttgart 1975, S. 87 f.

¹² Karl Steinbuch, Kurskorrektur. Stuttgart 1973 (3. Aufl.), S. 154.

¹³ Konrad Lorenz, Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. München 1973, S. 70.

Nachdem die Faszinationskraft der spätmarxistischen Renaissance wenigstens bei uns ihren Höhepunkt überschritten haben dürfte, stellt man wieder die Frage nach dem Unverfügbaren im kulturellen Zusammenhang der Menschheit und ihrer Geschichte. Der Mensch ist kein »Naturwesen«, sondern ein »Kulturwesen«, wie uns Arnold Gehlen sagt¹⁴. Er kann nur überleben, wenn er sich auf seine in Jahrtausenden gereiften Erfahrungen mit sich selbst besinnt. »Fortschritt hängt wesentlich davon ab« – so formulierte dies kürzlich Robert Spaemann –, »daß wir nicht einfach vergessen, was man schon einmal wußte.«¹⁵

Dies und nichts anderes ist der Sinn dessen, was man in der katholischen Soziallehre vielleicht etwas mißverständlich »Naturrecht« nennt. Hier wird kein vom Himmel gefallenes statisches Menschenbild wie ein altes Möbelstück durch die Jahrhunderte transportiert. Gewiß hält die katholische Soziallehre an einigen grundlegenden Aussagen über den Menschen, die Gesellschaft, den Sinn seines Daseins fest, die immer und überall gelten. Aber diese Austragungen sind entweder formaler Natur, wie zum Beispiel: Der Mensch ist stets seinem Gewissen verpflichtet – er kann grundsätzlich zwischen Gut und Böse unterscheiden und ist deshalb für sein Tun verantwortlich; oder diese immer gültigen Aussagen sind in ihrem materialen Gehalt so allgemein, daß zu ihrer praktisch sinnvollen Anwendung immer noch weitere Erkenntnisse hinzukommen müssen, die sich nur aus der geschichtlichen Erfahrung gewinnen lassen.

Und selbst das, was im Rückblick als »übergeschichtlich« gilt, konnte ja nur aus der geschichtlich gewordenen Selbst- und Welterkenntnis der Menschheit als eben solches unverzichtbar Gültiges erkannt werden. Die »Natur« des Menschen erschließt sich ihm aus seiner Geschichte. Aber diese Geschichte ist keine Spielwiese beliebiger oder gar unendlich austauschbarer Möglichkeiten. In ihr gelten »eherne Gesetze«, die man nicht ungestraft übertreten darf. Das ist gemeint mit Treue gegenüber den anthropologisch verbindlichen Erfahrungen der Geschichte.

Kann man solche Erfahrungen so konkret formulieren, daß der Politiker etwas damit anfangen kann? Ich will dies an einem Beispiel versuchen:

Die Eigentumsethik der katholischen Soziallehre beruht auf dem immer gültigen fundamentalen Satz: »Gott hat die Erde mit allem, was sie enthält, zum Nutzen aller Menschen und Völker bestimmt; darum müssen diese geschaffenen Güter allen zustatten kommen . . . Wie immer das Eigentum und seine nähere Ausgestaltung entsprechend den verschiedenartigen und wandelbaren Umständen in die rechtlichen Institutionen der Völker eingebaut

¹⁴ Vgl. Arnold Gehlen, a. a. O., passim, besonders S. 78–92.

¹⁵ Robert Spaemann, a. a. O., S. 93.

sein mag, immer gilt es, achtzuhaben auf diese allgemeine Bestimmung der Güter.«¹⁶

Mit diesem Prinzip des »usus communis«, des gemeinwohlgerechten Gebrauchs des Eigentums, ist jedoch noch kein Wort darüber gesagt, *wie* dieses Ziel konkret zu erreichen ist. Es wäre ein grobes Mißverständnis, aus der universellen Bestimmung der Güter die These ableiten zu wollen: Also ist die Institution des Gemeineigentums die einzige mit der christlichen Sozialethik zu vereinbarende oder eine von ihr empfohlene Eigentumsform.

Ob im Einzelfall eine bestimmte Eigentumsart in der Form des Privateigentums oder des Gemeineigentums (oder in einer »Zwischenform«) organisiert werden soll, das richtet sich zunächst einmal nach dem Subsidiaritätsprinzip. Das Subsidiaritätsprinzip regelt die Kompetenzverteilung zwischen dem einzelnen und der Gesellschaft. Seine Hauptaussage lautet: »Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ihrem Wesen nach subsidiär (unterstützend); sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen.«¹⁷ Daraus folgt die Eigentumsordnung: Wo immer die Institution des Privateigentums imstande ist, eine gemeinwohlgerechte Nutzung der Güter zu bewirken, darf sie nicht durch eine »Sozialisierung« des Eigentums abgeschafft werden¹⁸.

Warum hält die katholische Soziallehre am Subsidiaritätsprinzip so stur – wie manche meinen – fest? Der Grund: weil sie darin eine anthropologisch verbindliche Erfahrung der Geschichte erblickt. Das Subsidiaritätsprinzip dient letztlich der Freiheit und personalen Selbstentfaltung des Menschen. Daß solche Selbstentfaltung nicht auf Kosten anderer geschehen darf, folgt aus der Anthropologie des Subsidiaritätsprinzips, wird aber im Solidaritätsprinzip nochmals eigens ausgesagt. Wer der Person Freiheiten nimmt mit der Behauptung, nur so könne ein Höchstmaß an Freiheit für alle gewonnen werden, der muß erst beweisen, daß dies so ist. Im Fall des Eigentums – auch des Privateigentums an Produktionsmitteln – konnte dieser Beweis bisher nicht erbracht werden. Im Gegenteil: die Erfahrung lehrt: »Wo das politische Regime dem einzelnen das Privateigentum auch an Produktionsmitteln nicht gestattet, dort wird auch die Ausübung der menschlichen Freiheit in wesentlichen Dingen eingeschränkt oder ganz aufgehoben.«¹⁹

Treue gegenüber den anthropologisch und sozialetisch verbindlichen Erfahrungen der Geschichte führt grundsätzlich zu einer politischen Haltung, die Hermann Lübke unter Verweis auf Martin Kriele vor einem Jahr folgendermaßen beschrieb: »Man halte sich unter historischen Bedingungen statt-

¹⁶ Vaticanum II, Pastoralkonstitution, Nr. 69.

¹⁷ Pius XI., Enzyklika »Quadragesimo anno« vom 15. 5. 1931, Nr. 79.

¹⁸ Zur weiterführenden Begründung vgl. Lothar Roos, *Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft*. Köln 1971, S. 102–138.

¹⁹ Johannes XXIII., Enzyklika »Mater et magistra« vom 15. 5. 1961, Nr. 109.

findenden und sich noch ständig beschleunigenden sozialen Wandels an eine Regel der Beweislastverteilung, nach der die Begründungspflicht in erster Linie bei denjenigen liegt, die ihn vollbringen. Eine solche Verteilung der Begründungspflichten hat mit einer Präokkupation fürs Alte nichts zu tun. Sie ist eine Verfahrenskonsequenz aus der Einsicht, daß die Totalität der Zustände und Normen, unter deren Bedingung wir existieren, viel zu komplex ist, als daß ein ausdrücklicher Nachweis oder eine Widerlegung ihrer Vernünftigkeit auch nur denkbar wäre. Daher bleibt gar nichts anderes übrig, als bis zum Beweis des Gegenteils in die Vernünftigkeit gegebener Zustände und geltender Normen zu vertrauen. Den Beweis des Gegenteils kann man natürlich führen, aber stets nur im Detail. Wer etwas ändern will, kann ihn aber auch tatsächlich führen, das heißt: Ihm ist die Beweislast zuzumuten. Trägt er sie leicht, ist entsprechend die konservierende Wirkung der skizzierten Beweislastverteilungsregel gering, das heißt: Sie hindert nicht fällige Änderungen. Ist sie aber schwer zu tragen, so ist die von ihr ausgehende Hinderungswirkung gerade das, was jeder Vernünftige wollen muß.«²⁰

3. Orientierung an der Idee der Grenze

Eine dritte Grundüberzeugung, welche die katholische Soziallehre der praktischen Politik zur Verfügung stellen kann, ist die Orientierung allen menschlichen Handelns, so auch der Politik, an der »Idee der Grenze«²¹. Die am tiefsten sitzende Versuchung des Menschen besteht darin, seine Grenzen zu leugnen. Diese Versuchung ist dem Menschen gewissermaßen auf den Leib zugeschnitten. Er lebt zwischen der Sehnsucht nach dem Unendlichen und der Erfahrung, das Unendliche niemals zu erreichen. Seine eigentliche Sünde besteht nach dem Zeugnis der Bibel darin, diese Diskrepanz zu leugnen, sie in einem Kraft- und Gewaltakt überspringen zu wollen.

Umgekehrt gilt: Diese Spannung auszuhalten, mit ihr zu leben, ja gut mit ihr zu leben, das ist eine wesentliche Frucht des christlichen Glaubens. Das Ganze des Menschen und seiner Geschichte in die Hand zu bekommen, ist uns nicht gegeben, wohl aber der Glaube, daß es dieses sinnvolle Ganze dennoch gibt, nämlich in Gottes für uns unergründlicher Weisheit.

Aber gegen diese Lösung lehnen wir uns auf. Der neuzeitliche Fortschrittsglaube erzeugt unaufhörlich neue Versionen solcher Auflehnung, die bereits im Prometheus-Mythos ihren klassischen Ausdruck fand. Das Ganze in den Griff zu bekommen, über es zu verfügen, es zu »machen« – wer wäre dazu nicht mehr versucht als gerade der Politiker? Er verfügt ja über die »letzte

²⁰ Hermann Lübke, Fortschritt als Orientierungsproblem im Spiegel politischer Gegenwartssprache. In: Tendenzwende? (s. Anm. 11), S. 24.

²¹ Ich knüpfe damit an eine Formulierung an, die Klaus Scholder in seinem Buch: Grenzen der Zukunft. Aporien von Planung und Prognose. Stuttgart 1973, verwendet (vgl. S. 83).

Kompetenz«, die Entscheidung über Krieg, Friede, über Recht und Unrecht in den Beziehungen zwischen den Bürgern und den Staaten. Wenn überhaupt einer, dann ist doch der Politiker berufen, endlich Ordnung zu schaffen, *die* Ordnung, nicht irgendeine, billige, unvollkommene, vorübergehende, mit faulen Kompromissen behaftete.

Vladimir Solowjew »Erzählung vom Antichrist« ist wohl das eindrucksvollste literarische Dokument solchen Wollens: Solowjew's Antichrist bringt zunächst den ewigen und endgültigen Frieden. Er beseitigt den Pluralismus als Quelle des Streites, die Freiheit zu denken, was man für richtig hält. Danach löst er die Leib- und Magenfrage, er beseitigt endgültig den Hunger. Schließlich beseitigt er die Langeweile, indem er den Völkern der Welt mit Hilfe des Apolonius nach den »panes« auch noch »circenses« verschafft. Wer wollte solcher Weisheit widerstehen, die endlich den Lauf der Geschichte vollendet, die Entfremdung aufhebt, die Menschheit vereint, der Vernunft endgültig Bahn bricht, die Wahrheit ohne Widerspruch verwirklicht? Bei Solowjew sind es ein paar uneinsichtige Christen aus den drei großen christlichen Konfessionen – Georg Orwell würde sagen: »Gedankenverbrecher« –, deren ohnmächtiger Widerstand folgerichtig zu ihrer Liquidierung führt, weil der große Weltbeglückter keinen Widerspruch duldet; wer wollte auch Widerstand leisten gegen die Aufrichtung des endgültigen Reiches der Freiheit? So kann nur die Wiederkunft des Herrn die Handvoll Christen retten, die nicht an das Paradies des Antichrist glauben wollen²².

Alexander Solschenizyn hat seinen Brief an den Patriarchen von Moskau²³ sicher nicht ohne bewußten Bezug zu Solowjew's »Erzählung vom Antichrist« geschrieben. Immer dort, wo die Politik das Ganze des Menschen und seiner Geschichte in den Griff bekommen will, darf der Christ sich dem nicht anpassen, sondern muß Widerstand leisten, muß auf eine unübersteigbare Grenze hinweisen.

Jesus zieht diese Grenze in dem vielleicht politisch brisantesten Wort des Neuen Testaments: »Gebt also dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.« Kann man damit »praktisch« etwas anfangen? Ist dem Politiker damit geholfen? Ich glaube, es ist heute wichtiger denn je, dieses Wort zu bedenken, und es gibt eine neue Chance, es zu begreifen. Was könnte im einzelnen aus einer solchen Orientierung der Politik an der Idee der Grenze folgen?

Die Orientierung der Politik an der Idee der Grenze bedeutet zunächst eine Absage an die politische und gesellschaftliche Utopie. Niemand wird bestreiten, daß Utopien auch ihre positive Seite haben können. Als »Form der Kritik der bestehenden Gesellschaft« fordert die Utopie die menschliche

²² Vgl. Vladimir Solowjew, Kurze Erzählung vom Antichrist, Freiburg 1968.

²³ In: »Herder-Korrespondenz« 26 (1972), S. 233–235.

Einbildungskraft dazu heraus, »die in der Gegenwart bereits vorhandenen, verborgenen Möglichkeiten zu entdecken und sie auf eine neue Zukunft hin zu orientieren«²⁴. Utopien können »zu geschichtsschöpferischen Potenzen werden, selbst wenn das intendierte Endziel nicht nur hinsichtlich seiner empirischen Erreichbarkeit, sondern prinzipiell eine Illusion ist«²⁵, so meint Helmut Thielicke.

Mir scheint die gegenwärtig vorherrschende politische Utopie allerdings eher zerstörend als schöpferisch zu wirken. Die Friedensforschung hat nach meiner Ansicht dem aggressiven Potential, das durch die politische und soziale Utopie aufgehäuft wird, bisher zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet, trotz der Hekatomben von Menschenopfern, die auf den Altären fortschrittlicher Utopien bereits geopfert wurden und noch geopfert werden. Dabei können bestimmte Formen der Umerziehung und der »Gehirnwäsche« schlimmer sein als die physische Vernichtung.

Wehe den Menschen, wenn sich die Utopie mit jenem starren politischen Dogmatismus verbindet, der genau zu wissen vorgibt, was man tun muß, um in die »heile Welt« zu gelangen. Am Beginn dieses Weges steht oft die relativ harmlose Romantik. Scheitern ihre Konzeptionen an den ehernen Gesetzen der politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit, dann folgt die Suche nach Sündenböcken. Dazu muß bei uns vor allem das Reizwort »Kapitalismus« erhalten. Bei näherem Zusehen entpuppt sich Kapitalismus dann meist als »Privateigentum an Produktionsmitteln«.

Es gehört zum revolutionär-aggressiven Ritual und damit zur Demagogie der gegenwärtig herrschenden Utopie, von solchen Begriffen keine wissenschaftlich fundierte oder realitätsbezogene Vorstellung zu haben. Mit Hilfe solchen »semantischen Betrugs« kann es leicht gelingen, bedeutende Gruppen einer Gesellschaft mit aggressivem Potential aufzuladen. Wie sich dieses Potential entladen kann, darüber geben die spektakulären Entführungen und andere Gewaltakte der letzten Jahre genügend Aufschluß. Ihren aggressiven Höhepunkt erreicht diese Art der Sozialutopie, wenn ihre Vertreter den »Marsch durch die Institutionen« beendet und die Macht errungen haben. Dann endlich sind sie imstande, ihrer Utopie jene Menschenopfer zu bringen, die man eben »im Interesse der Sache« in Kauf nehmen muß. Der Teufelskreis hat sich geschlossen.

Demgegenüber heißt Orientierung der Politik an der Idee der Grenze, der »außerordentlichen Faszination« zu widerstehen, »aus einem einzigen Grundprinzip heraus die ganze Fülle der Erscheinungen zu verstehen« und zu meinen, mit dem »richtigen methodischen Ansatz« sei »der Verlauf der Weltgeschichte berechenbar«²⁶.

²⁴ Paul VI., Apostolisches Schreiben »Octogesima adveniens« vom 14. 5. 1971, Nr. 37.

²⁵ Helmut Thielicke, Kulturkritik der studentischen Rebellion. Tübingen 1969, S. 37.

²⁶ Klaus Scholder, a. a. O., S. 32.

Eine gegenüber der radikalen Utopie weniger gefährliche, aber doch auch nicht unbedenkliche Grenzüberschreitung ist die Maßlosigkeit unserer Erwartungen gegenüber dem Wohltäter Staat. Hier hat sich uns heute, bedingt durch die äußeren Verhältnisse, eine Schranke gezeigt, deren Vorhandensein wir aber geistig noch längst nicht verdaut haben. Eine nur noch langsam wachsende, stagnierende oder gar rezessive Wirtschaft, die steigenden Rohstoffkosten und einen zunehmenden Anteil an Entwicklungshilfe zu verkräften hat, bedingt auch das Ende des Füllhorns weiter steigender Staatsausgaben. Die Zeiten der Gefälligkeitsdemokratie, der hingeworfenen Steuer senkungen, der kostspieligen Reformexperimente gehen zu Ende. Das heißt nicht – und auf diese Gefahr muß hingewiesen werden – den sozial- und gesellschaftspolitischen »Status quo« festzuschreiben. Die wichtigste Aufgabe des Staates wird es sein, dafür zu sorgen, daß inmitten krisenhafter Anpassungs- und Umschichtungsprozesse die Chancen und Lasten der jeweiligen Situation möglichst gerecht verteilt werden. Aber es kann nicht mehr verteilt werden als vorhanden ist.

Die Erwartung gleichbleibend hoher Wachstumsraten hat dazu geführt, wie der Finanzminister des Landes Rheinland-Pfalz erklärt hat, daß Planungen, »die notwendigerweise unangenehme Fakten aufweisen müßten . . . , nicht ausgearbeitet oder . . . frisiert« würden²⁷. Wir haben in Erwartung kommender Wohlstandssteigerungen über unsere Verhältnisse gelebt dank der »wohlthätigen« Erfindung der Inflation, jenes »schleichenden Gifts, das in immer höheren Dosierungen . . . im Wirtschaftsleben zur Vortäuschung von wirtschaftlichen Erfolgen führt, die in Wirklichkeit nicht da sind, sondern nur zur (betrügerischen) Aushöhlung des Geldwertes führen«²⁸ – so Friedrich Beutter in seiner neuesten Veröffentlichung.

Daß solche und ähnliche Grenzüberschreitungen zu Ende gehen, könnte einen schmerzlichen, aber notwendigen Heilungsprozeß bewirken. Manche Auswüchse der technischen Gigantomanie oder die Tendenz wachsender Verstaatlichung gesellschaftlicher Funktionen könnten sich reduzieren. Der Wettlauf des Menschen mit sich selbst – vor dessen verheerenden Folgen Kultur- anthropologen warnen²⁹ – könnte einer Besinnung Platz machen. Ihre zentrale Gewissensfrage müßte sein: Was läßt sich überhaupt mit den Mitteln der Politik für den Menschen machen – und was nicht? Auch dies ist Orientierung der Politik an der Idee der Grenze.

Es wäre jedoch völlig verfehlt, die Absage an utopische und maßlose Ansprüche mit einem Plädoyer für die »bestehenden Verhältnisse« gleichzu-

²⁷ Vgl. »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 3. 4. 1975.

²⁸ Friedrich Beutter, Das Fortschrittsdenken in der Pastoral konstitution »Die Kirche in der Welt von heute« im Horizont der Umweltproblematik. In: Jb. f. Christl. Sozialwissenschaften 16 (1975), S. 62.

²⁹ Vgl. Konrad Lorenz, a. a. O., S. 32–38.

setzen. Solches wirft man ja der katholischen Soziallehre gern vor, sicher nicht immer ganz zu Unrecht. Ebenso wenig soll verkannt werden, daß sich bestimmte Zweige der christlich-sozialen Bewegung in bestimmten Ländern und zu bestimmten Zeiten durchaus auch als anfällig gegenüber Utopien gezeigt haben und noch zeigen. Aber je länger sich die Erfahrungen der katholischen Soziallehre mit der modernen Industriegesellschaft hinziehen, desto weniger hält sie etwas von großen Entwürfen, begeisternden Utopien, von Forderungen nach »totalem Umdenken« oder »totaler Strukturreform«. Solche Postulate sind ethisch mit großer Skepsis zu betrachten. Dem Politiker, der sich in der Kunst des Möglichen und im Kompromiß zwischen einander widersprechenden Forderungen üben muß, sind sie eher gefährlich als hilfreich. Was sie an »Gesinnungsethik« zu viel haben, das fehlt ihnen an »Verantwortungsethik«. Der Weg aus politisch und gesellschaftlich schwierigen Situationen geht nicht über »Wunderkuren«, »Zauberformeln« oder irgendein »umfassendes System«, auch nicht, wenn solches in theologischem Gewande auftritt.

Was folgt daraus positiv für das Handeln des Politikers? Man könnte vielleicht ganz allgemein so formulieren: Dem Verzicht auf das utopische Pathos entspricht positiv der Mut zu kleinen Schritten. Wir sollten gerade als Christen die ermuntern, die irgendwo als Wissenschaftler, Techniker, Politiker, Wirtschaftler durch ihrer Hände und ihres Geistes Arbeit in vielen kleinen Schritten an der Verbesserung der Verhältnisse arbeiten, weil sie – bewußt oder unbewußt – davon ausgehen, daß es – wie Ernst Günter Vetter kürzlich in Erinnerung an Walter Eucken sagte – doch »Ordnungen« gibt, und wir nicht einfach »Vollzugsorgane oder Opfer eines Geschichtsprozesses«³⁰ sind.

Es genügt also nicht, einfach eine Grenze zu behaupten und sie dann zu zementieren, vielmehr kommt es darauf an – um im Bild zu bleiben –, Grenzen hinauszuschieben, Neuland zu gewinnen, Möglichkeiten des Menschen zu erweitern. »Bestehende Verhältnisse« sind immer verbesserungsbedürftig, auch das gehört zur Orientierung der Politik an der Idee der Grenze. Die katholische Soziallehre drückt diese Notwendigkeit durch die Unterscheidung von »Gerechtigkeit« (*iustitia*) und »Billigkeit« (*aequitas*) aus.

In diesem Sinne forderte seinerzeit Pius XI., nachdem er die einseitige Güter- und Vermögensverteilung von damals kritisiert hatte: »Darum ist mit aller Macht und Anstrengung dahin zu arbeiten, daß wenigstens in Zukunft die neugeschaffene Güterfülle nur in einem billigen Verhältnis bei den besitzenden Kreisen sich anhäufe, dagegen in breitem Strom der Lohnarbei-

³⁰ Ernst Günther Vetter, Wenn das Denken zerfällt ... Zum Todestag von Walter Eucken. In: »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 19. 3. 1975.

terschaft zufließe.«³¹ Daß dieses Wort Pius' XI. bis heute noch nicht voll eingelöst wurde, dürfte kaum zu bestreiten sein. Auf lange Sicht gibt es wohl nur die Alternative: Entweder paritätische Mitbestimmung der Arbeitnehmer in wirtschaftlichen Angelegenheiten oder breitere Streuung des Produktivkapitals und der darauf begründeten Entscheidungskompetenz.

Quelle des Billigkeitsrechts ist das gesunde Empfinden der Menschen. In ihm tut sich die echte Geschichtlichkeit des Naturrechtsdenkens kund, hier ist der Ort, wo die »Zeichen der Zeit« mit ihren Impulsen für die Ordnung und Gestaltung einer Gesellschaft relevant werden. So erfolgt durch das Billigkeitsrecht eine ständige Anpassung eines bisher für gerecht gehaltenen Zustands in Richtung jener Ordnung, die dem verfeinerten Gerechtigkeitsempfinden in einer neuen Bewußtseinslage der Menschen mehr entspricht. Es geht also darum, die jeweils bestehende Ordnung der Gerechtigkeit auch in ihrer Begrenztheit zu sehen und auf dieser Basis – nicht im Sinne einer revolutionären Beseitigung dieser Ordnung – nach einem höheren Maß dessen zu suchen, was allen recht und billig denkenden Menschen gut erscheint.

³¹ Pius XI., Enzyklika »Quadragesimo anno« vom 15. 5. 1931, Nr. 61.

Wer ist Jesus Christus — für mich?

Ergebnisse einer Umfrage in Polen

Im Herbst 1972 veranstaltete die Krakauer Wochenzeitung »Tygodnik Powszechny« unter ihren Lesern eine Umfrage über die obengenannte Frage. Das Echo war überraschend groß: 894 Zuschriften aus allen Bevölkerungsschichten und Altersstufen gingen der Redaktion zu. Sie sind inzwischen in Buchform erschienen (Kim jest dla mnie Jezus Chrystus. Kraków 1975. Wydawnictwo »Znak«. 370 S.).

Wir bringen eine Auswahl aus den Selbstzeugnissen.

Ich bin das uneheliche Kind einer Waldarbeiterin; die ganze Verwandtschaft, Brüder wie Onkel, arbeitet übrigens als Waldarbeiter. Mein Stiefvater meinte, daß ich Köpfchen hätte, und schickte mich auf die Berufsschule. Jetzt arbeite ich im Eisenbahn-Ausbesserungswerk als Fräser. Ich bin zweiundzwanzig Jahre alt. In Abendkursen besuche ich das Technikum. Meine neunzehnjährige Stiefschwester Marie zog zu mir; wir mieteten in der Stadt ein Zimmer, wenn auch die Wirtsleute zunächst dagegen waren, da wir andere Namen haben und sie uns nicht für Bruder und Schwester hielten. Marie arbeitet nun in der Bahnhofsgaststätte als Küchenhilfe. Sie ist ein prachtvolles Mädel; arbeitsam und religiös. Ich selbst ging nur bis zur Erstkommunion zur Religion; dann hörte ich auf, zur Kirche zu gehen; keiner von uns ging. Doch seit einiger Zeit gehe ich wieder; ein wenig lese ich über Jesus. Marie kaufte eine Hl. Schrift, sie kauft Zeitungen, betet viel. Sie ist jünger, aber klüger. Nicht alles verstehe ich aus dem »Tygodnik Powszechny«. Die Zeitung ist zu gescheit für mich. Doch trotz aller Schwierigkeiten bemühe ich mich, sie zu lesen. So las ich auch von der Umfrage. Wer ist für mich Jesus Christus? Ich weiß nicht, ob man das so schreiben kann, aber ich fühle, daß er zu den Seinen gehörte. Er war ein einfacher Zimmermann, ohne Bildung. Die Apostel, seine Kollegen, waren Fischer, Arbeiter. Die Kolleginnen – schlichte Frauen. Magdalena, die ihn liebte, verdiente vorher ihr Geld als Dirne. Kein einziges Buch schrieb er, und heute hört die ganze Welt seine Lehre; und das bereits durch so viele Jahrhunderte. Ich denke manchmal darüber nach, wie er das nur fertig brachte, daß er nichts war und dann ein so großer Mann wurde. Er war Gott, er konnte kein gewöhnlicher Mensch sein. Zuweilen sprechen wir davon, wie schwer uns die Arbeit und das Lernen fällt. (Wir schicken etwas Geld nach Hause, denn da gibt es noch die Kleinen, obgleich wir von dort nichts Gutes erhielten.) Wir wissen, daß es andere noch schlechter und schwerer haben. Jesus hatte es sehr schwer, und doch lebte er so ohne alle Fehler und Sünden. Für mich ist er das Lebensvorbild, das Vorbild der Beharrlichkeit, der Klugheit, der Tapferkeit und vieler anderer Tugenden. Ich möchte diesem Vorbild immer näherkommen. Wenn ich manchmal an ihn denke, wird es mir etwas leichter. Ich werde froher, verzage nicht und will das Lernen nicht einfach mehr aufgeben. Kürzlich gab mir ein Mädel, das mir gefiel, den Laufpaß; ich sei ein »Hungerleider« – sagte sie. Mir hat das sehr weh getan, sicher auch deshalb, weil es stimmt, und deswegen, weil ich so danach verlange, kein »Hungerleider« zu

sein. Aber Jesus war auch einer. Ihm spuckten sie gar ins Gesicht. Sie mißhandelten ihn und sagten: aus Nazaret kommt nichts Gutes.

So vieles habe ich von mir geschrieben und so wenig von Jesus. Und in der Umfrage ging es doch um ihn. Schwer für mich, noch mehr zu schreiben.

Jesus, mach, daß ich einmal mehr schreiben kann, daß ich Dir näherkomme und Dich besser verstehe.

Wlodek, 22 Jahre, Arbeiter

*

Ich wohne in einem Studentenheim. Wir haben ein hübsch eingerichtetes Zimmer. Durch eine Strohmatte von der Wand abgehoben, hängt eine gute Farbkopie des Gnadenbildes der Muttergottes von Częstochowa über meinem Bett. Kein sonderlich gelungener Tag heute. Ich lege mich schlafen. Mein Kollege liest noch etwas. Ich werfe einen Blick hinauf zur Strohmatte: Mutter, Maria, Königin Polens . . . Warum beginne ausgerechnet ich mit einem Male litaneiartig zu beten, wo ich doch den Rosenkranz immer für ein Gebet einfacher Menschen hielt und auch wohl weiterhin halte? Auf dem Tisch liegt der »Tygodnik Powszechny«. Vielleicht versuche ich auf die Frage, wer für mich Jesus Christus, ihr Sohn, ist, eine Antwort.

Gehen wir einige Jahre zurück. Ich durchlebte eine tiefe Glaubenskrise. Ich war von Sartre und Camus und deren Atheismus fasziniert. Ich selbst war Atheist, wenn ich auch regelmäßig zur Kirche ging. Am meisten entnervten mich die Predigten. Was ich hörte, schien mir ohne Sinn, und dabei sollte das das Wort Gottes sein! Warum ist Gott die Liebe? Ich habe genau so viele Beweise, daß er der Haß ist. – Warum gibt es unverschuldetes Leiden? Warum die Hölle? Ich konnte das nicht verstehen, weil mir der Glaube fehlte. Und gerade in dieser Situation begegnete ich Christus.

Mauriacs »Leben Jesu«, ein Buch für Halbwüchsige, wurde für mich zu einer wunderbaren Christusbegegnung. Der Zimmermann aus Nazaret fand mein Interesse. Ich wollte mehr über ihn wissen. Vielleicht existierte er überhaupt nicht? Doch wenn es ihn gab – wer war er dann? Diese Fragen machten aus mir einen Suchenden. Ich las viel. Die Angebote waren verschieden, – erzkatholische und erzhäretische. Ihnen verdanke ich, daß ich Gott fand. Das Wort »Suchet und ihr werdet finden« gewann für mich einen tiefen Sinn. Ja, in Christus fand ich Gott. Zunächst dachte ich, es gäbe ihn überhaupt nicht. Schließlich fand ich zu der Feststellung, daß er existierte; daß er ein Mensch war; ein einfacher, doch gleichzeitig ungewöhnlicher Mensch; daß dieser Mensch Gott war.

Wer ist er? Ihm danke ich die Gnade des Glaubens. Zu ihm bete ich. Mit kindlichem Vertrauen lese ich Sein Evangelium. Er wurde zum Wendepunkt meines Lebens. Durch Ihn öffnete sich mir das Verständnis für vieles. Doch auf die gestellte Frage antworte ich: Er ist ein Geheimnis.

Tedeusz, 25 Jahre, Student der TH

*

Wer ist Er – für mich? Nur ein Mensch. Allerdings kein gewöhnlicher, kein durchschnittlicher, sondern ein geniales Wesen. Er schuf eine Ideologie, die fast schon zweitausend Jahre Bestand hat und möglicherweise auch die nächsten zweitausend Jahre überdauern wird.

Seine Größe beruht aber nicht nur darauf, daß er etwas von Dauer schuf, sie liegt auch darin, daß sein Werk von den unterschiedlichsten Menschen akzeptiert wurde und wird, unabhängig von ihrer gesellschaftlichen Position, ihrer Bildung, der Kultur, in der sie aufwuchsen u. ä. Selbst jene, die – aus welchen Gründen auch immer – sein System verwerfen, müssen doch, wenn sie in ihrem Urteil volle Objektivität wahren wollen, anerkennen, daß es in sich Werte enthält, die niemand antasten kann, ohne nicht auch zugleich die Menschlichkeit als solche anzutasten. Sein Wirken war nur kurz und vollzog sich unter für ihn ungewöhnlich schwierigen Bedingungen, doch die Folgen seiner Wirksamkeit sind gewaltig.

Es gibt keinen Bereich des menschlichen Lebens, für den sich nicht ein zumindest indirekter Einfluß seiner Lehre feststellen ließe. Er gehört – kurz gesagt – zu denen, die den Weg weiteren Fortschritts der Menschheit absteckten und dazu beitrugen, sie auf die höchste Ebene der Menschlichkeit zu heben. Und unter ihnen ist er bislang der bedeutendste. Tatsächlich kann er sich als ein Wesen nicht von dieser Welt ausgeben, als einer, der über allem steht.

Martin

*

Ich habe Ihn nicht erwählt, Er wurde mir gegeben: im Gebet seit den Tagen meiner Kindheit, in der Glaubensunterweisung während der Schulzeit, in der Kirche – im Wort und im eucharistischen Sakrament. Viele Jahre hindurch genügte es mir, daß er einfach da war. Dann gab mir ein (als Ausdruck des Protestes gegen die Einstellung meiner Mutter zu verstehendes) immer häufigeres Praktizieren das Gefühl, Gott näherzukommen. Doch all das war nur eine bloße Schale ohne Kern, eine taube Nuß. Als ich – durch den Verlust eines geliebten Menschen und aufgrund familiärer Konflikte – zum ersten Mal in meinem Leben wirklich litt, war er für mich nicht der, der mir half, sondern der richtende Gott. Ich war dem Selbstmord nahe.

Auflehnung und Verzweiflung gingen vorbei; ich beendete mein Studium. Ich stieß auf einen gut geführten studentischen Gesprächskreis. Das war für mich die Rettung. Ich befand mich in einem Kreis beharrlich Suchender; ich las viel. Wer war für mich Jesus Christus? Doch ehe ich mir auf diese Frage die Antwort geben konnte, kamen aufs neue Tage, ja Monate innerer Zerrissenheit, voller schmerzlicher und demütigender Schwachheiten – und mein Konflikt mit Gott steigerte sich. Ich wählte den bequemsten Weg: ich entfernte mich von Gott; ich wollte von ihm loskommen. Ich ging nicht mehr zu den Sakramenten; wohl aber noch zur Messe, ein wenig wohl aus Gewohnheit, aber auch deswegen, um allen Fragen aus dem Wege zu gehen. Ich schwieg mich aus.

Doch diese Jahre waren alles andere als glücklich. Unter dem Schein äußerer Gleichgültigkeit eine ständige Unruhe des Gewissens. Dann bat mich einer meiner Freunde, zur Beichte zu gehen. Zögernd willigte ich ein.

Ich traf auf einen klugen Priester. Er stellte keinerlei unnütze Fragen, machte mir keine Vorwürfe, sondern fand Worte voller Wärme, Herzlichkeit und Freude. Und zum Schluß nur ein »Geh, und sündige nicht mehr«. Ich rannte fast nach Hause, ja, für Augenblicke lief ich tatsächlich, bereit, allen von meiner großen Freude mitzuteilen. Damals begriff ich, daß Christus mir naheblieb und auf mich

wartete, als ich Ihn verließ; das war meine erste Begegnung mit Ihm – dem verzehenden Jesus.

Seit diesem Tag sind fast fünf Jahre vergangen. Es gibt auch weiterhin Augenblicke der Schwäche – der Gleichgültigkeit, mangelnder Treue, der Zweifel und des bohrenden Fragens nach dem »Warum«. Das Herz erscheint seltsam leer, aber dann danke ich Ihm einfach dafür, daß er *ist*.

Ihn verlassen, kann ich schon nicht mehr, denn Er ist für mich immer der mit einem Herzen voller Liebe im Sakrament der Vergebung Wartende.

Und Christus ist für mich der Freund, dem ich alles sagen kann: meine Freuden, meine ganz gewöhnlichen Alltagsfreuden, zum Beispiel daß ich einen Brief erhielt, auf den ich schon lange gewartet hatte, oder von einem gelungenen Ausflug . . . Während des Urlaubs bin ich bemüht, häufig die hl. Messe zu besuchen und die Kommunion zu empfangen, um mit Christus in den Bergen, auf den Wanderpfaden, in den Wäldern zusammenzusein.

Mein Beruf bringt viele Probleme mit sich, die nur aufgrund eigener Gewissensentscheidung gelöst werden können. Niemand kann mir helfen, nur die Gnade. Tagtäglich begegne ich fremdem Leid, ohne selbst von den eigenen kleinen Leiden frei zu sein.

Persönlich fühle ich mich einsam; doch bin ich nicht aus eigener Entscheidung einsam. Ich wohne mit der Familie zusammen, sehne mich aber nach dem eigenen Herd; nach der Mutterschaft. Ich empfinde das ganz stark. Mit all ihren Problemen, die die Einsamkeit mit sich bringt, schleicht sie sich bei mir ein. Ich weiß noch nicht, wie ich mit diesem Kreuz fertig werde. Doch eines weiß ich: wenn ich Christus vertraue, werde ich auch im größten Leid nicht allein sein.

Die eingangs gestellte Frage muß man wohl auch umkehren: Wer bin ich für Christus?

Unter Millionen hat er auch mich erwählt, hat mich beim Namen gerufen, schenkte mir die Gnade der Begegnung. Verpflichtet Er mich nicht durch das Sakrament der Vergebung für das Gute? Ich soll für Ihn zeugen: daheim, bei der Arbeit, in der überfüllten Straßenbahn, in der Einkaufsschlange, innerhalb der Gesellschaft überhaupt. Sein an die Menschen aller Geschlechter gerichtetes Wort geht auch mich an.

Seit noch nicht langer Zeit lese ich täglich daheim einen kleinen Abschnitt aus den Evangelien oder den Briefen. Ich bete darum, fähig zu sein, das Gebot der Liebe zu verwirklichen, nichts nur für mich selbst zu bewahren; doch so dürftig ist noch mein Lieben; vieles will mir nicht gelingen.

Aber es gibt auch Augenblicke, wo ich vor etwas Schlechtem zurückweiche und mich anders als zunächst beabsichtigt entscheide; und das deswegen, weil mir plötzlich gestern, vor einer Woche gelesene Worte in den Sinn kommen – Worte Jesu, Worte des auf die Umkehr eines jeden wartenden Freundes, Worte Christi, der uns liebte, noch bevor wir zur Welt kamen.

E. K., 35 Jahre, Ärztin, Großstadt

*

Wer ist Jesus Christus – für mich? Die Frage ist nur dem Schein nach einfach. Sicher ist die Redaktion nicht am theoretischen Wissensstand, die Person Christi

betreffend, interessiert; ihr geht es wohl eher darum, wie wir Ihn selbst in unserem Alltagsleben erfahren. Selbstverständlich berührt die Frage in erster Linie die Gläubigen, denn die Antwort der Ungläubigen ist ja bekannt. Sie können Ihn nur verneinen, bestenfalls seine Geschichtlichkeit feststellen. Für sie ist Er nicht Gott.

Doch für mich als Katholiken ist Christus Gott, unser Erlöser, der Orientierungspunkt, mit dem all mein Handeln in Übereinstimmung stehen muß. Ich bemühe mich, kompromißlos mich zu Ihm zu bekennen. Ja, genauso lautet meine augenblickliche Devise. Doch – war das immer so?

Von Hause aus erhielt ich ein durchaus festes Glaubensfundament. Mein Elternhaus ist auch heute noch eine Heimstätte lebendiger Religiosität. Für diesen Schatz des Glaubens bin ich meinen Eltern überaus dankbar; ihn zu wahren, ist keine Mühe zu schwer. Mag sein, daß ich in meinen Jugendjahren, als mein Glaube noch nicht gereift und noch keiner Bedrohung ausgesetzt war, dieses Bemühen noch nicht zu schätzen wußte. In späteren Jahren kam dann allerdings eine Zeit, in der es sich erweisen sollte, von welchem Wert die elterliche Glaubenserziehung war. Sie, meine Eltern, legten den Grund zu einer tiefen Christuserkenntnis.

Nach dem Abitur ging ich von zu Hause weg, um meine Ausbildung in einer anderen Stadt und in einem anderen Milieu fortzusetzen. Bis auf den heutigen Tag ist mir der Abschied aus dem Elternhaus unvergessen, unvergessen auch meine innere Überzeugung, auch unter anderen Verhältnissen den Eltern und selbstverständlich Christus treu zu bleiben.

Schon nach wenigen Wochen kam ich – nicht ohne eine gewisse Verlegenheit – zu der Einsicht, daß das neue Milieu, in dem ich etliche Jahre arbeiten sollte, Christus gegenüber gänzlich gleichgültig, ja sogar relativ feindlich eingestellt war. Für sie war Er nicht in Mode. Wer sich zu Ihm bekannte, wurde wie ein rudimentäres Element betrachtet. Erstmals traf ich hier auf eine beachtliche Gruppe von Leuten mit unterschiedlicher Weltanschauung. In allen Diskussionen war ich bestrebt, Ihn zu verteidigen. Ich hatte ständig mehr Argumente zur Hand. Ich hielt zwar an der religiösen Praxis fest, doch verhielt ich mich schon in einem gewissen Sinne konspirativ: ich wollte nicht, daß man mich in der Kirche sah. Hier zeigte sich bereits der Einfluß des Milieus, mit dem ich zwar nicht einig ging, aber mit dem ich zu rechnen begann und das in einem ständig größeren Maße auf mich Einfluß gewann. Und dann war es soweit. Es kam der Tag meiner Niederlage. Ein Augenblick mangelnder Konzentration genügte. Für einen Moment kam mir der Gedanke, daß ich von meiner Umwelt nicht akzeptiert sei. Die letzte Entscheidung lag jedoch bei mir.

Es kam eine Zeit, in der ich häufig zu diesem Augenblick, zu diesem Moment des Verrats zurückkehrte. Oft kam mir Petrus in den Sinn, der auch seinen Meister verleugnet hatte, doch sein Versagen auf so beeindruckende Weise wiedergutzumachen wußte. Und ich? Ich blieb in dieser Verfassung, ohne Mut, mein Versagen zu korrigieren. Während dieser fünf Jahre blieb ich zwar weiterhin ein praktizierender Katholik, doch hatte ich ständig das Empfinden, daß etwas nicht in Ordnung sei. Es kam eine Zeit gründlicher Besinnung, eine Zeit der Glaubensvertiefung. Doch zu einer wirklichen Entscheidung kam es nicht. Noch fehlte es mir am Vertrauen zu Christus.

Doch der Augenblick des Durchbruchs nahte. Mein Bruder erkrankte. Sein Zustand war äußerst ernst, beinahe hoffnungslos. Ich gab aber, zusammen mit der

ganzen Familie, die Hoffnung nicht auf. Ich betete, daß er wieder gesund werde. Ich machte Gott alle möglichen Versprechungen. Man sagt, Not lehrt beten. Daran ist sehr viel Wahres.

Mein Bruder starb. Ich aber erlebte eine Wiedergeburt: hatte ich Christus veraten, so wollte ich nun den Glauben an Ihn bekennen. Ich erlebte eine Zeit der Gnade. Hinzu kam ein weiteres: die Einsicht in den Sinn des Leidens. Ich weiß nun, daß der Mensch durch die Schule des Leidens sein Leben korrigiert, es in der Rückkehr zu Christus neu orientiert.

Ich bekannte meinen Glauben an Christus. Meine Haltung wurde verschieden kommentiert; aber das berührte mich schon nicht mehr. Ich hatte mich wieder gefangen. Ich vertraute Ihm grenzenlos. Und nach Ablauf eines Jahres erhielt ich gar die Stellung, um die ich mich schon früher, allerdings vergeblich, bemüht hatte. Ich glaube fest daran, daß Er alles vermag, daß nichts ohne seinen Willen geschieht. Er lenkt alles. Doch zunächst und zuerst muß man all sein Handeln auf Ihn stützen. Er ist für einen Katholiken der Orientierungspunkt . . . Erst jetzt fühle ich mich wirklich als Katholik vollwertig.

N. N., Mann, 28 Jahre, mittlere technische Bildung, Kleinstadt

*

Die Umfrage erreichte mich genau zu dem Zeitpunkt, wo ich mir selbst darüber klar zu werden versuchte, wer für mich Jesus Christus ist. So ist das, was ich zu schreiben habe, mehr das Ergebnis vorangegangener Überlegungen als die Antwort auf eine Umfrage. Heute glaube ich, daß gerade Jesus Christus sehr viel in meinem Leben veränderte, daß ich mit seiner Hilfe das erlangen konnte, wonach ich mich seit Jahren sehnte.

Seit ein paar Jahren bin ich verheiratet; ich traf meine Entscheidung zur Ehe gegen den Willen meiner Angehörigen: katholisch erzogen, ehelichte ich einen Mohammedaner. Ein Schritt also, belastet mit vielen Problemen und manchen Zweifeln. In einer Ehe soll ja doch alles verbinden – zwischen uns aber steht viel Trennendes: mein Mann ist älter als ich; er hat viel Häßliches erfahren und erlebt, was ihn gegenüber seinen Mitmenschen mißtrauisch gemacht hat; ja, und der Glaube trennt uns.

Doch wir hatten uns gern und waren entschlossen, diese Schwierigkeiten zu meistern. Mein Mann willigte in die kirchliche Trauung ein; er wußte, daß das für mich wichtig war; auch wußte er, daß die Ehe nicht nur ein Vertrag, sondern ein Sakrament ist, das dazu verpflichtet, ein vor Gott abgelegtes Versprechen zu halten.

Wir kamen überein, daß religiöse Fragen in unseren Gesprächen eine Art Tabu bilden sollten und in die Privatsphäre eines jeden von uns gehörten. Es war klar, daß ich sonntags zur Kirche ging und wir alle Festtage halten würden. Als einziges Zeichen eines katholischen Hauses hing seit den ersten Tagen unserer Ehe ein kleines, hölzernes Kreuz über der Tür. Es war von Anfang an Zeuge unseres Lebens; von ihm schaute Christus auf uns herab, und an Ihn wandte ich mich jeden Morgen und jeden Abend im stillen Gebet um Hilfe, und das nicht nur in den kleinen Alltagsorgen, sondern auch in meinem großen Verlangen, meinem Mann das Ganze unserer Religion – ihre Schönheit und ihre Wahrheit – zu zeigen. Dieses Verlangen

schien von Anfang an zur Erfolglosigkeit verurteilt, denn mein Mann hielt treu zu seiner Religion; ja, ich konnte mit ihm nicht einmal darüber sprechen. Wie also konnte ich ihn überzeugen, in ihm ein Interesse an meinem Glauben wecken? – Ich betete nur inständig zu Christus und war bemüht, mich so zu verhalten, wie man es nicht nur von einer Ehefrau, sondern vor allem von einer Katholikin fordert. Das fiel mir nicht immer leicht: die Berufstätigkeit, das Haus, der Mann mit seinem ziemlich schwierigen Charakter, aufbrausend und nervös – wie soll man da heiter bleiben, ein Lächeln haben, Ruhe ausstrahlen, nicht laut werden, um Verstehen bemüht sein, mitunter verzeihen? Doch mir war klar, daß dies der einzige Weg war. Und dann kam unsere Kleine, und mit ihr kamen neue Belastungen, Nächte gestörten Schlafs. Von der frühesten Kindheit an erzog ich sie im katholischen Geist und führte sie in die Grundlagen des Glaubens an Christus ein; schon gingen wir zu zweit zur Kirche. Ich war nicht mehr allein; und doch: weiter träumte ich davon, glaubte daran, betete darum, sehnte mich danach, daß wir sonntags zu dritt zu Christus gingen. Mein Mann aber gab nicht das geringste Zeichen, das darauf hindeuten konnte, seine Einstellung habe sich in diesem Punkt geändert; ja, ich gewann den Eindruck, daß sein Glaube für ihn ein immer größeres Gewicht bekam. In wie vielen Nächten bat ich meinen Christus am hölzernen Kreuzchen unter Tränen um Hilfe – wieder und wieder erfolglos, wie es schien.

Unser Töchterchen wuchs heran, begann gewisse Zusammenhänge zu begreifen, stellte Fragen und hatte verschiedene religiöse Zweifel. So gut ich konnte, versuchte ich, diese aufzuhellen und zu erklären. Ich bemerkte, daß mein Mann häufig unseren Gesprächen zuhörte, ohne sich freilich einzumischen. So redete ich also nicht nur zum Kinde, sondern im vollen Bewußtsein, auch ihn zu erreichen und zu überzeugen. Doch Kind bleibt Kind. Es begann zu fragen, warum Vati nicht mit uns zusammen zur Kirche gehe und warum er nicht bete. Immer schwieriger wurde es, ihr zu sagen, daß er beschäftigt sei und an den Sonntagen im Krankenhaus häufig Bereitschaftsdienst habe; sie wollte sich auch nicht mit der Erklärung zufrieden geben, sie sei noch zu klein, um das zu verstehen. Die Wahrheit wollte ich ihr aber auch nicht sagen; für ein kleines Kind war das doch wohl ein wenig zu kompliziert, und ich hatte auch keine Ahnung, wie sie das aufnehmen und darauf reagieren würde.

Und dann kam jener Tag . . . Es war ein Sonntag; ich lag krank zu Bett; klar, daß ich nicht zur Kirche konnte. Und dann plötzlich die Entscheidung meines Mannes – er geht mit dem Kind zur Messe. Anscheinend eine Kleinigkeit, die für sich noch nichts besagt; doch für mich bedeutete sie viel. Ich kannte ihn und wußte sofort, daß dies keine Geste bloßer Höflichkeit war, nicht nur der Wunsch, mir eine Gefälligkeit zu erweisen; ich spürte, daß es hier um mehr ging, um eine ernste Entscheidung.

Trotz meiner Krankheit war dies wohl der schönste Tag meines Lebens. Ich vergesse nicht, wie ich damals dalag und inständig zum gekreuzigten Christus betete, dieser Tag möge zum Wendepunkt werden, und daß schließlich in Erfüllung gehe, wonach ich mich seit Jahren sehnte, worum ich mich, wenn auch wortlos, bemüht hatte.

Und tatsächlich: von jenem Tage an begannen wir miteinander zu reden; ein mehrjähriges Tabu wurde gebrochen. Ich blieb vorsichtig und zurückhaltend; mein

Mann war noch allem gegenüber sehr skeptisch; aus seinen Worten hörte ich zuweilen die vielen Zweifel heraus; doch zunehmend spürte ich ein ernstes, wirkliches Verlangen, die Lehre Christi kennenzulernen. Manchmal stellte er mir sehr präzise Fragen, auf die ich oftmals auch keine Antwort fand. Wir diskutierten und suchten gemeinsam nach der Wahrheit. Ich sah mich nach Literatur um, die meinem Mann dienlich sein konnte. Er war anspruchsvoll, also war es nicht ganz so leicht, etwas Passendes zu finden.

Heute gehen wir sonntags zu dritt zur Kirche und reden zusammen. Ich bin überzeugt, daß mein Mann den Weg zu Ende geht, den er vor einem Jahr betrat. Ich werde ihm mit all meinen verfügbaren Kräften beistehen, und uns beiden wird Jesus Christus helfen. Wer ist also für mich Christus? – Der, der mir nahe und teuer ist, der Zeuge meines mehrjährigen Verlangens, meines stillen Kampfes, der, der mich in diesem Kampfe ständig begleitete, an den ich mich in den Augenblicken der Schwäche und des Glücks wandte, schließlich der, der immerfort von diesem schlichten Kreuzchen über der Tür auf mich herabschaut.

Kinga, 35 Jahre, Elektroingenieur

*

»Das Leiden Christi begriff ich weder durch den Religionsunterricht noch durch die Vorbereitung auf die Erstkommunion; ich begriff es Stück um Stück von dem Augenblick an, wo ich mein erstes Scheitern erlebte, meine erste kleine Tragödie. Damals brauchte ich jemanden, der mir nahe und gut war, dem ich, in der Überzeugung verstanden zu werden, alles sagen konnte. Von einem starken Vertrauen getragen und voller Glauben wandte ich mich an Christus, und immer fand ich bei ihm das, was wir Menschen »Mitgefühl« nennen. Denn er hat ja gelitten. Das wurde für mich zum Ausgangspunkt, mich in den Sinn des Leidens Christi zu vertiefen...«

Eine Oberschülerin

*

»Mein Mann liebt mich nicht; er ist unverträglich; niemals ein liebendes Wort. Er schuftet wie ein Stier und findet darin seine Befriedigung; das Geld für unsere Wirtschaft gibt er mir zur Aufbewahrung, weiß er doch, daß ich es nicht anrühre. Noch niemals war ich in einem Kino, noch nie in einem Restaurant; doch ich klage nie. Niemals nannte ich auch nur einen Groschen mein eigen; wie eine Dienstmagd bitte ich um jeden Pfennig. Aber auch dazu sage ich Ja. Denn Jesus – war Gott, und doch hatte er nichts, wohin er sein Haupt legen konnte. Und keiner weiß, daß ich es schlecht habe. Neunundzwanzig Jahre Ehe, auf dem Gesicht ein Lächeln, doch Schmerz und Bitterkeit im Herzen. Ich kenne nur *ein* wirkliches Heilmittel: Ich werfe einen Blick auf das Kreuz und bete . . . Gäbe es nicht Jesus am Kreuz, den kostbarsten Schatz für jeden Getauften, und unter dem Kreuze seine Mutter – die vertraute Mittlerin zwischen Ihm und uns –, ich hätte meinem Leben schon längst ein Ende gemacht. Doch Er gab mir Kraft und Geduld; Er reichte mir seine göttliche Hand und linderte meine Not . . .«

Eine Bäuerin

Edith Stein und der Entwurf für eine Enzyklika gegen Rassismus und Antisemitismus

Von J. H. Nota SJ

Schon 1933 verfolgte Papst Pius XI. mit wacher Sorge die Übergriffe des NS-Regimes gegen die Juden in Deutschland, mußte aber sogleich auch erfahren, wie wenig gegen die Diskriminierungspolitik Hitlers auszurichten war. Einer Anregung Kardinal Bertrams folgend¹, benutzte Kardinalstaatssekretär Pacelli die Ratifizierung des Reichskonkordats im September 1933, um ebenso wie für die entlassenen katholischen Beamten auch für die getauften Juden einzutreten², stieß dabei jedoch auf den heftigsten Widerstand der Regierungsstellen, diese Mahnung überhaupt zur Kenntnis zu nehmen.

Es ist mir nicht bekannt, wieweit Staatssekretär Pacelli bei einem solchen Versuch anlässlich der Ratifizierung des Konkordats besonders an eine Dozentin an der Pädagogischen Akademie in Münster, Edith Stein, gedacht hat. Ganz sicher ist es, daß diese Edith Stein, die berühmte Phänomenologin, die erste Assistentin von Edmund Husserl, fünf Jahre vor der Machtergreifung einen tiefen Eindruck auf den damaligen päpstlichen Nuntius Pacelli gemacht hat. Nach ihrem Übertritt vom Atheismus zur katholischen Kirche war sie Dozentin am Magdalena-Institut in Speyer geworden. Wie sie mir selbst erzählte, hatte sie die Praxis ihrer jüdischen Religion als Mädchen von vierzehn Jahren aufgegeben und fühlte sich erst nach ihrer Rückkehr zu Gott wieder jüdisch. Sie ging mit ihrer Mutter in die Synagoge und betete zusammen mit ihr die Psalmen.

Im Oktober 1928 feierte man in Speyer die Siebenhundertjahrfeier der Schule. Nuntius Pacelli war anwesend, als sie im Namen der Dozenten ein Wort des Willkommens sprach. Für Pacelli war diese Begegnung so wichtig, daß er 1953 in einer Privataudienz sagte, er bete jeden Tag zu Edith Stein, und er bat seinen Bruder, alles zu tun, um die Erinnerung an diese große Frau lebendig zu halten.

¹ Vgl. Bertram an Pacelli, 2. September 1933 (Druck: Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933, hrsg. von Ludwig Volk, Mainz 1969, S. 241 f.): »Wird es möglich sein, daß der Heilige Stuhl ein warmherziges Wort einlegt für jene vom Judentum zur christlichen Religion Bekehrten¹⁴, die selbst oder deren Kinder oder Großkinder jetzt wegen Mangels der arischen Abstammung in Elend kommen?

Das sind einige der vielen und ersten Sorgen. Der Episkopat weiß, daß der Heilige Stuhl nicht allen diesen Sorgen Abhilfe schaffen kann. Kann der Heilige Stuhl bei Ratifikation des Konkordats sich Verhandlungen vorbehalten zu tunlichstem Schutze der kirchlichen Belange, für deren Schutz der Geist des Konkordats als einer freundschaftlichen Verständigung unter den höchsten Gewalten die naturgemäße Handhabe bietet?« [Zu: Anm. 14 s. u. Anm. 2.]

² Vgl. Notiz des Päpstlichen Staatssekretariats, 9. September 1933 (Druck: Staatliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933, hrsg. von Alfons Kupper, Mainz 1969, S. 381): Bei dieser Gelegenheit erlaubt sich der Heilige Stuhl noch ein Wort einzulegen für diejenigen deutschen Katholiken, die selbst vom Judentum zur christlichen Religion übergetreten sind oder von solchen zum katholischen Glauben übergetretenen Juden in erster oder entfernterer Generation abstammen und die jetzt aus der Regierung bekannten Gründen gleichfalls unter gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten leiden.

Aber zwischen 1928 und 1953 war viel geschehen, und der Anfang des Kreuzweges für Edith Stein – bis zum Vergasungstod in Auschwitz-Birkenau – war eben dieses Jahr 1933. In diesem Jahr zwangen die Nationalsozialisten sie, ihre Vorlesungen aufzugeben.

Es ist klar, daß Edith Stein sich darüber nicht gewundert hat. Sie hat sich in der Zeit der Machtübernahme gar keine Illusionen gemacht, wie so viele andere, sondern sie hat, voraussehend, was kommen würde, alles versucht, um ihrem Volke zu helfen. Man liest in den vielen Büchern und Artikeln ausführlich, wie sie 1933 den Augenblick sah, ihrem tiefsten Verlangen zu folgen und in den Karmel einzutreten. Aber meines Erachtens erwähnt und betont man zu wenig, daß sie in derselben Zeit versucht hat, eine Privataudienz bei Pius XI. zu bekommen, um mit ihm über die drohende Gefahr für ihr Volk zu sprechen und ihn um eine Enzyklika darüber zu bitten. Ich zitiere ihre eigenen Worte aus einem Bericht für ihre Mutter Priorin. Sie erzählt, wie sie 1933, als sie an einem Abend die Tür ihres eigenen Hauses nicht öffnen konnte, da sie den Schlüssel vergessen hatte oder da von innen ein Schlüssel steckte, die Einladung eines katholischen Lehrers bekam: » Meine Frau lädt Sie herzlich ein, bei uns zu übernachten.« Das war eine gute Lösung; ich nahm dankend an. Sie führten mich in ein schlichtes Münsteraner Bürgerhaus. Wir nahmen im Wohnzimmer Platz. Die freundliche Hausfrau stellte eine Schale mit Obst auf den Tisch und entfernte sich dann, um ein Zimmer zu richten. Der Hausherr begann ein Gespräch und erzählte, was amerikanische Zeitungen von an Juden verübten Greueltaten berichteten. Es waren unverbürgte Nachrichten, ich will sie nicht wiederholen. Es kommt mir nur auf den Eindruck an, den ich an diesem Abend empfing. Ich hatte ja schon vorher von scharfen Maßnahmen gegen die Juden gehört. Aber jetzt ging mir auf einmal ein Licht auf, daß Gott wieder einmal Seine Hand schwer auf Sein Volk gelegt hatte und daß das Schicksal dieses Volkes auch das meine war. Ich ließ den Gastgeber, der mir gegenüber saß, nicht merken, was in mir vorging. Offenbar wußte er nichts von meiner Abstammung. Ich habe in solchen Fällen meist die entsprechende Aufklärung gegeben. Diesmal tat ich es nicht. Es wäre mir wie eine Verletzung des Gastrechts erschienen, wenn ich jetzt durch eine solche Mitteilung seine Nachtruhe gestört hätte. Am Donnerstag der Passionswoche fuhr ich nach Beuron. Seit 1928 hatte ich dort alljährlich die Karwoche und Ostern mitgefeiert und dabei still für mich Exerzitien gehalten. Diesmal führte mich noch ein besonderes Anliegen hin. Ich hatte in den letzten Wochen immerfort überlegt, ob ich nicht in der Judenfrage etwas tun konnte. Schließlich hatte ich den Plan gefaßt, nach Rom zu fahren und den Heiligen Vater in Privataudienz um eine Enzyklika zu bitten. Ich wollte aber einen solchen Schritt nicht eigenmächtig tun . . . Obwohl es meiner Natur entsprach, einen solchen äußeren Schritt zu unternehmen, fühlte ich jedoch, daß das noch nicht das Eigentliche sei. Worin aber das Eigentliche bestand, das wußte ich auch nicht. In Köln unterbrach ich die Fahrt . . . Es war der Vorabend des ersten Freitags im April . . . Um 8 Uhr abends fanden wir uns zur Heiligen Stunde im Karmel Köln-Lindenthal ein . . . Ich sprach mit dem Heiland und sagte ihm, ich wüßte, daß es Sein Kreuz sei, das jetzt auf das jüdische Volk gelegt würde. Die meisten verstünden es nicht; aber die es verstünden, die müßten es im Namen aller bereitwillig auf sich nehmen. Ich wollte das tun. Er sollte mir zeigen wie. Als die Andacht zu Ende war, hatte ich die innere Gewiß-

heit, daß ich erhört sei. Aber worin das Kreuztragen bestehen sollte, das wußte ich noch nicht . . . Meine Erkundigungen in Rom ergaben, daß ich wegen des großen Andranges [Heiliges Jahr 1933] keine Aussicht auf eine Privataudienz hätte. Nur zu einer »kleinen Audienz« (d. h. im kleinen Kreis) könne man mir verhelfen. Damit war mir nicht gedient. So verzichtete ich auf die Reise und trug mein Anliegen schriftlich vor. Ich weiß, daß mein Brief dem Heiligen Vater versiegelt übergeben ist; ich habe auch einige Zeit danach seinen Segen für mich und meine Angehörigen erhalten. Etwas anderes ist nicht erfolgt. Ich habe aber später oft gedacht, ob ihm dieser Brief nicht noch manchmal in den Sinn kommen mochte. Es hat sich nämlich in den folgenden Jahren Schritt für Schritt erfüllt, was ich damals für die Zukunft der Katholiken in Deutschland voraussagte.«³

Hilda Gräf in ihrer Biographie über Edith Stein meint, daß Edith sich in ihrer Einsicht überschätzte. Tatsächlich hat aber die Geschichte der Phänomenologin recht gegeben, da sie aus der Erfahrung zum Verstehen der Realität gekommen war.

Übrigens war Edith Stein nicht die einzige, die in den dreißiger Jahren die Idee einer Enzyklika gegen den Antisemitismus erwähnte und meinte, daß Pius XI. der Papst wäre, ein solches Schreiben zu veröffentlichen. Der niederländische Universitätsprofessor J. Veraart schrieb 1938, daß man einer solchen Enzyklika bald entgegensehen könne⁴. Er begründete dies damit, daß nach seiner Meinung Pius XI. der große Prophet ist, der den Mut hat, seine Stimme gegen die öffentliche Weltmeinung zu erheben. Er hatte den Mut zu protestieren, nicht diplomatisch, sondern prophetisch und priesterlich. In diesem Geiste hat er viele Male gegen Mussolini gesprochen und geschrieben. In gleichem Geist hat er 1937 – nach den vielen Verletzungen des Konkordats – die Enzyklika »Mit brennender Sorge« erlassen, deren Entwurf von Kardinal Faulhaber geschrieben und von Pacelli überarbeitet wurde. P. Robert Graham SJ hat mir aber erst 1968 erzählt, daß er bei seiner Arbeit für die Publikation der Dokumente aus dem Vatikanischen Archiv einen Entwurf für eine Enzyklika gegen Rassismus und Antisemitismus gefunden habe. Ende 1972 hat das amerikanische Wochenblatt »National Catholic Reporter« einen Mangel an gutem Geschmack gezeigt, indem es einige Fragmente dieses Entwurfes publizierte mit einem Kommentar, der Anspielungen gegen den damaligen Jesuitengeneral P. Ledóchowski und gegen Pius XII. hinzufügte⁵.

Ich sage: Mangel an gutem Geschmack, denn man hatte diese Dokumente nicht auf ehrliche Weise bekommen. Tatsache ist aber, daß man jetzt einen Teil des Textes kennt. Deshalb haben die Herausgeber des »Freiburger Rundbriefs« mich um einen Beitrag über diesen Entwurf gebeten, darüber, was er tatsächlich, insbesondere über den Antisemitismus enthält, wie er entstand und warum es denn niemals zu einer solchen Enzyklika gekommen sei. Ich will versuchen, auf diese Fragen möglichst gut zu antworten. Aber meine Antwort mag etwas enttäuschend sein. Die Möglichkeiten, den wirklichen Verlauf der Tatsachen festzustellen, sind beschränkt, und mein Gewissen und meine Phantasie sind nicht unbegrenzt, anders als bei Rolf Hochhuth und bei dem Berichterstatter des »National Catholic Reporter«.

³ Teresia Renata de Spiritu Sancto, Edith Stein. Nürnberg 1952⁶, S. 116 ff.

⁴ Prof. Dr. J. Veraart, Joden in Nederland. Hilversum 1938, S. 20.

⁵ Vgl. diese Zeitschrift 2/73, S. 191 f.

Zuerst war es außerordentlich schwer, den vollständigen Text zu bekommen, da wir in dem »National Catholic Reporter« nur einige Fragmente aus dem Entwurf von P. John La Farge SJ zu lesen bekamen. Briefe nach Rom, Paris, Deutschland, Nordamerika erbrachten im allgemeinen zwar einige freundliche Worte, aber nicht den Text. Man habe den Text nicht, hieß es, ich solle aber versuchen, bei . . . , um zu vernehmen, daß man den Text zwar habe, aber der sei doch geheim usw. Allmählich fand ich heraus, daß es vier Fassungen des Textes gibt: englisch, deutsch, französisch, lateinisch. Vermutlich haben die Patres Gundlach, La Farge und Desbuquois gemeinsam an dem Text gearbeitet. Endlich habe ich von P. Edward Stanton SJ, Boston College – der eine von ihm noch zu publizierende Dissertation über P. La Farge geschrieben hat –, den englischen Text bekommen. Da die Redaktion der Monatsschrift »The Catholic Mind« sich entschlossen hat, den englischen Text zu publizieren, meinte P. Stanton, daß er auch mir den La-Farge-Entwurf für den »Freiburger Rundbrief« anvertrauen könnte. Ich bin ihm sehr dankbar, daß er mir den Text noch vor der Publikation seiner Dissertation geschickt hat, denn ohne seine Hilfe hätte dieser Aufsatz niemals geschrieben werden können. Meine Versuche, auch die anderen Texte zu bekommen, sind leider gescheitert, obschon Dr. Johannes Schwarte – der eine hoffentlich bald erscheinende Dissertation über P. Gustav Gundlach SJ geschrieben hat –, mir auch außerordentlich behilflich war. Aber »seine Hände waren gebunden«. Sehr wertvoll ist seine Mitteilung, daß die Fassungen »bis auf die Passagen über den Rassismus und Antisemitismus im engeren Sinne identisch sind . . .«. Und deshalb möchten wir zuerst einige kritische Bedenken gegenüber dem englischen Text äußern, um uns später mit P. Gundlachs Fassung zu beschäftigen.

Eine Rekonstruktion der Geschehnisse ergibt folgendes Bild: Pius XI. hat Edith Steins Schreiben gewiß nicht beiseite gelegt und nicht nur formal beantworten wollen. Ihr Brief ist einige Zeit auf seinem Schreibtisch geblieben und hat ihn auch innerlich bewegt. Der Papst schrieb dann 1937 den Protest gegen den Nationalsozialismus im allgemeinen (zusammen mit der Enzyklika »Divini Redemptoris« gegen den Kommunismus). Und als der Strom des Antisemitismus 1938 nach Italien kam, faßte der Papst den Entschluß, endlich das zu tun, worum Edith Stein schon 1933 gebeten hatte. Im Juni 1938 beauftragte er in einer Privataudienz John La Farge SJ, den Kämpfer für die Rassengleichheit in den Vereinigten Staaten, einen Entwurf für eine Enzyklika gegen den Rassismus und Antisemitismus abzufassen. Pius XI. hatte sein Buch gelesen und schätzte es sehr hoch. Dieser Auftrag war für P. La Farge eine große Überraschung, aber dank der Hilfe des Jesuitengenerals Wladimir Ledóchowski konnte er auf die Mitarbeit von Gustav Gundlach SJ rechnen, der mit solchen Fragen schon etwas besser vertraut war, und von P. Desbuquois SJ von der »Action Populaire« in Paris. Das Ergebnis war ein Entwurf von 125 Seiten (Ms. La Farge), zusammengestellt, Paris, Sommer 1938, in drei nicht ganz identischen Fassungen: englisch, deutsch, französisch⁶, mit dem Titel:

⁶ Es ist wohl nicht möglich, den Anteil der einzelnen Mitarbeiter genau zu bestimmen, aber auf Grund der stilistischen Eigenart ist es wahrscheinlich, daß der größere Teil des Entwurfs, die theoretischen Grundsatzüberlegungen, auf G. Gundlach zurückgeht.

»*Humani Generis Unitas*«, welcher in der lateinischen Übersetzung von P. Heinrich Bacht SJ zu *Societatis unio* geworden ist⁷.

Im Oktober desselben Jahres hat W. Ledóchowski den Entwurf erhalten und den Text Ende 1938 oder Anfang 1939 dem Papst überreicht, wie P. Burkhardt Schneider SJ im »*L'Osservatore Romano*« (5. April 1974) berichtet⁸.

Hier fangen die Unklarheiten an. Der Berichterstatter in dem »*National Catholic Reporter*«, ein ehemaliger Jesuit, hat im Nachlaß von John La Farge die Briefe Gustav Gundlachs gefunden. Er hatte noch während seiner Ordenszeit eine Arbeit über John La Farge begonnen, bei seinem Austritt einige Dokumente mitgenommen und diese dann in »*National Catholic Reporter*« publiziert mit seinem Kommentar. Der Jesuitengeneral habe das Manuskript einige Monate bei sich be-

⁷ John La Farge, *The Manner is ordinary*. New York 1954, S. 272 f., erwähnt zwar eine Privataudienz beim Papst und seine Gespräche mit W. Ledóchowski sehr begeistert und mit vielen Details, auch spricht er über schwere Arbeit in Paris, aber wir lesen hier kein Wort über den Entwurf.

⁸ Deutsche Wochenausgabe (3/16–17), Vatikanstadt, 20. 4. 1974, S. 7. Aus: »Zwei neue Bände der Akten und Dokumente des Heiligen Stuhls zur Geschichte des Zweiten Weltkrieges«:

Eine fehlende Enzyklika

In diesem Band wird man einen Text vermissen, mit dem sich in der letzten Zeit die internationale Presse öfters beschäftigt hat. Man hat, wie sich der Leser noch erinnern wird, wiederholt davon gesprochen, daß in den Vereinigten Staaten eine noch unveröffentlichte Enzyklika Pius' XI. gegen die Rassenvergötzung gefunden worden sei, deren Veröffentlichung damals von einer nicht zu überschauenden Tragweite geworden wäre. Tatsächlich arbeiteten im Sommer 1938 die Jesuitenpatres La Farge, Gundlach und Desbuquois im Auftrag des Papstes in Paris an der Vorbereitung eines Dokumentes, das die christliche Lehre über die Einheit des Menschengeschlechtes – *Unitas humani generis* war der in Aussicht genommene Titel – gegen alle Rassenideologien darlegen sollte. Das Ergebnis der Arbeit war ein Text von über hundert eng beschriebenen Schreibmaschinenseiten, die in einem spekulativ-theoretischen und etwas schwerfälligen Stil geschrieben sind und mehr die Feder des P. Gundlach als die des P. La Farge verraten. Es existieren von diesem Text drei verschiedene Fassungen in englisch, französisch und deutsch, die nicht immer miteinander übereinstimmen. Die drei Texte, die Ende 1938 oder Anfang 1939 von dem damaligen Generalobern des Jesuitenordens, W. Ledóchowski, an Papst Pius XI. weitergegeben wurden, können nicht als ein eigentliches päpstliches Dokument angesehen werden, sondern höchstens als Entwurf, der noch eine weitere Überarbeitung und Veränderung gebraucht hätte, um in die Form einer eigentlichen Enzyklika gebracht zu werden. Die tatsächliche Situation in jenem Augenblick – der besorgniserregende Gesundheitszustand des Papstes, der wenige Wochen danach starb; die Vorbereitungen für das Zehnjahresgedächtnis der Lateranverträge, das unmittelbar bevorstand – ließ eine Weiterbehandlung jenes Entwurfes nicht zu, der wie so manche andere Texte als Torso im Archiv verblieb. Immerhin lassen sich nicht wenige seiner Grundgedanken in Dokumenten Pius' XII. von seiner ersten Enzyklika *Summi Pontificatus* vom 20. Oktober 1939 an finden. Dies erklärt sich durch die Tatsache, daß Pius XII. sich der Mitarbeit von P. Gundlach für die Vorbereitung von Texten und Ansprachen bediente, die sich auf politische oder soziale Fragen bezogen. Weil es sich also um eine Privatarbeit handelt, die zwar im Auftrag des Papstes als Vorbereitung für ein Dokument des Heiligen Stuhls unternommen worden war, sahen die Herausgeber davon ab, den Text in diese Ausgabe aufzunehmen.

halten, da ihn sein Antikommunismus »blind« gemacht habe gegenüber dem Nationalsozialismus. Man habe sogar vermutet, daß Papst Pius XI. es niemals bekommen habe.

Was soll man dazu sagen? Es ist eine Tatsache, daß Pater Ledóchowski sich große Sorgen über die kommunistische Gefahr machte. Er stammte aus Polen, Verwandte aus seiner nächsten Umgebung hatten durch die Kommunisten Schlimmes erlebt. Daher ist es verständlich, daß er – wie P. Bacht mir schrieb – gegen die Gefahr des Kommunismus auch »allergisch« war. Übrigens bedeutete das gar nicht eine nur negative Einstellung, sondern an erster Stelle ein Bemühen, den Kommunismus überflüssig zu machen durch das Streben nach sozialer Gerechtigkeit und das Aufbauen einer Gesellschaft mit Recht und Besitz für alle⁹. Die Angelegenheit ist aber noch etwas komplizierter. Als Pole war P. Ledóchowski nicht nur nicht rußlandfreundlich, sondern auch nicht deutschfreundlich. Ihn als blind dem Nationalsozialismus gegenüber zu bezeichnen, ist ganz lächerlich, wie Zeitgenossen, Jesuiten aus der deutschen Provinz jener Tage, mir erzählten. P. Ledóchowski hatte z. B. immer einen sehr guten Kontakt mit dem großen Gegner des Nationalsozialismus, Friedrich Muckermann SJ. Er hat ihn für geheime Aufträge nach Rom gerufen, seine Zustimmung zur Errichtung eines Archivs in Rom zur Sammlung nationalsozialistischer Dokumente gegeben, und er hat ihn ermutigt, seinen Kampf gegen den Nationalsozialismus in Rom fortzusetzen (Gral, *Der deutsche Weg*). Es ist höchst interessant, in den Lebenserinnerungen Friedrich Muckermanns über sein ausgezeichnetes Verhältnis zu P. Ledóchowski zu lesen. Allerdings sagt P. Muckermann auch: »So ist doch bisweilen wohl ein antisemitischer Komplex bei ihm hervorgetreten«, aber das war mehr Teil eines größeren »Komplexes«; der Kampf gegen den Bolschewismus, den er als »einen bewußten Gegenpol zur katholischen Kirche« ansah. »... Wahrscheinlich war es so, daß der General von der religiösen Idee so erfüllt war, daß ihn die politischen Entwicklungen nur insoweit interessierten, als sie die religiöse Idee selber tangierten.« Vielleicht charakterisiert Friedrich Muckermann seine Grundhaltung am besten mit der Wiedergabe eines Wortes von Pius XI., das er von P. Ledóchowski hörte: »Ob Sie nun sagen Nationalsozialismus, Faschismus oder Bolschewismus, es geht doch überall in gleicher Weise um die brutale Macht.«¹⁰

Leider sind in den Jesuitenarchiven in Rom alle Dokumente über diese Periode zu Beginn des Krieges vernichtet worden. Es scheint mir nicht wahrscheinlich, daß P. Ledóchowski diesen Befehl gegeben haben würde, sofern er nämlich zu befürchten gehabt hätte, daß die Gestapo seine »Freundschaft« für den Nationalsozialismus in den Dokumenten hätte entdecken können.

So wissen wir einfach nicht, warum der Entwurf einige Monate bei dem Jesuitengeneral liegenblieb. Selbstverständlich war P. Gundlach – der, wenn meine Auskünfte richtig sind, nicht mehr in sein Vaterland zurückkehren konnte – darüber ungeduldig und böse. Meines Erachtens gründen sich aber die Vorwürfe P. Gundlachs mehr auf eine »incompatibility of personalities« als auf einen Mangel an

⁹ J. La Farge, a. a. O., S. 274 f.

¹⁰ Friedrich Muckermann, *Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen*. Mainz 1973, S. 634 f.

Einsicht in die Gefahr des Nationalsozialismus bei seinem Ordensoberen oder sogar auf einen Mangel an einer Philosophie des Naturrechts, wie P. Gundlach es gemäß seiner eigenen Philosophie sah. Wenn der Teil über den Antisemitismus in der Fassung P. Gundlachs nicht um vieles besser gewesen ist als bei P. La Farge, dann könnte ich mir denken, daß Ratgeber P. Ledóchowskis ihre Bedenken geäußert haben und ihm z. B. – vielleicht zu seinem Erstaunen – gesagt haben, daß der Teil über den Antisemitismus zwar gut gemeint, aber theologisch und psychologisch sehr schwach war. War es z. B. P. Augustin Bea SJ möglich, den Entwurf zu lesen oder zu korrigieren? Ich persönlich hatte das Glück, in jenen Jahren deutschen Jesuiten zu begegnen, die viel Besseres über Israel zu sagen hatten. Aber darüber im folgenden mehr.

Papst Pius XI. hat den Entwurf Ende 1938 oder Anfang 1939 erhalten. Im November hatte er wieder eine Herzattacke gehabt, sich aber schnell erholt. Als er aber den Entwurf bekam, war er vor allem mit der Gedenkrede über die Versöhnung mit dem italienischen Staat im Jahr 1929 beschäftigt, so daß er leider die Angelegenheit mit der Enzyklika aufschob. Anfang Februar hatte er die ganze Nacht an der italienischen Angelegenheit gearbeitet, sich erkältet, und am 10. Februar 1939 ist er gestorben. Sein Nachfolger Pius XII. hat den Entwurf nicht publiziert, aber wohl Gedanken daraus verwendet für seine erste Enzyklika: *Summi Pontificatus*, die sich, da der Krieg schon ausgebrochen war, selbstverständlich mit dem Frieden beschäftigte und in diesem Zusammenhang auch mit dem Gegenstand des ersten Teiles des Entwurfes: Die Einheit des menschlichen Geschlechts. Auch später sieht man noch Spuren des Entwurfes, wahrscheinlich auf Grund der Tatsache, daß P. Gundlach ein fester Mitarbeiter bei den Publikationen des Papstes wurde.

Die Vermutung des »National Catholic Reporter«, daß Pius XII. den Teil über den Antisemitismus ausließ, um den Nationalsozialisten zu gefallen, halten Zeitgenossen für nicht sehr plausibel, ebensowenig wie die wirklichen Historiker, die wissen, daß dieselben Nationalsozialisten sich so sehr bemühten, Kardinal Pacelli nicht als Nachfolger von Pius XI. zu haben, ihn halb-jüdisch nannten. Sie verstanden die Absicht der Enzyklika »*Summi Pontificatus*« und deren Inhalt – Einheit des menschlichen Geschlechts, Verurteilung des totalitären Staates, Protest gegen Verfolgung, Krieg und Grausamkeiten in Polen – so gut, daß die Publikation in Deutschland verboten wurde und man nur Fragmente, ganz aus dem Kontext gerissen, bekanntgab. Edith Stein war damals in Holland und hat den vollständigen Text dort zu lesen bekommen. Ich kann mir denken, daß es ihr wohl tat zu sehen, daß der Papst erwähnte, daß Jesus sein eigenes Land so sehr liebte, da sie ja auch in den Karmel in Bethlehem gehen wollte. Nie habe ich von ihr ein Wort gegen die Haltung von Pius XII. gehört. Ich weiß, daß ihre Liebe zur Wahrheit, die man in dem Einleitungsprozeß zu ihrer Seligsprechung als einen Mangel an Liebe erwähnt (!), sie nicht gehindert hätte, darüber zu sprechen. Nur das Gegenteil ist bekannt.

Aber sehen wir erst einmal, was der Entwurf der Enzyklika sagt. Als Ganzes ist es nur ein erster Entwurf, der meines Erachtens in dieser Form nicht geeignet war, als Enzyklika publiziert zu werden. Den Teil über die Einheit der Menschheit und soziale Gerechtigkeit finde ich sehr gut, und viele Gedanken daraus werden uns in

den nächsten Jahren in Enzykliken und Botschaften, besonders in den Weihnachtsbotschaften von Pius XII., begegnen. Auch der Teil über Rassismus ist ausgezeichnet. Hier hören wir John La Farge, den Kämpfer gegen Rassendiskriminierung in den Vereinigten Staaten, wenn der Text sich nicht scheut, sich ganz klar gegen »lynch law« auszusprechen und gegen Christen, die nicht mit Christen anderer »Rasse« in demselben Kirchengebäude Gott verehren wollen. Eine Enttäuschung ist aber die Stelle über eine Mischehe im Sinne einer Ehe verschiedener »Rassen«. Zwar wird das nicht verboten, aber doch der Rat gegeben, sie zu unterlassen. Man kann verstehen, daß eine solche Ehe, besonders in diesen Tagen und dann speziell im Süden der Vereinigten Staaten, praktische Schwierigkeiten für die Partner und ganz bestimmt für ihre Kinder verursachen würde. Aber in Südamerika war die Praxis der Kirche – Gott sei Dank – gerade das Gegenteil gewesen, mit sehr guten Erfolgen. Wenn man aber die Stelle im Kontext der Rassengesetzgebung in Deutschland in denselben Jahren liest, dann kann man heute sagen: Leider und Gott sei Dank ist dieser Entwurf ein Entwurf geblieben! Dies gilt in demselben Maße, und vielleicht noch mehr, über den folgenden Teil: Gegen den Antisemitismus. Die Fragmente, die man im »National Catholic Reporter« publiziert hat, sind irreführend, da sie nur die »positiven« Stellen des Entwurfs sind und man die negativen Stellen, die sich auf das jüdische Volk beziehen, nicht zitiert. Wiederholen wir nochmals: Wir kennen, trotz unserem Bemühen, nur den Entwurf, den J. La Farge geschrieben hat, aber dieser Entwurf ist teilweise publiziert worden im »National Catholic Reporter«, wieder übernommen von anderen, und er wird in »The Catholic Mind« vollständig zu lesen sein. Deshalb ist es wichtig, einmal darauf hinzuweisen, wie rückständig und unwahr die Theologie über Israel in dem Entwurf ist. Man kann es einigermaßen verstehen, daß J. La Farge, auch wenn er den Entwurf in Europa geschrieben hat, mit den neuesten Entwicklungen nicht so gut bekannt war, wie z. B. sein Mitbruder Gustav Gundlach es hätte sein sollen. Aber andererseits hätte P. La Farge doch wenigstens als Jesuit wissen müssen, daß der Stifter seines Ordens, Ignatius von Loyola, ein wahrer Freund der Juden gewesen ist. Nicht nur, daß er – im Gegensatz zu Luther – »das Heilige Land« besonders liebte, sondern es ist auch bekannt, daß er verschiedene Male Zeitgenossen skandalisiert hat, als sie ihn sagen hörten, er würde gerne ein Jude sein. Ein Baske, der Jude sein wollte, in Spanien oder Rom, in jener Zeit! Aber, wie die damals Anwesenden uns erzählen, sagte dann Ignatius: »Doch erst einmal abwarten und zu verstehen versuchen, warum er das möchte. Und er sagte mit großer Überzeugung, wie schön es wäre, auch nach dem Blut Christus gleich zu sein, daß man auch, wie Ignatius, jüdisch sein wollte.« Eine solche Einstellung spürt man leider nicht bei J. La Farge, obschon er sich wirklich ehrlich bemüht, möglichst wohlwollend über die Juden zu schreiben. Wir geben eine kurze Zusammenfassung:

N. 131 des Manuskripts sagt, wie der Kampf für Rassenreinheit sich zu einem Kampf gegen die Juden zugespitzt hat. Und das ist in einer grausamen Form der alte Kampf gegen die Juden, den Rom des öfteren verurteilt hat, besonders, wenn man ihn unter dem Vorwand des Christentums führte.

Diese schreckliche Verfolgung aber, so lesen wir in N. 132, hat doch wenigstens, wenn man das sagen darf, eine gute Seite. Und das ist nach N. 133 usw., daß man heute besser erkennen kann, warum Juden anders als alle anderen Menschen sind.

Die Judenfrage ist eine Sache der Religion und des Christentums. Nach der Meinung von John La Farge hat die Kirche immer gelehrt, daß das jüdische Volk das einzige Volk ist, das in besonderer Weise von Gott erwählt ist. Diese Erwählung ist zur Erfüllung gekommen, als Jesus Christus aus einer jüdischen Mutter geboren wurde, und seine Sendung und Lehre war die Vollendung der historischen Sendung und Lehre Israels. Leider sieht J. La Farge nur den Aspekt der Vorbereitung, und er macht es noch schlimmer, wenn der Entwurf sagt, daß »die Juden« ihren Erlöser und König verworfen und getötet haben. Auf diese Weise vernichteten sie ihr eigenes Volk, und ihre Führer haben Gottes Fluch über dieses Volk herabgerufen, so daß sie über die ganze Erde herumwandern. Man sollte aber auch betonen, daß keine natürliche Ursache zu finden ist, warum die Juden als Volk noch immer bestehen können. N. 137 gibt dann eine Erklärung mit Hilfe von Texten aus dem Römerbrief, die P. La Farge weiter interpretiert als eine Rückkehr des jüdischen Volkes *als Ganzes* zum Hause seiner Väter. Die Tatsache, daß jüdische Religion auch heute noch einen positiven Wert hat, wird nicht erwähnt. P. La Farge spricht nur über Vergangenheit und Zukunft, und deshalb lesen wir von N. 142 an über die Notwendigkeit für die Kirche, ihre Kinder zu schützen vor den Gefahren des jüdischen Unglaubens. Ich ziehe es vor, diese in einer Zeit der Judenverfolgung wirklich unglaublichen Stellen nicht weiter zu zitieren und schließe diesen Teil mit der Konklusion des Autors: Antisemitismus ist immer falsch.

N. 144 zitiert dann das bekannte Dekret des Hl. Offizium vom 25. März 1928 gegen den Antisemitismus, aber bringt nicht den Kontext dieses Dekrets. Dieser historische Kontext ist, daß hier eine Bewegung »Die Freunde Israels« verurteilt wurde. Zu dieser Bewegung gehörte u. a. auch Francisca van Leer, eine jüdische Frau aus den Niederlanden, die katholisch geworden war, sich aber noch immer jüdisch fühlte, und die eine Inspiration für viele war. Die Begründung für diese Verurteilung war aber sehr merkwürdig, so daß auch Francisca van Leer mir mit Freude nachher davon sprach: Die Organisation sei überflüssig, weil die Kirche, als solche Freundin Israels, die Gewohnheit habe, immer für Israel zu beten und deshalb aufs schärfste den Antisemitismus verurteile. Verfolgungen, wie der Entwurf in N. 145 usw. erwähnt, bleiben in der Geschichte immer erfolglos, und dieser Antisemitismus – wobei die Kirche selbstverständlich nicht mittun könne und dürfe – werde jetzt zu einer Entschuldigung, auch Christus und die Kirche selbst zu verfolgen. Die Antwort der Kirche auf den heutigen Antisemitismus liege zuerst auf der Ebene der Religion, nicht auf der der Politik. Sie bete, daß die Stunde der Rückkehr der Juden zum Hause der Väter, die Stunde der Einheit von Juden und Heiden, bald komme, aber sie warnt auch davor, daß jede Rückkehr, besonders von einzelnen Personen, niemals die Folge von indiskretem Proselytismus oder von anderen nicht-reinen Motiven sein darf. Sie dürfe nur aus tiefer Überzeugung und in Freiheit geschehen. Am Schluß (N. 152) sagt der Entwurf, daß unsere Aufgabe darin besteht, so zu leben, daß wir die Rückkehr möglich machen. Das bedeute aber heute: Verteidigung der Rechte von Personen und Familien, Sorge für diejenigen, die in ihrem Elend einen Appell an unsere Liebe und unser Mitleid richten, eine kräftige Verurteilung des Antisemitismus und Rassismus, Mitarbeit mit allen Menschen guten Willens.

Der dritte Teil trägt den Titel: *Die Aufgabe der Kirche zur Einheit des zeitlich menschlichen Lebens* und hat nur indirekt mit unserem Thema zu tun. Viele gute Gedanken dieses Teils kann man später in rein kirchlichen Dokumenten von Pius XII. lesen. Kehren wir zurück zum Text über den Antisemitismus. Wenn man über den Inhalt dieses Textes enttäuscht ist, so sollte man zuerst verstehen, daß eine Theologie des Judentums von 1938 sich nicht mit einer Theologie im Jahre 1974 messen kann. Der Entwurf, den P. La Farge 1938 in Paris schrieb, kann schwerlich auf gleicher Ebene sein wie z. B. die Erklärung der französischen Bischöfe von 1973¹¹. Auch Edith Stein mit ihrer großen philosophischen und theologischen Begabung, mit ihrer warmen Liebe für Israel, überrascht uns einige Male mit Ausdrücken, die wir heute nicht mehr gebrauchen würden. Sie zeigt aber immer eine große Offenheit für den bleibenden Wert der Offenbarung im AT und für die bleibende Erwählung ihres Volkes. Sie wollte, wie wir schon erwähnten, auch nach Bethlehem ins Karmelkloster gehen. Und Edith Stein war nicht allein in jenen Tagen. Wir können uns denken, daß John La Farge damals, 1938, noch nicht bekannt war mit Léon Bloy, Charles Péguy, Jacques Maritain (nach dem Krieg ist er Maritain begegnet), aber sein französischer Mitbruder Desbuquois, mit dem er in Paris zusammenarbeitete, soll ihre Publikationen schon damals gekannt haben.

Und ferner P. Gundlach: Ich habe einige Zeit die Hoffnung gehegt, daß seine Fassung in dieser Hinsicht viel besser sein würde als die von P. La Farge. Leider scheint es gerade umgekehrt zu sein. Man hat mir gesagt, daß der Entwurf der Sache nach identisch ist mit dem Artikel »Antisemitismus« von P. Gundlach in der zweiten Ausgabe des »Lexikon für Theologie und Kirche«, 1930. Nur ist der Wortlaut etwas milder und nicht so explizit.

P. Gundlach unterscheidet hier eine völkisch und rassenpolitisch eingestellte Richtung des Antisemitismus von einer staatspolitisch orientierten Richtung. Die erste Richtung »ist unchristlich, weil es gegen die Nächstenliebe ist, Menschen allein wegen der Andersartigkeit ihres Volkstums, also nicht ihrer Taten wegen, zu bekämpfen. Auch wendet sich diese Richtung notwendigerweise gegen das Christentum wegen seines inneren Zusammenhangs mit der Religion des von Gott einst auserwählten jüdischen Volkes . . . Die zweite Richtung des Antisemitismus ist erlaubt, sobald sie tatsächlich schädlichen Einfluß des jüdischen Volksteils auf den Gebieten des Wirtschafts- und Parteiwesens, des Theaters . . . mit sittlichen und rechtlichen Mitteln bekämpft.« Der nächste Paragraph macht die These Gundlachs sehr klar: »Der Antisemitismus der Partei um Adolf Stoecker in Berlin und die Christlichsozialen in Wien . . . gehören der zweiten Richtung an.«

So sieht man, daß P. Gundlach in diesem Teil des Entwurfs sich ganz bestimmt von La Farge entfernte, nicht, weil P. La Farge die positiven Werte des Judentums nicht genügend betonte, sondern im Gegenteil, weil P. Gundlach die zweite Richtung des Antisemitismus bejahen wollte. Es ist kaum zu verstehen, daß er sich 1938 nicht bemüht hat, besseren Aufschluß von Sachverständigen, z. B. von Edith Stein (via P. Erich Przywara SJ) oder von seinen Mitbrüdern Wilhelm Klein und Gustav Closen zu erhalten. Persönlich erinnere ich mich noch sehr gut an die Vorlesungen von P. Closen und Peter Browe SJ in Valkenburg (Niederlande) sowie an die Ge-

¹¹ S. FR XXV, S. 14 ff.

sprache mit P. Klein, der in diesen Jahren betonte: Israel habe eine spezielle Aufgabe in der Kirche, Hitler wolle die Juden vernichten, aber in der Folge würde Israel sich wieder als Volk bewußt werden. P. Augustin Bea bin ich in jenen Tagen nicht begegnet, aber ich vermute, daß P. Gundlach Kontakt mit ihm über diese Stelle im Entwurf gehabt hat. In Holland hatten wir, wie gesagt, eine Francisca van Leer mit ihren Freunden, und ferner sollte ich Martin Wijnhoven erwähnen, der damals schon das Band zwischen Volk und Land Israel so stark betont hat. Ich erwähne nur einige, mit denen ich in jenen Jahren Bekanntschaft gemacht habe. Es scheint aber klar zu sein, daß wir weder im La-Farge-Entwurf noch im Gundlach-Entwurf diese neuen positiven Gedanken über Israel wiederfinden. Deshalb kann ich über diesen Entwurf nur sagen, daß ich es für möglich halte, daß P. Ledóchowski einen Ratgeber in Rom hatte, der etwas mehr über Judentum wußte und über diese allzu traditionelle Theologie nicht begeistert war. Das wäre dann eine andere Erklärung für das Zögern von P. Ledóchowski als die von P. Gundlach, wie wir schon am Anfang dieses Aufsatzes sagten.

Wie dem auch sei, wenn Pius XII. die Enzyklika nicht publiziert hat, dann war es nicht der Grund, daß er Hitler einen Gefallen tun wollte oder daß er ihn zu sehr fürchtete. Einige Monate nach seiner Wahl brach der Krieg aus, der jeden Augenblick zum Weltkrieg werden konnte. Der Papst schrieb *Summi Pontificatus*, einen Aufruf zum Frieden. Aber er tat mehr als schreiben, mehr als man von einem Papst erwartete mit seinen Versuchen, den Krieg zu beenden. Wir wissen heute, daß Pius XII. kein Risiko gescheut hat, als er im ersten Kriegswinter 1939/40 persönlich zwischen dem Abgesandten der deutschen Militäropposition und dem britischen Vatikangesandten Osborne vermittelt hat. Obwohl er seitens der englischen Regierung verbindliche Erklärungen für den Fall eines Staatsstreichs zur Entmachtung Hitlers erlangte, verrann diese letzte Chance zur Wiedergewinnung des Friedens ungenutzt, weil sich die Generäle nicht zum Handeln entschließen konnten¹².

Seine Proteste am 10. Mai 1940 gegen den Angriff gegen Belgien, Holland, Luxemburg waren so kräftig und unzweideutig, daß Mussolini mit dem Konzentrationslager drohte, worauf der Papst erwiderte, dazu bereit zu sein, denn in bestimmten Augenblicken könne er als Papst nicht länger schweigen¹³. Selbst der bekannte Soziologe und Pazifist Professor Gordon Zahn schließt aus diesen Telegrammen, daß es jetzt für die deutschen Katholiken evident gewesen sein sollte, daß Dienstverweigerung Pflicht wäre¹⁴. Wenn Rolf Hochhuth 1973 in einem Pressegespräch meint, daß der Papst doch wenigstens in den Niederlanden durch seinen Nuntius gegen die Deportation der Juden hätte protestieren sollen, um auf diese Weise Edith Stein zu retten, dann zeigt er wieder, daß er mit den wirklichen Verhältnissen 1942 nicht bekannt ist. Dieser Nuntius, Msgr. Paolo Giobbe, war am 18. Juli 1940 notgedrungen mit dem übrigen »Corps diplomatique« aus Den Haag abgereist. In Rom hat dann dieser scharfe Gegner des Nationalsozialismus vieles geleistet, um – via geheime Kanäle – Papst und niederländische Bischöfe mitein-

¹² Zu Einzelheiten vgl. Harold C. Deutsch, *Verschwörung gegen den Krieg. Der Widerstand in den Jahren 1939–1940*. München 1969.

¹³ Anthony Rhodes, *The Vatican in the Age of Dictators 1922–1945*. London 1973, S. 243 ff.

¹⁴ G. Zahn, der in jenen Tagen nicht in Europa war, kann sich nicht vorstellen, daß solche Proteste in Deutschland nicht publiziert werden konnten.

ander in Kontakt zu halten. Deshalb hat der Papst verschiedene Male über Personen, die ein Visum für das besetzte Gebiet Holland bekamen, diese Bischöfe für ihre mutige Haltung und Worte gelobt. Wahrscheinlich hat er doch nicht erfahren, daß Edith Stein, als Opfer nationalsozialistischer Vergeltungsaktion, »der Rache an den Bischöfen«, wegen des Hirtenbriefes über die Judenfrage in Auschwitz-Birkenau vergast worden war¹⁵. Das wußten wir auch in Holland nicht. Aber Hochhuth hat wieder unrecht, wenn er in »Der Stellvertreter« sagt, daß man Edith Stein im Stich gelassen habe. Der niederländische Bischof ihrer Diözese, Bischof G. Lemmens, hat alles versucht, ihr zu helfen, um »unterzutauchen«. Aber sie selbst wollte es nicht. Nach dem Protestschreiben der Bischöfe ist der Bischof persönlich zu dem Hauptdienstleiter der SS gegangen und bekam dann die Versicherung von ihm, daß Edith und ihre Schwester Rosa »unter seinem persönlichen Schutz« stünden. Der Bischof erfuhr erst später, was das bedeutete: Deportation, Auschwitz, Gaskammer¹⁶. Auch bei Frau Dr. Gertrud Luckner zeigte es sich, wie die Geheime Staatspolizei die Radioansprache Pius' XII. zu Weihnachten 1942 verstand. Dies geht aus einem der Berichte der umfangreichen Akten der Geheimen Staatspolizei über Dr. Gertrud Luckner hervor. Bei einer der bei ihr vorgenommenen Kofferkontrollen auf ihren damals ständigen Reisen der Hilfstätigkeit bis zu ihrer Verhaftung im März 1943 entdeckte die Gestapo auch diese Weihnachtsansprache¹⁷. Ein Bericht des Reichssicherheitshauptamts (vom 22. 1. 1943) schreibt von dieser Papstansprache: »Wir verstehen sehr gut, welche Leute der Papst damit meint.«¹⁸ In der Tat sprach der Papst eine deutliche Sprache. Er spricht in dieser Weihnachtsbotschaft von der kollektiven Verantwortung, auch von »nicht wenigen, von denen, die sich Christen nennen . . . für die Fehlentwicklung, für die Schäden und für den Mangel an sittlichem Hochstand der heutigen Gesellschaft . . .« und sagt: ». . . müssen nicht alle Hochherzigen sich zusammenfinden im Gelöbnis, nicht zu rasten, bis in allen Völkern und Ländern die Zahl derer Legion geworden ist, die entschlossen sind, das Gemeinschaftsleben zu dem unverrückbaren Mittelpunkt seines Kreislaufs, zum göttlichen Gesetz zurückzuführen, die bereit sind, der Persönlichkeit und der in Gott geadelten Gemeinschaft zu dienen! . . . Dieses Gelöbnis schuldet die Menschheit den Hunderttausenden, die persönlich schuldlos, bisweilen nur um ihrer Nationalität oder Abstammung willen dem Tode geweiht oder einer fortschreitenden Verelendung preisgegeben sind . . .«¹⁹

¹⁵ Vgl. auch Robert M. W. Kempner, *Edith Stein und Anne Frank. Zwei von Hunderttausend. Die Enthüllungen über die NS-Verbrechen in Holland vor dem Schwurgericht in München. Die Ermordung der »nichtarischen« Mönche und Nonnen.* Freiburg 1968. Herderbücherei 308, S. 85 ff.

¹⁶ Als een brandende toorts. Echt 1970, S. 120 ff.

¹⁷ Aus: Bericht vom 8. 3. 1943: ». . . Hier dauerte ihr Aufenthalt 2 Stunden. In der Zwischenzeit wurde eine Kontrolle des bei der Gepäckannahme des Bahnhofs Bamberg abgegebenen Koffers der L. vorgenommen. In diesem befanden sich mehrere Exemplare der Ansprache des Papstes zu Weihnachten 1942 und des Advents-Hirtenbriefes des Bischofs Konrad von Berlin, die sie vermutlich als Propagandamaterial mitführt und verteilt . . .«

¹⁸ Vgl. A. Rhodes, a. a. O., S. 272 f.

¹⁹ In: Papst Pius XII. *Die Friedensordnung der Völker. Die großen päpstlichen Friedenskundgebungen zu Weihnachten 1939, 1940, 1941 und 1942.* Aus: Radioansprache zu Weihnachten 1942. Luzern 1943, S. 46.

Bemerkenswert ist in diesem Text auch, daß der Papst die Verantwortung der Christen für die Nicht-Christen, für die Juden schlechthin, betont und nicht nur über die Verantwortung der Kirche für getaufte Juden spricht. Er gibt hier den kirchenpolitischen Standpunkt auf, um als Gewissen der Welt zu sprechen.

Abschließend könnte man etwa sagen: Gewiß wäre vieles anders verlaufen, wenn schon 1933 eine gute Enzyklika gegen den Antisemitismus vorgelegen hätte. Man wäre dann in den bischöflichen Kanzleien, in den Pfarrämtern und anderswo hellhöriger gegenüber der nazistischen Judenhetze geworden. Andererseits aber waren die theologischen Konzepte der Zwischenkriegszeit – dies zeigen die vorliegenden Entwürfe zu »*Humani generis unitas*« – noch zu stark von traditionell christlicher Judenfeindlichkeit belastet. Man kann also nur bedauern, daß damals keine gute Enzyklika herauskam. Gleichzeitig aber muß man froh sein, daß die vorliegenden Entwürfe nie offizielle kirchliche Verlautbarung geworden sind. In diesem Falle wäre es nämlich noch viel schwieriger geworden, später zu dem Kompromißtext Zweiten Vatikanischen Konzils (*Nostra aetate* 4) zu gelangen.

Recht auf Leben — in den USA und in der Bundesrepublik Deutschland

Von Hansjürgen Verweyen

In der Diskussion um die Reform des § 218 wird häufig auf die Rechtslage in anderen Ländern der westlichen Welt hingewiesen, ohne daß dabei immer der Kontext zureichend bekannt ist, aus dem dieses Recht erwachsen ist. Zur Klärung des so schwierigen Fragenkomplexes könnte eine Gegenüberstellung jener Urteile zweier Gerichte der »freien Welt« beitragen, die wohl am schärfsten miteinander kontrastieren und in den betreffenden Ländern am meisten Widerspruch hervorgerufen haben: die Entscheidung des Obersten Gerichtshofs der USA vom 22. Januar 1973 und die des Bundesverfassungsgerichts der Bundesrepublik Deutschland von 25. Februar 1975.

I

Ein wesentlicher Unterschied in der Rechtssituation ergibt sich schon daraus, daß die Frage der Abtreibung in den USA in die Gesetzgebungskompetenz der einzelnen Staaten, nicht, wie in der Bundesrepublik, in die des Bundes fällt. Vor dem Urteil des Obersten Gerichtshofs war folgende Lage gegeben. In den meisten Staaten galt – wie in Deutschland seit etwa der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts – die durchgeführte oder versuchte Abtreibung einer Leibesfrucht vom Beginn der

Schwangerschaft an als streng strafbar. Diese Regelung blieb – unter Ausnahme einer medizinisch indizierten Abtreibung zur Erhaltung des Lebens der Mutter – in einer großen Mehrheit der Staaten bis in die Mitte dieses Jahrhunderts in Geltung. Danach hat etwa ein Drittel der Staaten die Gesetzgebung im Sinne einer enger gefaßten Indikationsregelung modifiziert: Erhaltung der physischen oder geistigen Gesundheit der Mutter; zu erwartende körperliche oder geistige Schäden des Kindes; Vergewaltigung, Inzest und unerlaubter Geschlechtsverkehr mit Minderjährigen legitimieren in diesen Staaten eine Abtreibung durch den lizenzierten Arzt in einem lizenzierten Krankenhaus¹.

Bei der Lage der Dinge wurde das Urteil des Obersten Gerichtshofs vom 22. Januar 1973, das nicht (wie etwa in der Bundesrepublik) durch eine die ganze Öffentlichkeit erfassende intensive Diskussion um eine Gesetzesreform vorbereitet war, zu Recht als revolutionär empfunden. Den Fall einer nicht durch medizinische Indikation gerechtfertigten Abtreibung an einer alleinstehenden Frau aus einem der Staaten mit konservativer Gesetzgebung entschied der Supreme Court letztinstanzlich als legal aufgrund des persönlichen Rechts einer Frau, ihre Schwangerschaft abzubrechen. Gleichzeitig verfügte er, daß alle Staaten ihre Gesetzgebung der folgenden Regelung anzupassen hätten:

1. Während der ersten drei Schwangerschaftsmonate ist die Entscheidung über eine eventuelle Abtreibung dem medizinischen Urteil des von der Schwangeren konsultierten Arztes überlassen.

2. Während der drei darauffolgenden Monate darf der Staat im Interesse der Gesundheit der Mutter Bestimmungen zur Durchführung der Abtreibung erlassen, die in vernünftigem Bezug zur Gesundheit der Mutter stehen.

3. Während der Zeit nach der »viability« (das heißt dem Zeitpunkt, von dem ab der Fötus unabhängig vom mütterlichen Organismus existieren kann) darf der Staat Abtreibung weiter regulieren und sogar verbieten, außer wo dies nach angemessenem medizinischen Urteil zur Erhaltung des Lebens oder der Gesundheit der Mutter geboten ist.

Den in 1.–3. verwandten Begriff »Arzt« darf der Staat im Sinne von »staatlich lizenzierter Arzt« einschränken².

Die Begründung dieses Urteils des Gerichtshofs beginnt mit einem bis in die Antike ausholenden historischen Exkurs, in dem einmal der Eid des Hippokrates als Ausnahme im Gesamt der abtreibungsfreudigen Griechen und Römer herausgestellt und zum anderen unterstrichen wird, daß im englischen Common Law – welches bis zur Mitte des neunzehnten Jahrhunderts die amerikanische Rechtsprechung bestimmte – Abtreibung vor dem sogenannten »quickening« (das heißt der ersten erkennbaren Bewegung des Fötus im Mutterleib) nicht als strafbar galt.

Die eigentliche Argumentation der Mehrheit basiert auf folgenden Gesichtspunkten:

1. Die Lebens- und Freiheitsrechte der Person, welche die amerikanische Verfassung garantiert, sind nicht auf den Fötus ausdehnbar, der nach der Sprache und Meinung des Gesetzes nicht als Person gilt.

¹ Vgl. 41 The United States Law Week 4215, 4221, 4241.

² 41 LW 4214, 4229.

2. Die umstrittene Frage, zu welchem Zeitpunkt menschliches Leben beginnt, braucht nicht vom Gerichtshof entschieden zu werden³.

3. Die Persönlichkeitsrechte der Schwangeren im Hinblick auf ihre Leibesfrucht unterliegen bestimmten Modifikationen. Der Staat hat

a) ein Recht, die Gesundheit der Schwangeren notfalls gegen ihren eigenen Willen zu schützen. Hierauf basiert Punkt 2 der oben angeführten Regelung, weil nach dem dritten Monat eine Abtreibung erhöhte Gefahren für die Gesundheit der Schwangeren mit sich bringt. – Er hat

b) ein legitimes Interesse an dem potentiellen Menschenleben im Leibe der Schwangeren. Der Zeitpunkt, wo dieses Interesse »zwingend« (»compelling«) wird, ist mit der »viability« gegeben. Diese etwas abrupte Feststellung wird mit dem folgenden Satze erläutert: »Der Grund dafür liegt in der berechtigten Annahme, daß dann der Fötus die Fähigkeit zu einem sinnvollen Leben außerhalb des Mutterleibes hat«⁴.

Eine abweichende Meinung gegen dieses Mehrheitsurteil (von sieben Richtern) formulierte White (dem sich Rehnquist anschloß). Der Kern ihrer Argumentation kommt vor allem in dem folgenden Passus zum Ausdruck:

»Die Mehrheit des Gerichtshofs vertritt folgende Position: Während der Zeit vor der »viability« des Fötus wertet die Verfassung der Vereinigten Staaten die Konvenienz, Lust oder Laune der vermeintlichen Mutter höher als das Leben oder potentielle Leben des Fötus. Die Verfassung garantiert daher das Recht zur Abtreibung gegen jede staatliche Gesetzgebung oder Maßnahme, die den Fötus vor einer Abtreibung schützen will, sofern sie nicht wegen zwingenderer Gründe der Mutter gesucht wird.

Dem muß ich bei allem gehörigen Respekt meine Zustimmung versagen. Ich finde nichts in der Sprache oder Geschichte der Verfassung, was dieses Urteil des Gerichtshofs stützen könnte. Der Gerichtshof entwirft und verkündet einfach ein neues konstitutionelles Recht für Schwangere und investiert dieses Recht – mit kaum einem Grund oder einer Autorität zu dieser Handlung – mit hinreichendem Gewicht, die meisten bestehenden staatlichen Regelungen hinsichtlich von Abtreibung auszuschalten. Das Ergebnis ist, daß der Bevölkerung und den gesetzgebenden Körperschaften der 50 Staaten durch die Verfassung das Recht genommen wird, die relative Bedeutung des Fortbestehens und der Entwicklung des Fötus einerseits und das Spektrum der möglichen Auswirkungen auf die Mutter andererseits gegeneinander abzuwägen. Als Ausübung einer rohen richterlichen Gewalt hat der Gerichtshof vielleicht die Vollmacht zu dem, was er heute tut. Meiner Ansicht nach ist sein Urteil jedoch eine kurzsichtige und extravagante Ausübung der richterlichen Revisionsgewalt, wie sie die Verfassung diesem Gerichtshof zukommen läßt«⁵.

³ »Wir brauchen nicht die schwierige Frage zu lösen, wann Leben beginnt. Wenn die entsprechenden Fachleute der Medizin, Philosophie und Theologie zu keinem Konsensus kommen können, ist die Justizgewalt, an diesem Punkt in der Entwicklung menschlichen Wissens, nicht befugt, Spekulationen über die Antwort auf diese Frage anzustellen.« (41 LW 4227).

⁴ »This is so because the fetus then presumably has the capability of meaningful life outside the mother's womb« (41 LW 4228).

⁵ 41 LW 4246.

Revolutionär ist die Entscheidung des Supreme Courts zunächst in dem positiven Sinn, daß sie mit einem Schlage die Rechtslage der Frau in einem gewichtigen Punkt gegenüber der Situation verbesserte, wie sie in der Mehrheit der Staaten gegeben war. In der Diskussion um die Reform des § 218 ist manchem Konservativen in der Bundesrepublik vielleicht zum ersten Mal bewußt geworden, wie einseitig die Last bei der bestehenden Lage der Dinge auf die Schultern der schwangeren Frau abgewälzt war. Bedenkt man, daß in den USA keine bundesweite Reform der Abtreibungsgesetzgebung auf legislativem Wege möglich ist und wie zäh manche »hinterwäldlerische« Staaten an althergebrachten, aber überholten Regelungen haften, dann ist es verständlich, daß der Supreme Court hier eine Initiative ergriff, die – so fragwürdig sie auch im Blick auf die stets prekäre Balance der konstitutionellen Gewaltenteilung erscheint – rechtspolitisch durchaus an der Zeit war.

Unannehmbar ist lediglich die gewählte Methode, die dem bewährten Rezept folgt, in dem Augenblick, wo die Belastung eines unterdrückten Teils der Gesellschaft als unerträglich zutage tritt, sie einfach auf den nächst Schwächeren abzuschieben, ohne das Übel mit sozialpolitisch adäquaten Mitteln an der Wurzel anzupacken.

Diese Methode wird in der Urteilsbegründung offenkundig. Man gibt sich wissenschaftlich redlich und will die in den Disziplinen der Medizin, Philosophie und Theologie umstrittene Frage nach dem Beginn menschlichen Lebens nicht entscheiden. Praktisch entscheidet man sie sehr wohl, und zwar in äußerster Einseitigkeit und Willkür. Würde man nämlich die Möglichkeit, daß der Fötus vor der »viability« menschliches Leben besitzt, ernsthaft erwogen haben, so wäre das Urteil unverantwortlich. Die Willkür des gewählten Zeitpunkts, von dem ab der Gerichtshof den Staaten ein legitimes Interesse am potentiellen Leben der Leibesfrucht zugesteht, wird zwar durch geschickte historische Rückblenden auf vor dem Durchbruch eines naturwissenschaftlich aufgeklärten Bewußtseins als relevant angesehene Daten (das »quickening«) und theologische Fehden (um den Augenblick der »Beseelung« des Embryos) verschleiert. Dies aber ist Sophistik im übelsten Sinne. »Quickening« und »viability« sind zwei sachlich wie historisch völlig inkomparable Dinge – was hat die erste Regung im Mutterleib, die schon dem Primitiven bekannt war, mit jener Lebensfähigkeit des Fötus außerhalb des mütterlichen Organismus zu tun, die nur aufgrund äußerster Verfeinerung der medizinischen Technik realisierbar ist? Auch den (in der Historie offenbar so bewanderten) Richtern dürfte nicht unbekannt gewesen sein, daß die theologische Diskussion um den Zeitpunkt der Beseelung auf die Biologie des Aristoteles zurückgeht und wie diese längst überholt ist, jedenfalls kein Argument im Sinne ihrer Urteilsfindung hergibt. Biologisch steht heute außer Zweifel, daß man von der Empfängnis, spätestens aber vom Ende der Nidation im Uterus an von einem individuellen menschlichen Leben des Ungeborenen sprechen muß. Die philosophisch-theologisch offene Frage nach dem Abschluß des Werdens einer »Person« ist für das hier vorliegende Rechtsproblem nicht von Belang, da selbst die Geburt – der späteste Zeitpunkt, von dem die Rechtssprache bei ihrer Verwendung des Personbegriffs ausgeht – kein letztes Datum für das Werden einer Person im Sinne jener Disziplinen darstellt.

Trotz aller pseudowissenschaftlichen Verbrämung der Argumentation wird nur zu deutlich, welche Philosophie der Entscheidung des Supreme Courts letztlich

zugrunde liegt. In dem Maße, wie die Frau in der Öffentlichkeit ihrer Stimme Nachdruck verschafft, wächst die Bereitschaft, ihr früher versagte Rechte zuzubilligen. Von dem Augenblick an, wo das ungeborene Leben eine solche Unabhängigkeit vom Organismus der Schwangeren gewinnt, daß es auch außerhalb zu existieren vermag, tritt es als ein Faktor auf der Szene des Rechts auf. Dahinter steht die im Grunde darwinistische Konzeption, nach der Recht eine Funktion der Macht, des Sich-Durchsetzens im Kampf aller gegen alle ist, nicht aber Ausdruck des Bemühens der Gesellschaft, menschliches Leben und Freiheit zu sichern, wo immer auch nur deren Möglichkeit zutage tritt.

II

Wie unterscheidet sich demgegenüber das Urteil des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) vom 25. Februar 1975? Im Gegensatz zu dem Blitz aus heiterem Himmel, als welcher die Revision eines Einzelfalls durch den Supreme Court mit umstürzender Wirkung für die bestehende Rechtsordnung in der Mehrheit der Staaten erscheinen mußte, war die Entscheidung des BVerfG durch eine bundesweite, sich über mehrere Jahre erstreckende Diskussion um die Reform des sogenannten Abtreibungsparagraphen wohl vorbereitet, wenn auch viele sich ein anderslautendes Urteil gewünscht hätten. In diesem Urteil wird zwar ein vom Bundestag am 18. Juni 1974 verabschiedetes Gesetz für verfassungswidrig erklärt und werden Detailregelungen erlassen, wie sie im allgemeinen in den Entscheidungsbereich der Legislative fallen. Dennoch ist der in einem ersten Hauptpunkte formulierte Vorwurf der Minderheit des BVerfG (Rupp-v. Brünneck, Dr. Simon), es finde hier eine Verlagerung von Entscheidungskompetenzen in folgenschwerem Ausmaß statt⁶, nicht im gleichen Maße gerechtfertigt wie die parallele Argumentation der Minderheit des Supreme Court vom 22. Januar 1973.

Abgesehen von formal-rechtlichen Fragen, zu deren Beurteilung eine genaue Analyse des Verhältnisses zwischen Bundestag und Bundesverfassungsgericht in der relativ jungen Geschichte der Bundesrepublik erforderlich wäre, springt der folgende Umstand in die Augen. Die Entscheidung des BVerfG beinhaltet nicht nur wie das abgewiesene Bundesgesetz eine wesentliche Verbesserung der Rechtslage der Frau gegenüber der früheren Fassung des § 218. Sie folgt im Kern sogar genau dem Anfang 1972 von der Bundesregierung vorgelegten ersten Entwurf zur Reform dieses Paragraphen. In jenem Entwurf wurde die sogenannte »Fristenregelung« entschieden zurückgewiesen, die 1974 dieselbe Koalition der SPD/FDP (mit 247 gegen 233 Stimmen) im Bundestag durchsetzte, welche die Bundesregierung von 1972 gebildet hatte. Schon angesichts dieser Tatsache hat der heutige Protest der genannten Parteien gegen das Urteil des BVerfG mehr formales als inhaltliches Gewicht. Sie geraten damit in das fatale Licht, damals aus reinem Opportunismus die Fristenregelung – für die sich 1972 kaum eine Mehrheit im Bundestag gefunden hätte – zurückgestellt zu haben. Andererseits mag die Annahme, daß sich innerhalb von zwei Jahren das Rechtsbewußtsein der Mehrheit des Volkes entschieden gewandelt habe, in einem gewissen Sinn legitim erscheinen. Bei der heutigen Verfassung

⁶ Teil II, S. 1 der vom BVerfG herausgegebenen Druckschrift.

der Massenmedien braucht es tatsächlich nicht lange, um durch systematisch-einseitige »Bearbeitung« einen nicht unerheblichen Teil der Bevölkerung für den »Fortschritt« zustimmungswillig zu machen. Angesichts dieser Situation wird die Argumentation der Senatsminderheit, die klassische Funktion des BVerfG liege darin, Verletzungen des Freiheitsraums des einzelnen durch übermäßige Eingriffe der staatlichen Gewalt abzuwehren⁷, fragwürdig. Es könnte sehr wohl notwendig sein, den einzelnen nicht nur vor dem Staat, sondern auch vor der Gefährdung durch »pressure groups« zu schützen. Wenn sich das Übergewicht solcher Gruppen in einem Maße auf die gesetzgebenden Organe auszuwirken beginnt, daß die in demokratischen Institutionen zustandekommenden Gesetze mehr und mehr nur noch in einem formalen Sinn als »Recht« angesprochen werden können, dürfte es an der Zeit sein, die Funktion des Verfassungsgerichts neu zu überdenken. Demokratie ist nicht nur »von oben« gefährdet.

Welches ist nun der wesentliche Inhalt des Urteils des BVerfG? Wodurch hebt es sich von dem zurückgewiesenen Bundesgesetz von 1974 und die Begründung dieses Urteils von der Gegenargumentation der Senatsminderheit ab?

Im Unterschied zu der in dem Mehrheitsentscheid des Supreme Court der Vereinigten Staaten zum Ausdruck kommenden Rechtsauffassung sind sich der deutsche Bundestag und das gesamte Bundesverfassungsgericht aufgrund der Konstitution der Bundesrepublik zunächst einmal in den folgen Punkten *einig*: Das ungeborene Leben steht – auch schon in den ersten zwölf Wochen nach der Empfängnis – unter Rechtsschutz. Der Gesetzgeber hat daher die Rechte der Frau über ihren Leib durch Regelungen einzuschränken, die einen ausreichenden Schutz jenes Lebens gewährleisten.

Ein wesentlicher Unterschied in der Position der Mehrheit des BVerfG gegenüber den Befürwortern der Gesetzesreform vom Juni 1974 im Bundestag⁸ wie der Senatsminderheit⁹ zeigt sich vor allem darin, daß die Senatsmehrheit keine Wertdifferenzierung im Hinblick auf menschliches Leben (vor oder nach der Geburt, verschiedene Stufen während der Schwangerschaft) vornimmt¹⁰. Die Gegenseite behauptet zwar, daß sich nur so eine Indikationenregelung rechtfertigen ließe. Tatsächlich begründet die Senatsmehrheit aber ihr Urteil, daß bei bestimmten Indikationen (deren Formulierung so offen gehalten ist, daß praktisch alle bisher diskutierten Ausnahmeregelungen, einschließlich der eugenischen und sozialen Indikation darunter begriffen werden können¹¹) von einer Bestrafung abgesehen werden muß

⁷ Teil II, S. 2 a. a. O.

⁸ Siehe bes. die Stellungnahme von Horst Ehmke, vgl. a. a. O., Teil I, S. 40–46.

⁹ Vgl. a. a. O., Teil II, S. 11.

¹⁰ Der Unterschied kommt besonders eindrucksvoll zutage, wenn Frau Rupp-v. Brünneck von der »Weigerung der Schwangeren (!), die Menschwerdung ihrer Leibesfrucht in ihrem Körper zuzulassen« spricht (a. a. O., Teil II, S. 12 f.). In ihrer weiteren Argumentation gehen unversehens das »natürliche (!) Empfinden der Frau« und das »allgemeine Rechtsbewußtsein« ineinander über (vgl. ebd., S. 13).

¹¹ Vgl. bes. II, 2 und 3 des Urteils (Teil I, S. 7 der Druckschrift): »2. Der mit Einwilligung der Schwangeren von einem Arzt innerhalb der ersten zwölf Wochen seit der Empfängnis vorgenommene Schwangerschaftsabbruch ist nicht nach § 218 des Strafgesetzbuchs strafbar, wenn an der Schwangeren eine rechtswidrige Tat nach den §§ 176 bis 179 des Strafgesetzbuchs vorgenommen worden ist und dringende Gründe für die Annahme sprechen, daß die

oder kann, ohne Rückgriff auf eine solche Wertdifferenzierung. Grundsätzlich stellt sie fest:

Das Recht auf Leben wird jedem gewährleistet, der »lebt«; zwischen einzelnen Abschnitten des sich entwickelnden Lebens vor der Geburt oder zwischen ungeborenem und geborenem Leben kann hier kein Unterschied gemacht werden¹².

Die Straffreiheit wird allein mit dem Recht der *Frau* begründet, wegen ihres singulären Verhältnisses zu dem ungeborenen Leben nicht über das zumutbare Maß hinaus zur Aufopferung eigener Lebenszwecke im Interesse der Respektierung des Rechts des Ungeborenen *gezwungen* zu werden¹³.

Dem Urteil des BVerfG kann jedenfalls kein *Recht* auf Schwangerschaftsabbruch in den genannten Fällen und damit eine Differenzierung zwischen verschiedenen Wertstufen menschlichen Lebens entnommen werden.

Der zweite wesentliche Unterschied zwischen der Senatsmehrheit und der Gegenseite besteht in der Beurteilung der Frage, welche Maßnahmen zum Schutz des ungeborenen Lebens als ausreichend gelten können. Die Mehrheit sieht eine bloße Beratung (unter anderem) über die bei einer Fortsetzung der Schwangerschaft zur Verfügung stehenden Hilfen als keinen hinreichenden Schutz des ungeborenen Lebens an. In der Tat dürfte das Argument kaum zu entkräften sein, daß im Falle einer aus rein egoistischen Motiven fest zur Abtreibung entschlossenen Schwangeren jede solche Beratung einen bloß nominalen, ehrlicher: überhaupt keinen Rechtsschutz des ungeborenen Lebens bietet. Aus diesem Grunde glauben die Richter bei allen Abtreibungen, die nicht auf eine ernsthafte Konfliktsituation für die Frau zurückzuführen sind, auf eine strafrechtliche Ahndung nicht verzichten zu können, da dem Gesetzgeber keine anderen gleich wirksamen rechtlichen Sanktionen zu Gebote stehen¹⁴.

Schwangerschaft auf der Tat beruht. 3. Ist der Abbruch der Schwangerschaft in den ersten zwölf Wochen seit der Empfängnis von einem Arzt mit Einwilligung der Schwangeren vorgenommen worden, um von der Schwangeren die auf andere ihr zumutbare Weise nicht abzuwendende Gefahr einer schwerwiegenden Notlage abzuwenden, so kann das Gericht von einer Bestrafung nach § 218 des Strafgesetzbuches absehen.«

¹² A. a. O., Teil I, S. 51.

¹³ Die einzige Inkonsistenz in dieser Argumentation findet sich, soweit ich sehe, in Teil I, S. 67 f. der Druckschrift: »Bei den Beratungen des Sonderausschusses für die Strafrechtsreform . . . hat der Vertreter der Bundesregierung ausführlich und mit überzeugenden Gründen (!) dargelegt, warum in diesen vier Indikationsfällen die Austragung der Schwangerschaft nicht als zumutbar erscheint. Der entscheidende Gesichtspunkt ist, daß in allen diesen Fällen ein anderes, vom Standpunkt der Verfassung aus ebenfalls schutzwürdiges Interesse sich mit solcher Dringlichkeit geltend macht, daß die staatliche Rechtsordnung nicht verlangen kann (!), die Schwangere müsse hier dem Recht des Ungeborenen unter allen Umständen den Vorrang einräumen.« Hier, nicht schon mit der bloßen Straffreiheit, scheint allerdings eine problematische Differenzierung in der Wertschätzung von Leben impliziert. Im Gegensatz dazu stellt die Mehrheit aber auf S. 68 fest, daß auch in den genannten Indikationsfällen die Austragung der Schwangerschaft durchaus als zumutbar erscheint, nämlich in ihrem Hinweis auf die notwendige Beratung »mit dem Ziel, die Schwangere an die grundsätzliche Pflicht zur Achtung des Lebensrechts des Ungeborenen zu mahnen«, und sagt wenige Zeilen zuvor im Sinne ihrer sonst präzisen Argumentation: ». . . die allgemeine soziale Lage der Schwangeren und ihrer Familie kann Konflikte von solcher Schwere erzeugen, daß von der Schwangeren über ein bestimmtes Maß hinaus Opfer zugunsten des ungeborenen Lebens *mit den Mitteln des Strafrechts nicht erzwungen werden können*« (unsere Hervorhebung).

¹⁴ A. a. O., Teil I, 69.

Auch sie sind sich natürlich der eingeschränkten Durchführbarkeit dieser Strafdrohung bewußt. Sie halten aber einerseits, nach der nunmehr erfolgten einschneidenden Reform des § 218, die Rechtslage für klar genug definiert, daß auf eine konsequentere Durchführung des Strafverfolgs gedrungen werden kann¹⁵. Andererseits bleibt auch bei der eingeschränkten Möglichkeit strafrechtlicher Ahndung auf diese Weise wenigstens die deutliche Mißbilligung der Abtreibung als Unrecht gewahrt, eine wesentliche Aufgabe der Gesetzgebung im Hinblick auf die Erhaltung bzw. Förderung des Rechtsbewußtseins, der der Bundestag in seiner Neufassung des § 218 nicht nachgekommen sei. Ein Blick in die im Strafrechtsreform-Ergänzungsgesetz für das Gebiet des Sozialrechts vorgesehenen Regelungen (z. B. hinsichtlich der Kostendeckung von straffreien Schwangerschaftsabbrüchen durch die gesetzlichen Krankenversicherungen) zwingt den unbefangenen Leser »darüber hinaus zu dem Schluß, daß es sich bei dem Schwangerschaftsabbruch in den ersten zwölf Wochen um einen Vorgang handelt, dem rechtlich nichts Verwerfliches anhaftet und der deshalb auch sozialrechtlich gefördert und erleichtert werden darf. Denn gesetzliche Rechtsansprüche auf soziale Leistungen setzen voraus, daß der Tatbestand, bei dessen Erfüllung sie gewährt werden, keine rechtlich verbotene (mißbilligte) Handlung darstellt.«¹⁶

Die *Senatsminderheit* bestreitet nicht, daß die Beratungsregelung durch den Gesetzgeber noch Schwächen aufweist¹⁷. Mit dem Gesetzgeber global von »dem Versagen der Strafsanktion« ausgehend¹⁸ und unter Betonung der Tatsache, daß auch die Mehrheit konstruktiv präventiven vor repressiven Methoden des Rechtsschutz soweit wie möglich den Vorzug gibt, befürchtet sie aber vor allem, daß die Strafdrohung eine konstruktive Beratung weitgehend verhindert, »denn zur Abtreibung geneigte Frauen werden die Beratungsstellen nicht aufsuchen, solange sie befürchten müssen, dadurch ihre Entscheidungsfreiheit zu verlieren und sich durch das Bekanntwerden ihrer Schwangerschaft im Falle eines späteren illegalen Eingriffs strafrechtlicher Verfolgung auszusetzen. Diese auf das Urteil vieler Sachverständiger gestützte und zudem der Lebenserfahrung entsprechende Auffassung ist weder von den Antragstellern in der mündlichen Verhandlung noch von der Senatsmehrheit widerlegt worden.«¹⁹

Bei einer adäquaten Einrichtung der von dem Gesetzgeber wie dem BVerfG geforderten Beratungsstellen dürfte sich diese Befürchtung als gegenstandslos erweisen. Oberste Bedingung der Beratung muß natürlich eine strenge Wahrung des Amtsgeheimnisses sein, und schon die Definition der Beratung muß außer Zweifel stellen, daß nichts des an einer solchen Stelle Verhandelten als Grundlage für eine eventuelle strafrechtliche Verfolgung der Betroffenen dienen kann. Bei entsprechender Ausstattung dieser Stellen dürfte sich darüber hinaus die Einrichtung von besonderen Gutachtergremien, die über das Gegebensein einer Straffreiheit ermöglichenden Indikation befinden, erübrigen. Schon das Protokoll über eine Aussprache mit einer Schwangeren könnte, wenn es eine ernste Konfliktsituation glaubwürdig macht, in vielen Fällen eine ausreichende Beweisgrundlage dafür darstellen, daß eine Abtrei-

¹⁵ A. a. O., Teil I, 70.

¹⁶ A. a. O., Teil I, S. 73.

¹⁷ A. a. O., Teil II, S. 19.

¹⁸ A. a. O., Teil II, S. 18.

¹⁹ A. a. O., Teil II, S. 22.

bung aufgrund einer Notlage im Sinne von Nr. II, 3 des Urteils des BVerfG erfolgt ist. Im Falle einer strafrechtlichen Verfolgung könnte die Verwendung dieses Dokuments durch den *Verfolgten* nur in dessen Interesse und damit die Beratung von Schwangeren gerade auf der Grundlage der Entscheidung des BVerfG nicht nur geboten, sondern von diesen sogar erwünscht sein.

Ein weiteres Argument der Senatsminderheit ist die soziale Ungleichheit, die durch eine strafrechtliche Ahndung von Schwangerschaftsabbrüchen gegeben sei²⁰. Mit dem Hinweis auf das »Zeitalter des ›Abtreibungstourismus‹«²¹ begibt sie sich in gefährliche Nähe zu jenem Zynismus, mit dem gewisse Massenmagazine ernsthafte rechtliche Erwägungen ins Lächerliche ziehen²². Aufgrund der hier waltenden Logik könnte man ebensogut fordern, daß, weil die sozial besser Gestellten es immer leichter haben, sich über Rechtsschranken hinwegzusetzen, man das Gesetzmachen überhaupt bleiben lassen solle. Immerhin scheint mir die bei der strafrechtlichen Verfolgung von Abtreibungen nicht zu vermeidende soziale Ungleichheit jener Gleichheit vor dem Gesetz vorzuziehen, nach der auch die sozial schwächeren, aber rechtlich gesinnten Glieder der Gesellschaft durch ihren Beitrag zur gesetzlichen Krankenversicherung für jene Frauen aufkommen müssen, die aus bloßer Willkür fristgerechte Schwangerschaftsabbrüche in medizinisch bestausgestatteten Krankenhäusern vornehmen. – Ähnliches ist gegenüber der nicht verstummenden Klage²³ zu sagen, »daß illegale Schwangerschaftsabbrüche auch heute noch zu Gesundheitsschäden führen«. Ich sehe keinen zwingenden Grund gegeben, über die vom BVerfG befürwortete Straffreiheit in ernsthaften Konfliktsituationen hinaus das zumindest teilweise selbst verschuldete Risiko einer unrechtlichen Handlung zu erleichtern, die das vom Grundgesetz geschützte Leben des Ungeborenen zerstört.

In der Argumentation gegen die in der Urteilsbegründung für wichtig erachtete Funktion der Strafandrohung im Hinblick auf die Erhaltung bzw. Förderung des Rechtsbewußtseins endlich herrscht weitgehend ein (inzwischen auch publizistisch weidlich ausgenutztes) Sophisma vor:

»Unser wesentlichster Einwand richtet sich dagegen, daß die Mehrheit nicht darlegt, woraus verfassungsrechtlich das Erfordernis der Mißbilligung als einer selbständigen Pflicht hergeleitet werden soll. Nach unserer Auffassung schreibt die Verfassung nirgends vor, ethisch verwerfliches oder strafwürdiges Verhalten müsse per se ohne Rücksicht auf den damit erzielten Effekt mit Hilfe des Gesetzesrechts mißbilligt werden. In einem pluralistischen, weltanschaulich neutralen und freiheitlichen demokratischen Gemeinwesen bleibt es den gesellschaftlichen Kräften überlassen, Gesinnungspostulate zu statuieren.«²⁴.

²⁰ A. a. O., Teil II, S. 16.

²¹ Ebd., S. 21.

²² Man halte sich demgegenüber nur einmal des Sokrates Aussagen in Platons »Kriton« (51 d) vor Augen, um zu sehen, wie weit es mit der Rechtsauffassung in unseren modernen Wohlfahrtsstaaten gekommen ist: Sobald's unbequem wird, entzieht man sich der Konsequenz des geltenden Rechts durch einen kurzen Ausflug über die Grenze.

²³ A. a. O., Teil II, S. 15 f.

²⁴ Ebd., S. 27.

Dieser kaum verschleierte Versuch, die Senatsmehrheit als »Sittenwächter der Nation« an den Pranger zu stellen, grenzt an Infamie. Es geht hier doch nicht um irgendwelche der Diskussion offenstehende Gesinnungspostulate, sondern nur um den adäquaten Ausdruck der Mißbilligung von Eingriffen in jene *Rechtssphäre*, die es nach der Ansicht aller an der Reform des § 218 Beteiligten aufgrund der Verfassung zu schützen gilt. Die Art und Weise, wie schließlich in der »Abweichenden Meinung« über dieses Problem hinweggeredet wird, gibt Anlaß zu dem Bedenken, wie ernst es wohl manchem der für die Gesetzesreform vom Juni 1974 Verantwortlichen mit dem Eintreten für jenen Rechtsschutz in Wirklichkeit gewesen sein mag.

III

In einem abschließenden Vergleich der beiden bedeutenden Entscheidungen darf man feststellen, daß der Oberste Gerichtshof der USA mit seinem Urteil ungeborenes Leben in einem großen Ausmaß schutzlos preisgegeben und die Fronten vermutlich auf lange Zeit hinaus verhärtet hat, während das deutsche Bundesverfassungsgericht jene Sanktionierung von Unrecht vermied, gleichzeitig aber die Rechte der Frau in einem Umfange sicherstellte, der nur dem als unzureichend erscheinen kann, der im Letzten eine willkürliche Verfügungsgewalt der Schwangeren über ihre Leibesfrucht befürwortet.

Die Entwicklung in den USA nach 1973 zeigt, welche Polarisierung zwischen Ultraliberalen und Ultrakonservativen jenes Urteil heraufbeschworen hat. Die einzige Möglichkeit der zur Gesetzesänderung gezwungenen Staaten, ihrem Rechtsanliegen Nachdruck zu verleihen, liegt in dem Versuch, einen Zusatz zur Verfassung durchzusetzen, in dem auch das ungeborene Leben ausdrücklich unter Schutz gestellt wird. Hierzu müßte sich eine Zweidrittelmehrheit der Staatsvertretungen finden. Die Folge ist, daß in der heutigen Öffentlichkeit nur jene wortgewaltige Bewegung ihre Stimme gegen das mit der Entscheidung des Obersten Gerichtshofs geschaffene »Recht« geltend macht, die – überspitzt gesagt – zum Rechtsschutz des Fötus notfalls über die Leiche der Mutter schreitet. Gemäßigtere Stimmen halten sich zurück, weil ihre Wirksamkeit politisch nur die bestehende Regelung zementieren würde. Der Kampf wird darüber hinaus zunehmend auf dem Rücken der Ärzte ausgetragen, die während der ersten sechs Monate eine an sich legale Abtreibung vornehmen, wegen des (naturgemäß) nicht genau festlegbaren Zeitpunkts der »viability« in bestimmten Staaten aber zugleich auf der Hut sein müssen, in demselben Akt nicht außerhalb des Mutterleibes lebensfähiges Leben zu zerstören.

Die Entscheidung des deutschen Bundesverfassungsgerichts hingegen regt in ihrer Konzentration auf echte Konfliktsituationen der Schwangeren den Gesetzgeber zu einer adäquaten Einrichtung von Beratungsstellen und damit auch zu sozialpolitischen Initiativen an, die an die Wurzel der gesellschaftlichen Benachteiligung der Frau gehen, ohne das Unrecht auf das ungeborene Leben abzuwälzen.

Geburtenarme Gesellschaften: ihre Mütter, ihre Kinder

Ein Gespräch mit Horst Puder

Das hier anstehende Thema behandelt die physisch-psychische Situation der werdenden und jungen Mütter und ihrer Kinder aus der Sicht des Gynäkologen. Es ist also nicht demographisch orientiert, geht aber von den demographischen Verhältnissen in der Bundesrepublik Deutschland aus.

Bis 1965 wurden in der Bundesrepublik jährlich über eine Million Kinder geboren. 1974 dagegen nur mehr wenig über 500 000. Die Zahl der Geburten bei ausländischen Eltern stieg dagegen auf ca. 100 000 an. 1974 hatte also jedes sechste Kind in der Bundesrepublik ausländische Eltern. Im gleichen Jahr überstieg die Zahl der Sterbefälle diejenigen der Geburten um rund 100 000. Der Geburtenrückgang in der Bundesrepublik ist, so Karl Schwarz, Statistisches Bundesamt Wiesbaden, »drastisch und ohne Beispiel«¹.

Wir kannten selbstverständlich auch schon früher Negativbilanzen von Bevölkerungen, also mehr Todesfälle als Geburten, vor allem in den Großstädten wie etwa Wien und Berlin. In der derzeitigen Situation, von der wir berichten, gilt die Negativbilanz fast durchgängig. Von den 110 kreisfreien Städten der Bundesrepublik hat keine mehr die Geburtenhäufigkeit von 2,2 Kindern pro Ehe, die zur Erhaltung der Bevölkerung erforderlich sind. Besonders niedrige Geburtenzahlen haben München, Bonn, Düsseldorf, Wiesbaden, Frankfurt, Saarbrücken, Nürnberg, Stuttgart, Mainz, Hannover. Von den 300 Landkreisen der Bundesrepublik haben nur 30 eine Geburtenhäufigkeit, die einen Geburtenüberschuß sichert. Von diesen 30 Kreisen liegen 13 in Bayern, 6 in Niedersachsen, 7 in Nordrhein-Westfalen, nur einer in Rheinland-Pfalz und Baden-Württemberg. Es handelt sich um Kreise mit einem hohen Anteil an landwirtschaftlicher Bevölkerung. Für alle diese Daten sind die konfessionellen Unterschiede fast ohne Bedeutung, das gilt besonders für die Städte und Großstädte. Der Geburtenrückgang war hier bei den Katholiken wesentlich höher als bei Nichtkatholiken. Etwas anders sieht es aus, wenn man die Statistik schichtenspezifisch betrachtet. »Die wenigsten Kinder hat heute wie früher der kleinstädtische Mittelstand, die meisten Kinder haben nicht nur die Landwirte, sondern auch andere Bevölkerungsgruppen im Einfamilienhaus. Ferner ist bemerkenswert, daß innerhalb jeder sozialen Schicht diejenigen mit höheren Einkommen etwas mehr Kinder haben als die Ehen mit geringerem Einkommen. Der Zusammenhang zwischen Bildungsstand und Kinderzahl sieht folgendermaßen aus: Die wenigsten Kinder haben die Ehepaare mit mittlerer Reife, die meisten Kinder die Ehepaare mit Volksschulabschluß und dann die Akademiker. Der allgemeine Trend in Richtung einer Verringerung der Kinderzahl ist jedoch kaum an bestimmte Bevölkerungsschichten gebunden.«

Die Veränderungen innerhalb der Bevölkerungsstatistik sind das Ergebnis von Familienplanung und Geburtenkontrolle. Die Mittel, die zu diesem Zwecke benutzt werden, sind bekannt. Daß sie heute weitgehend in Gebrauch sind, darf als sicher

¹ In: »Zur Debatte«, 5. Jg. Nr. 6 (September/Oktober 1975) S. 1 ff. Wir folgen im übrigen den Ausführungen von Schwarz.

gelten. Dies gilt auch für die Nachkriegszeit bis 1965. Daß seit diesem Zeitpunkt die Zahl der Geburten halbiert wurde, ist freilich exzeptionell. Man spricht hier vom sog. Pillenknick, sicher vergrößernd, denn es lassen sich eine Reihe weiterer demographischer Faktoren nachweisen, die für das Fallen der Geburtenzahlen mitverantwortlich zu machen sind.

Doch nun zu einigen Folgeerscheinungen dieser jüngsten Entwicklung. Wir beschränken uns dabei, wie schon gesagt, auf die im unmittelbaren Sinne des Wortes Betroffenen: die Mütter und die Kinder. Unser Gesprächspartner ist Horst Puder, Chefarzt im Kreiskrankenhaus Würselen.

Redaktion: Was meinen Sie zu folgenden Erwägungen: Da auf Grund der extrem gefallen Geburtenzahlen die Plätze in den Entbindungsstationen nicht mehr voll ausgelastet, also sicher Überkapazitäten vorhanden sind, ist man da aus wirtschaftlichen Gründen genötigt, die Verweildauer der Wöchnerinnen zu verlängern? – Die erste Frage.

Ich kann mir auch vorstellen, daß angesichts des allgemeinen Trends ein hoher Prozentsatz der nichtgeplanten Kinder von sehr jungen Müttern stammt und ein hoher Prozentsatz der geplanten Kinder von sehr alten Müttern. Haben sich die Altersjahrgänge der Gebärenden verschoben? Mit welchen Folgen für die Mütter? Mit welchen für die Kinder? – Die zweite Frage.

Puder: Mit der Abnahme der Geburtenfrequenz hat sich in der Tat einiges verändert: Das Klima, der Arbeitsablauf, die Stimmung, die Art der Auslastung haben sich in den Kreißsälen und Entbindungsabteilungen gegenüber der Zeit von vor zehn bis zwanzig Jahren wesentlich gewandelt. Die freiwerdenden Kapazitäten konnten nicht in einem solchen Umfang reduziert werden, wie es aufgrund des drastischen Geburtenrückganges erforderlich gewesen wäre, zumal alle Zukunftsplanungen, auch die hinsichtlich der Krankenhausbettenkapazitäten, diesen Umstand niemals voraussehen konnten. Ein gewisser Ausgleich ist dadurch eingetreten, daß sich die Zahl der Hausgeburten, die noch vor zwanzig Jahren bei rund 40 bis 60 Prozent lag, auf praktisch Null reduziert hat und daß durch einen enormen, zum Teil nicht erklärbaren Anstieg sogenannter Risikogeburten auf 20 bis 30 Prozent auch der Anteil der operativen Entbindungen, und nur in diesem Zusammenhang die Verweildauer, zugenommen hat. Der Arzt kann selbstverständlich nicht einfach aufgrund freier Kapazitäten die Verweildauer verlängern oder die Aufnahmefrequenz erhöhen, nur um die Wirtschaftlichkeit der Krankenhäuser zu Lasten der Versichertengemeinschaft und der Allgemeinheit sicherzustellen. Zudem sind die Patienten ja auch nicht bereit – und gerade bei den Frauen ist es besonders ausgeprägt, da sie in der Familie gebraucht werden –, ohne zwingenden und einleuchtenden Grund oder ohne entsprechendes Krankheitsgefühl länger als unbedingt notwendig im Krankenhaus zu bleiben.

Mit der Geburtenabnahme haben sich vor allem die durchschnittliche Geburtenzahl der Gebärenden und das Gebäralter geändert. Die Zahl der Mehrgebärenden und der Vielgebärenden hat stärker abgenommen als die Zahl der Erstgebärenden. Hier spiegelt sich der Trend zur Ein- bis höchstens Zweikinderehe wieder. In gewissem Umfang handelt es sich auch um die Folgen der höheren Fröhscheidungs-frequenz.

Die Geburt des ersten Kindes ist im allgemeinen wesentlich problematischer

als die der nachfolgenden, und erst mit dem vierten Kind nimmt das Risiko, und zwar mit jedem weiteren Kind steiler ansteigend, wieder zu. Hinzukommt, daß sich, wie Sie es schon andeuteten, das Durchschnittsalter verändert oder, besser gesagt, das Gebäralter auf atypische Jahrgänge verlagert hat. Während die günstigen mittleren Geburtenjahrgänge immer mehr ausgespart werden, hat die Zahl jugendlicher Erstgebärender und alter Gebärender, insbesondere auch hier alter Erstgebärender, prozentual zugenommen. Bei den jugendlichen Erstgebärenden handelt es sich meist um Schwangerschaften, die ungewollt eingetreten sind, ehe antikonzeptionelle Maßnahmen zum Zuge kommen konnten, somit um unerfahrene und meist auch körperlich und geistig noch unreife Mütter. Unter der Gruppe der alten Erstgebärenden finden wir vielfach solche, die infolge von Krankheiten oder Störungen an den Fortpflanzungsorganen erst nach erfolgreicher ärztlicher Behandlung schwanger werden konnten, denen also normalerweise ohne den medizinischen Fortschritt das Mutterglück versagt gewesen wäre. In der Tatsache, daß die gebärgünstigen Jahrgänge ausgespart sind, müssen wir den Hauptgrund für die eingetretene prozentuale Zunahme sog. Risikogeburten, also von Geburten mit erhöhter Komplikationsrate und erhöhter Gefahr für Mutter und Kind und damit erhöhter Sterblichkeit, sehen. Sichere Vergleichsmöglichkeiten haben wir natürlich nicht, weil sich der Begriff der Risikogeburt erst in den letzten Jahren eingebürgert hat und weil es uns erst mit der Erkennung der hiermit zusammenhängenden Problematik gelang, die kindliche und mütterliche Sterblichkeit deutlich zu senken.

Grundsätzlich kann man sagen, daß bei Müttern unter 18 bis 20 Jahren und über 30 bis 35 Jahren – das gilt allerdings, wie gesagt, nur für Erstgebärende – praktisch alle geburtshilflichen Komplikationen gehäuft vorkommen. In erster Linie sind es aber Komplikationen, die auf Funktionsstörungen der Gebärmuttermuskulatur beruhen, bei den jugendlichen Erstgebärenden durch die noch nicht ausgereifte Gebärmutter, bei den älteren Erstgebärenden durch Funktionsstörungen infolge hormoneller Faktoren.

Das wesentliche Merkmal solcher Störungen ist ein verzögerter Geburtsverlauf, eine erschwerte Eröffnung des Muttermundes, Schwierigkeiten in der Austreibungsperiode. Durch moderne Überwachungsmethoden wissen wir, daß solche Geburtsverzögerungen sich sehr bald nachteilig auf die Sauerstoffversorgung des Kindes auswirken und zu einer Schädigung führen können. Damit wird sehr häufig eine operative Geburtsbeendigung notwendig, je nach den Vorbedingungen durch Kaiserschnitt, Sauglocke oder Zange.

Ein wichtiges Problem ist in diesem Zusammenhang die Häufigkeit der Frühgeburten. Auch hier spielt die unausgereifte und die funktionsgeschädigte Gebärmutter eine wesentliche Rolle. Wichtige weitere Faktoren für die Auslösung einer Frühgeburt sind die Berufarbeit der Frau, seelische und körperliche Belastung sowie mangelnde Körperhygiene im weitesten Sinne. Frühgeburten machen den Hauptanteil der kindlichen Geburtssterblichkeit, aber auch der späteren körperlich-geistig behinderten Kinder aus. Während uns in der Behandlung von Frühgeborenen deutlich Grenzen gesetzt sind, haben wir gerade in den letzten Jahren Erfolge in der Erkennung der Frühgeburtsgefahr und bei der Verhütung von Frühgeburten zu verzeichnen. Durch solche Maßnahmen ist der Frühgeburten-

anteil, der bis auf 5 bis 8 Prozent aller Geburten angestiegen war, deutlich zurückgegangen. Es wäre sicher verfehlt, hier alle weiteren möglichen Komplikationen aufzuführen. Ich wollte an diesen Beispielen den Wandel am Geburtengut und den sich daraus ergebenden Folgen aufzeigen.

Redaktion: Sie sprachen davon, daß die Zahl der Hausgeburten sich heute praktisch auf Null reduziert habe und daß dies Auswirkungen, und zwar nicht nur quantitative, auf die Kreißsäle gehabt habe.

Puder: Wenn ich von der Klimaänderung im Kreißaal sprach, so muß auf mehrere Umstände hingewiesen werden. Die Atmosphäre ist auf der einen Seite wesentlich nüchterner geworden. Die Geburten setzen in der Mehrzahl nicht mehr überraschend und spontan ein, sondern werden programmiert, also eingeleitet und weitgehend apparativ überwacht. Die Kreißenden können deshalb nicht mehr in den ersten Geburtsphasen frei herum laufen, sondern sind ans Bett gefesselt, sind von Summtönen und Apparaten umgeben, sie werden häufiger untersucht und damit häufiger belästigt. Die moderne Computertechnik beherrscht die Szene.

Auf der anderen Seite steht das Bemühen, der Wichtigkeit der seelisch-nervösen Steuerungsvorgänge Rechnung zu tragen durch das Gespräch mit der Kreißenden, durch entsprechende Belehrungen, vielleicht auch durch seelische Ablenkung etwa durch Begleitmusik im Kreißaal.

Obwohl mit gewissen Risiken verbunden, kann sich der Geburtshelfer dem heute immer weiter verbreiteten Wunsch und dem Begehren nach Schmerz-erleichterung oder gar Schmerzlosigkeit nicht verschließen und muß von allen möglichen Maßnahmen zur Schmerzlinderung, angefangen von der Lokalanästhesie über die Rückenmarksbetäubung bis hin zur Vollnarkose oder Schlafgeburt, Gebrauch machen. Wegen der Bedeutung des seelischen Zuspruchs oder der seelischen Stütze für die Kreißende stehen die meisten Geburtshelfer der Anwesenheit des Ehegatten im Kreißaal positiv gegenüber. Aber wir machen da eine sehr merkwürdige Beobachtung. So wie die Lebensfreude, die Freude an Scherz und Lust, die Fähigkeit zur Äußerung von Gefühlen der Dankbarkeit allgemein abzunehmen scheinen, so sehen wir seltener als früher im Kreißaal freudige oder strahlende Gesichter, sondern viel häufiger den Ausdruck von Gequältsein, von Auflehnung, von Abwehr, von »Ungebärdigkeit« im weitesten Sinne des Wortes, und hier ändern auch die Ehemänner meist nichts. Sie sitzen oft wie die Ölgötzen, wie sich schuldig fühlende Verursacher dieses ganzen Aufwandes und Geschehens neben dem Kreißbett, beobachten mit Neugierde oder Angst das sicher nicht ästhetische Ereignis der Geburt oder wissen vielleicht, irritiert durch die Technifizierung eines doch natürlich sein sollenden Ablaufs, ebensowenig ihrer Freude über ein neues Menschenleben, das doch Teil ihrer Selbst ist, Ausdruck zu verleihen, wie ihre Ehegatten. Die Demut, die Betroffenheit, die Ehrfurcht und die Dankbarkeit vor dem Geheimnis des Lebens sind auch im Kreißaal, wie überall, weitgehend verlorengegangen oder doch zumindest nicht mehr spürbar und mitteilbar geworden.

Auch auf den Wochenstationen erleben wir ein ähnliches Bild. Die natürliche Zuwendung zum Kind hat sich, zumindest gegenüber früheren Jahren, gewandelt. Ich nenne zwei Stichworte: Hilflosigkeit der Mutter gegenüber ihrem Neu-

geborenen und fehlender Stillwille. Die Hilflosigkeit ist der Ausdruck vor allem der jugendlichen Mütter ihren zumindest anfänglich ungewollten Kindern gegenüber, der Ausdruck ihrer Unreife oder bei älteren Müttern ihres Narzißmus als Folge jahrelanger Beschäftigung nur mit sich selbst und mit eigenen Problemen, in jenem Alter, in dem andere junge Frauen für ihre Kinder zu sorgen hatten, ohne gleich viel Zeit zu haben, über sich selbst nachzudenken. In beiden Fällen ist also die Anpassungsfähigkeit an das Kind gestört, was sicher nicht ohne Einfluß auf die kindliche Entwicklung ist. Ich will hier gar nicht von der zunehmenden Zahl von Müttern sprechen, die ihre Kinder abgeben oder zur Adoption freigeben, was früher als ein Zeichen extremer Asozialität galt. Das Problem der unehelichen und der von ihren Männern verlassenen Mütter ist in diesem Zusammenhang ein Kapitel für sich. Was mir auffällt, ist, daß es nicht mehr als Lebenstragik oder ein Ereignis, das das Leben in eine völlig andere Bahn drängt, sondern wie selbstverständlich, ja fatalistisch stumpf hingenommen wird. Irgendwie wird es schon weitergehen. Die Gesellschaft sorgt schon dafür. Und sie hat ja allen gesellschaftlichen Makel verbannt.

Viele Psychologen und Ärzte sind sich darüber einig, daß gerade die ersten Lebensstage, Lebenswochen und Lebensmonate für die spätere geistig-seelische Entwicklung ganz entscheidende Akzente setzen, daß seelische Ausgeglichenheit und spätere Anpassungsfähigkeit von der Nestwärme abhängen, die dem Kind frühzeitig zuteil wurde. Nestwärme und Mutter-Kind-Kontakt im weitesten Sinne entstehen aber zuallererst beim Stillen, bei dem sich das Kind das Bild der Mutter und der Mütterlichkeit, der Geborgenheit und Sicherheit in tiefster Weise einprägt. Die Isolierung des Kindes von der Mutter in sterilen Säuglingszimmern, die dazu führt, daß das Kind nicht einmal die gleichen normalen Keime auf der Haut besitzt wie seine eigene Mutter, und die mangelnde Stillbereitschaft haben hier im Laufe der Jahre zu einer wesentlichen Mentalitätsveränderung, zu einer Veränderung der Emotionslage mit der erhöhten Aggressivität der Verbreitung autistischer Lebenseinstellung, der Vereinzelung und des Narzißmus geführt, die uns heute bei der heranwachsenden Jugend so viele Schwierigkeiten und Sorgen bereiten.

Es gibt deshalb Bestrebungen, die Säuglinge in den Kliniken im Raume der Mutter unterzubringen (im sogenannten »rooming in«), und einige vielversprechende Versuche wurden gemacht. Viele scheiterten jedoch an der mangelhaften Bereitschaft der meisten Mütter, die ihre Nachtruhe nicht opfern wollten, die nicht bereit waren, von vorneherein Tag und Nacht für ihr Kind zu sorgen, sondern sich zunächst einmal selbst bedienen lassen wollten und sich mehr um den ästhetischen Reiz ihres Busens sorgten – der übrigens in Wirklichkeit durch das Stillen gar nicht beeinträchtigt wird – als um für sie nicht einsehbare Folgen für das Kind, das ja nach weit verbreiteter Auffassung mit der Flasche und dem Zwang zur Einhaltung einer in den ersten Wochen unnatürlichen Ernährungspause bequemer und ebenso gut aufwachsen könne.

Redaktion: Sie sprachen davon, daß die Zunahme der Risikogeburten durch Aussparung der gebärgünstigen Jahrgänge hervorgerufen werde, also durch Altersverschiebungen verursacht ist. Spielt für diese Frage das zum Teil horrende Längenwachstum unserer jungen Frauen mit der Folge von Beckenveränderungen eine Rolle?

Puder: Die körperliche Akzeleration, die durch das stärkere Längenwachstum gekennzeichnet ist und die wir seit einigen Jahrzehnten beobachten, spielt sicher eine Rolle. Die inneren Organe und insbesondere die Genitalorgane der Frau können in einem großen Prozentsatz der jungen Frauen diesem Längenwachstum nicht folgen und bleiben in ihrer Entwicklung, in ihrer Ausreifung zurück. Diese Unterentwicklung, insbesondere der Gebärmutter, ist einerseits die Ursache für Schwangerschafts- und Geburtsstörungen vor allem bei den jüngeren Frauen. Aber sie ist auch bei den älteren Frauen die Ursache der gelegentlich erfolgreich zu behandelnden Sterilität und damit dann des späteren Gebäralters. Merkwürdigerweise hatten in den vergangenen Jahren der Modetrend, aber auch das Schönheitsideal dieser Entwicklung Rechnung getragen mit der Idealisierung der hochaufgeschossenen, engbrüstigen und enghüftigen Frau. Vielleicht sind die Angleichung der Geschlechter in Kleidung und Verhalten und die Idolisierung der hormonschwachen und damit gebärschwachen Frau dieses Körpertyps ein charakteristisches Zeichen dieser Entwicklung.

Redaktion: Welche Bedeutung räumen Sie dem Dauergebrauch der empfängnisverhütenden Pille für die weiblich-mütterliche Psyche ein?

Puder: Unter dem Einfluß der Pille wird die Frau in einen hormonellen Zustand versetzt, wie er für den Beginn einer Schwangerschaft typisch ist, mit allen entsprechenden körperlichen und seelischen Folgewirkungen. Die Hormone haben in der Schwangerschaft – und dieser Zustand wird mit der Pille künstlich nachgeahmt – die Aufgabe, eine Überschwängerung zu verhindern, denn sonst wäre ja das Schicksal der Erstschwangerschaft jeweils besiegelt. Die dazu notwendige körperliche Umstellung hat auch ihre psychischen Äquivalente. Die gesamte Emotionslage, die Irritabilität, die geistige Regsamkeit, die gefühlsmäßige Ansprechbarkeit werden auf Schonstellung umgeschaltet und damit auf Kontakteinschränkung, auf körperliche und seelische Abschirmung nach außen hin und auch auf eine innere Abwehr gegen weitere Schwangerschaften. Bei einer Frau, die jahrelang ständig unter dem Einfluß einer solchen Hormonlage steht, kann das nicht ohne Rückwirkungen bleiben auf ihre Einstellung zum Kind und die Bereitschaft, dann noch Kinder zu wollen. Im übrigen kann es auch nicht ohne Einfluß auf die gesamte Gesellschaft bleiben, wenn das Gros der Frauen im geschlechtsreifen Alter ständig einer solchen Hormonwirkung unterworfen ist. Die Mentalität einer ganzen Generation von Frauen ist auf ein anderes Niveau eingependelt, sicher nicht ohne Auswirkungen auf ihre innere Freiheit, auf ihre Manipulierbarkeit – und das in einer Zeit, in der gerade die Möglichkeit, mit der Pille die Familienplanung zu perfektionieren, als besonderes Zeichen fraulicher Emanzipationsmöglichkeiten angepriesen wird. Ich bin der Auffassung, daß Freiheit und persönliche Entfaltungsmöglichkeit der Frau durch die Pille eher eingeschränkt werden.

Redaktion: Sie sprachen von der Freudlosigkeit der Gebärenden und der jungen Väter gegenüber dem Neugeborenen. Und Sie deuteten an, daß hier Irritationen durch den technischen Apparat nicht auszuschließen sind. Meinen Sie nicht auch, daß eine Sozialisierung des Vorgangs der Geburt über die Familie hinaus mit der Folge der Technisierung und Anonymisierung des Vorgangs bei fabrikähnlichen Zuständen die Belastbarkeit eines normalen Menschen überfordern muß, da das

Ganze insofern Horrorzüge hat, als daß der natürliche Vorgang zu einem un-natürlichen gemacht wurde?

Puder: Ich teile mit Ihnen diese Auffassung und glaube, daß die Bereitschaft zur menschlichen Zuwendung mit der Technisierung abnimmt. Dazu muß ich allerdings sagen, daß namhafte Geburtshelfer mit der Vision der computergesteuerten Schwangerschaft und Geburt die Entwicklung in dieser Richtung mit einem gegenteiligen Argument zu rechtfertigen suchen. Sie behaupten, daß für die menschliche Fürsorge bei der Geburt mehr Zeit zur Verfügung stünde, wenn uns der Computer erst einmal von der medikamentösen Steuerung, der Hemmung oder der Auslösung der Wehen, von der Schmerzhemmung und der Erkennung von Störungen unter der Geburt total entlastet habe.

Redaktion: Sie sagten, daß die Frühgeburten in vielen Fällen die Ursache der späteren geistigen und körperlichen Behinderung bei Kindern seien. War das früher auch schon so? Oder starben normalerweise die Frühgeburten? Kann man sagen, daß früher – also vor dem Zweiten Weltkrieg – die natürliche Selektion der Kinder wesentlich größer war, als sie heute ist und daß die moderne Medizin den natürlichen Ausleseprozeß abgelöst hat, so daß heute weit mehr Kinder am Leben bleiben, freilich um den Preis einer geminderten Resistenz?

Puder: Durch die Medizin ist sicher ein negativer Ausleseprozeß ausgelöst worden. Viele Menschen werden am Leben erhalten, um den Preis geminderter körperlicher und geistiger Entwicklungs- und Entfaltungsmöglichkeiten. Wenn wir z. B. durch das häufigere Überleben von Frühgeburten mehr gehirngeschädigte Kinder haben, die die Gesellschaft natürlich ein Leben lang belasten, so ist es aber auf der anderen Seite gelungen, diejenigen Krankheiten, die früher eine insgesamt viel häufigere Ursache solcher Störungen waren, nämlich die sog. Blutunverträglichkeit, von der ich vorher sprach, aber auch die frühkindlichen Hirninfektionen, praktisch auszuschalten und die Gehirnschädigungen durch die Geburt erheblich zu vermindern.

Redaktion: Sie sprachen davon, daß Sie bei jungen Müttern heute häufig eine wesentliche Mentalitätsveränderung feststellen, verglichen mit den Müttern früherer Jahre: sie schlage sich nieder in Aggressivität, Autismus und Narzißmus, wenn ich Sie recht verstanden habe, sowohl bei den Frauen als auch bei den Kindern. Sind derartige geänderte Emotionslagen bei Kindern und Jugendlichen Ergebnisse vorgeburtlicher oder frühkindlicher Prägungen? Oder anders gefragt: Werden sie gleichsam mit der Muttermilch eingesogen (wenn viele Mütter auch heute nicht mehr stillen) oder sind sie Verursachungen des Milieus?

Puder: Im Volksmund hieß es früher, daß eine Frau, die in Hoffnung war, nur angenehme Erlebnisse haben solle. Man ahnte, daß Eindrücke und Verhalten der Mutter für das sich entwickelnde Leben nicht ohne Wirkung sein könnten. Heute weiß man, daß z. B. Hormone der Nebenniere ausgeschieden werden, die über den Blutweg die Nervenüberleitungsstellen und damit die Reizübermittlung verändern entweder im Sinne einer Bahnung oder Hemmung. Diese Stoffe können auch unmittelbar eine Engstellung oder Weitstellung der Gefäße bewirken und damit z. B. die Sauerstoffversorgung beeinflussen. Jede bestimmte Emotionslage ist der Ausdruck einer solchen hormonell bedingten Veränderung der Nervenüberleitungsstellen. Diese Hormone können die Schranke zwischen Mutter und Kind

überschreiten und damit auch beim Kind die gleiche Wirkung entfalten. Insofern gibt es ohne Zweifel bereits eine Prägung im Mutterleib. Sicher ist die Prägung durch das Verhalten der Mutter nach der Geburt, z. B. durch die Vermittlung der Nestwärme beim Stillen, durch die mütterliche Hinwendung zum Kind, wesentlich entscheidender. Verhalten der Mutter in der Schwangerschaft und dem Neugeborenen gegenüber sind also für das Kind milieubedingte Prägungsfaktoren.

Redaktion: Ich möchte wenigstens noch eine Frage anschließen, die die Behandlung des Kindes, den Umgang mit Kindern in unserer Gesellschaft betrifft. Wir sind uns ja einig in der Überzeugung, daß das Bündel von Zwangsfaktoren, die das Leben in der industriellen Gesellschaft mitbestimmen, in unserer Gesellschaft, die weit weniger elastisch reagiert als die südländisch-mittelmeerischen Gesellschaften, auch die Einstellung zum Kinde mitbestimmt. Einerseits im Sinne der Kinderfeindlichkeit, was man wertneutral als Kindfremdheit oder Kindverschlossenheit bezeichnen kann. Andererseits stellen wir aber gerade in solchen Gesellschaften eine Hinwendung zum Kind fest, die es früher in dieser Form und auch in diesem Ausmaß nicht gegeben hat, vor allem in den städtischen Familien mit Kindern.

Das zeitspezifische Charakteristikum dieser elterlichen Zuwendung zum Kind ist entsprechend den Leitsätzen moderner Pädagogik Freisein von autoritativer Führung des jungen Menschen. Die elterliche Zuwendung forciert geradezu die freie Entwicklung; sie läßt zu oder ist permissiv. Diese permissive Grundhaltung allen Erziehens heute schlägt nun wiederum durch in das gesamte Kommunikationssystem der Gesellschaft, sofern es nicht ernsthaft um Machtpositionen geht.

Wie erklären Sie sich die Gleichförmigkeit und Gleichzeitigkeit von Kindverschlossenheit, um nicht zu sagen Kinderfeindlichkeit in unserer Gesellschaft einerseits und Permissivität andererseits, dem Zulassen von fast allem und jedem? Oder: Kinderfeindlichkeit und Permissivität – ist dieser Gegensatz das Ergebnis von sozialen, religiösen oder weltanschaulichen Parteiungen, einer historisch verursachten Konfrontation, oder aber sind es nur die zwei Seiten der gleichen Medaille? Was meinen Sie dazu?

Puder: Ich bin der Überzeugung, daß Permissivität und Kinderfeindlichkeit Ausdruck derselben inneren Lebenseinstellung sind. Wenn man Autorität im ursprünglichen Sinne des Wortes nimmt – und in diesem Sinne wäre ja Karl Marx eine Autorität für heutige systemverändernde Kräfte – und nicht als Ausdruck von »Herrschaftsstreben«, so hat eine autoritäre Erziehung nichts mit Kinderfeindlichkeit zu tun. Es ist eher das Gegenteil der Fall. In keiner Zeit war deshalb die Auflehnung und Abkapselung der Jugend gegen die ältere Generation größer als in der heutigen, wo Zwang und Triebhemmung in der Erziehung kaum eine Rolle mehr spielen. Permissivität und antiautoritäre Erziehung sind nichts anderes als die Unfähigkeit, für ein bestimmtes Erziehungsideal eigene Opfer zu bringen, weil es leichter ist, alle Zügel schleifen zu lassen, als selbst als Vorbild zu wirken in der Unterdrückung von egoistischen und egozentrischen Triebkräften, die letztlich einer Gesellschaft nicht zum Nutzen dienen können, sondern auf Anarchie und Chaos hinauslaufen. Bezeichnenderweise hat ein bekannter amerikanischer Pädagoge, der in den vierziger Jahren durch seine Bücher über eine »freie« Erziehung die antiautoritäre Welle auslöste, vor kurzem zum Schrecken vieler Amerikaner seine früheren Auffassungen total widerrufen.

Ich muß hier einflechten, daß man Kinderfeindlichkeit mit dem Problem der Kindesmißhandlung keinesfalls in Verbindung bringen darf. Kindesmißhandlungen sind vielmehr die Folge einer permissiven Erziehung auf primitiver Ebene, sind die Abreaktionen eigener, ungehemmter Aggressionen am als Störfaktor wirkenden wehrlosen Kind. Bezeichnenderweise finden die meisten Kindesmißhandlungen an Säuglingen statt.

Antiautoritäre Einstellung ist natürlich auch zum Teil die Reaktion auf überspitzte Moralforderungen und Vorstellungen einer vergangenen Epoche und nur in diesem Zusammenhang ernst zu nehmen. Aber heute hat man selbst in der Psychotherapie erkannt, daß die Neurotisierung durch Unterdrückung von Triebkräften praktisch keine Rolle mehr spielt, sondern vielmehr die innere und äußere Orientierungslosigkeit der Menschen als Folge der allgemein überhandnehmenden Permissivität zur Hauptursache von Neurosen geworden ist. Die Wohlstandsneurose ist daher die für unsere Zeit kennzeichnende Form seelischen Versagens und seelischen Leidens mit allen körperlichen Folgen.

Eine permissive Erziehung fördert nicht das Freiheitsgefühl der jungen Menschen, sondern führt zur Zügellosigkeit, unter der die Betroffenen vielleicht mehr zu leiden haben, als die Gesellschaft selbst. Permissivität und antiautoritäre Einstellung sind aber auch eng verbunden mit der Kleinfamilie, weil mit zunehmender Kinderzahl ein Mehr an gegenseitiger Rücksichtnahme, eine stärkere Reglementierung des Lebens und auch eine straffere Führung im Sinne eines fester umrissenen Lebensziels geradezu zu Voraussetzungen des Überlebens und des Familienzusammenhaltes werden. Ich darf hier nur an das Problem des Einzelkindes erinnern. Heute spricht man so gerne von dem einen oder den höchstensfalls zwei »Wunschkindern«, die man haben möchte, und ahnt nicht, welch unglückliches Leben ein solches, in Form der Affenliebe verhätscheltes Kind erwartet und wie häufig dieses Leben dann zur bitteren Enttäuschung für die Eltern wird.

GLOSSEN

ORDNUNG IN FREIHEIT. – VOM 3./4. Oktober 1975 hielt der Bund katholischer Unternehmer in Bad Neuenahr seine Jahrestagung, die unter dem Thema: »Ordnung in Freiheit« stand.

Der Bund katholischer Unternehmer (BKU) wurde 1949 von Unternehmern und leitenden Männern in der Wirtschaft aus der Überzeugung gegründet, daß unternehmerische Tätigkeit und soziale Verantwortung untrennbar miteinander verbunden sind und daß zuerst im eigenen Betrieb zu geschehen habe, was der ganzen Gesellschaft dienlich sei.

Neben zwei grundsätzlichen Referaten, einem ersten von Wilhelm Weber (Münster), dem geistlichen Beirat des BKU, über »Gesellschaftliche Freiheit, christlich verstanden«, und Lothar Roos (Mainz), »Katholische Soziallehre und praktische Politik«, kamen zwei Politiker zu Wort: der Vizepräsident des Deutschen Bundestages Hermann Schmitt-Vockenhausen (SPD) über »Sozialdemokratische Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik zwischen den Polen« und Kurt Biedenkopf mit dem Thema »Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität. Das ordnungspolitische Konzept der CDU-Politik«.

Bei den vielen Verpflichtungen der Politiker ist es zwar verständlich, trotzdem aber bedauerlich, daß keiner der beiden Politiker an den Vorträgen der beiden Professoren teilnehmen konnte, zumal gerade der Vortrag von Lothar Roos ganz konkrete Hinweise für das politische Handeln enthielt (vgl. dieses Heft, S. 130).

Wilhelm Weber stellte zunächst die These auf, daß Freiheit immer nur als konkrete Freiheit verstanden werden kann, was bedeute, daß sie nur in konkreten, individuellen und privaten Freiheitsräumen realisiert werden könne, von denen der wichtigste das private Eigentum sei. Wer an dessen fundamentale Rolle bei der Emanzipation des Menschen rühre, renne auch gegen alle übrigen Freiheitsräume des einzelnen an und wolle sie zu Fall bringen. Sie sei, wie schon John Locke sah, der Inbegriff aller Arten von Freiheit, einschließlich der Religionsfreiheit und der kirchlichen Freiheit.

In seiner zweiten These wies Weber darauf hin, daß Gleichmacherei (Egalitarismus) die persönliche Freiheit zerstöre. Damit war natürlich nicht die Gleichheit aller vor dem Gesetz gemeint. Diese enthalte inbegriffen notwendig die Inkaufnahme gesellschaftlicher Ungleichheit. Die wahre Gleichheit meine die gleiche Würde aller Menschen, nicht die Idee der maximalen Egalität des wirtschaftlichen Status aller Gesellschaftsglieder.

Diese Ausführungen sind sicher richtig, und die Durchführung einer solchen Gleichheitsidee müßte notwendig zu einer Verstaatlichung aller Bereiche des menschlichen Lebens und damit des Menschen selbst führen. Aber es läßt sich doch in dieser konkreten Welt nicht übersehen, daß die wirtschaftliche Ungleichheit nicht selten auch eine politische und soziale Ungleichheit im Gefolge hat. Daß dies nicht nur für die frühkapitalistische Ordnung, sondern ebenso für die staatskapitalistische des Kommunismus gilt, bedarf keines Beweises. Dazu liegen zu viele bittere Erfahrungen vor.

Deshalb war Webers dritte These, daß man die zweite These nicht einfach umkehren

dürfe: die soziale Ungleichheit sei ein Indiz für die soziale Freiheit. Eine allzu große Ungleichheit bedrohe die Freiheit ebenso wie die Gleichmacherei, wie die Verhältnisse in den Entwicklungsländern nur zu deutlich zeigten.

Im Grunde, und dies war die vierte These Webers, müsse alle gesellschaftliche Freiheit von innen her begrenzt sein. Die äußere Grenze durch das staatliche Gesetz bleibe sonst eine leere Hülse. Trotzdem könne man auf das staatliche Gesetz nicht verzichten, weil sich die meisten eher von ihren privaten Interessen leiten lassen als von ethischen Erwägungen.

Der Vizepräsident des Deutschen Bundestages wies auf die fundamentale Übereinstimmung zwischen dem freiheitlich-demokratischen Sozialismus und der katholischen Soziallehre hin. Für beide sei der Mensch in seiner personalen Würde der Grund, die Mitte und das Ziel der Gesellschaft. Daß der Mensch sich in Freiheit entfalten und als dienendes Glied der Gemeinschaft für diese verantwortlich sei, wie es das Godesberger Programm aussage, decke sich mit den Grundaussagen der katholischen Soziallehre, die die Individual- und Sozialnatur des Menschen zusammenfasse und in den beiden Prinzipien der Solidarität und Subsidiarität entfalte. Freiheit bedeute für den freiheitlichen Sozialismus nicht eine bindingslose »Freiheit wovon«, sondern eine sittlich gebundene »Freiheit wozu«. Die Gesellschaft könne deswegen nicht als eine zur Gütermehrung organisierte Nutzveranstaltung, sondern als ein sittlicher Wert, als eine Sinn- und Ordnungseinheit gegenseitiger Zuordnung und Bindung verstanden werden, die es dem Menschen als Gemeinschaftswesen ermögliche, sein Menschtum zu entfalten und seine Existenz zu verwirklichen.

Das sind zweifellos Gedanken, die im Godesberger Programm zu finden sind. Dabei fiel es auf, daß Schmitt-Vockenhausen nie allein vom »demokratischen Sozialismus« sprach, sondern ihn immer auch als »freiheitlichen« bezeichnete.

In der Diskussion, die sich gerade an sein Referat sehr heftig anschloß, wurde darauf

hingewiesen, daß die philosophische Grundlage, die das Godesberger Programm für den Sozialismus in Anspruch nehme, wohl ausschließlich die marxistische sei. Schmitt-Vockenhausen wollte das nicht unbedingt zugeben, da im Programm auch auf die christliche Ethik und den Humanismus hingewiesen werde. Damit hatte er zweifellos recht. Die Frage ist im Grund eine andere: nach der katholischen Soziallehre ist die Sozialnatur des Menschen in seiner Transzendenz begründet, die nicht ohne weiteres mit der Transzendenz zu Gott in eins gesetzt werden darf, sondern zunächst als Transzendenz zum Du des anderen hin geöffnet ist, am höchsten in der Liebe zum anderen Menschen. Aber eben in dieser »menschlichen« Transzendenz ist jene andere Transzendenz zum Unendlichen hin eingeschlossen. Nun mag es für die rein innerweltliche Ordnung des Staates und jeder menschlichen Gemeinschaft genügen, sich mit jener »menschlichen« Transzendenz zufriedenzugeben, um die menschliche Gesellschaft vor der Gefahr einer reinen Nutzveranstaltung zu bewahren. Es gibt aber zweifellos Situationen im Leben jeder Gesellschaft und des Staates, wo diese rein innerweltliche Transzendenz nicht mehr ausreicht, um in Grenzsituationen die »Freiheit wozu« in ihrer seinshaften Einordnung zu erkennen, zum Beispiel in der Frage der Euthanasie, der Abtreibung. Freilich wäre für den Bestand der Gesellschaft und des Staates in der Bundesrepublik Deutschland schon viel gewonnen, wenn alle jene, die sich zum Sozialismus bekennen, die von Schmitt-Vockenhausen ins Gedächtnis gerufenen Grundsätze des Godesberger Programms anerkennt.

Den letzten Vortrag hielt Kurt Biedenkopf, der absichtlich die ursprüngliche Formulierung seines Themas »Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität«. Das ordnungspolitische Konzept christlicher Politik« umformulierte in »das ordnungspolitische Konzept der CDU-Politik«. Offenbar wollte er damit eine gewisse Distanz zwischen dem »Christlichen« als solchem aufzeigen und einer Partei, die sich »christlich« nennt, zu-

mal es ein katholisches und ein evangelisches Christentum gibt, die beide ihre »Soziallehre« etwas anders begründen.

In der Hauptsache bestand sein Vortrag aus einem Rückblick auf das »Ahlener Programm«, das zwar nie ein offizielles Programm der CDU geworden, wohl aber ein notwendiger Durchgang zur Marktwirtschaft war, die ihren Ausdruck in den »Düsseldorfer Leitsätzen« fand. Diese Marktwirtschaft, die dem Freiburger Neoliberalismus zu danken sei, könne nicht mehr aufgegeben werden. Im Grunde griff Biedenkopf damit das Thema auf, das er zum erstenmal auf der Tagung der Katholischen Akademie in München behandelte¹ und das seither soviel brisanten politischen Sprengstoff bildete.

Man kann sich natürlich fragen, wieso Biedenkopf gerade in diesem Augenblick diese Thematik, in der von der Vergesellschaftung des Kohlebergbaus und der eisenschaffenden Industrie die Rede ist, von Planung und Lenkung der Wirtschaft, allerdings nur für Notzeiten, wenn er sich selbst uneingeschränkt zur sozialen Marktwirtschaft bekannte. Ein rein geschichtlicher Rückblick konnte in diesem Augenblick nichts einbringen. Der Hinweis, was nach dem totalen Zusammenbruch damals als notwendig erkannt wurde, wäre nur dann sinnvoll, wenn solche Programme nicht einfach als geschichtliche Marksteine einer Entwicklung erscheinen, wie es Biedenkopf tat, sondern wenn gezeigt würde, wie in ihnen jene zwei tragenden Prinzipien der Solidarität und Subsidiarität wirksam werden, die die soziale Marktwirtschaft zu ihren innersten Grundlagen machen muß, wenn sie nicht Gefahr laufen will, den Markt zum letzten Regulativ aller Ordnung zu machen.

Gegenüber einem Sozialismus, der so stark wie Schmitt-Vockenhausen nach dem Godesberger Programm auf den Menschen als Maß des gesellschaftlichen Lebens abstellt, kann eine CDU-Politik nicht genug auf die Bindungen des Marktes durch den Menschen und für den Menschen hinweisen, die, falls das durch den Egoismus von Gruppen not-

¹ Vgl. diese Zeitschrift 3/74, S. 270 ff.

wendig werden sollte, nur durch einen staatlichen Eingriff besorgt werden könnten. Daß dies nach Möglichkeit unter allen Umständen vermieden werden sollte, hängt von jener inneren Grenze der Freiheit ab, auf die Weber hinwies; daß sich der einzelne und seine Interessen freiwillig dem Wohl des Ganzen einordnet. Nur so kann jene Ordnung in Freiheit bewahrt werden, um die sich alle demokratischen Kräfte in der Bundesrepublik Deutschland bemühen.

Oskar Simmel SJ

HENRI DE LUBAC ACHTZIGJÄHRIG.

– Wenn ich dem achtzigjährigen Meister als sein ehemaliger Schüler meine Glückwünsche darbringe, so streifen meine Gedanken fünfunddreißig Jahre zurück. Damals wandelte mich jungen, kaum aus den Eierschalen des Noviziats geschlüpften Jesuiten die Kühnheit an, den Hügel von Fourvière über Lyon zu erklimmen, um den schon Weitberühmten zu besuchen. Er war nicht Lehrer am Scholastikat, sondern »drunten« an der Faculté Catholique, kehrte aber trotz seiner Erschöpfung nie mit dem »Seil« (der kleinen Drahtseilbahn) zurück, sondern schleppte sich mühsam die engen, steilen Gäßchen empor. »Droben« übte er jedoch eine Art geheimes Lehramt aus; Professoren und Schüler besuchten sein Zimmer fleißig. Ihm selbst ging es nie darum, »Jünger« zu haben – »Einer ist euer Meister« –, wohl aber eifrige Theologen zu erwecken; ihr Studium sollte ihr Dasein formen, sie zu Zeugen Christi erziehen. Aus diesem leisen, unscheinbaren Lehrgang erwuchs, was man die »Schule von Fourvière« nennen mag. Aber wer wird diesen theologischen Frühling schildern, der kurz vor und während den grausamen Kriegsjahren dort geblüht hat? Im Grunde war es gar keine »Schule«, noch viel weniger eine »neue Theologie«, sondern die alten, dem christlichen Ursprung nahen Quellen der Väter begannen wieder zu sprudeln und ergossen sich in vollen Strömen. Auch die »Sources Chrétiennes« – eine Reihe, die heute ge-

gen 300 Bände zählt – begannen damals zu fließen, die Herausgeber, Jean Daniélou und Claude Mondésert, waren von de Lubac geformt und entflammt worden.

Der Meister war ein Leidender, der vom Ersten Weltkrieg eine schwere, seine Arbeitstage- und wochenlang behindernde Kopfverwundung mit heimgebracht hatte. Oft genug trafen wir ihn im Lehnstuhl oder auf seinem Bett ausgestreckt, kaum fähig zu sprechen. Wir verschlangen seine Bücher: über den Sinn des Katholischen, dessen Stellung zu den östlichen Religionen und zu den Atheisten des Westens, über die Zusammenhänge zwischen Kirche und Eucharistie, über die innere Fülle des Schriftsinns nach der Lehre der Väter. Aus einer einzigen zentralen Vision wuchs sich sein Werk nach allen Seiten aus, wie ein freistehender Baum seine Äste ausbreitet. Er legte großen Wert auf die beim Beginn des Theologiestudiums erforderliche »Bekehrung des Herzens«. Er verlangte mit Nachdruck Objektivität, Unterwerfung unter das *Gegebene*; und, wo dieses das von Gott Geoffenbarte ist, unter das Mysterium. Nur wer gewillt ist, diese Haltung einzunehmen, findet Zugang zu einer höheren und dann unerschöpflichen Form der Einsicht.

De Lubac stand damals unter dem Eindruck von Blondel; er hatte sich auch eingehend mit der idealistischen Philosophie (Fichte bis Hamelin) beschäftigt und mißtraute dem Hochmut der Vernunft. Er wußte, daß wir mit Hegel liebäugelten und urteilten streng über Leute, die nicht ungerne die Positivität der geschichtlichen Offenbarung überspielt hätten. Er gab selber das Beispiel der von ihm geforderten Objektivität, die ja in allen Disziplinen die erste Voraussetzung echter Wahrheitssuche ist. Er hat in seinen Arbeiten diese Haltung bis an die Grenzen der Selbstauslöschung verwirklicht: manche von ihm geschriebenen Seiten sind nur noch ein Zitatengeflecht, gespickt überdies mit Anmerkungen. Er hat auf ein spekulatives Œuvre verzichtet, um wie der »Schriftgelehrte des Himmelreichs aus seinen Schätzen Altes und Neues« in überschwenglicher Fülle auszuteilen. Am Rand seiner

eigenen Schriften hat er (wie sein Freund v. Balthasar) sich zum Sprecher und Archivisten anderer gemacht, indem er Werke und Briefe Blondels, Teilhards, Valensins, Monchanins usf. herausgab und kommentierte.

Er empfahl uns das Studium der Fremdsprachen. Er gestand mir einmal, daß er leidenschaftlich gern übersetzt hätte, daß er keine schönere Arbeit kenne als die einer gediegenen Übersetzung. Mit guten Gründen! Seine Griechischkenntnis ist nicht vollkommen, Englisch zu lesen bereitet ihm einige, Deutsch große Mühe. Aber der nach allem Wissenswerten Begierige hat Wunder der Entzifferungskunst vollbracht, um den versiegelten Büchern einen für ihn wesentlichen Text zu entreißen, seine Intuitionskraft reichte aus, ihn direkt auf die Perle hinzuführen, die er in dunkler Umgebung schimmern sah.

So gelehrt seine Schriften sich geben, niemand wird je ermessen, wieviel er zusammengeholt und aufgestapelt hat. Als der schon lange Verdächtige, ja Verfolgte beim Erscheinen von »*Humani generis*« zum schwarzen Schaf gestempelt und 1951 von Fourvière weggewiesen wurde, verschenkte er nach rechts und links Bündel von Zetteln, in denen eine Masse von Gelesenen (vor allem zum Thema »Bild Gottes«) zusammengetragen war; aber kurz darauf wurde der riesige Bauplatz, auf dem die vier Bände über »Mittelalterliche Exegese« entstehen sollten, eröffnet, und von neuem strömten unüberschbare Texte herbei. Diese Existenz voller physischer und geistiger Leiden erteilt uns eine große Lehre: wieviel auch ein geschwächter Mensch zu arbeiten vermag. Gewiß hat viel Gnade dabei mitgewirkt; die empfindlich beschnittenen Arbeitsstunden vermehren sich auf unbegreifliche Weise, Bände reihen sich aneinander, in denen die stupende Gelehrsamkeit des Apparates nie die schlichte, melodische Linienführung des Haupttextes stört. Wie war das alles nur möglich? Zettel und Zitate tun es ja nicht; immer muß das Ganze dem Geist gegenwärtig sein, dürfen alle Verweise nur den eigenen Gedanken stützen; dieser muß die durch die Jahrhunderte

verstreuten, konvergierenden Fragmente um sich versammeln wie ein Magnet die Eisenspäne. Erklären läßt sich das Phänomen wohl nur, wenn wir hinter dem Denken eine starke Leidenschaft ansetzen, eine glühende Liebe zu Christus und seiner Kirche, womit ein Grundsatz der Psychologie sich bestätigt, daß große Intelligenz sehr oft ein Ergebnis tiefer Fühlsamkeit ist.

De Lubac ist sehr oft und auf immer neue Art in dieser seiner Fühlsamkeit verwundet worden. Aber als er Fourvière verlassen mußte, bewies er, daß er auch zu tun verstand, was er lehrte. Als Opfer typisch klerikaler Verdächtigungen, Hiebe empfangend, die von hoch herabkamen und damit doppelt schmerzten, antwortete er mit seiner Betrachtung »Über die Kirche« (1953), worin zuweilen diskret das ihm Angetane durchschimmert, aber die tiefe, theologische Richtigkeit eines solchen Schicksals bejaht, fast gepriesen wird. Und im Grunde war es weniger paradox, als es schien, daß gerade im Jahrzehnt der Ächtung die geistige Ausstrahlung de Lubacs ihren Höhepunkt erreichte, trotz aller Unerbittlichkeit der Zensur. Erst die Ernennung zum Konzilstheologen aber hob die offizielle Ächtung auf; das innere Licht konnte nun ungehindert nach außen strahlen.

Die nachkonziliaren innerkirchlichen Wirren führten dazu, daß de Lubac, der vorher durch die Kirche zu leiden hatte, nunmehr an ihr zu leiden bekam. Sein Spätwerk ist dadurch gekennzeichnet, daß es unermüdlich Verirrungen und Einseitigkeiten der Lehre richtigstellt, der Einfluß überheblicher Hierarchen und Startheologen anprangert, die ungerechte Abwertung des päpstlichen Amtes (und dies unter einem großen Papst), den Zerfall der Zucht in den Orden usf. rügt. Aber de Lubac ergeht sich nicht in Klagen; er fährt fort, den unverkürzten Glauben zu verkünden und ihn in der ihm eigenen nüchtern-transparenten Sprache zu erläutern. Weder sein Alter noch seine Kränklichkeiten bieten ihm einen Vorwand, vom Kampfplatz abzutreten. Er ist bis heute ein ermutigender, aber auch unerbittlicher Zensor für seine Freunde; in Vorträgen, Ge-

sprächen, unzähligen Briefen kennt er, wo es um den Glauben geht, keinerlei Diplomatie. Vor bescheidenster Arbeit schreckt er nicht zurück: wieviele Werbebriefe und Prospekte hat er für »Communio« geschrieben, zugeklebt und auf die Post getragen!...

Ob er Anhänger habe, hat ihn, wie gesagt, nie gekümmert; in der Kirche Christi gibt es keine Parteien. Er mußte es erleben, daß manche, die ihm teuer waren, sich von ihm abwandten. Wenn im Alter die Blätter fallen, Berühmtheit verblaßt, Protektionen schwinden, tritt die Gestalt eines Lebens klar zutage. Für uns bleibt der alte Meister in der kleinen Pariser Mietwohnung, in die er, aller Arbeitsmittel beraubt, gewiesen wurde, der unverändert bescheidene, seinem

mit zwanzig Jahren abgelegten Gelübde unwandelbar treue Jünger seines Herrn.

Xavier Tilliette

INTERNATIONAAL KATHOLIEK Tijdschrift *Communio*. – Ende Februar erschien zum erstmalig die niederländisch-flämische Ausgabe von *Communio*. Der Schriftleitung der neuen Ausgabe gehören u. a. an: J. Anbaum, A. Arens, J. de Kok, G. De Schrijver, K. Roegiers, J. Schepens, P. Schmidt, J. H. Walgrave, V. Walgrave, P. Westerman und G. Wilkens. Die flämische Redaktion sitzt in Gent, die niederländische in Nunhem. Wie alle *Communio*-Gemeinschaften arbeitet auch diese Gruppe mit nichtlukrativem Ziel.

STELLUNGNAHME

Vinzenz Pfnür¹ glaubt, das im katholisch-lutherischen Dialog bisher Erreichte werde durch die Anerkennung der *Confessio Augustana* (CA) gefestigt. Unter dem Erreichten scheint er die Einheit in der Rechtfertigungslehre zu verstehen². Aus der Anerkennung der CA erhofft er sich eine gemeinsame katholisch-lutherische Wertung der Reformation, einen Beitrag zur Frage nach dem Kriterium des Reformatorischen und die Vertiefung der gemeinsamen theologischen Basis.

In der CA werde der Maßstab des Evangelisch-Lutherischen gesetzt. Pfnür geht von der Annahme aus, daß Melanchthon das Lutherisch-Reformatorische im wesentlichen wiedergibt und nur überspitzte Äußerungen Luthers korrigiert.

Dazu ist zu sagen: Man kann zugeben, daß das unterscheidend Reformatorische weder im Turmerlebnis noch im Thesenanschlag zum Ausdruck kommt. Daß es aber nicht schon im frühen Luther zu finden sei, ist unrichtig. Der »frühe« Luther lehrt sachlich und zum Teil sogar terminologisch

dasselbe wie der »mittlere« und »späte« Luther. Da die gegenwärtige Bedeutung der CA von ihrer historischen Bedeutung abhängt und Luther ein bleibender Bezugspunkt für die evangelische Kirche ist, entscheidet sich die Anerkennung der CA an der Lehre Luthers. Melanchthon hat einen Ausgleich durch Vermischung katholischer und lutherischer Begriffe versucht. Er hat Luthers Lehre von Verdienst und Lohn verdeckt. Er hat die Identität des Lutherischen, nämlich die von 1509–1546 durchgehaltene Lehre von der doppelten Rechtfertigung, nicht beachtet und dadurch die Aufspaltung in einen frühen, mittleren und späten Luther verursacht.

Die Frage der katholischen Anerkennung der CA soll im folgenden geprüft werden an einem Punkt, in dem man sich bereits einig glaubt, in der Rechtfertigung.

I

Luther hat ohne Änderung von 1509–1546 Verdienst und Lohn nach der augustinischen Definition vorgetragen: »Gott krönt seine Gaben« (WA 9, 72; 99, 27; 6, 26, 14–16). »Wie das Werk, so der Lohn.« »Gott hat spezielle Gaben, womit er die guten Werke

¹ Vgl. diese Zeitschrift 4/75, S. 298 ff.

² Pfnür, Einig in der Rechtfertigungslehre? 1970.

krönt« (39, I, 247, 4 ff.). Auch in *De servo arbitrio*: »Es ist ein Leben nach diesem Leben, in welchem alles, was hier nicht bestraft und belohnt wird, dort bestraft und belohnt werden soll« (18, 785, 16 ff.). »Paulus hat mehr gearbeitet, er besitzt nicht mehr an Rechtfertigung oder Gnade, er wird aber wegen seiner Werke mehr an Herrlichkeit und Ehre besitzen« (30, II, 670, 21 ff.). »Er [Gott] wird dir den gebührenden Lohn für deine Arbeit geben, so daß, während andere in die Hölle gestürzt werden, dir ein Platz im Himmel, ausgezeichnet vor anderen, angewiesen wird« (40, II, 504, 33 ff.). Ähnlich an vielen anderen Stellen. Darum unterscheidet Luther auch den Haupttriumph, die Hauptfreudigkeit, die aus der Gnade kommt, mit der wir nicht mitwirken können, von dem Ruhm und der Freudigkeit aus der Gabe, mit der wir mitwirken müssen³.

II

Melanchthon hat nichts von Luthers ständiger Mühe um das Verdienst überliefert. Sein Schweigen wird begrifflich, wenn man die Grundzüge der Theologie, in die Luther die Lehre von Verdienst und Lohn einordnet, betrachtet. Diese Grundzüge sind die Unterscheidung der doppelten Gerechtigkeit, der fröhliche Wechsel als deren Voraussetzung und seine Anwendung in der Anthropologie und Christologie. Luther hat diese Konzeption der Rechtfertigung von den ersten Randbemerkungen (1509) bis zur letzten Vorlesung durchgehalten.

III

Schon ab 1509 vertritt Luther in der Anthropologie einen Dualismus, der in einer besonderen Erlösungslehre begründet ist. Es ist die Lehre vom betrogenen Teufel oder vom Angelhaken, der Gottheit, an dem das tote Würmlein, die Menschheit Christi, hängt. Mit der von diesem Bild abgeleiteten Formel »lebendig und tot zugleich« erklärt Luther den Dualismus im Menschen und

den Kampf in Christus, in dem die Gottheit allein die auf die Menschheit Christi übertragene Sünde, d. h. den Teufel, überwindet. »In sich selbst« (Kol 2, 15 nach der Vulgata) hat Christus den Teufel überwunden⁴. Ein solcher Kampf in Christus setzt voraus, daß man wie Luther zwischen der Menschheit und der Hülle oder Larve in Christus unterscheidet und daß deshalb »dem Knecht als solchem die Hypostase nicht zukommt« (27, 93, 16, 27). Die Menschheit Christi wird also außerhalb der Hypostase und nur als passiver Schauplatz des Kampfes betrachtet: »Die Natur für sich betrachtet ist dem Teufel unterworfen – Natura seorsim sumpta est serva« (40, III, 707, 36). Der Teufel betrügt sich selbst in dem toten Würmlein, der Menschheit Christi. Die Hülle oder Larve legt Christus am Ende ab (9, 23, 28–34; 39, 29–34; 3, 387, 21 f.; 4, 406, 23–35; 39, II, 282, 2–7).

Aus der Vorstellung vom betrogenen Teufel, der entscheidenden Grundlage für die Lehre von Verdienst und Lohn, wird das theologische Prinzip »lebendig und tot zugleich«. Diese Formel wird mit Hilfe der Idiomenkommunikation (der gegenseitigen Gemeinsamkeit der göttlichen und menschlichen Eigentümlichkeiten Christi) im Wechsel auf Christus und den Sünder angewandt (56, 343, 16–21). »Im seligen Tausch übernimmt Christus unsere sündige Person und gibt uns seine unschuldige und siegreiche Person« (40, I, 443, 23 f.). Dadurch tritt in Christus gewissermaßen eine Verdopplung ein. Er wird dem Teufel unterworfen. Das Wort »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen« offenbart nach Luther den gleichen Zustand der Gotteslästerung, wie er in uns ist, nur daß dieser Zustand in ihm nicht Tatsünde ist (5, 604, 33; 45, 370, 34–371, 2).

Durch den Wechsel tritt auch im Menschen eine Verdopplung ein: »Es sind zwei ganze Menschen und ein ganzer Mensch« (2, 586, 16). Der Mensch ist unter der offenbarten Gnade nicht Ebenbild Gottes, sondern dem Teufel unterworfen. Wie ein stör-

³ Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit*, 1974, S. 93.

⁴ Vgl. Fröhl. Wechsel, S. 237 ff.

risches Pferd wirft er ab, geht rückwärts (9, 23, 35–38; 71, 38), kann nicht sagen (Ps 72, 22): »Ich bin immer bei dir, sondern muß sagen, ich bin immer mit dem Teufel« (3, 487, 18–20). Weil er vom Teufel geritten wird (40, I, 294, 6–9), weil ihm die *Imago Diaboli* aufgeprägt ist (42, 47, 18–22), darum kann man vom Menschen nicht mit Augustin sagen: »Gott, der dich erschaffen hat ohne dich, will dich nicht retten ohne dich« (42, 45, 1–39).

Trotz dieser Sündennatur wird der Gottlose ohne vorausgehende, heilende, aufhellende Gnade (9, 71, 10) im Wechsel mit Christus gerecht. So ist auch er »tot und lebendig zugleich«. Wie in Christus die Gottheit allein siegt, ohne daß seine Menschheit mitwirkt (*humanitate nihil cooperante*), so rechtfertigt den Menschen der Glaube allein (*sola fides iustificat* 40, I, 417, 29 ff.). »Ich sage: Jene Person ist tot und nicht tot, weil er Gott ist usw. So ist es auch hier (beim Menschen). Die Glaubensgerechtigkeit ist die Gottheit. Diese nimmt die Werke der Menschheit an, und so werden sie (Glaube und Werke) eine Person, wie in Christus die Gottheit und die Menschheit« (27, 127, 15 ff.). Daß Luther sich gleichgeblieben ist, beweisen Sätze von 1509 und 1531 (35).

1531 (35) (40, I, 390, 2f.):

»Aliud Abraham credens, aliud operans. Aliud Christus redimens, aliud operans. Das muß du wie Himmel und Erde voneinander unterscheiden.«

1509 (9, 18, 27–30)

Ut Mors Christi

redimat animam a morte, sic per mortem suam mortem momordit

(Ut Mors Christi)

faciat animam mori peccato, ut sic simus crucifixi mundo et mundus nobis

Wie der Tod Christi

die Seele vom Tode erlöst (*redimat*), so hat er durch seinen Tod den Tod erwürgt

(Wie der Tod Christi)

die Seele sterben macht (*faciat*) für die Sünde, so sind wir der Welt gekreuzigt und uns die Welt.

Die Unterscheidung *redimat* – *faciat* ent-

spricht der Unterscheidung *aliud Christus redimens* – *aliud operans*.

Mit dieser Christologie und Anthropologie begründet Luther den Unterschied von Gnade und Gabe. Unter der Gabe haben Verdienst und Lohn ihren Platz. »Wir haben zwei Güter des Evangeliums gegen zwei Übel des Gesetzes, die Gabe (*donum*) für die Sünde, die Gnade (*gratia*) für den Zorn (Gottes)« (8, 106, 35 f.). »Gnade und Gabe sind weit voneinander zu unterscheiden« (8, 107, 11). »Gott läßt die Gnade nicht in Teilen zukommen, so wie er die Gaben teilt« (8, 107, 3). Die unteilbare Gnade, welche Christus ist, wird unser im Wechsel mit Christus ohne unser Zutun. Die Gabe wird uns formaliter gegeben, damit wir mitarbeiten.

Melanchthon hat die Unterscheidung von Gnade und Gabe, d. h. die doppelte Rechtfertigung, den fröhlichen Wechsel, die Theorie vom betrogenen Teufel und die von der alleinwirkenden Gottheit und nichtmitwirkenden Menschheit nicht übernommen. Diese Bilder und Konstruktionen aber sind in der Theologie Luthers unentbehrlich für die Begründung des Verdienstes.

IV

Melanchthon vermischt in der CA und Ap zwei grundverschiedene theologische Systeme. *Sola gratia* ist für Luther die Gnade, zu der Christus gemacht ist (1 Kor 1, 30); Melanchthon versteht darunter die unerschaffene Gnade. Den Ausdruck *nostro marte* (auf eigene Faust) verwendet Luther für die notwendige Mitarbeit unter dem *donum*, der zweiten Gerechtigkeit; für Melanchthon ist er Kennzeichen des angeblich verfehlten scholastischen Gnadenverständnisses. *Gratia sanctificans* gebraucht Luther für die zweite Rechtfertigung, die Heiligung; Melanchthon setzt sie mit der *sola fides* gleich. Nicht Überspitzungen hat Melanchthon korrigiert, sondern Grundsätze Luthers übergangen.

V

Was ergibt sich aus dem Dargelegten für die Frage der Anerkennung der CA? Ist die

Anerkennung möglich, wenn man Luther übergeht, indem man Melanchthons Theologie für die lutherische hält? Melanchthons CA ist nicht nur eine von Überspitzungen befreite Theologie Luthers. Die forensische Gerechtigkeit Melanchthons gibt nicht einmal die erste Gerechtigkeit Luthers wieder; sie bleibt unannehmbar, weil sie in einer unausgeglichenen Spannung zur effektiven Gerechtsprechung steht. Der zweite Grund, die Anerkennung der CA abzulehnen, ist Melanchthons Übergehen des Verdienstes; denn das Verdienst ist kein entbehrliches Theologumenon, sondern Ausdruck dafür, daß Gott den Menschen wirklich in sein Leben hineingenommen hat.

Mit Luther ist in der Frage von Verdienst und Lohn eine Übereinstimmung gegeben. Luthers theologische Voraussetzung für Verdienst und Lohn bleibt aber unannehmbar, weil sie auf nicht nachvollziehbaren

Gedankenkonstruktionen beruht. Entscheidend aber ist, seine Rechtfertigungslehre schließt die unaussprechliche Einheit der Einheiten aus, die Augustin in Johannes 17, 20-22 findet: »Eins in der wesensgleichen Natur, freilich in Ihm«. Wo dieses Geheimnis angetastet wird, ist das Katholische verletzt. Wer die Einigung mit der lutherischen Kirche wünscht, kann nicht von der Annahme ausgehen, daß in der Rechtfertigungslehre bereits Einigkeit besteht. Ungeklärte theologische Formeln können dieses Ziel nur verstellen. Der Zugang zur lutherischen Theologie heißt nicht *sola gratia*, sondern *gratia* und *donum*, nicht *sola fide*, sondern *sola fides* und *fides incarnata*, nicht *solus Christus*, sondern *aliud Christus redimens, aliud Christus operans*.

Theobald Beer /
Meinolf Habitzkij

Georges Chantraine, geboren 1932 in Namur, seit 1951 Mitglied der Gesellschaft Jesu, ist Professor am Institut d'Etudes Théologiques in Brüssel. Die Übersetzung des Beitrags auf S. 111 besorgte Hans Urs von Balthasar.

Lothar Roos, geboren 1935 in Karlsruhe, seit 1960 Priester, ist Professor für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Universität Mainz.

Die »Ergebnisse einer Umfrage in Polen« auf S. 146 übertrug aus dem Polnischen Theo Mechtenberg.

J. H. Nota SJ ist Professor für Philosophie an der Brock-University in St. Catharines/Ontario (Kanada). – Wir danken Frau Dr. Gertrud Luckner für ihr Einverständnis, daß alle Communitio-Editionen den Beitrag auf S. 154, zuerst erschienen in »Freiburger Rundbrief. Beiträge für christlich-jüdische Begegnung« (XXVI, 1974/n. 97/100, S. 35 ff.), nachdrucken dürfen.

Hansjürgen Verweyen, geboren 1936 in Bonn, verheiratet, vier Kinder, ist seit 1975 ord. Professor für Katholische Theologie und ihre Didaktik an der Universität Essen-Gesamthochschule.

Horst Puder, geboren 1926 in Gießen, leitet seit 1967 als Chefarzt die geburtshilfliche und gynäkologische Abteilung im Krankenhaus des Kreises Aachen in Würselen.

Oskar Simmel, geboren 1913 in Haar bei München, ab 1952 Redakteur der »Stimmen der Zeit«, ab 1967 bei Radio Vaticana, ab 1970 im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, ab 1973 Redaktionsmitglied des »Rheinischen Merkur«.

Xavier Tilliette, geboren 1921, Jesuit seit 1938, doziert am Institut Catholique in Paris und an der Gregoriana in Rom. Die Glosse auf S. 187 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Zur Frage »Wer ist Glied der Kirche?«

Von Karl Lehmann

Der Streit liegt noch nicht lange zurück: Wer ist Mitglied einer christlichen Gemeinde? Genügt der Wunsch, im Geiste Jesu zu leben? Muß in Satzungen von Katholischen Hochschulgemeinden im Zusammenhang der Mitgliederfrage von der Taufe und vom Glauben der Kirche die Rede sein? Die unmittelbaren Auseinandersetzungen darüber sind verebbt. Das Problem taucht jedoch in anderen Spielarten wieder auf: partielle Identifikation mit der Kirche, Auswahlchristentum. Wer sich Klarheit verschaffen will, muß sich kurz der Geschichte erinnern.

Theologische Wandlungen

Ein Grundproblem der Frage nach der Kirchenzugehörigkeit ist die Spannung zwischen der Orientierung an »von außen« feststellbaren, institutionellen Merkmalen der Gliedschaft *und* der Heilswirklichkeit. Von Augustinus gelangte das Wort in die abendländische Theologie und Kanonistik: Wer »draußen« steht, kann »innen« sein; wer »drinnen« zu sein scheint, kann »draußen« stehen. Heilsbesitz und Gliedschaft fallen nicht zusammen, hinzu kommt der Widerstreit von Sein und Schein, wer Glied der Kirche ist. Beides kann aber auch nicht völlig auseinanderfallen. Die neuzeitliche Theologie hat das Problem dadurch gelöst, daß sie einer rein institutionellen Orientierung den Vorzug gab. Geistliche Elemente wurden jedenfalls der rechtlich definierbaren Zugehörigkeit untergeordnet. *Drei* Kriterien markieren seit der Gegenreformation die Gliedschaft: Verbleiben im rechten Glauben, Empfang der Sakramente, Unterordnung unter die hierarchische Leitung der Kirche. Die Kirchenmitgliedschaft ist eindeutig, weil unteilbar. Ein klares Entweder-Oder sichert das katholische Kirchenverständnis, besonders ausgeprägt in der Enzyklika »*Mystici Corporis*« Pius' XII. aus dem Jahre 1943.

Solche Klarheit wird immer um einen Preis erkauft. Die drei Kriterien stehen nicht einfach gleichrangig nebeneinander. Die Taufe als das unwiderfliche Eingegliedertwerden in die Kirche durch Gottes Handeln unterscheidet sich von den beiden anderen Merkmalen, die eher der freien personalen Entscheidung des Menschen zugeordnet sind. Die Kanonistik sprach mit einem gewissen Recht von der *konstitutiven*, d. h. in der Taufe sakramental grundgelegten, und der *tätigen* Gliedschaft, die sich im konkreten Leben der Kirche bewährt. Im übrigen blieb auch hier die Grundschwierigkeit bestehen: Gliedschaft endigte an den institutionellen Grenzen der Kirche.

Das Zweite Vatikanische Konzil wollte zwar direkt über die Kirchenmitgliedschaft keine verbindliche Aussage machen, aber durch die Äußerungen zur

Kirche hat es auch dieser Frage eine Wende gegeben. Eine *erste* Neuorientierung erfolgte durch die Einfügung eines geistlichen Kriteriums unter die Merkmale der Kircheng Zugehörigkeit: »Jene werden der Gemeinschaft der Kirche voll eingegliedert, die, *im Besitz des Geistes Christi*, ihre ganze Ordnung . . . annehmen« (*Lumen gentium*, Art. 14). Der unlösliche Zusammenhang von Kirche und Heiligkeit sollte wieder ganz ernstgenommen werden. Damit ist aber auch eine innere Dynamik und Stufung der Zugehörigkeit eines Katholiken zu seiner Kirche gegeben. Nicht jeder erreicht die *volle* Zugehörigkeit. Die anfanghafte, durch die Taufe begründete Zugehörigkeit wird z. B. von manchem nicht als lebendiger Prozeß entfaltet und kann dadurch sogar rückläufig werden. Eine *zweite* Neuorientierung erfolgte durch die vom Konzil eröffnete Möglichkeit, den nichtkatholischen Christen eine echte Zugehörigkeit zur Kirche Jesu Christi zuzusprechen. Indem die Kirche Jesu Christi nicht mehr als *exklusiv* identisch mit der römisch-katholischen Kirche erklärt wurde, war der Weg frei zu einer Anerkennung echter Kirchlichkeit für die nichtkatholischen Christen. Diese sind mit der Kirche nicht nur äußerlich »verbunden«, sondern sie werden durch die Taufe der Kirche eingegliedert.

Der Wandel ist deutlich: Die Neuentdeckung der Kirche als komplexer Wirklichkeit, die eine Einheit sichtbarer und unsichtbarer Elemente zum Ausdruck bringt, läßt auch die Zugehörigkeit zur Kirche mehrschichtig und vielstufig erscheinen. An der wurzelhaften Eingliederung durch die Taufe ist kein Zweifel. Die Nichtgetauften sind »hingeordnet« auf die Kirche, aber nicht zugehörig. Es versteht sich, daß die Kirchengzugehörigkeit als eine dynamische Größe mit verschiedenen Intensitätsgraden über ihre Begründung in der Taufe hinaus kaum meßbar ist. Nicht zuletzt darum hat man auch auf den Begriff »Glie d« verzichtet.

Nachkonziliare Krise und neue Wege

Die nachkonziliare Situation mit ihren raschen gesellschaftlichen und auch kirchlichen Wandlungen hat es nicht erlaubt, diese spannungsvollen Aussagen des Konzils genauer zu entfalten und pastoral fruchtbar zu machen. Ein anti-institutioneller Trend stürzte sich auf das Stehen im Geiste Jesu als »neuem« Kriterium der Kirchengzugehörigkeit und hat die notwendige Vermittlung und Verschränkung mit den klassischen Merkmalen fast ganz vergessen, obgleich diese im Konzilstext in unmittelbarem Anschluß formuliert werden. Nicht selten wird nur das beigefügte »im Besitz des Geistes Christi« zitiert. In diesem unfruchtbaren Gegensatz zwischen Geist und Institution wurde das konkrete Kirchesein des Christen geschwächt. Was das Konzil eröffnet hatte, nämlich die Chance einer neuen Gestalt von Kirchengzugehörigkeit jenseits von Schwärmerei und Institutionalismus, wurde wieder undeutlich. Y. Congar schildert in seinem Beitrag das Phänomen, wie es sich darbietet: Man ist weder »draußen« noch »drinnen«; man beansprucht als Christ ein

»Niemandland« in kritischer Distanz zu allen Kirchen; der individuelle Glaube erhält eine Vorzugsstellung gegenüber dem ganzen Glaubenszeugnis der Kirche; darum gestaltet sich die konkrete Teilnahme am Leben der Kirche nach der Entscheidung des Einzelnen; angesichts des großen Angebotes der Kirche in Glaube, Ethos und Lebensform wählt »man« sich das Passende aus. Wie schwer sich die praktische Theologie tut, dieses komplexe Phänomen auf einen Nenner zu bringen und pastoral aufzuarbeiten, zeigt H.-J. Jaschkes Beitrag zu P. M. Zulehners Habilitationsschrift »Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral«.

Wenn schon die Diagnose schwer zu stellen ist, um so schwieriger wird die Therapie. Der Blick in die Geschichte, wie ihn Y. Congar und vor allem M. Kaiser in gegenseitiger Ergänzung freigeben, kann eine erste Hilfe sein. Darin wird nämlich sichtbar, daß die Christenheit in dieser Frage immer wieder zwischen verschiedenen Extremen hin- und hergerissen worden ist: Gliedschaft oder Heilsstand – Gliedschaft als äußere Zugehörigkeit, Sichtbarkeit gegen Unsichtbarkeit der Kirche. Das innere Wesensgesetz der Kirche ist mit seiner geschichtlichen Erscheinung zwar nicht deckungsgleich, dennoch kann es vom Wesen der Kirche her auch kein schlechthinniges Auseinanderfallen beider geben. Immer wieder kommt es zu der Versuchung, in die eine oder gegenteilige Einseitigkeit zu fallen.

Der Schlüssel zu aller Erneuerung in Theorie und Praxis der Kirchenzugehörigkeit kann nur im theologischen Zentrum liegen. Missionarischer Eifer, pastorale Gegenwartsanalysen und historische Reflexion sind nur hilfreich, wenn zuerst oder zuletzt diese maßgebende Mitte gefunden wird. Dieses Zentrum ist und bleibt die Taufe des Christen. Wie mühsam jedoch der Weg ist, um ihre ursprüngliche Gestalt wieder in den Blick zu bekommen, zeigt der weiterführende Beitrag von J. Ratzinger. Dabei kommt alles auf die volle Gestalt der Taufe an: Diese wird jedoch durch die Ritualisierung des Sakraments, durch die Doktrinalisierung des Wortes und durch die Veräußerlichung zu einem bloß juridischen Merkmal der Kirchenzugehörigkeit in gleicher Weise zerstört. Die Gestalt der Taufe muß gerade an den empfindlichen, aber alles entscheidenden Nahtstellen von gottesdienstlichem Vollzug, Glaube und Eingegliedertwerden in die Kirche neu entdeckt werden. Erst so wird wieder offenkundig, warum der christliche Glaube auch heute nicht das Produkt eigener Erfindung ist und die Anteilnahme an der vorgegebenen Entscheidung der glaubenden Gemeinschaft unabdingbar zu ihm gehört. So muß der Weg zurück zum »Anfang«, wenn das Problem der Kirchenzugehörigkeit eine gründliche und solide Lösung finden soll.

Dieser Weg der Erneuerung ist nicht einfach, jedoch ist der Christ unterwegs nicht ohne Hilfe. H. U. von Balthasar zeigt am Beispiel »Kirche aus Juden und Heiden«, was sich die heutigen »Juden« und »Heiden« in der Kirche für unser Thema gegenseitig zu sagen und zu geben haben.

Zugehörigkeit zur Kirche

Von *Matthäus Kaiser*

Die Enzyklika »*Mystici Corporis*« vom 29. Juni 1943 hat eine lebhaft diskutierte Diskussion über die Zugehörigkeit zur Kirche ausgelöst¹, die bis in das Zweite Vatikanische Konzil hinein weitergeführt wurde². Das Konzil selbst hat keine lehramtliche Entscheidung über die Zugehörigkeit zur Kirche vorgelegt, ja es hat sich nicht einmal ausdrücklich mit dieser Frage befaßt. Im Zuge der Wandlung, die das Kirchenverständnis auf diesem Konzil erfahren hat, ist jedoch auch die traditionelle Lehre von der Zugehörigkeit zur Kirche nicht unerheblich modifiziert worden³.

Kirchenzugehörigkeit und Kirchenverständnis

Von grundlegender Bedeutung für die Lehre von der Zugehörigkeit zur Kirche ist die Tatsache, daß das Zweite Vatikanische Konzil die Kirche als komplexe Wirklichkeit beschrieben und die ausschließliche Gleichsetzung der katholischen Kirche mit der Kirche Jesu Christi aufgegeben hat. Damit hat sich das Konzil von dem apologetisch bestimmten Kirchenbegriff Bellarmins abgewandt und die kanonistische Tradition, die in c. 87 des Codex

¹ K. Mörsdorf, Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung. In: »Theologie und Seelsorge«, 1944, S. 115—131; ders., Der Codex Iuris Canonici und die nichtkatholischen Christen. In: »AfkKR« 130, 1961, S. 31—58; ders., Persona in Ecclesia Christi. In: »AfkKR« 131, 1962, S. 345—393; K. Rahner, Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. *Mystici Corporis Christi*. In: »Zeitschrift für kath. Theologie« 69, 1947, S. 129—188; ders., Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. »*Mystici Corporis Christi*«. In: Schriften zur Theologie, Bd. II. Einsiedeln 1953, S. 7—94; A. Gommenginger, Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft? In: »Zeitschrift für kath. Theologie« 73, 1951, S. 1—71; H. Schauf, Zur Frage der Kirchengliedschaft. In: »Theologische Revue« 58, 1962, S. 217 bis 224. Die genannten Beiträge enthalten weitere Literaturhinweise.

² Vgl. A. Grillmeier, Kommentar. In: LThK Vat I., Sp. 197 f.

³ F. Ricken, »*Ecclesia ... universale salutis sacramentum*.« Theologische Erwägungen zur Lehre der Dogmatischen Konstitution »*De Ecclesia*« über die Kirchenzugehörigkeit. In: »Scholastik« 40, 1965, S. 352—388; B. Ch. Butler, Nichtkatholische Christen und ihr Verhältnis zur Kirche. In: G. Baraúna (Hrsg.), *De Ecclesia*. Freiburg 1966, I, S. 585 bis 601; E. Fischer, Kirche und Kirchen nach dem Vaticanum II. Die Lehre des Konzils über die Kirchenzugehörigkeit aus ökumenischer Sicht. München 1967; M. Kaiser, Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirchengliedschaft. In: *Ecclesia et Ius*. Festgabe für A. Scheuermann. Paderborn 1968, S. 121—135; H. Schauf, »*Persona in Ecclesia*« und Kirchengliedschaft. In: »Theologie und Glaube« 61, 1971, S. 348—355; W. Aymans, Die kanonistische Lehre von der Kirchengliedschaft im Lichte des II. Vatikanischen

Iuris Canonici einen Niederschlag gefunden hatte, aufgenommen und zugleich weiterentwickelt. Die entscheidenden Aussagen des Konzils finden sich am Ende des ersten Kapitels der Dogmatischen Konstitution über die Kirche. Hier wird zunächst festgestellt, daß »Christus seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfaßt hat« (Art. 8, 1). Die »sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft« werden als »eine einzige komplexe Wirklichkeit« vorgestellt, die in Analogie zu dem Mysterium der Inkarnation des göttlichen Wortes »aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst« (Art. 8, 1). Von dieser »einzigsten Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen«, wird gesagt: »Diese Kirche . . . ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen« (Art. 8, 2). Hier wird zum ersten Mal in einer lehramtlichen Äußerung eines Allgemeinen Konzils bewußt nicht mehr gesagt, wie es noch in einem früheren Entwurf vorgesehen war: die Kirche Christi *ist* die katholische Kirche, sondern sie ist in der katholischen Kirche verwirklicht (*subsistit in*)⁴. Erklärend und bestärkend wird hinzugefügt, daß es *Kirchlichkeit* auch außerhalb der katholischen Kirche gibt.

Weiterhin wird von dieser Kirche Christi ausdrücklich gesagt, daß sie »Sünder in ihrem eigenen Schoße umfaßt. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung« (Art. 8, 3). Die Sünder sind nicht von der Kirche getrennt, sondern gehören zu ihr. Die Kirche würde geradezu aufhören, Kirche Christi zu sein, wenn sie sich von den Sündern lossagen wollte.

Mit diesen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils ist der Grund für eine *mehrschichtige* und *mehrstufige* Zugehörigkeit zur Kirche gelegt. In dem zweiten Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche wird diese als Volk Gottes beschrieben, das in allen Völkern der Erde wohnt (Art. 13, 2). »Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes . . . sind alle Menschen berufen. Auf verschiedene Weise gehören ihr zu oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind« (Art. 13, 4).

Konzils. In: »AfkKR« 134, 1973, S. 397—417; K. Mörsdorf, Die Kirchengliedschaft nach dem Recht der katholischen Kirche: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Berlin 1974, I, S. 613—634.

⁴ Vgl. Grillmeier, S. 174 f.

Begründung der Zugehörigkeit zur Kirche durch die Taufe

In nüchterner Sachlichkeit, die einem Gesetzestext angemessen ist, bestimmt der Codex Iuris Canonici in c. 87: »Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona.« Damit ist eindeutig gesagt, daß das Personsein in der Kirche durch jede gültige Taufe, aber auch nur durch die Taufe begründet wird. Demgegenüber meint Karl Rahner⁵, daß die Taufe nur »die Unterworfenheit unter die Autorität der Kirche« begründe. Die Taufe bedeute daher nur »eine Hinordnung auf die Kirchengliedschaft«, die als solche erst gegeben sei, wenn neben dem Empfang der Taufe auch noch andere Bedingungen erfüllt sind. Das Personsein in der Kirche Christi wird als eine Form der weiteren Zugehörigkeit zur Kirche verstanden, die in der *Unterworfenheit unter die Autorität der Kirche* bestehe. Rahner wirft der kanonistischen Argumentation vor, »voreilig von einer Unterworfenheit unter die Rechtsgewalt der Kirche auf die Gliedschaft des Unterworfenen in der Kirche« zu schließen. Es leuchtet ihm zwar ein, »daß ein Glied der Kirche ihr unterworfen sein muß, daß aber der Unterworfene *eo ipso* schon Glied sei, das wäre gerade zu beweisen und kann nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden, weil das passive Objekt des Rechtsanspruchs einer Gemeinschaft nicht ohne weiteres deshalb auch schon Glied dieser Gemeinschaft sein muß«. An dieser im Anspruch an die Enzyklika *Mystici Corporis* vertretenen Auffassung hält Rahner auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil fest, wenn er die Taufe lediglich als »ein bestimmtes, positives, unaufhebbares Verhältnis grundsätzlicher Hingeordnetheit, Unterworfenheit der Kirche gegenüber«⁶ versteht. Rahner kommt zu diesem Mißverständnis, weil er davon ausgeht, daß *Person* nichts anderes sei als das *passive Objekt des Rechtsanspruches*. Dazu mag auch beigetragen haben, daß in der kirchlichen Praxis lange Zeit der einzelne Getaufte vor allem als Objekt seelsorgerlicher Betreuung betrachtet und behandelt wurde. Diese Betrachtungsweise setzt zudem voraus, daß Kirche mit Klerus oder Hierarchie der Kirche gleichgesetzt wird. Zwar kann auch eine Person sich vorwiegend passiv verhalten, zu einem bloßen Objekt aber kann sie nie werden. Person ist immer Rechtssubjekt. Wer durch die Taufe Person in der Kirche Christi wird, ist damit Träger der Rechte und Pflichten eines Christen, auch wenn unter gewissen Umständen die Rechte in einem bestimmten Umfang beschnitten sein können (c. 87). Personsein in der Kirche besagt daher nicht einen bloßen Zusammenhang mit der Kirche oder eine Hinordnung auf die Kirche, sondern Zugehörigkeit zur Kirche als Glied der Kirche⁷.

⁵ Rahner, Gliedschaft, S. 27–29.

⁶ K. Rahner, Kirchengliedschaft. In: *Sacramentum Mundi*. Freiburg/Basel/Wien 1968, II, S. 1213.

⁷ Vgl. Mörsdorf, Kirchengliedschaft. In: *Handbuch des Staatskirchenrechts I*, S. 623 f.

Das Zweite Vatikanische Konzil läßt keinen Zweifel daran, daß die Zugehörigkeit zur Kirche durch die Taufe begründet wird. Entsprechend den verschiedenen Bildern, die es für die Kirche gebraucht, beschreibt das Konzil die Taufe als Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geist, durch die der Mensch in das Volk Gottes hineingeboren wird⁸, als Eingangstor in den geistigen Bau des Hauses Gottes⁹ und als Eingliederung in den Leib Christi¹⁰. Einem anderen Vorgang oder Ereignis als dem Sakrament der Taufe spricht das Konzil die Kraft, in die Kirche aufzunehmen, einzugliedern oder einzulassen, nicht zu. Außerdem wird in den Aussagen des Konzils deutlich, daß die Aufnahme in die Kirche dem Menschen als Geschenk Gottes zuteil wird. Der rechtliche Vorgang der Eingliederung in die Kirche ist entsprechend der Struktur des Taufsakramentes Zeichen der heilwirkenden Eingliederung in Christus¹¹.

Die Kirche besteht in und aus Teilkirchen¹². Die Zugehörigkeit zur Kirche wird daher jeweils durch Eingliederung in eine Teilkirche begründet, in der die Gesamtkirche konkrete Gestalt gewinnt, weil in ihr »die eine Sendung der Kirche in Wort und Sakrament konkret vollzogen wird«¹³. Teilkirche ist primär die Ortskirche, der ein Bischof vorsteht (vgl. auch c. 329 § 1). »Da der Bischof nicht immer und nicht überall in eigener Person den Vorsitz über das gesamte Volk seiner Kirche führen kann, muß er diese notwendig in Einzelgemeinden aufgliedern«, in denen der Pfarrer den Bischof vertritt. So stellen auch die Pfarreien »auf eine gewisse Weise die über den ganzen Erdkreis hin verbreitete sichtbare Kirche dar«¹⁴.

Darum sind die Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches, welche die Spendung der Taufe durch den eigenen Pfarrer und in der eigenen Pfarrei vorschreiben (cc. 462 n. 1; 738; 773; 774 § 1), mehr als bloße Ordnungsvorschriften.

Die konziliare Anerkennung der nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften als Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften hat eine Fortentwicklung der kanonistischen Gliedschaftslehre gebracht. Während vorher die einzelnen nichtkatholischen Christen kraft einer Rechtsfiktion als Glieder der katholischen Kirche betrachtet wurden, deren Rechtsstellung wegen des

⁸ Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 9, 1; 10, 1; 11, 1; Dekret über den Ökumenismus, Art. 22, 1.

⁹ Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 10, 1; 14, 1.

¹⁰ Dekret über den Apostolat der Laien, Art. 31, 1; Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, Art. 7, 1; Dekret über den Ökumenismus, Art. 22, 1.

¹¹ Vgl. Kaiser, Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirchengliedschaft, S. 122 f.; O. Saier, »Communio« in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. München 1973, S. 68—71.

¹² Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 23, 1. Vgl. W. Aymans, Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche. In: »AfkKR« 139, 1970, S. 69—90.

¹³ Aymans, Die kanonistische Lehre von der Kirchengliedschaft, S. 413.

¹⁴ Konstitution über die heilige Liturgie, Art. 42, 1.

Mangels der vollen Kirchengemeinschaft gemindert war, ist nunmehr ausdrücklich anerkannt, daß sie das Sakrament der Taufe »in ihren eigenen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften« empfangen¹⁵. Die nichtkatholischen Christen werden daher durch die Taufe in ihre eigene Kirche oder kirchliche Gemeinschaft eingegliedert. Dadurch wird ihre Zugehörigkeit zur Kirche Christi begründet, sofern diese, wenn auch in differenzierter Weise, auch in den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften verwirklicht ist.

Die durch die Taufe begründete Zugehörigkeit zur Kirche ist unverlierbar. Auch die formellen Häretiker und Schismatiker bleiben daher »auf Grund der Taufe Subjekte und Glieder der Kirche«¹⁶. Andererseits aber ist diese durch die Taufe begründete Zugehörigkeit zur Kirche, die Klaus Mörsdorf eine »konstitutionelle« oder neuerdings »konsekratorische« Gliedschaft nennt, eine keimhafte oder wurzelhafte, die auf Wachstum drängt, damit sie zur »tätigen« Gliedschaft wird.

Stufen und Schichten der Zugehörigkeit zur Kirche

Die Kirche ist nicht nur eine Institution, sondern auch und vor allem ein lebendiger Organismus als Zeichen und Werkzeug des Heiles. Die Zugehörigkeit zur Kirche muß sich daher im Leben in der Kirche erweisen. Dieses Leben in der Kirche kann in verschiedenen Stufen und Schichten verwirklicht werden. Zu dem neuen Gottesvolk, als dessen Haupt Gott seinen Sohn in die Welt gesandt hat, sind alle Menschen gerufen. Der katholischen Einheit dieses Volkes gehören auf verschiedene Weise die katholischen Gläubigen und die anderen an Christus Glaubenden zu, während darüber hinaus alle Menschen, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind, dieser Einheit zugeordnet sind¹⁷.

Die Zugehörigkeit der *katholischen* Gläubigen zur Kirche beschreibt das Zweite Vatikanische Konzil: »Jene werden der Gemeinschaft der Kirche voll eingegliedert, die im Besitze des Geistes Christi, ihre ganze Ordnung und alle in ihr eingerichteten Hilfsmittel annehmen und die in ihrem sichtbaren Verband mit Christus, der sie durch den Papst und die Bischöfe leitet, verbunden sind, und dies durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft.«¹⁸ Damit ist die vollkommenste Weise der Zugehörigkeit zur Kirche beschrieben. Was

¹⁵ Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 15.

¹⁶ A. Bea, Die Einheit der Christen. Freiburg/Basel/Wien 1964, S. 28. Vgl. auch G. Lercaro, Die Gliedschaft in der Kirche. In: J. Ch. Hampe (Hrsg.), Die Autorität der Freiheit. München 1967, I, S. 256—258.

¹⁷ Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 13.

¹⁸ Ebd., Art. 14, 2.

durch die Taufe begründet wird, hat in diesem Fall die umfassendste und vollendetste Entfaltung gefunden. Dies entspricht der Lehre des Konzils, daß die katholische Kirche das allgemeine Hilfsmittel des Heiles ist und den Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilmittel gewährt¹⁹.

Die Getauften und Gefirmten werden »durch den Empfang der Eucharistie ganz dem Leibe Christi eingegliedert«²⁰. Denn vor allem durch den Empfang der Eucharistie gelangen die Gläubigen »zu immer vollerer Einheit mit Gott und untereinander«²¹. Die Beschreibung der vollen Eingliederung der katholischen Gläubigen entspricht auch der Lehre des Konzils über die Kirche, in der gesellschaftliche Institution und Heilsgemeinschaft zu einer einzigen komplexen Wirklichkeit zusammengewachsen sind²². Die volle Eingliederung besagt daher in gleicher Weise Besitz des Geistes Christi, Annahme der ganzen Ordnung des sichtbaren Verbandes der Kirche und Gebrauch aller der Kirche eingestifteten Hilfsmittel. Dadurch sind sie mit Christus verbunden, daß sie in der Gemeinschaft des Glaubens, der Sakramente und der Leitung der Kirche stehen.

Diese Elemente der vollen Einverleibung in die Kirche erinnern deutlich an den bekannten Kirchenbegriff Robert Bellarmins²³. In der Tat ist in beiden Fällen in etwa derselbe Personenkreis beschrieben. Trotzdem sind die Aussagen der beiden Stellen wesentlich voneinander verschieden. Bellarmin sucht auf diese Weise die Kirche begrifflich zu bestimmen, so daß alle, auf die diese Definition nicht anzuwenden ist, außerhalb der Kirche stehen. Das Zweite Vatikanische Konzil dagegen beschreibt so die Zugehörigkeit katholischer Gläubiger zur Kirche als volle Einverleibung, neben der es auch noch andere Stufen und Schichten der Zugehörigkeit zur Kirche gibt.

Auch innerhalb der katholischen Kirche gibt es verschiedene Stufen und Schichten der Zugehörigkeit zur Kirche. »Volle Einverleibung« beschreibt nicht den Status aller in der katholischen Kirche Getauften²⁴, sondern nur

¹⁹ Dekret über den Ökumenismus, Art. 3, 5. Vgl. auch Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 1, 1; 9, 3; 48, 2. Fischer, S. 85 f.

²⁰ Dekret über Dienst und Leben der Priester, Art. 5, 2. Vgl. auch Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 11, 1; Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, Art. 36, 1.

²¹ Konstitution über die heilige Liturgie, Art. 48; vgl. auch Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 7, 2.

²² Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 8, 1.

²³ R. Bellarmin, *Disputationes de controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos. De Conciliis et Ecclesia militante*, lib. III cap. II: »Ecclesiam unam et veram esse coetum hominum eiusdem christianae fidei professione, et eorundem Sacramentorum communionem colligatum, sub regimine legitimum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris Vicarii Romani Pontificis.« Editio Politani, Lyon 1610, t. II, S. 148.

²⁴ Diese öfters vertretene Meinung findet sich z. B. bei B. C. Butler, *Nichtkatholische Christen und ihr Verhältnis zur Kirche*. In: G. Baraúna (Hrsg.), *De Ecclesia*. Freiburg/Basel/Wien/Frankfurt 1966 I, S. 589—592.

jener katholischen Gläubigen, die alle genannten Voraussetzungen erfüllen. Die Einverleibung in die Kirche dient dem Ziele, daß der einzelne in der Kirche und durch sie zum Heil gelangt. Aber selbst die volle Einverleibung in dem dargestellten Sinn ist nicht gleichbedeutend mit dem endgültigen Besitz des Heiles. Die Konstitution über die Kirche ergänzt daher ihre Aussage über die volle Einverleibung in die Kirche: »Nicht gerettet wird aber, wer, obwohl der Kirche eingegliedert, in der Liebe nicht verharret und im Schoße der Kirche zwar dem ›Leib‹, aber nicht ›dem Herzen‹ nach verbleibt« (Art. 14, 2). Da die pilgernde Kirche die Gestalt dieser Welt trägt, die vergeht, und somit selbst zur Schöpfung zählt, die noch seufzt und in Wehen liegt (Art. 48, 3), ist es nicht ausgeschlossen, daß die durch die Taufe in der katholischen Kirche begründete Zugehörigkeit zur Kirche nicht weiter entfaltet wird, die in Gang gekommene Entfaltung zum Stillstand kommt oder gar rückläufig wird oder selbst die bis zur vollkommensten Stufe der vollen Einverleibung gelangte Entfaltung verlorengeht. Selbst wenn sich jemand förmlich von der katholischen Kirche lossagt²⁵ und sich vielleicht sogar einer nichtchristlichen Gemeinschaft anschließt, wird dadurch die durch die Taufe begründete anfanghafte Zugehörigkeit zur Kirche nicht ausgelöscht. So kann die Zugehörigkeit zur Kirche dem einzelnen statt zum Heile zum Gericht werden²⁶.

Das Schema für die Kirchenkonstitution von 1962 hatte sich noch sehr eng an den Wortlaut der Enzyklika »*Mystici Corporis*« von 1943 angelehnt und sagte von denen, die »wegen sehr schwerer Vergehen vom Verband des mystischen Leibes getrennt sind«, daß sie nicht »wahrhaftig und wirklich« Glieder der Kirche zu nennen seien²⁷. Aber schon in dem für die zweite Sitzungsperiode des Konzils (1963) vorbereiteten Text ist dieser Absatz ersetzt durch den in der endgültigen Fassung stehenden Hinweis darauf, daß trotz Eingliederung in die Kirche und Verbleibens in ihr nicht gerettet wird, wer in der Liebe nicht verharret. Diese Textentwicklung zeigt deutlich, daß sich im Konzil die Erkenntnis durchgesetzt hat, daß die Kirche eine komplexe Wirklichkeit ist und demgemäß die Zugehörigkeit zur Kirche in verschiedenen Stufen und Schichten verwirklicht sein kann. Die Zugehörigkeit zur Kirche ist als dynamische Größe zu verstehen, die sich vom Hineingeborensein durch die Taufe bis zur vollen Einverleibung

²⁵ Auch das Sichlossagen von der Kirche kann in verschiedenen Stufen geschehen. Vgl. dazu A. Frhr. v. Campenhausen, *Der Austritt aus den Kirchen und Religionsgemeinschaften*. In: *Handbuch des Staatskirchenrechts* I, S. 657—666.

²⁶ Hier scheint der tiefste Grund für die Kontroverse zwischen der apologetischen und der kanonistischen Lehre über die Kirchengliedschaft zu liegen, daß nämlich die Kirche vorschnell mit dem Reich Gottes gleichgesetzt und damit nicht unterschieden wurde zwischen der Bestimmung zum Heil und der tatsächlichen Annahme des Heiles, die aus persönlicher Entscheidung des Menschen auch in der Kirche und von den Gliedern der Kirche verweigert werden kann.

²⁷ Grillmeier, S. 179 f.

in Christus in der Entfaltung des christlichen Lebens im Organismus der Kirche bewegt. Selbst wenn die Lebensäußerungen völlig zum Stillstand gekommen sind, verbleibt der im Prägemaß der Taufe ruhende Lebenskeim, der jederzeit neu entfacht und zum Wachsen gebracht werden kann.

Die Zugehörigkeit der *nichtkatholischen* Christen zur Kirche beschreibt das Zweite Vatikanische Konzil in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche: »Mit jenen, die durch die Taufe der Ehre des Christennamens teilhaftig sind, den vollen Glauben aber nicht bekennen oder die Einheit der Gemeinschaft unter dem Nachfolger Petri nicht wahren, weiß sich die Kirche aus mehrfachem Grunde verbunden« (Art. 15). Aus dieser Aussage ist voreilig gefolgert worden, das Konzil unterscheide die nichtkatholischen Christen als »die mit der Kirche verbundenen Glieder« von den katholischen Christen als den »voll inkorporierten Gliedern«²⁸. Diesen Schluß verbietet bereits die bisher gewonnene Einsicht, daß das Sakrament der Taufe wurzel- oder keimhaft in die Kirche eingegliedert und daß auch die katholischen Christen nicht alle in derselben Intensität Glieder der Kirche sind.

Das Konzil hat zwar in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche die ausschließliche Gleichsetzung der katholischen Kirche mit dem mystischen Leib Christi aufgegeben, in dem Dekret über die katholischen Ostkirchen, das an demselben Tag (21. 11. 1964) verabschiedet wurde, ist jedoch diese Gleichsetzung stehengeblieben: »Die heilige katholische Kirche ist der mystische Leib Christi und besteht aus den Gläubigen, die durch denselben Glauben, dieselben Sakramente und dieselbe oberhirtliche Führung im Heiligen Geist organisch geeint sind« (Art. 2). In ähnlicher Weise ist an manchen Stellen einfachhin von der Kirche die Rede, obwohl sich aus dem Zusammenhang eindeutig ergibt, daß die katholische Kirche gemeint ist. So ist auch in Artikel 15 der Konstitution über die Kirche die »Verbundenheit der nichtkatholischen Christen mit der Kirche« als Verbundenheit mit der *katholischen* Kirche zu verstehen. Dies ergibt sich zwingend aus einer Aussage des auch an demselben Tag verabschiedeten Dekrets über den Ökumenismus über die Menschen, die in nichtkatholischen Gemeinschaften geboren sind und in diesen den Glauben an Christus erlangen: »Die katholische Kirche betrachtet sie als Brüder . . . Denn wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche . . . Sie sind durch den Glauben in der Taufe gerechtfertigt und dem Leibe Christi eingegliedert, darum . . . werden sie von den Söhnen der katholischen Kirche als Brüder im Herrn anerkannt« (Art. 3, 1; vgl. auch Art. 14, 1 und Art. 19, 1).

²⁸ T. Kreider, Was sagt das Konzil über die Kirche? Mainz 1966, S. 41. Vgl. auch Ricken, S. 375.

Die Zugehörigkeit der nichtkatholischen Christen zur Kirche erschöpft sich daher nicht in einer bloßen Verbundenheit mit der Kirche. Sie sind vielmehr durch die Taufe der Kirche eingegliedert. Diese durch die Taufe bewirkte wurzel- oder keimhafte Gliedschaft wird auch von ihnen in vielen Bereichen des christlichen Lebens betätigt, die in Artikel 15 der Konstitution über die Kirche und in Artikel 3 des Dekrets über den Ökumenismus ausdrücklich aufgezählt werden. Insofern sind die nichtkatholischen Christen mit den katholischen Christen als Brüder verbunden. Da es aber zwischen ihnen und der katholischen Kirche auch »Diskrepanzen verschiedener Art gibt, so stehen sicherlich nicht wenige Hindernisse der vollen kirchlichen Gemeinschaft entgegen«²⁹. Darum werden die mit der (katholischen) Kirche »verbundenen Brüder« in den Aussagen des Konzils häufig auch »getrennte Brüder« genannt³⁰. Die von der katholischen Kirche getrennten und zugleich mit ihr verbundenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften³¹ erhielten vom Zweiten Vatikanischen Konzil die Qualität der Kirchlichkeit nur in einem eingeschränkten Sinn zugesprochen. Sie sind aber »trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles. Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen, deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet«³².

Die Zugehörigkeit der nichtkatholischen Christen zur Kirche ist also dadurch begründet, daß sie durch die Taufe ihren eigenen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften eingegliedert sind. Da in diesen jedoch die Kirche Christi nicht in demselben Sinn verwirklicht ist wie in der katholischen Kirche, ist ihre Zugehörigkeit zur Kirche in einem jeweils entsprechend abgestuften Sinn zu verstehen. Wenn auch nur die katholische Kirche »das allgemeine Hilfsmittel des Heiles« ist, so daß man nur durch sie »Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilmittel« haben kann und daher als Ziel bestehen bleibt, daß alle, »die schon auf irgendeine Weise zum Volke Gottes gehören«, völlig dem einen Leib Christi auf Erden eingegliedert werden³³, so können doch auch die Glieder der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in dem Maße, in dem diese an der Fülle der Gnade und der Wahrheit Anteil haben, in diesen und durch diese »Zutritt zur Gemeinschaft des Heiles« erlangen³⁴. Wie weit die einzelnen

²⁹ Dekret über den Ökumenismus, Art. 3, 1.

³⁰ Vgl. E. Stakemeier, Theologische Leit motive des Ökumenismusdekrets. In: »Theologie und Glaube« 55 (1965), S. 233.

³¹ Das dritte Kapitel des Dekrets über den Ökumenismus spricht in der Überschrift von den »getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften«, in Art. 14, 1 und Art. 19, 1 wird jedoch gesagt, daß diese mit der katholischen Kirche verbunden sind.

³² Dekret über den Ökumenismus, Art. 3, 4.

³³ Ebd., Art. 3, 5.

³⁴ Ebd., Art. 3, 3.

Glieder dieser Gemeinschaften tatsächlich davon Gebrauch machen, hängt wie bei den Gliedern der katholischen Kirche von der persönlichen Entscheidung eines jeden einzelnen ab.

Wer nicht das Sakrament der Taufe empfangen hat, gehört nicht zur Kirche. Wie die Getauften nicht alle in derselben Weise der Kirche zugehören, so sind die Ungetauften in verschiedener Weise der Kirche zugeordnet. Die *Katechumenen*, »die, getrieben vom Heiligen Geist, mit ausdrücklicher Willensäußerung um Aufnahme in die Kirche bitten, werden durch eben dieses Begehren mit ihr verbunden«³⁵. Diese Verbundenheit mit der Kirche gilt grundsätzlich in gleicher Weise für die Katechumenen der katholischen Kirche wie auch der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. In jedem Fall kann diese Verbundenheit von verschiedener Intensität sein, je nachdem der einzelne die der Kirche eigenen Heilsgüter bereits angenommen hat. Auf verschiedene Weisen auf das Volk Gottes hingeeordnet sind schließlich auch jene, die das Evangelium noch nicht empfangen haben³⁶. Diese Hinordnung auf die Kirche erfolgt vermittelt der Heilsgaben, die auch Menschen außerhalb der Kirche geschenkt sind. In dem Maße, in dem sie die in ihrer ganzen Fülle der Kirche Christi eigenen Heilsgaben annehmen, sind sie selber auf die Kirche hingeeordnet.

Konsequenzen aus der Stufung der Zugehörigkeit zur Kirche

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich deutlich dazu bekannt, daß die Zugehörigkeit zur Kirche zwar in jedem Fall und ausschließlich durch das Sakrament der Taufe begründet wird, aber nicht bei allen Getauften in demselben Grad und in derselben Dichte verwirklicht ist. Volle Eingliederung in die Kirche Christi ist nur dort möglich, wo diese selbst voll verwirklicht ist, wie in der katholischen Kirche. In dem Maße aber, in dem auch außerhalb der katholischen Kirche die Kirche Christi verwirklicht ist, gibt es auch in den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften Eingliederung in die Kirche Christi. Sofern die Kirche nicht nur Institution, sondern auch und vor allem Heilswirklichkeit ist, hängt die Dichte der Zugehörigkeit zur Kirche sowohl in der katholischen Kirche wie auch in den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften davon ab, wie weit das einzelne Glied der Kirche das Heilsangebot der Kirche annimmt und in seinem Leben als Glied des Volkes Gottes verwirklicht.

Es kann hier nur noch angedeutet werden, daß sich aus dieser Erkenntnis Konsequenzen ergeben. Die Rechtsordnung der katholischen Kirche wird fortan nicht mehr den Anspruch erheben dürfen, für alle Getauften zu

³⁵ Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 14, 3.

³⁶ Ebd., Art. 16.

gelten. Vielmehr ist den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zuzugestehen, daß sie sich und für ihre Glieder eine eigene Ordnung geben, die insoweit Ordnung kirchlichen Lebens ist, als der Gemeinschaft selbst der Charakter der Kirchlichkeit zukommt. Entsprechend den verschiedenen Schichten der Zugehörigkeit zur Kirche auch innerhalb der katholischen Kirche und innerhalb der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften wird das Verhalten der einzelnen Glieder der Kirche, soweit es Lebensvollzüge der Kirche betrifft, nicht in jedem Fall nach demselben Maßstab zu messen sein. So wird beispielsweise nach der Sakramentalität einer Ehe erneut zu fragen sein, wenn ein oder beide Partner zwar getauft sind, darüber hinaus aber ihre Zugehörigkeit zur Kirche nicht weiter entfaltet haben. Solche und ähnliche Fragen werden heute allenthalben gestellt. Ihre Beantwortung wird noch weitere Überlegungen erfordern.

Veränderung des Begriffs »Zugehörigkeit zur Kirche«

Von Yves Congar

1. Die klassischen Positionen bis zum II. Vatikanum

Geschichtlich gibt es mehrere Weisen, die Frage der Zugehörigkeit zur Kirche zu stellen und zu lösen; wir können ihnen nicht im einzelnen nachgehen. Cyprian denkt darüber anders als Augustin; im Mittelalter gibt es mehrere Theorien über die Kirchengliedschaft der Sünder. Die großen Autoren der Gegenreform, als Erben der Scholastik, haben mitsamt dem ekklesiologischen Rahmen auch dieser Frage eine Art »klassische« Lösung zu geben versucht. Die Reformatoren und ihre Bekenntnisschriften fragen nicht »Was ist«, sondern »Wer ist die Kirche?« Und antworten: die wahren Gläubigen, somit die wahre Gemeinschaft, die sie zusammen bilden¹. Die katholischen Apologeten sahen an der Kirche vor allem ihre sichtbare Gestalt und apostolische Echtheit und stellten von hier aus die Frage: Wer gehört ihr an, wer nicht?²

Der Rahmen dafür war einmal: die Existenz einer Christenheit, in der zum Beispiel für die Ehe staatlich-gesellschaftliche und kirchliche Gültigkeit sich deckten. Die Situationen ließen sich nach kanonischen Regeln klar unterscheiden und beurteilen. Die Gesamtmentalität war nicht die einer weiten Empfangsbereitschaft, sondern eher eine solche der Ausschließlichkeit, was in den Trennungen des sechzehnten Jahrhunderts entscheidend mitgespielt hat. Bis in die neueste Zeit durften etwa Kinder von Geschiedenen nicht in Seminarien und Noviziate aufgenommen werden. Bis 1946 durften die *Soeurs de l'Assomption*, die sich der Heimkrankenpflege widmen, keine Geschiedenen betreuen usw.³

Die Katholiken nahmen an einer durch die Kirche geformten Kulturwelt teil. Diese besaß eine gewisse Harmonie, eine Gleichstimmigkeit mit den Normen und Praktiken einer von Klerikern wirksam gelenkten Kirche. Solche Stimmigkeit zwischen den Werten, aus denen man lebte oder zu leben vorgab, und den Regeln der kirchlichen Institution erleichterte die Integration.

Die Kirche war juristisch in sozialen Kategorien definiert als »*societas perfecta*«, *autonoma* und *completa*, sie war ausgestattet mit allen recht-

¹ Vgl. B. Gassmann, *Ecclesia reformata*. Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften. Freiburg 1968.

² Vgl. P. Eyt, *L'ordre du discours et l'ordre de l'Eglise*. Hypothèse sur les structures profondes d'un texte des »Controverses« de Bellarmin. In: *Mélanges d'Histoire offerts à Mgr. E. Griffe*, Bull. de Littér. Eccl. 73 (1972), S. 229—249.

³ Darüber vgl. Lucienne Vannier, *Sur le roc*. Paris 1975.

lichen Attributen einer solchen Gesellschaft, vorab mit der *potestas coactiva*. So war auch die Lage der Person in ihr rechtlich definierbar⁴. Jeder Getaufte ist eine kirchliche Person mit ihren Rechten und Pflichten, es sei denn, eine Zensur oder ein »Hindernis« schränke sie ein und verhindere die volle kirchliche Gemeinschaft (Kanon 87)⁵. Die Pflichten bleiben auch dann bestehen.

Die Taufe verleiht die Gnade der Einigung mit Christus. Zur Zeit der Väter und des Mittelalters fragt man nach dem Statut der getauften Sünder: bleiben sie Glieder Christi, der kirchlichen Einheit? Welcher Einheit? Die Taufe verleiht auch einen Charakter, der unauslöschlich ist, deshalb ist jede Ehe zwischen Getauften, selbst *in infidelitate eo ipso* sakramental⁶.

Man legte Gruppen fest, für welche Zensuren und »Hindernisse« galten. Apostaten, Häretiker und Schismatiker waren von der kirchlichen Gemeinschaft getrennt; diese Kategorien wurden vom Kanon 1325 § 2 definiert⁷. Die schöne Knappheit der lateinischen Formel enthielt fürchtenswerte Bestimmungen. Häretisch ist jeder Getaufte, der, am christlichen Glaubensbekenntnis festhaltend, eine Wahrheit hartnäckig leugnet (die *pertinacia* erst macht den Häretiker) oder auch nur anzweifelt (*»aut de ea dubitat«*), die man als von Gott geoffenbarte *und* von der Kirche (*fide catholica*) zu glauben vorgestellte glauben muß. Gesetzt selbst, es handle sich um einen nachdrücklich und öffentlich vorgetragenen Zweifel: die Bestimmung erscheint trotzdem schrecklich ausgedehnt. Schismatisch ist, wer die Unterwerfung unter den Papst verweigert oder nicht in Gemeinschaft mit den ihm unterworfenen Gliedern der Kirche leben will. Bekanntlich hat sich der Begriff des Schismas immer mehr auf diese Unterwerfung eingeengt; ursprünglich war er durch die Errichtung eines Altars gegen einen andern innerhalb der Ortskirche definiert worden⁸. Apostat ist für den Kodex einer, der sich vom christlichen Glauben gänzlich losgesagt hat. Somit kann man

⁴ Dazu alle Traktate *De Ecclesia* und A. C. Gigon, *De membris Ecclesiae Christi*. Fribourg 1949; L. Boisvert, *Doctrina de membris Ecclesiae iuxta documenta Magisterii recentiora*. Montréal 1961; A. Hagen; vgl. unten Anm. 9; Anwendung auf die Protestanten: E. Du Mont, *La situation de protestant baptisé*. St. Maurice 1959. Dazu J. Kaelin, in: »Nova et Vetera« 35 (1960), S. 119—122.

⁵ »Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis, nisi ad iura quod attinet, obstat obex ecclesiasticae communionis vinculum impediens, vel lata ab Ecclesia censura.«

⁶ So im berühmten Kanon 1012, auf den wir später zurückkommen werden.

⁷ »Post receptum baptismum si quis, nomen retinens christianum, pertinaciter aliquam ex veritatibus fide divina et catholica credendis denegat, aut de ea dubitat, haereticus; si a fide christiana totaliter recedit, apostata; si denique subesse renuit Summo Pontifici aut cum membris Ecclesiae ei subiectis communicare recusat, schismaticus est.« — Eine kurze Geschichte und Darstellung der Begriffe Schisma und Häresie bietet unser Beitrag »Die Wesenseigenschaften der Kirche«. In: »Mysterium Salutis« IV/1 (1972), S. 357—599, besonders 415 ff., 426 ff.

⁸ Siehe unser Art. Schisme. In: *Dict. Théol. Cath.* XIV, col. 1286—1312.

Abtrünnigkeit nicht mit dem Kirchenaustritt gleichsetzen, wie die Lage und die Gesetzgebung der Bundesrepublik sie verstehen⁹.

Kirchenglieder konnten durch ihre Situation (als öffentliche Sünder) oder durch eine Exkommunikation — für Kleriker auch eine Suspension — gewisser ihrer Rechte verlustig gehen.

Diese kanonische, natürlich theologisch unterbaute Lehre hat in der Enzyklika *Mystici Corporis* Pius' XII. (29. Juni 1943) dogmatischen Ausdruck gefunden. Wir heben folgende Stellen heraus:

- | | |
|--|---|
| <p>Nr. 21 In Ecclesiae autem membris
reapse ii soli annumerandi
sunt, qui regenerationis
lavacrum receperunt veram-
que fidem profitentur, neque
a Corporis compage ipsos
misere separarunt vel ob
gravissima admessa a legitima
auctoritate seiuncti sunt
(AAS, 1943, 202).</p> | <p>Zu Gliedern der Kirche aber
zählen jene allein, die das
Bad der Wiedergeburt er-
halten haben und den wahren
Glauben bekennen, sich
nicht zu ihrem Elend vom
Gefüge des Leibes getrennt
haben oder ob schwerster
Verfehlungen durch die legi-
time Autorität davon ge-
trennt worden sind.</p> |
|--|---|

Nr. 69 (S. 229) zählt die Bedingungen für die kirchliche Gemeinschaft auf: »Bekenntnis des gleichen Glaubens, Gemeinschaft in den gleichen Mysterien, Teilnahme am gleichen Opfer, schließlich Ausführung und Beobachtung der gleichen Gesetze. Außerdem ist es unabdingbar, daß den Augen aller sichtbar ein oberstes Haupt bestehe, durch das die Zusammenarbeit aller wirksam zum vorgesteckten Ziel hingelenkt werde: gemeint ist der Statthalter Jesu Christi auf Erden.« Der Standort derer, die die Autorität des Papstes im mystischen Leib (der auf Erden identisch ist mit der römisch-katholischen Kirche) nicht anerkennen, wird in Nr. 101 so umschrieben: »Durch eine gewisse Sehnsucht und einen unbewußten Wunsch sind sie auf den mystischen Leib der Erlösung hingeeordnet.«¹⁰

In dieser Lehre waren die geistlichen Gesichtspunkte, die in der Enzyklika nicht minder gepflegt wurden als bei Bellarmin, hinsichtlich der Zugehörigkeit zur Kirche, ja zum Leibe Christi den Normen der rechtlich definierbaren sichtbaren Zugehörigkeit untergeordnet. Für Bellarmin (und unter den neueren Autoren für Chr. Pesch und Lercher) genügt eine als gültig *angenommene* Taufe zur Kirchenmitgliedschaft.

⁹ Von hier aus müssen wir A. Hagen, Die kirchliche Mitgliedschaft. Rottenburg 1938, S. 56 ff., kritisieren.

¹⁰ »Etiam si inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinentur« (AAS, 143).

2. Die veränderte Fragestellung

A. Das Konzil hat die enge Auffassung einer Kirche als »*societas inaequalis*« und »*societas perfecta*« verlassen zugunsten einer Schau der Kirche als *Communio*¹¹. Schon vor ihm war die sozio-institutionelle Deutung der Idee des »mystischen Leibes« in der Enzyklika vielfach kritisiert worden. Das Konzil hat sie nicht aufgegriffen. Es gibt eine vorwiegend biblische Deutung davon (vgl. *Lumen Gentium* 7) und versteht sie nicht als eigentliche Definition der Kirche, wie das I. Vatikanum, Franzelin und Pius XII. es getan hatten¹². Im Motiv des »Leibes« sah es vor allem die Beziehungen zwischen den *Gläubigen* und Christus, erst von hier aus ergibt sich die ekklesiologische Bedeutung. Aber auch dann identifiziert das Konzil nicht einfach den »mystischen Leib« mit der römisch-katholischen Kirche, nicht einmal mit der Kirche Christi. »Diese Kirche . . . ist verwirklicht in der katholischen Kirche (*subsistit in Ecclesia catholica*) . . ., obschon zahlreiche Elemente der Heiligung und Wahrheit außerhalb ihres Gefüges zu finden sind.«¹³ Mit dieser Wendung gibt das Konzil die Möglichkeit frei, den andern Christen eine echte Zugehörigkeit zum »mystischen Leib« zu sichern und von der Beziehung der andern Kirchen oder kirchenartigen Gemeinschaften mit der katholischen Kirche in Ausdrücken zu reden, die eine schon reale, wenn auch unvollkommene *Communio* beinhalten.

Mit Absicht vermeidet das Konzil es, von »Gliedern« zu sprechen; man verstand, daß man sich damit in ausgangslose Schwierigkeiten verstrickt hätte. In der Sektion der Kommission für die Glaubenslehre, der ich angehörte, begriff man, daß die Weise, von der Kircheng Zugehörigkeit der Katholiken zu reden, eine theologische Auffassung ihrer Kirche voraussetzt. Ließ man nur äußere Kriterien gelten, so konnte man keinen anderen Kirchenbegriff als einen äußerlich-juristischen ansetzen. Es galt demnach, ein innerlich-geistliches Element ins Spiel zu bringen, ohne deshalb die Kirche in etwas Unsichtbares zu verwandeln wie bei Wiclif oder Hus. So entstand die Redaktion von *Lumen Gentium* 14 § 2:

Illi plene Ecclesiae societati incorporantur qui Spiritum Christi habentes, integram eius ordinationem . . . accipiunt etc.

Jene sind der Gemeinschaft der Kirche voll einverleibt, die, den Geist Christi besitzend, ihre ganze Ordnung . . . annehmen.

¹¹ Vgl. Antonio Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di communio ne nella »Lumen Gentium«*. Bologna 1975.

¹² I. Vatikanum: vgl. die Bemerkungen zum ersten Schema *De Ecclesia*, *Collectio Laencensis* VII, 578; Franzelin, *Theses de Ecclesia* (Opus posth. Rom 1887) 308; Pius XII., *Enzykl. Mystici Corporis* Nr. 13 (AAS 199).

¹³ *Lumen Gentium* Nr. 8 § 2: Der geglückte Kurzausdruck *subsistit in* kehrt im Ökumenismus-Dekret Nr. 4 § 3 wieder, ebenso im Dekret über Religionsfreiheit Nr. 1 § 2.

B. Die Nachkonzilszeit hat nochmals Neues gebracht. Die reale Lage der Bedingungen von Kircheng Zugehörigkeit hat sich verändert. Man kann darob beunruhigt sein, und das nicht ohne Grund, kann es bedauern; doch ist es richtig, sogar heilsam und nötig, es klar anzuerkennen. Wir wollen versuchen, es zu tun.

Untersucht man das Verhalten der jungen Menschen in unsern Ländern der Kirche gegenüber, so zeigt sich, daß sie nicht einmal mehr aus der Kirche austreten; manche bleiben noch ein wenig darin. »Oft genug ist man weder draußen noch drinnen.«¹⁴ Schweizer Priester in der Jugendpastoral erklären: »Jugendliche können nicht einfach als Christen vereinnahmt werden. Sie haben ein Recht, im Niemandsland zu stehen.«¹⁵

Befinden wir uns doch nicht mehr in der Welt eines Bellarmin oder Pius' XII., nicht einmal mehr des Konzils. Was ist passiert? Gleichzeitig und einander steigernd haben mehrere große Strömungen den kulturellen Horizont verändert und die Grundlagen glaubender Haltung unterwühlt. Im Telegrammstil: die »Aufklärung« dringt in eine Kirche ein, die sich jener gegenüber bisher verschlossen und ihr mit bloßen Widerlegungen begegnet war. Gewisse kritische Fragen, Bibel und Dogmen betreffend, sind unvermeidbar. Seinerseits hat das Konzil eine gewisse Unbedingtheit des theologischen, kanonischen, soziologischen und psychologischen Systems aufgehoben, das von der Scholastik, der Gegenreform und der Restauration des neunzehnten Jahrhunderts herkam. Eine gewisse Naivität des Glaubens ist damit verlorengegangen. Daß man sie jenseits der Erschütterung wiederfinden könnte: wir meinen ja, aber erreichbar ist das nicht sogleich, nicht leicht, nicht für alle. Jegliches ist der Deutung unterworfen, der vielberedenen Hermeneutik, die immer darauf hinausläuft, daß wir *unsere* Fragen an den Text richten, unsere Subjektivität an die Stelle der überlegenen Objektivität setzen. Aus alldem entspringt ein Pluralismus, der ein Signet der Epoche ist. Gewiß: grundsätzlich hat er Grenzen, die der Respekt vor dem Apostolischen Glaubensbekenntnis auferlegt¹⁶. Aber manche der gestellten Fragen sind so radikal, die Einhelligkeit der philosophischen Grundlagen so ungesichert, daß der Pluralismus oft seine Schranken überbietet. »Wir sind alle zur freien Prüfung verurteilt.«¹⁷

Seltsam: während die Wissenschaften heute von der Objektivität leben, sind wir für alles, was die innere Überzeugung und den Sinn des Daseins

¹⁴ *Pro Mundi vita* Nr. 33 (1970). La jeunesse occidentale et l'avenir de l'Eglise, S. 12. Vgl. Pierre Eyt. In: »Nouvelle Revue théologique« 97 (1975), S. 842—853 (845).

¹⁵ »Orientierung« 38 (13. Juni 1974), S. 126.

¹⁶ Die Internationale Theologenkommission hat diesbezüglich eine recht bemerkenswerte Erklärung veröffentlicht: Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einsiedeln 1973. Einen mehr pastoralen Gesichtspunkt vertritt unsere Studie »Unité et pluralisme«. In: *Ministères et Communion ecclésiale*. Paris 1971, S. 229—260.

¹⁷ M. Despland. In: *Les mutations dans la foi chrétienne*. Montréal 1974, S. 18.

betrifft, auf die Welt des personalen Subjekts verwiesen. Alles hat seine Mitte im Menschen — was in einer Hinsicht biblisch und christlich ist —, aber radikaler in der Subjektivität. Deshalb wird der Ton immer stärker auf die Wahrhaftigkeit gelegt; man ist mißtrauisch allem gegenüber, was sich als »gegeben«, unveränderlich, normativ vorstellt, gegenüber jeder selbstwertigen Tradition, jeder Institution und juristischen Festlegung. Was wird unter solchen Umständen aus den überkommenen Regeln der Kirchenzugehörigkeit werden?

»Häresie«? »Apostasie«? Häresie definiert sich nicht so sehr durch die Ablehnung des Inhalts christlichen Glaubens (das *quod*) als durch die seiner kirchlichen Vermittlung (das *quo*). Im Katholizismus ist diese die Autorität des Lehramts, das die Hinterlage der Offenbarung und die Überlieferung hütet und deutet. Nun aber zählt heute vor allem das, was man persönlich annehmen kann. Man widmet sich dem »interpretativen Denken«. Jeder muß für sich den Glauben gleichsam neu erschaffen. Das eine übernimmt man, anderes läßt man fallen, wieder anderes bleibt fragwürdig, unentschieden. Man tritt nicht aus der Kirche aus, sieht aber eines Tages, daß man bezüglich des einen Punktes draußen, des anderen drinnen ist¹⁸. So spricht man von partieller Identifikation¹⁹. »Die Säkularisierung hat einen neuen Menschen geschaffen, der die Relativität aller Systematisierung erkennt. Er ist ein Pragmatiker, der die Vielfalt der möglichen Wege, Gedanken, Lebensformen, geistlichen Familien wahrnimmt. Er sieht ein, daß seine eigenen Setzungen keinen Unfehlbarkeitsanspruch erheben können.«²⁰ Aus solcher Haltung meinen vor allem die jungen Menschen, im ökumenischen Bereich Gemeinschaft halten zu können, auch wenn ihre Kirchen nur partiell übereinkommen. Aus denselben Gründen drängt der Ökumenismus dazu, sich in friedlicher und brüderlicher Koexistenz trotz der Verschiedenheiten auszubreiten, was offenbar eine Abdikation hinsichtlich des Ideals der Einheit einschließt. Läßt sich länger von Häresie reden? Das Dokument der Theologenkommission über den Pluralismus, das ich mitunterzeichnet habe, sagt mit Recht: »Wo die christliche Lehre in einer gravierenden Zweideutigkeit oder überhaupt mit dem christlichen Glauben unvereinbaren Weise dargestellt wird, hat die Kirche das Recht, den Irrtum als solchen zu kennzeichnen und die Pflicht, ihn auszuschneiden bis hin zur förmlichen Ver-

¹⁸ Vgl. dazu etwa Ph. Roqueplo, Verfasser von *La Foi d'un malcroisant* (Paris 1969). In: »Esprit« (November 1971), S. 530—531. Solche partielle Identifikation erfolgt oft gerade dann, wenn einer erklärt, weshalb er in der Kirche bleibt. So bei siebzehn katholischen und vierzehn protestantischen Autoren im Sammelband: *Warum bleibe ich in der Kirche?* Hrsg. von W. Dirks und E. Stammer. Stuttgart 1971.

¹⁹ Vgl. J.-B. Metz, *Die Antwort der Theologen*. Düsseldorf 1968, S. 19 ff.; »Herder-Korrespondenz« 23 (1969), S. 427—433; »Concilium« (1970), S. 330—335; »Machen die neuen Probleme der säkularen Welt den Ökumenismus überflüssig?«

²⁰ Jacques Grand'Maison, *L'Eglise en dehors de l'Eglise*. In: »Cahiers de Communauté chrétienne« 4 (Montréal 1966), S. 48—49.

werfung als Häresie als letztem Mittel, um den Glauben des Gottesvolkes zu schützen« (These VIII). Läßt sich weiter von Schisma sprechen? Paul VI. hat mit Bedauern ein praktisch schismatisches Ferment in der Kirche festgestellt²¹. Wie steht es tatsächlich? Ein Erforscher des heutigen Christentums stellt fest: »Es gibt Gemeinschaften, Bewegungen oder Gruppen, die sich oft bis in Glaubenssachen hinein stark widersprechen, sich aber unbeirrt behaupten und bekämpfen, ohne daß die kirchliche Autorität sich bemüßigt fühlt, zwischen ihnen zu wählen. Das neue Schisma, dem es doch nicht an Propheten mangelt, verzögert sich. In den sich über ihre Identität befragenden Kirchen scheint die Schwelle des Abbruchs immer weiter zurückzuweichen, und der Begriff der Spaltung verliert seinen Sinn.«²²

Betrachtet man mit offenen Augen die wirkliche Lage, so spricht man von »glaubenslosen Getauften«, stellt die Frage nach ihrer Ehe: ist der Vertrag jedes Getauften automatisch sakramental (Kanon 1012)²³? Man weiß durch hinreichend sicherstellende Umfragen, daß 88 Prozent der Franzosen ihre Kinder taufen lassen wollen, während mehr als die Hälfte von ihnen Christus nicht kennen und zwei Drittel nicht an die Auferstehung glauben . . .

Ist das neu? Was glaubten aber bei Licht besehen die Getauften des neunzehnten Jahrhunderts, die nichts in Frage stellten? Worauf bezog sich der »implizite Glaube« der »Einfachen« (*minores*) im Mittelalter? Der Skeptiker Montaigne bemerkt: »Die einen wollen die Leute glauben lassen, sie glaubten, was sie in Wahrheit nicht glauben. Die anderen, zahlreicheren, reden sich diesen Glauben selber ein, da sie sich nicht klarzumachen vermögen, was Glaube eigentlich heißt.«²⁴ Immerhin besaßen diese Christen den Vorteil einer unbestrittenen Beziehung zum »Glauben der Kirche« und seinem Lehramt, was nichts Unbeträchtliches war. Aus diesem Grund können wir denen nicht beipflichten, die das *Credo* in der Messe abschaffen möchten, da die Mehrzahl der Gläubigen doch nicht wisse, was manche seiner Formeln beinhalten. Gewiß ist das leider oft so. Aber sie bekennen immerhin mit den Lippen und mit *der Absicht* zu glauben, was die Kirche glaubt. Das konnte genügen vor der Invasion des Verdachtes; aber heute? Hören wir eine Studentin: »Wenn ich mit meiner Mutter rede, die einen Glauben von ungewöhnlicher Einfalt, beinah einen Köhlerglauben besitzt, merke ich, daß, wenn den Leuten ihrer Generation Glaubenszweifel

²¹ Gründonnerstag, 3. April 1969. Wir haben diese ernste Ermahnung kommentiert. In: »Informations Catholiques Internationales« Nr. 335 (2. Mai 1969), S. 4—6 und 31—32.

²² Et. Fouilloux. In: L'histoire religieuse de la France 19e—20e siècles. Problèmes et Méthodes. Paris 1975, S. 170.

²³ Einstimmig haben die Teilnehmer am Kolloquium, das 1974 an der Faculté de Droit canonique de l'Institut catholique de Paris gehalten wurde, die Änderung dieses Kanons verlangt: Foi et sacrement de mariage. Recherches et perplexités. Lyon 1974.

²⁴ Essais, 4. Buch, 12. Kp.

gekommen wären, sie sie nicht ausgedrückt hätten. Sie behielten sie für sich. Die Lage war klar: es gibt die, die außer der Kirche waren, und die, die drinnen waren und nicht im Traum daran dachten, ihren Glauben in Frage zu stellen. Während heute die in der Kirche Weilenden nicht anstehen, sich zu befragen.«²⁵

Es gibt noch etwas anderes. Die angeführte Nummer von »Pro mundi vita« (Anm. 14) stellt fest, was die jungen Menschen interessiere, seien weniger *Vorbilder* als *Werte*. Mir imponierten die Vorbilder, die Werte drückten sich in meinen Plänen aus. Lesen wir: »Schwerwiegender ist die Einsicht der Jungen, daß die Werte, von denen sie leben, das also, was ihnen im Leben wichtig erscheint, diese Wichtigkeit auch dann bewahren, wenn sich die sie rechtfertigenden Theorien wandeln. Daß der Friede, die Gleichheit der Menschen, die wissenschaftliche und technologische Wirksamkeit, die Wahrhaftigkeit, der Respekt der interpersonalen Beziehungen, das demokratische Gespräch Werte sind unabhängig von den Lehrsystemen und Ideologien, daß schließlich die Ideologie die Menschen viel tiefer entzweien als die Werte.«²⁶

Natürlich lassen wir uns das Christentum nicht mit der Etikette der Ideologie versehen, müssen aber doch eingestehen, daß gewisse seiner geschichtlichen Äußerungsformen die Rolle einer solchen gespielt haben. Wichtig ist aber hier einzusehen, daß das Christentum als ein Wert *für den Menschen* betrachtet wird. In diesem Sinne wurde die Kirche ihres Christentums, ja der Person Jesu selbst entäußert, sofern beides nun die Menschen angeht. Das Christliche, als Lebenswert genommen, ist aus den Strukturen und Vermittlungen der Kirche herausgetreten²⁷. In theologischen Kategorien könnte man sagen, daß die Menschen sich an die *res* halten, aber ohne das *sacramentum*. Wir werden ein paar Beispiele dafür geben, die beinah auf eine Umkehrung der alten Theologie von der Kirchenzugehörigkeit hinweisen, wo die Kriterien, wie wir sagten, von der Seite des *sacramentum* her genommen wurden.

Was finden so viele junge Katholiken in Taizé, wenn nicht die wesentlichen katholischen Werte ohne den kirchlichen Apparat? — In der eucharistischen Praxis mancher junger Gruppen wird die Eucharistie vor allem als ein Ort der brüderlichen Begegnung aufgefaßt, der Opfergedanke, ja selbst die »reale Gegenwart« (als »*res et sacramentum*«) bleiben völlig im Hintergrund. — Zahlreiche Junge (und Halbjunge) treten ebenso leicht zum protestantischen Abendmahl als zur Kommunionbank; die Frage nach

²⁵ Marie-Hélène Cazes. In: »La Vie spirituelle« Nr. 610 (September/Oktober 1975): Des jeunes et la foi. — Des étudiants s'expriment, S. 688.

²⁶ M. de Certeau und J. M. Domenach, *Le christianisme éclaté*. Paris 1974.

²⁷ Hier könnte man Jean-Louis Barrault anführen: *Souvenirs pour demain*. Paris 1972, S. 301; P. G. Wacker, *Christus ohne Kirche?* In: »Theologie und Glaube« 64 (1974), S. 1—28.

der dogmatischen und sakramentalen Echtheit des Amtes stellt sich für sie kaum. — Ehe? Sehr viele vermeiden die kirchliche Trauung oder finden sie bedeutungslos, während sie doch ihre personale Verbundenheit als christlichen Wert verstehen. — Ein Bedürfnis nach Orthopraxie hat die Bindung an die Orthodoxie ersetzt: Christ ist, wer die Gerechtigkeit, die Befreiung der Unterdrückten und die Liebe praktiziert, und nicht so sehr die Sakramente und Reglemente der Kirche. »Das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Religion ist allzu leicht vereinbar mit der Ungerechtigkeit, während der Glaube an den lebendigen Gott es in keiner Weise ist. Im Alten Bund verurteilten die Propheten die Mißbräuche einer rein äußerlichen Religionsübung.«²⁸

Solche Symptome verraten eine neue Art, Kirche zu fühlen, zu leben, zu verwirklichen. Statt die Kirche als eine uns vorgegebene Institution mit ihren Strukturen und Normen zu sehen, sieht man sie werdend, als Ergebnis des voll engagierten Christen in der Welt, als ein im Kampf für Gerechtigkeit und Befreiung Dargelebtes. Das wirft viele Fragen auf. Formeln, die diese Tendenzen radikalisieren und ihre negativen Aspekte verhärten, müßten streng kritisiert werden²⁹.

Indes: mit der veränderten Perspektive ist die Kirchlichkeit der andern anders zu beurteilen als früher. In einem »weltlichen Ökumenismus« erscheint die Einheit weniger an die dogmatische und sakramentale Übereinstimmung gebunden als an ein gemeinsames Handeln der Christen in den großen Menschheitsanliegen: in dieser heute unabweisbaren Tatsache — daß Christen sich einigen ohne Einigung ihrer Kirchen — liegt sicherlich beides: ein positives Moment und eine ungelöste Frage³⁰.

3. Die neue Frage nach der Kirche

Die Frage ist gleichzeitig pastoral und dogmatisch. Drei Einstellungen erscheinen möglich:

a) Alles beibehalten, wie es war, dann aber damit vorlieb nehmen, eine kleine Herde zu werden. Wie in den ersten Jahrhunderten? Nein, denn die Welt im ganzen ist nicht mehr die gleiche. Man wäre kein *tertium genus*,

²⁸ Pinto de Oliveira, L'Anthropologie de S. Thomas. Fribourg 1974, S. 202, Anm. 27.

²⁹ Beispiele dafür in unserem Aufsatz: Les groupes informels dans l'Eglise. Un point de vue catholique. In: Les groupes informels dans l'Eglise. Strasbourg 1971; vgl. S. 297, 294, Anm. 26, 297.

³⁰ Wir müssen uns einmal mehr selbst zitieren: Machen die neuen Probleme der Welt den Ökumenismus überflüssig? In: »Concilium« (1970), S. 330—335; Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Eglises noncatholiques. Un bilan. In: »Revue de Droit canonique« 25 (März/Dezember 1975), Mélanges R. Metz, S. 168—198; Formes prises par l'exigence oecuménique aujourd'hui, erscheint demnächst in: Mélanges P. Simon Dockx.

sondern ein Getto. Und die Tatsache wäre nicht auszuwischen, daß es eine sehr umfangreiche Kirche, sogar eine Christenheit gegeben hat; es gäbe immer noch eine größere Anzahl Getaufter, unvollkommener Christen, die sich der Parole »Alles oder Nichts« nicht fügen würden.

b) Ein theoretischer *status quo*, der realistisch die breite Zone sogenannter »Volksreligion« respektiert, das heißt Praxis ohne sonderliche Wertlegung auf einen persönlich angeeigneten, vertieften Glauben. Und ein Dulden von »Sonderfällen«. Das ist die jetzt übliche Lösung. Aber indem die »Sonderfälle« sich vervielfachen, wird man zwangsweise zur dritten Lösung geführt.

c) Die Existenz zweier Kreise dulden, ja fördern, indem man Bindung an Christus, ja an Kirche — und *sacramentum* unterscheidet. Jedenfalls die Zonen schonen, die eine Art »Kirche der Schwelle« oder des Katechumenats bilden, wo Menschen ein religiöses Leben führen können, die keinen gefestigten Glauben besitzen und vor allem nicht ein integrales sakramentales Leben führen können. Im Evangelium gibt es diverse Grade und Typen sichtbarer Verbindung mit Christus: es gibt gelegentliche Hörer der Botschaft, solche die bei Jesus Erleichterung suchen (Kranke, Sünder), Jünger (und darunter Nikodemus), schließlich die nachpfingstliche Gemeinde. Gewiß sind wir die eine Kirche von Pfingsten her, aber diese ist trotzdem nichts ein für allemal Abgeschlossenes, sie rekrutiert sich und erbaut sich immerfort aus Menschen, die, für sich genommen, in sehr verschiedenen Situationen stehen. Bekanntlich stellt sich in mehreren afrikanischen Ländern die Frage der Polygamen und ihrer Frauen; in Senegal wurde für sie die Vereinigung »Freunde der Christen« gegründet³¹. Die vom christlichen Glauben Angezogenen, die der Vereinigung beitreten wollen, werden unterrichtet, erhalten einen christlichen Namen, man lehrt sie beten, sie versprechen, ihre Kinder in der katholischen Religion zu erziehen und sich selbst auf dem Totenbett taufen zu lassen.

Dies betrifft eine Situation, die nicht die unsere ist. Man müßte aber Formen finden — sicher biegsame und vielfältige —, die analogen Bedürfnissen einer »Kirche der Schwelle« bei uns entsprächen. »Liegt die drängendste Pflicht derer, die das Geschick der christlichen Gemeinschaft verantworten, nicht darin, jedermann den Lebenskreislauf zwischen Institution und Nichtinstitution zugänglich zu machen? Denn heute ist die Kirche auf beiden Seiten. Das anzuerkennen und zu leben, ist die erste Aufgabe.«³²

Was bräuchte es, damit ein solcher Vorschlag annehmbar wäre? Man dürfte eine solche Schöpfung nicht mit *der* Kirche gleichsetzen oder in ihr eine andere Kirche, eine Alternative zur Kirche sehen. Dieses Gebilde

³¹ Vgl. P. Gravrand, *Visage africain de l'Eglise*. Paris 1962. Besprechung in: »Parole et Mission« 18 (Juli 1962), S. 477—481.

³² Paul Ricoeur. In: »Le Monde« (19. Juli 1973).

müßte sich vielmehr auf eine integrale, durchaus lebendige Kirche stützen. Und solche »Gemeinschaft der Schwelle« müßte sehr offen bleiben, sich als ein Unterwegs und einen Zugang verstehen, hinführend zur Mitte, wo das ganze Erbe geborgen liegt, und über die nötigen Mittel der Kommunikation verfügend. Solche »Schwellengebilde« besitzen keine vollkommene Autonomie. Legitim wären sie nur durch Bezogenheit auf die Fülle der Kirche. Diese aber ist Versammlung der Katechumenen, bevor sie Versammlung der Gläubigen ist, die die Sakramente praktizieren und die Mysterien feiern, vor allem das des Leibes und Blutes des Herrn³³. Die Kirche selbst ist Fülle der Kommunion in der Fülle der Gaben, die Gott uns durch den Sohn im Heiligen Geist gewährt hat.

Sind dies schimärische Ausblicke? Wenn aber unsere Analyse der heutigen Situation stimmt: welche andere Lösung wird man für ihre brennenden Fragen vorschlagen?

³³ Über diese dynamische Verkettung im Gesamtaufbau der Kirche vgl. A. P. Liégé, *Théologie de l'Eglise et problèmes actuels d'une pastorale missionnaire*. In: »La Maison-Dieu« Nr. 34 (1953), S. 5—19.

Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche

Von Joseph Ratzinger

1. Vorüberlegung zu Sinn und Struktur der Sakramente

Obgleich die Taufe das Eingangssakrament in die Gemeinschaft des Glaubens darstellt, ist sie bei der Erneuerung des liturgischen und theologischen Bewußtseins in den letzten Jahrzehnten trotz mancher bedeutender Arbeiten immer etwas am Rande geblieben¹. Dabei kann man weder das Wesen der Kirche noch die Struktur des Glaubensaktes richtig begreifen, wenn man die Taufe außer acht läßt; umgekehrt kann man freilich auch von der Taufe kaum etwas verstehen, wenn man sie nur liturgisch oder nur im Kontext der Erbsündenlehre betrachtet. Im folgenden soll es weder um eine ausgeführte Theologie der Taufe noch um einen Traktat über den Glauben oder über die Kirchengliedschaft gehen, sondern um eine Besinnung, die sich an der Nahtstelle all dieser Themen bewegt und dadurch etwas über sie sichtbar zu machen versucht, was nur bei der Zusammenschau in Erscheinung tritt.

Die Methode soll so angelegt werden, daß wir, um Umwege zu sparen und möglichst das Zentrum der Taufe wie ihre Bedeutungstiefe zu verstehen, einfach den Kernakt der Taufspendung, das Sakrament in seinem lebendigen Vollzug untersuchen; ganz allgemein dürfte es sich ja für die Sakramententheologie empfehlen, möglichst wenig abstrakt zu verfahren und möglichst nahe am gottesdienstlichen Geschehen zu bleiben. Freilich stellt sich uns nun doch zuerst ein Hindernis sehr grundsätzlicher Art in den Weg, das eine kurze Vorüberlegung verlangt — die innere Ferne zum

¹ Grundlegend zur Geschichte der Tauf liturgie A. Stenzel, *Die Taufe*. Innsbruck 1958; wichtig ferner G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*. In: *Leiturgia. Handbuch des ev. Gottesdienstes*, Bd. V. Kassel 1964, bes. S. 145—273; ein praktischer Überblick (mit auffälligem Augenmerk auf magische und abergläubische Züge) findet sich bei C. Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit*. Stuttgart 1971, S. 470—482. Für die Gesamtbreite der Dogmengeschichte bleiben unersetzlich die Artikel in *DThC* II 167—378 und *DAcL* II 1,251—346; guter Überblick auch bei Martimort, *Handbuch der Liturgiewissenschaft* II. Freiburg 1965, S. 45—84 (R. Béraudy). Zur systematischen und pastoralen Auswertung sei verwiesen auf H. auf der Maur/B. Kleinheyer (Hrsg.), *Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung*. Einsiedeln/Freiburg 1972; G. Biemer/J. Müller/R. Zerfaß, *Eingliederung in die Kirche*. München 1972; A. Croegart, *Baptême, confirmation, eucharistie, sacraments de l'initiation chrétienne*. Brügge 1946⁴; P. Paris, *L'initiation chrétienne*. Paris 1948; P. Camelot, *Spiritualité du baptême*. Paris 1960; J. Daniélou, *Liturgie und Bibel*. München 1963; H. de Lubac, *La foi chrétienne*. Paris 1970²; deutsch: *Credo*. Einsiedeln 1975; J. Auer, *Die Sakramente der Kirche* (Kleine kath. Dogmatik VII). Regensburg 1972, S. 21—78. Eine Skizze einiger Aspekte des Zusammenhangs von Taufe und Glaube habe ich versucht in meinem Beitrag *Taufe und Formulierung des Glaubens*. In: *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* (1973), S. 76—86.

Sakrament überhaupt, die sich aus der neuzeitlichen Lebenseinstellung ergibt². Was sollen ein paar Tropfen Wasser mit dem Gottesverhältnis des Menschen, mit dem Sinn seines Lebens, mit seinem geistigen Weg zu tun haben — das ist doch die Frage, über die immer mehr Menschen einfach nicht hinwegkommen. Kürzlich ist unter Pastoraltheologen die Meinung geäußert worden, Taufe und Handauflegung seien seinerzeit in Gebrauch gekommen, weil die meisten Christen des Schreibens nicht fähig waren; hätte man schon damals in einer solchen Schriftkultur wie heute gelebt, so hätte man statt dessen Urkunden ausgefertigt — so wird gesagt. Schnell stellt sich dann der Vorschlag ein, das damals Unmögliche nun endlich nachzuholen und so die neue Phase der »Liturgiegeschichte« einzuleiten, zu der es hohe Zeit sei. Das Sakrament als archaische Vorstufe der Bürokratie? Solche Vorschläge lassen nur sichtbar werden, wie fremd heute auch Theologen das Gebilde »Sakrament« geworden ist. Die Frage nach Ersetzbarkeit oder Unaustauschbarkeit der Taufe werden wir während unseres ganzen Überlegungsganges vor Augen behalten müssen; einstweilen geht es um ein erstes Vortasten aufs Grundsätzliche.

Die Taufspendung setzt sich zusammen aus dem sakramentalen Wort und dem Akt des Begießens mit Wasser bzw. des Ein- und Untertauchens im Wasser. Warum eigentlich, über das (gewiß zentrale) positivistische Argument hinaus, daß auch Jesus selbst schon mit Wasser getauft wurde? Wer näher zusieht, wird bemerken, daß diese Zweieinheit von Wort und Materie kennzeichnend ist für den christlichen Gottesdienst, für die Struktur des christlichen Gottesverhältnisses überhaupt. Dazu gehört einerseits die Einbeziehung des Kosmos, der Materie: Christlicher Glaube kennt keine absolute Scheidung zwischen Geist und Materie, zwischen Gott und Materie. Die durch Descartes tief ins Bewußtsein der Neuzeit eingeprägte Trennung von *res extensa* und *res cogitans* gibt es in dieser Weise nicht, wo die ganze Welt als Schöpfung geglaubt wird. Das Hereinnehmen des Kosmos, der Materie in die Gottesbeziehung ist so ein Bekenntnis zum Schöpfergott und zur Welt als Schöpfung, zur Einheit aller Wirklichkeit vom *Creator Spiritus* her. Es knüpft auch die Verbindung zwischen dem christlichen Glauben und den Religionen der Völker, die als kosmische Religionen in den Elementen der Welt Gott suchen und ein Stück weit wahrhaft auf seiner Spur sind. Zugleich ist es Ausdruck der Hoffnung auf die Verwandlung des Kosmos. Dies alles sollte uns helfen, die grundsätzliche Bedeutung des Sakraments wieder verstehen zu lernen. Trotz aller Wiederentdeckung des Leibes, trotz aller Verherrlichung der Materie bleiben wir bis zur Stunde tiefgehend von der kartesischen Teilung der Wirklichkeit bestimmt: In das Gottesverhältnis wollen wir die Materie

² Vgl. zu den folgenden Überlegungen meinen kleinen Versuch: Die sakramentale Begründung christlicher Existenz. Freising 1967².

nicht hineinnehmen. Wir halten sie für unfähig, Ausdruck der Gottesbeziehung oder gar Medium zu werden, durch das Gott uns berührt. Wir sind nach wie vor versucht, Religion allein auf Geist und Gesinnung zu beschränken und provozieren gerade dadurch, daß wir Gott nur die Hälfte der Wirklichkeit zusprechen, den krassen Materialismus, der seinerseits keine Verwandlungsfähigkeit in der Materie mehr entdeckt.

Im Sakrament hingegen gehören Materie und Wort zusammen, gerade das macht seine Eigentümlichkeit aus. Wenn das materielle Zeichen die Einheit der Schöpfung, die Einbeziehung des Kosmos in die Religion ausdrückt, so bedeutet andererseits das Wort die Hineinnahme des Kosmos in die Geschichte. Schon in Israel gibt es nie das bloße kosmische Zeichen, etwa den bloß kosmischen Tanz oder das bloße naturale Opfer wie in vielen sogenannten Naturreligionen. Immer tritt zum Zeichen die Weisung, das Wort, das die Zeichen in die Bundesgeschichte Israels mit seinem Gott einordnet³. Das Gottesverhältnis erhebt sich nicht einfach aus dem Kosmos und seinen immerwährenden Symbolen, sondern aus einer gemeinsamen Geschichte, in der Gott Menschen zusammengeführt hat und ihnen Weg wurde⁴. Das Wort im Sakrament drückt den geschichtlichen Charakter des Glaubens aus; Glaube kommt dem Menschen nicht als isoliertem Ich zu, sondern er empfängt ihn aus der Gemeinschaft derer, die vor ihm geglaubt haben und die ihm Gott als eine gegebene Realität ihrer Geschichte zutragen. Die Geschichtlichkeit des Glaubens bedeutet zugleich seine Gemeinschaftlichkeit und seine zeitüberspannende Kraft: das Gestern, das Heute und das Morgen im Vertrauen auf den selben Gott zu vereinigen. So kann man auch sagen, daß das Wort in unsere Gottesbeziehung den Faktor Zeit einträgt, wie das materielle Element den kosmischen Raum darin einbringt. Und mit der Zeit bringt es die anderen Menschen mit ein, die in diesem Wort gemeinsam ihren Glauben aussagen und ihren Glauben, die Nähe Gottes empfangen. Auch hier korrigiert die sakramentale Struktur eine typisch neuzeitliche Einstellung: Wie wir die Religion gerne ins bloß Geistige verweisen, so auch ins bloß Individuelle. Wir möchten Gott selbst gefunden haben, wir errichten einen Widerspruch zwischen Tradition und Vernunft, zwischen Tradition und Wahrheit, der schließlich tödlich ist. Der Mensch ohne Tradition, ohne den Zusammenhang lebendiger Geschichte ist wurzellos und versucht eine Autonomie, die zu seinem Wesen in Widerspruch steht⁵.

³ Vgl. Th. Maertens, *Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste*. Mainz 1965; A. Deißler, *Das Priestertum im Alten Testament*. In: Deißler/Schlier/Audet, *Der priesterliche Dienst I*. Freiburg 1970, S. 9—80.

⁴ Vgl. dazu bes. J. Daniélou, *Vom Geheimnis der Geschichte*. Stuttgart 1955, bes. die Auseinandersetzung mit R. Guénon, S. 144—170.

⁵ Vgl. J. Pieper, *Überlieferung*. München 1970; J. Ratzinger, *Tradition und Fortschritt*. In: A. Paus, *Freiheit des Menschen*. Graz 1974, S. 9—30.

Fassen wir zusammen: Das Sakrament als Grundform des christlichen Gottesdienstes umspannt Materie und Wort, d. h., es gibt der Religion eine kosmische und eine geschichtliche Dimension, weist uns Kosmos und Geschichte als Ort unserer Gottesbegegnung zu. In dieser Tatsache liegt die Einsicht mit eingeschlossen, daß der christliche Glaube die früheren Religionsformen und -stufen nicht einfach aufhebt, sondern gereinigt in sich aufnimmt und so erst voll zur Wirkung bringt. Ihre letzte Vertiefung und Begründung erfährt die vom Alten Testament, von seinem Schöpfungs- und Geschichtsglauben herkommende Doppelstruktur des Sakraments aus Wort und Element in der Christologie, in dem Wort, das Fleisch wurde, in dem Erlöser, der zugleich der Schöpfungsmittler ist. So ist die Materialität und die Geschichtlichkeit des sakramentalen Gottesdienstes immer zugleich ein christologisches Bekenntnis: ein Hinweis auf den Gott, der sich nicht gescheut hat, Fleisch anzunehmen und so in der geschichtlichen Mühsal eines irdischen Menschenlebens Last und Hoffnung der Geschichte wie Last und Hoffnung des Kosmos an sein Herz gezogen hat.

2. Das Wort in der Taufe: die Anrufung der Trinität

Kehren wir nach dieser Vorüberlegung zur Taufe zurück; bei der Analyse ihres Kerngeschehens empfiehlt es sich, vom Verständlicheren auszugehen, d. h. von dem Wort, das als Spendeformel waltet. In seiner heutigen Gestalt lautet es: Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Obwohl dies, wie noch zu zeigen sein wird, eine Abkürzung eines zunächst reicheren Textes ist, wird schon darin Entscheidendes sichtbar: Taufe stiftet Namensgemeinschaft mit dem Vater, dem Sohn und dem Geist. Sie ist in dieser Hinsicht in etwa mit dem Vorgang der Eheschließung vergleichbar, der zwischen zwei Menschen eine Namensgemeinschaft herstellt, die ihrerseits Ausdruck dessen ist, daß sie von nun an eine neue Einheit bilden, durch die sie aus ihrem bisherigen Existenzort herausrücken und nun nicht mehr da oder dort, sondern eins bei dem anderen anzutreffen sind. Taufe wirkt Namensgemeinschaft des Menschen mit dem Vater, dem Sohn und dem Geist; die Situation des Täuflings ist hier, in gewisser Hinsicht, der Situation der Frau in einer patriarchalischen Verfassung vergleichbar: Er hat einen neuen Namen gefunden und ist fortan dem Existenzbereich dieses neuen Namens zuzuordnen. Was das heißt, scheint mir besonders einprägsam zu werden im Streitgespräch Jesu mit den Sadduzäern über die Auferstehung (Mk 12, 18—27). Die Sadduzäer anerkennen die Spätschriften des Kanons nicht, so muß Jesus im Auferstehungsstreit von der Tora her argumentieren. Er tut es, indem er darauf verweist, daß Gott sich dem Mose gegenüber als Gott Abrahams, Isaaks

und Jakobs bezeichnet. Gott hat sich dem Menschen verbunden, so daß man von diesem Menschen her sagen kann, wer er zum Unterschied von anderen Göttern ist. Er benennt sich durch Menschen, Menschen sind gleichsam sein eigener Name geworden. Abraham, Isaak und Jakob sind auf diese Weise so etwas wie Gottesattribute. Und darauf fußt die Argumentation Jesu: Diese Menschen machen Gott benennbar, sie gehören in den Gottesbegriff hinein, sie sind sein Name. Aber Gott ist der Lebendige – wer solchermaßen ihm zugehört, daß er gleichsam sein Ausweis vor der Welt ist, der gehört ihm eben selber zu, und Gott ist ein Gott der Lebendigen, nicht ein Gott der Toten.

Tiefer als die »Väter« gehört »der Sohn« zu Gott; er ist sein wirklicher Name, sein Ausweis in der Welt. Er ist wahrhaft Attribut Gottes, nein: zugehörig zu Gott als Gott selbst, als sein wahrer Name. Gott wird nunmehr endgültig von Jesus Christus her benannt. Getauft werden aber bedeutet, mit ihm, der der Name ist, in Namensgemeinschaft treten und so, noch weit über Abraham, Isaak und Jakob hinaus, Attribut Gottes werden. Von da aus versteht sich nun wohl auch schon von selbst, daß Taufe bereits begonnene Auferstehung ist, Einbeziehung in den Gottesnamen und damit in die unzerstörbare Lebendigkeit Gottes.

Diese Einsicht läßt sich weiter vertiefen, wenn man den »Namen« Gottes weiter untersucht. Gott wird hier benannt als Vater, Sohn und Geist. Das bedeutet zunächst, daß Gott selbst im Gegenüber von Vater und Sohn wie als Einheit des Geistes existiert. Es bedeutet dann, daß wir selbst bestimmt werden, Sohn zu sein, in das Gottesverhältnis des Sohnes mit einzutreten, um so in die Einheit des Geistes mit dem Vater versetzt zu werden. Getauft werden würde dann die Berufung sein, an Jesu Gottesverhältnis teilzunehmen. Von da aus ließe sich schon ertasten, wieso Taufe nur im Passiv stattfinden kann, als Getauftwerden, denn niemand kann sich selbst zum Sohne machen. Er muß es werden. Vor dem Machen steht das Empfangen. Der Mensch, der das verleugnet, der nur noch das Machbare anerkennt, schneidet die Wurzeln seiner selbst ab: Wie tief geht uns das alle im Zeitalter der Machbarkeit an; welch zentrale Ideologiekritik tritt uns hier entgegen! Aber kehren wir zurück: Am Sohnesverhältnis teilnehmen, wie geht das? Wie sieht es bei Jesus selbst aus? Es deutet sich in den Evangelien vor allem an im Beten Jesu. Daß er Sohn ist, heißt vor allem, daß er ein Betender ist. Daß er im Grund seiner Existenz immer, auch wo er unter den Menschen wirkt oder wo er ruht, auf den lebendigen Gott hin offensteht, immer in ihn hineinhört, immer sein Dasein als Austausch mit ihm setzt und so allenthalben aus dieser Tiefe lebt. Dieser Austausch kann zum Ringen werden: Laß diesen Kelch vorübergehen — aber nicht mein Wille, sondern der deine. Immer bleibt er das Tragende. Der Sohn entwirft nicht einfach selbst seine Existenz, sondern er empfängt sie aus dem tiefsten Dialog mit

Gott. Dieser Dialog ist es, der ihn frei macht, den Menschen entgegenzutreten, und der ihn frei macht zu dienen. Er ist es, der ihn die Schrift verstehen lehrt ohne Schule und ohne Lehrer, tiefer als sie alle — eben wirklich von Gott selbst her⁶.

Wenn das Getauftwerden auf den Namen des dreieinigen Gottes für den Menschen Eingehen in die Sohnesexistenz bedeutet, so heißt dies nach dem Gesagten, daß es eine Existenz verlangt, die ihren Mittelpunkt in der Gebetsgemeinschaft mit dem Vater hat. Und Beten bedeutet dann nicht nur die gelegentliche Rezitation von Formeln, sondern das innere Offenstehen des Menschen für Gott, so daß er alle seine Entscheidungen im Zuhören auf ihn fällt, notfalls ringend mit ihm, wie Jakob mit dem Engel gerungen hat. Dazu kommt aber noch etwas anderes: Wenn man Sohn dieses Vaters wird, dann steht man nicht allein. Eintreten in diese Sohnschaft ist Eintreten in die große Familie derer, die mit uns Sohn sind. Es schafft eine neue Verwandtschaft. Auf Christus zugehen, bedeutet immer auch auf alle die zugehen, die er alle zu einem einzigen Leib machen wollte. So zeigt sich schon hier, in der trinitarischen Formel, die ekklesiale Dimension der Taufe an: Sie ist nicht etwas Nachträgliches, sondern ist durch Christus in den Gottesbegriff mit einbezogen. Geborenwerden aus Gott heißt hineingeboren werden in den ganzen Christus, Haupt und Glieder.

Noch ein weiterer Gesichtspunkt läßt sich in dem bisher Bedachten erkennen. Wir hatten vorhin festgestellt, durch das Eintreten in die Namensgemeinschaft mit Gott werde der Mensch in eine neue Existenz geführt, gleichsam neu geboren, schon jetzt ein Auferstandener. Aber dieses Lebensgeheimnis schließt ein Todesgeheimnis mit ein. Sehen wir uns das wieder am Beispiel der Eheschließung an: Die Frau, die den Namen des Mannes annimmt, gibt damit zugleich ihren eigenen Namen preis. Sie läßt ihr Eigenes zurück, sie gehört sich fortan nicht mehr selbst und diese Preisgabe des Alten ist für beide Partner die Bedingung des Neuen, das sich ihnen eröffnet. Hinter diesem mehr äußeren Vorgang des Namensverzichts, des Verlustes der Eigenständigkeit steht das tiefere Todes- und Lebensgeheimnis der Liebe überhaupt: Ohne Selbstüberschreitung und ohne Selbstpreisgabe gibt es keine wahre Liebe. Das Ja der Liebe zu einem anderen schließt einen weitgehenden Selbstverzicht mit ein und nur wo diese Freigabe seiner selbst an den anderen gewagt, wo gleichsam die Existenz zunächst einmal weggegeben wird, da kann große Liebe erwachsen. Man könnte aber auch andere Beispiele anführen. Die Wahrheit zu sagen und zur Wahrheit zu stehen, wird für den Menschen immer wieder unbequem sein. Deshalb flieht er ja in die Lüge, die ihm sein Leben erleichtern soll. Wahrheit und Zeugnis, Zeugnis und Martyrium stehen in dieser Welt in einem ganz engen Zusam-

⁶ Ausführlicher dazu meine in Anm. 5 zitierte Abhandlung S. 21—26.

menhang. Wahrheit ist, konsequent durchgehalten, allzeit gefährlich. Aber in dem Maß, in dem der Mensch die Passion der Wahrheit wagt, wird er Mensch. Und in dem Maß, in dem er sich selbst festhält, sich in die Sicherheit der Lüge zurückzieht, verliert er sich: Wer sein Leben gewinnen will, wird es verlieren und wer es verliert, der allein kann es gewinnen (vgl. Mt 10,39). Nur das gestorbene Weizenkorn ist fruchtbar (vgl. Joh 12,24 f.).

Genau um dieses Todesgeheimnis des Lebens geht es hier. Getauft werden heißt, den Namen Christi annehmen, heißt Sohn werden mit ihm und in ihm. Die Forderung des Namens, in den man hier eintritt, ist radikaler als die Forderung irgend eines menschlichen Namens sein kann. Sie entwirzelt unsere Eigenmacht tiefer, als es die tiefste menschliche Verbindung tun kann. Unsere Existenz soll ja von da aus »sohnhaft« werden, das heißt, wir sollen so sehr zu Gott gehören, daß wir »Attribut« Gottes werden. Und wir sollen als Söhne so sehr uns Christus zugehörig anerkennen, daß wir uns als ein Fleisch, »ein Leib« mit allen seinen Brüdern wissen. So bedeutet Taufe, daß wir uns selbst als ein abgetrenntes, selbständiges Ich zurücklassen und uns in einem neuen Ich wieder finden. Sie ist Todessakrament und eben darum, aber auch nur so Auferstehungsakrament.

3. *Der Hintergrund der trinitarischen Formel: das interrogatorische Bekenntnis*

All dies läßt sich der Taufformel entnehmen und es läge nahe, von hier aus unmittelbar zur Betrachtung des Taufelements, des Wassers, überzugehen, in dem sich gerade der Todes- und Lebensaspekt dieses Sakraments weiter verdeutlicht. Aber es lohnt sich, zunächst noch etwas den geschichtlichen Zusammenhang unserer Taufformel ein Stück weit zu verfolgen. Sie wird seit langem als reine Spendeformel vom Priester über den Täufling gesprochen. Aber das war nicht immer so. In der alten Kirche hatte sie weithin noch bis ins vierte oder fünfte Jahrhundert hinein dialogische Gestalt.⁷ Nach der dem dritten Jahrhundert zugehörigen »*Traditio apostolica*« Hippolyts von Rom, die aber weithin repräsentativ für den frühen Tauftypus gelten darf, fragt der taufende Priester zunächst: Glaubst du an Gott, den Vater, den Allherrscher? Darauf antwortet der Täufling: Ich glaube; anschließend wird er untergetaucht. Es folgt eine dem christologischen Teil unseres Apostolischen Glaubensbekenntnisses ähnliche Frage nach dem Sohn

⁷ Vgl. dazu A. Stenzel, a.a.O. (Anm. 1), S. 55—98; eine eingehende Untersuchung der Gestaltwerdung des Taufsymbols und seiner Beziehung zur *Regula fidei* bietet H.-J. Jaschke in seiner demnächst in den Münsterischen Beiträgen zur Theologie erscheinenden Dissertation: Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenaeus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis.

und die Frage nach dem Geist, woran sich jeweils wieder eine Untertauchung anschließt. Darauf wird dann die Taufsalbung vollzogen. Das bedeutet zunächst: Die Taufformel ist in ihrer ältesten Gestalt ein Glaubensbekenntnis gewesen. Und umgekehrt: Das Glaubensbekenntnis ist in seiner ältesten Form Teil des Sakraments gewesen, konkret sich vollziehender Akt der Bekehrung, der Neuorientierung der ganzen Existenz in den Glauben der Kirche hinein. Darum aber konnte das Glaubensbekenntnis nicht einfach eine reine Ich-Formel sein, darum konnte umgekehrt die Taufspendung sich nicht in einer streng priesterlichen Formel erschöpfen — es war der Dialog des Glaubens, ein Bekenntnis im Ich und Du vonnöten: Den Glauben gibt man sich nicht selbst, er ist ja seinem Wesen nach gerade die Herstellung der Kommunikation mit allen Brüdern Jesu Christi in der heiligen Kirche, nur von dort her kann man ihn empfangen. Deshalb ist er Frage und Antwort, Anruf und Annahme des Angebotenen. Aber umgekehrt kann einem die Bekehrung auch nicht einfach von oben verordnet werden, man muß sie sich selbst zueignen und darum genügt der bloße Spendeakt nicht, er verlangt die Antwort des Ich, das sich dem Du und dem Wir erschließt.

Mir scheint, daß in dieser ursprünglichen dialogischen Spendeform wesentliche Einsichten gerade auch über das Verhältnis von Priester und Laie, von Kirche und Einzelnem enthalten waren. Später tritt doch zusehends auseinander, was ursprünglich zusammen gehört: Die Taufformel wird zur reinen Formel, zum hoheitlichen Spendeakt, der einfach als solcher gesetzt wird und dann da ist, ohne daß das Gegenüber deutlich angefordert würde. Das Credo wird zur reinen Ich-Formel, die man spricht, als wäre der Glaube Ergebnis einer philosophischen Untersuchung, eine reine Lehre, die man sich zueignet und dann unabhängig von den anderen haben kann. Die dialogische Grundform hält beides zueinander: Glaube als Geschenk, Kirche als vorgängiges Subjekt, ohne das ich nicht glauben kann und zugleich die aktive Einbeziehung dessen, der in der Kirche selbst zum mündigen Sohn wird und mit den Brüdern »unser Vater« sagen darf. Endlich wird damit deutlich, daß das Credo Sinn nur hat als Wortwerdung des Bekehrungsaktes. Es ist ein tiefes Mißverständnis des Credo, wenn man neuerdings Kurzformeln des Glaubens verlangt hat, die verständlich sein sollen wie Werbeslogans. Das Credo ist strukturell das genaue Gegenteil eines Werbetextes. Dieser überfällt das Subjekt und will sich ihm aufdrängen, selbst gegen sein Wollen. Das Credo dagegen kann nur gesprochen werden, indem man den Akt der Zuwendung zum gekreuzigten Gottessohn vollzieht und in ihm die Passion der Wahrheit wie ihre Verheißung übernimmt. So ist hier wieder alles gegenwärtig, was vorhin über Sohnesexistenz, über Kirche, über Tod und Auferstehung gesagt wurde.

4. Die Voraussetzung des dialogischen Bekenntnisses: Das Katechumenat

Zugleich wird aber ein weiteres deutlich: Die Taufformel, die eigentlich ein dialogisches Credo ist, setzt einen langen Lernprozeß voraus. Sie will nicht nur als Text gelernt und verstanden sein, sie muß als Ausdruck einer Existenzrichtung eingeübt werden. Beides bedingt sich gegenseitig: Das Wort tut sich nur auf in seiner Bedeutung in dem Maß, in welchem man den Weg geht, den es meint; umgekehrt zeigt sich der Weg nicht anders als vom Wort her. Damit ist gesagt, daß über das Taufbekenntnis das ganze Katechumenat in die Taufe einströmt; wenn das Bekenntnis für die Taufe wesentlich ist, dann ist Katechumenat ein Teil der Taufe selbst. Man hat diese Erkenntnis später dadurch festzuhalten versucht, daß man die wesentlichen Stationen des Katechumenats in den Ritus der Kindertaufe integrierte: die Eröffnung mit der Salzspende — Salz als Zeichen der Gastfreundschaft und so als eine Art Vor-Eucharistie, als Aufnahme in die Gastfreundschaft der Christen; die verschiedenen Exorzismen, die *traditio* und *redditio* von Glaubensbekenntnis und Vaterunser, das heißt die Mitteilung und dann die Wiedergabe dieser christlichen Grundformeln als zentrale Einschnitte in der Katechumenen-Unterweisung. Mit alledem deutet die Taufspendung nach wie vor über sich hinaus und verlangt nach dem größeren Zusammenhang des Katechumenats, das selbst ein Teil der Taufe ist.

Diese Einsicht hat erhebliche Bedeutung: Einerseits ist Katechumenat demgemäß etwas ganz anderes als bloßer Religionsunterricht, es ist Teil eines Sakraments: nicht vorgelagerte Belehrung, sondern integrierender Bestandteil des Sakraments selbst. Andererseits ist das Sakrament nicht bloß liturgischer Vollzug, sondern ein Prozeß, ein langer Weg, der alle Kräfte des Menschen, Verstand, Wille, Gemüt einfordert. Die Trennung hat auch hier verhängnisvoll gewirkt; sie hat zur Ritualisierung des Sakraments und zur Doktrinalisierung des Wortes geführt und damit eine Einheit verdeckt, die zu den Grundgegebenheiten des Christlichen gehört.

Was aber heißt das genauer, der sakramentale Charakter des Katechumenats? Ein erstes haben wir schon gesagt: Im dialogischen Credo (interrogatorisches Symbol sagt die Fachsprache, im Gegensatz zum deklaratorischen) geht der wesentliche Inhalt des Katechumenats direkt in die »*forma sacramenti*« (in den Kernakt der Sakramentsspendung) ein. In dem vorausgegangenen Katechumenat aber lassen sich drei Grundkomponenten unterscheiden, die auf diese Weise zur Einheit geführt werden. Zunächst gehört zum Katechumenat durchaus das unterrichtliche Moment, ein Prozeß des Lernens, in dem die wesentlichen Inhalte christlichen Glaubens bedacht und angeeignet werden. Deshalb ist im Zusammenhang des Katechumenats der Stand der Lehrer entwickelt worden, denen das Bedenken des Glaubens oblag und die das Wort des Glaubens immer wieder als Antwort auf

menschliches Fragen verständlich machen mußten. Es gibt indes ein bedeutendes Kapitel Lehre, an dem der Unterricht das bloß Doktrinelle verläßt: Christlicher Glaube ist auch ein Ethos. Später hat man dies im Schema der zehn Gebote ausgedrückt; die alte Kirche hielt sich an die aus dem Judentum überkommene Form der Zwei-Wege-Lehre, die menschliches Dasein als einen Entscheid zwischen zwei Wegen darstellt. Zum Katechumenat gehört das Sicheinleben in den christlichen Weg. Nur wer sich einlebt in die mit der Gabe des Salzes eröffnete Gastfreundschaft der Christen, kann ihre brüderliche Gemeinschaft zugleich als Stätte der Wahrheit kennenlernen. Nur wer Jesus als Weg lernt, kann ihn auch als Wahrheit finden. Und vielleicht darf hier daran erinnert werden, daß Salz als Zeichen der Weisheit verstanden worden ist, Weisheit, *sapientia* aber mit dem *sapere*, mit dem Geschmack in Verbindung gebracht wurde: den Geschmack der Wahrheit zu finden, Geschmack an der Wahrheit zu bekommen, war die Aufgabe — gemäß dem Wort des Thomas von Aquin: *Sapiens*, weise, ist, wem die Dinge *sapiunt*, wem sie schmecken, wie sie sind. Und zugleich kann man daran erinnern, daß vom Alten Testament her Salz als Opferattribut galt: Nur durch das Salz werden die Dinge geschmackvoll für die Gottheit; nun aber muß von Christus her die Opfersymbolik neu gedeutet werden: Der Mensch muß gesalzen werden, um Gott zu gefallen und selbst an Gott Geschmack zu finden.⁸ Das Salz der Passion ist ihm vonnöten, damit er auf den Weg der Wahrheit kommt. Die christliche Gastfreundschaft führt in die Kreuzesgemeinschaft hinein und freilich gerade so zum Geschmack der Wahrheit.

Hier tut sich eine weitere Erfahrung auf. Als Vollzug einer Lebensentscheidung und als Einübung in ihren Anspruch verlangt das Katechumenat nicht nur das eigene Bemühen des Bewerbers. Diese Lebensentscheidung ist ja Hineinleben in eine schon gegebene Lebensform, die Lebensform der Kirche Jesu Christi. Mithin ist diese Entscheidung nicht ein einsamer und autonomer Entschluß des Subjekts, sondern ganz wesentlich ein Empfangen: Teil gewinnen an der vorgegebenen Entscheidung der glaubenden Gemeinschaft. Schon daß man die Richtung dorthin aufnehmen kann, rührt von der Strahlung her, die von dort ausgeht. Man wächst gleichsam in die vorgegebene Entscheidung der Kirche hinein. Die eigene Entscheidung ist ein Aufnehmen und Sichaufnehmenlassen in die Entscheidung, die dort schon da ist. Das wirkt sich dann auch während des ganzen Katechumenats aus im ständigen Mitgetragenwerden der Katechumenen-Gemeinschaft durch die Gemeinschaft der Kirche. Was wir vorhin über den aktiv-passiven Charakter des Taufdialogs sagten, vertieft sich hier: Taufe ist von Anfang an ein Getauftwerden, ein Beschenktwerden mit der Gabe des Glaubens.

⁸ Vgl. F. Hauck, *ἀλας* in: ThWNT I 229. Zur Bedeutung des Salzes im Katechumenat Stenzel, a.a.O. (s. Anm. 1), S. 171—175.

Und der sittliche Weg, den sie führt, ist immer zugleich ein Geführt- und Getragenwerden.

Aber von wem eigentlich empfängt man dieses Geschenk? Nun, zunächst von der Kirche. Aber auch sie hat es nicht von sich selbst. Sie ist sich selbst vom Herrn geschenkt, und zwar nicht nur in grauer Vorzeit. Sondern immerfort kann sie nur den Glauben leben, weil sie sich selber von ihm geschenkt wird. Sie ist immer etwas anderes als ein Verein, der sich seine Statuten und Satzungen selbst gibt und in seinen Aktivitäten aus der Summe der Aktivitäten der einzelnen Mitglieder besteht, nichts darüber hinaus. Sie wird sich selbst immer wieder von außen her gegeben: Sie lebt von dem Wort, das sie vorfindet; sie lebt von den Sakramenten, die sie nicht machen, nur empfangen kann. Wenn der Glaube unmittelbar eine Gabe der Kirche ist, so ist dabei immer mit zu sehen, daß die Kirche als solche ständig nur als Gabe vom Herrn her bestehen kann. In der Taufvorbereitung drückt sich das vor allem in den Exorzismen aus: Katechumenat erschöpft sich nicht in Belehrung und Entscheidung; hier ist der Herr selbst am Werk. Nur er kann den Widerstand der feindlichen Mächte brechen, nur er kann die Entscheidung zum Glauben geben. Die Exorzismen drücken neben Belehrung und Entscheidung die dritte oder eigentlich erste Dimension des Katechumenats aus: Bekehrung als Gabe, die nur der Herr gegen unsere Eigenmacht und gegen die uns versklavenden Mächte selbst schenken und durchsetzen kann.

5. *Das Zeichen des Wassers*

Dieser exorzistische Gestus findet schließlich seine zentrale und zusammenfassende Gestalt im Symbol des Wassers. Das Untertauchen im Todeselement ist der radikale Exorzismus, in welchem diese Bewegung zu ihrem Ziel kommt. Damit sind wir nun endlich bei der »Materie« Taufe angelangt, auf die uns die Analyse des Wortes von selbst hingeführt hat. Nur eine Andeutung zu dem vielschichtigen Zeichengehalt dieses Elements soll noch versucht werden. Das Wasser, verbunden mit dem Prozeß des Untertauchens, ist, wie gesagt, zunächst ein Todessymbol. Die Rettung vor den Wassern der Tiefe gehört ebenso zum Bildgehalt der Bibel wie das Verständnis des Meeres als Ort des gottwidrigen Leviathan und so als Ausdruck des Chaotischen, des Gottfeindlichen, des Todes; von diesem Symbolismus her sagt die Apokalypse, im neuen Himmel und auf der neuen Erde werde es kein Meer mehr geben (Apk 21,1) — Gott herrscht allein und der Tod ist für immer besiegt. So kann das Wasser der Taufe das Kreuzesgeheimnis Jesu Christi darstellen und zugleich die großen Todes- und Rettungserfahrungen des Alten Bundes, besonders das Wunder am Schilfmeer, in sich aufnehmen.

Sie werden damit zu vorweggenommenen Darstellungen des Kreuzes Christi und erweisen es als die geheime Mitte der ganzen Heilsgeschichte.⁹

Daß Bekehrung ein Todesgeschehen ist, daß der Weg zur Wahrheit und das Wagnis der Liebe durch das Rote Meer führen, daß das Gelobte Land nicht anders als durch die tödliche Passion der Wahrheit hindurch zu erreichen ist, das alles wird hier sichtbar. Insofern ist Taufe mehr als Abwaschung, als Reinigung, obwohl auch dieses Moment in der Symbolik des Wassers mitschwingt. Aber die Taufe auf den Namen Jesu des Gekreuzigten verlangt mehr: Mit bloßem Abwaschen ist es nicht getan. Der Eingeborene Gottes ist gestorben. Nur die unheimliche Macht des Meeres, nur der Abgrund seiner Tiefe entspricht der Größe dessen, was hier geschehen ist.

Der Symbolismus des Wassers entspricht also der Radikalität des Vorgangs: Was hier geschieht, geht so an die Wurzeln der menschlichen Existenz, daß es in die Dimension des Todes hinabreicht; billiger kann es nicht gegeben werden. Nur so reicht aber auch die Taufe, die Christwerdung und das darin begründete Christsein in die Wurzel des menschlichen Fragens hinab. Die eigentliche Frage an das menschliche Leben ist der Tod; wo darauf nicht geantwortet wird, wird letztlich überhaupt nicht geantwortet. Nur wo der Tod erreicht wird, ist auch das Leben erreicht. Das Christentum überschreitet die Ebene, auf der sich das Geschäft der Urkunden abspielt; es überschreitet auch die Ebene der Waschung, der Verschönerung, die doch den Grund nicht trifft. Es wird im Todessakrament begründet, darin zeigt sich die wahre Größe seines Anspruchs. Wer es auf die Ebene des Vereins zurückführt, in den man eingetragen wird und von dem man feierlichkeitshalber eine Urkunde empfängt, der hat vom Eigentlichen des Christseins wie der Kirche nichts verstanden.

Kehren wir zum Zeichen des Wassers zurück! Zu seiner Aussage im Sakrament der Taufe gehört es, daß ihm eine doppelte Symbolik eignet. Indem es das Meer darstellt, ist es Sinnbild der Gegenmacht zum Leben, des Todes; aber sofern es an die Quelle erinnert, ist es zugleich das Zeichen des Lebens selbst. Neben der Vergegenwärtigung des Todes steht also auch dies andere: Wasser ist Leben, Wasser befruchtet die Erde. Wasser ist schöpferisch. Der Mensch lebt vom Wasser. Die Lebenssymbolik der Quelle wurde von der Kirche sehr früh ausdrücklich aufgenommen in der Verordnung, es müsse lebendiges Wasser sein, mit dem getauft wird, das heißt fließendes Wasser.¹⁰ Tod und Leben sind seltsam einander verschwistert: Daß nur das Opfer lebendig macht, daß nur das Sich-Weggeben ins Todesgeheimnis ins Land des Lebens führt – das wird in der Doppelsymbolik des Wassers

⁹ Vgl. J. Daniélou, *Liturgie und Bibel* (s. Anm. 1), S. 75—102.

¹⁰ *Didache* 7,1 (frühes 2. Jhd.); vgl. Stenzel, S. 46 u. 108.

wunderbar anschaulich, in dem sich so die Einheit von Tod und Auferstehung in einer einzigen Symbolgebärde ansagt.

6. *Taufe, Glaube und Kirche*

Vielleicht konnte bei den bisherigen Ausführungen der Eindruck entstehen, das eingangs umrissene Thema sei dabei etwas aus dem Blickfeld geraten, denn alles Augenmerk sei doch beinahe allein auf die Taufe gefallen. So mag es nützlich sein, am Schluß etwas deutlicher zu unterstreichen, wie uns in Wirklichkeit gerade die strenge Konzentration auf die theo-logische Mitte der Taufe — die Anrufung des dreieinigen Gottes — ein Verständnis für die notwendige Kirchlichkeit des Glaubens, des Christseins selbst erschloß und umgekehrt von hierher das Wesen der Kirche sich aufklärte. Es zeigt sich, daß Christsein Sohnwerden mit dem Sohne ist und so, eben um seines Gottesglaubens willen, die Gemeinschaft der Heiligen, den Leib Christi, einschließt. Es zeigte sich, daß Kirche ihrem Eigentlichen nach nicht bürokratischer Apparat, sozusagen der Verein der Glaubenden ist, sondern in den Sakramenten immerfort in die Dimension von Tod und Auferstehung hinabreicht und nur besteht, weil sie sich selbst geschenkt wird von dem, der die Schlüssel des Todes hat. Es zeigte sich, daß die Taufe die notwendige Gestalt des Gläubigwerdens ist, wenn Glaube nicht Produkt eigener Erfindung und Gemeinschaft für ihn wesentlich ist.

Diesen Aspekt müssen wir jetzt noch etwas vertiefen, weil wir hier an einem Punkt stehen, an dem sich die Theologie in der Neuzeit immer mehr ins Ausweglose verlief; das lag aber am Unverständnis genau des Fragegefüges, das uns beschäftigt — des Zusammenhangs von Taufe, Glaube und Kirchenzugehörigkeit.

Worum geht es? Im Neuen Testament gibt es, wie man weiß, eine Reihe von Texten, die die Rechtfertigung des Menschen an den Glauben binden: » . . . wir sind der Überzeugung, daß der Mensch durch Glauben gerecht wird, unabhängig von den Werken des Gesetzes« (Röm 3,28; vgl. 5,1; Gal 2,16; 3,8). Auf der anderen Seite stehen aber Texte, die die Rechtfertigung an die Taufe binden, und dies in denselben Paulusbriefen; so etwa, wenn in Röm 6 die Taufe als Tod beschrieben und dann gesagt wird: »Wer gestorben ist, der ist gerechtfertigt von der Sünde« (Röm 6,7; vgl. Gal 3,26 f.). Je weniger die dahinterstehende Synthese begriffen wurde, desto mehr mußte die Frage aufsteigen, wie sich denn beides eigentlich zueinander verhalte. Was rechtfertigt — der Glaube allein oder die Taufe oder Glaube und Taufe? Bultmann spiegelt in etwa den Stand der neueren Auslegung, wenn er die Meinung vertritt, bei Paulus stünden zwei Begriffe des Glau-

bens nebeneinander¹¹ und man werde »schwerlich sagen dürfen«, daß Paulus sich von der Mysterienvorstellung einer magischen Wirkung des Sakraments ganz frei gemacht habe, allerdings schreibe er »doch keineswegs unbedingt der Taufe eine magische Wirkung zu.«¹²

Aber mit solchen Aussagen wird offenbar das Problem nicht gelöst. Nach unseren bisherigen Überlegungen wird die innere Einheit der beiden Formeln, die doch nur *eine* Aussage machen, von selber deutlich. Denn Glauben als eine Entscheidung des für sich allein bleibenden einzelnen gibt es gar nicht. Ein Glaube, der nicht konkret Aufgenommenwerden in die Kirche wäre, wäre kein christlicher Glaube. Das Aufgenommenwerden in die glaubende Gemeinschaft ist ein Teil des Glaubens selbst, nicht nur ein nachträglicher juristischer Akt. Diese glaubende Gemeinschaft wiederum ist sakramentale Gemeinschaft, das heißt, sie lebt von dem, was sie sich nicht selber gibt; sie lebt vom Gottesdienst, in dem sie sich selbst empfängt. Wenn Glaube Angenommenwerden von dieser Gemeinschaft umschließt, so muß er zugleich Hineingenommenwerden ins Sakrament sein. Der Taufakt drückt also die doppelte Transzendenz des Glaubensaktes aus: Glaube ist Gabe durch die Gemeinschaft, die sich selbst gegeben wird. Ohne diese doppelte Transzendenz, das heißt ohne die sakramentale Konkretheit ist der Glaube nicht christlicher Glaube. Rechtfertigung durch den Glauben fordert einen Glauben an, der kirchlich und das heißt: sakramental ist, im Sakrament empfangen und zugeeignet. Umgekehrt ist Taufe nichts anderes als die konkrete kirchliche Realisierung der Entscheidung des Credo, die ein Mensch gewagt hat und die er sich schenken läßt.

Glauben wächst von der Kirche her und führt in die Kirche hinein. Das Geschenk Gottes, das der Glaube ist, schließt sowohl den Anspruch an den eigenen Willen des Menschen wie das Wirken und Sein der Kirche ein. Niemand kann für sich allein statuieren, er sei nun gläubig; Glauben ist ein Todes- und ein Geburtsvorgang, ein aktives Passiv und ein passives

¹¹ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen 1958³, S. 300.

¹² Ebd. 312 f. Stark betont ist »der feste Zusammenhang von Glaube und Taufe« bei H. Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*. München 1968, S. 297—300, doch bleibt das Wie dieses Zusammenhangs sachlich ungeklärt. Hilfreich sind die großen Exkurse bei O. Kuß, *Der Römerbrief*. Regensburg 1957 und 1959: Der Glaube (S. 131—154) und: Die Taufe (S. 307—319). S. 132: »Was aber ist ›Glaube‹ . . . ? Überblickt man die zahlreichen Stellen, . . . so ergibt sich für eine genauere Betrachtung, daß es sich um etwas Komplexes handelt; Glaube ist Kurzformel, Inbegriff für etwas, das alle Bereiche des Glaubenden durchdringt . . . « S. 146: »Daß auch nach Paulus die Annahme der Glaubensbotschaft, das Gläubigwerden, das Glauben auf die Taufe hinzielt, daß die Einfügung des Glaubens in die Gemeinschaft der Kirche durch die Taufe auf dem Weg liegt, der mit der entscheidenden Zustimmung zu dem Inhalt der Verkündigung eingeschlagen wurde, kann kaum bezweifelt werden . . . Nirgendwo findet sich aber die Spur einer Andeutung davon, daß dem Glauben allein, das heißt ohne die Taufe, eine für sich stehende Heilsbedeutung zugemessen wäre.« Vgl. bes. auch S. 313. Unergiebig für unsere Frage ist E. Käsemann, *An die Römer*. Tübingen 1973, S. 151—161.

Aktiv, das die anderen braucht: der Gottesdienst der Kirche, in der die Liturgie des Kreuzes und der Auferstehung Jesu Christi gefeiert wird. Taufe ist Sakrament des Glaubens, und Kirche ist Sakrament des Glaubens; so versteht Kircheng Zugehörigkeit nur, wer die Taufe begreift, und die Taufe versteht nur, wer auf den Glauben hinblickt, der seinerseits wieder auf den Gottesdienst der Familie Jesu Christi verweist.

ANHANG. Zur Frage der Kindertaufe

Die strenge Verknüpfung von Taufe und Katechumenat, zu der uns unsere Betrachtung geführt hat, muß die Frage auslösen, ob denn bei solcher Sicht noch ein Platz für die Kindertaufe bleibe. Tasten wir uns schrittweise an die Sache heran. Zunächst können wir sagen, daß nach dem bisher Bedachten zwei Komponenten zur Taufe gehören: einerseits das Handeln Gottes, andererseits das Mithandeln des Menschen, der in der stillen Führung Gottes frei wird zu sich selbst. Eine Sicht, die Christwerdung nur vom Entschluß des Menschen her versteht, ist sicher in Gefahr, die eigentlich erste Komponente, die Initiative Gottes, die mich erst erweckt und ruft, ins Unwirkliche abzudrängen. Daß in der Taufe Objektives geschieht, daß an mir gehandelt *wird* über mein Entscheiden und Vermögen hinaus, wird in der Kindertaufe eindrucksvoll dargestellt. Aber wird dabei nun nicht die andere Seite, das Eigene des Menschen, zur bloßen Formel, die den Tatsachen widerspricht? Werden dabei nicht Entscheidungen vorweggenommen und dem Menschen aufgebürdet, die er eigentlich nur selber fällen kann? Diese Frage bleibt notwendig, auch wenn sich in der Dringlichkeit, die sie heute gewonnen hat, dies zeigt, daß wir selbst dem christlichen Glauben gegenüber unsicher geworden sind: Wir empfinden ihn offensichtlich eher als eine Last denn als eine Gnade — eine Gnade darf man schenken, eine Last muß man sich selbst aufladen.

Wir werden darauf zurückkommen; stellen wir vorab fest, daß zur Taufe das Katechumenat gehört und daß die Kirche davon auch nicht abging, als die Kindertaufe allgemeine Übung wurde. Nur wird jetzt deutlich gemacht, daß die Katechese »präbaptismal« (der Taufe vorangehend) oder »postbaptismal« (der Taufe folgend) sein kann. Im letzteren Fall muß sie aber doch im Akt der Taufspendung selbst eröffnet werden. Die katechumenalen Riten des Taufsakraments wollen eine Antizipation des Katechumenats sein, das in der Stellvertretung durch Eltern und Paten seinen Ansatz findet. Zwei Vorstellungen sind also hier maßgebend: Stellvertretung und Antizipation. Stellvertretung — die Eltern und Freunde tragen nicht nur die biologische Existenz des Kindes in ihren Händen, sondern auch die geistige. Das geistige Leben des Kindes entfaltet sich *im* geistigen Leben

der Eltern und Lehrer. In einem Geburtsvorgang, der viel langsamer ist als der biologische, wächst die geistige Existenz des Kindes im Schoß des elterlichen Denkens und Wollens, um allmählich ins Eigene herauszutreten. Das Ich des Kindes ist eingeborgen ins Ich der Eltern; Stellvertretung ist nicht eine theologische Konstruktion, sondern das Grundgeschick des Menschen.

Diese Stellvertretung, die das lebensbestimmende Gewicht elterlicher Liebe oder elterlichen Versagens begründet, ist ihrem Wesen nach Antizipation, vorweggenommener Beginn des eigenen Wegs. Mit der Stellvertretung, dem Beginn unseres Lebens im Leben des anderen, ist Antizipation unser unausweichliches Schicksal.¹³ Das Leben selbst ist eine Antizipation; es wird uns gegeben, ungefragt. Und eben dies ist heute, im Zerbrechen alter Sicherheiten, die eigentlich bohrende Frage: Ist menschliches Leben eigentlich zumutbar? Ist die Vor-gabe des Lebens zu verantworten, da wir doch gar nicht wissen, welche Furchtbarkeiten dieses Menschen warten mögen? In der Tat: Wenn man die Frage bis zu diesem Punkt vortreibt, wird man sagen müssen, die Vorgabe des Lebens sei letztlich nur vertretbar, wenn der Mensch mehr vorgeben kann als das Leben; wenn er imstande ist, einen Sinn vorzugeben, der stärker ist als der Tod, als die unbekanntenen Schreckenisse, die des Menschen warten und das bloße Leben aus Segen zu Fluch machen können.

Aber stellen wir diese letzten und freilich entscheidenden Fragen vorerst noch einmal zurück, um uns bewußt zu machen: Vorgaben sind unausweichlich; sie gehen in dieser oder jener Form mit der Vorgabe des Lebens Hand in Hand, das in der Vererbung wie im Milieu seine erste Prägung erfährt; gerade auch die Verweigerung geistiger Vorgaben wäre eine Vorgabe von einschneidendem Gewicht. Die Frage kann also nicht sein, ob überhaupt Vorgaben rechtens sind; angesichts ihrer Unvermeidbarkeit kann sie nur lauten: Welche Vorgaben sind vor der Freiheit, der Würde, dem unvertauschbaren Recht der Person zu vertreten? Die Antwort ist in der Fragestellung sachlich schon mitgegeben: Jene Vorgaben sind zu suchen, die am wenigsten bloß eigener Willkür, am meisten der Vorgabe des Lebens selbst und seiner Würde entsprechen. Jene Vorgaben sind zu suchen, die am we-

¹³ Es rührt daher an den Kern der Sache selbst, wenn man im neuen Taufrituale die Idee der Stellvertretung faktisch getilgt hat und die Eltern nicht mehr antizipativ den Glauben des Kindes bekennen läßt, sondern sie auffordert, in Erinnerung an ihre eigene Taufe ein Glaubensbekenntnis abzulegen. Damit ist der Sinn des Vorgangs bei gleichgebliebenen Formeln von Grund auf verändert; die als Erinnerungsakte gekennzeichneten Aussagen stehen in keinem inneren Zusammenhang mehr mit der jetzt stattfindenden Taufe des Kindes. Auf der gleichen Linie liegt die resolute Reduktion der ehemaligen Katechumenatsriten. Wenn man, wie es hier geschieht, die Stellvertretungsidee streicht und ihr anscheinend keinen Sinn mehr abgewinnen kann, schneidet man die Legitimation für die Kindertaufe ab, die so kein Fundament mehr hat. Unbestreitbar hat der Ritus in seiner neuen Form an unmittelbarer Verständlichkeit gewonnen, aber um einen zu hohen Preis.

nigsten das künftige Leben für Fremdes vereinnahmen, am meisten es in seine eigene Freiheit hinein öffnen, den Menschen menschlich machen. Der christlich Glaubende ist überzeugt, daß die optimale und daher für ihn von innen her verpflichtende Antizipation eben der Weg des Glaubens ist: Die Kirche Gottes wird als jener Geschichtszusammenhang, als jenes »Milieu« gewährt, in dem wir der Geschichte Gottes mit dem Menschen begegnen, die im Gott-Menschen Jesus Christus die wahre Befreiung des Menschen zu sich selber ist. In der Übergabe an den, der als der Gekreuzigte und Aufgestandene die Schlüssel des Todes in Händen hält, öffnet sich jene Antizipation von Sinn, die allein dem Verhängnis einer unbekannteren Zukunft standhalten kann. Der Streit um die Kindertaufe ist ein Zeichen dafür, wie sehr uns das Wesen von Glaube, Taufe und Kirchenzugehörigkeit aus dem Blick geraten ist. Wenn wir es wieder zu verstehen beginnen, wird uns von selber klar werden, daß Taufe weder Beladenwerden mit Lasten bedeutet, die man sich selber überlegen können sollte, noch Vereinnahmung für einen Verein, in den man so ungefragt hineingezwängt würde, sondern daß sie die Gnade jenes Sinnes ist, der allein in der Krise einer an sich selbst zweifelnden Menschheit uns des Menschseins froh werden lassen kann. Es wird deutlich, daß die Vorgabe des Glaubens wirklich Gabe ist; es wird freilich auch deutlich, daß der Sinn der Taufe dort zerstört ist, wo sie nicht mehr als Vorgabe verstanden, sondern als Ritus in sich selber geschlossen würde. Wo der Weg ins Katechumenat gänzlich abgeschnitten wird, da ist die Grenze ihrer Rechtmäßigkeit erreicht¹⁴.

¹⁴ Vgl. Zur Frage der Kindertaufe und zu ihrem theologischen Kontext die gründlichen Ausführungen von K. Lehmann, *Gegenwart des Glaubens*. Mainz 1974, S. 201—228; dort weitere Literatur.

Über das Gebet

Brief an einen Freund

Von C. S. Lewis

Ich bin ganz von deinem Vorschlag eingenommen, unsern alten Plan aufzugreifen und für unsere Briefe ein mehr oder weniger festes Thema – ein *agendum* zu wählen. Weil es daran gemangelt hat, ist während unserer letzten Trennung der Briefwechsel zwischen uns erlahmt. Wieviel besser ist es uns doch in der Studentenzeit gelungen, mit unsern endlosen Briefen über den »Staat«, die klassischen Versmaße und das, was damals die »neue« Psychologie hieß! Nichts bringt einen fernen Freund so nahe wie eine Meinungsverschiedenheit.

Du schlägst als Gegenstand das Gebet vor, und das ist etwas, was mich stark beschäftigt. Ich meine, das private Gebet. Falls du an das gemeinschaftliche gedacht hast, mache ich nicht mit. Es gibt auf der lieben Welt kein Thema (den Sport immer ausgenommen), wozu ich weniger zu sagen wüßte als Liturgik. Und das Fast-Nichts, was ich zu sagen habe, mag gleich mit diesem Brief abgetan werden. Ich finde, als Laien haben wir entgegenzunehmen, was uns geboten wird, und daraus das Beste zu machen. Und das würde uns sehr viel leichter fallen, finde ich, wenn uns immer und überall das gleiche geboten würde.

Nach der Praxis zu schließen, teilen nur sehr wenige anglikanische Geistliche diese Auffassung. Sie scheinen zu meinen, die Leute ließen sich in die Kirche locken, indem man den Gottesdienst unablässig kurzweiliger, durchsichtiger, länger, kürzer, schlichter oder verwickelter mache. Und wahrscheinlich trifft es zu, daß es einem neuen, eifrigen Geistlichen gelingt, innerhalb seiner Pfarrei eine Minderheit zu bilden, die seinen Neuerungen zustimmt. Die Mehrheit tut es, nach meiner Ansicht nie. Wer bleibt – viele gehen überhaupt nicht mehr zur Kirche –, harrt lediglich aus.

Ist die Mehrheit eben einfach engstirnig? Ich glaube nicht. Sie hat für ihren Konservatismus einen guten Grund. Neuheit hat als solche bloß Unterhaltungswert. Und man geht nicht zur Unterhaltung in die Kirche. Man geht zur Kirche, um sich des Gottesdienstes zu bedienen oder, wenn du lieber willst, um an ihm teilzunehmen. Jeder Gottesdienst ist ein Gefüge von Handlungen und Worten, womit wir ein Sakrament empfangen, bereuen, bitten oder anbeten. Und am besten befähigt er uns dazu – wenn du willst: er erfüllt seine Aufgabe am besten –, wenn wir dank langjähriger Vertrautheit mit ihm nicht mehr an ihn selbst zu denken brauchen. Solange

man auf seine Schritte achten und sie zählen muß, tanzt man noch nicht, sondern lernt erst tanzen. Gut sitzt ein Schuh, den man nicht beachtet. Man liest erst dann gut, wenn man nicht bewußt an Augen, Licht, Druck oder Rechtschreibung zu denken braucht. Vollkommen wäre eine kirchliche Feier dann, wenn wir ihrer kaum gewahr würden; unsere Aufmerksamkeit hätte dann Gott gelolten.

Jede Neuerung aber verhindert das. Sie fesselt unsere Aufmerksamkeit an die Feier selbst, und über einen Gottesdienst nachdenken, ist nicht dasselbe wie Gott dienen. Die entscheidende Frage nach dem Gral lautete: »Wozu bedient man sich seiner?« »Nur irrer Götzendienst schätzt Riten höher als den Gott.«

Noch Schlimmeres kann geschehen. Neuerungen können die Aufmerksamkeit nicht einmal auf den Gottesdienst, sondern auf den Zelebranten lenken. Du weißt, was ich meine. Man mag sich noch so große Mühe geben, die Frage abzuweisen: »Was in aller Welt führt er jetzt im Schild?« – sie drängt sich auf. Mit verheerender Wirkung für die Andacht. Der Mann ist wirklich zu entschuldigen, der gesagt hat: »Ich wollte, sie beherzigten, daß der Auftrag an Petrus gelautes hat: ›Weide meine Schafe‹, und nicht: ›Experimentiere mit meinen Ratten‹, oder auch: ›Lehre meine Zirkushunde neue Kunststücke‹.«

Meine ganze Einstellung zur Liturgik läuft also auf eine Bitte um Beständigkeit und Einheitlichkeit hinaus. Ich kann fast mit jeder beliebigen Art von Gottesdienst etwas anfangen, solange sie nur feststeht. Wenn mir aber jede Form entzogen wird, sobald ich beginne, mich darin heimisch zu fühlen, dann kann ich in der Kunst der Anbetung niemals Fortschritte machen. Dann bekomme ich keine Gelegenheit, mir eine durch Schulung erworbene Gewohnheit anzueignen – einen *habito dell'arte*. Es mag sein, daß manche Abwandlungen, die mir bloß Geschmackssache scheinen, in Wirklichkeit ernsthafte Lehrunterschiede in sich schließen. Aber doch gewiß nicht alle? Sollten nämlich ernsthafte Unterschiede der Lehre tatsächlich so zahlreich sein wie die Abweichungen in der Praxis, dann käme man notwendigerweise zum Schluß, daß es so etwas wie eine Anglikanische Kirche gar nicht gebe. Jedenfalls ist die liturgische Unruhe keine rein anglikanische Erscheinung; ich habe auch Römisch-Katholische darüber klagen hören. Und das bringt mich zum Ausgangspunkt zurück. Als Laien haben wir einfach auszuharren und aus dem Gebotenen das Beste zu machen. Jede Neigung zu einer leidenschaftlichen Vorliebe für eine bestimmte Art von Gottesdienst muß schlechterdings als Versuchung gelten. Kirchliche Parteiung ist mir ein Greuel. Und wenn wir sie vermeiden, spielen wir dann nicht eine vielleicht sehr nützliche Rolle? Die Hirten gehen auseinander, »jeder seinen eigenen Weg«, und verschwinden an verschiedenen Punkten des Horizonts. Wenn sich nun die Schafe geduldig aneinander-

drängen und lange genug blöken – vielleicht gelingt es ihnen am Ende, die Hirten zurückzurufen? (Sind manche englischen Siege nicht trotz den Generälen vom gemeinen Mann errungen worden?)

Was den Wortlaut des Gottesdienstes betrifft, so stellt sich die Frage freilich anders. Bei einer muttersprachlichen Liturgie sind Veränderungen unvermeidlich; sonst ist sie schließlich nur noch dem Namen nach muttersprachlich. Das Ideal eines »zeitlosen Englisch« ist reiner Unsinn. Keine lebende Sprache kann zeitlos sein. Ebensogut könnte man einen regungslosen Fluß fordern.

Es wäre womöglich am besten gewesen, wenn die notwendigen Änderungen allmählich (für die meisten Leute) unmerklich eingetreten wären; hier ein bißchen und dort ein bißchen; in jedem Jahrhundert ein veraltetes Wort durch ein neues ersetzt – wie die allmähliche Änderung der Schreibweise in aufeinanderfolgenden Shakespeare-Ausgaben. Wie die Dinge nun einmal liegen, müssen wir uns mit einem neuen Buch abfinden – vorausgesetzt, die Regierung findet sich damit ab. Wären wir in der Lage – ich danke meinen Göttern dafür, daß ich es nicht bin –, den Verfassern dieses neuen Buches Ratschläge zu erteilen, wüßtest du zu raten? Ich wüßte kaum mehr zu sagen, als – nicht eben hilfreich – zur Vorsicht mahnen: »Aufgepaßt! Es ist so leicht, Eier zu zerbrechen, ohne daß daraus ein Omelett entsteht.«¹

Die Liturgie ist ohnehin eines der ganz wenigen verbleibenden Bande, die unsere arg zerspaltene Kirche noch einen. Der Nutzen einer Revision müßte schon sehr bedeutend und unzweifelhaft sein, ehe wir auch noch dieses preisgeben. Kannst du dir ein neues Buch vorstellen, das nicht zur Quelle neuer Spaltungen würde?

Von denen, die auf eine Revision drängen, scheinen die meisten ein doppeltes Ziel zu erstreben: eine Modernisierung der Sprache im Interesse der Verständlichkeit und eine Verbesserung der Lehre. Sollte man beide Eingriffe – jeder für sich allein schon schmerzhaft und gefährlich – wirklich gleichzeitig vornehmen? Wird sie der Patient überleben? Welche Lehren sind es denn, bei denen man sich darüber einig ist, daß sie dem neuen Buch einzuverleiben seien, und wie lange wird man darin einig bleiben? Ich frage das mit Zittern, denn neulich habe ich die Äußerung eines Herrn gelesen, der zu wünschen schien, aus dem alten Buche sei alles zu tilgen, was sich nicht mit orthodoxem Freudianismus vertrage.

An wen sollen wir bei der Revision der Sprache denken? Ein mir bekannter Landpfarrer hat einmal seinen Küster gefragt, was er unter dem Ausdruck »Recht sprechen ohne Ansehen der Person« verstehe. Der Mann antwortete: »Das heißt, keinen Unterschied machen zwischen dem einen

¹ Nach dem englischen Sprichwort: Man kann kein Omelett machen, ohne Eier zu zerbrechen.

und dem andern.« »Und was wäre gemeint, wenn es hieße ›unvoreingenommen‹?« fragte der Pfarrer. »Weiß ich nicht. Nie davon gehört«, sagte der Küster. Du siehst, hier wird etwas verändert in der Meinung, es erleichtere das Verständnis. Aber es hilft weder dem Gebildeten, welcher »ohne Ansehen der Person« ohnehin versteht, noch dem gänzlich Ungebildeten, welchem »unvoreingenommen« nicht vertraut ist. Geholfen ist damit nur einer Mittelschicht der Kirchgemeinde, die vielleicht nicht einmal die Mehrheit bildet. Hoffen wir, die Revisoren werden sich auf ihre Arbeit eingehend vorbereiten durch ein empirisches Studium der Volkssprache, wie sie tatsächlich ist, und nicht wie wir sie uns *a priori* vorstellen. Wie viele Gelehrte wissen (was ich durch Zufall herausgefunden habe), daß ungebildete Leute oft »unkörperlich« meinen, wenn sie »unpersönlich« sagen? Wie sind Ausdrücke zu behandeln, die zwar altertümlich sind, aber nicht unverständlich? (»Hebe dich hinweg!«) Nach meiner Erfahrung wirken Archaismen auf verschiedene Leute ganz verschieden. Sie befremden manche, und auf andere, nicht unbedingt die Gelehrteren, wirken sie höchst numinos und bieten eine echte Hilfe für die Andacht. Wir können es nicht beiden recht machen.

Ich weiß: Änderungen sind unvermeidlich. Aber ist dazu jetzt der rechte Augenblick? Zwei Merkmale für den rechten Augenblick fallen mir ein. Erstens eine Einmütigkeit, die es der Kirche – nicht einer im Augenblick siegreichen Partei – erlaubt, im neuen Werk mit vereinter Stimme zu sprechen. Zweitens: irgendwo in der Kirche die überzeugende Gegenwart jener unverwechselbaren literarischen Begabung, die es braucht, um ein gutes Gebet abfassen zu können. Es bedarf nicht einfach sehr guter Prosa, sondern einer ganz besonders guten Prosa-Art, wenn sie sich in wiederholtem und lautem Lesen bewähren soll. Cranmer mag als Theologe seine Mängel haben; als Stilist schlägt er alle Modernen und viele seiner Vorgänger aus dem Feld. Zur Zeit nehme ich keines der beiden Merkmale wahr. Und doch möchten wir alle gern ein bißchen herumbasteln. Den Satz »Laßt euer Licht vor den Menschen leuchten« sähe sogar ich gern aus dem Offertorium gestrichen. In diesem Zusammenhang tönt er ganz wie eine Aufforderung, das Almosen so zu spenden, daß es ja alle sehen können.

Ich hatte im Sinn, auf das einzugehen, was du über Rose Macaulays Briefe sagst; aber das muß nun bis nächste Woche warten.

Aktualität des Themas »Kirche aus Juden und Heiden«

Von Hans Urs von Balthasar

Keines der großen Themen, die im Neuen Testament angeschlagen werden, kann je an Aktualität verlieren. Man erkennt es etwa daran, wie aktuell das Thema des Verhältnisses zwischen dem vorösterlichen und dem auferstandenen Jesus ist: das verbissene Ringen der heutigen Exegese um dieses Thema ist der Beweis dafür, daß Evangelium nie anders als im Überstieg des irdischen Lebens in Kreuz und Auferstehung und von hier in der Sendung zurück auf die Erde, auf der der sterbliche Jesus gewandelt ist, verstanden und gelebt werden kann. Damit ist aber auch schon gesagt, daß das Evangelium nie anders als im — stets aktuellen — Überstieg über die Zeit des Alten Bundes und des Judentums in die Zeit des Neuen Bundes und der Kirche verstanden und gelebt werden kann, daß also die Kirche, sofern sie die alte nationale Religion Israels wahrhaft übersteigt, auch wahrhaft und indifferent »Kirche aus Juden und Heiden« ist. Sofern aber dieser Prozeß immerfort auch im Gange ist, kann der Ausgangspunkt, der Alte Bund mit seinen Verheißungen (»das Heil kommt von den Juden«, Joh 4, 22), die alte Weltzeit, zu der er gehört, nicht einfach aufgehoben sein, er bleibt auch für die Kirche aktuell, ja für jeden Einzelnen in ihr, der den Schritt vom Alten zum Neuen Adam, vom Gesetz zur Gnade des Evangeliums, von der Wahrheit der Verheißung (an ihm!) zur Erfüllung (in ihm!) vollziehen muß. Das damit angeschnittene Thema ist fürchtenswert weit und tief; Paulus hat es in seinem großen geschichtstheologischen Schema im Römerbrief (Kap. 9—11) aufgerissen; es ist völlig unmöglich, es auf wenigen Seiten in seiner Tragweite aufzuweisen. Dem Thema des Heftes entsprechend können wir nur versuchen, die theologische Problematik in zwei gedrängten Abschnitten anzudeuten, und in einem dritten, unser Thema näher berührenden, einige praktische Folgerungen für unsere innerkirchliche Situation daraus zu ziehen, die allerdings weniger zentral-theologisch gelagert sind als die zuvor nur skizzierten¹.

I

Das Neue Testament zeigt in allen seinen Teilen, wie ungeheuerlich schwierig die Zusammenfassung der Juden und der Heiden in einer neuen

¹ Aktuell wurde die Problematik mit den Arbeiten F. Chr. Baur's über das Urchristentum; ein Markstein ist Döllingers »Heidentum und Judentum« 1838. In neuerer Zeit

Körperschaft beiden Partnern erscheinen mußte: die Juden waren die Träger einer jahrtausendelangen Erwählung aus den Heidenvölkern, Begünstigung durch Gottes Tora und sein prophetisches Wort, durch die Verheißungen, nach denen Israel — immer als ein partikulär bleibendes Volk — zum Magneten werden sollte, um dessen Mitte sich alles Weltliche sammelt und ausrichtet. Diese Prärogativen aufgeben und die nicht erwählten, von Gott nicht erzogenen Heiden als gleichberechtigt in einer neuen, dritten Gemeinschaft ansehen zu sollen, war eine — rein menschlich gesprochen — unzumutbare, weil gar nicht vorstellbare Forderung des Christentums an die Juden. Die Heiden ihrerseits lebten in der Freiheit ihrer eigenen Gottesbilder und religiösen Vorstellungen, die, wenn sie radikalisiert wurden, immer mehr zur entmythologisierten und entgeschichtlichten Idee einer Gottheit überhaupt wurden, und nun forderte man von ihnen, sie sollten nicht nur einen bestimmten Menschen in seiner Konkretheit als den Retter des Kosmos betrachten, sondern mit ihm zusammen auch seine jüdische Vorgeschichte als positiv von Gott gewollte und gestaltete annehmen, die ihnen doch innerlich ebenso fremd, ja noch fremder war als die nationale Geschichte irgendeines ihnen gleichgültigen Volkes. Bei den Schwierigkeiten und Spannungen zwischen den kirchlichen Parteien ging es in der Tiefe um weit mehr als um ein paar äußerliche Speisevorschriften u. dgl., es ging um das beiderseits tragende Grundverständnis des Daseins. Dort die Partikularität einer Erwähltheit *als* einzelnes Volk durch Gott selbst, so daß die Preisgabe dieser Partikularität dem Juden geradezu als eine Verleugnung seines Wesens und der Treue Gottes erscheinen mußte. Hier eine Universalität (in der hellenistischen Popularphilosophie wie in der Politik Roms verkörpert), die sich scheinbar in die Fesseln zurückgeben sollte, woraus sie sich selber befreit hatte: in die Absolutsetzung (wie im Mythos!) einer einzelnen, dazu noch historischen Heilsgestalt. Welcher Verlust für beide! Welche demütigende Zumutung an beide, sich ihres kostbarsten Gutes berauben zu lassen. Welche Kenose!

Natürlich lag für beide ein verborgener Weg bereit, in ihrer eigenen Weltanschauung vorgebahnt: die Juden sollten auf eine Erfüllung hoffen, die, für sie unvorstellbar, ihre Besonderheit zur ganzen Welt hin öffnen würde: ihr besonderes »Gesetz« sollte die Versichtbarung einer Macht Gottes sein, die alle geschlossenen Gestalten sprengen, ja die Toten lebendig machen kann. Und die Heiden mußten spüren, daß, wenn sie ihre mythischen Götterbilder (die »Götzen« der Bibel) in abstrakte Universalität auflösten, sie vielleicht mehr verloren als gewannen, daß für den konkreten

bildet der Aufsatz E. Petersons » Die Kirche auf Juden und Heiden« (1933) ein Signal, Karl Barths Erwählungslehre (KG II/2) einen eigentlichen Durchbruch. Seiner Leistung ist vergleichbar die von Gaston Fessard in »De l'Actualité Historique« I—II, (DDB 1959).

geschichtlichen Menschen Heil nur aus dem konkreten geschichtlichen Raum erwachsen kann. Und weil die Heiden verlorener, »gottloser« (Eph 2, 12) waren als die Juden, öffneten sie ihr Herz der Gnadenbotschaft leichter als diese, die durch die Aufnahme der Fremden zunächst (durch Gott selbst!) zu maßloser »Eifersucht gereizt« wurden (Röm 10, 19). In dieser Eifersucht verdoppelten sie ihren »Eifer für Gott« (Röm 10, 1), indem sie an Christus vorbei und zuletzt unter Umgehung eines als treulos erwiesenen Gottes ihren jüdischen, aber für die Gesamtheit der Welt geltenden Messianismus weiterbetrieben und sich heute, säkularisiert, vorwiegend in der Gestalt des Marxismus (aber auch unter anderen Gestalten) als eine höchst aktuelle Weltmacht und ein Politicum von größter Geschichtsmächtigkeit erweisen, gleichgültig, ob Teile der marxistischen Welt sich judenfeindlich gebärden oder nicht². Dies soll uns nur zeigen, daß das Wovon-her des Christlichen, der jüdische Ursprungsort des Christen ebenso aktuell ist wie je und es unausrottbar bis zum Weltende bleiben wird. Sofern die Kirche — als endzeitliche Größe — sich aus innerzeitlichen Menschen zusammensetzt, und zur innergeschichtlichen Menschheit der Dualismus Jude-Heide, Erwählter-Nichterwählter gehört, wird es auf dieser Ebene immer ein Voraus des Erwähltheits (und entsprechend Strukturiertseins) Israels geben, ohne daß es deswegen innerhalb der Kirche eine Prärogative besäße. Obschon Israel die »heilige Wurzel« bleibt, auf die die Äste der Heiden aufgefropft sind, und obschon es am Ende, wenn die Vollzahl der Heiden in die Kirche eingegangen sein wird, als Ganzes gerettet wird (Röm 11), gehört das Israel, das sich weigert, sich in die Kirche zu übersteigen, nicht zur Kirche. Es will seine Struktur nicht als eine Vorbereitung auf die Erfüllung durch Gott verstehen, sondern diese seine Struktur (mitsamt ihrem Widerspruch: als einzelne universal zu sein) in der Erfüllung wiederfinden. Darum muß es seine Selbsterfüllung betreiben, marxistisch den Menschen zu seinem eigenen Schöpfer erklären. Es will nicht, daß Gott, indem er sein universales Wort einen jüdischen Menschen werden läßt, das Jüdische von innen her zum Allgemeinmenschlichen öffne, wobei die Partikularität in Jesus (und in der Kirche) nicht mehr die einer nationalen Religion, sondern die des Sohnes Gottes — und damit der für alle geöffneten Trinität Gottes —, also das Universalste ist.

Nun sieht man die Schwierigkeit der Position der Kirche. In sich hat sie den Gegensatz Juden-Heiden restlos überwunden (Gal 3, 28), aber unüberwindbar bleibt das »Woraus« der Kirche: die theologische Struktur der innerweltlichen Geschichte, die sich je neu in die endzeitliche übersteigt

² Es ist überflüssig, ein weiteres Mal darauf zu verweisen, daß auch die Parole »Blut und Boden« als die eines nationalen Messianismus ihre *theologische* Wurzel in einem säkularisierten Judentum hat. Der hier ausbrechende Antisemitismus beruht darauf, daß es auf Erden nicht zwei erwählte Völker geben kann.

(oder diesen Übersteig verweigert und auch dann durch ihn geprägt ist), und die immer den Gegensatz enthalten wird zwischen den Wissenden und den Unwissenden, denen mit Tradition und denen ohne Tradition, den Ahnungsvollen und den Ahnungslosen.

II

Nicht nur die Kirche als Gemeinschaft, auch der Einzelne in ihr ist durch diese immer aktuelle Herkunft der Kirche geprägt. Die Gemeinschaft als solche ist, sofern sie auf einem theologischen Datum (dem »heiligen Stamm«) aufruht, das nicht sie selbst ist, auch als die endzeitliche Fülle Christi, der alles in allem erfüllt (Eph 1, 22), trotz allem irgendwie relativiert. Sie hat das Recht und die Pflicht, Israel seine Verstockung vorzuhalten, sie muß ihm aber auch im Zustand seiner Verwerfung seine bleibende Hoffnung auf den (wiederkehrenden) Messias lassen und verkünden, wie Petrus (Apg 2, 17 ff.) und Paulus (Röm 11, 25 f.) es tun, und sie muß daher wissen, daß sie selbst eines ihr verheißenen Teiles entbehrt, also ihr eigenes Heil »nicht hochmütig, sondern in Furcht« wirken muß (ebd. 20). Nie kann sie von ihren Wurzeln abgeschnittene, sich selbst genügende Kirche sein, sie ist, obschon wirklich seiend, doch immer auch werdend, und zwar genau wie zur Zeit Christi aus der Doppelheit von Juden und Heiden zur Einheit Christi zusammenwachsend.

Kein Einzelner hat dies so erschreckend konkret gefühlt wie Paulus, der »Pharisäer«, der zum Apostel der Heiden Berufene, der den unter dem Gesetz Stehenden »wie einer wurde, der unter dem Gesetz steht — obgleich ich nicht mehr unter dem Gesetz stehe —, und denen, die ohne Gesetz sind, wie einer, der ohne Gesetz lebt — obgleich ich vom Gesetz Gottes nicht entbunden, vielmehr an das Gesetz Christi gebunden bin« (1 Kor 9, 20 f.). Hier haben wir die doppelte Schwierigkeit der christlichen Existenz: Zunächst enthält die Synthese, das »Gesetz Christi«, Elemente aus beiden Quellen, das Gesetz wie die Gesetzlosigkeit sind überstiegen, aber Christus bleibt eine sehr bestimmte Norm, die als solche die Freiheit — nämlich der selbstlosen göttlichen Liebe — ist: das Auferlegte ist zugleich das Innerlichste, und das Innerlichste ist doch nicht das dem Menschen Natürliche, sondern das ihm von Gott Geschenkte. Aber die Schwierigkeit potenziert sich noch, da der Christ dieses Ideal so leben muß, daß es zu beiden Quellen hin verständlich wird, so nämlich, daß er den Traditionalisten nicht als ein Liberaler und den Liberalen nicht als ein Traditionalist erscheint. Er muß beiden — nicht durch Täuschung, sondern in der Wahrheit der Liebe — »werden wie . . .« (*quasi*), in einer neuen Kenose, von der Paulus ja öfter handelt, wenn er vom Verhalten der »Starken« in der Kirche gegenüber den Schwachen (in oder außerhalb der Kirche) spricht.

Das wird besonders akut dort, wo innerhalb der Kirche Christen aus dem Heidentum (immer die Mehrzahl) mit Christen aus dem Judentum (meist nur einzelne Konvertiten) in der Liebe Christi zusammenzuleben haben. Es ist, wie die Erfahrung zeigt, schwer, daß die Heidenchristen, entgegen der Warnung Pauli, sich nicht als die »*beati possidentes*« benehmen und den andern als eine Art Eindringling behandeln, und es ist ebenso schwer, daß der Judenchrist nichts in die Kirche mitbringt von seinem »Eifer für Gott, aber ohne Einsicht« (Röm 10, 2), ja von seiner »Eifersucht« auf das »unverständige Volk« (Röm 10, 19). Einen Widerschein dieser lebendigen Problematik haben wir in der Theologie mit ihrem unaufhörlichen Seilziehen zwischen einer echt-jüdischen Deutung der Schrift (durch jüdische und judenchristliche Erschließung des Originalsinns des Alten und der meisten Teile des Neuen Testaments) und einer »griechischen« Deutung (durch die heidenchristliche, den Schrifttext weitermeditierende Kirche). Jede einseitige Lösung wird falsch und verengend sein³.

III

Wir wiesen auf das Phänomen hin, daß der Marxismus als säkularisierter Messianismus sich ebenso wie der Faschismus dezidiert und antisemitisch benehmen kann. Daran wird deutlich, daß »Judentum und Heidentum« nicht einzig die Gegenstellung einer einzelnen (theologisch bestimmten) Rasse zu allen übrigen Rassen besagt, sondern darüber hinaus Mentalitäten, Verhaltensweisen, die quer durch die Völker und durch die einzelnen Herzen gehen. Das ist um so sichtbarer, als die Virulenz des säkularisierten Judentums mit dem Anspruch, den wahren »positiven Humanismus« zu vertreten, alle flauen heidnischen Humanismen innerlich polarisieren und dynamisieren kann, während umgekehrt das christliche Faktum, durch Jahrtausende in der Weltgeschichte präsent, die »Heiden« zu solchen macht, die als Wissende sich von ihm abkehren. Jüdischer und heidnischer Atheismus durchwachsen einander zu einer gemeinsamen Front. Der Anspruch Christi, Präsenz des Gottes der Liebe in der Welt zu sein, aktiviert das heidnische Bewußtsein vom Göttlichen und hebt es zu einer Bewußtseinsstufe, die etwa derjenigen Hijobs im Alten Testament entspricht. Die großen, typisch jüdischen Romane Kafkas werden von Heiden so gut verstanden wie von Juden; auch die typisch jüdische Problemstellung Freuds wird von jedermann als treffend bezeichnet und praktiziert usf.

³ In Gabriel Marcells Theater ist das existentielle Problem dieser Koexistenz an manchen Stellen spürbar. Es lohnte sich auch, die (zweifelloso auf nicht-theologischer Basis aufge-rollte) Problematik in George Eliots letztem Roman »Daniel Deronda« von hier aus neu zu betrachten.

Damit werden, wie gesagt, jüdisch und heidnisch zu überall aktuellen Faktoren auch in der Kirche, und an uns alle ergeht die Forderung der Übersteigerung ihres Gegensatzes. Wir können uns auf drei konkrete Anwendungen beschränken. In allen dreien geht es darum, die Arroganz dessen zu demütigen, der aufgrund eines Mehrbesitzes den Minder- oder Un-Begabten abschätzig behandelt, aber nicht minder die Arroganz des Traditionslosen anzuprangern, der um der »Neuheit Christi« willen alles Überlieferte als Ballast verwirft.

Immer gab es in der Kirche, und heute gibt es mehr als je den Gegensatz zwischen den Vorbereiteten und den gleichsam Hereingeschnittenen. Jene haben eine Vorbildung, vielleicht eine einfache, aber tiefsitzende durch eine christliche Kinderstube, einen ungestörten Religionsunterricht, etwas Kenntnis der Heiligen und der Theologie. Sie sind unsere »Juden«. Diese dagegen sind unbeleckt von jeder Tradition, sie stoßen irgendeinmal auf das Phänomen Jesus, das isoliert auf sie zukommt (wir erinnern uns, daß bei Johannes, kurz vor Jesu Leiden, eine Gruppe von Heiden einmal mit ihm zusammentreffen wollte: Joh 12, 20 ff.). Und es gibt das Gesicht des Petrus auf dem Dach in Joppe: der neuen Kirche im Bild eines Behälters von reinen und unreinen Tieren. »Jüdische« Tradition ist nicht nur nützlich, sie ist sogar ein theologisches Prinzip; trotzdem haben die Heiden auch ohne Tradition, durch reine Gnade, unmittelbarer Zugang. Andererseits ist Pfingsten ein theologisches Prinzip; das aber in der Kirche nicht dazu ermächtigt, sich aller Tradition zu entledigen, um freier zu sein für die unmittelbare Inspiration. Am besten werden sich »Juden« und »Heiden« ihre gegenseitige Bedürftigkeit und Armut eingestehen. Arm ist der Traditions-Reiche an Unmittelbarkeit zum Herrn, er kann den Unbelasteten beneiden, aber auch dessen Armut ist nicht im voraus patentiert, er muß »den Schriftgelehrten im Himmelreich« bitten, ihm »aus seiner Schatzkammer Altes und Neues hervorzuholen« (Mt 13, 52).

Etwas anderes. Auch der »Heide« kommt zur Kirche nicht ohne eigene Tradition. Er bringt unweigerlich seine Kultur mit. Die Kirchenväter wußten diese sehr ernstzunehmen, die Jesuitenmissionare auch. Auch die Heiden, meint Augustinus, hatten ihre Propheten. Und Henri de Lubac steht nicht an zu behaupten, mit der Bekehrung einer Nation würden auch deren Verfahren mit in den Bekehrungsprozeß einbezogen, sind sie doch die Ermöglichung des jetzigen Vorgangs. Die Kirche öffnet sich dem Menschheitsgut, aber sie wird deswegen die Güter der alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte nicht (religionsphilosophisch) relativieren. In der großen Weltgeschichte gibt es als bleibenden Sauerteig die biblische Heilsgeschichte, fortgesetzt in der Geschichte der Kirche, die freilich nur wirksamer Sauerteig sein kann, wenn sie sich in den Teig der Gesamtmenschheit mischt. In dieser Lage erscheint Kirche als eine bestimmte und gleichzeitig sich selbst trans-

zendierende Größe. Wer gehört zu ihr? Der Christ, der sich ausdrücklich zu ihr bekennt, oder auch jeder, der sich in ihrem Strahlungsbereich befindet und sich ihr nicht verschließt? Beides wird je auf seiner Ebene wahr sein⁴, aber wir haben kein Recht, die Ebenen gleichzusetzen: das ist Gottes Geschäft.

Schließlich münden wir beim allgemeinsten Gesetz christlichen Zusammenlebens, wie Paulus es immer neu und anders formuliert. Was ist in der Kirche, was ist bei Christus, was ist schließlich bei Gott Reichtum und Armut? Antwort: die Liebe. Wer hat die Liebe? Der, der selbstlos gibt. Aber dazu muß man etwas zum Geben haben (sagt der »Jude«). Nein: man kann auch einfach sich selber geben (antwortet der »Heide«). Beide haben recht, aber beider Standpunkt kann eine Gefahr zum Pharisäismus sein. Wer ist stark, wer ist schwach? Äußerlich ist stark, wer nicht an (überholten) Traditionen klebt, aber innerlich und tiefer ist stark, wer dem Bruder kein Ärgernis gibt, indem er sich über Traditionen hinwegsetzt. (Hier hat jedenfalls nicht einfach der »Heide« das letzte Wort.) »Gerade die scheinbar schwächeren Glieder des Leibes sind besonders notwendig« (1 Kor 12, 22): sind sie es, weil sie die Schwäche Christi besser repräsentieren und ihm näher stehen? Sind sie es, weil ohne sie die Starken sich an sich selber messen und überheben würden? Sind sie es, weil sie die zarteren, ungeschützteren und deshalb hingeebeneren sind? Jedenfalls verdeutlichen sie die Dialektik des »letzten Platzes« im Evangelium, des Platzes Jesu selbst, des Platzes, den der anstreben soll, der »der Größere« sein will. Unmöglich, dies aufzurechnen, weil sich das Oben immer wieder ins Unten umkehrt. Damit ist endlich das Verhältnis zwischen »Erwählung« (Juden) und Nichterwählung (Heiden) auf die letzte christliche Formel gebracht: es ist die Ermöglichung des wundersamen Tauschhandels, des *admirabile commercium*.

⁴ Wir brauchen hier auf die Frage des »anonymen Christen« nicht einzugehen. Die beste und verständlichste Antwort auf diese Frage habe ich bei C. S. Lewis, »Mere Christianity« am Ende des Vorwortes gefunden (Fontana Books, Collins ²³1974, S. 11—12).

Anmut und Behagen

Madeleine Delbr l

Unser großer Schmerz ist, daß wir dich ohne Freude lieben,
o du, von dem wir „glauben“, du seist unser Jubel;
daß wir ohne Behagen und Anmut
an deinen Willen gekrampf sind, der unsere Tage bewegt.

Ein großer Schmerz, Herr, ist es für uns, einen Künstler zu hören,
wie er die Menschenmusik ohne Ermüdung spielt,
indem er sich von ihr tragen läßt,
und durch die Akrobatik der Harmonien hindurch
einer Welle von Liebe begebenet, die doch nur Menschenma  hat.

Von ihm vielleicht sollten wir es lernen,
deine Liebe zu spielen,
wir, für die diese Liebe
zu groß, zu schwer ist.

Ich sah einen, der eine Zigeunerweise spielte
auf einer Geige aus Holz,
Mit Händen aus Fleisch.
In dieser Geige trafen sich sein Herz und die Musik.
Die Zuhörer hätten niemals erraten können,
daß die Melodie schwierig war,
Und wie lang er Tonleitern üben mußte,
seine Finger verrenken,
um die Noten und Klänge sich in die Fibern
seines Gehirns einprägen zu lassen.

Sein Körper war fast ohne Bewegung,
nur seine Finger, seine Arme.

Wenn er sich lang bemüht hatte, die Wissenschaft
der Musik zu besitzen,
so war es jetzt die Musik,
die ihn besaß,
ihn belebte,
ihn aus sich selber hinauswarf
wie eine tönende Entzückung.

Unter jeder gespielten Note hätte man eine ganze Geschichte von Fingerübungen, Anstrengungen, Kämpfen entdecken können; aber jede Note enteilte, als sei ihre Aufgabe erledigt, wenn sie durch ihren genauen, vollkommenen Klang den Weg für eine andere vollkommene Note gebahnt.

Jede dauerte solange es nötig war.

Keine ging zu schnell los.

Keine verzögerte sich.

Sie dienten einem unmerklichen und allmächtigen Hauch.

Ich sah auch schlechte Künstler, verkrampft über zu schwierigen Stücken.

Ihr Spiel offenbarte ihre ganze Mühsal.

Vor lauter Hinsehn hörte man die Musik kaum.

Ein großer Schmerz für uns ist es,
daß wir deine schöne Musik so freudlos spielen,
Herr, der du uns Tag um Tag bewegst.

Daß wir immer noch bei den Tonleitern sind,
bei der Zeit der anmutslosen Bemühungen.

Daß wir zwischen den Menschen hindurchgehen
wie schwerbeladene, ernste, überanstrengte Leute.

Daß wir es nicht fertigbringen, über unserm Winkel der Welt,
während der Arbeit, der Hast, der Ermüdung
etwas auszubreiten wie
Anmut und Behagen der Ewigkeit.

Kirche der Sünder — Kirche der Ungläubigen?

Zum Buch von P. M. Zulehner, *Religion nach Wahl*

Von Hans-Jochen Jaschke

1. Die Kirche sieht sich heute in zunehmender Schärfe vor die Tatsache gestellt, daß nur eine geringe Zahl ihrer Mitglieder voll und bewußt an ihrem Leben teilnimmt. Seelsorger und praktizierende Gläubige machen im Blick auf die Umwelt die Erfahrung, daß der größere Teil der nominell zur Kirche gehörenden Christen eine lockere, sporadisch wahrgenommene Bindung an sie hat. Wie ist dieses Phänomen zu bewerten? Deutet die wachsende Zahl der Austritte auf ein weiteres Absinken der Kirchlichkeit? Es erscheint als eine ebenso bedrängende wie notwendige Aufgabe, den angedeuteten Sachverhalt zu sichten, ihn theologisch zu hinterfragen und nach Konsequenzen für die Praxis der Kirche zu suchen. Paul Michael Zulehner, Professor für christliche Gesellschaftslehre und Pastoraltheologie in Passau, hat mit seiner Habilitationsschrift: *Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral* (Wien 1974), eine Untersuchung zum Phänomen der Distanzierung von der Kirche vorgelegt, die eine eingehende Vorstellung und Prüfung verdient.

Überzeugt davon, daß das Problem mit einer globalen Wertung nicht hinreichend erfaßt wird, sondern zuerst eine detaillierte Bestandsaufnahme verlangt, geht er von einer Analyse der Lage von Kirche und Gesellschaft aus. Religionssoziologische Kategorien liefern ihm das Raster für eine Situationsbeschreibung, die er unter Heranziehung bereits früher von ihm verfaßter Studien vornimmt. Über die Erhebung von Fakten hinaus ermöglichen sie schon eine Deutung, sofern sie die gesellschaftlichen Ursachen der gegenwärtigen Entwicklung aufdecken. Die so gewonnenen Ergebnisse werden dann in einem zweiten Teil von der Theologie her bedacht. Vor allem im Gespräch mit Karl Rahner versucht Zulehner, Kriterien für die Beurteilung des empirischen Befundes zu entwickeln. Nachdem er mit den beiden Schritten der religionssoziologischen Erhebung und der theologischen Reflexion, die er eng aufeinander bezieht, zu einer »pastoraltheologischen Analyse der Gegenwartssituation« (10) gelangt ist, kann er in einem dritten Teil mit der Frage nach den pastoralen Konsequenzen Vorschläge für ein kirchliches Handeln formulieren. Die Abnahme der Bindung an die Kirche soll also mit einer religionssoziologischen Analyse geklärt werden, die zur Anfrage an die Theologie und die Praxis der Kirche wird.

2. An Zulehners Grundgedanken führt das auf den ersten Blick ungewöhnliche Wort »Auswahlchrist« heran. Gegenüber dem herkömmlichen Sprachgebrauch von »Randsiedlern«, »Fernstehenden« o. ä. gibt er der Rede von den »Auswahlchristen« den Vorzug, weil er hier in Entsprechung zum religionssoziologischen Befund einen neutralen Ausdruck gefunden zu haben glaubt, der ohne den Anschein einer Diskriminierung psychologisch bessere Voraussetzungen für eine pastorale Be-

mühung schaffe, da so eine negative Identifikation vermieden werde (95). Die Gründe für den Namenswechsel sind aber nicht zuletzt theologischer Natur. Er deutet auf ein Kirchenverständnis hin, das dem »Problem der gestuften Kirchenzugehörigkeit« Rechnung tragen will (94, Anm. 222). Sehen wir näher zu!

Soziologisch betrachtet, kann die auswahlchristliche Kirchlichkeit als die »dominante Sozialform der Religion in der modernen Gesellschaft« (36) gelten. Das äußere Erscheinungsbild der Religion in der Industriegesellschaft des Westens ist dadurch gekennzeichnet, daß die Mehrzahl der Kirchenmitglieder eine Auswahl aus dem Angebot der Kirche trifft. Damit ist sowohl eine unterschiedliche Teilnahme als auch eine Auswahl aus der Glaubenstradition gemeint. Als Maßstab erscheint das persönliche Bedürfnis des Einzelnen, aber auch das, was von der Gesellschaft allgemein für notwendig oder nützlich erachtet wird (13—50).

In *theologischer* Hinsicht hat der soziologische Befund zwar keine normierende Bedeutung, er macht aber doch auf verschiedene Fragen aufmerksam. Er stellt die Theologie vor die Schwierigkeit, die Zugehörigkeit zur Kirche zu bestimmen. Vom Modell einer gestuften Teilhabe an der Kirche her, bei dem die Unterschiede in der äußeren Sichtbarkeit, nicht aber in der Gnade als solcher liegen, kann kaum ein sicheres Urteil über die Auswahlchristen gefällt werden. Die Theologie steht vor der Tatsache, daß die Grenzen zwischen Glauben und Unglauben mitten durch die Kirche gehen, ohne daß sie vom Amt kontrolliert werden könnten. Wohl ist nach theologischen Kriterien bei vielen Auswahlchristen eine der Tendenz nach nichtchristliche Haltung anzunehmen, eindeutig fixieren läßt sie sich jedoch nicht (51—92).

So wird das Auswahlchristentum auch mit seinen Bedürfnissen zur bedrängenden Anfrage an die *kirchliche Praxis*. Zulehner zitiert gleich an drei Stellen ein Wort des Wiener Pastoraltheologen H. Swoboda aus dem Jahre 1909: »Ein schwerer Fehler der Seelsorge ist es, wenn immer nur diejenigen bekehrt werden, die schon bekehrt sind« (10; 93; 139); und er fragt, ob nicht der Zöllner im biblischen Gleichnis so manche Ähnlichkeit mit dem Auswahlchristen habe (142 f.). Die pastorale Sorge um ihn und der Versuch, ihn in ein Kirchenmodell der gestuften Zugehörigkeit (125) zu integrieren, erhalten für ihn vor diesem Hintergrund ihr ganzes Gewicht. Steht bei den Auswahlchristen die Lebensnotwendigkeit der Religion im Vordergrund, so hat gerade die Kirche sie immer neu unter Beweis zu stellen. Im Einsatz für das Humanum kann sie auch im Blick auf die soziologischen Zukunftsaussichten der Religion eine entscheidende Funktion in der heutigen Welt erfüllen (93—158).

3. Die Entwicklung der Thesen im einzelnen verdient Aufmerksamkeit. Zulehner beginnt den *analytischen* Teil mit der Kennzeichnung von drei großen Haupttypen nach dem Grundkriterium der Intensität der Teilnahme am kirchlichen Leben. Es sind die »Nichtchristen«, die den Glauben nicht kennengelernt oder ihn zugunsten anderer Orientierungen aufgegeben haben. Ihre Zahl liegt in den vom Christentum geprägten Gesellschaften des Westens zwischen 5 und 10 Prozent. Den zweiten Typus nennt er »Kirchenchrist«. Gemeint ist die Gruppe derer, die sich im wesentlichen mit ihrer Kirche identifizieren. Zu ihr gehören die »Passivchristen«, die »religiösen Konsumenten« (10—15 Prozent), und die Untergruppe der »Aktivchristen« (5—10 Prozent), zu welcher er Priester und Laien gleicher-

maßen rechnet. Auch bei vollkirchlichen Christen gibt es Schwierigkeiten mit der Identifikation mit ihrer Kirche. Zulehner will aber hier lieber von einer »kritischen Identifikation« sprechen, da man die Tradition nicht einfach negieren, sondern verbessern wolle. Anders stellt sich der Befund bei der dritten Gruppe, den »Auswahlchristen« dar. Partielle Identifikation bedeutet jetzt die Streichung bestimmter Inhalte und Formen und ihre Ersetzung durch eine nichtreligiöse Lebensauffassung. Bei allen Unterschieden im einzelnen ist der Typus durch die Wahl aus dem kirchlichen Angebot bestimmt. Zahlenmäßig gehören zu ihm zwei Drittel bis drei Viertel der Katholiken in den einst christlichen westlichen Gesellschaften (16—25).

Als die beiden Hauptmerkmale auswahlchristlicher Religiosität stellt Zulehner überzeugend die Individualisierung und die Privatisierung vor. Das erste beinhaltet eine große Freiheit den Forderungen der Glaubensgemeinschaft gegenüber, Unabhängigkeit in bezug auf eine Autorität, sei es die der Schrift oder die des Lehramts, und die allgemeine Auffassung, die Kirche sei für den Weg zu Gott nicht notwendig. Privatisierung zeigt sich darin, daß die Religion aus der Welt zurückgezogen wird und dann weitgehend nur noch der Deutung des persönlichen Lebens dient. Beide Kennzeichen haben einen größeren sozialgeschichtlichen Kontext. Da die Kirchen, seit sie nicht mehr mit den Staaten identisch sind, ihre weltanschauliche Monopolstellung verloren haben, sieht sich der Bürger vor einer ganzen Palette religiöser und nichtreligiöser Anschauungen, aus denen er sich seine eigene Mischung zusammenstellen kann. Die religiöse Privatisierung ist in der Gesellschaft begleitet durch das Schwinden des kirchlichen Einflusses in der Öffentlichkeit. Der einstmals ganzheitliche heilige Kosmos schrumpft zusammen (P. L. Berger), so daß eine religiös-kirchliche Legitimation zusehends an Bedeutung verliert, was etwa bei den Normen für Politik und Wirtschaft, aber auch für das sexuelle Verhalten zu erkennen ist (25—36).

Darüber hinaus läßt sich ein positiver Druck seitens der Gesellschaft feststellen. Das Auswahlchristentum ist zahlenmäßig gerade in den Bevölkerungsgruppen stark verbreitet, die als typisch für die Industriegesellschaft angesehen werden können. Zulehner diagnostiziert einen »sozialen Konformitätsdruck« (36), der es positiv begünstigt, ein vollkirchliches Christentum dagegen als Abweichung erscheinen läßt. Interessant sind die von ihm herangezogenen Ergebnisse der westdeutschen Synodenumfrage hinsichtlich der allgemeinen Wertvorstellungen und der jeweiligen Einschätzung der Kirche. An der Spitze des Wertesystems rangiert das Ordo-bedürfnis, gefolgt von Selbstverwirklichung, Festigkeit durch den Glauben, Mitmenschlichkeit. In allen vier Punkten wird der Kirche große Bedeutung zugemessen (die höchsten Zahlenwerte finden sich bei Mitmenschlichkeit und Glaube) und kaum die gegenteilige Meinung vertreten. Das ändert sich bei den allgemein geringer geschätzten Werten von Fortschritt und Humanität, Lebensgenuß, Durchsetzungstendenz, wo die Kirche nicht nur als weniger wichtig, sondern auch als Hemmnis angesehen wird. Man akzeptiert ihre Funktion also relativ unbestritten bei den erstgenannten Werten, die gerade für die Haltung der Auswahlchristen kennzeichnend sind. Demnach zeigt sich eine bedeutsame Übereinstimmung zwischen ihren Erwartungen und denen der Gesellschaft: Die Religion dient als »heiliger Schild« gegen jede Verunsicherung und hilft in den Fragen des persönlichen Lebens (36—44).

Für die Zukunft deutet bei den Auswahlchristen alles auf eine weitere Individualisierung und damit noch stärkere Loslösung von der Kirche hin, was in der Regel mit einer Entchristlichung einhergeht. Die vollchristliche Kirchlichkeit hingegen erscheint stabil; sie wird sich in einer Gegenbewegung auf sich selber zurückziehen. Die Entwicklung ist nur dann aufzuhalten, wenn sich die gesellschaftliche Stellung der Kirche nicht weiter im Sinn der Säkularisierung verändert, wenn die Religion ihre Lebensnotwendigkeit deutlich zu machen versteht, wenn es gelingt, die Auswahlchristen durch Sozialisationsbemühungen in die religiöse Gemeinschaft zu integrieren (44—50).

Aus der *theologischen Argumentation* seien zwei Punkte hervorgehoben. Ausgehend von K. Rahners Differenzierung zwischen der Kirche als dem äußerlich sichtbaren Sakrament, das von der Gnade Christi zu unterscheiden ist, und der Annahme von verschiedenen Stufen der sakramentalen Sichtbarkeit, sieht Zulehner in der Rechtfertigungsgnade das Konstitutivum der Kircheng Zugehörigkeit. Das Stehen im Geiste Christi, von dem die Kirchenkonstitution spricht (*Lumen Gentium* 14), ist aber als Kriterium nicht praktikabel, sobald auf der Ebene der gesellschaftlichen Sichtbarkeit die Zugehörigkeit beurteilt werden soll. Hier braucht es die Kriterien der Taufe, des Bekenntnisses des wahren Glaubens und der Verbindung mit der kirchlichen Gemeinschaft. Sie entscheiden über die volle Gliedschaft in der Kirche als »sakralrechtlicher Organisation« (56—64). Auf die Auswahlchristen angewandt, zeigen sie hinsichtlich der Glaubenswahrheiten »ein gutes Stück von ›Nichtglauben‹ . . . zwischen Heterodoxie (Häresie) und Orthodoxie (Glaubenszustimmung)« (71). Weil jedoch der Nichtglaube faktisch geheim bleibt und nicht auf bestimmte Personen hin aussagbar ist — er geht aus den anonymen Umfragen hervor —, ergibt sich das Phänomen des nicht eindeutig feststellbaren Nichtglaubens in der Kirche (71).

Sofern die Auswahlchristen wenigstens formell zur Kirche als gesellschaftlicher Institution gehören, stellt sich für Zulehner die Frage nach der Bindung an die Kirche, die Frage nach der Gemeinde. Historisch gesehen, zeigt sich zwar die »durchgängige gemeindliche Struktur der Kirche« (84), aber sie schließt »vielfältige, von der Kirche anerkannte Formen sozialer Integration in die Kirche« (84) ein. Theologisch gibt es den notwendigen Zusammenhang von Glaube und Gemeinde, es bleibt jedoch auch hier zu überlegen, welches Maß an Gemeindlichkeit notwendig ist. Zulehner meint, »je nach individuellen und gesellschaftlichen Gegebenheiten« sei so viel an sozialer Integration in eine Gemeinde notwendig, »daß Menschen zum Glauben kommen an die Person und die Sache Jesu, aus diesem Glauben in geduldiger Hoffnung ihr Leben gestalten und so in der Solidarität mit anderen Glaubenden vor der Welt zum glaubwürdigen und einheitsstiftenden Zeichen werden« (87). Die Grundfunktionen der Gemeinde, die Verkündigung, die Feier der Eucharistie, die Bruderliebe und das Zeugnis der Kirche als Sakrament der Einheit für die Welt dürften nicht in Frage gezogen werden.

Die *pastorale Bemühung* an den Auswahlchristen muß sich nach Zulehner von dem Ziel leiten lassen, ihr Suchen nach Lebensbewältigung ganz ernst zu nehmen, um ihm vom Glauben her eine neue Orientierung geben zu können. Bei allem notwendigen Drängen auf Kirchlichkeit hat der Respekt vor dem Glauben der Einzelnen im Vordergrund zu stehen, weil beides nicht schlechthin zusammenfällt.

Auch wenn eine starke gemeindliche Integration nicht erreichbar ist, bleibt der Dienst an ihrem Glauben als Pflicht für die Kirche bestehen. Sie hat sich in diesem Falle »nicht primär um die Erfüllung der Kirchengebote« zu sorgen, sondern »um eine christliche Orientierung des Lebensvollzuges« und kann so den Auswahlchristen wirklich gerecht werden (95—98).

Die pastoralen Vorschläge im einzelnen anzuführen, ist nicht möglich. Zu den »Elementen einer Auswahlchristenpastoral« gehören die Sorge um die Glaubwürdigkeit der Kirche und der Gemeinden, die Betonung der Verkündigung und der Lebensnotwendigkeit ihrer Inhalte, das Bemühen um Bindung an die Gemeinde, das nicht zuletzt bei den Sakramenten ansetzen kann (98—121). In dem Kapitel: »Auswahlchristen und Gemeindestruktur«, spricht Zulehner sich für eine »gestufte Zugehörigkeit auch innerhalb der Kirche« aus; es werde zu »Kerngemeinden« mit »unscharfen Rändern« von »Sympathisanten in und außerhalb der Kirche« kommen; die Kerngemeinden müßten »in ständiger missionarischer Offensive nach außen stehen« (125). Und er schließt einen Abschnitt über die von der neuen Situation her notwendigen »Kriterien der Zulassung zu kirchlichen Berufen« an, der ein wenig gewaltsam in den Kontext eingefügt wirkt (121—142). Das Schlußkapitel bringt den nur locker mit dem Vorhergehenden verbundenen Ausblick auf die Zukunft. Zulehner erkennt die Funktion der Religion inmitten des notwendigen Wandels des Einzelnen und der Gesellschaft im Einsatz für den Menschen und im Wachhalten der »unverbrüchlichen Hoffnung, daß Gott sein Ziel erreicht und wir Menschen zur Mitarbeit an der neuen Erde berufen sind . . .« (142—158).

4. Die Qualitäten von Zulehners Arbeit dürften im bisherigen sichtbar geworden sein. Er greift ein Thema von brennender Aktualität auf und müht sich durchweg um eine differenzierende Betrachtungsweise.

Mit Nachdruck wird man den von ihm immer wieder hervorgehobenen Gedanken (z. B. 63; 87; 95; 155 f.) unterstützen, daß die Kirche sich nicht auf sich selber zurückziehen darf. In der Sendung Christi ist sie Kirche für die Welt. Sie würde ihrem Auftrag untreu, wollte sie sich sektenhaft abschließen. Freilich sollte man die Zeichenhaftigkeit der Kirche für die Welt nicht nur in der Ankündigung einer allgemeinen Brüderlichkeit sehen — bei Zulehner gibt es offenbar doch eine Tendenz in dieser Richtung (vgl. nur 155 f.) —, sondern immer in der ganz gelebten Nachfolge Christi, die den Ernst des Kreuzes nicht ausklammern kann. Schließlich wird zu fragen sein, inwieweit die Forderung nach missionarischer Offenheit die Struktur der Kirche selber verändern kann.

Auch das abwägende Urteil über die Theologie der Gemeinde verdient Beachtung. Zulehner betont die gemeindliche Verfaßtheit der Kirche; er weiß jedoch um die verschiedenen Formen von »Gemeinde« in der Geschichte und versucht, auch für die Gegenwart eine legitime Vielfalt offenzuhalten. Die enge Anwendung eines »Prinzips Gemeinde« mit dem Ziel, eine Kirche der Reinen zu schaffen, in welcher die Sünder und die Schwachen keine Heimat mehr hätten, wäre in der Tat unchristlich (vgl. 124 ff.). Zulehner ist ebenfalls recht zu geben, wenn er sich dagegen wehrt, für Gemeinden aufgrund theologischer Erwägungen eine Idealgröße von bis zu 100 Personen zu postulieren (86 f., gegen P. Weß). Schließlich kann er mit dem Hinweis überzeugen, auch bei basisgemeindlichen Strukturen kämen soziologische Gegebenheiten mit ins Spiel. Der Einzelne unterliege hier einem so hohen

Maß an Sozialkontrolle, daß die Freiwilligkeit sich nur noch auf den Ein- oder Austritt beschränke (125); und Gruppen nach Art der »integrierten Gemeinden« dienten über die Erfüllung von religiösen Anliegen hinaus auch einem allgemeinen, etwa auch in Sekten anzutreffenden Bedürfnis nach einem starken Gefordertsein und einem hohen Grad von Identifikation (123; 124).¹ Die Problematik bei diesen Erklärungen liegt in der Frage, wann aus einer Kirche der Sünder eine Kirche der Ungläubigen wird, was dann wohl doch Grenzziehungen erfordert. Zulehner selber spricht in seiner späteren Stellungnahme unter Berufung auf F. Klostermann die Schwierigkeit an.² Sie ist schon im Jahre 1958 von J. Ratzinger formuliert worden.³ Weiterhin wäre theologisch zu prüfen, ob die Grenzen einer Theologie der Gemeinde wirklich von der sozialen Ausdrücklichkeit des Glaubens in der Kirche her in den Blick kommen oder nicht eher vom Verhältnis »Gemeinde« — »Kirche« aus zu bestimmen sind.

Die religionssoziologische Betrachtungsweise hat Zulehner zu weiteren Einzelergebnissen geführt, von denen zwei erwähnt seien. Eher beiläufig äußert er, Reformen im Bereich der Liturgie müßten auch der Tatsache Rechnung tragen, daß gerade von Auswahlchristen an die Religion die Erwartung der Bekanntheit und Beständigkeit herangetragen werde (118). Erfahrungen aus der seelsorgerlichen Praxis können das bestätigen. Rücksichtnahme an diesem Punkt ist sicher eine Christenpflicht. Die Frage, die sich jedoch erneut stellt, ist die nach der Grenze, von der ab religiöse Riten und hier insonderheit die Sakramente, die ihrem Wesen nach zum innersten Glaubensbereich der Kirche gehören, nur noch eine tatsächlich ungläubige Erwartungshaltung legitimieren.

Ähnlich sieht es bei der Feststellung aus, die Religionssoziologie deute auf einen Bedarf an Transzendenz auch beim heutigen Menschen. Er zeigt sich in den »Sinnwelten«, die jede Gesellschaft aufbaut, um das menschliche Zusammenleben zu sichern und sich vor völliger Sinnlosigkeit zu schützen, in der Erkenntnis, daß der Mensch in einen Erfahrungshorizont Vergangenheit und Zukunft einbeziehen und ihn auf die anderen hin ausweiten muß (108 f.; mit T. Luckmann und P. L. Berger). Dieser Befund wird zur Kritik an einer Theologie, die im Ausgang von vermeintlichen Erwartungen die Transzendenz horizontalistisch einebnet. Er stellt eher die Aufgabe, die spezifisch christlichen Inhalte zu formulieren und sie dem »Lebensgefühl des modernen Menschen« zu vermitteln (109 f.). Aber mit dem Hinweis auf eine »Marktchance« ist es, wie Zulehner selber sagt (110), nicht getan. Die Theologie muß mit Entschiedenheit ihre eigenen Kriterien zu entwickeln suchen, wobei diffuse, oft ambivalente Bedürfnisse keinen letzten Maßstab angeben können.

5. Die angemerkteten Fragen führen an den Punkt heran, bei dem eine ins Grundsätzliche führende Auseinandersetzung mit Zulehners Argumentation nötig erscheint. Was folgt aus der soziologisch erhebaren Tatsache des Auswahlchristentums in der Kirche? Ist sie theologisch so zu interpretieren, daß die Grenzen des

¹ Vgl. auch Zulehners kurze Stellungnahme in: »Diakonia« 6 (1975), S. 203—206; 206.

² Ebd., S. 205.

³ J. Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche. In: »Hochland« 51 (1958/59) S. 1—11; 2; jetzt in: ders., Das neue Volk Gottes. Düsseldorf 1969, S. 327.

Kirchenbegriffs ausgeweitet werden, oder ist sie ein Faktum, das es nüchtern zu sehen und im Blick auf das theologische Ziel von der Kirche zu ändern gilt? Die Relevanz soziologischer Ergebnisse erhält vom jeweiligen theologischen Vorverständnis her eine andere Qualität.

Auch Zulehner hat sich der Meinung angeschlossen, aus einer Kirche der Sünder dürfe nicht eine Kirche der Ungläubigen werden (s. o.!). Seine Überlegungen laufen jedoch Gefahr, die faktische Nichtfeststellbarkeit des Unglaubens zur prinzipiellen zu machen und damit theologisch zu rechtfertigen.

Sosehr es richtig ist, daß die Kirchengliedschaft nicht rein institutionell bestimmt werden darf, sondern daß zu ihr wesentlich das innerlich-geistige Moment des »Besitzes des Geistes Christi« (*Lumen Gentium* 14) gehört, so wenig entspricht es doch der Aussageabsicht der von Zulehner herangezogenen Kirchenkonstitution, daraus ein Kirchenverständnis abzuleiten, bei dem inneres Wesensgesetz und sichtbar soziologische Realität auseinanderfallen. Das aber deutet sich in Zulehners Unterscheidung von der Gnade Christi als dem »Konstitutivum« der Kirche und den nur die gesellschaftliche Äußerlichkeit betreffenden theologischen Kriterien an (63 f.). Die Konsequenzen liegen auf der Hand. Der doppelte Kirchenbegriff (59; mit K. Rahner) macht einerseits eine Entscheidung über die eigentliche Zugehörigkeit zur Kirche unmöglich, zum anderen eröffnet er auf der Ebene der äußeren Sichtbarkeit ein Kirchenmodell der »offenen Grenzen« von der vollen Gliedschaft bis zu den vielfältigen gestuften Formen der Teilnahme. Die theologischen Kriterien vermögen nicht nur faktisch nicht zu greifen, weil der Unglaube in der Kirche sich der Kenntnis entzieht; sie versagen grundsätzlich, da sie, nur im Außenraum bleibend (64), den personalen Glauben nicht feststellen können (98). Und auch die der Kirche zugebilligte »Sprachregelung« (Rahner) in Sachen des Glaubens taugt nicht zu einer Grenzziehung; denn sie kommt an den Unglauben nicht heran (71, Anm. 159; 67 ff.). So bleibt ein soziologisch weit gefaßter Kirchenbegriff übrig, innerhalb dessen das Eigentliche von Kirche nicht mehr eindeutig angebbar ist. Die sakramentale Struktur der Kirche erscheint aufgelöst.

Auf die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils sollte sich eine derartige Vorstellung nicht berufen. Hier sind das innere Moment der Heiligkeit und die sichtbaren Elemente eng aufeinander bezogen. Beides bildet in dieser Verbindung das Konstitutivum der Kirchenzugehörigkeit. Sicher ist beides nicht vollkommen deckungsgleich. Es muß mit einer nur äußerlichen, heilsunwirksamen Gliedschaft gerechnet werden. Aber ein prinzipielles Auseinanderfallen von Innen und Außen gibt es doch nicht. Für den Menschen, der um die Kirche und ihre von Christus her gegebene Heilsnotwendigkeit weiß, ist die volle Zugehörigkeit zu ihr notwendig für die Rettung, und das bedeutet Gliedschaft auf beiden Ebenen (*Lumen Gentium* 14). Auch bei den getrennten Christen wird die Kirchlichkeit von den äußeren Elementen der Kirche her, die zur inneren Gemeinschaft mit Christus und dem Heiligen Geist führen, bestimmt (*Lumen Gentium* 15). Und bei den Nichtchristen schließlich ist nicht mehr von Kirche, sondern von der Zuordnung auf sie die Rede. Die Kirche hat hier die Aufgabe der Mission, um das, was bei ihnen an Vorbereitung auf das Evangelium zu finden ist, aufzunehmen und sie in die kirchliche Gemeinschaft zu führen (*Lumen Gentium* 16). Es geht demnach nicht an, die wahre Kirchenzugehörigkeit allein von der Gnade Christi her zu definieren

und im übrigen eine gestufte äußere Gliedschaft anzunehmen. Kirche ist als das Sakrament Gottes in der Welt in ihrem eigenen Wesen auch äußerlich festzumachen. Unverzichtbar für sie sind die Elemente des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Gemeinschaft. Von ihnen her ist die Kirchlichkeit der getrennten Christen zu beurteilen. Die Nichtchristen sind von der Kirche unterschieden. »Zuordnung« sollte man nicht als eine gestufte Form von Zugehörigkeit im eigentlichen Sinne verstehen; der Ausdruck weist hin auf das eine Heil Christi, das auch den Menschen guten Willens außerhalb der Kirche zuteil wird. Das kaum adäquat zu fassende Verhältnis zwischen dem Heil Christi in der Kirche und dem allgemeinen Heilswillen wird man am ehesten mit J. Ratzinger mit dem biblischen Gedanken der Stellvertretung beschreiben können.⁴ In jedem Fall jedoch bleibt die Kirche die durch ihre sichtbaren und geschichtlichen Merkmale eindeutig gekennzeichnete Größe, in der und durch die der Geist Christi wirksam wird.⁵

Vor dem gezeichneten Hintergrund muß Zulehners theologische Antwort auf das Problem der Auswahlchristen aufs Ganze gesehen als unzureichend bezeichnet werden. Mag er auch die volle Bindung an die Gemeinde (Kirche) als das Ideal betonen, weil sie offenbar die größtmögliche Sicherheit für einen christlichen Glauben bietet (88 f.), er gelangt doch zu einer Kirche der fließenden Grenzen ohne eindeutig feststellbaren Glauben. Die Sorge um die Auswahlchristen ist in der Tat eine drängende Aufgabe. Sie erfordert Rücksichtnahme auf die Schwachen und die Bereitschaft, sie mitzutragen. Viele von Zulehners Vorschlägen verdienen Zustimmung. Der Verzicht auf Grenzziehungen bietet sich aber weder theologisch noch praktisch als Rezept an. Im Gegenteil, gerade in dem Bemühen um größere Eindeutigkeit wird die Kirche zu sich selbst finden müssen, um von hier aus ihre missionarische Aufgabe in der Welt von heute übernehmen zu können.

⁴ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*. A. a. O., S. 332–338; 357–361; vgl. auch seinen Artikel *Stellvertretung*. In: *HThG II* S. 566–575.

⁵ Siehe dazu die theologische Grundlegung in *Lumen Gentium* 8, wo die sakramentale Struktur der Kirche in der Spannungseinheit von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit beschrieben wird.

»Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik«

Versuch einer Analyse und Kommentierung

Von Bernhard Stoeckle

Gemessen an der Höhe des Vorkredits, den römische Verlautbarungen in der heutigen Öffentlichkeit erfahrungsgemäß zu erwarten haben, kam es diesmal nicht so schlimm, wie manche nach den ungunstigen Reaktionen auf »*Humanae vitae*« befürchtet hatten. Die einschlägigen Kommentare der Presse, welche den kirchlichen und theologischen Stellungnahmen naturgemäß um etliche Takte voraus waren, zeigten teilweise doch eine bemerkenswerte Bereitschaft zu einer sachlichen Beurteilung des neuen Dokumentes. Man hielt zwar mit Kritik nicht hinter dem Berg, verwies auch mehr oder weniger ausführlich auf die tatsächlichen Schwächen des Papiers, dennoch fehlte es nicht an zustimmenden Äußerungen. So meinte die »*Süddeutsche Zeitung*« am Tage nach der Veröffentlichung des Textes in ihrem Streiflicht, daß Rom sich mit Recht um den Verfall der Sitten Sorge mache und daß die Keuschheit alles andere verdiene als zynisches Gespött. Das Wiener Blatt »*Die Presse*« bescheinigt der Verlautbarung, daß sie nicht um den Brei herumrede, vielmehr den Mut zeige, die Dinge offen beim Namen zu nennen und klare Positionen zu beziehen. In diesen und ähnlichen Feststellungen hat sich offenbar etwas Ausdruck verschafft, was man bislang überhaupt nicht oder nur unzureichend wahrhaben wollte: die ernüchternde Einsicht, daß die gegenwärtige Gesellschaft auf die abschüssige Bahn libertinistischen und damit inhumanen Sexualverhaltens zu gleiten droht.

War die Erklärung notwendig?

Die wiederholt aufgeworfene Frage, ob das kirchliche Lehramt gut beraten war, gerade zum gegenwärtigen Zeitpunkt sich konkret zu Problemen der Sexualethik zu äußern, muß wohl bejaht werden. Die aktuelle Situation rechtfertigt die Opportunität in jeder Hinsicht. Es besteht ja kein Zweifel daran, daß namentlich in den hochindustrialisierten und vom Zivilisationskomfort überschwemmten Regionen unserer Welt die Menschheit von einer deutlichen Phase sittlichen Abschwunges betroffen ist. Ein Normverfall großen Ausmaßes ist nicht zu übersehen. Diese schwerwiegende Beschädigung des Ethos findet ihren Ausdruck nicht nur in einer rapiden Zunahme von Gewalttaten und anarchistischem Terrorismus, sondern auch in einem äußerlich sympathisch wirkenden neo-eudämonistischen Lebensstil. Das »Glück« im verengten Sinn der subjektiven Bedürfnisbefriedigung ist für weite Kreise als entscheidende Verhaltensmaxime sittlicher Praxis verbindlich geworden. Im Bereich des Sexualverhaltens wirkt sich das vor allem dahingehend aus, daß das Prinzip »Liebe« immer mehr hinter das Prinzip »Lust ohne Last« zurücktritt. Die Konsequenzen dieser Umorientierung zeichnen sich bereits deutlich ab: Entwürdigung des Menschen durch eine hemmungslose und brutale Sexualität, lieblose Be-

und Ausnutzung des anderen Menschen, Reduktion der leiblichen Liebe auf eine Art Entleerungstrieb.

Gewisse Sexualtheorien, die nicht so sehr auf gesicherten humanwissenschaftlichen Erkenntnissen bauen, sondern bestimmten ideologischen Interessen verpflichtet sind, verschaffen all dem einen nicht unerheblichen Rückhalt. So bemerkte jüngst der Soziologe G. Amendt auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing, daß »jegliche Normen für Sexualverhalten fragwürdig seien«. Der evangelische Theologe H. Schulze unterstützte diese Ansicht durch den Hinweis: »Wenn sich Ethik von der Situationsbezogenheit löst und ethisches Handeln institutionalisiert wird, ist das eine partielle Preisgabe der eigenen persönlichen ethischen Entscheidung und damit der Freiheit.« Am radikalsten machte sich jedoch H. Kentler vernehmbar. Schon früher fiel er durch die Behauptung auf, daß das (sexuelle) Glück der Heranwachsenden nicht zukünftigen Zielen geopfert werden dürfte. Nunmehr meinte er: Moralisch ist im Bereich der Sexualität alles, »was zwei Menschen in freier Kommunikation verabreden und voreinander verantworten«. Von diesem bestimmt nicht zu düster gemalten Hintergrund her ist wohl die feste Entschiedenheit zu verstehen, mit der die Erklärung die einzelnen Positionen vertritt. Das Dokument gibt sich indes keinen Illusionen darüber hin, daß es Widerstand und Ablehnung hervorrufen wird. Es weiß auch, daß es die »Fakten« gegen sich hat. Seine Situation ist in der Tat die des unbequemen Rufers in der Wüste.

Die äußere Aufmachung ist wenig ansprechend

Stil, Ausdrucksweise und Tonlage der Erklärung hinterlassen streckenweise einen recht spröden, um nicht zu sagen harten bis schroffen Eindruck. Dies besonders dort, wo es um die Verteidigung der eigentlich prinzipiellen Gesichtspunkte geht. So etwas ist natürlich geeignet, eine emotional bestimmte Abwehrhaltung auszulösen und damit eine sachgerechte Beurteilung zu erschweren. Daneben ist in dem Dokument doch auch das Bemühen zu spüren, nicht einfach blindlings abzuurteilen und zu verdammen, sondern »zu lieben: den Menschen, den irrenden, verzweifelten, gestrandeten, ihm nachzugehen, wie der gute Hirte im Evangelium, ihm Bruder zu sein, ohne die Wahrheit zu verraten«¹. Dennoch: vor der wohlthuenden und vornehmen Sprechweise des Lehrschreibens der deutschen Bischöfe zu Fragen der Sexualethik hebt sich die römische Erklärung aufs Ganze gesehen wenig vorteilhaft ab.

Die Art der Argumentation ist unzureichend

Dem Dokument scheint es trotz seiner Anstrengung um eine sorgfältige und differenzierte Analyse der anstehenden Sachverhalte nicht gelungen zu sein, die vorgetragenen Positionen und Wertungen mit aussagekräftigen Argumenten hinreichend abzustützen, sie somit überzeugend genug zu vermitteln. Wohl ist man

¹ O. Schulmeister, in: »Die Presse«, Wien.

bestrebt, die Theorie des Naturrechts, deren Gebrauch in »Humanae vitae« so viel Anlaß zur Kritik gegeben hat, zurückhaltender in Anspruch zu nehmen. Es wird auch – übrigens zum erstenmal in einer derartigen Verlautbarung – eine gewisse Distanz zu jenen biologischen und philosophischen Argumenten, die in der Vergangenheit eine Rolle spielten, angedeutet. Es fehlt schließlich nicht die Anmahnung, die überlieferte Lehre durch Beiziehung verlässiger wissenschaftlicher Erkenntnisse vertiefend weiterzuentwickeln. Doch führt der Umstand, daß die Beweisführung fast ausschließlich nur auf Tradition und Lehramt zurückgreift, zu einer mehr autoritativen Bezeugung und nicht so sehr zu einer sachlichen Begründung. Entscheidend fällt indes die Blässe und Dürftigkeit der theologischen Grundlegung ins Gewicht. Darunter leiden insbesondere die Ausführungen über die eheliche Lebensgemeinschaft und die sie bestimmenden Sinnwerte, wie der gesamte Abschnitt über die Keuschheit. Das liegt wohl daran, daß man allzu schnell auf die gewiß notwendige Behandlung des Mißbrauches der Geschlechtskraft zusteuert.

Diese Vernachlässigung solider Argumentation ist ernsthaft zu bedauern. Was hilft es schon für die Praxis, daß die Sachaussagen des Dokumentes stimmen, also wahr und richtig sind, wenn es nicht gelingt, das solchermaßen Wahre und Richtige auch wirklich mit Erfolg an den Mann zu bringen?

Um die Tragfähigkeit der moraltheologischen Grundpositionen

Im Anschluß an die einschlägigen Darlegungen von »Gaudium et spes« wird im ersten Teil des Dokumentes daran erinnert, daß die sittliche Qualität geschlechtlichen Handelns »nicht allein von der guten Absicht und der Bewertung der Motive abhängt«, sondern entscheidend von genau zu fixierenden Kriterien objektiver Art zu bestimmen ist. Das bedeutet: Menschliche Sexualität vermag nur dann den sittlichen Anforderungen zu genügen, wenn sie den beiden human wie christlich bedeutsamen Sinnwerten voller gegenseitiger Hingabe und der Bereitschaft zu humaner Zeugung in echter Liebe Rechnung trägt. Die Erfüllung dieser Bedingung verlangt, daß der Gebrauch der Geschlechtskraft ausschließlich in der ehelichen Lebensgemeinschaft »wahren Sinn« und »sittliche Rechtmäßigkeit« erhält. Mit Nachdruck macht die Erklärung auch darauf aufmerksam, daß die genannten Sinnwerte, auf die hin menschliche Geschlechtlichkeit zu beziehen und zu verwirklichen ist, keineswegs als lediglich kulturell bedingte und damit relative Maßstäbe aufzufassen sind. Ihnen eignet der Charakter bleibender Verbindlichkeit.

Diese erneute Einschärfung ist moraltheologisch von außerordentlichem Belang. Im Gefolge der analytischen Denkweise angelsächsischer Ethik, deren Interesse sich hauptsächlich um die Wertungswörter »gut« und »schlecht«, »richtig« und »verkehrt«, »Pflicht« und »Sollen« bewegt, glauben auch maßgebliche Vertreter katholisch-theologischer Ethik sich auf den Standpunkt festlegen zu müssen, daß Ethik in erster Linie Wertung sei, ja nichts anderes als Wertung sein könne, daß diese Wertung in den Verantwortungsbereich menschlicher Souveränität falle und konkret darin besteht, an sich wertindifferente, also vormoralische Phänomene in das Licht des Zweckes, zu dem sie dienen sollen, zu rücken, sie auf diese Weise mit einer Wertung zu versehen. Dieser Weg zur Auffindung sittlicher Urteile läßt indes die

eigentlich inhaltsgefüllten, deskriptiven Daseinsweisen ethischen Charakters mehr oder weniger außer Betracht. Ausgesprochen wertbestimmte Wörter, wie etwa Vertrauen, Mißtrauen, Barmherzigkeit, Treue usw. bleiben dabei auf der Strecke. Es ist nun keine Frage, daß einer solchen Auffassung von Ethik das Festhalten des römischen Dokumentes an deskriptiven Sinnwerten geschlechtlichen Verhaltens, die dem Menschen vorgegeben sind und sich menschlicher Wertungsmöglichkeit aus sich heraus entziehen, nicht nachvollziehbar erscheinen muß.

Wie jedoch jüngst K. E. Løgstrup nachgewiesen hat², ist eine Ethik, deren Gesichtskreis sich auf die reinen Wertungssätze beschränkt, völlig unzureichend. Ethik hat vielmehr Ernst zu machen mit der Anerkennung von elementaren (deskriptiven) Wertgegebenheiten, die sich nicht unter Abstraktion ihres Gutseins oder Schlechtseins beschreiben lassen, deren Positivität oder Negativität also nicht abhängt von einer durch den Menschen erst vorgenommenen Wertung. Die Eigenart dieser ethisch deskriptiven Phänomene besteht ja gerade darin, daß die Souveränität der Wertung bei ihnen selber liegt, weswegen es auch nicht möglich ist, das ihnen eigene Gute oder Schlechte von ihrer Beschreibung zu trennen. Insofern eignet ihnen auch der Appell, sich ihnen anzuschließen oder ihnen zu verweigern. Sie schreiben eine Aktivität vor, die im letzten nicht von einem menschlichen »Ich« herrührt.

Unschwer ist nun herauszufinden, daß von dieser ethischen Basis aus die moraltheologischen Voraussetzungen der Erklärung methodologisch voll zu legitimieren ist. Wird doch mit der Namhaftmachung der das Geschlechtsverhalten einfordernenden Sinnwerte ein deskriptives Phänomen ethischer Prägung vorgestellt: menschlicher Wertung entzogen, aus sich heraus wertbestimmt, erhebt es an den Menschen den Anspruch, sich ihm zu unterstellen.

Sogleich aber stellt sich die Frage, ob und wie sich die konkret aufgeführten, mithin material bestimmten Sinnwerte als solche rechtfertigen lassen. In dieser Hinsicht bleibt das Dokument die Antwort leider schuldig. Es gibt sich mit der bloßen Tatsachenbehauptung zufrieden. Dabei würden sich sowohl unter theologischer wie anthropologischer Rücksicht durchaus tragbare Absicherungen anbieten.

Auf theologischer Ebene müßte von der Überlegung ausgegangen werden, daß es bleibender und unverzichtbarer Auftrag der Kirche ist, dem Gesetz der »Liebe«, wie es von Jesus Christus gelebt und gelehrt wurde, in allen Bereichen menschlichen Daseins Geltung und Anerkennung zu verschaffen. Für die Gestaltung des sexuellen Verhaltens bedeutet dies, daß die von der Schöpfungsordnung einzig vorgesehene Art geschlechtlicher Verwirklichung, die Ein-Fleisch-Einheit von Mann und Frau, der Wirkkraft der radikalen und bedingungslosen Nächstenliebe auszusetzen ist. Das hat bereits Jesus selbst klar und unmißverständlich ausgesprochen. Suchte er doch die ganze Radikalität des Reiches Gottes gerade auch für die Vereinigung von Mann und Frau kompromißlos zur Geltung zu bringen. Erfährt solchermaßen die Geschlechterliebe von der Agape ihre Prägung, dann gewinnen die beiden von der Erklärung herausgestellten, ausschließlich nur im Rahmen der Ehe zu gewährleistenden Sinnwerte geschlechtlichen Verhaltens (der volle Sinn gegenseitiger Hingabe, wie auch der Sinn einer humanen Zeugung in wirklicher Liebe) den Stellen-

² Die spontanen Daseinsäußerungen in ethischer, sprachlogischer und religionsphilosophischer Sicht. In: »Zeitschrift für Evangelische Ethik« 20, 1976, S. 25–29.

wert unbedingter, aber doch begreifbarer Forderungen. Geben sie sich doch zu erkennen als die folgerichtigen Konkretionen der von dem Duktus der Nächstenliebe geführten Geschlechterliebe. Eben deshalb dulden sie auch keinerlei Abschwächung ihrer Verbindlichkeit. Daß das anthropologische Vorprogramm des Menschen sich gegenüber einer derartigen »Zumutung« offen verhält, zeigt etwa die von E. Erikson aus psychoanalytischer und sozialwissenschaftlicher Sicht entworfene »Utopie der Genitalität«, welche die Elemente wechselseitiger Liebe und gegenseitigen Vertrauens wie der Sorge für die Nachkommenschaft und damit insgesamt die monogame Beziehung als vernünftige Zielgebote erscheinen läßt³.

Die Erinnerung an Schuld und Versagen

Ungeachtet aller Bemühungen um den Aufweis der positiven Markierungen geschlechtlichen Verhaltens trägt das Dokument auch dem ebenso christlichen Gedanken Rechnung, daß sexuelles Leid entgegen allen Emanzipationsbestrebungen und utopischen Zielsetzungen innerhalb der Geschichte nicht völlig eliminierbar ist, weil es nicht nur biographisch und gesellschaftlich bedingt ist, sondern sehr entscheidend zu tun hat mit der Unvollkommenheit, das heißt mit der von der Sünde verursachten Gebrochenheit der menschlichen Natur. Gerade weil gegenwärtig sehr viele auf Hilfe zielende und auf Veränderung dringende Sexualratschläge diesen Gedanken vorderhand noch nicht zu denken wagen, hat die Kirche gut daran getan, ihn unmißverständlich in das Gespräch einzuführen. Man leistet dem Menschen keinen Dienst, wenn man ihn über diese seine Grundbefindlichkeit existentiellen Gebrochenseins hinwegzutäuschen versucht⁴.

Sind die Ausführungen zu den drei »Konkretionen« gelungen?

Von den Grundaussagen sittlicher Normativität im Bereich des Geschlechtlichen aus nimmt die Erklärung offen Stellung zu drei konkreten Problemen. So können Homosexualität wie Masturbation nicht beanspruchen, beglaubigte und legitime Ausdrucksformen sexuellen Verhaltens zu sein. Gemessen an der Ranghöhe der für die gesamte geschlechtliche Ausrichtung verbindlichen Sinnwerte geben sie sich als objektiv schwerwiegende Verfehlungen des Ethos zu erkennen. Aber auch der voreheliche Umgang von Partnern, die sich auf dem Wege zur Ehe befinden und zum Eingehen einer festen Bindung entschlossen sind, vermag der sittlichen Zielvorstellung nicht zu genügen. Ihm mangelt es des für die Erhaltung und Befestigung der Liebe notwendigen, allein von der Institution der Ehe verbürgten Schutzes. So berechtigt dieser Hinweis auf die Unerläßlichkeit einer institutionellen Absicherung menschlicher Geschlechterliebe auch ist, bedenklich muß es erscheinen, daß die angesprochene Art vorehelichen Verhaltens an einer Stelle pauschal und undifferenziert mit »Unzucht« bezeichnet wird. Gerade wenn man das biblische Verständnis von »Unzucht« zugrundelegt – was die Erklärung ja tut –, wird man sich mit einer

³ Kindheit und Gesellschaft. Stuttgart ³1968, S. 260.

⁴ Vgl. D. Wyss, Strukturen der Moral. Göttingen 1968, S. 134 ff.

solchen Qualifikation wohl nicht zufriedengeben können. Gewiß leiden voreheliche Beziehungen, die auf der Basis voller Geschlechtsreife und der Bereitschaft zu einem dauerhaften Miteinander vollzogen werden unter einem Mangel. Dabei handelt es sich aber nicht so sehr um einen unmittelbaren Verstoß gegen das »sechste Gebot« als vielmehr um eine soziale Delinquenz: Was fehlt, ist die der menschlichen Geschlechtsgemeinschaft in jedem Fall aufgegebene Sozialisierung. Erst in der Ehe, die stets über den Kreis des Paares hinausreichende, nicht zuletzt die Gesellschaft betreffende Elemente aufweist, ist der Kreis von Voraussetzungen geschlossen, der am ehesten eine Bergung und Beheimatung geschlechtlicher Begegnung zu gewährleisten vermag.

Insgesamt fällt an der Erörterung dieser Detailfragen auf, daß die Erklärung bei aller Entschiedenheit im Grundsätzlichen um eine doch sorgsam abwägende Betrachtungsweise bemüht ist. Diese kommt nicht nur bei der Vorstellung und Beschreibung der einzelnen Tatbestände zum Tragen. Sie zeigt sich insbesondere in dem Bestreben, den für die pastorale Praxis überaus bedeutsamen subjektiven Faktoren sittlichen Handelns so weitgehend wie nur möglich Rechnung zu tragen. Dabei tritt ein hohes Maß an Verständigungsbereitschaft zutage. So muß die Frage nach der Schuldhaftigkeit der Homosexualität mit aller »Klugheit« angegangen werden, was doch besagen will, daß vorschnelle Verdikte zu meiden sind. Keineswegs auch kann jeder masturbatorische Akt als schwere Verfehlung angelastet werden. Von besonderer Bedeutung in diesem Zusammenhang ist jedoch der Hinweis, daß Fehlhandlungen, wo sie begegnen, nicht isoliert für sich zu beurteilen sind. Soll es zu einer sachgerechten Wertung kommen, ist eine Beachtung der moralischen Gesamtausrichtung, also des sittlichen »Generalkurses« der jeweiligen Person einfach unverzichtbar. Von da aus gesehen erklären sich auch die breit angelegten Ausführungen über den sogenannten »Grundentscheid«.

Zuviel verlangt?

Sicher hat die Erklärung mit der Offenlegung ihrer Ansicht vom sittlich Gebotenen im Bereich des Geschlechtsverhaltens hochliegende Markierungen gesetzt. Nicht wenige werden sie als Überforderungen oder illusionäre Utopien verurteilen. Doch sollte man sich darüber klar sein, daß aller Erfahrung nach die Bereitschaft zu sittlichem Engagement durch die Geltendmachung anspruchsvoller Forderungen eher geweckt als gemindert wird, vorausgesetzt allerdings, daß das Ziel, dem diese Forderungen dienen, als wirklich entscheidend für das Gelingen des Humanum aufgefaßt werden kann. Davon abgesehen: in Anbetracht dessen, was nach gegenwärtiger Einsicht dem Menschen um seines Überlebens willen künftig an moralischen Anforderungen, vor allem an Verzichtleistungen, abverlangt werden muß, erscheinen die von der Erklärung eingenommenen Positionen bestimmt nicht zu rigoros. Das Sexualverhalten darf nicht als etwas betrachtet werden, das von den für die Sicherung des Menschseins heute und morgen auf breiter Front aufzubringenden sittlichen Anstrengungen unbetroffen und ausgespart bleiben könnte.

Die Bischöfe und das neue Meßbuch

Anmerkungen zur Erklärung der deutschen Bischofskonferenz
vom 24. September 1975

Von Bruno Kleinheyer

Daß die Bischöfe des deutschen Sprachgebiets mit ihrem Beschluß, das neue deutsche Meßbuch zu approbieren, nicht nur Beifall ernten würden, wird ihnen nicht erst klar geworden sein, als ihnen wenige Wochen vor der Bischofsversammlung in Salzburg (am 23. 9. 1974) zwei Anträge vorgelegt wurden, deren Ziel es war, den Approbationsbeschluß zu verhindern bzw. ihn im Kern auszuhöhlen.¹ Vorgelegt wurden jene beiden Anträge von Priestern und Laien, die zwar als einzelne die Anträge unterzeichnet haben, die aber mit einigem Recht — schaut man auf manche ihrer sonstigen Veröffentlichungen (im weitesten Sinne) — als eine relativ homogene Gruppe angesehen werden können.

Ohne Zweifel gehört auch die damalige Demarche, erst recht aber die sich anschließende Kampagne (zumindest einzelner Mitglieder der genannten Gruppe)² gegen den Approbationsbeschluß zum Kontext der Erklärung, die fast auf den Tag genau ein Jahr später (Fulda, 24. 9. 1975) »zur Einführung des neuen deutschen Meßbuches« von den deutschen Bischöfen verabschiedet wurde.³ Aber niemand, der unvoreingenommen diese Erklärung der Bischöfe liest, wird darin eine Stellungnahme sehen können, die sich ausschließlich oder auch nur vornehmlich gegen diese Opponenten richtet. Die Bischöfe wenden sich in ihrer Erklärung gewiß auch an die — vorsichtig gesagt — integralistische, in zumindest einzelnen Äußerungen freilich beängstigend reaktionäre Gruppe. Aber sie sind nicht in diese Richtung einseitig fixiert. Auch und im gleichen Atemzug werden die »Abweichler nach links« ins Gebet genommen. »Es widerspricht«, heißt es in der Erklärung, »dem

¹ R. Gewaltig (presserechtlich verantwortlich): »Approbation einer definitiven deutschen Ausgabe des neuen Missale Romanum« (als Manuskript gedruckt; datiert 31. 8. 1974). Der Wortlaut der Anträge: I: Die mit dem Antrag um Approbation den Bischofskonferenzen vorgelegten deutschen Texte des neuen Missale Romanum sollen gedruckt werden. Sie treten ab ihrem Erscheinen im Buchhandel an die Stelle der bisherigen provisorischen Texte, und sollen in allen in deutscher Sprache nach dem neuen Ritus gefeierten Messen benutzt werden. Die Approbation dieser Texte als der definitiven deutschsprachigen Ausgabe des neuen Missale Romanum ist in Aussicht genommen, wenn sie sich nach mehrjähriger Erprobung als voll geeignet erwiesen haben. — II: Im Sinne der Bestimmungen der Nr. 6 der »Institutio Generalis« zum neuen Missale Romanum sollen die liturgischen Kommissionen dafür sorgen, daß in den Ländern des deutschen Sprachgebiets zu den »von der Kirche angebotenen Ausdrucksformen und Riten« (IG, Nr. 5) auch alle jene Texte und Riten gerechnet werden können, die im Missale Romanum »ex decreto Ss. Concilii Tridentini restitutum« amtlich Anerkennung fanden und aus denen »zahllose heilige Menschen für ihr geistliches Leben in reichstem Maß wertvolle Anregungen geschöpft haben« (Const. Apost. »Missale Romanum« vom 3. April 1969).

² U. a.: W. Siebel, Aufruf zum Widerstand! Offener Brief an Kardinal Höffner in Köln (Saarbrücken, 13. 10. 1975; der Brief wird vertrieben von: »Ecclesia militans«).

³ Abgedruckt u. a. Amtsblatt für die Diözese Regensburg 1975, S. 107—109.

Charakter der Liturgie und der Würde des Gottesvolkes, wenn der Priester nach subjektivem Ermessen die neuen Bücher nicht benutzt *oder* an Stelle der vorgesehenen Gebete eigene Ideen und Texte vorträgt und »seine« Liturgie aus mehr oder weniger fragwürdigen Quellen bezieht.« Deutliche Mahnungen also an die beiden »Flügel«! Man würde indes die Erklärung der Fuldaer Bischofskonferenz erheblich unterbewerten, sähe man in ihr nichts weiter als den Versuch, auf die potentiellen Verweigerer einzuwirken. Wichtiger ist, was die Bischöfe als Auftrag an alle formulieren: »Mit dem Erscheinen des neuen Meßbuches stellt sich eine wichtige und unumgängliche Aufgabe: Vor allem die Priester und Diakone müssen sich mit dem Buch nach Geist und Inhalt vertraut machen.«

Unsere Anmerkungen zu dieser Fuldaer Erklärung können und wollen sich dementsprechend nicht auf die Kontroverse mit den Opponenten beschränken, sondern die Erklärung als ganze in ihrem Kontext beleuchten.

Zur Arbeit am neuen Meßbuch

Als die Bischöfe in Salzburg den Beschluß faßten, das neue deutsche Meßbuch zu approbieren, waren zehn Jahre vergangen, seit dem ersten Schritt zur Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse hinsichtlich der Erneuerung der Liturgie. Diese erste *Instructio* vom 26. 9. 1964⁴ hat man damals »die kleine Liturgiereform« genannt. Ein werbewirksames, ein einprägsames Wort, das die Hoffnung weckte auf einen Tag X, auf einen »Tag der großen Reform«. Fast zwangsläufig drängt sich, wenn man sich an die verflossenen zehn Jahre erinnert, die Frage auf: Wann war denn dieser Tag X — bzw.: Warum hat es eigentlich diesen »großen Tag« nie gegeben? Zumindest in der Retrospektive wird klar: Von einer »kleinen Liturgiereform« zu reden, war von Anfang an irreführend. Ungewollt hat dies Wort Erwartungen geweckt, die sich so nicht erfüllen konnten. Manche Ungeduld, auch manche Voreiligkeit — das wird man, will man die Entwicklung in den vergangenen Jahren gerecht beurteilen, heute mitbedenken müssen — wird aber verständlich, wenn man sich an jene Euphorie der ersten Stunde erinnert.

Aber mußte — so kann man jetzt, am Ende dieses Jahrzehnts, noch einmal nachfragen — es wirklich so lange dauern, bis ein alle verpflichtendes Meßbuch vorgelegt wurde? Hätte sich nicht manche Unsicherheit, mancher Streit, manche Abirrung vermeiden lassen? Wer so fragt, stellt implizit die Frage, ob wirklich unverzüglich und tatkräftig mit der Arbeit begonnen wurde, als der Auftrag des Konzils dazu gegeben war. Der Hinweis darauf, daß schon wenige Wochen nach Promulgierung der Liturgiekonstitution der Bischofsrat zu deren Durchführung berufen wurde (25. 1. 1965), kann eine erste Antwort sein. Dazu sollte man bedenken, wie umfassend das Konzil den Reformauftrag umschrieben hatte. Sollte die Reform der zentralen liturgischen Bücher nicht nur Stückwerk werden, dann war zu berücksichtigen, was hinsichtlich der Reform des *Missales* gefordert war: nicht nur die Reform des *Ordo Missae*, sondern auch eine neue Leseordnung und — von der Sache her als erster Schritt zu tun — die Reform des Kalenders. Angesichts der Größe der Gesamtaufgabe und der Fülle der Einzelaufgaben muß man

⁴ AAS 56 (1964), S. 877—900.

es im nachhinein eher als erstaunlich bezeichnen, daß schon nach kaum mehr als fünf Jahren das Modellbuch für die Eucharistiefeier, das *Missale Romanum*, vorgelegt werden konnte. Unter fachlichem Aspekt ist man geneigt zu wünschen, man hätte sich für das eine oder andere Detail noch etwas mehr Zeit genommen. Man sollte zudem berücksichtigen, daß — wie es sich aus der konziliaren Situation und der wenigstens für die ersten Sitzungsperioden des Konzils spezifischen Thematik, der Kollegialität des Weltepiskopats, fast zwangsläufig ergab — sich die Reform in einem breiten Meinungsbildungsprozeß entwickeln sollte und mußte, dessen Höhepunkt die Bischofssynode im Herbst 1967 war. Daß dann vom Frühjahr 1969 an in relativ rascher Folge das *Calendarium*, der *Ordo Missae*, eingeführt durch die Apostolische Konstitution »*Missale Romanum*«, und das Lektionar erscheinen konnten, war eher erstaunlich als die Tatsache, daß das *Missale* als Ganzes erst ein Jahr nach Veröffentlichung des *Ordo Missae* erschien.

Die Übersicht über den Reformprozeß auf der universalkirchlichen Ebene wäre nicht vollständig, würde man nicht an die Teilschritte erinnern, die den Gebrauch der Landessprachen erlaubten. Die erste Durchführungsverordnung von 1964 machte erstmals die unmittelbare Kommunikation zwischen Zelebrant und Gemeinde möglich. Kein Wunder, daß der Wunsch laut wurde, das Hochgebet solle von dieser Erlaubnis nicht ausgenommen bleiben. Dem entsprach die zweite Instruktion zur Liturgiekonstitution (vom 4. 5. 1967). Das wieder hatte zur Konsequenz, daß bereits ein Jahr vor Veröffentlichung des reformierten *Ordo Missae* die drei neuen Formen des Hochgebets nebst einigen wichtigen Präfationstexten erschienen (am 23. 5. 1968). Offensichtlich sind diese Teilschritte vor Abschluß des Gesamtwerks auch deshalb getan worden, weil zumindest manche Ortskirchen darauf drängten, bzw. weil man hoffte, so gewissen Eigenmächtigkeiten steuern zu können.

Den teilkirchlichen Instanzen blieb ebensowenig wie der Zentrale die Wahl, bis zum Abschluß des gesamten Reformwerks zuzuwarten, noch konnten sie ihren Part bei der Umsetzung der gesamtkirchlichen Veröffentlichungen in praktikable liturgische Bücher hinter verschlossenen Türen spielen. War so noch bei der Edition des Deutsch-Lateinischen Altarmissales 1965/66 verfahren worden, so war schon bei der Übersetzungsarbeit am *Canon Romanus*, dann bei der Übertragung der drei neuen Hochgebete die breite Öffentlichkeit zur Mitarbeit eingeladen⁵, erst recht nach Erscheinen des vollständigen *Missale Romanum*.

Aber auch in den Sprachbereichen war es nicht primär die Frage der Beteiligung möglichst vieler am Reformprozeß, sondern es waren die Sachzwänge, die ein schrittweises Vorgehen erforderten. Sicher war es der Wunsch weiter Kreise, möglichst bald, möglichst weitgehend in erneuerter Form Liturgie feiern zu können. Die Bemühungen, schon Ostern 1968, verstärkt dann im folgenden Jahr, also noch vor Erscheinen des *Missale*, die Kar- und Osterliturgie in der zu erwartenden Form zu begehen, dürfte noch nicht ganz in Vergessenheit geraten sein. Als der Generalkalender (freilich publizistisch ungeschickt und zu Widerspruch reizend vorgestellt) am 21. 3. 1969 veröffentlicht worden war, konnte die eigentliche Arbeit der teilkirchlichen Instanzen beginnen. Auf der Basis des Generalkalenders mußte der Regionalkalender erstellt werden. Die rechtserheblichen Daten hinsichtlich dieses

⁵ Vgl. »Gottesdienst« 1 (1967), Nullnummer, S. 10 f.; 2 (1968), S. 97—112; 114 f.

Dokuments — Approbierung am 1. 11. 1971⁶, Konfirmierung am 21. 9. 1972 — deuten an, daß in diesem Punkt zwischen den Bischofskonferenzen und der kurialen Instanz zunächst erhebliche Meinungsunterschiede zu überbrücken gewesen waren, daß also nicht die im deutschen Sprachraum Beauftragten bewußt Verzögerungen intendiert hatten.

Die hier sich abzeichnende Schwierigkeit bot die Möglichkeit, die man zumindest im nachhinein als sehr erfreulich bezeichnen kann, die Öffentlichkeit auch an der Übersetzungsarbeit der Propriumstexte zu beteiligen. Jeder, der heute die Übersetzungsarbeit tadelt, wird sich fragen müssen, ob er seinen Beitrag zu gegebener Zeit geleistet hat; denn in allen sieben Faszikeln der sog. »Studentexte« (1971/73) war die Einladung zur Mitarbeit nachdrücklich ausgesprochen. »Noch nie in der Geschichte hatten Klerus und Volk eine so umfassende Möglichkeit, auf den Inhalt eines authentischen Liturgiebuches Einfluß zu nehmen«, schreiben die Bischöfe in ihrer Fuldaer Erklärung sehr zu Recht. Daß in weiteren Arbeitsgängen die eingegangenen Stellungnahmen verarbeitet, das Ergebnis den Bischöfen vorgelegt und deren Ausstellungen in das zur Approbation vorbereitete Manuskript eingearbeitet wurden, sei eben noch vermerkt.

Wir können in diesem unserem Zusammenhang nicht darlegen, welche Gründe im einzelnen zur Edition des neuen deutschen Meßbuches in zwei Bänden geführt haben. Nur darauf sei verwiesen, daß es diese Editionsform ermöglicht hat — und darauf machen die Bischöfe eigens aufmerksam —, »ein reiches Angebot an lateinischen Texten« vorzulegen, »das weit über das von Rom verlangte Minimum hinausgeht und dem Wunsch nach grundsätzlicher Erhaltung des Latein im Gemeindegottesdienst entgegenkommt«. ⁷

Ein römisches Meßbuch

»Jeder, der die Geschichte der römischen Meßfeier kennt und unvoreingenommen heute an der erneuerten eucharistischen Feier teilnimmt, wird feststellen müssen: die römische Meßfeier ist die römische Meßfeier geblieben.« Gegen diese Grundthese der bischöflichen Erklärung wird in den verschiedensten Tonarten opponiert. Selbst vor Häresieverdacht scheuen die Verweigerer nicht zurück. Schon in der Begründung der oben genannten Anträge gegen die definitive Approbierung wird dieser Verdacht ziemlich unverhohlen ausgesprochen: »Das neue Missale Romanum darf nicht mit der Abschaffung der im alten Missale amtlich anerkannten Texte und Riten belastet werden. Dies würde weithin als gewaltsamer Bruch mit der gesamten liturgischen Vergangenheit der lateinischen Kirche verstanden. Damit wäre unseliger Zweifel an der gesicherten Übereinstimmung zwischen der aus der gleichen Vergangenheit unverändert übernommenen ›lex credendi‹ und der im neuen Missale dargebotenen ›lex orandi‹ gefahrvoll heraufbeschworen.« Bis zum

⁶ Der Approbationsvermerk läßt darauf schließen, daß die Bischofskonferenzen bereits »im Frühjahr 1971« ihre Zustimmung gegeben hatten, daß der 1. 11. 1971 lediglich das Datum der Unterzeichnung angibt: Vgl. Die Neuordnung der Eigenkalender für das deutsche Sprachgebiet: Nachkonziliare Dokumentation 29. Trier 1975, S. 54.

⁷ Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes . . . Teil I: Die Sonn- und Feiertage deutsch und lateinisch . . ., S. 355—657: Die Meßfeier in lateinischer Sprache.

Vorwurf der »Verfälschung der Konsekrationsworte« eskalieren diese Verdächtigungen. Was eigentlich sollte damit gemeint sein, fragt man sich unwillkürlich. Etwa die Übersetzung der Beifügung zum Kelchwort »quod pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum« mit: »Das für euch und für alle vergossen wird zur Vergebung der Sünden«? Was ist denn dann von der Einleitung des Einsetzungsberichtes zu halten, die bereits in den ältesten uns erhaltenen römischen Handschriften für die Messe am Gründonnerstagabend bezeugt und bis heute in Praxis ist: »Am Abend, bevor er für unser Heil und das Heil aller Menschen das Leiden auf sich nahm . . . (Qui pridie quam pro nostra omniumque salute pateretur . . .)«⁸ Geht es darum, daß, um es mit — einem hoffentlich der Häresie unverdächtigen Zeugen — J. A. Jungmann⁹ zu sagen, »zum Brotwort die theologisch so bedeutsame Ergänzung »quod pro vobis tradetur« hinzugenommen, aus dem Kelchwort das rätselhafte »mysterium fidei« herausgenommen worden«¹⁰ ist? Als Sachargument für die These, seit der Reform komme keine gültige Konsekration mehr zustande, es sei denn, man benutze das *Missale Tridentinum*, reicht dieser Vorwurf genau so wenig hin wie der, es bedürfe zur gültigen Konsekration eben der stillen Begleitgebete zum Offertorium, die im Missale von 1570 aus der überreichen Tradition der vortridentinischen Missalien ausgewählt wurden. Waren etwa alle Eucharistiefiern der ersten acht Jahrhunderte defizient, weil man damals an derartige Gebete noch nicht gedacht hatte?¹¹ Man kann die Opponenten nur bitten, sich in aller Ruhe mit den gesicherten Ergebnissen der liturgiehistorischen Forschung vertraut zu machen. Andernfalls muß man annehmen, es komme ihnen auf die Sachdiskussion weniger an als auf die demagogische Effizienz.

Auf einer anderen Ebene bewegen sich jene Antragsteller, wenn sie fordern, neben dem neuen sollte das alte Missale gültig bleiben. Die der Häresie verdächtige Praxis soll also möglich sein, wenn nur da und dort die Orthopraxis gesichert ist? Eine merkwürdige Argumentation! Aber davon ganz abgesehen: Man stelle sich vor, 1918 wäre nach Inkrafttreten des *Codex Iuris Canonici* das alte Recht gleich geltendes Recht geblieben! Wie hätte der Konzilsforderung nach Revision der liturgischen Bücher denn anders entsprochen werden sollen? Doch nicht etwa dadurch, daß die universalkirchliche — oder eine teilkirchliche — Instanz das zu Reformierende für ebenso normativ erklärte wie das Ergebnis der Reform selbst?!

Auf dem Boden derartigen Denkens wachsen dann Vorwürfe wie der, der jetzt regierende Papst habe gar nicht das Recht, das *Missale Romanum* neu herauszugeben. Darauf kann man nur noch mit dem Verweis auf c. 1257 CIC (und Art. 22 der Liturgiekonstitution) antworten; da kann man nur fragen (um auf Daten hinzuweisen, die der heutigen Generation ja noch in Erinnerung sind): Was ist dann von den »Eingriffen« Johannes' XXIII. (*Codex rubricarum* 1960) und Pius' XII.

⁸ Vgl. H. Lietzmann (Hrsg.), *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*: LQF 3. Münster/W. ²1958, S. 45; zur Übersetzung vgl. W. Stenger, *Das für alle vergossene Blut*. In: »Gottesdienst« 4 (1970), S. 45—47.

⁹ Auf ihn berufen sich übrigens die Bischöfe eingangs ihrer Erklärung ausdrücklich!

¹⁰ *Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia*. Freiburg/Br. 1970, S. 80; vgl. S. 68.

¹¹ Vgl. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*. Wien ⁵1962, II, S. 51—88: Die Niederlegung der Gaben auf dem Altar und die begleitenden Gebete.

(Reform der Heiligen Woche 1955) zu halten? Sind sie mit demselben Verdikt zu belegen? Wenn in der Einführungsbulle Pius' V. zur Edition des posttridentinischen Missales »Quo primum tempore« Anweisungen hinsichtlich der Normativität dieses Buches gegeben werden, dann sind gewiß nicht seine Nachfolger die Adressaten. Was da zur Unveränderlichkeit des Missale gesagt ist, gilt den Verlegern und Druckern, die in den Jahrzehnten vor dem Trienter Konzil auf eigene Faust und nach eigenem Geschmack und Gutdünken Meßbücher auf den Markt gebracht hatten.¹² Die Bischöfe bemerken sehr zu Recht, »daß es sich bei diesem Buch (dem bis jetzt gültigen Missale) nicht mehr um das ursprüngliche Meßbuch P. Pius' V. handelt; denn seine Nachfolger haben von dem allen Päpsten zustehenden Recht Gebrauch gemacht, am Römischen Meßbuch Ergänzungen und Änderungen vorzunehmen«.

Die fachliche Entgegnung auf die Vorwürfe der Verweigerer wäre nicht vollständig, würde nicht darauf verwiesen, daß zwischen Anspruch und Verwirklichung der posttridentinischen Missalereform eine Differenz bestand, die freilich weder den damaligen Sachbearbeitern noch dem verantwortlich zeichnenden Papst und erst gar nicht dem Konzilsplenium anzulasten ist, das seinen Reformwunsch an den Papst weitergegeben hatte. Man hatte sich zum Ziel gesetzt, die Praxis der klassischen römischen Liturgie — was auch immer man darunter verstehen mochte — wiederherzustellen, auch um der reformatorischen Kritik sachgemäß zu antworten. Freilich fehlten dazu die Voraussetzungen. Erst durch die Arbeit der Hittorp, Morin, Ménard, Bona, Mabillon, Marténe im 17./18. Jahrhundert und der seit Ende des vorigen Jahrhunderts besonders intensiven liturgiehistorischen Forschung sind wir in der Lage, diese Diskrepanz zwischen Anspruch und Ergebnis der posttridentinischen Reform festzustellen. Etwas überspitzt und simplifizierend, aber im Kern berechtigt ist das Urteil, das die damalige und die derzeitige Reform so vergleicht: »Das Missale von 1970 ist so, wie es nun vorliegt, das Missale, das die seinerzeitige Kommission Pius' V. als Ziel erstrebte, aber aus wissenschaftstechnischen Gründen damals nicht erreichen konnte.«¹³ Und: »Der gelegentlich verlauteete Vorwurf, das Meßbuch von 1970 zerstöre die Tradition, weiß nicht, von was er redet.«¹⁴

Schließlich bleibt zu fragen: Hatten die deutschsprachigen Bischofskonferenzen 1974 überhaupt die Möglichkeit, zwar der Herausgabe eines deutschen Meßbuches zuzustimmen, die Approbierung aber *in suspensio* zu lassen, also nochmals eine Studienausgabe zu edieren, darüber hinaus den weiteren Gebrauch des bisherigen Meßbuches zuzulassen? Die Verfechter dieser Meinung verweisen auf eine *Notificatio* der Gottesdienstkongregation¹⁵, aus der sie folgern, Rom bestehe nicht dar-

¹² Vgl. H. Jedin, Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher. In: EphLit. 59 (1945), S. 5—38; WA in: Ders., Kirche des Glaubens — Kirche der Geschichte. Freiburg 1966 II, S. 499—525.

¹³ A. Häußling, Das Missale Romanum Pauls VI. Ein Zeugnis sucht Bezeugende. In: »Liturgisches Jahrbuch« 23 (1973), S. 145—158; hier: S. 152.

¹⁴ Ders., Das neue Meßbuch in der Reihe der Meßbücher der Kirche. In: »Lebendige Seelsorge« 26 (1975), S. 248—256; hier S. 251.

¹⁵ AAS 63 (1971), S. 712—715; auch: »Notitiae« 64 (1971), S. 215—217.

auf, das neue Missale verpflichtend einzuführen. Das ist die Verkehrung dieser *Notificatio* in ihr Gegenteil. In voller Übereinstimmung mit diesem Erlaß der Gottesdienstkongregation haben daher die Bischöfe festgestellt: »Der Heilige Stuhl hat den obligaten Gebrauch des neuen Römischen Meßbuches für die Liturgie in lateinischer Sprache mit dem Datum der Verbindlichkeit der muttersprachlichen Ausgabe verknüpft.« Das ist der eine Aspekt dieser *Notificatio*. Den anderen Aspekt verschweigen die Opponenten geflissentlich, nämlich den, daß die Bischofskonferenzen — damals: 1971 — aufgefordert wurden (mit Hinweis darauf, es sei bereits einmal die Frist zur Erstellung der Übersetzungen des Missales und des Lektionars bis zum 28. 11. 1971 verlängert worden), nun diese Übersetzungen *quaproprimum*, also umgehend, zu erstellen.

Für alle verbindlich

Wenn heute der Eindruck entsteht, mit ihrer Fuldaer Erklärung wendeten sich die Bischöfe einseitig gegen jene, die an der früheren Praxis festhalten wollen¹⁶, dann nur deshalb, weil eben jetzt »die Verständnislosen, die starr an der Vergangenheit festhalten«¹⁷ sich so lautstark zu Wort melden. Die deutschen Bischöfe haben in den vergangenen Jahren wahrlich nicht einseitig zur Entwicklung der Liturgiereform Stellung genommen.

»Nihil sine episcopo«: das war das Schlußwort jenes Pastoral Schreibens gewesen, das die Bischöfe des deutschen Sprachgebiets am Tag der Veröffentlichung der Liturgiekonstitution an ihren Klerus adressiert hatten: »Wir bitten und ermahnen Euch im Herrn, Zucht in liturgischen Dingen zu üben . . . Lange haben wir gewartet, so werden wir auch jetzt noch eine kurze Zeit Geduld bewahren und den Bischöfen Zeit zu ruhiger Beratung lassen . . . Wer wollte das Werk der Kirche durch unüberlegtes und eigenmächtiges Handeln stören.«¹⁸ Und drei Jahre später heißt es zu demselben Thema: »Dagegen verstoßen alle, die sich eigenmächtig über die geltende Ordnung der Liturgie hinwegsetzen, gegen den Geist der Konstitution; dem Geist der Liturgiefeyer direkt entgegen sind sie ungehorsam, sie beeinträchtigen die Brüderlichkeit, sie verwirren die Gläubigen, sie verletzen die geistliche Einheit des Bistums und der Kirche . . . Andererseits ist es ein nicht minder großer Verstoß gegen den Willen der Kirche . . ., die Liturgiereform grundsätzlich abzulehnen oder herabzusetzen. Auch die Tatsache, daß die Reformarbeit noch nicht abgeschlossen ist . . ., ist kein hinreichender Grund, den Gemeinden das vorzuent-

¹⁶ J. Ratzinger, Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von »Gaudium et spes« im letzten Jahrzehnt. In dieser Zeitschrift 4/75, S. 439—454; hier: S. 450.

¹⁷ So das »Wort der deutschen Bischöfe zur Situation nach dem Konzil« vom 30. 9. 1966. Abgedruckt u. a.: Kirchlicher Anzeiger für die Diözese Aachen 22 (1966), S. 179 bis 181.

¹⁸ Pastorelle der deutschsprachigen Bischöfe an ihren Klerus vom 4. 12. 1963. Abgedruckt: E. J. Lengeling, Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie. In: »Lebendiger Gottesdienst« 5/6 Münster ²1965, S. 6*—12*: hier: 11*.

halten, was vom Konzil gewollt und von den Bischöfen beschlossen und gestattet wurde.«¹⁹

Wollte man der »Bestandaufnahme« der Antragsteller gegen die Approbierung des neuen deutschen Meßbuches glauben, dann wäre das Ergebnis einer zehnjährigen Entwicklung so zu umschreiben: »Verarmung und Verflachung des liturgischen Vollzugs; ›Sermonitis,²⁰ Intellektualisierung, Politisierung, Aufsplitterung der liturgischen Einheit in Partikularideen — von dem unübersichtlichen Wirrwarr im Bereich der liturgischen Subkulturen ganz abgesehen; zwangsläufige Selbsterstörung jeder neuen liturgischen Form durch das alles beherrschende Prinzip der kreativen Dynamik; Umfunktionierung in bloßes Gemeinschaftserlebnis von ›oft unerträglichem Subjektivismus‹ und ihre Verfremdung durch rein weltimmanente Motive«.

Sollten sich Ende 1966 die Bischöfe so getäuscht haben, als sie schrieben: »Die bisherigen Erfahrungen bei der Liturgiereform lassen bereits den segensreichen Beitrag erkennen, den die gottesdienstliche Erneuerung für die Vertiefung des christlichen Lebens in der Kirche unserer Tage leisten kann?«²¹

Gewiß hat es Zeiten gegeben, in denen man sich fragen konnte: »Liturgie in der Krise?«²² Private liturgische Bücher (»mehr oder weniger fragwürdige Quellen« nennt sie die Fuldaer Erklärung) waren Mode; »Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche«, »Motivmessen« waren — verläßt man sich auf die Angaben der Verleger — die Verkaufsschlager der Jahre um 1970. E. J. Lengeling hat — entschieden behutsamer und gerechter als jene integralistischen Gruppen — damals die Situation so zu beschreiben versucht: »Aus pastoraler Sorge und Einfühlung in die Glaubensschwierigkeiten scheinen nicht wenige das Vertrauen in das unverfälschte, kraftvolle Wort Gottes und in die Gebetsweisheit der Kirche verloren zu haben und suchen Zuflucht in den Worten menschlicher Weisheit . . ., von der man annimmt, sie sei neu, während sie in Wirklichkeit von gestern ist oder ihre Totengräber bereits vor der Türe stehen. . . . Inmitten der Krise (schließt diese Diagnose) fehlt es glücklicherweise nicht an bedeutenden Anzeichen einer Rückbesinnung.«²³

Wer redlich an jene Jahre zurückdenkt, wird nicht übersehen können, daß die Geduld der Seelsorger, zu der die Bischöfe 1963 ermahnt hatten, auf manch harte Probe gestellt war. Der Stoßseufzer eines Praktikers anfangs 1972 ist nur zu verständlich: »Warum geht das alles so langsam voran? . . . Wenn ein Bischof ein

¹⁹ Schreiben der in Fulda versammelten Bischöfe an die Priester über gottesdienstliche Fragen (30. 9. 1966): Abgedruckt u. a.: Kirchlicher Anzeiger für die Diözese Aachen 22 (1966), S. 181—183.

²⁰ Vgl. dazu B. Fischer, Zehn Jahre danach. Zur gottesdienstlichen Situation in Deutschland zehn Jahre nach Erscheinen der Liturgiekonstitution (1963). In: »Kult in der säkularisierten Welt«. Regensburg 1974, S. 117—127, wo dieses Wort im Rahmen einer Aufzählung von »Kinderkrankheiten« (gegenwärtiger liturgischer Praxis) m. W. erstmals gebraucht wird.

²¹ Schreiben . . . an die Priester über gottesdienstliche Fragen vom 30. 9. 1966 (vgl. Anm. 19).

²² Vgl. E. J. Lengeling, Liturgie in der Krise? In: F. Groner (Hrsg.), Die Kirche im Wandel der Zeit. Festgabe Joseph Kardinal Höffner. Köln 1971, S. 319—340.

²³ Ebd., S. 339.

halbes Jahr lang jede Woche einen Kindergottesdienst hätte halten müssen — wir hätten längst, was wir so dringend brauchten!«²⁴ Daß in jenen Jahren die Bischöfe nicht zu jeder fragwürdigen »liturgischen Quelle« kritisch Stellung genommen haben, zeugt von Verständnis für manche wirkliche (oder auch nur subjektiv empfundene) Bedrängnis der Seelsorger. Daß sie geschwiegen hätten, wenn es um »Zerstörungen im Kern der Liturgie selbst« gegangen ist, kann man wohl kaum mit Recht behaupten. Gegen z. B. die Verwendung der als »Altarausgabe« angepriesenen Hochgebete aus privater Feder war in den kirchlichen Amtsblättern eindeutig genug das Verbot ausgesprochen.²⁵

Mit der Edition des neuen deutschen Meßbuches wird vermutlich der Kreis derjenigen schnell schrumpfen, die bisher glaubten, »an Stelle der vorgesehenen Gebete eigene Ideen und Texte« vortragen zu sollen.²⁶ Dazu mag auch beitragen, daß die jetzt approbierte Übersetzung des Missale »unter literarkritischem Aspekt insgesamt positiv zu bewerten ist.«²⁷ Schließlich ist mit den deutschen Bischöfen darauf zu verweisen, daß sich »über die römische Vorlage hinaus im deutschen Meßbuch neugeschaffene Orationen, Präfationen, Einschübe in den Hochbeten, mehrere Reihen von Meßformularen für die Wochentage im Jahreskreis, verschiedene Erweiterungen im Ordo Missae« finden. Sicher werden nicht all diese Elemente für jede Situation gleich brauchbar sein. Aber gerade für diejenigen, denen bisher das Deutsch-Lateinische Altarmissale und die interimistischen Studientexte für ihre Situation unzureichend schienen, wird hoffentlich der »Freiheitsraum so weit geöffnet sein, daß bei aller Einheitlichkeit im wesentlichen die legitimen Bedürfnisse der jeweiligen Gemeinde berücksichtigt werden können« (so die Fuldaer Erklärung).

Der Hinweis auf die Verbindlichkeit des neuen deutschen Meßbuches und damit des »Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI. promulgatum« wäre nicht vollständig, wenn nicht die von den Bischöfen den alten und kranken Priestern auf Antrag einzuräumende Erlaubnis erwähnt würde, bei einer Meßfeier ohne Gemeinde das alte Meßbuch weiterzubedenken.²⁸

²⁴ G. Hofstetter. In: »Gottesdienst« 6 (1972), S. 23.

²⁵ So: Kirchlicher Anzeiger für die Diözese Aachen 42 (1972), S. 99. 163: gemeint sind die unter dem Titel »Elf Eucharistiegebete« von A. Schilling edierten Hochgebete.

²⁶ Die nachträgliche Glorifizierung des Interpreten und Vermittlers holländischer nicht-authentischer liturgischer Texte durch eine deutsche theologische Fakultät (vgl. KNA — Informationsdienst Nr. 48 [27. 11. 1975] S. 10) scheint mir eher ein Nachhutgefecht jener Auseinandersetzungen anfangs der siebziger Jahre zu sein.

²⁷ F. Kienecker, Literarische Bemerkungen zur deutschen Übersetzung des Missale Romanum. In: »Liturgisches Jahrbuch« 25 (1975), S. 91—98; hier: S. 98; weiter heißt es dort: »(Die deutsche Übersetzung) erneuert den Anspruch des liturgischen Tuns auf einer sprachlichen Höhe, die die betende Gemeinde belebt und engagiert. Sie hält sich frei von das eigene Sprachklima verfremdenden Latinismen, und sie macht sich auf eindrucksvolle Weise frei auch von den überkommenen Vorbildern früherer liturgischer Formulierungen. Sie achtet auf Kommunizierbarkeit und auf Sprechbarkeit der Texte.«

²⁸ Was freilich die vermutlich auch in diese Richtung zielenden Sätze der integralistischen Antragsteller theologisch besagen sollen — »Nicht nur wäre es ein schwerer Verstoß gegen die Nächstenliebe, wollte man Geistlichen, die auf den alten Ritus der Messe geweiht wurden, seine Beibehaltung verweigern. Vielmehr würde hier auch die Gottesliebe

Nach Geist und Inhalt vertraut machen

»Vor uns steht eine große Aufgabe. Nachdem das definitive Buch für die Eucharistiefeier vorliegt, muß nun mit aller Kraft versucht werden, auf der Grundlage der theologischen und spirituellen Aussagen dieses Buches, seiner Gebete und seiner Anweisung für eine vertiefte Feier des eucharistischen Opfers eine erneuerte eucharistische Frömmigkeit in unseren Gemeinden zu wecken. Die Aufgabe muß allen ein Herzensanliegen sein.« Wie eingangs schon betont, wendet sich die Erklärung der Bischöfe nicht primär *gegen* jemanden, gegen diejenigen, die »nach subjektivem Ermessen die neuen Bücher nicht benutzen oder . . . eigene Ideen und Texte vortragen«;²⁹ sie wenden sich vielmehr an alle. Spätestens diese Schlußsätze zeigen das deutlich.

Aber haben nicht die Bischöfe schon seit Jahr und Tag so oder ähnlich gemahnt? Am 4. 12. 1963 hatten sie geschrieben: »In der Liturgiekonstitution geht es nicht zuerst um eine Änderung der äußeren Formen, nicht um aufsehenerregende Neuerungen, nicht um moderne Methoden der Seelsorge. Es geht vielmehr um die Erneuerung der Kirche und, weil wir Kirche sind, um unsere Erneuerung.«³⁰ Und einige Jahre später dann: »Wie schon in ihrem Schreiben vom 4. Dezember 1963 betonen die Bischöfe, daß es bei den Reformen des Gottesdienstes nicht um bloße Änderungen von Sprache, Formen und Rubriken geht, vielmehr um die Begegnung und Vereinigung mit dem gekreuzigten und erhöhten Herrn, um die Verlebendigung der Gemeinschaft der Kirche und um das Zeugnis des Glaubens in der Welt aus der Kraft der frommen und hingebenden Mitfeier des Gottesdienstes.«³¹

Im Konzert der Stimmen, die sich, rückschauend auf das erste Jahrzehnt seit Veröffentlichung der Liturgiekonstitution, unlängst zu Wort gemeldet haben, hat es weder an gedämpft optimistischen³² noch an fast bitter pessimistischen³³ Tönen gefehlt. Da muß es nicht verwundern, wenn sich auch die Bischöfe immer wieder neu veranlaßt sehen, auf geistliche Vertiefung zu dringen. Was W. Dürig noch vor Konzilsbeginn über die liturgische Bildung des Klerus geschrieben hat — deren Mängel er unter die »außerliturgischen Hindernisse der Erneuerung« rechnet —, gilt wohl ohne Einschränkung auch heute noch: »Die durch die Gegenwartssituation

verletzt, die den Priester mit eben diesem Ritus zum Dienst am Altar berief, und ihn das Gedächtnis seines Weihetages lebenslang heilig halten läßt« —, das ist mir nicht einsichtig.

²⁹ Sie waren auch schon im »Wort der deutschen Bischöfe« vom 30. 9. 1966 ermahnt worden: »Jede Reform hat zwei Gegner, die ihr gleich gefährlich werden können: die Verständnislosen, die starr am Vergangenen festhalten, und die Ungeduldigen, die nicht anerkennen wollen, daß man den zweiten Schritt nicht zugleich mit dem ersten tun kann. Beide liefern einander die Argumente für ihre Fehlhaltung, beide sind vom Geist des Konzils gleich weit entfernt« (vgl. Anm. 17).

³⁰ Pastorale der deutschsprachigen Bischöfe . . . (vgl. Anm. 18).

³¹ Schreiben . . . an die Priester über gottesdienstliche Fragen vom 30. 9. 1966 (vgl. Anm. 19).

³² Erfahrungen mit der Gottesdienstreform. Ein Gespräch mit Regionalbischof Tewes. In: »Herderkorrespondenz« 28 (1974), S. 133—142; vgl. auch den Vortrag von Balth. Fischer (Anm. 20).

³³ Vgl. z. B.: O. B. Roegele, Liturgische Reise durch Europa. In dieser Zeitschrift 3/74, S. 15—21.

gebietertisch geforderte Aufschließung des in der Liturgie ohne Zweifel vorhandenen gewaltigen Vorrats an Energien wird der Priester nicht leisten können, der auch-liturgisch funktioniert, . . . sondern nur die liturgische mündige Priesterpersönlichkeit. Wir meinen damit den Liturgen, der die Liturgie in langer geistiger und geistlicher Bemühung und Einübung als existentielle Theologie kennen und lieben gelernt hat und darum fähig ist, selbständig in ihren Kategorien zu denken, die Sprache ihrer Bilder bis in die Tiefe des Herzens hinein zu vernehmen und täglich neu gewillt und bemüht ist, aus ihren unvergleichlichen Werten zu leben und zu lieben.«³⁴

Das neue deutsche Meßbuch, die jetzt jeden verpflichtende Ordnung zur Feier der Gemeindemesse, die neue Leseordnung, veränderte und verbesserte Gebetstexte: all das wird erst dann wirklich fruchtbar, wenn »zuerst die Seelsorger vom Geist und von der Kraft der Liturgie tief durchdrungen sind und in ihr Lehrmeister werden. Darum ist es dringend notwendig, daß für die liturgische Bildung des Klerus gründlich gesorgt wird« (Liturgiekonstitution, Art. 14). Die Aufgabe ist heute kaum weniger dringlich, als sie vor Jahr und Tag dem Konzil erschienen ist. Fast möchte man der Meinung zustimmen: »Die wirkliche Rezeption des Konzils hat noch gar nicht begonnen.«³⁵ Das haben die Bischöfe in ihrer Erklärung zur Einführung des neuen deutschen Meßbuches anscheinend primär sagen wollen. So vor allem sollte ihre Erklärung gelesen werden.

Nordirland — Religionskrieg oder Sozialkonflikt?

Von Roland Hill

Die Geschichte Irlands ist in zwei Formen bekannt: als Geschichte der Engländer in Irland und als Geschichte des gälischen Irlands. Von beiden werden die populären Versionen der Geschichtsschreibung abgeleitet, wie sie mit unglückseligen Folgen zumal im Norden der Insel gelehrt werden, gefördert von Elternhaus, Schule, Kirche und Presse der einen oder anderen Gemeinschaft. Die katholischen Textbücher sind auf die irische Geschichte hin konzentriert, die sie als Kampf eines unterdrückten Volkes gegen Kolonialherrschaft darstellen. Die protestantischen Textbücher beschreiben Ulster als belagerten, aber wesentlichen Bestandteil des Vereinigten Königreichs und beschäftigen sich mit der Hauptströmung der britischen Politik. Für die einen ist ihre Geschichte ein Leidenskatalog der Fremdherrschaft, der politischen und religiösen Spaltung. Für die anderen ein weitergeführter Reformationskrieg gegen Papisten. Im dumpfen Röhren der Landsknechtstrommeln und unter den schrillen Pfeifen, die alljährlich an Wilhelm von Oraniens Sieg in der Schlacht an der Boyne (1691) erinnern und der katholischen Minderheit Nordirlands kundtun

³⁴ Die Zukunft der liturgischen Erneuerung. Zur liturgietheologischen und pastoralliturgischen Bedeutung der »Liebe«. Mainz 1962, S. 91.

³⁵ J. Ratzinger, Der Weltdienst der Kirche (vgl. Anm. 16).

sollen, wer die eigentlichen Herren im Lande sind, wird auch das unbequeme historische Faktum übersehen, daß der Papst damals dem Oranierkönig zu seinem Sieg gratulierte. Es war das ein geringeres Übel als ein Sieg des katholischen Absolutismus, den der Stuartkönig Jakob II. und sein Helfer Ludwig XIV. vertraten.

»Wenn ich etwas nicht zum Guten wenden kann«, sagte der hl. Thomas Morus einmal, »muß ich es so zu wenden trachten, daß es nicht ganz schlecht wird.« Das Konzept des geringeren Übels ist für Nordirland und seine beiden einander konfrontierenden Volksgemeinschaften noch eine unbekannt politische Größe. Die irische Republik hat es im wachsenden Maß ihrer neueren Befreiung von den Mythen der eigenen Vergangenheit zu beherzigen gelernt. Sie weiß, daß eine Ausdehnung des Konflikts im britischen Norden sie am stärksten bedrohen würde. Man sagt, daß diejenigen, die nichts aus der Vergangenheit lernen, dazu verurteilt werden, sie zu wiederholen. »Wir«, sagte der irische Regierungschef Liam Cosgrave, »sollten heute wirklich eingesehen haben, wie leicht ein Konflikt von Abstraktionen in bezug auf Vergangenheit und Zukunft die in der Gegenwart existierenden Möglichkeiten zerstören kann.« Die Stewardess im Flugzeug nach Belfast kündigt in dem bekannten Witz vor der Landung an: »Meine Damen und Herren, bitte wollen Sie Ihre Uhren um dreihundert Jahre zurückstellen.« Es ist einer der irischen Witze eindeutig englischer Herkunft, der die Überlegenheit des großen Bruders zeigt wie auch seine Überzeugung, daß die Geschehnisse im Jahr 1976 wichtiger seien als die die Fantasie Nordirlands bewegenden von 1690, bzw. 1916 des Dubliner Osteraufstands.

Irland ist als Insel der Dichter und Träumer ohne Beispiel in Europa. Einst schufen die Harfenspieler dem Volk die Mythen, das geschichtliche Leben, das es sich ersehnte. Sie sangen von einem fernen goldenen Zeitalter, einem Paradies, aus dem die Menschen vertrieben wurden und in das sie eines Tages wieder zurückkehren würden, zum nationalen Heil, wie die Helden ihrer Legenden. Die unsichtbare Welt der Vorstellung ist den Iren genauso wichtig wie die sichtbare. Geschichte war, wie im alten Griechenland, das Erschaute, Erlebte, Erdichtete, in dem das Erdhaft-Dunkle und Wundersame durcheinanderwogt und das »wirkliche Geschehene« unwichtig ist. Eine solche literarisch fantasievolle Sicht der Vergangenheit ist zweifellos erhebender und »wahrer« als eine, die nur Fakten für sich selber sprechen lassen möchte. Aber bei einem mit Respekt für Wissen und geistige Werte erfüllten Volk ist es eine Gefahr. Zu leicht und ohne die nötigen Abstriche der von der Fantasie und dem Gefühl erzeugten Färbungen wird das geschriebene und bei diesem redengewandten Volk gerade das gesprochene Wort als Wahrheit akzeptiert, werden extreme Positionen religiöser und politischer Unnachgiebigkeit bezogen.

Die irische Geschichtsschreibung ist überdies sehr einseitig beherrscht von den politischen Beziehungen zu England, von Persönlichkeiten, führenden Schichten, Parlamentsakten. Die soziale Geschichte Irlands vor dem 18. Jahrhundert ist praktisch unbekannt. Das Wissen vom irischen Mittelalter beruht vorwiegend auf normannischen und englischen Quellen umstrittener Verlässlichkeit. Von dem sehr voreingenommenen englischen Chronisten Giraldus Cambrensis stammt die uns noch heute sehr zutreffend erscheinende Feststellung, die er im Jahr 1185 verzeichnete, »daß die Iren schneller und gewandter sind als andere Menschen im Wurf, wenn es an anderen Geschossen fehlen sollte, von Steinen und daß solche Steine dem

Feind in einem Gefecht schwere Verluste zufügen«. Die alten Dokumente aus der irischen Frühzeit waren in den Klosterzellen im 9. Jahrhundert häufig revidiert worden, um anderen politischen Herren zu gefallen und müssen daher mit Vorsicht behandelt werden. Die altgälischen Rechtstraktate, die zwischen dem 6. und 8. Jahrhundert niedergeschrieben wurden, vermitteln nur ein abstrakt schematisches Bild der damaligen Gesellschaft, die uns durch ihre Kunsterzeugnisse als hochstehend bekannt ist.

Der Archäologie ist es zu danken, daß heute mehr Tatsachen über das Leben in der Jungsteinzeit, also vor fünftausend Jahren, bekannt sind als über das irische Mittelalter. Gegenwartsstudien von Geographen, Ethnologen, Anthropologen, Soziologen erhellen heute eine Vergangenheit, von der die Geschichte kaum etwas weiß. Feldstudien des Institute of Irish Studies der Queens University, Belfast, auf den Gebieten der Geomorphologie, Archäologie, Paläoökologie, Landwirtschaft und Volkskunde haben eine ganz neue Perspektive der irischen Vergangenheit geschaffen, die sich in geologischen Ausmaßen – über acht Jahrtausende – abspielt. Irland ist geradezu eine Art »Freiluftlaboratorium« für die enge Mensch–Natur–Beziehung, die Historiker, Philologen, besonders Erzieher bisher viel zu stark vernachlässigt haben. In diesem Zusammenhang scheint bemerkenswert eine auch in Buchform veröffentlichte Vortragsreihe des emeritierten Belfaster Geographen Estyn Evans über »The Personality of Ireland«, eine Charakterisierung der physischen und geistigen Persönlichkeit Irlands. Für den Geographen Evans ist die Umwelt ohne den Menschen eine ähnlich leere Abstraktion, wie es der Mensch und seine Gesellschaft ohne Umwelt ist. Evans erstellt geradezu eine »Entmythologisierung« der irischen Geschichte, vor allem von den Nationalisten des 19. Jahrhunderts, die auch die heutige Situation Nordirlands verständlicher werden läßt.

Zunächst muß man sich dabei der Lage Irlands bewußt sein, der kleinen Insel im westlichen Schoß der großen britischen Insel, dieser auf Glück und Unglück ausgeliefert, wie gebannt kulturell, wirtschaftlich, politisch auf sie starrend. Irland hätte gewiß eine ganz andere Geschichte gehabt, wenn es tausend Meilen weiter ab im Atlantischen Ozean gelegen wäre. Das milde feuchte Klima hat Irland geprägt. Der ständige Wetterwechsel bestärkt die Indifferenz zur Zeit, den Hang zum Glücksspiel und zum Alkohol. Nicht so sehr der eigentliche Regenfall wie dessen Beharrlichkeit und schwache Verdunstung haben im Laufe der Jahrtausende die charakteristische Zerstückelung des irischen Hochlands bewirkt. Darin unterscheidet sich Irland auch von Schottland, mit dem es aber unter der Irischen See geologisch verbunden bleibt. Nach der Eiszeit mögen noch über die letzte Landbrücke die ersten Jäger aus Schottland nach Irland gekommen sein. Aus dem Einsturz dieser Landverbindung mag sich das Fehlen vieler Sträucher- und Baumarten in Irland erklären, die, wenn überhaupt, zum Teil von Menschenhand später angepflanzt wurden, auch daß es keine Schlangen, Maulwürfe und Kröten gibt, die ja der Legende nach vom heiligen Patrick von der Insel verbannt wurden.

Das Klima bewirkte in den Jahrtausenden auch die Zerstörung der oberen Kohleschicht der Karbonzeit, so daß Irland einer Hauptquelle von Industriemacht beraubt wurde, aber auch von der landschaftlichen Verschandelung, die König Kohle in England auslöste, verschont blieb. Die in der Vorzeit dicht bewaldete Insel ist nach verheerender Abholzung durch Menschenhand mit 2,5 Prozent, ver-

glichen mit 27 Prozent in der Bundesrepublik Deutschland, zur waldärmsten Region Europas geworden. Der geistreiche englische Forstwissenschaftler Richard St. Barbe Baker, der auf den sich daraus ergebenden Sauerstoffentzug und die Störungen des biologischen Gleichgewichts im Menschen und in der Natur verwiesen hat, meint, die Iren könnten sich glücklich schätzen, durch ein kompensierendes druckentlastendes Inselklima vor einem noch explosiveren Temperament bewahrt worden zu sein.

Irlands verspätete Industrielentwicklung ist daher weder »britischer Kolonialpolitik« noch »irischer Faulheit« anzulasten. Wenn die topographischen und klimatischen Einflüsse auch nicht überschätzt werden dürfen, waren sowohl die Scheidung zwischen dem wärmeren Süden und dem kälteren Norden als auch die landschaftliche Zerstückelung, die die irischen regionalen Verschiedenheiten bestärkten, seit eh und je ihr eigenes *divide et impera*. Die Hügellandschaft Irlands bildete einen äußeren Schutzwall gegen Eindringlinge, so daß diese – die frühen Jäger, keltische Krieger, Wikinger, Händler, Zisterziensermönche, normannische Fürsten und englische Könige – nur auf der 75 km langen flachen Küstenstrecke zwischen Dublin und Belfast Zugang hatten und dort auch ihre ersten Stützpunkte errichteten. Die innere Berg- und Moorlandschaft war Schutz- und Fluchtstätte für die Einheimischen und verhinderte die keltische und auch die englische Unterwerfung des gesamten Inselgebiets, allerdings auch dessen nationale Einigung.

Lange schon vor den presbyterianischen Pflanzern des 17. Jahrhunderts hatte der irische Norden somit die Eigenständigkeit, die heute noch von einer Million nordirischer Protestanten gegen jeden »Anschluß« an die Republik verteidigt wird. Einer alten Legende zufolge geht die nord-südliche Spaltung auf die Beuteauslösung nach einer Schlacht zurück, bei der den Männern im Norden der Dichter zufiel und damit die Vormacht, was Ehre, Wissen, Sitte und Weisheit betrifft, dem Süden aber der Harfenspieler und damit die Harmonie der Saiten, Schönheit und Lebhaftigkeit. Das mag angesichts der heutigen nordirischen Tragödie als eher euphemistische Symbolik erscheinen. Die Landgrenze, die seit 1921 die sechs Grafschaften des britischen Nordens von den 26 des Irischen Freistaats und der späteren irischen Republik trennt, folgt einer naturgegebenen aus Hügelketten, gewundenen Bächen, Seen und Mooren bestehenden Grenzlinie, die Ulster schon immer vom irischen Süden geschieden hatte. In prähistorischen Zeiten diente dieser sogenannte »Drumlins«-Gürtel der Verteidigung des Königreichs Ulster gegen den Süden. Im 17. Jahrhundert siedelten sich die Schotten in den fruchtbaren Teilen des Hügellands an. Die bis dahin nur als Weideland genützte Erde reagierte auf den Schweiß der Protestanten, für die der Fleiß Sittengebot war. Flachs wurde angebaut, ein Symbol der Zähigkeit dieses Menschenschlags, Spinnereien und Webereien entstanden und begründeten den industriellen Vorsprung Nordirlands. Die Katholiken lebten in der ärmeren Hügelregion. Verstreute einsame Gehöfte, kleine Felder, wilde Moore, der Horizont der Menschen ähnlich begrenzt wie der immer wieder von neuen Anhebungen versperrte Ausblick charakterisieren das »border country«, heute Versteck-, Flucht- und Angriffsstätte der IRA-Provos.

Der Norden war auch der erste, um etwa viertausend vor Christi, schon damals von Schottland aus besiedelte Teil Irlands. Die Großsteingräber, die auf damalige kulturelle Verbindung zu den westeuropäischen und skandinavischen Küsten deu-

ten, zeugen von einer Megalithkultur mit regional verschiedenen Vorstellungen von Jenseits und Tod, von einem puritanischen erdanbetenden Norden, dem jede darstellende Kunst abhold war, und einen künstlerisch lebendigeren sonnenanbetenden Süden, beide jedoch durch gleiche Formen materieller Lebensweise verbunden. So überbrücken sich Jahrtausende zum heutigen Nordirland, wo verschiedene religiöse Glaubensformen und Riten zwei Volksgemeinschaften mit ganz ähnlicher Lebensart trennen.

Bemerkenswert ist immer wieder die Übernahme irischer Gewohnheiten durch alle diese Kolonisatoren. Nicht sie eroberten Irland, Irland eroberte sie. Das Christentum übernahm, weitgehend ohne Märtyrer, die übernatürliche Einstellung des Druidentums und paßte sie der irischen Persönlichkeit an. Das Fehlen einer römischen oder angelsächsischen Besetzung Irlands förderte eine seine ganze Geschichte durchziehende Kontinuität, wenn auch nicht im nationalistischen Sinn des 19. Jahrhunderts. Der Zusammenbruch des römischen Reiches erlaubte es der jungen irischen Kirche sich frei zu entfalten unter Übernahme östlicher und westlicher christlicher Elemente, wie sie in den irischen Schrift- und Manuskriptilluminationen zu erkennen sind. Die charakteristische Organisationseinheit der irischen Kirche, die monastische *familia*, Grundeinheit der bestehenden Sippengemeinschaft, und das westeuropäische Diözesansystem wurde erst in den Reformen des 12. Jahrhunderts eingeführt. Da es keine römischen Städtegründungen gab, blieb Irland auch die städtische Handelsfunktion fremd. Noch im Jahr 1841, vor den großen irischen Auswanderungswellen, als die irische Bevölkerung 8,5 Millionen zählte, doppelt so viel wie heute, lebten nur 15 Prozent in Städten, verglichen mit damals schon 50 Prozent Stadtbewohnern in Großbritannien. Wie Irland seine Eroberer bezwang, erwiesen z. B. die schottischen Pflanzler in Nordirland, die sehr bald ihre zum Teil aus Holz gebauten Häuser aufgaben, gewiß weil diese der irischen Lust zur Brandstiftung nicht gewachsen waren; sie bauten sich Steinhäuser.

Die Irlandisierung läßt sich in allen Lebensgebieten, in der Landbestellung, in der Annahme irischer Essensgewohnheiten, Dialekte, Sitten, auch des Aberglaubens verfolgen. Paradoxerweise hat der britische Norden den höchsten Anteil gälischer Ortsnamen. Extreme Ulster-Protestanten, die sich stolz als treu-britische Loyalisten bekennen, belehren ausländische Besucher, besonders Engländer, überlegen in der rechten Aussprache der Ortsnamen. Kardinal Conway, der irische Primas, der in einem der armseligen Wohnviertel der katholischen Minderheit in Belfast aufgewachsen war, und der böllernde Pastor Paisley, die beiden Hauptrepräsentanten der religiösen Minderheit und Mehrheit Nordirlands, gewiß sehr verschiedene Typen, haben dennoch mehr gemeinsame »irische Züge«, als zumindest Paisley gerne zugeben würde. So historisch inkorrekt es ist, von einer Wiedervereinigung der Insel zu sprechen, so sind die Erweise der kulturellen Kontinuität und Einheit Irlands derart überwältigend, daß man nur hoffen kann, die alte regionale Vielgestaltigkeit könne zeitgemäße Ausdrucksformen des Zusammenlebens zur gegenseitigen Bereicherung finden.

Alles scheint jedoch dagegen zu sprechen. »Meine Mission ist, Irland den Frieden zu bringen«, sagte schon Gladstone, als er 1868 englischer Premierminister wurde. Als dieser Vorkämpfer der »Home Rule«, der Selbstregierung für Irland, sechsundzwanzig Jahre später abtrat, blieb seine Mission noch unerfüllt. Die Irlandfrage

war zum heißen Eisen der englischen Politik geworden, an der Liberale und Konservative zerbrachen. Heute kann man nur vermuten, wie anders die Geschichte Irlands verlaufen wäre, wenn es von Gladstone fünfzig Jahre früher die Unabhängigkeit erhalten hätte, die sich der südliche Teil der Insel 1916 und 1921 bis 1923 blutig erwarb. Die Situation hat sich im Grunde seither, außer im Entstehen der Dubliner Republik, wenig geändert. Die beiden Volksgruppen leben nebeneinander, »ohne Einheit und ohne Möglichkeit einer Einheit«, wie der englische Nationalökonom Walter Bagehot vor über hundert Jahren gesagt hat. Die Million nordirischer Protestanten will heute wie damals nichts mit dem katholischen Irland zu tun haben. Zwischen den Gangsterbanden, die mit Maschinenpistole und Sprengstoff die Minderheit bzw. Mehrheit zu repräsentieren vorgeben, steht Großbritannien, heute selbst geschwächt und dazu verurteilt, Spielball beider Gruppen zu sein, auf Grund des schlechten Gewissens seiner langen Verbindung mit der unglücklichen Insel und des Bewußtseins, weder bleiben noch abziehen zu können. Wie lange aber noch? Fast 250 seiner Soldaten ließen in den letzten sieben Jahren in Nordirland ihr Leben, über 2,5 Milliarden DM kostet die Provinz den britischen Steuerzahler in diesem Jahr, 1975 waren es 2 Milliarden und dazu noch die jährlichen Truppenkosten von 250 Millionen DM. Dies ist kein Kolonialkrieg, dessen Ende Großbritannien sich durch einen sicher sehnlichst erwünschten Abzug erkaufen könnte. Die Briten kämpfen in Nordirland auf eigenem Boden. Ihr Abzug wäre gewissermaßen eine unilaterale britische Erklärung der Unabhängigkeit vom »Vereinigten Königreich Großbritannien und Nordirland«, wie der britische Staat sich definiert. Wenn sie gingen, würde es nicht nur bei Partisanenmorden bleiben wie jetzt, sondern zum totalen Bürgerkrieg, aller gegen alle, in Straßen, Kirchen, Wirtshäusern und Läden kommen, der die ganze irische Insel in das Blutbad eines neuen Libanon oder Zypern stürzen würde.

»Mehrheiten müssen regieren, aber Minderheiten müssen geschützt werden.« Großbritannien ist es weder in Rhodesien noch in dem näher gelegenen Nordirland gelungen, diese alte politische Wahrheit durchzusetzen. Es ist das besondere Dilemma Nordirlands. Wie sind aber die Regierungsrechte der konservativen protestantischen Mehrheit und die Sicherheit der katholischen Minderheit zu schützen?

Das britische Irland-Gesetz vom Jahr 1920 ist noch heute die verfassungsrechtliche Grundlage Nordirlands – die britische Übernahme der Direktgewalten 1972 war nur ein zusätzliches, beschränktes Rechtsmittel. Das Gesetz von 1920 hatte ein Schema der Rechtsübertragung nicht nur für Nordirland, sondern für Irland als Ganzes vorgesehen. Schon damals plante die Regierung Lloyd George einen Kompromiß zwischen den gegensätzlichen Ansichten der katholischen Mehrheit in ganz Irland, die *Home Rule* – Selbstregierung – wollte, und denen der protestantischen Minderheit im Norden, die die Union mit Großbritannien bewahren wollte. Das Gesetz ließ aber den Weg offen für die Errichtung von zwei untergeordneten Parlamenten innerhalb des Vereinigten Königreichs in Nordirland und in Südirland sowie einen Gesamt-Irlandrat zur nord-südlichen Zusammenarbeit, mit dem Endziel der Union innerhalb des Vereinigten Königreichs auf dem Verhandlungsweg. Dazu kam es im Süden nicht, der Süden erwirkte sich in seinem Unabhängigkeitskampf 1921 als irischer Freistaat Dominionstatus, während in Nordirland die

protestantischen Unionisten ein Provinzparlament, den Stormont, unter Westminster ins Leben riefen.

Weitreichende gesetzliche Gewalten wurden damals von London der nordirischen Regierung übertragen; sie blieb jedoch finanziell und wirtschaftlich von den Haushaltseinrichtungen Westminsters abhängig. Diese Anomalie sowie der Umstand, daß Westminster zwar theoretisch die oberste souveräne Autorität war, in der Praxis das nordirische Parlament aber nach eigenem Ermessen schalten und walten ließ, förderte die eigenständige und fatale Entwicklung in Belfast. Als weitere Anomalie erwies sich, daß die nordirischen Regierungsgewalten praktisch in den Händen einer einzigen politischen Partei, der protestantischen Unionisten, waren, die von 1921 bis 1969 in jeder Wahl die absolute Mehrheit der Stormontsitze erzielten. So schuf sich das Mutterland der parlamentarischen Demokratie einen Einparteiensstaat. Das politische Leben in Nordirland verlief auch, anders als in Großbritannien, nicht zwischen Parteien bestimmter politischer und wirtschaftlicher Ausrichtung, sondern zwischen zwei Gemeinschaften, von denen die protestantische Mehrheit, im Bewußtsein ihrer Macht, auf die Gegner keine Rücksicht zu nehmen brauchte, und die katholische Minderheit, im Bewußtsein ihrer Schwäche, jede Verantwortung von sich wies und ihre Loyalität der katholischen Republik im Süden bezeugte. Überdies war die Regionalgrenze zwischen Norden und Süden im Zuge der südlichen Unabhängigkeit zu einer internationalen Grenze geworden, was das britische Gesetz von 1920 nie bezweckt hatte; sie wurde zum Haßobjekt der katholischen Bevölkerung im Süden und Norden.

Die irischen Republikaner griffen die nordirische Provinz und deren Einrichtungen sowohl von innen heraus als auch von außen her, über die Grenzlinie an und bestärkten so die »Belagerungsmentalität« der protestantischen Machthaber, die sich rigoros gegen die republikanischen Staatsverräter, wie sie sie nannten, verteidigten. Im Jahr 1921 war Nordirland wirtschaftlich noch ebenso rückständig wie das übrige Irland. In dem folgenden halben Jahrhundert wurde der Lebensstandard dem britischen angeglichen. In der industriellen Entwicklung, im Bau von Schulen, Krankenhäusern, Straßen wurden große Fortschritte erzielt, doch die Arbeitslosigkeit war in Nordirland immer höher als in Großbritannien und traf die katholische Minderheit besonders hart; sie bestärkte sie in ihrem Gefühl, vom wirtschaftlichen Fortschritt vorsätzlich ausgeschlossen zu sein. Wenn manche Proteste der katholischen Minderheit auch unbegründet gewesen sein mögen, so erwies die britische Untersuchungskommission unter Lord Cameron 1969 eindeutig die Benachteiligung der Katholiken vor allem in der Wohnungszuteilung, im Anteil an Arbeitsplätzen des öffentlich-rechtlichen Dienstes sowie bei den Kommunalwahlen. Religiöse und rechtliche Gleichheit war zwar in dem Gesetz von 1920 zugesichert worden, aber es war schwierig, diesen gesetzlichen Bestimmungen auf der kommunalen Ebene Geltung zu verschaffen oder religiöse oder soziale Vorurteile in Einzelfällen gerichtlich zu belegen; die Minderheit war ihres zweitklassigen Status sicher.

So entstand 1968 unter dem bezeichnenden Schlagwort »one man – one vote – one job – one house« eine aktive, keineswegs ausschließlich von Katholiken gestützte Bürgerrechtsbewegung, die Gewalt ablehnte und auch erst später von der IRA unterwandert wurde. Zur ersten Konfrontation kam es in einem gegen ein

Verbot der Regierung durchgeführten Bürgerrechtsmarsch im Oktober. Weitere Zusammenstöße führten im August 1969 zum Ausbruch der Unruhen, über die später das *Scarman*-Untersuchungstribunal urteilte: »Weder die IRA noch irgendwelche protestantische Organisationen oder andere planten eine Kampagne von Aufständen. Es handelte sich um kommunale Unruhen, die aus einer komplexen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Situation entstanden waren, häufig aus unbedeutenden Anlässen, die aber angesichts der kommunalen Spannungen, wenn einmal im Lauf, nicht mehr kontrolliert werden konnten.«

Die nordirische Regierung blieb nicht lange Herr der Situation. Sie ersuchte um britische militärische Hilfe zum Schutz der katholischen Bevölkerung, die auch gewährt wurde. Das britische Parlament kam einmütig überein, seine bisherige Gepflogenheit aufzugeben, Nordirland nicht zu debattieren, da dies Sache der nordirischen Exekutive sei. Mit der *Downing-Street*-Erklärung vom August 1969 wurde dem britischen Oberkommandeur in Nordirland die Verantwortung für alle Sicherheitsbelange und die damit verbundenen Polizeioperationen übertragen, zum erstenmal wurde ein britischer Regierungsvertreter für Nordirland ernannt. London bekräftigte erneut, was es seither mehrfach wiederholt hat, daß Nordirland nicht ohne Zustimmung der Mehrheit seiner Bevölkerung aufhören solle, ein Bestandteil des Vereinigten Königreichs zu sein; es bekräftigte auch die rechtliche Gleichheit und Freiheit von jeglicher religiösen oder politischen Diskriminierung seiner Staatsbürger.

Von den Katholiken anfangs als Befreier von ihren Unterdrückern begrüßt, versuchten die britischen Truppen in Belfast die beiden Gemeinschaften durch eine Art Niemandsland, die sogenannte Friedenslinie, zu trennen. Die ersten Zusammenstöße ereigneten sich zwischen britischen Soldaten und protestantischen Elementen, aber allmählich gelang es den Militanten des sogenannten Provisorischen Flügels der Irischen Republikanischen Armee, der sich von dem marxistischen »offiziellen« Flügel abgespalten hatte, als Verteidiger der katholischen Minderheit aufzutreten und sich beträchtliche Unterstützung bei der Bevölkerung zu sichern. Die IRA, örtlich rekrutiert, aber von der Republik aus gelenkt, schürte die Straßenschlachten und ging dann über zur direkten Aktion mit Schußwaffen und Sprengbomben gegen die englischen Truppen und die Bevölkerung. Die verzweifelte bedrängte nordirische Regierung ordnete Internierung ohne gerichtliche Verurteilung an, ein in Irland altbekanntes Unterdrückungsmittel, was zum Auszug der Katholiken aus dem Stormont-Parlament führte. Nordirland war dem Ende nahe. Die Regierung Heath sah sich genötigt, der nordirischen Regierung Faulkner ihre Verantwortung für Recht und Ordnung zu nehmen. Das Faulkner-Kabinett hielt sich unter diesen Umständen nicht mehr weiter für funktionsfähig. Am 24. März 1972 übernahm London die Direktregierung in Nordirland. Das Stormont-Parlament wurde auf ein Jahr vertagt, seine legislativen Vollmachten wurden Westminster übertragen, mit William Whitelaw als Regierungsvertreter und erster Nordirlandminister in Kabinettsrang.

In Lichte der seither nicht minder festgefahrenen politischen Entwicklung fragt man sich, ob es weise war, daß die Konservativen sich ihrer traditionellen Verbündeten in Nordirland entledigten. Der mutige Entschluß bewirkte es zweifellos, daß in irischer Sicht zum erstenmal die britischen Konservativen zu den Freunden

Irlands gerechnet werden; bis dahin hatte fast ausschließlich die Labour Party für liberal im britischen Sinne gegolten. Sicher ist, daß zunächst die Auflösung der nordirischen Sonderpolizei, der sogenannten »B-Specials«, die bei den Katholiken gefürchtet waren, dann die Abschaffung des Stormont und seither die Beendigung der Internierung von der IRA als Erfolge einer verbrecherischen Gewaltpolitik und als solche auch von der nordirischen Bevölkerung gewertet werden können. Die mit diesen Maßnahmen verbundenen guten Absichten der Regierungen Wilson und Heath sind außer Zweifel. Aber, wie jemand unlängst in der »Times« schrieb, »der Weg zur Hölle, die Ulster jetzt wird, ist mit ihren guten Vorsätzen gepflastert«. Immer wieder kommt man darauf zurück, daß Mehrheiten regieren und Minderheiten geschützt werden müssen und jetzt, am vierten Jahrestag der Übernahme der britischen Direktregierung und mit ihrer Verlängerung in Ulster, weder das eine noch das andere erreicht wurde.

Hinterher ist man meistens klüger, aber das britische Problem in Nordirland ist im Grunde das alte geblieben: Dem Terrorismus ist nicht Einhalt zu gebieten, solange Gewaltakte sich bezahlt machen und politische Unterstützung finden, entweder, was heute weniger der Fall ist, durch die irische Republik oder durch irische Katholiken in den Vereinigten Staaten, die, in der irrigen Meinung, die heutigen Terroristen seien den irischen Patrioten von 1916 vergleichbar, die IRA seit 1969 mit über einer Million Dollar für Waffenankäufe unterstützt haben. Nicht zu unterschätzen ist auch die Weltmeinung, die die britischen Aktionen in Nordirland kritisiert, nicht so sehr weil sie sie verstünde, sondern weil sie Großbritannien aus anderen Gründen feindlich gesinnt ist, bzw. seine nordirischen Vergehen gegen die Menschenrechte verabscheut. Der britische Versuch, die Gewalttäter von den sie stützenden politischen Elementen zu isolieren und kaltzustellen, konnte nicht gelingen, solange ein Großteil der katholischen Minderheit keine Chance eines Mitspracherechts an der eigenen Regierung hatte, und Teile Nordirlands der Willkür des Revolvers ausgeliefert sind. Die Katholiken müßten zu einer hoffnungsvolleren politischen Regelung überredet werden, ohne daß dadurch die Befürchtungen der Mehrheit übergroß und unkontrollierbar würden. Der Nordirlandminister hat daher einen ständigen Balanceakt zu vollführen, der Kritikern als ein Durchwurschteln erscheinen kann. Das Ziel war, die harten Fronten zu lockern, eine gemäßigte Meinungsschicht in beiden Bevölkerungsschichten zu fördern, die weder eine Rückkehr zur alten protestantischen Vorherrschaft noch die gewaltsame Er kämpfung eines vereinten Irlands will. Im Mai 1973 verabschiedete das britische Unterhaus ein Nordirland-Gesetz, dessen wichtigsten Punkte die Wahl einer Assembly nach dem Verhältniswahlrecht, Beteiligung der katholischen Minderheit an der Exekutive unter dem Prinzip des »power sharing«, der Gewaltenteilung, und die Anerkennung der besonderen Beziehungen zwischen Nord- und Südirland, der sogenannten »irischen Dimension«, umfaßten. Die Assembly-Wahlen am 29. Juni führten zur Spaltung der protestantischen Unionisten in den gemäßigten, für das »power sharing« eintretenden Flügel und den die Gewaltenteilung und die »irische Dimension« ablehnenden »Loyalisten«-Flügel. Die das Nordirland-Gesetz behandelnden Gruppen, also die gemäßigten Unionisten Brian Faulkners, die kleineren Parteien der Mitte und die von Gerry Fitt geführte katholische SDLF (*Social Democratic and Labour Party*) erhielten die Mehrheit. Am 5. Oktober 1973 kam es zu der historischen

Konferenz von Sunningdale, auf der London, Dublin und Belfast beschlossen, einen Gesamtirischen Rat, d. h. einen paritätisch besetzten Ministerrat und eine Beraterversammlung einzusetzen. Dublin und London gaben sich auch eine Garantie für den Status von Nordirland, nämlich gegen den Willen der nordirischen Mehrheit keine Änderung vorzunehmen.

Eine unglückliche Verkettung der Ereignisse bereitete diesem politischen Nordirlandkonzept der Regierung Heath ein jähes Ende. Anfang Januar 1974 nahm die protestantisch-katholische Koalition unter Faulkner in Belfast die Regierungsgeschäfte auf. Ihre konstruktive Zusammenarbeit ließ auf eine allmähliche Normalisierung der Verhältnisse hoffen, aber die Rechnung konnte ohne den nordirischen Wirt, nämlich die extremen Protestanten gar nicht aufgehen. Sie erhielten ihre unvorhergesehene Chance mit den von Heath im Februar 1974 einberufenen Wahlen zum britischen Unterhaus. In den nach dem Mehrheitsrecht durchgeführten Votum erlitten die gemäßigten Unionisten und die anderen kooperationsbereiten Parteien eine empfindliche Niederlage. Nur ein SDLP-Vertreter, aber elf die Gewaltenteilung ablehnende »Loyalisten« wurden nach Westminster geschickt. Dieser Erfolg der nordirischen Mehrheit ermutigte den protestantischen Gewerkschaftsverband im Mai 1974 zum Generalstreik und zum Sturz der Regierung Faulkner nach nur vier Monaten im Amt.

Nun hatte die Regierung Wilson zu zeigen, was sie in Nordirland erreichen konnte. Mit nicht geringerem Eifer und guten Willen als Whitelaw ging der Nordirlandminister Merlyn Rees ans Werk, dessen Zusammenbruch wir vor kurzem erlebt haben. Anstatt zu ihrem politischen Glück gedrängt zu werden wie unter Heath, sollten die Nordiren sich nun allein, ohne Londoner Intervention, ihr eigenes Regierungssystem ausarbeiten, das jedoch von allen Teilen der nordirischen Bevölkerung sowie dem britischen Parlament akzeptiert sein mußte. Das Ergebnis war voraussehbar. Bei den Wahlen zur Verfassungsgebenden Versammlung im Mai 1975 errangen die »Loyalisten« die absolute Mehrheit. Hieraus leiteten sie das »demokratische« Recht zur Ausarbeitung einer Verfassung nach ihren Vorstellungen, vor allem zu ihrer alleinigen Regierungsbildung ab.

Die Verfassungsgebende Versammlung, die im Mai 1975 zuerst zusammentrat, lieferte im November ihren einseitigen Bericht ab, aber auch nach verlängerten weiteren Beratungen vermochte die Mehrheit nur ein von ihr dominiertes Regierungssystem vorzuschlagen, das London nicht annehmen konnte. Die Briten waren schon von der »Gewaltenteilung« abgekommen, sprachen nur noch von einer katholischen »Mitbeteiligung« an der Regierung Nordirlands. Die Mehrheit wollte aber auch diese nicht in der Form einer Kabinettbeteiligung bewilligen, sondern nur in der Form untergeordneter, eventuell von Katholiken geleiteter Regierungsausschüsse nach amerikanischem Vorbild, was wiederum den Katholiken nicht genug ist. Die Protestanten sehen nicht ein, warum sie mit politischen Gegnern gemeinsam regieren sollen, wozu auch Heath und Wilson nicht bereit sind. Eine Loyalitätserklärung der SDLP zum nordirischen Staat hat die Zweifel der Ulsterschen Mehrheit an der Vaterlandstreue der Katholiken nicht zerstreut.

Selbst wenn es zu einem Kompromiß zwischen »Loyalisten« und SDLP käme, würde dieser von der IRA verworfen werden. Die IRA besteht auf der Herauslösung Nordirlands aus dem britischen Staatsverband und dem Abzug der briti-

schen Truppen, dem bei aller »Irlandmüdigkeit« der britischen Bevölkerung gar nicht stattgegeben werden kann. Die Verfassungsgebende Versammlung wurde unlängst aufgelöst. Die Hauptschuld an ihrem Fiasko trägt Paisley, dem der katholische Abgeordnete John Hume am letzten Tag empört zurief: »Sie sind der beste Freund, den die IRA je gehabt hat, denn Sie füttern sie mit Ihrem Extremismus und dafür füttert sie auch Ihren Extremismus« – eine treffende Charakterisierung der Situation, die von Frau Paisley, die auch Abgeordnete war, mit »Sie sind ein Lügner, ein typischer Jesuitenverdreher« beglichen wurde. London hat die nun schon zweimal vergebens unterbrochene Direktregierung wieder eingeführt, wengleich es paradox erscheinen muß, daß dies zu einer Zeit geschieht, in der die britische Regierung bedrängt wird, in Schottland und Wales ein »Home Rule«-System einzuführen. Schottland ist dabei mit nicht weniger als 71 Abgeordneten im Unterhaus vertreten, Wales mit 36, Nordirland hätte, seiner Bevölkerungszahl entsprechend, Anspruch auf eine Westminster-Vertretung von 20 Abgeordneten, hat aber nur zwölf, weil das frühere Stormont-Parlament als eigene Vertretung galt. Die Hoffnung in London wie in Dublin ist, daß die nordirischen Politiker diese unbefriedigende Situation zur Kooperation treiben werde. Andererseits steht dem britischen Parlament gewiß nicht der Sinn danach, eine Union mit den artfremden Nordiren einzugehen, wie es diese im 19. Jahrhundert noch mit dem gesamten Irland gewollt hatte. Eine verstärkte nordirische Vertretung in Westminster würde es auch den beiden britischen Hauptparteien erschweren, eine regierungsfähige Mehrheit der Unterhaussitze zu erzielen. Nichtsdestoweniger wird der nordirische Druck nach adäquateren Repräsentanz zunehmen.

Unter den in Frage kommenden anderen Lösungen für Nordirland scheint die Aussicht auf ein vereintes Irland am abwegigsten, weil eine Million Protestanten im Norden sie nicht will und diese Million auch einen unerträglichen Unruheherd für die Republik bilden würde. Obwohl Dublin in seiner Verfassung nach wie vor Anspruch auf das gesamte Gebiet Irlands erhebt, ist dieser Anspruch durch die auch für die Einheit Irlands kämpfende IRA heute schwer kompromittiert, wenn deren Kampf auch unter trotzkistischen bzw. marxistischen Vorzeichen geführt wird. Ein vereintes Irland würde aber auch die Hunderttausende der im Norden in protestantischen Enklaven lebenden Katholiken nicht vor der Rache ihrer protestantischen Nachbarn schützen.

Eine andere Möglichkeit wäre ein unabhängiges Ulster, entweder einseitig verwirklicht nach rhodesischem Beispiel oder im Einvernehmen mit Westminster; es könnte sich jedoch kaum wirtschaftlich behaupten, abgesehen davon, daß damit das Grundproblem der protestantisch-katholischen Koexistenz nicht gelöst wäre. Man hat auch eine Teilung erwogen, jene alte Verzweiflungslösung von Politikern, die nicht mehr ein noch aus wissen. Damit wäre aber ein Flüchtlingsproblem von nicht zu bewältigenden Ausmaßen geschaffen. Die in den Grenzgebieten des Nordens lebenden Katholiken könnten zwar der irischen Republik zugeteilt werden, aber was wäre dann das Los der in katholischen Grenzklaven lebenden 100 000 Protestanten oder gar der 300 000 Katholiken in den Belfaster Gettos?

»Nordirland – Religionskrieg oder Sozialkonflikt?« Die Frage reicht in den Mythos hinein. Wenig scheint mir damit gewonnen festzustellen, daß der Konflikt in der Religion der beiden Gemeinschaften verwurzelt ist, zugleich aber auch nicht

von der sozialen und historischen Entwicklung getrennt werden kann. Selbstverständlich werden Begriffe wie »katholisch« und »protestantisch« vor allem wegen der knappen Kennzeichnung verwendet; sie bedeuten keine religiöse Aussage. Man sollte vielleicht präziser von der katholischen Minderheit als irisch-republikanisch orientiert und der protestantischen Mehrheit als britisch-loyalistisch orientiert sprechen. Das wäre jedoch auch irreführend, da durch viele Jahre hindurch etwa ein Drittel der Katholiken in Nordirland ihr Votum für die Unionisten abgegeben haben dürfte und die loyalistische Anhänglichkeit an ein protestantisches Britannien schon längst erschüttert ist. Die Briten betrachten es geradezu als Fortschritt, daß ihre unliebsamen Freunde ein nordirisches Nationalgefühl entwickelt haben und sie mit dem gleichen Schimpfwort »the Brits« bedenken, wie das schon lange die Gepflogenheit südirischer Nationalisten ist.

Es ist ein Zeichen unserer Zeit, daß unter allen anderen Dimensionen des Nordirlandproblems die religiöse zwar nicht zu den unwichtigsten, wohl aber zu den unergiebigsten der irischen Mythenbildungen gehört. Der Nordirlandkonflikt hat gewiß nichts mit Differenzen der Glaubenslehren zu tun, es sei denn, man wolle nach alter Gewohnheit alle Differenzen letzten Endes theologisch begründen. Es ist leichter zu sagen, man haßt jemand, weil er Protestant ist und man ihm das von weitem ansieht, als die wirklichen Gründe anzuführen, die sich aus der kalvinistisch-puritanischen Einstellung zu Arbeit und Moral ergeben oder aus dem Zusammenleben mit einem Herrenvolk, wenn dieses auch außer wenigen Reichen in seiner Mehrheit mit dem Katholiken das gleiche soziale Elend teilt, allerdings durch seinen kalvinistischen Glauben sich den Auserwählten zurechnen und daher erhaben auf die der Verdammnis sicheren katholischen Nachbarn herabsehen kann. Die Katholiken wiederum werden gehaßt, weil sie noch immer zu viele Kinder kriegen, Schmarotzer des Wohlfahrtsstaates, faul, schmutzig sind und sogar »katholisch« riechen. Die gleichen irrationalen Vorurteile waren in der Nazizeit den Juden angehängt worden und äußern sich heute in der englischen Einstellung zu den farbigen Einwanderern oder in der deutschen zu den Fremdarbeitern. Es ist noch nicht so lange her, daß deutsche Katholiken und Protestanten einander ähnlich beurteilten, bevor sie das Zusammenleben lernten. Der Lehrer einer katholischen Schule in Belfast sagte zu mir: »Es hat gar keinen Sinn, mit den Kindern zu reden. Sie hassen Protestanten, weil sie Protestanten hassen. Warum werfen sie Steine auf die Protestanten? Weil die Protestanten uns mit Steinen bewerfen, sagen sie. Die ganze Sache ist absurd – die Kinder wissen genau, daß es keine wirklichen Unterschiede zwischen den beiden Gruppen gibt. Was mich zutiefst bedrückt, ist, daß in nicht ganz zehn Jahren diese Kinder selbst Eltern sein werden. Und ihre Ansichten werden noch unnachgiebiger sein, als es die ihrer eigenen Eltern sind.« Nordirland hat zwar, wie die Untersuchungen immer wieder zeigen, eine höhere Anteilnahme am kirchlichen Leben aller Konfessionen zu verzeichnen als Großbritannien, aber die alte Frage, was diese statistischen Erhebungen bedeuten, mag sich dort angesichts des ebenso unchristlichen wie unmenschlichen Konflikts besonders stellen. Andererseits erstreckt sich der kirchliche Einfluß gewiß nicht auf die Mörderbanden der IRA oder der militanten Loyalisten, es sei denn die Kirchen geben sich dazu her, mit einem kirchlichen Begräbnis eines IRA-Märtyrers den Provos den erwünschten propagandistischen Dienst zu erweisen.

Die Kirchen in Nordirland mögen voll sein, aber sie sprechen wie anderswo nur zu Bekehrten. Der irische Primas Kardinal Conway sagte in einem persönlichen Gespräch vor fünf Jahren mit großem Nachdruck zu mir, daß der Konflikt ganz und gar nichts mit Religion zu tun habe. Diese Ablehnung mußte unwillkürlich den Eindruck erwecken, als wolle der irische Primas seine Hände in Unschuld waschen, obgleich der Konflikt die Glaubwürdigkeit der Kirchen und der Religion zutiefst in Frage stellt. Wie sind Menschen, die sich Christen nennen und in die Kirche gehen, zu solchen Grausamkeiten fähig? In einem letzten Fernsehinterview bekannte sich der als gewiegter Diplomat bekannte Kirchenfürst jedoch im Namen der Minderheit des Versagens schuldig, wie er sagte, »unsere protestantischen Mitmenschen nicht genug geliebt zu haben«. Es war ein bemerkenswertes Bekenntnis, verglichen mit jenen früheren Aussagen, das seine Parallelen im jüngstem Gesinnungswandel nichtkatholischen Kirchenführer hat. Dem Unbeteiligtsein von einst ist, wenn auch reichlich verspätet, die Erkenntnis gefolgt, daß, wie der englische Dichter John Donne sagte, die Frage, für wen die Glocke schlägt, müßig ist, und die Glocke heute eindeutig auch für die Christen Nordirlands schlägt. Die Kirchenführer sind einander somit näher gekommen, nicht aber ihre Versuche, in Fragen von gemeinsamen Interessen Übereinstimmungen zu erzielen, z. B. in der Schul- und Mischehenfrage. Heute besteht Einmütigkeit in Friedens- und Liebesbeteuerungen, so vage diese auch sind, in lauten Verurteilungen der Bombenwerfer und Mörder, aber auch in dem Bewußtsein, daß diejenigen, auf die es ankommt, gar nicht auf die Kirchen hören und deren unbestreitbare moralische Autorität in Wirklichkeit gering ist. Es gibt viele bemerkenswerte Beispiele ökumenischer Annäherung, wenn auch nicht an der Spitze, wo den irischen Katholiken noch immer der Begriff verdächtig ist und sie lieber von einer »innerkirchlichen« oder »zwischenkirchlichen« Verständigung sprechen, vielleicht aus dem Empfinden heraus, daß »ökumenisch« das Gegenteil des alten Gettoeistes ist.

Die Verwurzelung der Kirchen in den beiden Gemeinschaften erschwert es ihnen jedoch, die neuen Anschauungen fruchtbar werden zu lassen. Die katholische Hierarchie hat sich für das politische Prinzip der Gewaltenteilung ausgesprochen, weigert sich aber, dieses im eigenen Bereich anzuwenden, sei es durch gemeinsame Benutzung von Kirchen, sei es durch Förderung der sogenannten »integrierten« Erziehung; sie verteidigt stattdessen die katholische Schule, die eine Generation von IRA-Provos großgezogen hat, wie einen Hort des Glaubens. Die Beibehaltung der Konfessionsschule wäre verständlich, wenn die Katholiken wenigstens zur Verwendung bereinigter Textbücher bereit wären, die im Einvernehmen mit den anderen Kirchen, ähnlich wie in der Bundesrepublik und in Holland, ausgearbeitet werden könnten. In der Mischehenfrage hat es eine gewisse Annäherung gegeben, aber die irische katholische Hierarchie zeigt eine Starrheit, die kürzlich sogar der katholische Außenminister der Republik, Dr. Garret Fitzgerald, im Hinweis auf die dadurch in Nordirland bestärkte protestantischen Befürchtungen und Reaktionen kritisiert hat. Im Bezug auf die kirchliche Beteiligung an Begräbnissen katholischer Opfer des nordirischen Konflikts, auch wenn diese Mitglieder der IRA waren, hat die Kirche im Norden und Süden noch nicht den Mut britischer katholischer Bischöfe zu zeigen vermocht, die für z. B. im Hungerstreik gestorbene Provos den kirchlichen Segen verweigert haben.

Die protestantischen Kirchen ihrerseits sind durch die unmittelbare Beteiligung einiger ihrer Geistlichen in den politischen Parteien und anti-katholischen Vereinigungen wie im Oranierorden belastet. Die 39 Artikel der *Church of England* bzw. *Church of Ireland*, zu denen jeder ihrer Geistlichen sich verpflichten muß, werden, was die papstfeindlichen Artikel anbelangt, in Nordirland noch ernster genommen als in England. Die von dem Oranierorden geförderte religiöse Verherrlichung historischer, mit dem Sieg der Protestanten über die Katholiken verbundener Ereignisse sind dazu angetan, die Minderheit einzuschüchtern. Die Verwicklungen der Kirchen in den Konflikt hindern sie jedenfalls daran, die zweifellos bestehenden christlichen Regungen, wie sie in der Tragödie Nordirlands immer wieder in ergreifenden Beweisen der Nächstenliebe zum Ausdruck kommen, zu einer über das Sektierertum hinausreichenden dynamischen Entfaltung zu bringen.

GLOSSEN

AM ERSTEN FASTENSONNTAG, DEM 7. 3. 1976, trat eine Verordnung der deutschen Bischöfe in Kraft, mit der die Übergangszeit mit ihrem Nebeneinander von alten und neuen Formen der Meßliturgie offiziell beendet wurde. Fortan darf im öffentlichen Gottesdienst nur noch das *Missale* Pauls VI. verwendet werden, sei es in der lateinischen Fassung des *Missale Romanum*, sei es in der (damit nicht ganz übereinstimmenden) Fassung des für die Bistümer deutscher Sprache geschaffenen Römischen Meßbuches.

Damit ist die rund vierhundert Jahre alte, auf das Konzil von Trient zurückgehende, im wesentlichen von dem heiligen Papst Pius V. und von Papst Paul V. festgelegte, zuletzt durch Pius XII. und Johannes XXIII. geänderte, bislang für die ganze Welt gültige Meßordnung abgeschafft, ihre Weiterverwendung verboten worden.

Was die Bischöfe des deutschen Sprachgebietes bewogen hat, eine so einschneidende Maßnahme zu treffen, wird wohl noch zu Tage kommen. Die Verordnung selbst stammt vom September 1975¹. Daß sie nicht überall begrüßt wird, kann um so weniger Verwunderung erregen, als es an einer ausreichenden psychologisch wirksamen Vorbereitung, vor allem an vorauslaufender und be-

gleitender Information, durchaus gefehlt hat. Es fällt nicht ganz leicht, diese Abstinenz zu verstehen. Denn es gibt schon seit längerer Zeit Anzeichen für das Ausmaß der Anhänglichkeit an überkommene liturgische Formen, an die »lateinische Messe« zumal, vor allem bei jenen Kirchgängern, die zum »Stammpublicum« zählen. Zuletzt hat der Konflikt um das Priesterseminar in Ecône deutlich gemacht, wo die Sympathien für traditionelle Formen zu suchen sind. Erst die Manifestation des Ungehorsams gegenüber Papst und Konzil, zu der sich der Leiter von Ecône, Msgr. Lefèbvre, hinreißen ließ, brachte die Stimmen des Verständnisses für sein Werk zum Schweigen.

Das Verbot der »tridentinischen Messe« (ob dieser Ausdruck glücklich gewählt ist, steht dahin) hat eine Initiative katholischer Intellektueller in München ausgelöst, die sich sowohl im Ziel wie in den Methoden von Ecône deutlich unterscheidet. Es geht um die Sammlung von Unterschriften unter eine Eingabe an die deutschen Bischöfe, mit der diese veranlaßt werden sollen, entweder aus eigener Vollmacht zu gestatten, daß die »tridentinische Messe« auch weiterhin – neben den neuen Formen – gefeiert werden darf, oder eine solche Erlaubnis vom Papst zu erbitten.

Man sieht: die Münchner Initiatoren, zu denen der Kunsthistoriker der Universität,

¹ Vgl. dieses Heft, S. 262 ff.

Prof. Dr. Wolfgang Braunfels, der emeritierte Ordinarius für Philosophie Prof. Dr. Helmut Kuhn und der Schriftsteller Reinhard Raffalt gehören, halten sich korrekt an den Dienstweg, sie bestreiten dem Papst und den Bischöfen keineswegs das Recht, liturgische Änderungen einzuführen, sondern erkennen ihre Zuständigkeit gerade dadurch an, daß sie sich an sie wenden.

Welches sind die Gründe? Der Münchner Kreis sieht einen Widerspruch zwischen der »pluralistisch orientierten Liturgie-Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils« und dieser bischöflichen Verbotsverfügung. Er argumentiert auch mit dem Blick auf die Kirchengeschichte: Noch nie sei ein so lange anerkannter, so umfassend verbreiteter Ritus von heute auf morgen unterdrückt worden. Er führt die vielen »treuen Katholiken« ins Feld, die durch die Abschaffung des ihnen anezogenen Ritus »zutiefst verletzt und empört« seien, die sich »im Gewissen gequält« fühlen und »zur Selbsthilfe drängen« könnten. Er spricht die Befürchtung aus, daß »schismatische Reaktionen« zustandekämen und eine »wachsende Entfremdung zwischen Klerus und Volk« begünstigt werden könnte.

Zu Gunsten einer weiteren Duldung der alten Liturgie wird vorgebracht, daß die meisten Priester, die jetzt im Amte seien, »für die Zelebration dieses Ritus geweiht« worden seien, daß diesem Ritus eine »unanfechtbare Theologie« zugrundeliege, daß er eine »unerhörte missionarische Kraft« bewiesen habe, daß er als »Quelle eucharistischer Frömmigkeit« gehütet und als »Band der Einheit der Kirche mit ihrer Vergangenheit« bewahrt werden müsse.

Einige der Ausdrücke, die in dieser Eingabe Verwendung fanden, muß man wohl als übertrieben oder nicht ganz angemessen zurückweisen. Trotzdem dürften die Bischöfe gut beraten sein, wenn sie die Münchner Unterschriftensammlung weder auf die leichte Schulter nehmen noch mit allergischen Reaktionen beantworten würden. An der kirchlichen Gesinnung der Initiatoren kann kein Zweifel sein. Sie haben auch nichts Unerlaubtes getan, sondern von ihrem Peti-

tionsrecht und ihrer Meinungsäußerungsfreiheit Gebrauch gemacht. Wenn ihnen dabei einige Formulierungen unterlaufen sind, die dem Klima eines ruhigen, vernünftigen Dialogs nicht gerade dienlich sind, mag das damit zusammenhängen, daß der Eindruck entstanden ist, akademisch-zurückhaltend formulierte Einwände hätten kaum eine Chance, in dieser Auseinandersetzung Gehör zu finden und die Bischöfe aus ihrer Reserve herauszulocken.

Die bischöflichen Adressaten der Eingabe werden sich gewiß daran erinnern, daß ihnen das Konzil genau dies zugemutet hat: auf kritische Stimmen mit besonderer Geduld zu hören, eine Vorleistung an Wohlwollen zu erbringen und höflicher, weil höher im Range, zu sein als Kritiker und Petenten aus dem Kirchenvolk. Sie sollten sich vielleicht auch fragen, weshalb es zu solchen Emotionen hat kommen können; doch wohl nicht zuletzt deshalb, weil die Bischöfe oft mit so unbegreiflicher Langmütigkeit alle möglichen und unmöglichen Experimente im Zeichen des Neuen hingenommen, geduldet oder nur mit geringer Wirkung bekämpft haben, weil sie die neue Liturgie nicht durch eine große Aufklärungs- und Einführungsaktion vorbereitet haben, jetzt aber das Fallbeil des Verbotes gegen etwas ganz gewiß nicht Strafwürdiges herunterlassen. Kann man es schlichten Kirchenbesuchern verübeln, wenn sie sich verstört fragen, ob sie selbst, ihre Väter und Vorväter bisher etwa »falsch« gebetet hätten?

Eine erste Antwort auf die – noch nicht abgeschlossene – Unterschriftensammlung gab der für München zuständige Regionalbischof und Liturgiereferent des Erzbistums, Ernst Tewes. Er rügte vor allem, daß die Initiative den Eindruck einer ab 7. 3. 1976 verfügten völligen Neuerung erwecke, und setzte dagegen das Argument, die neue Meßordnung bewahre nicht nur das liturgische Erbe, sondern erweitere es noch; sie komme den Absichten Pius' V. sogar näher als das »tridentinische« Missale: »Die alte und die neue Gestalt der Eucharistiefeyer sind wesentlich gleich geblieben, vor allem in jenen

Teilen, von denen im Brief an die Bischöfe gesagt wird, daß sie bis in die Urkirche zurückreichen.« (Bischof Tewes)

Angesichts dieser Beweisführung fragt man sich allerdings, weshalb eine so brüske Maßnahme gegen eine Jahrhunderte lang vorgeschriebene, in unangefochtener Geltung befindliche Liturgie getroffen werden muß, wenn der Unterschied zu der neuen, von nun an vorgeschriebenen Form so gering ist, daß beide »wesentlich gleich« sind. Nachdem offenkundig geworden ist, wie viele – zwar wohl vorwiegend ältere, aber doch gerade besonders fleißige Kirchgänger – die völlige Austilgung des Alten nicht verstehen können und sich – aus welchen Gründen auch immer – vorerst dagegen auflehnen, bedürfte es schon einleuchtender Argumente als dieser Gleichheits-Hypothese, die ja mindestens ebenso stark zu Gunsten der weiteren Erlaubtheit des Alten wie für seine Unterdrückung spricht.

Begreiflicherweise wird nicht gesagt, die Beibehaltung der alten Formen könne nicht geduldet werden, weil sich die Gemeinden sonst zu schwer und zu langsam an die neuen gewöhnten. Nachdem das deutsch-sprachige Römische Meßbuch so viele Variationsmöglichkeiten für den Wortgottesdienst bereithält und schon für das Kernstück der Eucharistiefeyer vier »Hochgebete« zur Auswahl gestellt werden, ja für spezielle Gottesdienste, z. B. mit Kindern und Jugendlichen, noch weiterreichende »Gestaltungsfreiheiten« gewährt worden sind, haben sich die Bischöfe der Möglichkeit, solche pastoralpädagogische Argumente zu gebrauchen, selbst begeben.

Bischof Tewes hält den Initiatoren der Petition entgegen, daß auch das »tridentinische Meßbuch« von einem Papst eingeführt und daß dadurch früher gültige Liturgieformen beseitigt worden seien, »und zwar in verhältnismäßig kurzer Zeit von einem Monat an der Kurie und sechs Monaten in den Ländern diesseits der Alpen«.

Hier dürfte ein Mißverständnis vorliegen. Wer Visitationsprotokolle deutscher Bistümer aus der nachtridentinischen Zeit gelesen hat, weiß zur Genüge, wie viele Jahrzehnte,

ja Jahrhunderte es gedauert hat, bis die römischen Anordnungen »in den Ländern diesseits der Alpen« (von München aus betrachtet) tatsächlich Eingang gefunden und sich praktisch durchgesetzt haben. In Teilen des Rheinlandes ist die vortridentinische Liturgie erst im Laufe des letzten Jahrhunderts vollständig abgelöst worden.

Außerdem ergeben sich gerade aus dem Vergleich mit den Maßnahmen der damaligen Päpste konkrete Hinweise, die eher zu Gunsten der gleichberechtigten Fortgeltung der »tridentinischen« Liturgie sprechen. Seinerzeit wurden liturgische Ordnungen, deren Anhänger eine mindestens zweihundertjährige unbestrittene Praxis nachweisen konnten, in ihrem Weiterleben ausdrücklich bestätigt. So gab es während der ganzen Neuzeit Sonderregelungen für Mailand (ambrosianischer Ritus) und für einige spanische Bistümer wie beispielsweise Toledo (mozarabischer Ritus).

Wer mit der Kirchengeschichte operiert, wird sich eher schwer tun, das jetzige Verbot zu rechtfertigen. Was die Kirchengeschichte – zumal der Reformationszeit – hingegen sehr beweiskräftig lehren kann, ist besondere Vorsicht im Umgang mit der Sensibilität des Kirchenvolkes gegenüber unbegriffenen, da unerläuterten Neuerungen in Liturgie und kirchlichem Brauchtum und gegenüber behördlichen Verbotsmaßnahmen, deren Notwendigkeit nicht eingesehen wird und die daher allemal als Wegnahme bisher hochgeschätzter Güter betrachtet werden.

Nicht ohne Grund in der Sache meint Heinz-Joachim Fischer zur Frage einer möglichen Eskalation der Spannungen: »Solange sich die Bischöfe auf ihre besseren Argumente versteifen, ohne die Ängste und Zweifel der protestierenden Gläubigen zu verstehen, und solange die traditionalistischen Katholiken ihre Forderung nach der Tridentinischen Messe mit der Ablehnung der nachkonziliaren Entwicklung verbinden, droht die Gefahr sektenhafter Abspaltungen in der Kirche.«²

² »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 20. 2. 1976.

Wer zu wissen glaubt, wie weit die Verwirrung, das Verstörtsein durch unverstandene Neuerungen, auch der Unmut über die Unvorhersehbarkeit des gottesdienstlichen Ablaufs von Fall zu Fall um sich gegriffen haben, wird eines freilich gut verstehen: daß die Bischöfe nervös geworden sind, daß sie angesichts der immer stärker sich leerenden

Kirchen nun glauben, entschiedener handeln zu müssen, und daß sie die Periode der Experimente und der Improvisationen beenden wollen. Die Frage ist dabei nur, ob diese plötzliche Entschiedenheit nicht zu spät und vielleicht sogar am falschen Platze ausgebrochen ist.

Otto B. Roegele

Matthäus Kaiser, geboren 1924, ist seit 1968 Professor für Kirchenrecht am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Regensburg. Vorher lehrte er seit 1956 in Passau und seit 1965 in Bochum.

Yves Congar, geboren 1904 in Sedan, seit 1925 Dominikaner. Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Den Beitrag auf Seite 207 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

C. S. Lewis, geboren 1889 in Belfast, seit 1954 Professor für englische Literatur des Mittelalters und der Renaissance in Cambridge. Gestorben 1963. Zwei Drittel seines Besitzes vermachte er den Armen. Er gab über vierzig Werke heraus, über englische Literatur, Christsein heute, das Dämonische (»Screwtape Letters«), über die Entscheidung des Menschen, außerdem sieben Bände Märchen.

»Über das Gebet« (Seite 235) ist entnommen der Sammlung »Letters to Malcolm. Chiefly on Prayer«, erschienen by Geoffrey Bles, London 1964. Der Text wurde von Alfred Kuoni übertragen. Der Johannes Verlag hat unlängst die »Briefe an Malcolm« unter dem Titel »Du fragst mich, wie ich bete«, neu herausgegeben. — Wir danken dem Verlag Geoffrey Bles und dem Johannes Verlag für die Erlaubnis des Nachdrucks.

Madeleine Delbrèl, 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 (dtsch.: Wir Nachbarn der Kommunisten. Johannes Verlag 1975); La Joie de croire. Paris 1966.

Hans-Jochen Jaschke, geboren 1941 in Beuthen, ist zur Zeit als Geistlicher im Niels-Stensen-Kolleg zu Münster tätig.

Bernhard Stoeckle, geboren 1927 in München, Benediktiner der Abtei Ettal, ist seit 1970 ordentlicher Professor für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br.

Bruno Kleinheyer, geboren 1923, ist Professor für Praktische Theologie (Liturgiewissenschaft) im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Regensburg; er ist Berater der Liturgischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz. — Der Beitrag auf Seite 262 wurde abgeschlossen am 10. 2. 1976.

Roland Hill, geboren 1920 in Hamburg, lebt seit 1937 in London. Er ist Korrespondent mehrerer deutschsprachiger Zeitungen.

Der Religionsunterricht aus der Sicht des bischöflichen Amtes

Von Weihbischof Manfred Müller

Der schulische Religionsunterricht (nur von einem solchen, nicht von einer wie auch immer zu gestaltenden Gemeindekatechese handeln die folgenden Zeilen) ist »ins Gerede« geraten. Ehedem eine innerschulische Angelegenheit von weithin unreflektierter Selbstverständlichkeit und als solche Gegenstand der Überlegungen einiger Fachleute und der jeweils zuständigen staatlichen und kirchlichen Amtsortane beschäftigt er in zunehmendem Maße die Öffentlichkeit: Rundfunk- und Fernsehdiskussionen, Akademietagungen, Rechtsgutachten, kritische Kommentare in Zeitungen und Zeitschriften, dazu eine kaum mehr zu übersehende Flut religionspädagogischen Schrifttums, eine große Zahl von Klagen, Protesten und Beschwerden und endlich seitens der Schüler in den Oberklassen der Gymnasien und der Berufsschulen eine Art von »Abstimmung mit den Füßen« in Form einer früher unbekanntem Zahl von Abmeldungen: All dies signalisiert die Identitätskrise des Fachs Religionslehre über die beiden großen Konfessionen hinweg.

Manche besorgte Eltern klagten: »Im Religionsunterricht meiner Kinder wird über alles und jedes diskutiert — außer über Fragen des christlichen Glaubens, geschweige denn, daß darin noch gebetet oder zum Sonntagsgottesdienst eingeladen wird!« Als plakatives und ironisches Beispiel sei aus Lothar Zenetti, »Sieben Farben hat das Licht«¹, das »Basis-Credo« angeführt:

»Also mit Jesus, Kinder, das war ganz einfach:

Er glaubte, richtig zu handeln. Dieses Bewußtsein nannte er Vater. Er kümmerte sich um die Randgruppen der Gesellschaft, die Unterprivilegierten.

Er wollte, daß alle Menschen Freunde sind und sich vertragen, damit überall Friede ist.

Er suchte eine neue Gesellschaft herzustellen, in der keiner den anderen ausbeutet, wo alle gleich sind. Das nannte er nach damaligem Sprachgebrauch Reich Gottes. Deswegen kämpfte er gegen die Herrschenden und die besitzende Klasse.

Obwohl er im Kampf unterlag und am Kreuz scheiterte, war der Aufstand noch nicht zu Ende. Das nennen wir Auferstehung. Es fanden sich Menschen, die seinen Kampf fortsetzten. Das nennen wir Kirche. Sie kämpften mit Mut und Begeisterung. Das nennen wir den Heiligen Geist.

¹ München 1975, S. 126.

Ob Sie's glauben oder nicht, aber das haben 36 Kinder in der Schule gelernt im katholischen Religionsunterricht, und ich fürchte: andere auch.«

Natürlich haben sich auch die deutschen Bischöfe und die von ihnen beauftragten Organe in den letzten Jahren wieder und wieder mit der Strukturkrise des Religionsunterrichts beschäftigt, die freilich nicht isoliert gesehen werden darf. Vielmehr ist die Problemzone »Religionsunterricht« nur ein Teilaspekt — allerdings ein signifikanter — einer umfassenderen innerkirchlichen, einer theologischen, einer schulischen und einer gesamtgesellschaftlichen Problematik. Alle Umbrüche und Aufbrüche, denen staatlich organisiertes Lernen in der Institution Schule ausgesetzt war und ist, haben in diesem besonders sensiblen Fach ihren Niederschlag gefunden, ebenso die Stürme, von denen die Institution Kirche, ihre überkommene Lehre und ihr Amtsverständnis geschüttelt wurde. Nicht von ungefähr konnte auch ein neutraler Beobachter² einer Akademiesdiskussion über den Religionsunterricht das Erdbebenzentrum, von dem die Erschütterungen des Religionsunterrichts ausgingen, in der Theologie unserer Tage ausmachen, was freilich nur als Feststellung und nicht als Wertung zu verstehen ist.

Den Bischöfen ist — ausgesprochen oder unausgesprochen — in dieser schwierigen Lage, in die der Religionsunterricht geraten ist, mancher Vorwurf gemacht worden: sie hätten die Dinge treiben lassen. Nun ist mit »Schulzuweisungen« wenig geholfen. In einer Periode, in der in Kirche und Gesellschaft jeder, der Institutionen »hinterfragte« und Autoritäten durch Provokationen »entlarvte«, sich des lautstarken Beifalls sicher sein konnte, war es auch für das kirchliche Amt schwerer denn je, notwendige, mögliche und abwegige Entwicklungen des schulischen Religionsunterrichts steuernd in den Griff zu bekommen.

Dies war die Lage, als gestützt auf die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils die »Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland« es unternahm, ein grundlegendes Wort zum Religionsunterricht in der Schule abzugeben. Der Verfasser dieser Zeilen war Mitglied der Kommission, die den Text erarbeitete. Der Beschlußtext wurde in zweiter Lesung in der 6. Vollversammlung der Synode vom 20./24. November 1974 mit 223 von 240 abgegebenen Stimmen angenommen und zwischenzeitlich durch Amtsblattveröffentlichungen in den einzelnen Diözesen in Kraft gesetzt. Dieses eindeutige Votum (nur 8 »Nein«-Stimmen und 9 Enthaltungen) verdient deshalb Erwähnung, weil es ausweist, daß die Glaubensgemeinschaft der Katholischen Kirche in Deutschland trotz eines weitgespannten Meinungsspektrums in Sachen Religionsunterricht der Konsensbildung fähig ist. In der Tat ist gerade im Zeichen einer religionspädagogischen und inner-

² Albrecht v. Schirnding im Bericht der »Süddeutschen Zeitung« über die Tagung der Kath. Akademie in Bayern am 15./16. November 1975.

kirchlichen Meinungsvielfalt die Ausbildung eines außer Diskussion stehenden Rahmens der dem katholischen Religionsunterricht zugrunde liegenden Grundsätze die Voraussetzung dafür, daß ein bekenntnisgeprägter Religionsunterricht in der Schule überhaupt möglich ist; denn der Religionsunterricht ist, so haben es die Väter des Grundgesetzes und der Landesverfassungen, aber auch die vertragschließenden Parteien der Konkordate gewollt und vereinbart, »Sache von Kirche und Staat«. Der Staat aber, von seinem Selbstverständnis her weltanschaulich und konfessionell neutral, wird seiner Verpflichtung, einen Religionsunterricht als »ordentliches Lehrfach« im Rahmen der von ihm zu verantwortenden Schule zu »veranstalten«, nur nachkommen können und wollen, wenn sein Partner in Sachen Religionsunterricht, die Kirche, ihm gegenüber mit *einer* Stimme spricht. Daher ist es, worauf der Präsident der Synode, Julius Kardinal Döpfner, mit Nachdruck hingewiesen hat, eine wichtige Feststellung, daß die Erklärung der Deutschen Bischöfe zur Zielsetzung des katholischen Religionsunterrichts vom 22./23. 11. 1972 in Ziff. 2.5.1 des Synodenpapiers vollinhaltlich eingegangen und von der weit überwiegenden Mehrheit der Synodalen in eindrucksvoller Weise bestätigt worden ist. Nachdem im Zeichen der Curriculumstheorie schulisches Lehren und Lernen auch im Religionsunterricht auf Ziele und nicht mehr so sehr auf Inhalte abgestellt ist³, ist es ferner für die theoretische Begründung eines eigenständigen Schulfachs »katholische Religionslehre« von fundamentaler Wichtigkeit, daß Bischöfe und Synode zu einer klaren Aussage hinsichtlich der Ziele eines schulischen Religionsunterrichts gekommen sind, der den Grundsätzen des katholischen Bekenntnisses entspricht.

Es darf angemerkt werden, daß diese Fixierung von eigenständigen und fachspezifischen Zielen des katholischen Religionsunterrichts mitnichten eine Abkehr von dem Grundsatz bedeutet, daß der Religionsunterricht der Zukunft stärker den Zielen der Schule verpflichtet ist; ein Gedanke, an dem — der neueren religionspädagogischen Diskussion folgend — der zuständigen Kommission der Synode in besonderer Weise gelegen war. Wenn nämlich, wie die erst in der Zweiten Lesung der Vollversammlung gefundene Formel in Ziff. 2.2 des Beschlusses ausweist, davon auszugehen ist, daß Grundgesetz und Länderverfassungen verbindliche Aussagen über Zweck und Aufgaben der Schule enthalten, so leistet ein so konzipierter Religionsunterricht einen spezifischen und unverzichtbaren Beitrag zur Verwirklichung der vorgegebenen allgemeinen Bildungsziele und empfängt von daher seine Legitimation als »ordentliches Lehrfach« in der Schule⁴. In einem Augenblick, in dem der von der Kirche geleistete konfessionelle Religionsunterricht mancherlei Bestreitung ausgesetzt ist, erlangt eine Argumentation, die die Legitimität

³ Vgl. Ziff. 2.5.4 des Synodenbeschlusses.

⁴ Vgl. Drucksache 436 zur Zweiten Lesung.

eines konfessionellen Religionsunterrichts aufs neue begründet und befestigt, für die Kirchenleitung eine erhebliche Bedeutung. Ihr kommt ja unbestritten die Aufgabe zu, die Rechtspositionen der Kirche im partnerschaftlichen Gespräch mit den zuständigen Amtsorganen des Staates zu wahren und ihm gegenüber die Grundsätze des katholischen Bekenntnisses darzustellen und zu interpretieren. »Die Kirche hat nach wie vor legitimierte Instanzen (gemeint sind: Papst, Konzil, Bischöfe), die authentisch erklären können, was den Grundsätzen (zu ergänzen ist: des Bekenntnisses) entspricht«, stellt dazu der Synodenbeschluß in Ziff. 1.2.2 fest.

Der eben beschriebene Sachverhalt zeigt auch deutlich, daß dem bischöflichen Amt wie in der Lehre der Kirche so auch im Religionsunterricht die Wahrung der Einheit in der innerkirchlichen Vielfalt zukommt. Die Situation ist schwierig genug: Einerseits muß sich der katholische Religionsunterricht inmitten einer »weltanschaulich pluralen und teilweise indifferenten Gesellschaft«⁶ behaupten, andererseits sieht er sich von seiner ersten Bezugswissenschaft, der Theologie, her einer gerade dem katholischen Christen ungewohnten Vielfalt von Auffassungen gegenüber. Hier gilt es einen Mittelweg zu gehen. Der Synodenbeschluß wehrt sich mit Recht gegen jene, die eine zu enge Auffassung von Einheit haben, und daher bemühte sich schon die Vorlage zur ersten Lesung anstelle von harten Definitionen, Abgrenzungen und Imperativen um Beweglichkeit, Offenheit, Spielraum und Weite⁷. In der Tat bedarf derjenige, der sich seiner Sache sicher ist, keiner ängstlichen Abgrenzung. Gewiß ist da noch manches schmerzliche und schmerzende Mißverständnis im Raume: Das Recht unterschiedlicher inhaltlicher Akzentuierung und weitgehender Freiheit im Methodischen gibt es natürlich auch im Religionsunterricht und hat es übrigens auch schon immer gegeben. Auf der anderen Seite aber ist der Religionsunterricht in der Schule kein Fach, das in der Beliebigkeit von Lehrern oder auch Schülern erteilt werden könnte. Wo die der Kirche anvertraute Botschaft in ihrer Substanz von außen angegriffen oder von innen verfälscht oder ausgehöhlt wird, muß sich die Kirche zur Wehr setzen; auch wenn letzteres innerhalb des in ihrem Auftrag erteilten Religionsunterrichts geschieht. Daher hat die Deutsche Bischofskonferenz eine Rahmenordnung für die Erteilung und den Entzug der »Missio canonica« erlassen, die einerseits in Zweifelsfällen dem betroffenen Religionslehrer ein sorgfältiges Verfahren gewährleistet und dem Bischof sachkundige Beratung zuteil werden läßt, andererseits dem Bischof die Möglichkeit des Eingriffs sichert, wo er in der Pflicht seines Amtes aus Sorge um die Unversehrtheit der Lehre der Kirche einzugreifen genötigt ist.

⁶ Synodentext Nr. 1.

⁷ Bericht zur Vorlage »Der Religionsunterricht in der Schule« der Sachkommission I, Drs. 500, S. 16.

Die Sorge der Kirchenleitung gilt neben der Einheit nicht minder der Wesentlichkeit und Ganzheit des Religionsunterrichts. Gerade wer den Religionsunterricht den Problemen des Tages, den Zielen der Schule, dem Anliegen der Schüler weit öffnet, muß darauf bedacht sein, daß nicht ein »Verlust der Mitte« eintritt. Verfolgt man im Rückblick die Genese des Synodenbeschlusses, so wird deutlich, wie gerade das Anliegen, den Religionsunterricht auf das Fundament des Glaubens zu konzentrieren, und das Gesamt des Glaubens vom Zentralen her zu verstehen, die Synodalen bewegte. Zugleich zeigt das Ringen um Formulierungen in den Kommissionen und im Plenum der Synode und die Einfügung neuer bzw. neugefaßter Abschnitte⁸, daß hier Zonen der Gefährdung liegen, denen man auch bei Umsetzung des Konzeptes in die Schulwirklichkeit sowie bei der Lehrplanarbeit und der Produktion und der Genehmigung von Lernmitteln ein Augenmerk widmen müssen. Dabei steht außer Zweifel, daß das Anliegen, dem Religionsunterricht die innere Mitte im Glauben der Kirche zu sichern, bereits der ersten von den Kommissionen erarbeiteten und dem Plenum unterbreiteten Vorlage zugrunde lag. Aber es schien der Synode doch vonnöten, dieses Kernanliegen zu verdeutlichen. So votierte auch die Deutsche Bischofskonferenz in Übereinstimmung mit anderen Anträgen in der Stellungnahme zur Ersten Lesung der Vorlage⁹ dahin, klarzulegen, daß Christentum mehr ist als die »Veranschaulichung des Phänomenbereichs ‚Religion‘ in unserem Kulturkreis« und daß die Begriffe Religion und Glaube eindeutiger verwendet werden sollten, wobei mehr zu sagen war über den christlichen Glauben und den Anspruch, den er erhebt. Denn wo immer Religion »zunächst« in einem weiten Sinne verstanden wird, als »Weltdeutung« oder »Sinnggebung« durch Transzendenzbezug¹⁰, wird daran festgehalten werden müssen, daß von einem katholischen Religionsunterricht letztlich erst dann gesprochen werden kann, wenn dieser Ansatz sich zu der Position verdichtet, daß der personale Gott in Jesus Christus sich uns zugewandt hat. In der Stellungnahme zur Zweiten Lesung des Synodenbeschlusses¹¹ stellte die Deutsche Bischofskonferenz zusätzlich klar, daß Aufgaben und Ziele des Religionsunterrichts nicht nur theologisch-wissenschaftlich verantwortbar und auf den Auftrag der Schule hin konzipiert sein müssen, sondern auch unmittelbar aus dem Auftrag der Kirche, das heißt aus dem Lehrauftrag Jesu Christi an seine Kirche abgeleitet werden müssen. In Ziff. 2.1 und 2.4 des Synodenbeschlusses hat dieses Anliegen nunmehr seinen Niederschlag gefunden.

⁸ Ziff. 2.4 »Religionsunterricht aus theologischer Sicht« und Ziff. 2.8 »Der Religionslehrer«.

⁹ Kommissionsbericht Drs. 400, Abschn. III Ziff. 1.

¹⁰ Ziff. 2.3 des Synodenbeschlusses.

¹¹ Drs. 401.

In der katholischen Kirche aber ist die Sorge für die unmittelbare Wahrung des Auftrages Christi an seine Kirche dem apostolischen Amt des Bischofs aufgegeben. Folgerichtig wird vom Religionslehrer neben wissenschaftlicher Kompetenz und Methodenkenntnis eine eigene Glaubensposition und Bereitschaft, die Sache des Evangeliums glaubwürdig zu bezeugen¹², verlangt. Joachim Dikow hat in seinem Referat »Erwartung und Auftrag der Kirche« auf der Wochenendtagung der Katholischen Akademie in Bayern am 15./16. November 1975 auf die Verpflichtung hingewiesen, die der Religionslehrer beim Antrag auf Erteilung der *Missio canonica* eingeht, »daß er den Religionsunterricht in Übereinstimmung mit der Lehre der katholischen Kirche glaubwürdig erteilen wird«. Und er betont, daß dann, wenn die Frage, was unter der Lehre der katholischen Kirche zu verstehen sei, sich zuspitzt, im Streitfall die Antwort nur heißen kann: »Das ist die Lehre, die von den Bischöfen vertreten wird, die in Gemeinschaft mit dem Heiligen Vater leben.«

Wichtiger aber sei noch das Element der Glaubwürdigkeit. Das Entscheidende sei dabei, daß für den Religionslehrer »Religiosität und Glaube nicht nur ein Gegenstand sind, sondern ein Standort«, wobei er auf Ziff. 2.8.2 des Synodenbeschlusses hinwies. Diese Forderung der Synode sei schwierig und anspruchsvoll, aber sie sei unaufgebbar und zwar mit Blick auf die Schüler. Dem entspricht es, wenn neben der unerläßlichen Forderung nach Fortbildung des Religionslehrers, einem Wunsch der Deutschen Bischofskonferenz entsprechend, in Ziff. 3.5 des Synodenbeschlusses auch Initiativen zur Vertiefung des persönlichen religiösen Lebens der Religionslehrer gefordert werden. Man sollte bei einer solchen Forderung nicht argwöhnen, hier werde einem »Rückzug« aus der neugewonnenen Humanorientierung in eine einseitige Spiritualität und damit einer Verengung des Zielspektrums das Wort geredet, so daß die Gefahr des »Religionsstunden-Ichs« des Kindes, das schematische Antworten auf schematische Fragen erteile, von neuem gegeben sei. Vielmehr ist es so, daß der Ausweitung in die Breite, das heißt der Einbeziehung von Fragestellungen der Humanwissenschaften in den Religionsunterricht eine Vertiefung in die Wahrheiten des Glaubens entsprechen muß, wenn das Fach Religionslehre nicht seinen spezifischen Charakter und sein Profil sowie seine Konturen verlieren soll. Mit Recht also greift der Religionsunterricht religionswissenschaftliche, philosophische, soziologische, sexualkundliche und literaturwissenschaftliche Fragen auf, aber er kann es nur dann, wenn er sie mit den Antworten des Glaubens verknüpft, aus denen sich Modelle und Motive für ein gläubiges und zugleich humanes Leben ergeben¹³.

¹² Ziff. 2.8.2 und 2.8.3 des Synodenbeschlusses.

¹³ Ziff. 2.5.1 des Synodenbeschlusses.

Hier liegt der Synodentext genau auf der Linie des römischen »Allgemeinen katechetischen Direktoriums« von 1971, in dessen Vorwort Kardinal Wright schreibt: »Von da her gehören zu behandelnde ‚menschliche‘ Themen (Liebe, Krieg, soziale Gerechtigkeit, Frieden, persönliche Bildung usw.) nicht bloß als Beispiele zu pädagogischen Zwecken der Katechese an, sondern sie gehören ihr als Inhalt an, den das Wort Gottes erleuchten muß.«

Auf diese Erhellung, auf die Verankerung im Wort Gottes kommt es freilich entscheidend an. Ein Religionslehrer, der diese Verankerung ausklammerte, bliebe seinen Schülern das Eigentliche und Wesentliche, das heißt den Standort eines Christenmenschen zu den Fragen der Zeit, schuldig und er trüge, gewollt oder ungewollt, zum »Zerfall« des Religionsunterrichts bei. Kultusminister Vogel war es, der unter dem Beifall der Synode am 11. Mai 1975 in dieser Richtung verlangte, wir müßten »darauf achten, daß im Religionsunterricht auch zunächst von Gott die Rede ist und daß im Religionsunterricht auch gebetet werden darf«¹⁴.

Wesentliches hängt jedenfalls von der Person des Religionslehrers ab. Von ihm wird in einer Ersten Fassung des Synodentextes¹⁵ erwartet: »Sachkompetenz hat im Falle des Religionsunterrichts nur derjenige, der über Faktenwissen und zugleich wenigstens über ein Minimum an existentiellem Bezug zu dieser Sache verfügt.«

Das Wort »Minimum« — und wir werfen damit einen Blick in die »Werkstatt« des Synodentextes — steht auch noch in der Fassung B/b Seite 18, Zeile 21.

Dieser »Minimalismus« wurde im Zuge der weiteren Überlegungen dann aber doch als unbefriedigend betrachtet. Das »Minimum« wurde ersatzlos gestrichen, und wir dürfen darin den Willen der Synode ausgedrückt sehen, daß der Religionslehrer sein Engagement nicht auf eine solche minimalistische Sparflamme zurückschrauben soll.

Der endgültige Beschlußtext heißt unter 2.8.1: »Sachkompetenz hat im Falle des Religionsunterrichts nur derjenige, der über Methoden- und Sachkenntnis verfügt, der pädagogisch-didaktisch versiert ist und der zugleich existentiellen Bezug zu dieser ‚Sache‘ hat.«

Im Ersten Entwurf des Synodentextes hatte es^{15a} geheißen, daß der Lehrer »... seine eigenen religiösen Werturteile und seine gläubigen Antworten zur ‚Übernahme‘ durch den Schüler anbieten ...« darf. Es wurde aber im gleichen Abschnitt hinzugefügt: »... freilich nicht ohne zugleich das kritische Reflexionspotential zu entbinden, das es dem Schüler ermöglicht, sich ebenso gut auch vom Lehrer oder dessen Antworten zu distanzieren.«

¹⁴ Protokoll, S. 205.

¹⁵ S. 22, Zeile 32.

^{15a} S. 24, Zeile 28.

Die jetzige Formulierung in 2.4.4 ist bedeutend ausgewogener und verlangt vom Religionslehrer nicht mehr, daß er sich bei seinem »Angebot« – das dann doch sehr einem unverbindlichen Warenhausangebot ähneln würde – so zurückhaltend neutral verhält, daß sich der Schüler *ebensogut* auch vom Lehrer oder dessen Antworten distanzieren kann.

Die »Distanz« spielt im Synodentext auch beim Verhältnis des Religionslehrers zu seiner Kirche eine Rolle.

Im Entwurf B/b steht auf Seite 22, Zeile 7: »Zugehörigkeit zur Kirche schließt kritische Distanz nicht aus, . . .« Derselbe Wortlaut findet sich auch in der Synodenvorlage zur Ersten Lesung unter 2.6.2.

Nun soll es nicht so sein, daß vor lauter kritischer Distanz keine unbefangene Nähe mehr zustande kommt. Die Distanz soll nicht Sicherheitsabstand bedeuten, in dem lähmendes Mißtrauen nistet. Im Entwurf zur Zweiten Lesung wurde der Text schon verbessert und heißt jetzt unter 2.8.5^{15b}: »Liebe zur Kirche und kritische Distanz stehen in einem ausgewogenen Verhältnis, wenn mit Kritikfähigkeit Hörbereitschaft und Lernfähigkeit wachsen.«

Es wurde dabei wiederholt versichert, daß die Betonung nicht auf Distanz von der Kirche liege, sondern auf der Liebe zur Kirche.

Noch etwas ausgewogener heißt es deshalb im endgültigen Beschlusstext unter 2.8.5 »Liebe zur Kirche und kritische Distanz müssen einander nicht ausschließen. Sie stehen zueinander in einem ausgewogenen Verhältnis, wenn mit der Kritikfähigkeit Hörbereitschaft und selbstloses Engagement wachsen.«

Auch die Bischöfe machten auf der Synode in dieser Beziehung einen Lernprozeß durch. Kardinal Döpfner formulierte es in seiner Schlußerklärung so: »Die Bischöfe lernten immer mehr, wie auch kritisches Engagement ein Beispiel kirchlichen Sinnes sein kann.«

Gerade der Religionslehrer, den ein von ihm erwartetes selbstloses Engagement auszeichnet, empfindet bisweilen die »Not der Note« im Unterrichtsfach Religion. Diese wird erträglicher, wenn der Religionsunterricht vom Bildungsauftrag der Schule her verstanden wird. Gerade gewissenhafte Religionslehrer haben uns darin bestärkt, darauf zu beharren: Die Religionsnote muß versetzungserheblich bleiben! Deshalb sagt die Synode in 3.7 vom Religionsunterricht: »Selbstverständlich muß er, wie jedes andere Schulfach, einen überprüfbaren Wissenszuwachs erbringen.«

Auf der anderen Seite besteht aber auch Einigkeit darin, daß der Religionsunterricht mehr sein müsse als ein gehobenes Abfragefach. Mehr als in jedem anderen Unterrichtsfach muß im Religionsunterricht eine bestimmte Qualität im Umgang miteinander sichtbar werden.

^{15b} S. 40, Zeile 39.

Außerdem muß auch noch Spielraum bleiben für religiös relevante Fragen der Schüler. Noch im Textvorschlag zur zweiten, endgültigen Lesung in der Synode hieß es unter 2.8.6¹⁰: »Im Religionsunterricht haben deshalb Fragen von religiöser Relevanz, wenn sie der Situation der Schüler entsprechen, einen prinzipiellen Vorrang vor den Anforderungen der Richtlinien.« Dieser Satz entfiel allerdings durch einen Antrag (Nr. 484) von Kultusminister Prof. Maier, weil er in dieser Form möglicherweise eine gewisse Rechtsunsicherheit in den Religionsunterricht hineingetragen hätte.

Wenn damit auch nicht mehr von einer prinzipiellen »Priorität des Fragens«¹⁷ die Rede ist, so sollen doch die Fragen des Schülers nicht zu kurz kommen. Im Beschlußtext 2.3.2 heißt es ausdrücklich: »Der Schüler soll aber nicht nur die Antworten des Glaubens kennen, aus denen die tradierten Formen erwachsen sind. Er soll auch die menschlichen Fragen und Bedürfnisse wahrnehmen und formulieren können, die den Antworten und Verheißungen der Religion entsprechen. Beides kann eine Befreiung sein; zu fragen und sich in Frage stellen zu lassen. Und beides ist in der Schule erwünscht.«

Bei den abschließenden »Folgerungen und Forderungen« des Beschlußtextes wird vom Religionsunterricht unter 3.7 nochmals festgestellt: »Die Synode wünscht, daß er — den Ansätzen moderner Didaktik gemäß — sich auf die Situation der Schüler bezieht, sich ihren Fragen stellt, ihren Problemen nachgeht und Erfahrung zu vermitteln sucht.«

Professor Wolfgang Nastainczyk, Ordinarius für Religionspädagogik an der Universität Regensburg und selbst Berater der Synode, hat kürzlich in einem Vortrag des Bayerischen Rundfunks (4. 4. 1976) zur Frage »Wer macht unsere Kinder zu Christen?« für den Religionsunterricht geantwortet: »In der Bundesrepublik Deutschland ist der Religionsunterricht in den Schulen nach wie vor ein wichtiger Dienst an der religiös-christlichen Bildung von Kindern und Jugendlichen sowie eine wesentliche Aufgabe der Kirche an und in der Gesellschaft . . . Eine immer größer werdende Zahl junger Menschen in unserem Land begegnet dem christlichen Glauben erstmals und ausschließlich im Religionsunterricht der Schule einigermaßen bewußt, unvoreingenommen und systematisch . . . Andere Schüler wiederum, die schon in früher Kindheit nach Vorbild und Anleitung ihrer Eltern in Glauben und Kirche hineingewachsen sind, wissen dem Religionsunterricht oft Dank dafür, daß er diese Sozialisationsvorgänge abrundet oder auch zurechtrückt . . . Eine breite Mehrheit der Bevölkerung, besonders der Fachleute aber hat sich auf eine solide mittlere Linie für Praxis und Theorie des Religionsunterrichts geeinigt.

¹⁰ S. 41, Zeile 7.

¹⁷ Wie es schon im 1. Entwurf des Synodentextes, S. 24, Zeile 23 geheißen hatte.

Nicht zuletzt hat sich die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland zu einem reformierten und doch traditionsbezogenen Religionsunterricht bekannt. In ihrem entsprechenden Beschluß setzt sich die Synode für einen Religionsunterricht ein, der im Dienst der Schule und ihrer Ziele steht. Sie fordert einen Religionsunterricht, der Interessen der Schüler und der Gesellschaft gerecht wird, insofern er an Situationen, Erfahrungen und Problemen des Lebens orientiert ist, die religiöse Bedeutung besitzen. Nach dem Willen der Synode soll Religionsunterricht womöglich zum kritischen und therapeutischen Engagement führen. Nach wie vor aber soll der Religionsunterricht aus dem Auftrag und der Tradition sowie mit den spezifischen Mitteln der katholischen Kirche erteilt werden.

Diese Zielvorstellungen des Synodenbeschlusses zum Religionsunterricht werden den Gegebenheiten in unserem Land gerecht: Christlicher Glaube kann danach nicht bei allen Schülern vorausgesetzt werden, die den Religionsunterricht besuchen. Es steht nicht einmal zu hoffen, daß der Religionsunterricht jeden Schüler veranlaßt, sich ernsthaft mit Fragen des christlichen Glaubens auseinanderzusetzen. Allen Schülern in unserm christlich geprägten Land darf aber zugemutet werden, sich auf Grundlage der christlichen Tradition mit den entscheidenden Fragen des Lebens nach Sinn und Heil, Liebe und Glück, Schuld und Tod auseinanderzusetzen.

Allen unseren Schülern ist zuzutrauen, daß Religionsunterricht ihnen wenigstens Verständnis für Mitmenschen vermittelt, die sich für den christlichen Glauben entscheiden.

Ein Religionsunterricht, der zwischen menschlicher Erfahrung und christlichem Glauben vermittelt, empfiehlt sich in der Bundesrepublik Deutschland gegenwärtig mehr als jeder andere . . . Der »neue«, der im wesentlichen themenorientierte Religionsunterricht ist also auf Geleit, auf Anregungen, auf Kritik und Auseinandersetzung angewiesen. Kein Zweifel kann jedoch darüber bestehen: Religionsunterricht in der Schule ist für die christliche Erziehung wünschenswert und nützlich, besonders für die geistige Entwicklung. Auch der beste Religionsunterricht kann aber nicht alle Impulse geben, die zum Christwerden und Christsein erforderlich sind . . .

Entscheidende Hilfen zum christlichen Glauben sind verschiedene katechetische Dienste, die das Leben der Menschen begleiten. «

Dies gilt — hier bringt Professor Nastainczyk die Meinung aller maßgebenden Sachverständigen ein — vom Taufgespräch an über außerschulische Gruppen zur Erstkommunion- und Firmvorbereitung, bis zu Eheseminaren und Angeboten der Erwachsenenbildung. Diese wichtigen Aufgabenfelder näher zu würdigen übersteigt allerdings den Rahmen unseres Themas.

Stellen wir abschließend fest: Die unbestrittene Krise des Religionsunterrichts in dem hinter uns liegenden Jahrzehnt hat die theoretische Aufarbei-

tung der sichtbar gewordenen Problematik des Fachs Religionslehre durch die Religionspädagogik hervorgerufen und zu Neukonzeptionen geführt, die den Religionsunterricht aus seiner Isolierung im Schulgeschehen herauslösen wollen, zugleich aber zu mancherlei Experimenten, welche die Frage nach der Identität des Religionsunterrichts und des Religionslehrers dringlich erscheinen ließen. Mit Genugtuung dürfen wir feststellen, daß das Terrain sich klärt, daß wenigstens die Umriss einer neuen Konsensbildung sich abzeichnen. Damit aber wird deutlich – und die Deutschen Bischöfe sind sich dessen sehr wohl bewußt –, daß die eigentliche Aufgabe, die Umsetzung des theoretischen Konzepts in die Praxis, noch vor uns liegt. So wichtig und notwendig die in Kommissionen und Synodenbeschlüssen geleistete Grundlagenarbeit auch ist, Religionsunterricht ereignet sich wie jeder Unterricht dort und nur dort, wo der einzelne Lehrer mit seiner Gruppe oder Klasse arbeitet. Es sollte auch nicht übersehen werden, daß das Fach Religionslehre nicht nur an der Situation der Gymnasien und vollends nicht nur an der gymnasialen Oberstufe und den Verhältnissen in den Großstadtgymnasien gemessen werden darf. Wir Christen sind sicher, daß die Botschaft des Evangeliums dem jungen Menschen unserer Tage sehr wohl etwas zu sagen hat und daß ein Religionsunterricht, der sich in der Peripherie rein anthropologischer und sozialkundlicher Fragestellungen erschöpfte, dem jungen Menschen das schuldig bleibt, worauf er gerade im Pluralismus unserer Tage Anspruch hat: das Aufzeigen der Möglichkeit, sein Leben an den Antworten des Glaubens auf die Fragen der Zeit zu orientieren. Religionsunterricht ist, so gesehen, Diakonie, und die Kirche soll diesen Dienst leisten – darin stimmen wir mit unseren evangelischen Mitchristen überein –, so lange und so gut sie kann.

Der ev.-luth. Landesbischof D. Dietzfelbinger hat vor seinem Abschied aus dem Amt in einer Art von »geistlichem Testament« seinen Religionslehrern¹⁸ zum Stichwort »Ordentliches Lehrfach« geschrieben: »Lassen Sie mich zu dieser Frage zunächst eindeutig feststellen, daß mir eine Preisgabe der den Kirchen eingeräumten verfassungsmäßigen Rechte und damit ein Rückzug aus den öffentlichen Schulen auch heute nicht angezeigt und die häufig allzu rasch und ohne Einbeziehung aller wichtigen Gesichtspunkte in die Öffentlichkeit gebrachte Diskussion darüber fragwürdig erscheint. Es geht ja nicht um ein überkommenes Recht, nicht um das Prestige der Kirche, sondern um die Kinder, die in ihrer Mitte heranwachsen. Um ihretwillen darf und soll die Kirche die Möglichkeit des Religionsunterrichts an der Schule wahrnehmen, so lange und so gut sie es kann. Jeder von uns kennt die damit zusammenhängenden Einwände. Aber mögen wir ebenso deutlich die nach wie vor gegebenen Chancen sehen und nützen!«

¹⁸ Im »Rundbrief« Nr. 40 vom 30. 8. 1974, S. 7.

Situativer Ansatz und überlieferter Glaube

Thesen zu Grundfragen des Religionsunterrichts heute

Von Georg Baudler

Als die Religionspädagogik vor etwa einem halben Jahrzehnt einsah, daß die kerygmatische Konzeption des Religionsunterrichts in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft nur einen sehr kleinen Teil der Kinder und Jugendlichen wirklich erreichen und bleibend prägen konnte, während der große Rest der Schüler am Ende der Schulausbildung zusammen mit der Schulmappe auch den in vielen Religionsstunden übermittelten Glauben in die Ecke stellte, erfolgte die sogenannte »curriculare Wende« des Religionsunterrichts: nicht mehr das »Kerygma«, die zu überliefernde Botschaft des Glaubens, habe im Mittelpunkt des Unterrichts zu stehen, sondern die Lebenssituation des Schülers; von dieser her sei zu bestimmen, welche Qualifikationen der Schüler besitzen müsse, um sein Leben sinnvoll bewältigen zu können; Religionsunterricht sei wie jeder andere Unterricht dadurch als schulischer Unterricht zu legitimieren, daß er solche Qualifikationen vermittele¹. Gegenwärtig beginnt man einzusehen, daß die Überbetonung dieses situativen Ansatzes zu unüberwindlichen Abgrenzungsschwierigkeiten des Religionsunterrichts gegenüber benachbarten Fächern wie Deutsch oder Sozialkunde führt, und man besinnt sich wieder stärker auf die Funktion der in den christlichen Kirchen überlieferten Glaubensinhalte für diesen Unterricht².

Soll diese Besinnung wirklich als Fortschritt und nicht als Rückschritt erfolgen, dann darf sie sich nicht darauf beschränken, danach zu fragen, in welcher Art und Weise, mit Hilfe welcher Methoden, die Inhalte der Glaubensüberlieferung in den Religionsunterricht eingebracht werden können³; vielmehr geht es darum, die *grundsätzliche Funktion* der Überlieferung für den religiösen Lernprozeß unter den Bedingungen einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft zu bestimmen und dabei zu bedenken, daß möglicherweise diese Inhalte stärker zur Geltung kommen können, wenn sie in unterrichtliche Handlungsprozesse *übersetzt* werden, anstatt sie vorwiegend in sachhaften begrifflichen Aussagen, das heißt als Lerngegenstand, zu entfalten.

¹ Vgl. G. Stachel, Curriculum und Religionsunterricht. Zürich/Einsiedeln/Köln 1971.

² Das Thema der Katechetiker-Tagung 1975 in Straßburg war Bibeldidaktik (wichtige Vorträge dazu sind abgedruckt in: »Katechetische Blätter«, Heft 3 (1976), S. 146 ff. und S. 155 ff.); bei der für dieses Jahr im Herbst geplanten Arbeitstagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten (AKK) geht es um »Inhalte religiöser Lernprozesse«.

³ Vgl. dazu G. Baudler, »Rückkehr« zur Bibel im Religionsunterricht? Überlegungen zur Didaktik eines erfahrungs- und problemorientierten Bibelunterrichts – das »Bibeldidaktische Viereck«. In: »Katechetische Blätter«, Heft 6 (1975), S. 331–352.

Andernfalls besteht die Gefahr, daß die Diskussion wieder in den unfruchtbaren Streit der späten sechziger Jahre zurückfällt, wo man fragte, ob die Inhalte der Glaubensüberlieferung als »Information« oder als »Verkündigung« zu vermitteln seien⁴. Dieser Alternative gegenüber ist zu bedenken, daß es schon biblisch neben dem Begriff des »Kerygmas« den der »Martyria« gibt⁵, der ursprünglich »Zeugenschaft« bedeutet, das heißt Wort dessen, der – etwa vor Gericht – für etwas oder für jemanden spricht und dessen Standpunkt vertritt. In diesem »Zeugnis« wird jedoch das zu Bezeugende nicht in voller Inhaltlichkeit entfaltet, sondern in einem Symbol, einer situationsbezogenen Geste und deren Interpretation, gegenwärtig gesetzt. Dabei geht es darum, daß diese vom überlieferten Glauben geprägte Handlung und ihre Interpretation das Ganze des Glaubens möglichst genau auf die Situation hin aussagt, von der das Zeugnis gefordert wird. In der Zeit der römischen Christenverfolgungen konnte diese Geste zum Beispiel allein darin bestehen, das vom Staat geforderte Opfer für den römischen Kaiser zu verweigern; darin kam situationsbezogen das Ganze des christlichen Glaubens zum Ausdruck: daß der gekreuzigte Jesus und nicht der regierende römische Kaiser der »Messias« der Christen, der rettende Orientierungspunkt ihres Lebens, ist.

Einerseits ist diese »Martyria« gegenüber dem »Kerygma« härter, objektiver; sie ist ja Bekundung nach außen, Bekundung in einer Öffentlichkeit, die dem christlichen Glauben gegenüber gleichgültig oder gar feindlich eingestellt ist – ein Religionsunterricht, der sich von diesem Begriff her konzipiert, vermeidet schon im Grundansatz ein Mißverständnis der Schulklasse als christlicher Gemeinde –, sie hat ein starkes kognitives Element (die lateinische Übersetzung von »Martyria« ist »argumentum«), bedeutet Argumentation, Darlegung, Auseinandersetzung. Andererseits bringt der Begriff gegenüber der religiösen Information das Moment des Bekenntnisses und der Eindeutigkeit des Vorverständnisses zum Ausdruck.

Von diesen Überlegungen her ergeben sich folgende Thesen für die Gestaltung des Religionsunterrichts heute und für die Bedeutung, die Lernprozesse der im Religionsunterricht angestrebten Art für die Kirche als Ganze in unserer weltanschaulich pluralen Gesellschaft haben:

1. *Die Schulklasse ist keine christliche Gemeinde*; Ziel eines religiösen Lernprozesses in einer solchen Gruppe, in der sich die weltanschauliche Pluralität der heutigen Gesellschaft widerspiegelt, ist deshalb nicht unmittelbar der im

⁴ Vgl. H. Halbfas, Religionsunterricht als »ordentliches Lehrfach«. In: ders., Aufklärung und Widerstand, Beiträge zur Reform des RU und der Kirche. Stuttgart/Düsseldorf 1971, S. 50–58. (Dieser Aufsatz geht zurück auf einen schon vor längerer Zeit im WDR ausgestrahlten Vortrag »Religionsunterricht als Information und Aufklärung«.)

⁵ Auf diesen möglichen religionspädagogischen Ansatz machte ich schon vor vielen Jahren aufmerksam in dem Beitrag: G. Baudler, Atheisten im Religionsunterricht? Überlegungen zum Problem eines obligatorischen Religionsunterrichts in der pluralistischen Gesellschaft. In: »Katechetische Blätter«, Heft 11 (1967), S. 661–667.

gemeinschaftlichen Tun sich ausdrückende christliche Glaube, sondern die »Sensibilisierung für das, was hinter dem vordergründig Feststellbaren und Handhabbaren liegt und das für den Menschen und seine Welt sinngebend ist, und die Anleitung zu gemäßen Ausdrucksformen für die Beziehung des Menschen zum sinngebenden Grund seines Daseins.«⁶

Dieser Gesichtspunkt wendet sich ursprünglich gegen die Konzeption der religiösen Erziehung als einer kerygmatisch-katechetischen Unterweisung. Wenn diese Konzeption zumindest in der Theorie heute auch kaum mehr vertreten wird, so sind doch häufig im konkreten Religionsunterricht, aber auch noch in manchen Lehrplanentwürfen und Theoriebeiträgen, mehr oder weniger unreflektierte Restbestände dieser Konzeption zu finden; diese können den religiösen Lernprozeß in einer weltanschaulich-pluralen Gruppe sehr stark blockieren. Solche kerygmatischen Blockierungen sehe ich überall dort am Werk, wo die allgemein unbestrittene Ausgangssituation des Lernprozesses, nämlich die weltanschaulich-plurale Gruppe⁷, in der Organisation und im Fortgang des Lernprozesses entweder nicht genügend ernst genommen wird oder eine Zielsetzung vorherrscht, die aus der pluralen Gruppe am Ende doch eine Art gläubiger Gemeinde zu machen sucht, ohne vorher die »Existenzbedingungen« der Gruppe zu ändern. (Zum Beispiel die Freiwilligkeit des Zusammenschlusses, die in einer Schulklasse trotz Abmeldemöglichkeit vom Religionsunterricht niemals existentiell zum Tragen kommen kann; hier wird die plurale Ausgangssituation vom Lehrer überspielt.)

Nicht ernst genommen wird die plurale, nicht-gemeindliche Struktur der Lerngruppe, wo wichtige Elemente der christlichen Tradition in einer Weise in den Lernprozeß eingebracht werden, daß zu ihrem Verständnis ein ansatzhafter Glaube oder zumindest eine gewisse Offenheit für den Glauben vorausgesetzt ist. Die in den Paulus-Briefen enthaltenen Christus-Hymnen, in denen sich häufig eine bekenntnishafte »Deszendenz-Christologie«⁸ ausdrückt, kann ich zwar mit meinen Schülern struktural analysieren, ich kann mit ihnen darüber rätseln, was die Menschen, die diese Hymnen gedichtet haben, bewegt haben mag, kann von daher vielleicht auch eine Umdichtung und Neudichtung dieser Hymnen versuchen und dabei eventuell Elemente aus der Gegenwartserfahrung der Schüler mit einbeziehen⁹, aber ich kann nicht ein Derivat aus diesen Hymnen, ein zu einer Art »Kurz-

⁶ So definiert A. Exeler die Aufgabe religiöser Erziehung in einer säkularisierten Gesellschaft, ders., Religiöse Erziehung in einer säkularisierten Gesellschaft. In: »Katechetische Blätter«, Heft 12 (1973), S. 717.

⁷ Vgl. den Synodenbeschluß »Der Religionsunterricht in der Schule« vom 22. 11. 1974, Kap. 1, die Situationsbeschreibung, dabei bes. Pkt. 1. 4. »Religionsunterricht – Gemeindekatechese«.

⁸ Vgl. K. Rahner, Die zwei Grundtypen der Christologie. In: Schriften zur Theologie, Bd. X. Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, S. 227–238.

⁹ Diese Art des Umgehens mit Bibeltexten wird gegenwärtig in der Religionspädagogik unter dem Stichwort »Transformation biblischer Texte« verhandelt. Vgl. A. Stock, Umgang mit theologischen Texten. Zürich/Einsiedeln/Köln 1974, bes. S. 68–72.

formel des Glaubens« geronnenes Bekenntnis (etwa: »Jesus ist wahrer Gott«, oder »Gott ist Mensch geworden«) der Gruppe vorsetzen und erläutern wollen¹⁰. Das wäre ein Konglomerat aus kerygmatischer Unterweisung und religiöser Information, das die Fehler beider Konzeptionen potenziert in sich enthält¹¹. Bekenntnisformeln dieser Art – dazu gehören auch die heutigen Bemühungen um sog. »Kurzformeln des Glaubens« – haben ihren Ort in der Gemeinde, nicht in der pluralen Öffentlichkeit¹². Ein kerygmatisch-inhaltliches (nicht: »martyrial«-zeichenhaftes!) Bekenntnis in einer Situation zu geben, in der es nicht konstitutiv von der Gesamtgruppe mitgetragen wird und in der es erst nach langatmigen Erklärungen (und auch dann allenfalls kognitiv) verstanden werden kann, bedeutet eine Verletzung der Arkandisziplin gegenüber der christlichen Tradition und heißt »Perlen vor die Säue werfen«¹³.

Überspielt wird die nicht-gemeindliche, plurale Struktur einer Lerngruppe, wo der Lernprozeß zwar im Ansatz die plurale Struktur ernst nimmt, dann aber die »Sensibilisierung für das, was hinter dem vordergründig Feststellbaren und Handhabbaren liegt und für den Menschen sinngenehm ist«¹⁴ in einer Art und Weise anstrebt, daß dadurch die Pluralität oberflächlich ausgeglichen und die Gruppe in einem kontinuierlich fortschreitenden Lernprozeß zu einem gemeinsamen Glaubensvollzug geführt wird. Zwar bin ich mit A. Exeler der Meinung, daß die bloße »Sensibilisierung« für den sinn-

¹⁰ Vgl. R. Bleistein, *Kurzformel des Glaubens. Prinzip einer modernen Religionspädagogik, Grundlegung (Bd. I) und Texte (Bd. II)*, Würzburg 1971; dazu G. Baudler, *Glaube aufgrund von Erfahrung? Zu Kriterien und Möglichkeiten des Umgangs mit Kurzformeln des Glaubens aus praktisch-theologischer Sicht*. In: G. Baudler/W. Beinert/A. Kretzer. In: *Den Glauben bekennen. Formel oder Leben?* Freiburg/Basel/Wien 1975, S. 117 ff.

¹¹ Ein wenig in diese Richtung gehen auch noch einzelne Formulierungen im »Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht« für die Sekundarstufe I; vgl. z. B. »Grundlegung«, München (DKV) 1973, S. 30 Formulierungen wie: »Glaubensaussagen der Kirche kennenlernen; die unterschiedliche Bedeutsamkeit der Glaubensinhalte aufzeigen; das apostolische Glaubensbekenntnis verstehen und erklären«.

¹² Vgl. G. Baudler, *Glaube aufgrund von Erfahrung? Zu Kriterien und Möglichkeiten des Umgangs mit Kurzformeln des Glaubens aus praktisch-theologischer Sicht*, a. a. O., S. 96–105.

¹³ Vgl. H. Spaemann, *Lauter Utopien?* In: »Christ in der Gegenwart«, Nr. 13 vom 31. 3. 1974, Artikeldienst, S. 1: »Die Kirche sündigt seit Jahrzehnten zunehmend und mit immer schlimmeren, wenn auch jetzt noch unterschwelligen Folgen durch die beharrliche Nichtbeachtung der Weisung Jesu: »Gebt das Heilige nicht den Hunden, und werft die Perlen nicht vor die Schweine!« (Mt 7, 6). In einer Zeit und Welt des Neuheidentums wäre eine neue Form von Arkandisziplin längst gefordert. – Wie das Verständnis etwa einer Bachschen Fuge nicht nur den Sinn für Musik, sondern dazu noch die intensive Schulung dieses Sinnes voraussetzt, so sind die Geheimnisse des Gottesreiches nur dem Glauben und jeweils bestimmten Glaubensstufen zugänglich ... Heute setzen wir in den Schulen, aber auch in den Massenmedien, den Glauben mancherorts noch genauso voraus, wie es in einer von christlichen Grundsätzen bestimmten Zeit und Welt berechtigt sein mochte – obwohl jeder Religionslehrer bezeugen kann, daß eine größere Zahl von Schülern nicht mehr die geringste Bereitschaft für die Welt der Offenbarung mitbringt ...«

¹⁴ Vgl. die in Anm. 7 zitierte Exelersche Definition von religiöser Erziehung in der säkularisierten Gesellschaft.

gebenden Grund des Daseins als Ziel der religiösen Erziehung auch in der weltanschaulich-pluralen Gesellschaft nicht genügt, diese vielmehr auch dazu befähigen muß, die Beziehung, die der Lernende zum Daseinsgrund findet, in entsprechender Weise *auszudrücken*. Aber der religiöse Lernprozeß ist nur dann »offen«¹⁵, das heißt entsprechend der pluralen Ausgangssituation gestaltet, wenn sich in ihm diese plurale Struktur durchhält und auch noch in der *Endsituation*, dann vielleicht sogar verschärft, weil stärker konturiert, zum Ausdruck kommt. Denn wenn die »Sensibilisierung« für den Daseinsgrund wirklich »offen«, in freilassender Weise, geschieht, dann ist mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß sich dieser Daseinsgrund den einzelnen Mitgliedern der Lerngruppe (entsprechend den verschiedenartigen Vorprägungen und Verstehensvoraussetzungen) in unterschiedlicher Weise erschließen wird: den einen als dunkle, beunruhigende Frage, den anderen als ein Protest herausforderndes Schweigen, wieder anderen als großes Geheimnis, dessen sich das Kind oder der Erwachsene in träumerischem Staunen inne wird, und einigen als personaler Daseinsgrund, dem man vertrauen kann. Das aber bedeutet, daß entsprechend dieser verschiedenartigen Beziehung auch der *Ausdruck* dieser Beziehung, zu dem der Lernprozeß befähigen soll, verschieden sein muß: für den einen bedeutet Schulung des Ausdrucks der Beziehung zum Daseinsgrund Anleitung und Hilfe zum Suchen und Fragen, für den anderen Hilfestellung in der Formulierung eines aus Gewissensverantwortung erfolgenden Protestes, für den einen Hilfe zur Meditation, für den anderen Anleitung zum persönlichen Gebet. Das bedeutet keineswegs, daß der Lehrer seinen Schülern eine Art Einzelunterricht geben muß (auch wenn eine gelegentliche Aufteilung der Arbeitsgruppe nach solchen »religiösen« Gesichtspunkten durchaus angebracht erscheint), vielmehr kann ein und derselbe Lernprozeß sowohl eine Hilfestellung zum Fragen und Suchen als auch zum Protestieren, zum Meditieren wie zum christlichen Beten sein: das Kind, dem in der Erfahrung seines Pulsschlags und dem darauffolgenden Einblick in außerchristliche und christliche Schöpfungserzählungen die Endlichkeit und das Umgriffensein seines Daseins durch eine transzendente Macht aufgeht¹⁶, kann sich dadurch zum Fragen und Suchen, zum Protest, zur Meditation oder zum Beten eines Schöpfungspsalms herausgefordert sehen. Jede dieser Haltungen – auch der Protest¹⁷ – ist ein von der

¹⁵ Vgl. die Synodenvorlage »Der Religionsunterricht an der Schule«, a. a. O., bes. den Abschnitt 2, 4. 4.: »Weil Evangelium Befreiung bedeutet, darf trotz des dringenden Ernstes der Botschaft die unterrichtliche Vermittlung nichts von Manipulation an sich haben«.

¹⁶ Vgl. das bei G. Baudler, *Der Religionsunterricht als curricular strukturierter, offener Sprach- und Denkprozeß*, In: ders. (Hrsg.), *Religionsunterricht im Primarbereich*. Zürich/Einsiedeln/Köln 1973, S. 17–20, erläuterte Unterrichtsbeispiel.

¹⁷ Wie große Gestalten aus der biblischen Tradition (z. B. Hiob) zeigen, ist der Protest gegen das Schweigen und Sichabwenden des sinngebenden Grundes menschlichen Daseins durchaus als christliche Haltung zu verstehen; vgl. von religionspädagogischer Seite: W.

christlichen Tradition her möglicher Ausdruck der Beziehung des Menschen zum Daseinsgrund und muß vom Lehrer, wo er auftaucht, verständnisvoll aufgegriffen und auf je seine Art gefördert werden. Wo am Ende einer Lernreihe die *gesamte* ursprünglich plurale Lerngruppe geschlossen fragt und sucht oder geschlossen protestiert oder geschlossen meditiert oder geschlossen betet, »riecht« der Lernprozeß nach Bevormundung und Manipulation; er ebnet ein, statt durch stärkere Konturierung eine sinnvolle, zu Toleranz und Mündigkeit führende Interaktion im Religionsunterricht zu ermöglichen.

2. *Basis auch des nicht-gemeindlichen, auf plurale Öffentlichkeit hin angelegten religiösen Lernprozesses ist die christliche Glaubensüberlieferung, als deren Anwalt sich der Organisator und Anreger des Lernprozesses versteht.*

Diese These wendet sich ursprünglich gegen die Konzeption, die religiöse Erziehung in der weltanschaulich-pluralen Gesellschaft als »religiöse Information« verstehen will. Zwar wiesen viele Vertreter dieser Konzeption schon ziemlich zu Anfang ein Verständnis ihres Ansatzes zurück, das Information »neutral« verstehen wollte und Religionsunterricht in diesem Ansatz zu einem neutralen Religionskundeunterricht umfunktioniert sah. Religiöse Information könne und müsse »engagiert« sein, sagte man. Heute wird die Konzeption der »religiösen Information« zwar kaum mehr irgendwo ausdrücklich vertreten, aber ihr Grundansatz, gegen den sich meine These richtet, hielt sich meiner Ansicht nach durch im Streit um den in der Religionspädagogik zu verwendenden Religionsbegriff. Denn obwohl heute weitaus die meisten Religionspädagogen mit einem Religionsbegriff arbeiten, der in Anlehnung an Paul Tillich Religion als Beziehung des Menschen zu dem umgreifenden und den Menschen »unbedingt angehenden« Daseinsgrund versteht¹⁸, wird dieser so gefaßte Religionsbegriff doch in verschiedener Absicht und Zielrichtung verwendet.

Es gibt eine nicht unbedeutende Gruppe von Religionspädagogen¹⁹, die den Akzent auf die existential-ontologische Perspektive des Tillich'schen Religionsbegriffs legen und von daher Religiosität als anthropologische Grundkategorie verstehen, deren Erschließung unabhängig von einer bestimmten religiösen Tradition (etwa der christlichen) möglich und notwendig ist, ja von deren Erschlossenheit aus erst das Verständnis einer konkreten Religion und ihre Tradition als möglich erscheint. Diese Religionspädagogen gehen

Wössmann, Protestieren – Nachdenken – Meditieren – Beten, Texte, Kommentare, Unterrichtsentwürfe. München 1970.

¹⁸ Vgl. die oben Anm. 7 zitierte Exelersche Definition von religiöser Erziehung in der säkularisierten Gesellschaft sowie die Erörterungen zum Religionsbegriff im »Handbuch der Religionspädagogik«, hrsg. von E. Feifel/R. Leuenberger/G. Stachel/K. Wegenast, Gütersloh/Zürich/Einsiedeln/Köln, bes. den Beitrag von E. Feifel in Bd. 1, 1973, S. 34–48: »Grundlegung der Religionspädagogik im Religionsbegriff«.

¹⁹ Zu ihnen zählt neben H. Halbfas unter anderem die Gruppe um S. Vierzig (vgl. z. B. Heinemann/Stachel/Vierzig, Lernziel und Religionsunterricht. Zürich/Einsiedeln/Köln 1970, bes. S. 18–23).

davon aus, daß es einen »objektiven«, durch keine geschichtliche religiöse Tradition vermittelten Zugang zur Erschließung des menschlichen Daseinsgrundes gibt und zielen in den von ihnen entworfenen Lernprozessen eine solche Erschließung an, um dann von ihr aus die verschiedenen geschichtlichen religiösen Traditionen kritisch sichten und beurteilen zu können²⁰. Der Lehrer, so sagen sie, müsse im religionspädagogischen Lernprozeß in der weltanschaulich pluralen Lerngruppe wenigstens zeitweilig von der konkreten religiösen Überlieferung, in der er selber als Glaubender steht, absehen, um sich voraussetzungslos und ehrlich auf den anders denkenden Menschen einlassen zu können. Am weitesten in diese Richtung geht Hubertus Halbfas, wenn er nicht mehr die Theologie als die herkömmliche Bezugswissenschaft des Religionsunterrichts betrachtet, sondern diese durch eine allgemeine Religionswissenschaft (neuer Art) ersetzt sehen will, wobei sich die Religionspädagogik (im Unterschied zur »Katechetik«) als das vermittelnde Bindeglied zwischen Religionsunterricht und Religionswissenschaft versteht.

Dem gegenüber steht eine Gruppe von Religionspädagogen, die den Tillichschen Religionsbegriff so verwenden, daß dabei der Akzent auf die bei Tillich ebenfalls vorhandene *theologische* Dimension zu liegen kommt²¹. Diese Gruppe geht davon aus, daß es eine voraussetzungslose, von geschichtlicher Tradition unabhängige, rein anthropologische Religiosität nicht gibt. Kaspar Hauser und andere sogenannte »wilde Kinder«, die ohne menschliche Beziehungen aufwuchsen, was sich am deutlichsten im Fehlen der Sprache ausdrückt, haben auch ihre (sicher vorhandene) Beziehung zum Daseinsgrund nicht in menschlicher (das heißt sprachlicher oder vor-sprachlicher) Weise realisiert und sind in diesem Sinne nicht religiös. Solange sie losgelöst von menschlichen Beziehungen und abgetrennt von einer menschlichen Sprache leben (in der sich nicht nur stets religiöse Überlieferung ausprägt, die vielmehr durch ihren Charakter vorbewußt die Haltung des Menschen gegenüber dem Daseinsgrund bestimmt), haben sie kein »Organ« für das, was den Menschen unbedingt angeht. Wenn einer dieses »Organ« besitzt, dann ist es geweckt durch die Beziehung und die Korrespondenz zu anderen Menschen, eine Korrespondenz, die selbst wiederum niemals im luftleren Raum stehen kann, sondern immer schon geprägt ist durch eine bestimmte geschichtlich vermittelte Art zu leben und dem anderen zu begegnen, also notwendig in Tradition eingebettet ist. Was die verschiedenen geschichtlichen Traditionen kennzeich-

²⁰ Vgl. z. B. das von Vierzig entworfene Globalziel des Religionsunterrichts: »Globalziel des Religionsunterrichts ist die Fähigkeit, die religiöse Frage in den jeweiligen Entscheidungs- und Konfliktsituationen zu stellen und in Auseinandersetzung mit vorgegebenen Antworten religiöser und weltanschaulicher Traditionen, vornehmlich der biblischen Botschaft, zu einer eigenen Antwort zu kommen«, in: Heinemann/Stachel/Vierzig, Lernziel und Religionsunterricht, a. a. O., S. 61.

²¹ Vgl. G. Tillich, Die verlorene Dimension. Hamburg 1962, S. 56–71, sowie das verschiedentlich von Tillich zur Geltung gebrachte »prophetische Prinzip«.

net, ist gerade die je spezifische Art und Weise der Beziehung des Menschen zum Daseinsgrund, die sich in den verschiedenen Lebensäußerungen konkret ausdrückt.

Religion sowohl als auch Religiosität ist deshalb immer notwendig eingebettet in Überlieferung. Für die Unterrichtspraxis heißt das, daß sich der Lehrer im religionspädagogischen Lernprozeß niemals voraussetzungslos auf den anders denkenden Menschen einlassen kann. Er kann nur dann ein wirksamer »Katalysator« im Lernprozeß sein, der zur Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Daseinsgrund anregt, wenn er nicht in einem grundsätzlich gebrochenen, sondern einem kritisch-konstruktiven Verhältnis zu der Tradition steht, aus der er kommt oder in der er lebt, und wenn er bereit und fähig ist, diese Tradition im religionspädagogischen Lernprozeß zur Geltung zu bringen (und zwar schon in dessen Struktur). Sobald er zugunsten einer vermeintlichen Voraussetzungslosigkeit und Vorurteilslosigkeit von dieser seiner Tradition absieht, ist der Lernprozeß in der Gefahr, in ein unverbindliches und dadurch letztlich auch unwirksames Reden und Tun abzugleiten.

Das bedeutet jedoch nicht, daß die satzhaft und begrifflich faßbaren Inhalte dieser Tradition die ausschließlichen oder auch nur die zentralen »Gegenstände« des religionspädagogischen Lernprozesses in der weltanschaulich pluralen Lerngruppe bilden müßten. Im Gegenteil: je konstruktiver und überzeugender die Tradition durch den Unterrichtsstil des Lehrers und durch die innere Struktur der von ihm entworfenen Lernprozesse zur Geltung gebracht wird – was durchaus ohne eine ins einzelne gehende satzhafte und begriffliche Entfaltung möglich ist –, desto mehr können der Mensch und seine Fragen, freilich immer wieder auch gespiegelt in der Tradition und schärfer konturiert durch einen freien und kreativen Umgang mit ihr, das eigentliche Anliegen des Lernprozesses sein. Tradition wird ja in dem Maße museal und wirkungslos, als sie vergegenständlicht und nur mehr um ihrer selbst willen weitergegeben wird, statt je unmittelbar der Menschwerdung des Menschen, seiner Sinnorientierung im konkreten Leben, zu dienen. In der weltanschaulich-pluralen Lerngruppe muß die religiöse Tradition als hermeneutische Basis des Lernprozesses wirken und bleibt dadurch lebendig. Darum ist nicht eine irgendwie geartete allgemeine Religionswissenschaft, sondern die Theologie die entsprechende Bezugswissenschaft auch für den heutigen Religionsunterricht.

3. In der weltanschaulich-pluralen Gesellschaft ist nach Ausgangspunkt, Struktur und Ziel zu unterscheiden zwischen dem gemeindlichen und dem nicht-gemeindlichen, auf Öffentlichkeit hin angelegten religiösen Lernprozeß.

Das Anliegen dieser These wird in der gegenwärtigen Religionspädagogik verhandelt unter dem Thema »Unterscheidung von schulischem Religionsunterricht und gemeindlicher Katechese«. Der Synodenbeschluß zum Reli-

gionsunterricht an der Schule geht von dieser Unterscheidung aus und baut auf ihr auf²². Eine eigene Synodenkommission hat Vorschläge um Neuaufbau einer gemeindlichen Katechese in der Bundesrepublik Deutschland ausgearbeitet²³. Die Unterscheidung ist also mehr oder weniger »kirchenamtlich« geworden, was freilich keineswegs heißt, daß sie in ihrer Art und Bedeutung überall gleichermaßen gesehen und verstanden wird²⁴. Vom hier entfalteten Ansatz her ergibt sich die Unterscheidung aus der Einsicht, daß das Kerygma (biblisch verstanden als »Weissagung«, als »Zungenreden«, das von vernünftiger Auslegung begleitet ist, als »Belehrung«, »Lobpreis« und »Offenbarung«) dem Aufbau der Gemeinde dient (vgl. 1 Kor 14, 4. 5. 12. 26 u. ö.). Es ist auf die versammelte Gemeinde oder den glaubenswilligen Einzelnen hin gesagt und setzt das ausgesagte Heil in der Situation gegenwärtig²⁵. So findet es seinen Wesensvollzug im sakramentalen Wort. In dieser jeweils neuen Gegenwärtigsetzung des Heils – in dem Frieden, in der Tröstung, in dem Leben, wie sie von der Situation ausstrahlen, in der das Wort vom lebenden Gekreuzigten einen »Sitz im Leben«, einen sinnvollen Lebenskontext findet – liegt die spezifische Eigenart des Kerygmas, Gemeinde zu stiften und zu festigen. Es kann nicht gesagt werden ohne diese Absicht und dieses Ziel. Aus diesem Grunde taugt es auch in einer veränderten und abgeschwächten Form (vielleicht ein bißchen mit »religiöser Information« vermischt) nicht für eine Lerngruppe, die ihren »Existenzbedingungen« nach, das heißt von der Art her, wie sie zustande kommt und sich organisiert, weltanschaulich-plural ist und bleiben will. Vor Gericht und in der pluralen Öffentlichkeit ist der Ort für die »Martyria«, nicht für das Kerygma.

Darin besteht die Not gegenwärtigen kirchlichen Sprechens, daß infolge des Säkularisierungsprozesses, wie immer man diesen näherhin versteht²⁶, die Öffentlichkeit (auch wie sie in den sonntäglichen Gottesdiensten in großen Gotteshäusern immer noch besteht) aufgehört hat, ein wenn auch vielleicht »ungelegener«, so doch grundsätzlich *möglicher Ort für das Kerygma* zu sein. Immer noch sagt man das Kerygma, wo eigentlich die »Martyria« ihren Platz hätte, und vergißt darüber, dem Kerygma einen neuen Ort zu suchen und auszuweisen. Diesem Ziel soll der Neuaufbau einer Gemeindegatechese in der Bundesrepublik Deutschland dienen. Die kleine Gruppe von glaubenswilligen Menschen, die sich nicht »öffentlich«, sondern »privat« trifft, ihre

²² Vgl. den Synodenbeschuß »Der Religionsunterricht in der Schule«, a. a. O., Pkt. 1. 4 »Religionsunterricht – Gemeindegatechese«.

²³ Vgl. das Arbeitspapier der Sachkommission I der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland »Das Katechetische Wirken der Kirche«, hrsg. vom Sekretär der Synode, dann 1974 als Sonderdruck aus der Zeitschrift »Synode«, Heft 3/1974 erschienen.

²⁴ Vgl. G. Baudler (Hrsg.), Erneuerung der Kirche durch Katechese. Zum Synodenpapier »Das Katechetische Wirken der Kirche«. Düsseldorf 1975.

²⁵ Vgl. K. Rahner/H. Vorgrimmler, Kleines theologisches Wörterbuch. Freiburg/Basel/Wien 1961, S. 196.

²⁶ Vgl. A. Exeler, Religiöse Erziehung in einer säkularisierten Gesellschaft, a. a. O., S. 722–725.

Lebensprobleme austauscht und Orientierung an der christlichen Tradition sucht, ist der neue Ort, wo das Kerygma wieder einen »Sitz im Leben« finden kann. Denn es ereignet sich sichtbar und spürbar (jenseits eines magischen Sakramentenverständnisses) dort, wo der im eigenen Leben erfahrene und im Gespräch mit den anderen aufgedeckte Daseinsgrund in der christlichen Tradition (sei es als »Gott und Vater«, das heißt als Daseinsgrund Jesu, oder sei es in der Gestalt des Gekreuzigten oder sei es in der Art und Weise, wie der Mensch Jesus mit seinen Mitmenschen umgeht, usw.) *identifiziert* wird, dadurch seine Anonymität verliert und als geschichtliches Gegenüber ergriffen und angesprochen werden kann. Wo dies geschieht, wird dem Menschen nicht bloß Befreiung zugesagt, sondern er *erfährt* sie, indem sie ihm zugesagt wird; und das vor allem meint »Kerygma«.

Es gilt also in der weltanschaulich-pluralen Gesellschaft bei der Gestaltung religiöser Lernprozesse nach Ausgangslage, Struktur und Ziel zwei Arten dieser Prozesse möglichst genau zu unterscheiden: die eine Art (Religionsunterricht, allgemeine theologische Erwachsenenbildung) hat als Ausgangslage und als sich durchhaltende soziologische Struktur einen Kreis von weltanschaulich-pluralen, verschiedengradig sinnenfremdeten Menschen und zielt auf die »Sensibilisierung für das, was hinter dem vordergründig Feststellbaren und Handhabbaren liegt« und auf einen gemäßen Ausdruck für die (jeweils in ihrer Art verschiedene) Beziehung des Menschen zu diesem seinem Daseinsgrund; die andere Art (Gemeindekatechese) geht dagegen von einem Kreis glaubenswilliger, für religiöse Fragen aufgeschlossener Menschen aus und versucht, die eigene, immer wieder als unbefriedigend empfundene Beziehung zum Daseinsgrund an der in den biblischen Überlieferungen erzählten Art und Weise dieser Beziehung auszurichten und sie dadurch tiefer und erfüllender zu gestalten: sie zielt darauf ab, den im eigenen Leben erfahrenen Daseinsgrund immer neu in dieser Überlieferung zu identifizieren und ihn dadurch zu aktivieren.

4. Im nicht-gemeindlichen, auf religiöse »Sensibilisierung«, auf Weckung und Stärkung einer freien, außerkirchlichen Religiosität hin angelegten Lernprozeß eröffnet sich der Kirche und der von ihr weiterzugebenden religiösen Tradition ein bisher viel zu wenig beachtetes Aufgabenfeld, dessen sie zu ihrer Selbstverwirklichung in der weltanschaulich-pluralen Gesellschaft notwendig bedarf.

Die Unterscheidung von schulischem Religionsunterricht und gemeindlicher Katechese, wie sie die Synode vollzog, entpuppt sich bei längerem Hinsehen als die Spitze eines Eisberges, der langsam aus dem Wasser emporragt; in dem Problem, das zu dieser Unterscheidung geführt hat, kündigt sich eine viel weiter reichende, die Grundstrukturen der Kirche betreffende Entwicklung an, deren eigentliche »Masse« und deren Kern erst sehr undeutlich, wie durch bewegtes Wasser hindurch, sichtbar ist. Zweifellos ist die Notwendig-

keit dieser Unterscheidung ein Ergebnis jenes »fortdauernden Prozesses der Freisetzung weltlicher Verhaltens- und Bewußtseinsstrukturen aus dem Einflußbereich religiöser Vorstellungen«, den man »Säkularisierung« nennt und den man, in diesem Sinn verstanden, auch bei einer da und dort feststellbaren Renaissance einer mehr außerkirchlich orientierten Religiosität als unwiderlich und mit wachsendem Tempo in Gang befindlich akzeptieren muß²⁷. Weil und in dem Maße, als sich unter dem Druck einer wachsenden weltanschaulichen Pluralität in der Gesamtgesellschaft die Aufgabe der Bildung und Erziehung aus dem kirchlichen Bereich herausgelöst hat (vgl. die kirchliche Schulaufsicht, die noch weit in die Neuzeit hinein bestanden hat), prägte sich auch in der Schule dieser weltanschauliche Pluralismus aus, der es verbietet, eine Schulklasse als mögliche christliche Gemeinde anzusprechen und in ihr den Prozeß des Kerygmas, der innerlich notwendig auf den Aufbau einer Gemeinde hinzielt, zu initiieren. Bei allem Streit um die Begriffe »Volkskirche«, »Gemeindekirche« oder »Verbandskirche« als Stichworte für die durch die Säkularisierung notwendig gewordene Neustrukturierung der Kirche heute wird doch kaum in Frage gestellt, daß das christliche Kerygma am besten dort wirksam werden kann, wo sich anstelle der anonymen Großstrukturen kleinere Gruppen von Menschen bilden, die einander kennen und außerhalb der formellen Zusammenkünfte miteinander Kontakt haben. Der dabei gegebenen Gefahr, daß in solchen Gruppen eine Sektenmentalität entsteht, versucht man durch die Forderung zu begegnen, daß die verschiedenen Gruppen untereinander Kontakt haben müssen und auf diese Weise auch Raum bleibt für die »Großpfarrei« und die Kirche als umfassende Institution. So berechtigt diese Forderung unter anderen Gesichtspunkten ist, so wenig kann sie der hier genannten Gefahr wirksam begegnen. Denn auch eine Großpfarrei, ja eine weltweit organisierte Großkirche, kann sektiererische Züge annehmen, die sich zum Beispiel darin ausdrücken, daß in diesen Gebilden eine Art »Insider-Sprache« gesprochen wird, in der man nicht mehr sinnvoll mit den Menschen »draußen« kommunizieren kann und der Christ also gespalten ist zwischen seiner Existenz als Christ und als Bürger dieser weltanschaulich-pluralen Welt.

Der bessere Weg, das drohende Getto (auch der Großkirche) zu vermeiden, scheint mir darin zu liegen, mit dem Kapital der reichen religiösen Traditionen, das die Gemeinden besitzen und verwalten, auf die pluralen Marktplätze dieser Welt zu gehen und damit in einer Weise zu »wuchern«, die bisher weitgehend unbekannt ist und deren Konturen erst in ganz vagen Umrissen auszumachen sind. Ein klein wenig aber sehe ich diese neu auf die Kirche zukommende Aufgabe in der Konzeption eines problemorientierten Religionsunterrichts verwirklicht, der, indem er dem Schüler auf eine freilassende, je individuell zu realisierende Weise den sinngebenden Grund seines

²⁷ Ebd., S. 722.

Daseins erschließt, auf eine Identitätsstärkung des jungen Menschen hinzielt. Wie die These 2 zu erläutern versuchte, bedarf dieser Lernprozeß der religiösen Tradition, die hier aber nicht als Kerygma, sondern als »Martyria« eingebracht wird und so dem Lernprozeß eine tragfähige hermeneutische Basis gibt, die eine therapeutisch wirksame Interaktion und Kommunikation im Religionsunterricht ermöglicht.

Ist dies aber nicht ein Dienst, nach dem die plurale Welt auch außerhalb des schulischen Religionsunterrichts verlangt? Wird nicht heute immer deutlicher erkannt, daß sich mit den naturwissenschaftlich geprägten Denk- und Verhaltensweisen nur ein, wenn auch wichtiger *Ausschnitt* der Gesamtwirklichkeit des Lebens artikulieren, gestalten und bewältigen läßt, nicht jedoch das *Ganze*? Zeigt nicht der deutliche Trend zu Meditation, Gruppendynamik und Tiefenpsychologie, daß die Suche nach dem, was mit naturwissenschaftlichen Kategorien nicht faßbar ist, die Suche nach Selbstverwirklichung, nach Kultur der zwischenmenschlichen Beziehungen, nach einer sinngebenden Lebensorientierung, nach einem tragenden Daseinsgrund, in großem Maßstab eingesetzt hat? Diese Trends wurden bisher von den christlichen Gemeinden und kirchlichen Institutionen im allgemeinen wenig unterstützt, bisweilen sogar mit Mißtrauen verfolgt. Dabei zeigt die neue Konzeption von Religionsunterricht, daß die christliche Tradition wesentliche Impulse für diese notwendige Suche des heutigen Menschen bereithält, sofern sich dabei diese Tradition nicht als Kerygma, als worthaftes Gegenwärtigsetzen des Heils (und damit notwendig bezogen auf Gemeinde) versteht, sondern als »Martyria«, als Bekundung, Belebung, als Einbringen einer Haltung, in der sich die christliche Überlieferung zeichenhaft ausdrückt.

Man hat heute oft den Eindruck, als sei die Institution Kirche in sich selbst gespalten: auf der einen Seite hält sie an der »Insider-Sprache« fest und läßt den Reichtum ihrer religiösen Tradition in das Getto abgleiten, auf der anderen Seite betreibt sie in vorbildlicher Weise Entwicklungshilfe, kümmert sich um eine sachverständige Ehe- und Familienberatung, um die Hilfe für Behinderte und vieles mehr im caritativen Bereich. Aber dieser Bereich ist keineswegs mehr wie früher mit einer mehr oder weniger aufdringlichen Missionierung verbunden. »Gott sei Dank«, möchte man und muß man wohl im Blick auf die Vergangenheit dazu sagen. Und doch: ist es denn richtig, daß sich der Glaube und seine Überlieferung in die Kirchen und Bibelkreise zurückzieht und dort ein Eigenleben führt, dessen Zusammenhang mit den caritativen Tätigkeiten draußen nur noch sehr vage und allgemein – etwa unter dem ziemlich abgeblaßten Stichwort »Nächstenliebe« – gesehen wird? War die Hilfe, die Jesus aus Nazareth seinen leidenden und unter jahrhundertelanger politischer Fremdherrschaft orientierungslos gewordenen Landsleuten zukommen ließ, allein ein »Akt der Nächstenliebe«? Oder war sie nicht vielmehr (*als* solcher Akt und in eins damit) das Zeichen des beginnenden

den neuen Mächtigwerdens Jahwes in seinem Volk und hat seine Hilfe nicht gerade als *solches Zeichen* die Menschen aufgerichtet?

Viele katholische Kindergärten, um ein beliebiges Beispiel herauszugreifen, unterscheiden sich, sofern sie das überhaupt tun, von den kommunalen Kindergärten in erster Linie dadurch, daß in ihnen ein obligatorisches Morgenbet gesprochen wird, gelegentlich biblische Geschichten erzählt und biblische Figuren gemalt oder aus Karton ausgeschnitten werden und hin und wieder die Eltern zu meist recht mäßig besuchten Vortragsabenden mit religiöser oder pädagogischer Themenstellung eingeladen werden. Könnte die Impulskraft der christlichen Tradition nicht besser dadurch zur Geltung gebracht werden, daß die Träger der Einrichtung nach Art der Initiativ-Kindergärten die Eltern auffordern, sich in kleinen Gruppen zusammenzuschließen, in denen auch die Erzieher und Erzieherinnen mitwirken, dort ihre je verschiedenen Ansichten über Kindererziehung und die damit verbundenen Lebensprobleme auszutauschen und der Erziehung dadurch eine besonders geprägte Struktur zu geben? Auch wenn diese Struktur nicht »christlich« im Sinne eines möglichst häufigen Betens ist, kann das von den Trägern des Kindergartens eingebrachte und ausdrücklich auf der christlichen Tradition basierende Verständnis des Menschen als Impuls wirken, der die Eltern in der Suche nach Orientierung und Selbstverwirklichung, die sich ja nicht zuletzt in der Beziehung zu ihren Kindern ereignet, unterstützt und fördert.

Was Dieter Stoodt die »therapeutische Funktion« eines im wesentlichen als Interaktion verstandenen schulischen Religionsunterrichts bezeichnet²⁸ und worin er jenseits der bloßen Weitergabe von Sätzen und Inhalten das *Zur-Geltung-Bringen* des Evangeliums sieht, signalisiert ein Feld von Aufgaben, deren Erfüllung weit über Religionsunterricht und kirchliche Unterweisung hinausgreift, die christlichen Gemeinden vor der Abkapselung im Getto bewahrt und sie in Kommunikation hält mit der weltanschaulich-pluralen Welt. Es ist die in den christlichen Kirchen der westlichen Welt vergessene Aufgabe der »Martyria«. Sie besteht darin, in Gesten der Freiheit und Selbstverantwortung und in heilenden und helfenden Handlungen und der situationsbezogenen Interpretation dieser Zeichen die Überlieferung von Jesus dem Christus noch diesseits einer systematisch-satzhaften Entfaltung und ohne Einsatz äußerlicher Machtmittel in der weltanschaulich-pluralen Gesellschaft zu bezeugen und sie damit in Korrespondenz zu bringen mit der Welt. Erst wo frei von obrigkeitlicher Zensurierung, frei von Diplomatie und politischem Tauziehen, eine Kommunikation dieser Art stattfindet, ist den christlichen Gemeinden und Kirchen die Möglichkeit erschlossen, sich wie ehemals in einer ursprünglichen Weise zu verwirklichen und als Zeichen des Heiles (weil als eine *Institution des Heilens*) in einer unheilen Welt sichtbar zu werden.

²⁸ Vgl. D. Stoodt, Die Praxis der Interaktion im Religionsunterricht. In: »Der Evangelische Erzieher«, Heft 1 (1971), S. 1–10.

Missio Canonica

Eine Ansprache

Von Bischof Rudolf Graber

Was heute hier geschieht in der Erteilung der *Missio canonica*, wird von vielen als überflüssig angesehen. Es gilt als selbstverständlich, daß in den technischen Berufen, in der Rechtswissenschaft, in der Philologie, in der Medizin nur der berechtigt ist zu sprechen, der die notwendige Ausbildung genossen hat; in der Theologie, in Glaubensfragen, glaubt heute jeder mitreden zu können; Zeitungsartikel und Fernsehinterviews beweisen das zur Genüge. Wir leben in einer Zeit des theologischen Dilettantismus, und fast jeder glaubt sich berufen, zu den schwierigsten theologischen Fragen etwas zu sagen, auf das weder die Väter noch Thomas kamen, vom Lehramt überhaupt zu schweigen und schon gar von der Heiligen Schrift, die immer schon der Tummelplatz der Schwarmgeister war und heute erst recht zum Experimentierfeld der sonderbarsten Meinungen wurde. — Es existiert ein Wort Luthers, übrigens seine letzte Aufzeichnung vor seinem Tod, und als solche doppelt wertvoll, das sich heute unsere theologischen Franktireure besonders einprägen sollten: »Den Vergil in seinen Hirtenliedern kann niemand verstehen, er sei denn fünf Jahre Hirte gewesen. Den Vergil in seinen Bauernliedern kann niemand verstehen, er sei denn fünf Jahre Bauer gewesen. Den Cicero in seinen Briefen kann niemand verstehen, er habe denn 25 Jahre in einem großen Staat sich bewegt. Die Heilige Schrift meine niemand genug verstanden zu haben, er habe denn 100 Jahre lang mit Propheten wie Elias und Elisa, Johannes dem Täufer, Christus und den Aposteln die Kirche regiert. Versuch du es nicht mit der göttlichen Äneis, sondern tief anbetend geh ihren Fußstapfen nach. Wir sind Bettler, das ist wahr.« Wenn man an diesem Text die für Luther typischen Überschwänglichkeiten abstreift, so bleiben doch zwei tiefe Erkenntnisse:

Man muß sich intensiv mit der Heiligen Schrift beschäftigen, und das gilt für alle Fragen der Theologie, man muß diese Wahrheiten leben, um in sie einzudringen und sie halbwegs zu verstehen. — Also Wissen und Studium; es kann gar nicht gründlich genug sein, aber Wissen allein macht es nicht, es muß dazukommen, was Luther nennt, die Anbetung, das heißt der existentielle Lebensvollzug. Ein Drittes hat Luther begrifflicher Weise nicht genannt: Wissensaneignung und Lebensvollzug müssen unter der Leitung der Kirche erfolgen. Und damit stehen wir bei der kirchlichen Sendung, der *Missio canonica*.

I

Beginnen wir schlicht und einfach mit dem Wort »missio«. Mission, ein Wort, das mit *Adveniat* und *Misereor-Caritas* zu jenen Worten gehört, die — wie man scherzhaft vermerkt hat — praktisch vor der lateinischen Kultsprache übriggeblieben sind. Es klang schon in die Jahre unserer Kindheit hinein. Wir sammelten Briefmarken, Stanniol und anderes für die Mission, für die armen Heidenkinder. Und wenn ein Missionar von drüben oder drunten einmal — es war selten genug — in die Heimat zurückkam und erzählte von seinen Abenteuern, das war für uns, was der Krimi von heute ist. Etwas von diesem begeisterten Interesse ist auch heute noch geblieben, und wir registrieren mit Stolz, daß nicht weniger als achtzehn Diözesanpriester in der Mission oder sagen wir besser in Übersee tätig sind. Wir sind in den letzten Jahren auch dazu übergegangen, den Abschied eines solchen Priesters aus der Pfarrei zu einer Aussendungsfeier zu gestalten, an der sich immer die ganze Gemeinde beteiligt hat. — Bald aber stießen wir auf eine andere Bedeutung dieses Wortes. Der Pfarrer kündete an, daß in der Gemeinde eine sogenannte Mission abgehalten werde durch vierzehn Tage oder drei Wochen hindurch. In unserem einfachen Gemüte merkten wir, daß nicht bloß die Heiden eine Bekehrung brauchten, sondern auch wir selber. Auch heute noch ist die Aussendung der Missionare eindrucksvoll, wenn ihnen das Kreuz überreicht wird. — In die gleiche Richtung ging das zündende Wort Ivo Zeigers auf dem ersten Katholikentag nach dem Zweiten Weltkrieg: Deutschland ist Missionsland. Ich glaube, Sie, meine lieben Missio-Empfänger, sollten sich dieses Wort tief einprägen. Wenn in einer deutschen Großstadt von 100 Kindern aus katholischen Ehen 42 nicht mehr getauft werden, dann ist Deutschland wirklich Missionsland, und wir brauchen nicht geringschätzig auf die armen Heiden in Afrika und Asien herabblicken. — Noch ein kleiner Schritt, den das Zweite Vatikanische Konzil wagte. Die Gesamtkirche ist Missionskirche. Das Wort bedeutet hier zunächst soviel wie dynamischer apostolischer Einsatz. Deshalb ist das Wort missionarisch zum Bestandteil des nachkonziliaren Wortschatzes geworden, und ich fürchte fast, daß der häufige Gebrauch es abnützt und unwirksam macht.

Und nun, nachdem wir das Wort von seinem Ausgangspunkt her beleuchtet haben, müssen wir *missio* zusammen mit seinem Adjectiv »*canonica*« betrachten. Es ist nicht abzuleugnen, daß wir es hier mit einem Gebot der Kirche zu tun haben. Aber wenn man heute noch so sehr gegen das kanonische Recht Sturm läuft, niemals wird die Kirche abgehen können von jener Bestimmung, daß das »*ministerium praedicationis*« — und dazu gehört ihre Lehrtätigkeit — nur in einem besonderen Sendungsauftrag ausgeübt werden kann, der entweder mit einem kirchlichen Amt verbunden ist oder auf einer

besonderen Sendung beruht. Indessen, ich will hier nicht weiter bei dieser kanonistischen Betrachtungsweise verweilen; es muß aber ausdrücklich gesagt werden, daß es sich bei dieser Sendung immerhin um etwas Großes handelt, das wir nicht bagatellisieren dürfen.

II

Hinter dieser ersten Sicht öffnet sich eine zweite. Es ist die Verbindung der *Missio canonica* mit Christus, dem höchsten Lehrer und Propheten. Dieser Gedanke, Christus als Lehrer und Prophet und die durch ihn erfolgende Sendung ist so umfangreich, daß wir ihn hier auch nicht annähernd erschöpfend behandeln können. Tragen Sie, bitte, soweit dies nicht in den Vorlesungen geschehen ist, alle Worte der Schrift zusammen, wo dieses »ego mitto vos« (Lk 10, 3) ausgesprochen ist, dieses »Siehe, ich sende euch«. — Ich muß mich hier auf zwei bzw. drei Feststellungen beschränken.

Diese Sendung durch Christus ist wiederum etwas Großes, aber sie muß sehr nüchtern betrachtet werden: »Siehe, ich sende euch wie Lämmer mitten unter die Wölfe« (Lk 10, 3). Das klingt nicht angenehm. (Ich habe dieser Tage den Visitationsbericht eines Schuldekans über einen Kaplan gelesen, der die Katechese sehr gut beurteilt, besonders angesichts der völligen Interesselosigkeit der Kinder.) Damit müssen auch Sie rechnen. Und es wird Ihnen so ergehen, wie es in dem Lukasbericht weiter heißt, daß man am liebsten das Wort des Herrn buchstäblich erfüllen möchte: »Wenn man euch nicht aufnimmt, so geht auf die Straßen der Stadt und sagt: Auch den Staub, der sich in eurer Stadt an unsere Füße gehängt hat, schütteln wir ab.« Gewiß, manchmal liegt die Unfruchtbarkeit des Lehrens auch darin – und das ist das Zweite –, daß Gottes Wort von uns zu wenig gelebt wird, daß wir nur Wissen vermitteln wollen. Wie sagt doch Nietzsche: »Eine Umwandlung des Wesens durch Erkenntnis ist der gemeine Irrtum des Rationalismus mit Sokrates an der Spitze« (1870). Religions- und Bibelunterricht unterscheiden sich deswegen diametral von Mathematik oder Botanik und sonstigen Fächern.

Ein Drittes hier. Jedes Lehren ist primär an das Wort gebunden. Dieses Wort, das Ihnen durch die Sendung aufgetragen ist, ist aber das Wort schlechthin, der Logos, die zweite göttliche Person. Welche Ehrfurcht müßte uns alle erfüllen, da uns dieses Wort anvertraut ist in einer Art Kommunion. Hier öffnen sich Aspekte einer Logos-Mystik, die von Origenes über Eckehart vielleicht bis zu Ferdinand Ebner führt. Hier ist die Heilung vor dem Wortverschleiß und der Wortverdrehung unserer Tage, vor dem »Mord« am WORT.

III

Aber nicht diese Linie wollen wir verfolgen, sondern nach der kanonistischen und christologischen Deutung der *Missio canonica* zur tiefsten und, ich möchte fast sagen, zur mystischen Fundierung der *Missio canonica* vordringen, zur trinitarischen. Als Kardinal Bérulle (1629), der große Erneuerer des religiösen Lebens in Frankreich, in einer königlichen Mission nach England abreiste, da versammelte er seine Schüler beim Abschied und, das Wort *missio* aufnehmend, entwickelte er eine der schönsten und beglückendsten Lehren der Theologie, nämlich die von den unsichtbaren Sendungen der zweiten und dritten göttlichen Person.

Es war Thomas von Aquin, der die Lehre von den unsichtbaren *missiones* der zweiten und dritten göttlichen Person lichtvoll behandelte und in seiner *Summa theologica* folgendes ausführte: Überall dort erfolgt eine *missio* des Sohnes, wo der begnadete Christ hineinwächst in eine tiefere Heilserkenntnis, und überall dort erfolgt eine *missio* des Heiligen Geistes, wo der Christ im Gnadenstand die Liebe aktualisiert, die ja die besondere Kennzeichnung des Heiligen Geistes ist. Und nun die Frage: Machen diese beiden Bewegungen, die intellektuelle Arbeit des Lehrers vereint mit der liebevollen Hingabe an das Kind, nicht das Wesen des Lehrberufes und des Katecheten aus, nicht reine Wissensvermittlung, sondern die mit dem Einsatz der Person vollzogene Hingabe an Beruf und Kind? Auf diese Weise stehen Sie mitten in den *missiones* der göttlichen Personen und Sie werden mir zugeben, daß dies etwas ganz Großes, schwindelnd Großes ist. — Das, was heute hier geschieht, die Überreichung einer Urkunde, die Bevollmächtigung, am Lehramt der Kirche teilzunehmen, Religionsunterricht und Bibelunterricht zu erteilen, ist demgegenüber etwas Außerliches, gewiß auch etwas Großes und Schönes: Aber die höchste Erfüllung Ihres Berufes werden Sie erfahren, wenn Sie in Ihrer Tätigkeit eine Fortsetzung und Verlängerung der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes erblicken.

Wir sind hier weit oder, besser, tief vorgestoßen in die Welt der Geheimnisse. Aber wenn Sie Ihren Beruf nicht hier verankern, Ihre *Missio* nicht hier beginnen lassen, dann ist Ihr Beruf reines Handwerk, Broterwerb, Versorgung.

Wir feiern heute das Fest des hl. Franz von Sales, jenes Heiligen, der die Heiligkeit und die Frömmigkeit menschlich anziehend zu gestalten wußte, der immer wieder den paulinischen Gedanken abwandelte: »Wir können in diesem irdischen Leben eine weit größere Liebe als Erkenntnis Gottes haben.« Ich möchte Ihre *missio* ihm anvertrauen, der durch die Betonung der Liebe sich als modernes pädagogisches Genie erwiesen hat. Über ihm wollen wir nicht vergessen unseren großen Bischof Sailer, der genau die gleichen Ge-

danken äußerte wie Franz von Sales und es einmal so aussprach: »Nicht trennen soll der Mensch, was Gott vereint: Wahrheit und Liebe, Liebe und Wahrheit.« Und damit stehen wir wieder vor den unsichtbaren *missiones*, des Sohnes, der die Wahrheit ist, und des Heiligen Geistes, der die Liebe ist. Denken Sie daran, wenn Sie jetzt diesen Glauben bekennen an Jesus, den der Vater gesandt hat, und an den Heiligen Geist, der vom Vater und vom Sohne ausgeht. *Ite missa est*. Geht als Gottesgesandte hinaus in die Welt!

Religionsunterricht heute — Stunde der Eltern

Eine Rede

Von Klaus Goebel

Ich bin ein einfaches »Elter« und komme mehr durch Zufall hier in diese Versammlung. Bei der Vorbesprechung war ein bißchen Angst festzustellen, daß ich ganz furchtbar schimpfen würde. Das habe ich nicht vor. Ich habe nur vor, das zu sagen, was sich ein Vater und mit mir andere Väter und Mütter bei dem heutigen Religionsunterricht denken. Man muß dabei berücksichtigen, daß viele Eltern in Gefahr sind, ihre Kinder aus der Kirche zu verlieren. Das ist eine Diagnose, die so allgemein gestellt wird, daß sie meines Erachtens nicht bestritten werden kann. Es ist bei den Kindern im Endergebnis zwar vielleicht ein etwas vages Verhältnis zu Jesus vorhanden, aber eine kirchliche Bindung wird kaum eingegangen.

Ich habe mich als erstes gefragt: was sind eigentlich Religionslehrer? Sind das etwa gespaltene Existenzen? Es gibt ja mehrere Sorten von Menschen in der Kirche. Als erste relevante Sorte sind die Professoren oder wenigstens manche Professoren der Theologie zu nennen. Sie sind wissend und mündig; wenn sie auch des öfteren an der Lehrtradition der Kirche herumkratzen, sei es nun zu Recht oder zu Unrecht, so doch weitaus weniger an der Tradition deutscher Professoren überhaupt. Von einem solchen berichtet ein Hörer anläßlich einer Vorlesung, die vor ungefähr 160 oder 170 Jahren stattfand, folgendes: »Vor sich hat er einen Tisch stehen, darauf zwei Lichter. Er pustet das erste Licht aus, steckt es wieder an. Dann macht er es mit dem zweiten ebenso. Lehnt sich mit beiden Händen auf den Tisch und schaut sich gleich wie ein Magier stumm und still wohl zehn Minuten in der Gesellschaft um, als wolle er die geheimsten Gedanken derselben erforschen. Dann begann er ungefähr folgendes zu sagen: Meine Herren, wollen Sie das, was ich sagen werde, verstehen, wollen Sie mit Nutzen meine Vorträge anhören, so müssen Sie die Überzeugung haben, daß Sie noch gar nichts wissen. Von der Erschaffung der Welt bis Plato war die Welt und deren Bewohner im Dunkeln; von Plato bis Kant desgleichen; von Kant bis jetzt ebenso«¹. Bei diesem Professor handelte es sich um Johann Gottlieb Fichte. Neuerdings hat auch einer unserer Startheologen in seiner Theologie des Zumutbaren entdeckt, daß Jesus irren könne und gleich auch den Beweis mitgeliefert, daß er geirrt habe.

¹ W. Dorow, Erlebtes aus den Jahren 1790–1827, III 1845, S. 21/2.

Die zweite Sorte von Menschen in der Kirche sind Bischöfe und Pfarrer. Sie sind, manchmal scheint es so, unwissend und unmündig. Unwissend nach Meinung mancher Professoren deswegen, weil sie schon vor zwanzig oder dreißig Jahren Theologie studiert haben, zur falschen Zeit und bei falschen Professoren. Unmündig, weil sie als Amtsträger die »Amtskirche« vertreten. Die dritte Sorte von Menschen in der Kirche sind die Laien: diese sind zwar unwissend, aber immerhin mündig.

Genug der Zynismen. Aber ohne Spaß: was sind eigentlich Religionslehrer? Sie stehen offensichtlich im Spannungsverhältnis zwischen Amt auf der einen und Theologie auf der anderen Seite und laufen Gefahr, von den einen als unmündige Amtsdienere, von den anderen als verhinderte Professoren angesehen zu werden. Ich überlasse Sie für ein paar Augenblicke dem Nachdenken darüber, bevor ich wieder darauf zu sprechen komme. Derweilen stelle ich Ihnen das Ergebnis einer nicht-repräsentativen Umfrage vor, die ich, um ein bißchen mehr zu wissen und zu erfahren, um mich nicht nur auf mein eigenes Urteil verlassen zu müssen, unter mir bekannten Eltern veranstaltet habe. Ich bin in einer Gemeinschaft, dem »Christophorus«. Ich habe an etwa 90 bayerische Ehepaare Fragebogen verschickt. 33 Fragebogen habe ich zurückbekommen; diese Elternpaare haben zusammen 118 Kinder. Es handelt sich ausschließlich um Akademikerfamilien, und es darf vorausgesetzt werden, daß ein relativ überdurchschnittlicher Reflexionsgrad der Glaubensprobleme bei den Befragten vorliegt und daß es sich um engagierte Christen handelt. Insofern ist der Kreis der Befragten nicht repräsentativ für diejenigen Eltern, die überhaupt ihre Kinder in den Religionsunterricht schicken. Ich kann also nicht für die Eltern sprechen, die ihre Kinder etwa wegen einer Alibifunktion oder dergleichen den Religionsunterricht besuchen lassen. Das Ergebnis dieser Umfrage will ich mitteilen:

1. Es war zunächst gefragt worden, welche Erwartungen von Elternseite bezüglich des Religionsunterrichts gehegt werden. Wie nicht anders zu erwarten, wird ein an der Lehre der Kirche orientierter, klarer, aufgeschlossener Religionsunterricht verlangt, und zwar mit einer doppelten Betonung auf Wissensvermittlung und auf Hinführung zum religiösen Leben. Es gibt da in diesem befragten Kreis kaum Unterschiede. Auf die Frage, ob diese Erwartungen erfüllt werden, antworten 7 Eltern mit ja, 10 mit teils, 15 mit nein. In kleineren Gemeinden, also in kleineren Ortsgrößen, und bei noch jüngeren Kindern sind eher positive Antworten festzustellen. Ich zitiere, so auch bei den folgenden Fragen, jeweils ein paar Antworten im Wortlaut:

»Nein, die Wissensvermittlung tritt zurück gegenüber endlosen Diskussionen sog. aktueller Themen.«

»Nein, Religionsunterricht vermittelt nicht einmal das Minimum religiösen Wissens, bleibt unverbindlich bei psychologischen und vorreligiösen Fragen stecken, nicht wegen der Kinder, sondern wegen der Absichten des Religionslehrers.«

»In keiner Weise: wenig Vermittlung von religiösen Wissen, nichts, was über die schon bekannten Grundwahrheiten hinaus geht.«

2. Es wurde gefragt, wieviel Prozent der Kinder in den Klassen der Befragten am Religionsunterricht teilnehmen. Es wurden Quoten von 22 bis 100 Prozent genannt, letztere sind in der Überzahl; offensichtlich sind nur in München starke Ausfälle vorhanden. Aus dem Kreis der Befragten gibt es nur wenig Austritte aus dem Religionsunterricht, die angeführten Gründe sind aber bemerkenswert.

»Ja: um die Kinder vor negativen Einflüssen zu bewahren; bei den Älteren werden unter dem Deckmantel katholischer Religionslehre Euthanasie, Abtreibung etc. propagiert.«

»Zeitweilig ja: hatte im Austrittsjahr kein Religionsthema behandelt.«

3. Es wurde gefragt, ob man im Religionsunterricht heute eine gewisse Einheitlichkeit der Aussagen gewährleisten sehe. Diese Frage wird von 8 Eltern bejaht, von 20 verneint.

Auch hierzu ein paar Antworten:

»Nein: Sakramentenunterricht labil und unsicher.« – »Nein: weil die Religionslehrer selbst verunsichert sind. Ein Teil weicht in die Ethik aus und stellt sich nicht den konkreten Fragen des katholischen Christentums.« – »Beileibe nein: wie könnte es auch anders sein angesichts uneinheitlicher Aussagen in der Hohen Theologie?« – »Nein: es werden zuviele theologische Extreme verkündet, statt das Einigende den Schülern vorzutragen.«

4. Es wurde schließlich danach gefragt, ob der Religionsunterricht eine Hilfe bei der eigenen religiösen Erziehung sei. Auf diese Frage antworten 6 Eltern mit ja, 10 mit teils, 15 mit nein.

Wenn ein Fazit aus diesen Fragen gezogen werden soll, dann kann man etwa folgendes sagen:

A. Zwischen dem christlichen Elternhaus und den Religionslehrern bzw. der Veranstaltung Religionsunterricht bestehen ganz unabhängig davon, wie die mitgeteilten Antworten im einzelnen gewertet werden, ein fundamentaler Mangel an Kommunikation. Man kennt sich zu wenig. Man kennt auch die Probleme des Religionsunterrichts zu wenig, zumindest bei dem Kreis der Leute, für die ich hier spreche.

B. Das christliche Elternhaus hält unbeirrbar an der Doppelfunktion des Religionsunterrichts – Wissensvermittlung und Anleitung zum gläubigen Engagement – fest. Es ist nicht bereit, Debatten über alle möglichen Themen, die meist im vorreligiösen Raum beheimatet sind, als Religions-

unterricht zu akzeptieren. Das Elternhaus vermutet, und wahrscheinlich in vielen Fällen mit Recht, daß diejenigen, die sich als Mittler der Botschaft betätigen sollen und als solche hinter der Botschaft zurückzutreten haben, in Gefahr sind, statt dessen Prophetie von eigenen Gnaden zu betreiben. Hinter der Haltung der Eltern steht – ausgesprochen oder nicht – die Überzeugung, daß ein Religionsunterricht, der die genannten Ansprüche erfüllt, auch heute noch gegeben werden kann. Noch hat das Elternhaus nicht resigniert, aber in einigen Fällen sind Anzeichen von Resignation deutlich zu spüren.

C. Der Religionsunterricht partizipiert in höchstem Maße an der allgemeinen Unsicherheit des Glaubens in dieser Zeit. Wo nur noch Glaubensstrümmen vorhanden sind, können auch nur noch Glaubensstrümmen weitergegeben werden.

D. Sehr oft wird zum Ausdruck gebracht, daß der Religionsunterricht mit der Person des Religionslehrers steht und fällt. Angesichts der objektiven Schwierigkeiten, die heute mit der Erteilung des Religionsunterrichts verbunden sind, kann ich diese These nur bedingt unterstützen.

Gehen wir also abschließend zu der Frage zurück, was ein Religionslehrer tun soll, bzw. was er sein soll. Diese Frage hat eine materiale, eine methodologische und eine geistliche Komponente.

Zu den Inhalten des Religionsunterrichts wäre viel zu sagen. Das ist aber auch in Form von Andeutungen in einem Kurzvortrag nicht möglich. Eine einzige Bemerkung möchte ich doch machen: Im gegenwärtigen Kult des Pluralismus läßt sich (auch aus jugendpsychologischen Gründen) nur schwer ein tragbares Identifizierungsangebot für den jungen Menschen herstellen. Wenn uns Theologen versichern, daß »alles darauf hinzuweisen scheint, daß unter den Christen eine theoretische Klärung der Orthodoxie oder Heterodoxie unmöglich ist, daß der theologische Pluralismus unüberwindbar ist«², dann ist nicht zu sehen, wie eine Orthopraxie mit Relevanz für das Heil der Welt oder auch des je einzelnen gelehrt werden soll. Ich vertrete die These, daß mehreres und zwar mehreres Grundsätzliches, was nebeneinander als gleich gültig angeboten werden kann, Gleichgültigkeit notwendigerweise erzeugen muß, und das gerade bei jungen Menschen. Wenn also wirklich stimmt, was die Theologie über sich selbst sagt, dann scheint mir doch daraus unmittelbar zu folgen, daß die Theologie mit der Herausforderung, die dieses Jahrhundert an sie stellt, bis jetzt nicht fertig geworden ist, und es gar nicht abgesehen werden kann, wann und wie sie damit fertig werden soll. Aus diesem Grunde bin ich überaus skeptisch gegenüber der zeitgenössischen Theologie. So sehr es in einem

² de Clerq, Ethik des Pluralismus. In: Theologische Informationen des KAV, 1975.

gewissen Sinne richtig ist, daß Glauben in dieser Zeit und für diese Zeit »neu formuliert« werden muß, so intellektuell unbefriedigend, ja oftmals kläglich ist das, was als Versuch von Neuformulierung vorgelegt wird.

Zur methodologischen Seite des Religionsunterrichts:

Ich habe den Eindruck, daß Zeiten, denen inhaltlich nicht recht viel einfällt, sich intensiver und natürlich alle Jahre wieder mit Fragen der Didaktik befassen. Für mich ist immer noch das Wort eines alten Römers eine hervorragende Empfehlung zur Lehre: »Tene rem, verba sequuntur«. Aber natürlich würde das ja voraussetzen, daß die Sache auch wirklich »gehalten« werden kann. Gerade das ist aber heute besonders schwierig. Vielleicht noch eine Bemerkung: die ganze Oberschule drängt derzeit nach Verwissenschaftlichung, dies im Zusammenhang mit der Kollegstufe. Ich habe manchmal den Eindruck, daß auch der Religionsunterricht dabei ist, die Kinder zu überfordern, und zwar wissenschaftlich zu überfordern, vor allen Dingen auch kleinere Kinder. Für die obersten Klassen bin ich der Ansicht, daß nicht nur ein philosophischer Unterricht geboten werden sollte. Es ist ja sehr schön, wenn in der 13. Klasse ein Seminar veranstaltet wird, bei dem der Reihe nach Camus, Sartre, Nietzsche und was weiß ich wer alles behandelt werden, und vielleicht auch noch ein bißchen Gabriel Marcel, und das alles schön gleichmäßig nebeneinandergestellt. Aber wenn schon Religionsunterricht, dann wäre es mir halt doch sehr recht, wenn man auch einmal einen Theologen untermischen würde. Ähnliches gilt auch, wenn man sich über Meditation unterhält. Manchmal kommt es mir vor – in der ganzen Meditationsbewegung, nicht nur im Religionsunterricht –, als ob wir Christen keinerlei meditative Tradition hätten, und als ob diese ganz ausfallen würden gegenüber Joga und Zen und ähnlichem.

Schließlich, und auch da bin ich mit den befragten Eltern einig, hat die Frage nach Religionsunterricht heute auch eine geistliche Komponente. Als Karl Rahner vom Konzil zurückkam, hat er eine Ansprache gehalten, in der er die Früchte des Konzils messen wollte an der Kernfrage alles christlichen Fortschritts: ob es zu mehr Glauben, zu mehr Hoffnung, zu mehr Liebe komme. Bei manchem Religionsunterricht drängt sich die Frage auf: Ist es unehrenhaft oder unstatthaft oder bereits Manipulation oder unwissenschaftlich, wenn das Verhältnis von Religionslehrer zu Schüler von eben dieser Frage in ihrer inneren Struktur bestimmt wird? Ich rede hier nicht einem Religionsunterricht das Wort, der aus einer dauernden Abfolge von Bekenntnisakten besteht. Sicher ist im Gegenteil heute kluge Diskretion geboten; aber in dieser Diskretion muß im Religionslehrer nicht nur der Mann der Wissenschaft, sondern auch der Mann der Kirche sichtbar werden. Das gilt eben nicht nur für die Priester unter den

Religionslehrern, sondern das gilt fast in noch höherem Maße für die Laien. Hier ist, weil jeder einzelne Religionslehrer in einem sehr intimen Bereich das mit sich selbst ausmachen muß, sehr wohl eine Art Beicht- oder aber auch – wenn ich so viele Religionslehrer vor mir sehe – eine Art Fürstenspiegel angebracht: *Betreib* ich Religionsunterricht als objektive vergleichende Religionswissenschaft, um meine eigene Unsicherheit dahinter zu verstecken? Wie weit ist mein Kirchenverständnis noch geeignet, innere Basis meines Religionsunterrichts zu sein? *Erliege* ich – manchmal, öfter, beständig – der Versuchung, durch Systemkritik bei meinen Schülern besser anzukommen? Diese Liste ließe sich unschwer fortsetzen.

Wir Eltern wünschen uns Religionslehrer, die in dieser schwierigen Zeit mit uns an einem Strick ziehen. Wir wissen, wie schwer Sie es haben, und wir wissen auch, und Sie sicher auch, wie schwer wir es haben. Ich möchte nicht versäumen, Ihnen zum Abschluß für die Arbeit, die Sie tun, zu danken, auch und gerade dann, wenn ich manches Kritische vorgetragen habe.

Erfahrungsbericht über den Religionsunterricht an Grund- und Hauptschulen heute

Von *Otmar Marxer*

Der Religionsunterricht heute bewegt Theologen, Pädagogen, Didaktiker, Kulturpolitiker, Eltern und Schüler angesichts der Bedeutsamkeit für Mensch und Gesellschaft, der komplexen Materie und der somit verständlichen Fülle von Problemen in einer rasch sich wandelnden Gesellschaft. Der folgende Beitrag eines Nicht-Theologen und Nicht-Fachdidaktikers basiert auf Erfahrungen aus jahrelangen Beobachtungen, Begegnungen und Reflexionen im schulischen Alltag, bei Fortbildungsveranstaltungen und im Schulaufsichtsdienst und bringt Überlegungen aus einer immer schwieriger werdenden Praxis des katholischen Religionsunterrichts auch im Bereich der Grund- und Hauptschulen für eine bessere Praxis.

Überlegungen zur Verbesserung setzen eine entsprechende Analyse der Situation voraus. Eine Analyse im Dienste des Diagnostizierens und Therapierens setzt wiederum eine klare Vorstellung von Wesen und Ziel des zu analysierenden Gegenstandes voraus.

Wesen und Ziel des schulischen Religionsunterrichtes

Josef Wohlmuth spricht in seinem kommentierenden Beitrag zum Schlußtext der Synode über den Religionsunterricht¹ unter der Fragestellung: »Was soll Religionsunterricht sein?« im Hinblick auf die verschiedenen Konzeptionen des Religionsunterrichts in der Zwischen- und Nachkriegszeit in unserem Jahrhundert von evangelischer bzw. kerygmatischer Verkündigung, von deutlichen hermeneutischen Zügen unter dem Einfluß der Bibelwissenschaften, vom In-Frage-Stellen dieses Unterrichts, vom »Religionsunterricht als Information«, von problemorientiertem Religionsunterricht und schließlich von der »Suche nach einer breiten anthropologischen Basis, die den Religionsunterricht auch gesellschaftlich und schulisch verantwortbar erscheinen ließ«. Im Rahmen dieser Entwicklung entsteht für den Volksschulbereich der von der Deutschen Bischofskonferenz vom 2./3. Mai 1967 gebilligte und für die Diözesen der Bundesrepublik eingeführte »Rahmenplan für die Glaubensunterweisung mit Plänen für das 1. bis 10. Schuljahr², welcher als »Aufgaben der Katechese im einzelnen« aufführt: Befähigen zur Mitfeier der Liturgie, Erschließen der Heiligen Schrift, an der Glaubensform orientierte Darstellung der Glaubenswirklichkeit und schließlich als Ziel »das Leben aus dem Glauben«.

Dieser Rahmenplan ist nach Günter Stachel³ als »die letzte offizielle Leistung der kerygmatischen Phase der katholischen Schulkatechetik zu verstehen. Unmit-

¹ In: »Herder Korrespondenz« (1976), S. 462.

² Hrsg. von den katholischen Bischöfen Deutschlands durch den deutschen Katechetenverein.

³ In: »Herder Korrespondenz« (1976), S. 163.

telbar nach seinem Erscheinen setzt sich jedoch die Kritik an einem solchen Religionsunterricht auch im katholischen Raum durch. Hinwendung zur menschlichen Existenz und zu den Fragen des Menschen (seit 1965: bibelkatechetische oder hermeneutische Wende des Religionsunterrichts) tritt an die Stelle der Ableitung von Themen aus dem System theologischer Fächer.« Problemorientierter Religionsunterricht gewinnt an Raum, und »seit 1969 beginnt die religionspädagogische Diskussion der Lernziele«.

In Zusammenarbeit mit der bischöflichen Hauptstelle für Schule und Erziehung erarbeitet im Herbst 1973 eine Kommission des deutschen Katecheten-Vereins e.V. den »Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht der Schuljahre 5 bis 10 (Sekundarstufe I)«, welcher den von neuen didaktischen Einsichten geprägten Zielformulierungen der Deutschen Bischofskonferenz am 22./23. November 1972 für die Arbeit am Curriculum gerecht zu werden versucht.

Im Verlauf der weiteren Diskussion werden schließlich 1974 die »Ziele des katholischen Religionsunterrichts« im Beschluß der gemeinsamen Synode der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland artikuliert, nicht in einer kurzen Zielformel, sondern in Form eines »Zielspektrums«, »das bei jeder Bestimmung von Teilzielen in diesem Bereich mitbedacht werden muß«, ein Spektrum, welches beinhaltet:

- Reflektieren der Frage nach Gott, dem Sinn und Wert des Lebens und den Normen des Handelns,
- Ermöglichen einer Antwort aus dem Offenbarungsglauben,
- Vertrautmachen mit der Wirklichkeit dieses Glaubens,
- Befähigung zu persönlicher Entscheidung und
- Motivation zu religiösem Leben und verantwortlichem Handeln in Kirche und Gesellschaft,

ein Spektrum mit der Möglichkeit verschiedener Akzentsetzung, das nicht nur Erkenntnisse und Wissen, sondern ebenso Verhalten und Haltung meint, das also auch für Grund- und Hauptschulen Gültigkeit besitzt.

Im Rahmen dieser Entwicklung der aufgezeigten Zielsetzung des Religionsunterrichts ergeben sich bereits erste Probleme und Schwierigkeiten in der religionspädagogischen Situation der Volksschule, welche schon im Vorwort zum Zielfelderplan angesprochen werden: »Im Jahre 1967 . . . kamen erste Veröffentlichungen auf den pädagogischen Markt, welche die hergebrachte Vorstellung der Dauerhaftigkeit von Lehrplänen erschütterten. Man lernte Lehrpläne als ständig zu revidierende, daher immer vorläufige Entwürfe von möglichen Unterrichtsplanungen verstehen. Der ganze Lernprozeß mit allen – seinen Erfolg oder Mißerfolg bestimmenden – Faktoren sollte in Planungen einbezogen werden. Dieses Umdenken rief eine allgemeine Verunsicherung gegenüber den herkömmlichen Lehrplänen hervor.«

Verunsicherung tritt aber auch in Erscheinung gegenüber dem Zielfelderplan, wenn Günter Stachel⁴ kritisch nach Aufführen der Vorzüge des Zielfelderplans vermerkt: »Wir gelangen zu dem Gesamturteil, daß der Zielfelderplan nach ›Er-

⁴ In: »Herder Korrespondenz« (1976), S. 166.

fahrungsbereichen, ›Zielfeldern‹ und ›didaktischen Strukturgittern‹ fachwissenschaftliche, lernpsychologische, didaktische und fachdidaktische Validitätsmängel aufweist. Die Planer haben sich davon dispensiert, einschlägige Publikationen zu berücksichtigen und/oder Experten zuzuziehen.«

Angesichts dieser angesprochenen Verunsicherung und angesichts des Abrückens von System und Zusammenhang in den angebotenen Plänen überrascht es nicht, wenn sich Religionsunterricht erteilende Volksschullehrer an die Struktur angebotener Schulbücher klammern und bedauern, eine durchsichtige Abstimmung von Büchern und Plänen mehr oder weniger zu vermissen. Damit erhebt sich die brennende Frage, wann die ›Alter, Interessen und Ausgangslage der Schüler‹ berücksichtigenden Curricula für die verschiedenen Jahrgangsstufen der Volksschule mit klaren Teilzielformulierungen und Konkretisierungen zur Verfügung stehen.

Schließlich muß in diesem Zusammenhang noch ein weiteres Problem, das im Synodenbeschuß angesprochen wird, erwähnt werden. Da bei fortschreitender Entkirchlichung der Gesellschaft ›ein positives Verhältnis aller Schüler zum Glauben und zur Kirche immer weniger vorauszusetzen‹ ist und ›der notwendige Erfahrungs- und Verständnishorizont für einen Religionsunterricht, der sich als Einübung in den Glauben versteht‹ vielen Kindern fehlt, zieht die Synode die Konsequenz einer Unterscheidung zwischen schulischem Religionsunterricht und Katechese in der Gemeinde. ›Da diese sich nach Ziel, Inhalt und Adressaten nur zum Teil decken . . .‹, fordert dies, soll nicht eine zusätzliche Verunsicherung um sich greifen, eine klare Abgrenzung der Zielsetzung des schulischen Religionsunterrichts von einer solchen der Gemeindegatechese, schließlich auch eine Notwendigkeit angesichts der Diskussion der schulischen Relevanz des Religionsunterrichts. Wengleich Grundgesetz und gesetzliche Regelungen der Länder die Zukunft des Religionsunterrichts sicherstellen, wird diese tatsächlich auf die Dauer gegenüber immer wieder auftauchenden Veränderungsabsichten nur haltbar sein, wenn schulischer Religionsunterricht in seiner Begründung und Zielsetzung sich klar als ›ordentliches Lehrfach‹ im Rahmen der schulischen Zielsetzung ausweist (nach Beschluß der Synode).

ERGEBNISSE EINER UMFRAGE

Zur weiteren Verdeutlichung der konkreten Situation des Religionsunterrichts heute mögen zunächst die Ergebnisse einer nicht unbedingt als repräsentativ zu wertenden Umfrage in zwei ländlichen Bereichen (mit 205 Grund- und Hauptschulklassen) dienen:

Personelle und Fortbildungssituation

Volksschullehrer erteilen 40 Prozent des Religionsunterrichts in den 205 Klassen, 57 Prozent des Religionsunterrichtes in den Grundschulklassen und 83 Prozent in den beiden ersten Jahrgangsstufen.

Katecheten erteilen 22 Prozent, Geistliche 38 Prozent des Religionsunterrichtes. Die Analyse der Aus- und Fortbildungssituation der Religionsunterricht erteilenden Volksschullehrer (über zehn Jahre zurückliegende Ausbildungszeiten bei ca. 48 Pro-

zent, über zwanzig Jahre zurückliegende Ausbildungszeiten bei ca. 30 Prozent der Lehrer; eine nachdenklich stimmende Alterspyramide der Geistlichen; eine relativ geringe Annahme des erfreulichen amtlichen Fortbildungsangebots; Unterricht auch ohne *Missio canonica*) macht deutlich, welche Wünsche und Forderungen angesichts der dynamischen Entwicklung im theologischen, pädagogischen und didaktisch-methodischen Bereich offen unerfüllt bleiben.

Unterrichtliche Voraussetzungen

Die Bilanz der Erhebungen im Bereich der unterrichtlichen Voraussetzungen zeigt einige den Religionsunterricht belastende und seine Effektivität beeinträchtigende Faktoren: ungünstig liegende, fehlende und ausfallende Stunden in einer Zeit beklagter Stofffülle und des Zeitmangels für emotionale Bereiche. Besonders negativ muß sich das gerade in den Abschlußklassen der Hauptschulen auswirken: versäumte Chancen für die Begegnung mit jungen Menschen, wenn die entsprechenden menschlichen und fachlichen Qualitäten gegeben sind. Fehlende Bücher für die Hand der Kinder erschweren den Lernprozeß. Fehlende Bücher für die Hand des Lehrers unterbinden den so notwendigen theologischen und religionspädagogischen Informationsfluß, vor allem wenn eine Teilnahme an Fortbildungsveranstaltungen nicht wahrgenommen werden kann oder nicht wahrgenommen wird.

Bücher sind somit eine dringende Notwendigkeit, selbst wenn deren vielleicht relative Kurzlebigkeit und die finanzielle Situation des Sachträgers eine Beschaffung erschweren. Religionslehrer bedauern vor allem auch das Fehlen nicht zu umfangreicher Fachbücher und klar und kurz gefaßter, mit Schülerbüchern und Lehrplänen übereinstimmender Kommentare, da gerade dem durch die zahlreichen Reformwellen auch in anderen Fächern geforderten, engagierten Lehrer oft die notwendige Zeit fehlt, gründliche und damit notwendigerweise umfangreiche Fachwerke zu studieren.

Erschwerend muß sich schließlich für einen attraktiven, die Schüler aktivierenden Unterricht, besonders auch angesichts des bunten Angebots auf dem Markt didaktisch-methodischer Medien und angesichts der außerschulischen Medienreize, das Fehlen angemessener Lehr- und Lernmittel auswirken.

Unterrichtliche Gestaltung

Sicher sind dem an Fortbildung interessierten Lehrer in den vergangenen Jahren gute Hilfen sachlicher und didaktisch-methodischer Art angeboten worden. Doch haben die immer wieder anrollenden Reformwellen über Jahre hinweg – Günter Stachel spricht⁵ von einem »wissenschaftlichen Wegwerfkonsum« – die Lehrer verunsichert. Vor diesem Hintergrund und bei der aufgezeigten Personal- und Sachlage ergeben sich unterrichtliche Gestaltungen, welche alles beinhalten: didaktisch-methodisch gekonnt gestalteter Unterricht mit persönlichem Engagement und Bekenntnis, buchorientierter Unterricht mit religiösen Lese- und Sozialkundestunden im Gefolge, antiquierter Bibelunterricht sowie »Lückenbüßer«-

⁵ In: »Herder Korrespondenz« (1972).

Unterricht vor anstehenden Prüfungen und Testsituationen. Wenn außerdem zu einem teilweise rational-kognitiv akzentuierten Verbalunterricht die Vernachlässigung der emotionalen Dimension hinzukommt (Mangel an Motivation, Phasen der Stille und Besinnung, Feier, Lied u. a.), so lassen die aufgezeigten Aspekte eine zum Teil fragwürdige Effektivität des Unterrichts bereits im Bereich eines schon um der Kommunikation willen notwendigen Grund- und Kernwissens ahnen.

Religiöses Schulleben

Wenn auch die Klassenzimmer weitgehend mit dem amtlich vorgeschriebenen Kreuz ausgestattet sind, stellt sich doch im Hinblick auf die ganzheitliche und gefühlsartige Wirkung des Raumes und der raumatmosphärischen Faktoren in den endothymenten Grund der Kinderseele die Frage einer bewußten, ästhetisch ansprechenden und religiös motivierenden Gestaltung der mit diesem zentralen Zeichen einer christlich verantworteten Erziehung versehenen Wandfläche, insbesondere wenn zunehmend von Schülern mit Posters und »Leitbildern« verschiedener Prägung gestaltete Flächen einem meist nicht gestalteten »Herrgottswinkel« gegenüberstehen.

Schülergottesdienste werden im Erhebungsbereich sowohl außerhalb als auch innerhalb des stundenplanmäßigen Unterrichts angeboten.

Anfangs- und Schlußgottesdienste, gelegentliche Feierstunden, Einkehrtage (zweimal) sowie Empfehlungen zum Empfang der Sakramente zählen zu weiteren Angeboten und zur Bereicherung des schulischen Lebens.

Kontakte zur Pfarrgemeinde werden in einzelnen Fällen vor allem in »Kommunionklassen« gepflegt, während sie in den oberen Klassen völlig fehlen.

Religiöses »Wissen«

Eine kurze schriftliche Spontanbefragung von 1419 katholischen Schülern der 2. bis 9. Jahrgangsstufe am letzten Schultag vor den Osterferien durch den jeweiligen Klassenlehrer mit dem kurzen Hinweis: »Wir haben nicht viel Zeit! – Denk' an das Wesentliche! – Sag' es möglichst genau!« brachte folgendes Ergebnis, wobei die zahlreichen Antworten unter den aufgeführten Gesichtspunkten gebündelt worden waren.

Frage: Ostern – Was ist das? – Eine vorsichtige Analyse ergibt:

- a) Ein relativ hoher Prozentsatz trifft den Kern.
- b) Der hohe Prozentsatz bereits in den untersten Jahrgängen, in denen diese Frage noch nicht sehr reflektiert worden ist, könnte daraufhin deuten, daß dieses Ergebnis sicher zum Teil auf die mehr erlebnisbetonten, vielgestaltigen außerschulischen Einflüsse aus Familie, Kirche und Medien zurückzuführen ist.
- c) Die Wirkkraft außerschulischer emotionaler Milieueinflüsse spiegelt sich auch im hohen Prozentsatz der Kategorie »weltliche Feier« im 2. und 3. Jahrgang (Osterhase, schönes Fest).

d) Schulisches Reflektieren bedeutet eine Zunahme in der Kategorie »kirchliches Fest«, reicht jedoch nicht aus, um den Kerngedanken optimal zu erhellen.

Frage: Eucharistie — Was ist das? — Hier zeigt die Analyse:

a) Es fällt der hohe Prozentsatz falscher und den Kern nur teilweise treffender Aussagen auf. Selbst im Bereich der Kommunionklassen ist dieser Prozentsatz hoch.

b) Es könnte gefolgert werden, daß der Begriff nicht erhellt worden ist, wegen der relativ häufigen Gebrauch im kirchlichen Alltag und in Religionsbüchern spricht. Vor allem könnte aber sein, daß dieser Terminus aus der dogmatischen Sprache eine Sprachbarriere für die Kinder deshalb darstellt, weil ihnen der Erfahrungsbereich »Mahl« fehlt, so daß für sie schließlich nur noch eine leere Wort-hülse bleibt.

Frage: Ein Mensch stirbt — Was dann? — Ergebnis der Analyse:

a) Die Zahl der theologisch zutreffenden Antworten ist selbst in der Hauptschule minimal.

b) Christliche Gedanken in mehr oder weniger verschwommener Form nehmen einen relativ hohen Prozentsatz ein.

c) Ein hoher Prozentsatz sieht ohne christliche Orientierung in der Beerdigung einfach den Schlußpunkt.

d) Es überrascht, daß einem relativ hohen Prozentsatz von Antwortlosen im 8. und 9. Jahrgang keine Antwort möglich gemacht werden konnte.

e) Schließlich fallen in allen Jahrgängen eigenartige Vorstellungen (wiedergeboren werden auf Erden, Baby kommt auf die Welt, Geburt eines neuen Menschen, Weiterleben in einem Kinde) auf, welche wohl eine naive Fortentwicklung der falsch aufgenommenen Information »neues Leben« darstellen könnte.

Insgesamt gesehen stellen die sicher vordergründig, weil zu wenig sachkompetent und damit zu wenig psychologisch, theologisch und methodologisch interpretierten Antworten für jeden Religionspädagogen einen *Impuls zum Nachdenken* darüber dar, ob und wie unser ganzes Bemühen zu mehr Erfolg, letztlich aber — in Erinnerung an ein Rahner-Wort — zu mehr Glauben, zu mehr Hoffnung und zu mehr Liebe führen kann.

Die Situation des Kindes

Die schwierige religionspädagogische Situation wird auch deutlich in der psychologischen und soziokulturell-gesellschaftlichen Situation des Kindes selbst.

Während Kinder der 1./2. Jahrgangsstufe noch ein bezugspersonorientiertes, aufgeschlossenes und williges Lernverhalten zeigen, die Kinder der 3./4. Jahrgangsstufe wißbegierig — wenn nicht anlagemäßig oder soziokulturell benachteiligt, belastet oder geschädigt — lernend und fragend am Unterricht teilnehmen, während man mit ihnen in der Grundschule nach Günter Stachel⁶ beten, meditieren, liturgisch-nahe Spiele machen, »ganz ungeniert vom Glauben an Jesus Christus sprechen oder die Erzählungen des Neuen und Alten Testaments vortragen« kann, wird die Situation in der Hauptschule zunehmend schwierig. Die beginnende

⁶ In: »Herder Korrespondenz« (1972).

Reifezeit in den letzten Jahrgängen, vor allem der 9. Jahrgangsstufe, bringt Problem- und Konfliktsituationen, welche die Arbeit, vor allem auch vor dem Hintergrund einer zum Teil entpädagogisierten Schulwirklichkeit und einer Gesellschaft mit andersartigen und pluralen Wertvorstellungen, sehr erschweren. Wie die Statistik aufweist, liegen auch hier die meisten Fehlstunden und Unterrichtsausfälle. Lehrer und Geistliche zweifeln an der Effektivität ihrer Arbeit in dieser Zeit. Aus dieser Sicht ist der Trend verständlich, hier am Angebot des Religionsunterrichts schnell Abstriche zu machen.

Kinder lassen mehr oder weniger religiöse Primär-Erfahrungen in einer zunehmend säkularisierten Welt vermissen, bringen falsche, verzerrte und Bruchvorstellungen aus einer weltanschaulich pluralen Welt (z. B. von Gott, Himmel, Hölle), zeigen ein zum Teil recht minimales religiöses Vorwissen, was späteres Anknüpfen und Aufbauen erschwert. Es fehlen auch in einer wirtschaftlich und gesellschaftlich veränderten Welt Vorstellungen (z. B. Sämman, Mahl), welche das Verstehen von biblischen Inhalten und dogmatischer Sprache von Fall zu Fall erschweren.

Da weiterhin dem Fach Religionslehre wegen seiner geringen Auslesefunktion in einer Leistungsschule und wegen des bisweilen gegebenen Stiles das Gefühl und die Vorstellung des »Nicht-so-Wichtigen« anhaften, tritt in den Oberklassen ein Mangel an entsprechender Motivation für dieses Fach in Erscheinung. Unter dem Druck von Kurzstunden, Ausfällen und Stoff bleibt wenig Raum für erlebte Freude aus dem Erleben der Frohbotschaft.

Konzentrationsmangel und Willenslabilität sowie physisch-psychische Unruhe erschweren schließlich zusätzlich das Arbeiten im gesamten wie im Religionsunterricht.

Schließlich stehen die Kinder auch unter zum Teil wenig förderlichen soziokulturellen Einflüssen. Rationalistisches Zweck- und Nützlichkeitsdenken und anderes Zeitgeist-Denken zeigen sich zunehmend in den 8. und 9. Jahrgängen in der Distanz zur Kirche und institutionalisiertem Heilsangebot, in Einstufung und Wertschätzung des Religionsunterrichts sowie in zahlreichen entsprechend akzentuierten Stellungnahmen anlässlich der durchgeführten Umfrage.

Die zum Teil dorffern gewordene Schule muß auf den konkreten Bezug zum religiösen Alltag und zur Gemeinde weitgehend verzichten.

Gottesdienstliches und sakramentales Leben, Tod und Begräbnis u. a. spielen sich beinahe in einer schulfernen Welt ab. Besonders gewichtig sind die familiären Einflüsse. Tatsachen, angefangen bei elterlichen Verboten, an kirchlichen Veranstaltungen teilzunehmen, bis zum kindlichen Suchen von Geborgenheit, machen deutlich, in welchem emotionalem Spannungsfeld bisweilen Kinder den Religionsunterricht besuchen.

Hier stehen progressive Eltern und konservative Katecheten, Pfarrer und Lehrer, dort stehen konservative Eltern und progressive Lehrer und – immer dazwischen das Kind. Einen belastenden Faktor stellen hier auch die nicht zu übersehenden Sprachbarrieren dar, welche einen entsprechenden Prozeß der Übersetzung der dogmatischen Sprache (z. B. Eucharistie, Sakrament) notwendig machen.

Der Stoff

Verschiedene theologische Strömungen, eine Fülle von Informationen und Teilwissen, ein offiziell eingeführter und doch überholter Rahmenplan, ein neuer Zielfelderplan und noch neuere, zum Teil noch unbekannte Synodenbeschlüsse, eine Fülle von Büchern verschiedener Verlage, verschiedene Bücher in Klassen und Schulen, Mangel an Stimmigkeit zwischen Büchern, Plänen und Kommentaren verunsichern den Lehrer. Er ist aber auch überfordert, sachgerecht, theologisch eindeutig zu interpretieren, liegt er nicht in einem permanenten Informationsfluß der einschlägigen Fachwissenschaften. So kann es bei mangelnder Information und Kommunikation nicht ausbleiben, daß im Religionsunterricht der Grundschule heute noch zum Teil religiöse Midrasche als Tatsachenberichte (z. B. Sintflut) erzählt werden, welche dann mit Mühe in der Hauptschule revidiert werden müssen.

Das Fazit dieser Situationsanalyse zeigt unschwer eine deutliche Diskrepanz zwischen dem Soll und dem Ist des Religionsunterricht heute.

*

Ursachen der Diskrepanz zwischen Soll und Ist des Religionsunterrichts

Die Frage nach den Ursachen drängt sich auf, ein Gegenstand von zahlreichen Publikationen sachkompetenter Experten, so daß hier lediglich das Herausstellen von volksschulspezifischen Ursachen versucht wird.

Nach dem Grundsatz suche der Lehrer die Schuld zunächst bei sich selbst und damit bei der Schule trotz des erfreulichen Engagements und selbstlosen Wirkens zahlreicher Lehrer in schwieriger Situation.

a) Jedes didaktisch-methodisch fruchtbare Arbeiten setzt Sachkompetenz im Was und Wie voraus. Es fehlt dem Lehrer zum Teil ein ausreichend fundiertes theologisches Wissen.

b) Nach den aufgezeigten didaktisch-methodischen Reformwellen, verstärkt durch den ständigen Generationenwechsel der Lehrerschaft, herrscht bisweilen methodische Unsicherheit, fehlen bisweilen notwendige didaktische Variabilität und auch methodischer Einfallsreichtum.

c) Schließlich muß bei der fundamentalen Bedeutung der Erzieherpersönlichkeit im Bildungsprozeß die Gretchenfrage gestellt werden: Ist der Lehrer nicht nur ein ausreichend Wissender, ein Köhner in der Methode, sondern selbst auch ein aus dem Glauben Lebender? Mag im Mathematikunterricht eine beschreibende Erhellung und Darstellung noch möglich sein, so ist dies im Religionsunterricht auf die Dauer nicht möglich, soll er nicht allmählich in eine unverbindliche Kunde umfunktioniert werden.

Jedes pädagogische Bemühen fragt zuerst nach dem Kind.

a) Probleme stellen sich zunächst aus entwicklungs-psychologischer Sicht. Ein Blick auf nervöse, neurotische, frustrierte und aggressive Kinder läßt vermuten und ahnen, was vielleicht schon vorschulisch im Bereich der Mutter-Kind-Beziehung an emotionaler Zuwendung einer liebenden Person vorenthalten und veräußt worden ist. Somit werden Urvertrauen und sozialer Optimismus von der

Wurzel her in Frage gestellt, der Weg zu Werterleben und zur Gewissensbildung erschwert.

Wenn nach Oerter⁷ der Erwerb von Haltungen prinzipiell ein Lernvorgang ist und dem Lernen hier durch Nachahmung und Identifikation eine besondere Rolle zukommt, wenn bis zum Alter von zehn bis zwölf Jahren die Aufnahme religiöser Gewohnheiten und Überzeugungen der sozialen Umgebung im Vordergrund steht, so wird damit entwicklungspsychologisch deutlich, welche Bedeutung der Beziehung Kind/Erzieher beigemessen werden muß bzw. wie negativ sich Versäumnisse auswirken müssen.

Problemreich wird schließlich die Reifezeit. Wer darum weiß, daß religiöse Gesinnung nicht nur durch soziales Lernen (nach Oerter) entwickelt wird, sondern auch durch »religiöse Aktivität als Reflexion über den Sinn der eigenen Existenz« und daß eine »Abnahme der positiven Einstellung zur Religion im Verlauf der Reifejahre« (nach Remplein bei Oerter) sich ergibt, wird verstehen, daß in der Reifezeit »das Vorhandensein dieser Art der menschlichen Problematik eklatant« wird, daß »ein Nachlassen in der orthodoxen Haltung« nicht gleichzusetzen ist mit Gleichgültigkeit gegenüber religiösen Fragen, daß durch eine Loslösung vom überlieferten Glaubensgut und eine kritische Beschäftigung mit den religiösen Überzeugungen der Gesellschaft (nach Spranger bei Oerter) in der Jugendzeit eine Konfliktsituation zwischen früherer Glaubenshaltung und religiösen Zweifeln entstehen kann, daß dies aber schließlich mehr ein »Suchen als Ablehnung« (Gesell bei Oerter⁸) darstellt. Ein Mangel an diesem Wissen und Einfühlen in der jugendlichen Psyche muß unwillkürlich Probleme und Konflikte im Religionsunterricht heraufbeschwören. Wer darum weiß, wird die gegebene Glaubenssituation des Jugendlichen ernst nehmen, wird die Bedürfnissituation und Fragehaltung verstehen. Hier ist dann schließlich nach Oerter hilfreicher eine Orientierung hin auf Selbsterfahrung. Dabei muß allerdings die Rollenfunktion des Lehrers = Gebers und des Schülers = Abnehmers verlassen werden, denn »der Schüler selbst, seine Erfahrungen, seine Werterhaltungen und seine Konflikte kommen nur dann ins Spiel, wenn diese Rollenfunktion verlassen wird«.

b) Auch lernpsychologisch gibt es Probleme. Kindern fehlt zum Teil »der notwendige Erfahrungs- und Verständigungshorizont für einen Religionsunterricht, welcher sich als Einübung in den Glauben versteht« (Synodenbeschluß), wenn von areligiösen und religiös gleichgültigen Familien kein Imitations- und Identifikationslernen ermöglicht wird.

Nachteilig muß sich auf die Effektivität des Unterrichts auch auswirken, wenn die bereits angesprochenen Lernmotivation für das Fach Religionslehre wegen der Nicht-so-wichtig-Einstellung fehlt.

Erschwerungen der Lernbereitschaft liegen nach Walter Guyer⁹ aber auch in der Beeinträchtigung der Kraft des psycho-physischen Organismus durch Nervosität und nervöse Störungen verschiedener Art, durch das Tempo und die Reizfülle des heutigen Lebens, durch ein Erschweren des Verweilens, durch das Mißverhältnis

⁷ Rolf Oerter, *Moderne Entwicklungspsychologie*. Donauwörth ⁸1970, S. 265, 284–289.

⁸ Ebd., S. 259.

⁹ Walter Guyer, *Wie wir lernen*. Erlenbach/Zürich/Stuttgart.

des äußeren Ansturms zur inneren Tragkraft, nicht selten in der Verwöhnung und der dadurch genährten Egoismen. Besonders nachteilig wirkt sich schließlich nach Hillebrand¹⁰ für jeden Lernerfolg der zunehmende Mangel an Aufmerksamkeit und Konzentration aus, nicht selten einhergehend mit einer allgemeinen Willensschwäche, gefordert durch Mangel an Training und Verzicht in einer Konsum- und Wohlstandsgesellschaft.

c) Ursachen liegen schließlich in den bereits ausführlich angesprochenen *soziokulturellen Einflüssen* auf die Kinderpsyche.

Weitere Ursachen liegen sicher auch im Bereich des Unterrichts.

a) In der Analyse wurde bereits die Stoff-Frage angesprochen.

In einer Zeit neuer fachwissenschaftlicher Erkenntnisse einerseits und ständig sich verändernder Lebenssituationen junger Menschen andererseits stellt sich die Frage nach dem Was, die kritische Frage der Überprüfung des traditionellen Komplexes und die Frage der anthropologischen, psychologischen und sozio-kulturellen Situation des Kindes und somit die schwierige Frage nach dem Anspruch der ganzen Wirklichkeit des Religionsunterrichts heute. Es ist die Frage nach klaren Plänen, konkreten Zielsetzungen für die einzelnen Jahrgangsstufen ohne langweilende Wiederholungen und hemmende Überforderungen, die Frage nach den Richt-, Grob- und Feinzielen mit ihren kognitiven, affektiven und psychomotorischen Komponenten. Es ist aber auch die Frage nach entsprechenden Büchern für den Schüler und für den Lehrer sowie nach klaren und ausreichend informierenden, nicht zu umfangreichen Kommentaren.

b) Ein Unterricht ist effektiv, wenn alle Prinzipien einer effektiven Unterrichtsgestaltung möglichst optimal berücksichtigt werden, ist weniger effektiv, wenn diese vernachlässigt werden.

Ist die zum Teil fehlende Motivation für das Fach Religionslehre bereits angesprochen worden, so bedarf es darüber hinaus in jeder Stunde einer entsprechenden Motivation, soll das Kind dort abgeholt werden, wo es steht, und aktiviert werden. Unter Zeit- und Stoffdruck wird dieses Prinzip nicht selten vernachlässigt.

Die Vernachlässigung des Prinzips der optimalen Passung und Angemessenheit wird vielleicht deutlich im negativen Ergebnis der Frage nach »Eucharistie«. Fehlte der notwendige spezifische Erfahrungsbereich »Mahl« oder standen Sprachbarrieren im Weg, worauf recht fragwürdige schriftliche Fixierungen in den unteren Jahrgängen hindeuten? Das Prinzip der Strukturierung fordert nicht nur Strukturierung des Stoffes im Horizont des Lehrers, sondern auch Strukturierung im Lernprozeß bis zum strukturierten Ertrag und zum sinnvollen Integrieren und Transferieren. Unterrichtliche Notizen und Hefteinträge verdeutlichen Mängel und Schwächen.

Das in vielen Klassen fehlende Anschauungsmaterial läßt die Vernachlässigung des fundamentalen Prinzips der Anschaulichkeit, der lehrerzentrierte Unterricht das Vernachlässigen der Selbsttätigkeit erkennen.

Wenn schulisches Lernen sich in den sozialen Gebilden von Gruppen und Klasse ereignet und wenn soziale Interaktionen im Prozeß des Lernens und Lehrens

¹⁰ M. J. Hillebrand, Psychologie des Lernens und Lehrens. Bern/Stuttgart, S. 87 ff.

relevant sind, so stellt sich die Frage, ob in unserem Religionsunterricht nicht auch hier ein Versäumnis vorliegt, wenn die Angebote verschiedener Sozialformen des Unterrichts gerade im problemorientierten Unterricht der Reifezeit zu wenig integriert und realisiert werden.

Wenn um die Bedeutung der emotionalen Dimension für alle psychischen Vorgänge und Leistungen, für das Gewinnen von Einsichten und Erkenntnissen, für das Entfalten von Haltung und das Aktivieren des Vollzugs gewußt wird und wenn nach Oerter¹¹ z. B. bei der Übernahme des überlieferten religiösen Glaubensgutes im Rahmen sozialen Lernens die affektive Komponente vor der kognitiven durch Koppelung von Gefühlszuständen mit Gewohnheiten (z. B. Stille in der Kirche, Feierlichkeit der Erwachsenen, andersartige Musik) in Erscheinung tritt, so stellt sich die Frage, ob im Religionsunterricht unserer Grund- und Hauptschulen die emotionale Dimension nicht zu sehr vernachlässigt wird (z. B. Wahrnehmen von Phasen der Stille und Sammlung, Atmosphäre des Staunens und der Ehrfurcht, Feier und Freude, Wirkkraft der von R. Guardini¹² angesprochenen heiligen Zeichen: Kreuz, Licht und Glut, Kelch usw. Möglichkeiten unbewußter Erziehung mit Licht, Dunkel, Symbolen u. a.).

Angeichts der manchmal erschreckenden Defizits im Bereich eines klaren und sicheren religiösen Grundwissens muß gefragt werden, ob in unserem Religionsunterricht dem Prinzip der Sicherung ausreichend Rechnung getragen wird, etwa beim Gestalten eines einprägewirksamen Tafelbildes – ich denke an die Wirkkraft großartiger Tafelbilder in der Behindertenarbeit – beim Wiederholen und nicht zuletzt beim zunehmend in Vergessenheit geratenen Auswendiglernen, dürfte doch gerade um der Kommunikation willen ein Grundstock von Gewußtem unentbehrlich sein (Grundbestand an Gebeten, Psalmen, Liedern, Glaubensformeln, Christusworte, Wissen aus dem sakramentalen Bereich u. a.).

Mit diesem Prinzip ist auch das Transferieren und Anwenden angesprochen, vor allem wenn eine Unterrichtseinheit bei der Zusammenfassung bestenfalls mit einem Appell endet, ohne eine Fülle von Möglichkeiten der Realisierung zu konkretisieren, ohne zum Vollzug und Tun vorzustoßen. Dem Verfügbarmachen des Gelernten könnte auch ein moderner Minimalkatechismus, etwa in der Form von »Thesen des Christ-seins« nach Meinung eines Fachtheologen, gute Dienste leisten.

c) Wie die Erfahrungen und die Aussage der Umfrage bestätigen, mangelt es schließlich angesichts der von Oerter mehrmals aufgezeigten Bedeutung des gemeinsamen Bemühens aller Erziehungsmächte an Kooperation. So wird der Religionsunterricht nicht selten zu einer Insel und Welt für sich ohne Anspruch, zentrale Mitte im Bildungsprozeß menschlicher Selbstverwirklichung in einer christlich verantworteten Pädagogik zu sein.

d) Neben diesen allgemeinen didaktischen Faktoren steht mit besonderer Gewichtung der hier wegen Mangels an Sachkompetenz nicht weiter ausgeführte Anspruch der Fachdidaktik.

Im Rückblick auf das Gesagte kann zusammengefaßt werden, daß der Religionsunterricht erteilende Lehrer – einmal mehr, einmal weniger – sachlich zu wenig

¹¹ R. Oerter, a. a. O., S. 285.

¹² R. Guardini, Von heiligen Zeichen. Mainz 1927.

informiert, methodisch zum Teil eingeengt und festgefahren und als Christ zu wenig engagiert sich darstellt, daß die entwicklungs- und lernpsychologisch bedeutsamen Faktoren und die sozio-kulturellen und gesellschaftlichen Bedingtheiten des Kindes zu wenig Beachtung finden, daß das reiche Angebot einer allgemeinen und besonderen Didaktik zu wenig genutzt wird und zu wenig Kooperation der in gemeinsamer Verantwortung Stehenden gegeben ist.

Bildungsgeschehen kann niemals isoliert gesehen werden. Wenn Grundlegung, Unterstützung und Weiterführung der Entfaltung der religiösen Anlagen in der Familie unterbleiben oder nur bedingt wahrgenommen werden, so bleiben alle übrigen Einwirkungen recht bescheiden in der Effizienz. Kaum Vorsprachen bei den Lehrern in einem religionspädagogischen Anliegen, wenig Elternabende mit rein religiösen Themen – abgesehen von den von Geistlichen meist durchgeführten Elternabenden anlässlich der Erstbeichte, Erstkommunion und Firmung –, Desinteresse an der sicherlich bisweilen problematischen Religionsnote und oft wenig Engagement, die Kinder für den Gottesdienst zu motivieren und zu aktivieren, machen deutlich, daß in der Tat eine plurale Vielfalt intakter und zerbrochener, gläubiger und areligiöser, selbstbewußter und verunsicherter Familien im Hintergrund steht, welche ihre pädagogische Wirklichkeit unterstützend oder zunehmend belastend in die religionspädagogische Wirklichkeit und Wirksamkeit des schulischen Religionsunterrichts mit einbringt.

Schließlich muß die Kirche selbst als Erziehungsträger befragt werden, ob nicht auch sie Entwicklungen, Möglichkeiten und Notwendigkeiten zu spät gesehen oder gar versäumt hat. Die Verunsicherung durch die theologische Diskussion mit den oft sich widersprechenden Interpretationen wurde bereits angesprochen. Der schwindende Einfluß der Kirche in der Stadt und zunehmend auch im ländlichen Raum wird spürbar in der Schule durch die Abwanderung der Geistlichen aus den Ober- und zum Teil auch Grundschulklassen, sicherlich bedingt durch den Priestermangel und durch die teilweise Kapitulation vor der Arbeit in den 9. Jahrgängen, durch den Verlust der Übereinstimmung von Schul- und Pfarrsprengeln anlässlich der Schulreform und nicht zuletzt durch eine gewisse Säkularisierung der Kirche selbst.

Familie und Kirche sind nur ein Teil unserer pluralen Gesellschaft, auf welche nach Philipp Lersch¹³ zutreffen dürfte, »was von den Kritikern der modernen Kultur immer wieder als Erhellung in den Vordergrund gestellt wird, daß wir nämlich unter den Wirkungen jener als Rationalismus bezeichneten Einstellung leiden, deren Ziel es ist, die Welt und das Leben bis in ihre letzten Wurzeln begreifbar und berechenbar zu machen«. »So kann nun nicht ausbleiben, daß die Rationalisierung, vom Menschen selbst geschaffen, wiederum auf ihn zurückwirkt und sein seelisches Leben, das Erleben der Welt und seiner Existenz in entscheidender Weise umgestaltet.« Verzweckung der Welt, eine fortschreitende Enttinnerlichung, Entfremdung des Menschen durch Spezialisierung, verschwommener Kult des Gefühls und der von der Vermassung ergriffene Mensch sind nach Lersch Kennzeichen der inneren Situation, Auswirkungen des Rationalismus auf die Psyche des

¹³ Philipp Lersch, *Der Mensch in der Gegenwart*. München/Basel ³1964, S. 15, 24, 87.

Menschen, welche »auf das Phänomen der Entinnerlichung konvergieren«. Und wenn J. B. Lotz¹⁴ von einer existentiellen Bedrohung des Menschen spricht, welcher sich heute aus der Bindung an die tragend bergenden Mächte löst, von einer grenzenlosen Vereinsamung des modernen Menschen, welche ihren Niederschlag findet im Spiegel der einzelnen Kulturgebiete, wenn da die Rede ist von Angst und Verlassenheit, Vereinsamung und Verfall der zwischenmenschlichen Beziehungen, bestürzender Kontaktlosigkeit und von der »Unfähigkeit zu lieben und Verrat an der Liebe«, dann wird die gesellschaftliche und geistige Situation verdeutlicht, vor der und in der der Religionsunterricht sich heute bemüht, jungen Menschen Leben aus dem Glauben zu ermöglichen, allerdings nicht ohne Hoffnung angesichts einer Jugend in Taizé und einer Gen-Jugend, die stellvertretend stehen mögen für andere.

Folgerungen

Zahlreich sind die Ursachen der aufgezeigten Probleme und Schwierigkeiten. Soll dem Auftrag der Synode im Bereich der Volksschulen entsprochen werden, müssen Folgerungen gezogen werden.

Hilfe geben kann nur, wer selbst ein sachlich Wissender, ein methodischer Köhner und ein aus dem Glauben Lebender ist. Das bedeutet:

- Auswahl und Einsatz von Religionslehrern, welche diesen Voraussetzungen entsprechen,
- permanenter theologischer und didaktisch-methodischer Informationsfluß durch eine verpflichtende, systematische Fortbildung.

Wenn Unterricht Hilfe zur Selbstverwirklichung ist, so ergibt sich die entscheidende Folgerung nach einem in Planung und Gestaltung schülerorientierten Unterricht unter Beachtung der anthropologischen, psychologischen und soziokulturellen Gegebenheiten, einem Unterricht, der in allen Stufen der Volksschule primär um den Anspruch des jungen Menschen und andererseits um den Anspruch der Frohbotschaft weiß, einem Unterricht, der zunächst Frohbotschaft verkündet und erleben läßt, einen Unterricht, welcher dann die Frohbotschaft dem Lernenden und Fragenden auslegt, schließlich aber einem Unterricht, welcher in der Reifezeit der Bedürfnis- und Fragesituation des jungen Menschen einerseits und dem Anspruch der Glaubenshaltung andererseits mit der je nach Situation geforderten Gewichtung korrelativ Rechnung zu tragen versucht, einem schülerorientiertem Unterricht, welcher diese zum Erkennen, zu strukturierten Einsichten und solidem Wissen, zum Erleben, Glauben und Gewissen und schließlich, weil bekenntend, zum Bekennen und zur Tat motiviert und aktiviert.

Folgerungen ergeben sich somit vor allem für den Unterricht. Religionsunterricht wird effektiv, wenn Zielklarheit besteht. Das bedeutet:

- klare Lehrplanziele und -inhalte für die einzelnen Stufen der Volksschule,
- nicht zu umfangreiche Inhalte in einer durchschaubaren Struktur,
- Stimmigkeit zwischen Lehrplan, Büchern und nicht zu umfangreichen Kommentaren,
- christusorientierte Zielsetzung in den einzelnen Stunden.

¹⁴ Johannes B. Lotz, Erfahrungen mit der Einsamkeit. Freiburg i. Br., S. 21, 64 ff., 72.

Religionsunterricht wird effektiv, wenn alle Prinzipien einer effektiven Unterrichtsgestaltung in der je gegebenen Situation eine adäquate Beachtung finden (Motivation, Angemessenheit, Anschaulichkeit, Selbsttätigkeit, emotionale Dimension, Sicherung).

Religionsunterricht wird effektiv, wenn die für das Fach spezifischen Wesenszüge und Grundlagen ohne Einschränkung zur Geltung kommen¹⁵.

- a) Urauftrag der Kirche,
- b) Inhalt der Heilsbotschaft,
- c) Antwort des Glaubens,
- d) Kirche – Sakrament des Heiles

unter dem Motto des Bischofswortes: »Christus praedicat Christum Christo«.

Angesichts der fundamentalen Bedeutung der Familie für die Erziehung müssen intensiver als bisher alle Möglichkeiten der Information und Hilfe für junge und ältere Familien genutzt werden, angefangen bei einer familien- und kindergerechten Politik bis zur Arbeit vor Ort:

- Eheseminare,
- Eltern- und Familienkreise auf Pfarrgemeindeebene,
- Elternabende mit religionspädagogisch-relevanten Themen und praktischen Hilfen,
- Aktivieren der Zusammenarbeit von Religionslehrer und Eltern.

Schließlich darf der Religionsunterricht nicht isoliert im schulischen Raum bleiben, muß er doch seiner Zielsetzung entsprechend zum persönlichen Vollzug und zum verantwortlichen Mitwirken in der Gemeinde tendieren. Das fordert lebendige Kontakte mit der Gemeinde und dies um so mehr, als nach der Schulreform die Übereinstimmung zwischen Schul- und Pfarrsprengel nicht mehr gegeben ist. Das bedeutet:

- Zusammenarbeit der Religionslehrer mit der Pfarrei (z. B. Gestaltung von Gottesdiensten in Pfarrei und Klasse),
- Zusammenarbeit der Gemeinde mit dem Religionslehrer (z. B. Gestaltung von Vorbereitungszeiten auf Erstbeichte, Heilige Kommunion und Firmung),
- Präsenz der Pfarrer auch in der Schule und in den Klassen (z. B. Einladungen zu Begegnung und Gottesdiensten in der Pfarrei),
- eventuell Bestellung eines Schulseelsorgers an größeren Hauptschulen, welche Schüler aus relativ vielen Pfarreien besuchen, welche in immer größere Distanz zum gemeindlichen Leben geraten.

Überblicken wir die Breite und Tiefe der Forderung nach neuer Verinnerlichung, so erkennen wir die seelischen und geistigen Kräfte für einen Weg aus der dunklen Gasse der Gegenwart. Diese Kräfte im gesamten pädagogischen Raum, in dem immer mehr der Ruf nach Wiedergewinnung des Erziehlichen laut wird, zu aktivieren in Zusammenarbeit aller in der pädagogischen Verantwortung Stehenden, wäre eine letzte Folgerung und Forderung, vielleicht bloß ein Wunsch oder Wunschraum.

¹⁵ Nach Ausführungen von Bischof Dr. Stimpfle bei der DKV-Tagung am 27. 9. 1974.

Erfahrungsbericht eines Ministerialbeauftragten über den Religionsunterricht an Gymnasien heute

Von Josef Duschl

Religionsunterricht in der Krise – Religionsunterricht aus der Krise? Beide Fragen kann man mit Ja beantworten. Die erste, wenn man sich der Feststellung anschließt, daß die Schule schlechthin in der Krise lebt; denn ist das Gymnasium in der Krise, wie könnte man dann ein Fach ausnehmen? Wenn die Schule unsere Kinder krank macht – erfreulich, daß unsere Schüler dies von allen am wenigsten glauben –, so kann man höchstens noch erwägen, ob der Religionsunterricht ebenfalls zu den Krankmachern gehört oder ob ihm vielleicht eine ganz besondere therapeutische Aufgabe zufällt.

Bewegt man sich bei diesem Komplex im Bereich der allgemeinen Schuldiskussion von heute, dann ist der Religionsunterricht aus der Krise, wenn man als Bezugspunkt die sechziger Jahre wählt. Die harte Front der Ablehnung, des provokativen Desinteresses oder der ideologisch gesteuerten Aggression besteht nicht mehr. Auch die Austrittswelle aus dem Religionsunterricht hat sich eingeebnet; waren vor wenigen Jahren noch etwa ein Viertel aller katholischen und ein Drittel aller evangelischen Schüler über achtzehn Jahren in Bayern von ihr erfaßt, so macht die Zahl der Ausgetretenen heute insgesamt noch rund ein Zehntel aus.

Der Ethikunterricht, die obligatorische Alternative zum Religionsunterricht, hat einen neuen Stellenwert bekommen. Galt dieser Unterricht bei seiner Einführung als eine mehr oder minder unlautere Stützung des Religionsunterrichts – für manchen Religionslehrer war er auch ein willkommenes Auffangbecken unliebsamer Schüler; heute wird der Übertritt nur noch selten unter lautem Protest gegen Religion, eher noch gegen einen Religionslehrer, vollzogen –, so gilt er heute als eine Entscheidung, die auf einen Religionsunterricht als Verkündigung bewußt verzichtet, eine Entscheidung für einen lupenreinen Informationsunterricht.

Die Generation von Religionslehrern, die mit dem Rücken zur Wand einen fast verzweifelten Kampf um einen sinnvollen Religionsunterricht geführt hat – einen Kampf, der manchen auch in die Resignation oder ins Krankenhaus getrieben hat –, hat die bitteren Jahre einer Religions-, mehr noch einer Kirchenfeindlichkeit durchgestanden; ihr stünde mehr Anerkennung zu, als ihr gemeinhin gezollt wird; sie hat Anspruch darauf, von dem Makel des Versagens aus zu geringer Mobilität freigesprochen zu werden, denn man hat sie zum Sündenbock für eine allgemeine gesellschaftliche Entwicklung gemacht, die nicht von ihr verschuldet, aber in ganz besonderer Weise erduldet wurde.

Wenn der Religionslehrer heute eine spürbar ins Gute gewandte Ausgangsbasis antrifft, so kann man aber sicher nicht sagen, daß unsere Jugend in eine heile Welt, wenn es diese überhaupt einmal gegeben hat, zurückgetaucht ist und im Unterricht glaubensfroh und kirchenfreundlich Heilslehre und Verkündigung dankbar aufnimmt. Das Suchen nach Sicherheit im Glauben hat zugenommen, der Bereitschaft zur Offenheit ist aber die Bereitschaft zum Vollzug noch nicht gefolgt; Kirche und

Konfession werden nach wie vor lieber kritisch aus der Distanz beobachtet und gewertet als bereitwillig aufgenommen.

Der Religionsunterricht ist noch unterwegs. Wohin? – Zu den Zielpunkten, die die Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1972 in Königstein gesetzt hat? – Zu einem sozial engagierten Humanismus, dessen Bezugspunkt der Sozialcharismatiker aus Nazareth ist? – Zu einem reinen Informationsunterricht, der sich auf operationalisierbare Lernziele einspielt, affektive Lernziele erhofft, aber nicht einplant? – Zu einem problemorientierten Unterricht, der mit dem Prinzip Aktualität religiöse Probleme »hinterfragt« und so einem verbindlichen Lehrplan höchstens den Charakter einer Empfehlung zubilligt?

Die Liste von Zielvorstellungen, die freilich immer ineinandergreifen, aber recht unterschiedliche Schwerpunkte setzen, ließe sich ohne Mühe erweitern, nicht nur theoretisch, sondern auch aus dem heute praktizierten Religionsunterricht heraus.

Schulprobleme sind immer vielschichtig, kommen aus allen möglichen, gerade im Religionsunterricht auch aus außerschulischen Bereichen, und sind so dem unmittelbaren Zugriff oft entzogen; im Zentrum aller Schulprobleme aber steht die Lehrerfrage, denn die Effizienz eines Unterrichtes hängt nicht in erster Linie vom Lehrplan ab, auch nicht von der theoretisch beschreibbaren Gruppenhaltung einer Klasse, sondern in erster Linie vom Lehrer, von seinem fachlichen und pädagogischen Können und von seinem Einsatz für die erstrebten Ziele.

Wer nach dem Religionsunterricht fragt, muß daher in erster Linie nach dem Religionslehrer fragen. Der Begriff Religionslehrer war ehemals eine *differentia specifica* zu dem genus Priester, Geistlicher. Heute aber muß man nachfassen, will man genaues wissen: Ist er Theologe? – und meint damit einen Priester, ist er Laientheologe mit Unterrichtsbefähigung für das Fach Religionslehre und irgendein anderes Fach? Vielleicht fragt man auch hinter vorgehaltener Hand: Ist er laizierter Geistlicher? Schließlich darf nicht übersehen werden, daß – sieht man von den Kürzungen ab, die dem Religionsunterricht widerfahren, manchmal sogar recht bereitwillig widerfahren – rund 20 Prozent des gesamten Religionsunterrichts an den Gymnasien Bayerns nebenberuflich erteilt werden, in erster Linie von Geistlichen, die in ihrem Hauptamt in der Seelsorge oder in einem sonstigen kirchlichen Dienst stehen.

Aus dem geistlichen Religionslehrer von ehemals ist heute eine Gruppe von Lehrern geworden, die sich – und dies gilt wiederum für die bayerischen Gymnasien – aus etwa 40 Prozent Geistlichen, aus etwa ebenso vielen Laientheologen und rund 20 Prozent nebenamtlichen Religionslehrern zusammensetzt. Wirft man einen Blick auf die Universitäten, kann man zudem noch feststellen, daß Laientheologie sich – gleich aus welchen Motiven – einer steigenden Beliebtheit erfreut, so daß man davon ausgehen kann, daß die Zahl der im Unterricht eingesetzten Geistlichen sich in absehbarer Zeit zunehmend verringern wird und auf Grund der Nachwuchslage auch verringern muß.

Die Kooperationswilligkeit und -freudigkeit dieser Gesamtgruppe soll und darf nicht angezweifelt werden; schwierig ist sie sicher dennoch, denn der Grad der Bindung an die Kirche, umgekehrt auch an die Schule, ist unterschiedlich. Dort, wo der gemeinsame Glaube ein festes Bindeglied ist, kann diese Ausgangssituation sehr

fruchtbringend wirken, dort wo nur noch ein gleicher Lehrplan, der sich auf vielfache Weise in die Realität Unterricht übersetzen läßt, ein unterschiedliches Verständnis der Offenbarung, ein unterschiedliches Verhältnis zu Kirche und kirchlicher Tradition zusammenkittet, kann es zu schmerzlichen Erfahrungen kommen, zu schmerzlichen Erfahrungen vor allem für die Sicherung der Unterrichtsergebnisse. Man darf zwar erhoffen, daß die Vielgestaltigkeit der Information einen zwar mühevollen, dafür aber einen um so tiefergreifenden Reifungsprozeß auslöst, man darf aber den heranwachsenden Schüler nicht überschätzen und überfordern, der gerade im Bereich des Religiösen einer vielgestaltigen Interpretation und Erwartungshaltung ausgesetzt ist, so daß ein Unterricht, der auch im Prinzipiellen unvereinbare Gegensätze als Ergebnisse von Wissenschaft und Forschung lehrt, ihn eher zu skeptischer Zurückhaltung und Passivität als zum Wagnis des Glaubens motiviert. Das kann sich jeder Unterricht eher leisten als ein Religionsunterricht auf konfessioneller Basis.

Dem Religionsunterricht sind ja heute ohnehin noch genug Hürden anderer Art aufgerichtet, Hürden, die den einzelnen Religionslehrer vor oft unlösbare Schwierigkeiten stellen.

Geht man davon aus, daß die Bereitschaft für religiöse Fragen in den letzten Jahren spürbar gewachsen ist, dann kann die Erwartungshaltung, die an den Religionsunterricht herangetragen wird, gar nicht differenziert genug gesehen werden.

Wird von Schülern, in der Praxis wohl eher von Schülereltern, ein betont konfessionell ausgerichteter Religionsunterricht erwartet, im Extremfall eine Verkündigung in Form von Katechismus-Aussagen, oder sieht ein Religionslehrer in Schülern ein Reservoir für missionarische Aufgaben, so kommt der rein informative Unterricht, der Probleme und Phänomene dieser unserer Welt aus der Sicht der Offenbarung ausleuchten will, leicht in den Verdacht der Fachfremdheit, des Verzichtes auf die Verkündigung der kirchlichen Lehre oder gar der Opposition zur kirchlichen Lehre.

Doch auch der problemorientierte Unterricht, der bei den Eltern und Schülern im Regelfall gut ankommt, kann ins Leere stoßen und von den Schülern einem Sozialkunde- oder Ethikunterricht gleichgesetzt werden, wenn er die Systematik des Unterrichts vergißt, wenn er vor lauter Problemdiskussion vergißt, daß es um den Dialog zwischen christlicher Botschaft und Welt geht, wenn er vergißt, daß Offenbarung und Lehre der Kirche letzte Autorität bleiben, die so verständlich gemacht werden muß, daß sie auch angenommen wird, zumindest angenommen werden kann. Ein Unterricht, in dieses Koordinatensystem eingespannt, stößt auch heute auf Schwierigkeiten; einmal ist der Sinn für historische Dimensionen überhaupt nur wenig entwickelt, zum anderen darf man es dem Schüler nicht verdenken, wenn er eine wenig in Pflicht nehmende Diskussion als die adäquate Form der Information betrachtet und sie der harten Mühe um den Begriff vorzieht.

Schüler und Schülereltern stellen an den Unterricht hohe Anforderungen, zur rechten Zeit zu hohe. Wie soll hier der einzelne bestehen können, in einer Zeit des Umbruches, in einer Zeit der Theologien (der Plural ist beabsichtigt!), wenn von ihm in der Schulstube die fachliche Kompetenz einer ganzen theologischen Fakultät erwartet wird, wenn er sich immer wieder in neue Themenkreise und in neue curri-

culare Lehrpläne einarbeiten soll? Wie soll hier vor allem der nebenamtliche Religionslehrer bestehen, dem schon die Zeit zur Fortbildung in seinem Hauptaufgabengebiet fehlt? Kann da einer nicht die Versuchung überkommen, sich einzuigeln, abzuschalten und die »schnellebige Theologie unserer Tage« in den Stellenwert einer Alibifunktion zu erheben?

Leidet der Religionsunterricht heute vor allem daran, daß seine Ziele von den Religionslehrern selbst unterschiedlich gesehen werden, und leidet der Religionslehrer darunter, daß ihm für die eigene Hand und die des Schülers öfter das nötige Arbeitsmaterial fehlt, so leiden Schüler und Schülereltern oft darunter, daß der Religionsunterricht die Erwartungen, die sie in ihn setzen, nicht erfüllt (oft auch nicht erfüllen kann), und sie ihn so gar nicht mehr als Religionsunterricht erkennen und anerkennen wollen; alle diese Gruppen trifft seit einigen Jahren ein bisher nicht relevantes Problem: die Notengebung, die Leistungsmessung.

Der Religionsunterricht ist zwar Fach unter Fächern im Kanon der gymnasialen Unterrichtsfächer, in seiner Zielsetzung und auch aus dem Erwartungsanspruch heraus kann er aber doch nicht reibungslos in Reih und Glied gebracht werden. Das geht so weit, daß der Religionsunterricht wohl das einzige Fach darstellt, bei dem selbst engagierte – ob wohl auch realistische? – Sachvertreter ernsthaft die Frage aufwerfen, ob dieser Unterricht überhaupt in die Schule gehört, ob er nicht besser Teil der Seelsorge und damit Aufgabe einer außerschulischen Katechese wäre.

Andere wieder fragen, ohne die Ansiedlung des Religionsunterrichts in der Schule anzuzweifeln, ob die gewohnte und notwendige Verknüpfung von Information und Verkündigung eine Leistungsmessung und Betonung überhaupt zulassen.

Wieder andere betonen den therapeutischen Charakter des Faches und schließen eine Benotung als sinnwidrig aus, denn wenn hier überhaupt benotet werden kann, dann doch nur der Therapieerfolg des Lehrers.

Dazu kommt eine Tradition, von der sich viele Lehrer nicht trennen können und wollen, von der sich vor allem Schüler und Eltern nicht trennen wollen. Im Bereich der Leistungsmessung gilt Religionslehre doch weithin als Kavaliärfach, wobei man über die Noten, die allgemein als Gütemerkmal empfunden werden, durchaus reden kann; die Mittelwerte der Skala werden schon als Zumutung empfunden, die unteren Endwerte stehen, so sie nicht gewaltsam erzwungen werden, außer jeder Diskussion.

Solange darüber mehr oder minder allgemeiner Konsens bestand, kam auch niemand ernstlich auf den Gedanken, das Fach Religionslehre genau wie einige andere Fächer in den unmittelbar meßbaren Leistungsvergleich mit anderen Fächern zu setzen. Die Situation verändert sich aber grundsätzlich, wenn der Religionsunterricht im Rahmen der neugestalteten Oberstufe, der Kollegstufe, auch *numeruscensus* wirksam werden kann, wenn das Fach konkurrierend neben andere Fächer tritt.

Der Schüler hat nicht so ganz unrecht, wenn er mit dem freilich nicht berechtigten Blick auf das Bisher von einem plötzlichen Leistungsdruck im Religionsunterricht spricht; der Lehrer hat nicht ganz unrecht, wenn er unsicher wird, weil er die affektiven Lernziele nicht in die Leistungsmessung einbeziehen kann, aber doch objektiv urteilen soll.

Gerade in diesem Bereich wird sich der Religionsunterricht der nächsten Jahre einem Problem gegenübersehen, das gelöst werden muß. Es kann nämlich nicht sinnvoll sein, wenn ein Schüler, der zunächst aus dem Religionsunterricht ausgetreten ist, einen Leistungskurs in Religionslehre wählt, weil er hier eine Vorgabe für seinen Abiturdurchschnitt erhoffen kann; es kann auch nicht sinnvoll sein, wenn der Religionsunterricht auf kognitive und für eine Leistungsmessung jederzeit abrufbare Lernziele ausgerichtet würde. Es wäre schlecht, sollte der Religionsunterricht zu einem rein informativen Fach werden, zu allgemeiner ethischer Propädeutik; es wäre genauso schlecht, wenn der Religionsunterricht sich auf eine katechetische Unterweisung zurückziehen würde, die sich auf die Reproduktion von Gelerntem beschränkt und die Motivation für praktisches Handeln ganz in den Bereich der Hoffnung abdrängen würde. Information und Verkündigung müssen in ein ausgewogenes Verhältnis kommen, daß das Fach Religionslehre vor der Kirche genauso bestehen kann wie vor der Schule, die in staatlichem Auftrag handelt.

Der Religionsunterricht ist auf dem Wege; er hat alle Chancen, die Hauptschwierigkeiten von heute zu meistern, Schwierigkeiten, die er mit anderen Schulfächern teilt, wie etwa die mangelnde Bereitschaft für historisches Denken, Schwierigkeiten, die für ihn spezifisch sind. Die Bereitschaft der Jugend für religiöse Fragen ist gegeben; es wird an den Religionslehrern liegen, neben dieser Bereitschaft auch das Verständnis für Kirche und Konfession zu wecken.

Der Religionsunterricht muß sich auch deutlich absetzen von Fächern wie Sozialkunde und Ethik, mit denen er heute noch in der Vorstellung gar vieler Schüler im wesentlichen gleichgesetzt wird, denn er will mehr und muß mehr wollen, als zu Kritik und Urteilsfähigkeit in politischen Fragen zu erziehen; er will mehr und muß mehr wollen als eine Ausrichtung auf moralische Mündigkeit durch das Erlernen wertereinsichtigen Urteilens und Handelns; er muß sich eindeutig dazu bekennen, daß er in der Offenbarung gründet und Mensch und Welt in ihrem Bezug zu Jesus Christus im Lichte des kirchlichen Glaubens und Lebens aufzeigt.

Zwei neue Katechismen für Erwachsene

Von Klaus Reinhardt

Zu den notwendigen Büchern unserer Zeit zählt Karl Rahner vor allem einen neuen kleinen Katechismus für Erwachsene¹.

Idee und Gestalt eines solchen Katechismus wurden in der Zeit der Reformation geprägt. Die Reformatoren, allen voran Martin Luther, waren sich bewußt: Um die Menschen in das neue reformatorische Verständnis der biblischen Offenbarung einzuführen, genügte keineswegs die Empfehlung zum Lesen der Heiligen Schrift und deren exegetische Erschließung in der Predigt und in gelehrten Kommentaren; der eigentliche hermeneutische Schlüssel war für sie vielmehr eine thematische Zusammenfassung der wichtigsten Glaubenslehren. So entstanden Luthers Katechismen. Die Väter des Konzils von Trient haben die Bedeutung dieser Schriften klar erkannt; sie wußten, daß sie mit dogmatischen Definitionen allein das katholische Glaubensbewußtsein ebensowenig festigen konnten wie mit gelehrten kontrovers-theologischen Traktaten. So gaben sie den Auftrag, einen katholischen Katechismus zu erarbeiten, der den Pfarrern bei der Predigt und der Auslegung der Heiligen Schrift als Leitfaden dienen sollte. Daß der Verfasser des *Catechismus Romanus* ausgerechnet das umstrittene, aber vorzügliche Werk des von der Inquisition verhafteten Erzbischofs Bartolomé Carranza von Toledo als Vorlage benutzten, gehört sicherlich zu den glücklichen Fügungen der Geschichte².

Die Situation des Glaubens heute läßt sich mit der zur Zeit der Reformation nicht ohne weiteres vergleichen. Doch auch die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils hat, wenn auch in anderer Weise, einen tiefgehenden Wandel im Glaubensverständnis gebracht. Darum ist es auch heute notwendig, den vielfach unsicher gewordenen Gläubigen und nicht zuletzt auch den Pfarrern ein Buch in die Hand zu geben, in dem das neue und doch alte Glaubensverständnis der Kirche in überzeugender Weise dargestellt wird. Der Holländische Katechismus verdankt seinen Erfolg weit- hin der Tatsache, daß er dieses Anliegen erstmals aufgegriffen hat³.

Wie soll ein solcher Katechismus aussehen? In der Zielsetzung hat er manches gemeinsam mit den sogenannten Kurzformeln des Glaubens; doch muß er sicher ausführlicher sein; denn im Katechismus geht es ja nicht nur um das schlichte Bekennen, sondern auch um ein gewisses Verständnis des Glaubens. Allerdings wird sich ein Katechismus immer wesentlich von einer theologischen Einführung oder Gesamt-schau des Glaubens unterscheiden müssen. In einem Katechismus sucht man weniger

¹ K. Rahner, Ein kleiner Katechismus für Erwachsene. In: Notwendige Bücher. Heinrich Wild zum 65. Geburtstag. München 1974, S. 129–132.

² Siehe Luthers Vorrede zum Großen Katechismus und das Vorwort zum *Catechismus Romanus*. – Vgl. dazu G. Bellinger, Der Catechismus Romanus und die Reformation. Paderborn 1970. Allerdings hat Bellinger die Quellenfrage nicht behandelt. Vgl. darüber die kritische Ausgabe von B. Carranza, *Catechismo Christiano 1558* durch J. I. Tellechea Idigoras (2 Bde., Madrid 1970) und A. García Suárez, El »Catecismo« de Bartolomé de Carranza, fuente principal del »Catecismo Romano« de S. Pío V?. In: »Scripta Theologica« 2 (1970), S. 341–423.

³ Vgl. dazu Joseph Ratzinger in »Hochland« 62. Jg. (1970), S. 301 ff.

die in sich vielleicht ganz hilfreichen Reflexionen der Theologen als vielmehr das auf die heutige Zeit angewandte verbindliche Glaubensverständnis der Kirche.

Die Aufgabe erscheint nahezu unlösbar. Ein solcher Katechismus soll das überlieferte Glaubensverständnis der Kirche in die heutige Sprache übersetzen, ohne es zu verfälschen. Er soll dem Leser Sicherheit geben über das, was zum verbindlichen Glauben der Kirche gehört, ohne eine legitime Vielfalt im Verständnis des Glaubens zu unterdrücken. Er soll die Ergebnisse der neueren Theologie für Verkündigung und Glaubensleben fruchtbar machen, ohne dieses Leben mit unnötigen Problemen zu belasten. Er soll einfach und verständlich sein, ohne ins Primitive abzugleiten.

Mit einem kühnen Vorschlag hat Karl Rahner versucht, diese Schwierigkeiten zu überwinden. Er meint, ein solcher Katechismus solle die bisherigen Gestalten des Glaubens, also Heilige Schrift, Tradition und kirchliche Lehraussagen, gleichsam wie einen Ballast über Bord werfen und aus einer unmittelbaren Glaubenserfahrung heraus mit eigenen, ja vielleicht mit ganz neuen Worten sagen, was Glauben heute meint. Solche Glaubenserfahrung müßte natürlich in der Begegnung mit Jesus und im Raume der Kirche geschehen, und die Theologen und das kirchliche Lehramt müßten prüfen, ob das neue Glaubenszeugnis dem Glauben der Bibel und der Kirche entspricht. Ob Rahner damit nicht Bibel und kirchliche Überlieferung in die Rolle einer nur äußeren Norm des Glaubens und der Glaubenserfahrung drängt? Ob ein so konzipierter Katechismus, wenn er uns geschenkt würde, den heutigen Bedürfnissen entspräche?

Die beiden hier zu besprechenden neuen Katechismen sind auf jeden Fall andere Wege gegangen.

Die Wege der beiden neuen Katechismen für Erwachsene

a) Der Evangelische Erwachsenenkatechismus (EK)⁴.

Der 1975 von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands herausgegebene EK gruppiert den umfangreichen Stoff um eine thematische Mitte, nämlich die reformatorisch-lutherische Grunderfahrung von der Rechtfertigung des Menschen in Jesus Christus. Eine mögliche »christologische Engführung« wird dadurch vermieden, daß diesem zentralen Teil eine Betrachtung über das Verhältnis von Gott und Mensch vorausgeht; dazu kommt, daß auf den christologischen Teil eine so breite Darstellung des Lebens mit der Kirche in der Welt folgt. So ergibt sich im ganzen ein trinitarischer Aufriß. Doch es ist nicht diese thematische Gliederung, die dem EK das charakteristische Gepräge gibt, sondern vielmehr das methodische Prinzip, die von Paul Tillich angeregte Darstellung des Stoffes in der Korrelation von Frage und Antwort.

Dieses Prinzip beherrscht den ganzen Aufbau des Werkes. Jedes der drei oben genannten Themen des christlichen Glaubens wird dargestellt als Antwort auf die Frage des Menschen, so daß das Buch im ganzen sechs bzw. drei mal zwei Teile auf-

⁴ Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens. Im Auftrag der Katechismuskommision der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands herausgegeben von Werner Jentsch, Hartmut Jetter, Manfred Kießig und Horst Reller. Gütersloh 1975. 1356 S.

weist: Auf die offenen Fragen des Menschen (Teil I) antwortet Gott, der unterwegs ist zum Menschen (Teil II). Der Mensch, der sich selbst im Wege steht (Teil III), wird durch Jesus gerechtfertigt (Teil IV). Das Leben in der Welt wird getragen vom Leben mit der Kirche (Teil V–VI). Manchmal gerät diese Einteilung doch allzu schematisch. Trotz freundlicher Nachhilfe im Vorwort (S. 38) wird die Gliederung in den Teilen V und VI, z. B. die Stellung der Eschatologie, nicht einsichtig. Doch sollte man diesen Fragen der Einteilung nicht allzuviel Bedeutung beimessen.

Seine Fruchtbarkeit erweist das Schema von Frage und Antwort vor allem bei der Darstellung der einzelnen Themen. Fast jeder Abschnitt beginnt mit dem Einstieg, der dem Menschen von heute einen Zugang zu dem Thema eröffnen soll. Ganz im Gegensatz zu Karl Rahners Konzeption versucht der EK in keiner Weise, nun aus der Erfahrung heraus, etwa aus der Rechtfertigungserfahrung, die Antwort des Glaubens zu formulieren, sondern auf den Einstieg folgt die Information, in der sehr breit und bunt Antworten aus der ganzen Religions- und Geistesgeschichte, vornehmlich aber aus der Bibel, dargestellt werden. Der dritte Schritt ist dann die Reflexion über diese Antworten. Das Ganze schließt jeweils mit der Konkretion, also mit praktischen Hinweisen und Vorschlägen.

Eines verdient vor allem festgestellt zu werden: Der EK betrachtet die geschichtlichen Zeugnisse des Glaubens, also die Bibel und die kirchliche Überlieferung, keineswegs als Hindernis oder Ballast für den Glauben heute, sondern sieht darin wertvolle Anregungen und Hilfen, ohne die der geschichtliche, auf äußere Vermittlungen angewiesene Mensch seinen Glauben nicht leben kann. Die Schwierigkeiten, die sich z. B. gerade bei der Erschließung der Bibel für den heutigen Menschen ergeben, werden nicht übersehen. Oft mutet der EK dem Leser zu, den Weg der historisch-kritischen Exegese mitzugehen. Manchmal vertraut er darauf, daß die Texte der Bibel auch den Menschen von heute noch unmittelbar ansprechen.

Die Stärke des EK liegt wohl vor allem in der Fülle von Anregungen, in der didaktisch geschickten Aufbereitung des Stoffes, in der verständlichen, ansprechenden Darstellung. Das von Religionspädagogen und Praktikern verfaßte und vor der Publikation teilweise auch in der Praxis erprobte Buch eignet sich für die Arbeit in der Erwachsenenbildung ebenso wie als Lesebuch für den einzelnen.

Allerdings bleibt die Frage, ob es daneben nicht auch einen Katechismus geben muß, der auf die »Fülle der Gesichte« verzichtet und statt dessen in knapper Form über die wesentlichen Stücke des christlichen Glaubens informiert.

b) Ein katholischer Katechismus (KK)⁵

Um eine solche kurze Information über das Glaubensverständnis heute geht es dem 1975 in New York erschienenen und 1976 ins Deutsche übersetzten KK. Im Unterschied zum EK mit 1356 Seiten umfaßt die deutsche Ausgabe des KK nur

⁵ Ein katholischer Katechismus, hrsg. von George J. Dyer unter Mitarbeit von Gregory Baum u. a.; ins Deutsche übertragen von A. Pieper und I. Wild. München 1976. Die deutsche Ausgabe enthält ein Vorwort des Kösel-Verlages und ein kleines Nachwort Karl Rahners zum Vorwort des Verlages. Titel der amerikanischen Originalausgabe: *An American Catholic Catechism*. New York 1975.

344 Seiten. Der KK weiß sich ebenso wie der EK seiner Konfession verpflichtet, wurde aber nicht im Auftrag einer Kirchenleitung geschrieben, sondern stellt eine Gemeinschaftsarbeit von Theologen dar, und zwar von Vertretern der systematischen Theologie. Alle 18 Verfasser stammen mit Ausnahme von Bernhard Häring aus Nordamerika.

Obwohl der KK ein Gemeinschaftswerk darstellt, ist er doch nicht systematisch von einem Grundgedanken oder einer Grunderfahrung aus entwickelt. Die einzelnen Beiträge, deren Verfasser am Schluß auch genannt werden, stehen zunächst in sich und sind nur durch ein recht äußerliches Einteilungsschema miteinander verbunden. Die Einteilung in Glaube, Sakramente und Gebote ist der Katechismus-Tradition entnommen. Vergleicht man den KK mit dem *Catechismus Romanus*, so fällt auf, daß im KK ein besonderes Kapitel über das Vaterunser fehlt, dafür aber der Behandlung der zehn Gebote ein Kapitel über die Grundlagen der Moral vorangestellt ist; außerdem orientiert sich die Darstellung des Glaubens nicht an den Artikeln des Credo, sondern an den Themen der Fundamentaltheologie und Dogmatik.

Der KK verzichtet nicht nur auf eine innere Systematik, sondern auch auf eine einheitliche Methode. Manche zeichnen die historische Entwicklung von den biblischen Anfängen bis zur Gegenwart nach; das ist die Methode in dem Kapitel über die Sakramente, dem größten von einem einzigen Verfasser geschriebenen Abschnitt im KK. Andere gehen von den Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils aus (Kirche). Andere entfalten einen Artikel des Credo (Schöpfung) oder einen Begriff der Bibel oder des kirchlichen Lehramtes. So gibt es auch in der Methodik nur eine recht äußerliche Einheit; sie wird durch das Frage-Antwort-Schema hergestellt. Dieses dient allerdings nicht wie im EK der existentiellen Vertiefung des Glaubensverständnisses, sondern eher der Klarheit und Faßlichkeit der dargebotenen Information. Die Fragen, die da gestellt werden, sind die Fragen eines Katholiken, der über ein bestimmtes Maß an Glaubenswissen verfügt und sich nun an den Fachmann wendet, um genauere Auskunft über den Glauben und über Wandlungen im Glaubensverständnis seiner Kirche zu erhalten. Was die einzelnen Beiträge verbindet, das ist der Versuch der Fachtheologen, aus ihrem Wissen heraus auf die Fragen des Laien eine möglichst knappe und verständliche Antwort zu geben.

Erstaunlicherweise ist dies in vielen Punkten ganz gut gelungen. An manchen Stellen allerdings bereitet der KK wohl noch zuviel Fachwissen aus. So wird z. B. die Aufzählung der trinitarischen Irrlehren (S. 57–58) dem unkundigen Laien kaum helfen, den Sinn des Trinitätsdogmas besser zu verstehen. An einigen Stellen ist der Versuch, kompliziertere theologische Gedankengänge zu vereinfachen, auch mißglückt. Das gilt z. B. für einige Aussagen im Abschnitt über Schöpfung und Sündenfall. In dem richtigen Bestreben, den Bezug zur Erlösung in Christus aufzuzeigen, erweckt der Verfasser in der Antwort auf die Frage 7 (S. 67) den (durchaus falschen) Eindruck, als ob erst eine Erklärung der amerikanischen Bischöfe von 1973 aufgrund neuerer exegetischer Untersuchungen wieder zur Geltung gebracht habe, daß Gott die Welt auf Christus hin geschaffen hat. Schief und in ihrer Kürze mißverständlich ist auch die Antwort auf Frage 17, wo der Verfasser die Beschäftigung der Kirche mit dem Ursprung des Menschen und seiner Ursünde allein aus dem Glauben an die Universalität der Heilstat Christi herleiten möchte.

Zur Darstellung des Glaubens im Katholischen Katechismus

Das entscheidende Kriterium zur Beurteilung eines Erwachsenenkatechismus ist sicher die Frage, ob es ihm gelingt, den Glauben in einer heute verständlichen Weise unverfälscht darzustellen. Da es nicht möglich ist, beide Katechismen im einzelnen daraufhin zu prüfen, beschränken wir uns auf einige Abschnitte des KK über den Glauben und die Sakramente; der EK soll nur zum Vergleich herangezogen werden.

a) Die Aussagen über Gott in seinem Verhältnis zur Welt.

Dieses Thema wird am Beginn und am Ende des Kapitels über den Glauben unter den Stichworten Offenbarung und Eschatologie behandelt, aber in ganz entgegengesetztem Sinn. Der erste Abschnitt kennzeichnet die Offenbarung als etwas, was über alle menschliche Fähigkeit hinausführt. Ihr Inhalt sei Gott selbst, der sich dem Menschen in freiem Entschluß mitteile. In der Darstellung der Eschatologie wird dagegen ein ganz anderer Ton angeschlagen. Hier sieht der Verfasser seine Aufgabe vor allem darin, gegen eine individualistische, spiritualistische, ganz im Jenseits und an der Zukunft orientierte Auffassung des Gottesreiches anzukämpfen. So weit, so gut. Doch der Verfasser verfällt nun in die entgegengesetzte Einseitigkeit. Die Aussagen über das kommende Gottesreich, über Himmel, Hölle und Fegfeuer sind nach ihm als Aussagen über das Jetzt-und-Immer zu interpretieren. Das Schwergewicht legt er auf die soziopolitischen Folgen der Botschaft vom Reich Gottes. Besonders verhängnisvoll wirkt sich diese einseitige Tendenz in der Stellungnahme zum Phänomen der Todesangst aus (S. 126/127). Zum Problem des Todes weiß der KK hier nur zu sagen, daß die Angst des Menschen vor dem Tod ihre Ursache in einer einseitigen Konzentration auf das persönliche Schicksal des Einzelnen habe. Darum rät der KK dem Christen, nicht sein eigenes Schicksal in den Mittelpunkt des Interesses zu stellen, sondern das der Familie und vor allem das des Gottesvolkes, dem Gottes Sieg in Christus zugesichert sei. Nicht von ungefähr bemüht der Verfasser für dieses Verständnis der Eschatologie nicht etwa das Vorbild Jesu, sondern zitiert den weisen Atheisten; denn in der Tat stehen manche Aussagen dieses Abschnittes dem Marxismus näher als dem christlichen Glauben. Vermutlich wird dieser Vorwurf den Verfasser jedoch nicht beunruhigen. Denn ihm kommt es nicht darauf an, die Eigenart des christlichen Glaubens hervorzuheben, so wie das etwa im Abschnitt über die Offenbarung geschieht (S. 23). Die Sympathie des Verfassers gilt vielmehr jenen Christen, die die kirchliche Lehre vom ewigen Leben verwerfen, weil man ihnen diese Lehre fälschlicherweise als Information über eine kommende Welt vorgestellt habe, die aber fest an die Geschichte als den Ort des göttlichen Sieges glauben, für das Neue offenbleiben und die fortschreitende Verwandlung des Menschen durch die göttliche Gnade erwarten; von diesen Menschen stellt er mit Nachdruck fest, daß sie fortfahren, an das kommende Reich Gottes zu glauben (Frage 20 und 22, S. 126/127).

Diese Darstellung der Eschatologie läßt sich in den eben genannten Punkten nur noch mit Mühe mit der kirchlichen Lehre vereinbaren. Sie hat auch die neuesten Wandlungen der politischen Theologie, etwa den Gedanken von der menschlichen Leidensgeschichte (J. B. Metz; J. Moltmann), nicht zur Kenntnis genommen. Dazu läßt sie auch den heutigen Menschen mit seinen Fragen nach dem Sinn des Todes

und nach dem Jenseits im Stich, – Fragen, die selbst innerhalb des Marxismus immer wieder aufbrechen. Mit Freude liebt man da die entsprechenden Seiten des EK (S. 871–895), der es sehr gut versteht, in den christlichen Sinn des Todes und in die Lehre von der jenseitigen Gemeinschaft des Menschen mit Gott einzuführen.

Um die gegensätzlichen Auffassungen über das Verhältnis Gottes zur Welt im KK zu verstehen, darf man wohl auf die gegensätzlichen Strömungen innerhalb der amerikanischen Theologie hinweisen, wie sie in den beiden theologischen Grundsatzserklärungen von Hartford und von Boston zum Ausdruck kommen. Der Verfasser des Abschnittes über die Offenbarung, der Jesuit Avery Dulles, gehört zu den Unterzeichnern der sog. Hartford-Thesen, in denen eine Theologengruppe unter Führung des protestantischen Religionssoziologen Peter L. Berger ein übertrieben anthropologisches Verständnis des Glaubens kritisiert und den Gedanken der Transzendenz in den Mittelpunkt rückt⁶. Der von dem kanadischen Augustiner Gregory Baum verfaßte Beitrag über die Eschatologie liegt dagegen eher auf der Linie der sog. Boston-Erklärung, die unter der Federführung von Harvey Cox, dem bekannten Verfasser der Bücher »Stadt ohne Gott« und »Ein Fest der Narren«, die Bedeutung des Evangeliums für den sozialen Fortschritt betont⁷.

b) Die Darstellung der Heilsgeschichte in Jesus Christus

Besonderes Interesse beansprucht natürlich die Darstellung der Christologie. Im Vorwort (KK, S. 10) äußert K. Rahner den Eindruck, sie orientiere sich zu wenig oder zu undeutlich am Dogma. Dieser Vorwurf überrascht etwas, wenn man liest, wie sich die Verfasserin des Beitrags, Monika K. Hellwig, nicht ohne Erfolg darum bemüht, die kirchliche Lehre von der wahren Gottheit und Menschheit Jesu darzustellen (S. 97–102), und wenn man bedenkt, daß Rahner selbst sich durchaus vorstellen kann, daß in dem von ihm konzipierten Katechismus der Zukunft Aussagen wie »Gott ist Mensch geworden« oder die Rede von den drei Personen in der einen göttlichen Natur durchaus fehlen können⁸.

Den deutschen Theologen mag es wundern, daß das Problem des »historischen Jesus«, dem auch der EK viele Seiten widmet (EK, S. 342–380), im KK nur gestreift wird (KK, S. 97, 99). Es ist aber auch einmal ganz nützlich, im Lichte ausländischer Publikationen die Relativität der eigenen Fragestellung zu erkennen.

Weit eher wäre zu wünschen, daß die Lehre von der Erlösung und vor allem der Gedanke des Kreuzes ausführlicher behandelt worden wäre. Dieses Postulat gilt noch mehr für die Darstellung der Gnadentlehre, wo der Aspekt der Rechtfertigung ganz fehlt.

c) Die Darstellung der Kirche

In einem konfessionell bestimmten Katechismus kommt der Lehre von der Kirche und ihren Handlungen besondere Bedeutung zu. Der Abschnitt über die Kirche

⁶ Vgl. J. P. Michael, Amerikanische Thesen über Theologie und modernes Denken. In: »Herder-Korrespondenz« 29 (1975), S. 166–168.

⁷ Vgl. H. G. Koch, Eine neue theologische Grundsatzserklärung aus den USA. In: »Herder-Korrespondenz« 30 (1976), S. 119–122.

⁸ K. Rahner, a. a. O., (Anm. 1), S. 131.

orientiert sich verständlicherweise an den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und deutet diese vor allem in Hinblick auf eine größere ökumenische Offenheit der katholischen Kirche. Das ist sicher weithin richtig. Ob der Verfasser allerdings die Intention des Konzils trifft, wenn er die hierarchische Struktur der Kirche als in gewissem Sinne nicht entscheidend hinstellt (S. 37) und sie in der Definition der Kirche nicht erwähnt (S. 32), ist fraglich; fraglich ist auch, ob er damit dem Ökumenismus nützt, der ja nur auf der Basis der Wahrheit gedeihen kann.

Das Verständnis der Kirche als des priesterlichen Gottesvolkes bildet die Basis, auf der im KK die Sakramente behandelt werden. Dabei erweist sich die in diesem Kapitel angewandte Methode, nämlich das Aufzeigen der geschichtlichen Entwicklung des Glaubensverständnisses, im allgemeinen als sehr fruchtbar. Allerdings ist der Verfasser dabei nicht ganz der Gefahr entgangen, die konkrete Funktion der Kirche bei dieser Entwicklung, vor allem ihre Lehräußerungen, zu gering zu bewerten. So erscheint die Lehre von der Transsubstantiation fast wie ein Theologengezänk (S. 200). In der Darstellung der Priesterweihe werden manche sekundären Probleme, etwa die Ordination der Frau (S. 179–180; vgl. S. 43–44) zu hoch bewertet, andere Fragen dagegen, wie die Beziehung zwischen Priestertum und Eucharistie, in den Hintergrund gedrängt.

Ganz gut gelungen ist die Darstellung der Wandlungen im Glaubensverständnis in dem Abschnitt über die Mariologie. Selbst in der schwierigen Frage nach der Jungfrauengeburt gibt der Verfasser präzise Auskunft über die Lehre der Kirche, aber auch über die Schwierigkeiten, sie theologisch zu begründen (S. 107–108). Insbesondere betont er die biblische Grundlage der Marienverehrung und Marias Einordnung in die Kirche; so kann er auch mit Recht darauf hinweisen, daß die Mariologie kein Hindernis für die Einheit der Christen zu sein braucht. Ein Blick in den EK (S. 392–393) zeigt, daß diese Hoffnung nicht ganz unbegründet ist, auch wenn natürlich noch längst kein Konsens erreicht ist.

Durch das Erscheinen des KK ist der von der Deutschen Bischofskonferenz auf ihrer Frühjahrstagung 1976 geplante Katechismus für Erwachsene mit verbindlichen Glaubensaussagen nicht überflüssig, sondern eher noch dringender geworden⁰. Verdienstvoll bleibt jedoch, daß der KK und in ganz anderer Weise auch der EK Möglichkeiten eines neuen Katechismus aufgezeigt und erprobt hat. Der geplante Katechismus der deutschen Bischöfe wird daraus, auch aus den Fehlern, lernen können.

⁰ Vgl. den Bericht von O. Simmel im »Rheinischen Merkur« von 19. 3. 1976, S. 20.

Psychologische Bemerkungen zur Sexualethik

Von Albert Görres

Böse Zungen sagen dem orthodoxen Katholiken nach, sein Credo laute: Ich glaube alles, was die katholische Kirche zu glauben vorlegt – ob es wahr ist oder nicht.

Das grelle Licht des Witzwortes beleuchtet eine Grundspannung katholischer Existenz. Der katholische Christ, hierin eines Sinnes mit Juden, Muslimen und allen, die mit dem Vorliegen einer göttlichen Offenbarung rechnen, will alles glauben, was Gott geoffenbart hat; er ist ferner aus vielerlei Gründen überzeugt, das mitgeteilte Gotteswort sei nicht als wehrloses Schriftdokument dem Strom der Geschichte und der Bodenlosigkeit des Beliebigen subjektiver Interpretation ausgesetzt worden wie Moses im Körbchen dem Nil, sondern einer Institution anvertraut, die mit dem Auftrag der authentischen Übermittlung auch die notwendige Fähigkeit und Legitimation zur Auslegung der Botschaft erhalten habe. Ohne diese Überzeugung verliert die Vokabel »katholisch« ihren Sinn. Mit dieser Überzeugung aber verbindet sich unvermeidlich jene Spannung, die aus dem Wissen stammt, daß diese authentische Autorität im Laufe ihrer Geschichte das Wort Gottes auch nicht selten falsch interpretiert hat, ihre Lehre revidieren mußte und daß dies keineswegs skandalös ist, sondern gar nicht anders sein kann. Mitgeteilte Autorität ist nicht göttliche Autorität. Eine nüchterne, unanfechtbare Zusammenstellung von Fehlurteilen des authentischen Lehramts bis zu häretischen Aussagen von Päpsten würde viele Seiten füllen. Dies zu verheimlichen wäre eine »objektiv schwerwiegende Verletzung der Ordnung« einer kognitiven Ethik des Glaubensbewußtseins, eine allzu bequeme Verdrängung. Das Unfehlbarkeitsdogma des Ersten Vatikanischen Konzils hat als paradoxe Folge den Sinn der Theologie und der Gläubigen für die Fehlbarkeit des kirchlichen Lehramts in all jenen Äußerungen geschärft, in denen es nicht seine letzte Autorität aufbietet.

Daraus ergeben sich unvermeidlich auch Spannungen im Glaubensbewußtsein. Eine solche hat in der letzten Zeit einen vitalen Nerv in der Existenz aller Christen erreicht, nämlich die Sexualethik. Eine große Zahl von Bischöfen, Theologen und Laien, die von der Autorität, die Jesus Christus der Kirche gegeben hat, kein Jota abstreichen wollen, ist durch die Enzyklika *Humanae vitae* in eine Gewissenslage gekommen, die es in der Kirchengeschichte für einzelne oder Gruppen immer gegeben hat, die aber als Erscheinung der Kirchenöffentlichkeit neu ist. Die von dieser Gewissenslage Betroffenen haben keine innere Möglichkeit, ihre Zweifel an der Richtigkeit einiger Aussagen der authentischen Lehre über die Geburtenregelung in überzeugte aufrichtige Zustimmung zu verwandeln, selbst wenn sie sich der menschlichen Grundversuchung zu erwehren suchen, rechthaberisch die Unfehlbarkeit des eigenen Urteils zu behaupten. Diese Gewissenssituation des unüberwindbaren Zweifels wird nun durch die »Erklärung der Glaubenskongregation zu einigen Fragen der Sexualethik« für viele nicht überwunden, sondern vertieft und verschärft¹. Ein Theologe,

¹ Vgl. diese Zeitschrift 3/76, S. 256 ff.

ein Seelsorger oder Laie, der auf Grund der eigenen denkenden, forschenden, meditierenden und betenden Beteiligung an den Besinnungen der Gesamtkirche über die Entwicklung und Gestalt der katholischen Sexualmoral schwere Zweifel an einigen der überkommenen Auffassungen und deren Begründung hat, wird durch die »Erklärung« weder in eine Lage gebracht, die ihm ermöglicht, durch Akte der Glaubensloyalität und der Demut seine Zweifel in Zustimmung zu verwandeln; noch wird er in diesem Falle ein zurückhaltendes Schweigen im Gewissen vertreten können.

Darum wird es weiterhin viele dem Glauben der Kirche treu anhängende Bischöfe, Theologen, Ärzte, Psychologen, Eltern geben, denen die Antwort auf die dringliche Frage ihrer Schüler, Patienten oder Kinder, ob sie jetzt nach der klaren Lehre der Glaubenskongregation und des Papstes die feste Überzeugung gewonnen hätten, daß Selbstbefriedigung und andere von der »Erklärung« genannte sexuelle Verhaltensweisen vom Wesen der Handlung her immer objektiv schwer gegen die sittliche Ordnung verstoßen, schwer fällt. Es wird viele geben, die nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet sind, ihre Zweifel einzugestehen. Ohne Selbsttäuschung können sie die feste Überzeugung zur Zeit mit keinem Mittel gewinnen. Ohne Lüge könnten sie diese Überzeugung auch nicht vertreten. Dies ist nur eine psychologische Feststellung, aber sie scheint mir unbestreitbar.

Der innere Konflikt, der sich so ergibt, ist ungemein belastend. Er übertrifft den des Galilei bei weitem. Denn während sich Galileis Widerspruch gegen die Tradition auf harte Beweise stützen konnte, die den von Theologen damals für verbindlich gehaltenen Weltbildgehalt der Bibel als unhaltbar erwiesen, kann sich der neue Zweifel auf entgegenstehende Beweise nicht berufen. Man kann zeigen, daß manche Begründungen der »Erklärung« anfechtbar sind; niemand kann aber mit Sicherheit ausschließen, daß ihre Grundaussagen dennoch zutreffen. Zudem hat der Zweifelnde die drückende Last, verständlich zu machen, wie und warum der die Kirche in der Wahrheit haltende Geist eine Irreführung der Gläubigen in so wichtigen Existenzfragen zulassen kann. Schließlich sind »galileische« Kompetenzüberschreitungen des kirchlichen Lehramts in die Domäne der Naturwissenschaft nicht von so eingreifender Existenzbedeutung wie ethische Lehren. Kierkegaards Satz, ob der Mond aus grünem Käse sei oder woraus sonst immer, sei für die Existenz ganz gleichgültig, verrät mangelnden Sinn für den Bezug des Menschen zur Schöpfung, deutet aber den Rangunterschied an, um den es hier geht. Irrtümer über Sonne und Mond sind nicht unmittelbar heilswichtig; Irrtümer über Sexualethik können den Menschen ruinieren.

Mit dieser Spannung zu leben, ist schwer. Es ist viel wert, wenn das Moralische sich von selbst versteht. Wenn es den Charakter des Evidenten hat, wenn man sicher weiß, was man soll und darf und was unter keinen Umständen erlaubt sein kann. Feste Überzeugungen sind eine notwendige Bedingung des Glücks. Wo immer Haltungen gegen Stürme des Triebdrucks, der Leidenschaft und des Verzagtseins zu behaupten sind, ist eine unangefochtene moralische Überzeugung eine schier notwendige Bedingung des Bestehens. Nun gibt es glücklicherweise zentrale moralische Überzeugungen, die von Menschen guten Willens mit großer Evidenz erlebt werden, auch wenn sie nicht in der Lage sind, diese Überzeugungen reflex zu begründen.

Christen werden es in der Regel nicht schwierig finden, Mord, Diebstahl, Verleumdung und Vergewaltigung als schlechthin böse zu erkennen. Daß absolut verboten ist, was als eindeutiges Unrecht am Nächsten erkannt wird, ist wirklich schwer zu bezweifeln. Ganz anders steht es heute im Bereich der Evidenz der Sexualmoral.

Die Frage, wie wir Menschen uns und unserem Nachwuchs dazu verhelfen können, mit unserer Sexualität gut zurecht zu kommen, ist nicht nur für die Mehrzahl der heute Lebenden problematisch. Sie war es in allen geschichtlichen Hochkulturen. Der problematische Charakter von Sexualität ist keine Erfindung von Moses oder Paulus; weder Judentum noch Christentum haben eine paradiesische Unbefangtheit zerstört und Unbehagen in der Geschlechtlichkeit gestiftet. Der Mensch hat seine sexuelle Verlegenheit von niemand lernen müssen.

Dennoch ist die Frage berechtigt, ob und wie Judentum, Christentum und Kirche dem Menschen bei dem Zurechtkommen mit seiner Sexualität Hilfe geleistet oder ihn daran gehindert und seine Last vermehrt haben.

Die christliche Theologie hat es von Anfang an schwer gehabt, eine ausgewogene Sexualethik zu entwickeln. Jesus hat zu diesem Thema nur wenige Worte hinterlassen, und gerade sein Schweigen redet. In diesen wenigen Worten hat er die Ehe als einen von Gott gestifteten und darum untrennbaren Bund bekräftigt, der Treue bis in die innersten Regungen fordert.

Die Orientierung des jungen Christentums durch das Alte Testament bietet die Elemente einer menschenfreundlichen Sexualmoral, nämlich die Unantastbarkeit der Ehe und Treue, die Hochschätzung der Fruchtbarkeit, die unbefangene Rühmung erotischer Zärtlichkeit im Hohen Lied und in anderen Texten, die nüchterne Beschreibung der Verfallenheit an Sexualität mit ihren unmenschlichen Folgen: Davids Verrat und Mord aus sexueller Gier, den Frevel an den heiligsten Gastrechten im homosexuellen Massenterror der Männer Sodoms.

Dennoch hatte die Entwicklung der Sexualethik Belastungen zu bewältigen. Einmal vermochte die Christenheit des ersten Jahrtausends den Sinn der geschlechtlichen Ausstattung des Menschen und der sexuellen Aktivität fast ausschließlich in der Fortpflanzung zu sehen. Zweitens empfanden die christlichen Intellektuellen der Antike, die Erfahrungen in und außerhalb der Ehe reflektierten, spontan oder unter dem Einfluß der Paulinischen Briefe und der dem Christentum verwandt scheinenden antiken Philosophien, die leidenschaftliche sexuelle Lust als Aufhebung der vernünftigen Besonnenheit und Freiheit, damit aber als mit menschlicher Würde unvereinbar. Ihrem Lebensgefühl war es unverständlich, daß der Mensch sich der Leidenschaft auch nur vorübergehend überlassen könne. Auch in der neuesten Zeit begegnet uns diese Erfahrung z. B. in der Schilderung der beschämenden Erniedrigung, als die der junge Mahatma Gandhi den Beginn seiner Ehe erlebt hat. Aus ähnlichen Erfahrungen stammt wohl das eigentümliche antike Ideal einer Sexualität, die Fortpflanzung will und sexuelle Lust als unvermeidliches Übel in Kauf nimmt oder gar nach Kräften hintan hält. Die Verkünder dieses Ideals konnten sich zudem auf die Mahnung des Paulus berufen, »sein Gefäß nicht in Leidenschaft der Begierden zu besitzen wie die Heiden« (1 Thess 4, 4). (Nach dem griechischen Sprachgebrauch kann »Gefäß« sowohl »Leib« als auch »Frau« bedeuten. Beide Übersetzungen sind in Gebrauch, die »Erklärung« wählt die zweite.)

Diese und andere Äußerungen der biblischen Schriftsteller über Ehe und Sexualität beziehen sich in schwer zu entziffernder Weise auf den Kontext der im Heidentum der Zeit herrschenden Anschauungen und deren Einbettung in religiöse und kultische Bezüge, in der Bibel »Götzendienst« genannt. Ohne diesen Kontext legen die biblischen Texte viele Mißverständnisse nahe. Auch solche Mißverständnisse gehören zu den Belastungen der Entwicklung einer ausgewogenen christlichen Sexualethik

Die atmosphärische Einstellung des Christentums im ersten Jahrtausend seiner Geschichte gegenüber der Sexualität läßt sich auf die Formel bringen: Soviel wie nötig und so wenig wie möglich. Die ratsamste Weise, mit Sexualität zurechtzukommen, ist es, wenn möglich keinen Gebrauch von ihr zu machen, ehelos und enthaltsam zu leben: Um des Himmelreiches willen, oder weil das Ende der Zeit nahe ist, oder weil die Ehe trotz ihres Wertes und ihrer symbolisch-sakramentalen Erhabenheit unvermeidliche Bedrängnisse auf dem Heilsweg mit sich bringt.

Auch in der Ehe gilt: Soviel wie nötig, um dem Fortpflanzungsgebot der Genesis zu gehorchen und um Versuchungen zur Unzucht zu mindern. Doch auch in der Ehe ist zeitweilige Enthaltbarkeit gut und ein Sich-Ausliefern an Lust und Begierde von Übel. Schon der Verkehr der Eheleute in der Schwangerschaft oder nach dem Ende der Fruchtbarkeit scheint im ersten Jahrtausend nur schwer zu rechtfertigen zu sein. Erst Thomas von Aquin gelingt die volle Rehabilitation der Lust.

Statt aller Versuche einer geistesgeschichtlichen Interpretation sei darauf hingewiesen, daß die mißtrauische Reserve dem Sexuellen gegenüber, die das Christentum durch die Jahrhunderte begleitet, kein staunenswertes Kuriosum ist, sondern sehr verständliche Gründe hat. Das Geschlechtliche hat eine auffällige Eignung und Neigung, Ausdrucksfeld des Ichhaften und seiner Überbetonung zu werden. Der Vitalwert der Lust hat hier eine besondere Tendenz, eine im Wortsinn fesselnde Faszinationskraft zu gewinnen, was in anderen Bereichen vielleicht doch seltener im selben Maße gilt. Als Faszinosum wird Sexualität zur Rivalin des Religiösen. Von ihrem Wesen her auf Überwindung der Grenzen des Individuums angelegt, verfällt sie unter dem Schein der Selbstüberschreitung leicht in Orgien der Selbstsucht. Ihre Neigung, zur Süchtigkeit auszuwachsen, kann mit allen Rauschgiftsuchten konkurrieren; ebenso gleicht ihre Tendenz, jede Rücksicht auf die Rechte des Nächsten brutal oder subtil zu mißachten, dem Charakter der Sucht und des Süchtigen. Die neue Sexualromantik neigt dazu, alle diese Phänomene zu verharmlosen oder der Einfachheit halber ganz zu übersehen. Sie verleugnet den Sachverhalt, daß integrierte, geglückte Sexualität eine seltene Erscheinung der gelungenen Entwicklung einer Person, einer Partnerschaft ist.

Das häufige Erscheinen des Sexuellen als eines Mißtones im Konzert menschlicher Kräfte und Regungen macht den in allen Kulturvölkern vorhandenen antisexuellen Affekt verständlich, der aus dem häufigen Mißlingen der Integration hervorwächst. Ein ungeordneter antisexueller Affekt drängt sich so auch leicht in Theologie und Praxis der Seelsorge und Erziehung ein. So schreibt ein sonst so sorgfältiger Moraltheologe wie H. Noldin (1911): »Der Schöpfer hat die Lust und das Verlangen nach ihr in die Natur hineingelegt, um den Menschen zu einer Sache anzulocken, die in

sich schmutzig und in den Folgen lästig ist.«² Welch ein Gottesbild! Falscher Zungenschlag dieser Art erzeugt einmal ein tiefes Mißtrauen gegen Moralthologie, dann aber die Neigung, neuen Lehren mehr Wahrheitsgehalt zuzutrauen, als sie enthalten. Kritische Unterscheidung ist hier ein mühseliges Geschäft.

Nicht nur durch wachsende Einsicht in Irrwege der Vergangenheit ist die katholische Sexualmoral in ihre Krise geraten. Den Stand der Durchdringung ihrer philosophischen und theologischen Grundlagen, den sie im Hochmittelalter erreicht hatte, konnte die Moralthologie im wesentlichen unangefochten bis in die Mitte unseres Jahrhunderts bewahren. In dem von Fritz Tillmann herausgegebenen großen deutschen Handbuch der dreißiger Jahre, das unter bewußter Lösung vom Schulthomismus eine Neuorientierung der katholischen Ethik aus neuen Ergebnissen der biblischen Theologie, der neuzeitlichen Philosophie und der empirischen anthropologischen Wissenschaften anstrebte, präsentiert sich die Sexualethik als Wissenschaft in abgeklärter Ruhe, fast frei von ungelösten Problemen und Kontroversen in dem Bewußtsein, auf dem festen Grund evidenter Prinzipien ein Gebäude makellos einsichtiger Folgerungen errichtet zu haben. Die Generation der Schüler, Hörer und Leser Tillmanns hat damals ohne Protest in diesem geistigen Bau wohnen können. Auch im protestantischen Raum wurde bei allen Unterschieden in der theologischen Begründung eine weitgehend ähnliche Sexualmoral vertreten. In dem geistvollen Versuch des Oxfordener Literaturhistorikers C. S. Lewis unter dem Titel »Christentum schlechthin«³, eine ökumenische Beschreibung der gemeinsamen Grundlagen der christlichen Konfessionen zu geben, wird eindrucksvoll und klug eine Position begründet, die mit der traditionellen katholischen geradezu identisch ist.

Das zufriedene Wohnen im moraltheologischen Burgfrieden ist vorbei. Das Bewußtsein einer Fragwürdigkeit der katholischen Sexualmoral hat verschiedene Quellen: Die psychotherapeutische Erfahrung brachte solide Verdachtsmomente, daß typische Bestandteile der moralischen Erziehung im Katholizismus ein gut Teil zur Entstehung von neurotischen und auch sittlichen Fehlentwicklungen beigetragen hätten, die man in der Zunft als ekklesiogene Neurosen bezeichnet. Ferner nahm die psychologische Erfahrung der Jugendseelsorger in der katholischen Jugendbewegung zwischen beiden Weltkriegen ebenso wie die Erfahrung der Theologengenerzieher Ergebnisse der Kinsey-Reporte vorweg, indem sie zeigte, daß auch bei den gewissenhaftesten und religiös eifrigsten Jugendlichen die Masturbation überaus verbreitet war. Daß gerade eine solche, sagen wir, religiöse Elite, zum großen Teil aus »schweren Gewohnheitssündern« bestehen sollte, wäre gewiß ein merkwürdiger Befund.

Schließlich zeigte die Entwicklung der Diskussion um die Geburtenregelung seit der Lambeth-Konferenz der anglikanischen Bischöfe und seit der Entdeckung neuer kontrazeptiver Methoden, daß die Ethik sich zur Lösung ihrer Probleme eine Selbstprüfung und Neuinterpretation zumuten mußte, die bis an vorher indiskutabel scheinende Fundamente ging.

Das wurde aller Welt deutlich durch die bekanntgewordenen Ergebnisse der von Papst Johannes XXIII. einberufenen und von Paul VI. erweiterten internationalen

² Zitiert nach A. K. Ruf, Sexualität und Ehegemeinschaft. In: »Die neue Ordnung«, Jg. 22, Heft 4/68, S. 249.

³ Herder Taschenbuch, Nr. 49.

Fachkommission zu Fragen der Ehe, Familie und Geburtenregelung. In dieser Kommission gelang es in jahrelanger Arbeit einer Minderheit, die Mehrheit der Mitglieder von der Reformabilität wie von der Reformbedürftigkeit der Lehren Pius' XI. und Pius' XII. über die Geburtenregelung zu überzeugen. Diese Lehren schienen zu unhaltbaren Konsequenzen zu führen⁴.

Die Enzyklika wie die »Erklärung« gründen ihre Doktrin auf drei Pfeilern; auf der Lehre der Schrift, auf der philosophischen Analyse des Sittlichen, auf der Kontinuität der Tradition. Die Methode der Begründung in diesen drei Dimensionen scheint aber gewisse Entwicklungen nicht ausreichend zu berücksichtigen.

Während in der Moralphilosophie das überlieferte Prinzip, es gäbe objektive sittliche Normen und sie seien erkennbaren vorgegebenen Sinnstrukturen der Wirklichkeit zu entnehmen, seltener in Frage gestellt wurde, fühlten die Theologen und Moralphilosophen eine wachsende Unsicherheit in seiner Anwendung auf die spezielle Ethik. Dabei ist psychologisch von Bedeutung, daß die philosophischen Diskussionen der Gegenwart, die intensivere Beschäftigung der Theologen mit der Transzendentalphilosophie, mit Sprachanalyse, neuer Logik, mit den Aporien Wittgensteins usw. einen gewissen neuscholastischen Triumphalismus des Ausruhens in der *philosophia perennis* erschüttert und intellektuelle Unsicherheit zurückgelassen haben. Auch wurden die metaphysischen Analysen der menschlichen Natur, ihrer Strukturen und Akte im tradierten Thomismus von vielen Beteiligten der Diskussion in verschiedener Weise verstanden oder auch mißverstanden. Die katholische Moraltheologie kann darum heute kaum mehr auf dem Boden einer unangefochtenen philosophischen Gemeinsamkeit diskutieren. Selbst die Bereitschaft, die Dinge einmal, sei es auch nur versuchsweise, auf einer thomistischen Basis zu klären, führt zu einem Thesenspektrum, das von Stefan Pfürtner⁵ bis zu extremen Gegenpositionen reicht, denen die Erklärung der Glaubenskongregation geradezu laxistisch vorkommt. Es ist offenbar nicht leicht, dem Zeugnis des Hl. Thomas auf den Grund zu gehen.

Die Philosophie ist eine unsichere Kantonistin in der Sexualethik wie in jeder speziellen Ethik. Jenseits weniger grundlegender Prinzipien verliert sie schnell die Kraft, unerschütterliche Überzeugungen zu fundieren. So legt die traditionelle Fundierung der Verhaltensnormen in der erkennbaren Zielgerichtetheit der psychophysischen Natur des Menschen und ihrer einzelnen Strukturen spöttische Fragen von der Art nahe, ob das Befeuchten einer Briefmarke mit der Zunge nicht als unsittlicher Akt beurteilt werden muß, da doch weder Zunge noch Speichel ihrer Natur nach auf das Ablecken von Briefmarken hingeeordnet sind. Das banale Beispiel mag eine abgründig törichte Verkennung der traditionellen philosophischen Gedankengänge enthüllen, doch bedarf es einer scharfsinnigen, vielleicht spitzfindigen Trennschärfe des Verstandes, hier die entscheidenden Unterschiede und deren Konsequenzen zu erkennen. Immerhin hat Papst Leo XII. auch die Pockenimpfung unter Berufung auf ihren widernatürlichen Charakter verworfen.

⁴ Vgl. Albert Görres (Hrsg.), *Ehe in Gewissensfreiheit*. Mainz 1969.

⁵ S. H. Pfürtner, *Kirche und Sexualität*. rororo-TB, Nr. 8039, Reinbek 1972.

Ein schlüssiger Aufweis der sittlichen Normen des Gebrauchs der Geschlechtlichkeit setzt Einsicht in ihr Wesen und ihre Funktionen im Gesamt des menschlichen Lebens voraus. Hat die Kirche wirklich diese Einsicht seit ihrer Gründung in unüberholbarer Weise?

Befunde der Verhaltensforschung etwa legen die Vermutung nahe, Masturbation und andere Anregungen der Sexualsphäre sei bei Primaten und Menschen eine Bedingung der vollen Ausreifung der Sexualfunktion, ihre Unterdrückung führe in vielen Fällen zu voraussagbaren Schäden. Wenn das zuträfe, hätten wir einen Hinweis darauf, daß die hergebrachte Sinnanalyse der Sexualität nicht ausreicht. Ist das *a priori* ausgeschlossen? Wer kann z. B. die Meinung des Aristoteles und der alten Ärzte mit Sicherheit ausschließen, nach der die Sexualvorgänge nicht nur der Fortpflanzung, sondern auch anderen biologischen Zwecken dienen? Aristoteles dachte an humorale Ausscheidung, heute denkt man an eine das Streßsyndrom reduzierende Spannungsabfuhr, an Immunkörperstoffwechsel und an andere Zusammenhänge. Weiß es die Theologie ein für allemal so genau, was Sexualität ist, was sie leisten soll und was nicht? Sexualität als biopsychologisches »Mehrzwecksystem« mit auch anderen Sinnlinien als denen der Fortpflanzung und der Kommunikation der Partner ist kein von vornherein absurder Gedanke, sondern u. a. eine Faktenfrage an die Forschung, die nicht ausschließlich mit philosophischen Analysen auf der Basis des Schulthomismus beantwortet werden kann.

Solche Gedankengänge machen es verständlich, daß die Beurteilung der Selbstbefriedigung als objektiv immer schwer unsittlich für viele nicht einsichtig wird. Für den Theologen kommt als Unstimmigkeit dazu, daß anerkannte Autoren die Selbstbefriedigung der Frau nach einem nicht zum Orgasmus führenden Verkehr für erlaubt halten.

Nicht nur die in der »Erklärung« dargelegte philosophische Begründung der Sexualethik stößt so auf Kritik, sondern auch die biblische Argumentation. Die Moraltheologie kann heute nicht mehr so unbefangen mit biblischen Texten arbeiten und mit ihrer Hilfe zu einer moralischen Evidenz gelangen, wie es die »Erklärung« für möglich hält. Eine biblisch begründete Sexualethik, die mit soliden exegetischen Methoden arbeitet, scheint nicht in der Lage zu sein, ein tragfähiges Fundament für alle Aussagen der »Erklärung« bereitzustellen. Die Heilige Schrift, so wird eingewandt, enthalte keine Aussage, die sich mit Sicherheit auf die Masturbation bezieht. Die erste des Lehramts aber stammt aus dem Jahr 1045! Was bedeutet das Schweigen der Bibel und des ersten Jahrtausends?

Den ärgerlichsten Anstoß nehmen die Kritiker der »Erklärung« an deren Behauptung einer unveränderten Tradition der kirchlichen Sexualethik. Fundamentaltheologen und Historiker weisen darauf hin, daß diese Berufung auf Tradition außer den historischen Tatsachen die Frage außer acht lasse, ob es sich um eine bloß historisch faktische Tradition handelt, ähnlich der, in der die Christenheit lange Jahrhunderte das ptolemäische Weltbild überliefert hat oder um eine eigentliche Glaubensüberlieferung im strengen Sinn; denn nicht alles, was alle Christen lange Zeit für wahr halten, ist darum schon Glaubensinhalt. Viele beantworten diese Frage schlicht mit: Weder – noch.

Das Zweite Vatikanische Konzil, noch mehr die Diskussion um die Enzyklika *Humanae vitae* machte klar, daß der eindrucksvolle Unterschied zwischen einer offenen, vielgestaltigen Theologie der Bischöfe, Theologen und regionalen Synoden des Erdkreises auf der einen und einer römischen Behördentheologie auf der anderen Seite die alte bequeme Antwort: »Roma locuta causa finita« nicht für alle Probleme zuläßt. Weder *Humanae vitae* noch die neue Erklärung der Glaubenskongregation haben die ihren Lehren entgegenstehenden Argumente widerlegt. Keines der beiden Dokumente scheint die zu ihren Thesen im Gegensatz stehenden Theologen im Gewissen überzeugt und zur Zustimmung bewegt zu haben. Keines der Dokumente hat den allgegenwärtigen Verdacht in der Kirche beschwichtigt, die Kirche in ihren römischen Organen sei in ihrer Doktrin im Bereich der Sexualität durch eine Kette von Fehlurteilen und uralten Fehlhaltungen durch die Jahrhunderte befangen. Beide Dokumente haben diesen Verdacht vielmehr durch ihre Diktion, unsorgfältige Argumentation und ihre Atmosphäre befestigt; nicht zuletzt durch die Sorglosigkeit, mit der trotz einer Fülle höchst anstößiger Aussagen über Sexualität in der Kirchen- und Theologiegeschichte jeder Schatten eines Verdachtes der Befangenheit abgewiesen wird; als gäbe es keine Historiker mehr in römischen Behörden. Auch die Entstehungsgeschichte des Dokuments gibt manchen Anstoß. Der Hauptredakteur ist jener Theologe, dessen einschlägige Entwürfe für das Konzil von der Mehrheit der Bischöfe nicht einmal der Diskussion für Wert befunden und daher abgesetzt wurden. Vielleicht ist es von daher verständlich, daß Kardinäle, die selbst Mitglieder der verantwortlichen Glaubenskongregation sind, von der Existenz des Dokuments erst durch die Tagespresse erfuhren. Ein französischer Kardinal hat seiner Entrüstung über dieses Verfahren vor der Presse Ausdruck verliehen, ein deutscher auf andere Weise. Inzwischen ist in der »Theologisch-praktischen Quartalsschrift«⁶ von Bernhard Häring, Professor der Moraltheologie an der päpstlichen Lateranuniversität in Rom, unter dem Titel: »Reflexionen zur Erklärung der Glaubenskongregation« eine ebenso aufrichtige wie energische Kritik erschienen. In ihr wird in sorgfältiger Detailanalyse auf zahlreiche methodische und sachliche Mängel der Erklärung hingewiesen. Vor allem werden deutliche Gegensätze herausgearbeitet, in denen die Erklärung sich von Aussagen des Konzils entfernt und einen Parteirigorismus fördere.

Das verbreitete Unbehagen an der »Erklärung« beruft sich meist auch auf ihren Widerspruch zu psychologischen und anderen anthropologischen Befunden der Wissenschaft. Hier ist freilich Vorsicht am Platz. Gewiß finden wir bei Psychologen oft apodiktische Aussagen über Ergebnisse ihrer Wissenschaft. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich aber, daß die Methoden der heutigen Psychologie im Bereich der sogenannten allgemeinen Lebenserfahrung und der Zusammenhänge von Bedingungen, Ursachen und Folgen in menschlichen Entwicklungen zwar viele, aber in der Regel auch so vieldeutige Hinweise geben, daß eine schlüssige Interpretation ohne reichliche Zutaten aus dem ideologischen und weltanschaulichen Schatzkästlein des Sprechers gar nicht möglich ist.

Der in den USA lebende Germanist Erich Heller berichtet, wie er auf seine verwunderte Frage, warum die Mehrzahl der Teilnehmer eines Seminars in psycho-

⁶ 124. Jahr, Heft 2, 1976, S. 115-126.

analytischer Behandlung sei, von einem Studenten die Antwort erhielt: »They suffer from repressed chastity«. Sie leiden unter verdrängter Keuschheit. Die witzige Umkehrung des psychanalytischen Dogmas leistet ein Stück Auflehnung gegen die Diktatur einer penetranten Vulgärpsychologie und -sexologie, die allenthalben zähflüssig, ölig-klebrig nicht nur in den Massenmedien, sondern auch in anspruchsvollere Bereiche, z. B. in die theologische Anthropologie einsickert.

Heute wie zur Zeit des Paulus ist es für alle Beteiligten, Laien, Theologen und professionelle Menschenkenner schwer, über Sexualität so unvoreingenommen nachzudenken, daß sie imstande sind, im Felde der empirischen Wissenschaft Tatsachen und Naturgesetze von Wunschdenken und Ideologie zu unterscheiden. Es gibt keine rundum verlässliche Sexualanthropologie, deren fundierte Ergebnisse der Moralphilosoph einfach zur Kenntnis nehmen könnte, sondern eine Überfülle in sich vieldeutiger und schillernder, höchst interpretationsbedürftiger Befunde der anthropologischen Wissenschaften und der vergleichenden Verhaltenskunde, die in einem Kontext diese, in einem anderen jene Auffassung stützen. Selbst ein Konsens der Forscher ist gewöhnlich kein *consensus omnium*, sondern ein Konsens bestimmter Schulen.

Kann also die Psychologie mehr leisten, als die Spannungen im katholischen Gewissen zu beschreiben? Keine ihrer Methoden erlaubt eine Aussage im Bereich der entscheidenden ethischen Frage, wie man einer inneren oder äußeren Handlung ansehen könne, ob sie wesentlich unsittlich ist, *intrensice mala*. Allerdings könnte man die natürlichen Folgen eines Verhaltens zu dessen »Wesen« rechnen.

Psychologie kann allenfalls diese Frage nach den in der Regel zu erwartenden Folgen eines Verhaltens beantworten. Von der Art ist etwa Freuds These, uneingeschränkte Befriedigung der *Libido* lasse für soziale und kulturelle Leistungen nicht genügend Energie übrig und verzehre das zur Bewältigung des Aggressionstriebes notwendige Potential; oder die Behauptung des Psychoanalytikers Wilhelm Reich, vorehelicher Geschlechtsverkehr mache Frauen unfähig zur ehelichen Treue. Ähnlich könnte man zu zeigen versuchen, daß Selbstbefriedigung und andere Verhaltensweisen die Entwicklung der Liebesfähigkeit beeinträchtigen oder dem spirituellen Wachstum im Wege stehen und darum sittlich verboten sein müssen. Aber hier würde man Gefahr laufen, Ergebnisse mit möglicherweise falschen Ursachen zu verknüpfen. Wenn Selbstbefriedigung in sich nicht unsittlich ist oder dafür gehalten wird, wenn sie also mit gutem Gewissen getan werden kann, warum sollte sie dann die spirituelle Entwicklung und die Liebesfähigkeit schädigen? Gewiß gibt es auch Dinge, deren Unsittlichkeit nur aus der Kenntnis der Folgen abgeleitet werden kann, wie das etwa bei Genuß von Rauschgiften der Fall ist. Aber Zusammenhänge dieser Art sind in unserem Bereich schwer zu beweisen, so handgreiflich sie für eine Alltagspsychologie zu sein scheinen. Weder die Verteidiger noch die Kritiker der »Erklärung« können sich auf in den einschlägigen Fragen entscheidende Ergebnisse der Psychologie oder Tiefenpsychologie berufen, so oft das auch geschieht. Manche Theologen neigen dazu, höchst anfechtbare und angefochtene Hypothesen der Tiefenpsychologie für erwiesene Wahrheit zu halten. Die Psychologie, ein Stock mit zwei Enden, eignet sich als Kronzeugin für oder wider ethische Lehren nur unter besonderen Bedingungen.

Empirische Forschung in Psychologie und anderen Wissenschaften kann für die Ethik dennoch von maßgebender Bedeutung sein, obwohl die Erfahrungswissenschaften nach Tatsachen, die Ethik nach Normen fragt. Das mag ein Beispiel zeigen. Wenn etwa die Entwicklungspsychologie beweisen könnte, daß eine lange Stillperiode mit ausgiebigem Körperkontakt für die Entwicklung des Menschen so unersetzlich wäre, daß Flaschenkinder von erheblichen Schädigungen bedroht wären, dann wäre eine Unterlassung des langdauernden Stillens ohne zwingende Gründe schwer unsittlich. Ob das aber so ist, kann nur eine methodisch sehr komplizierte Verlaufsforschung menschlicher Entwicklung zeigen. Heute schon ist die Annahme immerhin so wahrscheinlich, daß die Seelsorge gut täte, zur Sicherung einer günstigen emotionalen und sittlichen Entwicklung des Menschen sich etwas mehr um die Stillgewohnheiten von Müttern als um die sexuellen Gewohnheiten von Halbwüchsigen zu kümmern. Es könnte sein, daß mit der Sorge um das erste die um das zweite erheblich vermindert würde. Es scheint kaum eine bessere Vorsorge für eine gute sexuelle Entwicklung zu geben als Geborgenheit in zuverlässiger Zärtlichkeit während der Kindheit.

Die beschriebene Situation bedeutet, daß wir nüchtern in Zukunft mit der Existenz einer »doppelten Sexualmoral« in der Kirche rechnen müssen, der des authentischen Lehramts und der jener, die schlechthin nicht in der Lage sind, ihm überzeugt zuzustimmen.

Da auch die rigorosesten Vertreter der Kirche die große Gruppe der *loyal dissenters* weder exkommunizieren noch als Häretiker abschreiben können und wollen, ist die Frage nach den für diesen Teil der Kirche rezipierbaren ethischen Normen dringend. Ihre Beantwortung ist für jedermann, auch für die »Traditionalisten«, eine verpflichtende Aufgabe. Jeder Vater, Pfarrer und Bischof muß sich überlegen, was er dem sagen kann, der trotz guten Willens nicht einzusehen vermag, daß Selbstbefriedigung vom Wesen her böse sein soll, daß eine unkorrigierbare homosexuelle Triebrichtung oder unfreiwillige Ehelosigkeit nur in lebenszeitlicher Abstinenz ausgehalten werden kann und daß auch bei einer auf Ehe ausgerichteten Verbindung die geschlechtliche Vereinigung unter allen Umständen schwer unsittlich sei.

Die Antwort scheint mir einfach genug. Glaube, Hoffnung und Liebe einer Generation sind nicht tödlich getroffen oder gefährdet, wenn sie die ihr unzugänglichen Teile eines ethischen Systems nicht anzuerkennen vermag, selbst wenn es sich um wichtige und richtige handelt. Wenn Erziehung, Seelsorge und das eigene Bemühen des Christen darauf gerichtet sind, daß er die ihm zugänglichen Normen und Werte mit Eifer und Opferbereitschaft ernst nimmt, wenn er sein Gewissen dem Evangelium und dem Geist nach Kräften zu öffnen versucht, dann wird er unvermeidlich auch eine wachsende Sensibilität für das Richtige im geschlechtlichen Verhalten gewinnen und einen Sinn für Verantwortung entwickeln. Wo aber der Eifer für die Nachfolge Christi fehlt, da wird auch die orthodoxe Anerkennung von Enzykliken wenig einbringen. Wer mit aller Härte zuerst auf dieser besteht, der provoziert Verachtung der Kirche und Haß Gottes, der zertritt den glimmenden Docht und löscht den Geist aus.

Auch wer das zugibt, fördert noch nicht die Meinung, daß die Kirche auf dem Wege sei, morgen zu sagen: Wenn man es recht bedenkt und sich vom tradierten Sexualpessimismus freimacht, ist die Tendenz, freizügige Orientierung an der jeweiligen sexuellen Bedürfnislage als sittlich unbedenkliches Verhalten zu empfehlen, durchaus mit Glaube, Vernunft und Gewissen vereinbar. Die jeweilige sexuelle Neigung ist das Natürliche, Gesunde und darum mit dem Willen Gottes identisch, wenn sie nicht zufällig gerade auf Vergewaltigung und Lustmord aus ist.

Ein Vertreter dieser Auffassung, A. Comfort, hat sein Buch »Der aufgeklärte Eros« mit dem Untertitel »Plädoyer für eine menschenfreundliche Sexualmoral«⁷ versehen. Das ist ein guter Titel, denn er enthält eine gute Frage: Wie muß eine menschenfreundliche Sexualmoral aussehen? Die Menschenfreundlichkeit macht ja das Wesen des Moralischen aus. Menschenfeindliche Ethik wäre Antiethik. Ethik ist u. a. Glückskunde, die Lehre von den Haltungen und Verhaltensweisen, die dem Menschen zuträglich sind, das Glücken seines Daeins gewährleisten. So weiß es nicht nur die Ethik des Aristoteles, sondern auch die des Neuen Testaments. Comfort propagiert eine permissive Sexualmoral, weil er nur eine solche für vernunftgemäß und darum für menschenfreundlich hält.

Die Rehabilitation der Triebe und Bedürfnisse durch die moderne Verhaltensforschung habe erwiesen, daß die natürlichen Bedürfnisse des Menschen, gerade wenn sie nicht durch »Moral« irritiert und verunsichert werden, als weitgehend vertrauenswürdige Orientierungsmittel des Verhaltens anerkannt werden sollten. Das Sexuelle sei von natürlicher Unschuld, es bedürfe eher wohlwollender permissiver Ermutigung und frühzeitiger Einübung als der Verbote und Einschränkungen.

Die »Erklärung der Glaubenskongregation« proklamiert eine strenge Sexualmoral, weil sie nur eine strenge für vernünftig, der Natur des Menschen angemessen und also für menschenfreundlich ansieht.

Gibt es Gründe, nur eine strenge Sexualmoral als menschenfreundliche Sexualmoral anzuerkennen? Es gibt sie, und zweifellos sind die Verfasser der »Erklärung« überzeugt, daß sie die menschenfreundlichsten aller Sexualnormen vertreten.

Vorab ist zu bedenken, daß Strenge weder Triebfeindlichkeit noch Lustfeindlichkeit besagt. Beides kommt immer wieder vor in der Geschichte des Menschen und des Christentums, beides ist aber auch grundsätzlich seit der Ethik des Thomas von Aquin überwunden, für den sowohl die menschlichen Antriebe, als auch die Lust notwendige und wertvolle, wenn auch unzureichende Wegweiser des Verhaltens sind.

Wenn das Christentum dem Menschen ermöglichen will, seine Tendenz zum hedonistischen Egoismus, zur Ausbeutung des Nächsten, zur rücksichtslosen Eigenliebe zu vermindern und an ihre Stelle solide Haltungen der Gerechtigkeit, Solidarität, Barmherzigkeit, Dienstbereitschaft, Güte gegen Freund und Feind in sich aufzubauen, dann muß es darauf achten, alle Einstellungen und Verhaltensweisen zu bändigen, die mit Achtung des Mitmenschen und mit der Grundberufung, Gott und dem Nächsten ein Freund, Diener und Helfer zu sein, unvereinbar sind. Auch wenn man Lust für ein großes Gut und das Lustprinzip für ein notwendiges und wichtiges

⁷ München 1964.

Orientierungsmittel allen Lebens hält, ist es offensichtlich, daß eine vorwiegend hedonistische Einstellung, eine Orientierung nur nach Triebdruck, Lustprinzip, Laune und Leidenschaft zwar mit einer sympathischen gemüthlichen Gutmütigkeit und manchen anderen angenehmen Eigenschaften, niemals aber mit verlässlicher Gerechtigkeit und Liebe vereinbar sind, weil beide ohne eine elastische Bereitschaft und Fähigkeit, eigene Interessen und Begierden zurückzustellen, nicht bestehen können. Wessen Gott der Bauch ist oder das Geld, die Libido oder die Rechthaberei, kann kein verlässlicher Freund Gottes und des Nächsten werden. Es gibt eine Unvereinbarkeit menschlicher Grundhaltungen.

Gelungene, geglückte Integration der Sexualität in einem an dem Vorbild und der Gesinnung Jesu Christi maßnehmenden Leben bedeutet für den Menschen in der Ehe den entschiedenen Verzicht, das Weib des Nächsten zu begehren, den Verzicht auf Flirt und erotische Phantasien mit anderen Frauen oder Männern. Kein gerade gewachsener Mann und keine Frau, die eine christliche Ehe eingehen, erhoffen von sich selbst und vom anderen eine andere Haltung. Die meisten Christen würden ohne diese Bedingung den Vertrag nicht schließen. Wenn, wer Ehe richtig leben will, ein Mensch der selbstbegrenzenden Reinheit und des Verzichts sein muß, dann ist es klar, daß er so nicht mit der Hochzeit vom Sakramentenhimmel fällt. Tiefe lebenstragende Haltungen wollen gelernt sein. Christliche Haltung der Achtung des anderen, seiner Rechte, seiner Würde, geht in und außer der Ehe nicht zusammen mit dem gierigen, geilten, lüsternen und schamlosen Angaffen eines Sexualobjektes. Sonst hätte die Sprache diese Vokabeln nicht, die exquisit verdorbene Sexualität kennen und nennen.

Begierde ist in keinem Lebensbereich einfach vertrauenswürdig. Das Christentum ist nicht speziell sexualmißtrauisch, es traut der triebhaften Spontaneität nirgends über den Weg, weder der Aggression, obwohl es den gerechten Zorn kennt und anerkennt, noch dem Haben- und Behaltenwollen, noch dem Macht- und Geltungsbedürfnis; nirgends ist schlichte Unbefangenheit am Platze. Wo immer und wie immer Begierde auftaucht, heißt es auf der Hut sein, nüchtern und wachsam. Nüchtern, weil Begierde oft rauschhafte Züge und hinreißende Kraft enthält. Der Rausch nimmt Besonnenheit, Klarheit, Augenmaß. Der Rausch schenkt trügerische Faszinationen, verspricht Erfüllungen, die nicht vorhalten, schäumt Emotionen auf, die nicht tragen. Wachsam, weil Begierde unerwartet plötzlich und heftig angreift, wie Windböen den Segler.

Es geht um die Frage, unter welchen Bedingungen Sexualität im Kontext des Christenlebens glücken kann. Die Antwort wendet auf Sexualität an, was für alle menschlichen Anlagen und Aktivitätsbereiche gilt: Besitz, Beruf, Interessen, Vergnügungen. Sie alle gelingen nur, ermöglichen nur dann dauerhafte geglückte Existenz, in einer spirituellen Sprache ausgedrückt: Frieden und Freude, wenn sie mit gutem Gewissen vollzogen und genossen werden. Umgekehrt wird jede Aktivität auf die Dauer zur Quelle von Unzufriedenheit, Depression und Destruktion, der diese Bedingung fehlt. Die triviale Binsenwahrheit »unrecht Gut gedeihet nicht« ist als ökonomisches Gesetz offensichtlich falsch, als psychologisches aber um so richtiger. Für Vollzug und Genuß sexueller Lust gilt nun dasselbe wie für jeden anderen Genuß auch. Sie werden toxisch und verderben das innere Klima gründlich, wenn sie

dem Widerstand des Gewissens ausgesetzt sind oder ihn verdrängen und verleugnen müssen.

So weit, so gut. Zu den psychologischen Grundbedingungen geglückter menschlicher Existenz gehört Askese, verstanden als die beständige Mühe des Menschen, kein Reiz-Reaktions-Automat zu werden, sondern zwischen Reiz und Reaktion jenen Zwischenraum des Ansiehhaltens und Steuernkönnens zu gewinnen, der ihm ermöglicht, auch gegen den Druck von Begierde und Leidenschaften sich an Vernunft und Berufung zu halten, wie Freud es ausdrückt. In der Studie »Der Moses des Michelangelo« schreibt Freud, der Künstler habe die Gestalt des Moses zum Ausdrucksmittel gemacht für die »höchste psychische Leistung, die einem Menschen möglich ist, für das Niederringen der eigenen Leidenschaft zugunsten und im Auftrag einer Bestimmung, der man sich geweiht hat.«⁸

Wir finden aber im Katholizismus ein häufiges Entgleisen des Asketischen gerade im Bereich des Sexuellen, weil die Atmosphäre im katholischen und puritanischen Familien überaus häufig durch den schon beschriebenen ungeordneten antisexuellen Affekt und durch eine ungeordnete sexualpessimistische Angst verdorben wird. Beide Affekte führen nicht selten zu dem verhängnisvollen Versuch, sexuelle Ordnung mit ungeeigneten Mitteln ohne Verständnis für die affektive und intellektuelle Aufnahmefähigkeit des Betroffenen, ohne Klugheit, Zartgefühl und Güte rigoros zu erzwingen. Psychotherapeuten wissen, welche erschreckenden Ausmaße fanatische Torheit, lieblose Härte und peinliches Totschweigen gerade in der Behandlung des Sexuellen in katholisch-puritanischen Familien und pädagogischen Institutionen erreichen.

Es gibt einen relativen Sexualpessimismus in der Neigung, die Gefahren des Sexuellen gegenüber erheblich gefährlicheren Antrieben wie Hochmut, Rechthaberei, Egoismus, an die erste Stelle zu setzen. Weiß z. B. der normale Empfänger von Religionsunterricht und Predigt, daß Paulus von der Liebe zum Geld sagt, sie sei die Wurzel aller Übel (1 Tim 6, 10)? Solches sagt er von sexueller Unordnung nicht, so sehr er sie verurteilt.

Es ist für mich kein Zweifel, daß ein Mißtrauen gegen die christliche Sexualmoral unter anderm darin begründet ist, daß mindestens der neuzeitliche Katholizismus seit der jansenistischen Infiltration allzu selten ein günstiges Wachstumsklima in Familie, Erziehung und Spiritualität für eine glückliche Bewältigung des Sexuellen zustande gebracht hat. Allerdings ist zu fragen, ob die Feststellung nicht auf den ebenso zutreffenden wie albernen Vorwurf hinausläuft, es sei dem Christentum nie gelungen, eine heile Welt herzustellen. Alles rundherum Geglückte ist doch auch im christlichen Raum wohl eher Ausnahme als Regel. Unter den Faktoren aber, die ein ungünstiges Klima erzeugt haben, scheint mir jene Form des Rigorismus Hervorragendes zu leisten, die über den wahren oder in falscher Sicherheit für wahr gehaltenen Objektivitäten des Sittengesetzes, die es gibt, die subjektiven Bedingungen seiner Rezeption vergißt, die es auch gibt.

Ein Lehrschreiben zur Sexualethik ist keine psychologische Abhandlung. Aber es will Adressaten unserer Zeit erreichen und sollte nicht den Verdacht erwecken, von

⁸ Gesammelte Werke, X, 198.

der neueren Entwicklung einer Theologie, Philosophie, Psychologie und Sozialwissenschaften integrierenden katholischen Anthropologie unberührt zu sein, die, bei Newman angefangen, große Theologen zu ihren Begründern zählt. Die Glaubenserkenntnis, das Gewissen und die Freiheit werden so behandelt, daß das alte vulgärtheologische Mißverständnis nicht sehr fern liegt, es handele sich da um Sachen, die man zum siebten Geburtstag fertig auf dem psychischen Geburtstagstisch vorfindet. Daß Freiheit nicht einfach da ist, sondern eine mühsam unter viel Unkraut wachsende tiefe Einsicht in die kategorische Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit des Sittengesetzes und des speziellen Gebotes voraussetzt; daß Gewissen und Freiheit krank und schwach bleiben, wo diese intellektive Wurzel schwach ist oder in der ökonomischen Beschränkung der geistigen Kräfte auf einige Leitwahrheiten andere nicht so erreicht, daß sie Freiheit einbringen – dieses alles ist unter dem Stichwort »kognitive Konkupiszenz«⁹ oder anderen Stichworten in der gegenwärtigen moralpsychologischen und pastoralpsychologischen Diskussion präsent, in der »Erklärung« aber nur allzu beiläufig angedeutet.

Psychologisch scheint mir dem relativen Sexualpessimismus ein unrealistischer Sexualoptimismus zu entsprechen. Die Meinung nämlich, bei beständigem Bemühen um die Gesinnung Jesu Christi und bei sorgfältigem Gebrauch der notwendigen Hilfsmittel, der Sakramente, des Gebetes, des meditierenden Eindringens in die Gedanken und Motive des Jesus, bei täglicher Einübung von Selbstüberwindung und Rücksicht auf den Nächsten werde sich gewiß die Fähigkeit einstellen, die sexuelle Enthaltbarkeit vor und außerhalb der Ehe und die vollkommene Treue in ihr zu halten, ohne Rücksicht auf Unterschiede der persönlichen Reife, der Triebstruktur und Ichstärke, ohne Rücksicht auf den Grad der seelischen Gesundheit usw. – diese Meinung scheint mir einmal fragwürdig zu sein in sich selbst und zweitens außerhalb der Kompetenz des kirchlichen Lehramts zu liegen.

Gewiß ist der Psychotherapeut nicht in der Lage, die Meinung zu widerlegen. Grade der Freiheit und Freiheitsminderung kann niemand messen. Doch liegt ihm die Auslegung näher, im Bereich der Sexualität jedenfalls sei einer erheblichen Zahl von Mitmenschen die mildernden Umstände und die verminderte Verantwortlichkeit von pathologisch Labilen oder Süchtigen zuzubilligen. Ebenso aber, wie kein vernünftiger Seelsorger einem Christen, der unter Alkoholismus oder einer anderen Sucht leidet, versprechen kann, durch eifriges Gebet und Anwendung aller Gnadenmittel werde er sicher jeden Exzeß künftig vermeiden können; ebenso mag er sich oft genug der Sexualität gegenüber verhalten. Es ist dem Christen versprochen, daß nichts ihn gegen seinen Willen von der Liebe Christi trennen könne, es ist ihm nicht versprochen, daß er immer das objektiv Böse mit Sicherheit werde vermeiden können.

Denn wer kann sicher wissen, daß eine festgehaltene religiöse Grundentscheidung dadurch aufgehoben wird, daß sich ein Mensch mit seiner persönlichen Triebkonstitution und Lebenssituation unter der Wegweisung der objektiven Normen nicht zu rechtfindet und darum zu den ihm im Augenblick möglich scheinenden Notlösungen greift? Auch wenn man überzeugt ist, daß kein Mensch das Recht hat, einfach be-

⁹ Vgl. Karl Rahner, Glaubensbegründung heute. Schriften zur Theologie, 12. Bd., S. 17 ff. Einsiedeln 1975.

liebig zwischen einer homosexuellen und einer heterosexuellen Aktivität zu wählen, so scheint es mir doch denkbar, daß ein Mensch von unkorrigierbarer homosexueller Konstitution oder Prägung auch bei einer eindeutigen sittlichen Grundentscheidung für sich keine Möglichkeit sieht, ein Leben dauernder sexueller Abstinenz zu realisieren. Für sein Bewußtsein scheint nur die Wahl zwischen einer homosexuellen Promiskuität und einer möglichst dauernden homophilen Freundschaftsbindung zu bestehen. Wenn man eine solche kasuistische Überlegung ins Grundsätzliche wendet, dann vermissen die der »Erklärung« opponierenden Moralthologen in ihr wohl den Sinn dafür, daß auch die persönliche Sittlichkeit eines Menschen in der Kunst des Möglichen besteht. Ferner, daß die Annahme, den meisten ernstlich unter Anwendung aller geeigneten Mittel sich Bemühenden werde es möglich sein, die objektive Norm zwar nicht vollkommen, aber jedenfalls unter Vermeidung jeder objektiv schweren Verletzung einzuhalten, eine der kirchlichen Autorität nicht zustehende statistische Annahme über die Verbreitung von psychologischen Hindernissen der Freiheit enthält. Statistische Aussagen sind keine Offenbarungsinhalte. Wenn es überhaupt Menschen gibt, deren Freiheitseinschränkung die Einhaltung der *minima moralia* unmöglich macht, dann kann eine römische Kongregation nicht wissen, wie hoch deren Anteil an der Population der Kirche ist. Die unterschwellige Vorstellung, es könne sich nur um eine kleine Minderheit handeln, müßte durch ein theologisches Argument gesichert werden.

Aus vielerlei Gründen scheint in den letzten Jahrzehnten die Zahl der Menschen zugenommen zu haben, die in der Kindheit schwere Störungen ihrer Gemüts- und Gefühlsentwicklung erlitten haben. Sie sind oft nicht in der Lage, dem alltäglichen Weltangebot immer wieder ein Existenzminimum nahrhaften seelischen Unterhalts zu entnehmen: Freude, Erfolg, Liebe, bewältigtes Leid, als sinnvoll erkannte Ver-sagung. Für solche Menschen bringt die Entdeckung sexueller Lust und Beglückung die Linderung eines beständigen, unerträglich scheinenden depressiven Mangelzustandes mit sich. Die Zumutung, den Vitalwert der sexuellen Lust im Dienst anderer verpflichtender Werte zu opfern, wenn er mit ihnen in Konflikt gerät, scheint ihnen so unerträglich, wie dem Süchtigen das Opfern der Droge zugunsten der Gesundheit lebensbedrohend vorkommt. Diese verbreitete pathologische Situation, in der das Sexuelle den Schein des Lebensrettenden gewinnt, ist von sexuellen Versuchungen seelisch gesunder Menschen recht verschieden. Sie erschwert den Zugang zu ethischen Einsichten in diesem Bereich ungemein und sie mindert die Freiheit, der Einsicht zu folgen. Die Lehrschreiben regionaler Synoden und Bischofskonferenzen in Europa haben im Bewußtsein solcher Hindernisse sich um die äußerste Sorgfalt in der Begründung einer differenzierten Sozialethik und um die größte Rücksicht auf die Bewältigung der Verständnishindernisse des Hörers bemüht.

Sie versuchen, das Bewußtsein der Adressaten durch die Türen zu betreten, die noch offen sind. Das ist ein guter Weg. Denn wirksam wollen kann der Mensch nur, was er als erreichbaren und ihm angemessenen Wert nicht nur in seiner offiziellen Konfession »notional« zur Kenntnis nimmt, sondern in einem »real assent« seiner existentiellen Konfession einzuverleiben vermag.

Wie unterscheiden sich christliches und Marx'sches Menschenbild?

Von Johannes Messner

Der Ruf nach einer menschlichen Gesellschaft ist heute allgemein. Jedoch in der Frage, was das Menschliche, die wahre Menschlichkeit ist, gehen die Meinungen auseinander. Wahrscheinlich wird richtig geschätzt, daß die Mehrzahl der Menschheit sich heute in der Beantwortung der Frage auf Marx verlassen will, ein kleinerer Teil der Lehre Christi vertraut. Die Marxgläubigen bilden allerdings keine Einheit, spalten sich vielmehr in unzählige Gruppen und Bewegungen. Aber alle berufen sich auf Marx. Der orthodoxe Marxismus will an Marx' ursprünglicher Theorie festhalten und sucht durch Interpretation der gesellschaftlichen Wirklichkeit und ihrer geschichtlichen Entwicklung ihre Stichhaltigkeit zu erweisen. Der Neomarxismus dagegen sieht Teile der Marx'schen Theorie als überholt an, hält an Marx'schen Diagnosen und Prognosen der Entwicklung des Kapitalismus fest, auf deren Bewahrheitung er seine Hoffnung setzt.

In der folgenden Gegenüberstellung von Marx'schem und christlichem Menschenbild möchten wir von einer Reihe von Grundpositionen der Marx'schen Anthropologie ausgehen, die heute überall, wo Gruppen den Glauben an Marx vertreten, geläufig sind und die heute noch genau im Marx'schen Wortlaut vertreten werden.

1. Die Entfremdung

Unter den seit den 60er Jahren in der öffentlichen Auseinandersetzung meistgebrauchten Begriffen des Marx'schen Denkens steht der der Entfremdung oben an. Logisch unzweifelhaft setzt Selbstentfremdung einen Begriff des Menschseins voraus. In der Entfremdung geht dem Menschen etwas von dem eigentlichen Menschsein verloren. Dieses besteht nach Marx in einer Ordnung der gesellschaftlichen Produktion des materiellen Lebens, wo das Ergebnis seiner Arbeit sein eigen ist. Mit der Einführung des Privateigentums an den Produktionsmitteln entstehe die Arbeitsteilung, das Arbeitsprodukt wird zur Ware, wird nicht mehr für den Arbeitenden erzeugt, sondern für den Markt, auf dem es der arbeitende Mensch erwerben muß. Als Privateigentum an den Produktionsmitteln werde außerdem das Kapital zur »gesellschaftlichen Macht«¹. Die Besitzlosen sind genötigt, Beschäftigung durch einen Eigentümer von Produktionsmitteln zu suchen, dadurch ist diesem die Ausbeutung der Arbeit ermöglicht. Infolgedessen kann die Selbstentfremdung nur aufgehoben werden durch die Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln.

Auch dem Christentum ist die Idee der Entfremdung geläufig, ja es sieht darin eine menschliche Grundsituation. Maßgebend dafür ist ihm der Begriff des wahr-

¹ Kommunistisches Manifest, 1848.

haft menschlichen Seins nach dem, was Gott selbst als Schöpfer dem Menschen mitgeteilt hat. Der Mensch empfängt das Wissen darüber durch die Gewissenseinsicht über Recht und Unrecht sowie durch das Gewissensgesetz mit seinen Geboten und Verboten. Soweit er sich dem Gewissensgesetz entzieht, verliert er den Weg zur Selbstfindung, verfällt er der Selbstentfremdung. Er ist dann nicht das, was er seiner Vernunft nach sein könnte. Durch das Interesse an Werten des unmittelbar Nützlichen läßt er sich irreleiten im Streben nach der Erkenntnis der Wirklichkeit und Wahrheit und wird ein Gefangener von Vorurteilen, Ideologien und Scheinwerten. Das christliche Menschenbild hält den Blick des Menschen für die ganze Wirklichkeit offen. Es vermittelt ihm die Möglichkeit der klaren und gewissen Erkenntnis der für die wahre Menschlichkeit maßgebenden Wahrheiten und Werte. Cardinal Newman² sagt von dieser Bedeutung des Christentums: daß es dem Menschen die gesicherte Einsicht in das Wesen seiner Natur, ihre Würde und die Richtung ihrer Entfaltung brachte, wobei das erste Gebot des neuen Gesetzes die Liebe sei, nämlich gegenseitiger guter Wille, Brüderlichkeit und Friede.

Zur Wirklichkeit der menschlichen Existenz gehört auch die Entfremdung des Menschen durch die seine Arbeit begleitende Arbeitsmühe von der ersten Zeit seiner Geschichte bis zum heutigen Tage. »Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen«, ist ihm (Gen 3, 19) gesagt. Besonders bitter ist für ihn, daß er sich Technik und wirtschaftliche Organisationsformen schafft in der Hoffnung auf Erleichterung der Arbeitsmühe und auf höhere Arbeitserträge, aber sich dann verstrickt sieht in »Zwänge«, die für ihn neue Beschwer sind, und daß er sich durch gesteigerte Konsumziele selbst den Leistungszwang schafft. Diese Zwänge sind es nicht zuletzt, die für den Menschen heute zum Gefühl der Entfremdung werden.

Nach christlicher Lehre geht die den Menschen immer wieder überwältigende Selbstentfremdung, der Abfall von seinem besseren Selbst, auf die Urauflehnung gegen Gott zurück. Der Abfall von Gott hat jedoch Erkenntnis und Willen des Menschen, sein geistiges Potential, nicht so beeinträchtigt, daß er schlechthin ohne Orientierung wäre hinsichtlich des Weges zu seiner Selbstverwirklichung. Goethe hat der allgemein menschlichen Erfahrung treffend Ausdruck gegeben. In der menschlichen Natur, sagt er, finde sich ein Urböses, eine »Erbsünde«, gleichfalls aber auch eine »Erbtugend«, eine angeborene Güte, Rechtlichkeit und mitmenschliche Achtung. Tatsächlich ist es die ganze Erfahrung der Geschichte, daß die Menschen sich zu Kommunikation und Kooperation gedrängt sehen, dies besonders durch Arbeitsteilung im Wirtschaftsleben, weil ihnen dadurch die reichlichere und bessere Befriedigung ihrer Bedürfnisse ermöglicht wird. Daß die übersteigerten und falsch verstandenen Eigeninteressen auch zu Streit und Kampf führen, ist ebenso die Erfahrung der Geschichte, aber auch, daß zu ihrer friedlichen Beilegung immer Methoden gesucht und gefunden wurden.

Ein Urböses im Menschen ist nach christlicher Anthropologie der Egoismus. Marx führt die Wurzel des Egoismus auf den auf Privateigentum, Arbeitsteilung und Geld beruhenden Wirtschaftsprozeß zurück. Nach christlicher Lehre vom Menschen gibt der gesellschaftliche Arbeitsprozeß dem Egoismus reichlich Anlaß wirk-

² Apologia, 1864.

sam zu werden, der Wirtschaftsprozeß selbst ist aber nicht Ursache des Egoismus. Wenn der Mensch Geld und Besitz zum Lebenssinn macht, wird er zum Knecht des »Mammon«, wie Christus (Matth 6,24) diese Art der Selbstentfremdung des Menschen kennzeichnet. Die Habgier des Menschen kommt, sagt Jesus, »von innen heraus«, aus dem Menschen selbst, nicht aus äußeren Verhältnissen (Mark 7, 22 f.). Die *Metanoia*, die Umkehr, ist vor allem auch als Abkehr von der Knechtschaft gegenüber Geld und Besitz unerläßlich. Nur weil der Mensch nicht durch äußere Verhältnisse in seinem Wollen determiniert ist, wie Marx will, behält er die Fähigkeit zu solcher *Metanoia*.

II. Die Arbeit

Nach Marx' eigenen Worten geschieht »die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit«³. Seiner Anschauung nach ist der Mensch sein eigener Schöpfer und Erlöser. Fest steht für Marx, daß Gott nicht existiert, daher eine Schöpfung durch Gott ausgeschlossen ist. Fest steht für ihn außerdem, daß die Materie sich von ihrem Dasein an in steter Entwicklung befindet. Die organische, also die das Leben in sich tragende Materie sei das Ergebnis einer sehr langen Entwicklung »der ewig sich bewegenden und sich verändernden Materie«, wie Lenin der Marx'schen Theorie Ausdruck gibt: die Natur des Menschen bestehe darin, höchst entwickelte organische Materie zu sein. Das Bewußtsein sei das höchste Produkt hochentwickelter Materie, »eine Funktion jenes komplizierten Bißchens von Materie, das als menschliches Gehirn bezeichnet wird«. Die Frage nach dem Selbstbewußtsein des Menschen, das den Menschen befähigt, seinen Bewußtseinsinhalt zum Gegenstand der beurteilenden Reflexion zu machen und die Voraussetzung aller Wissenschaft bildet, stellt Marx nicht. Diese Fähigkeit unterscheidet das vernunftbegabte Lebewesen vom tierischen Lebewesen. Die Zurückführung der psychischen Gegebenheiten auf eine naturwissenschaftliche Physiologie kann auch den Materialisten nicht befriedigen, weil er zur Erklärung Tatsachen annehmen muß, die er nicht zu beweisen vermag, so die Entstehung der Materie, des reflektiven Denkens. Auch für die bloße Hypothesenbildung sind begründende Tatsachen erforderlich. Der große Newton beugte der Beliebigkeit naturwissenschaftlicher Hypothesenbildung vor mit seinem Grundsatz: *hypotheses non fingo*, Hypothesen erdichte ich nicht bloß. An Tatsachen steht vor allem fest, daß der Mensch zur Arbeit für die Beschaffung und Verbesserung seines Lebensunterhalts gezwungen ist. Tatsache ist weiter, daß der Mensch dabei seine Kräfte und damit sich selbst und seine Produktionsmittel entwickelt. Er muß jedoch schon Mensch sein, um seine Kräfte auf diese Weise verwenden zu können. Er erschafft sich nicht durch die Arbeit. Vielmehr vermochte er die Naturkräfte in seinen Dienst zu nehmen, um seine wachsenden Bedürfnisse zu befriedigen. Daß »für den sozialistischen Menschen, wie Marx sagt, die sogenannte Weltgeschichte nichts anderes ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit«, mag Grundbestand einer sozialistischen Ideologie sein, wird aber durch Tatsachen nicht erhärtet und ist auch heute keineswegs der Glaube aller sozialistischen Menschen.

³ In: Nationalökonomie und Philosophie, 1844.

Nach christlichem Denken ist der Mensch Geschöpf Gottes, vom Schöpfer mit Vernunft und Gewissen ausgestattet, daher ist er Person, ist er Individuum, begabt mit Freiheit, die sein höchstes Gut ist. Weil er Mensch ist kraft seiner Vernunft und seines Willens, ist er nicht angewiesen, wie die Tiere nur von dem zu leben, was ihm die Erde anbietet. Er nimmt nicht nur von der Erde, er macht sie fruchtbarer. Weil er Mensch ist, kann er sich für seine Arbeit Werkzeuge schaffen, die seine Arbeit ergiebiger machen. Er baut sich Wohnungen, Siedlungen und schließlich Städte, aber er wird dadurch nicht Mensch, sondern ist schon Mensch, der Lebenserfüllung sucht durch seine kreative Tätigkeit in allen Bereichen der geistigen und materiellen Werte. Des Menschen Arbeit ist mit den leiblichen und geistigen Bedürfnissen seiner Natur vorprogrammiert durch den Schöpfer, der Mensch ist ausgestattet mit den erforderlichen Anlagen, Kräften, die ganze äußere Natur ist ihm als Arbeitsfeld zugewiesen mit den Worten: »Machtet euch die Erde untertan« (Gen 1, 28). Der Mensch wird nach christlicher Lehre nicht Mensch durch die Arbeit, sondern besitzt mit seinen Vernunft- und Körperfähigkeiten die Voraussetzungen dafür, diesen Auftrag seines Schöpfers zu erfüllen. Gar nicht sieht Marx die Stellung der Arbeit in der individuellen Selbstverwirklichung des Menschen, noch weniger, daß der Mensch, weil an sittliche Verantwortung für die Erfüllung bestimmter Lebensaufgaben, individuell und sozial, gebunden, angeborene Rechte besitzt, die ihm den dafür nötigen Freiheitsraum sichern. Ja, Marx bestreitet die Menschenrechte, sie seien bürgerlicher Ausdruck der Souveränität des Individuums und seines Egoismus. Das Christentum, so wirft ihm Marx⁴ vor, beanspruche für das menschliche Individuum die Souveränität und führe damit zur Annahme und Forderung von Menschenrechten. Richtig ist, daß die Menschenrechte ohne Christentum nicht denkbar sind, richtig ist auch, daß der Mensch, das Individuum, wegen der ihm eigenen sittlichen Verantwortung eine »Souveränität« besitzt mit Rechten, die vor staatlicher Verleihung bestehen und die vom Staat zu achten und zu schützen sind. Nach der christlichen Lehre vom Menschen steht dieser wie die ganze Schöpfung im Dienste Gottes, aber der Mensch ist auch Selbstzweck, weil berufen zur Selbstverwirklichung durch Vollentfaltung seiner Persönlichkeit in Freiheit.

Marx bestreitet beides: Daß der Mensch Geschöpf Gottes ist und daß er ein Selbstzweck ist. Damit steht Marx nicht nur in völligem Gegensatz zur christlichen Lehre, sondern kommt auch zum offenen Selbstwiderspruch: er will im Menschen »das höchste Wesen«⁵ sehen, zugleich aber den Menschen nur als Gattungswesen ohne individuellen Lebenssinn betrachten. Dagegen beruht die Würde des Menschen nach der christlichen Anthropologie darauf, daß der Mensch Ebenbild Gottes ist, aber auch darauf, daß er von Natur frei ist und um seiner selbst willen existiert, also keineswegs nur Gesellschaftswesen ist, wie Marx will. Die Gesellschaft hat nach christlicher Lehre keinen anderen Zweck als den Dienst für den Menschen bei seiner vollen Selbstverwirklichung.

⁴ In: Zur Judenfrage.

⁵ In: Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.

Das schließt nicht aus, daß die Gesellschaft ein Eigensein und einen Selbstzweck hat, aber diese sind kein letzter Sinngehalt für die Gesellschaft, denn sie empfängt diesen von der menschlichen Person, auf deren Vollentfaltung sie hingeordnet ist. Sie realisiert diese ihre Aufgabe durch das Gemeinwohl, das ihren obersten Zweck bildet. Das Gemeinwohl empfängt seinen ganzen Sinn daraus, die Voraussetzung für das Wohl aller zu sein, durch die Hilfe, die die Gesellschaftsmitglieder daraus für ihre Selbstverwirklichung empfangen.

III. Der Mensch

Das menschliche Wesen, sagt Marx in der 6. These über Feuerbach, ist in Wirklichkeit »das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bestimme das Bewußtsein des Menschen. Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch zu den vorhandenen Produktionsverhältnissen, in denen sie sich bewegt hatten. Im Prozeß der Geschichte müsse man stets unterscheiden »zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen und philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konfliktes bewußt werden und ihn ausfechten«. Mit der Umwälzung der ökonomischen Produktionsbedingungen »wälzt sich der ganze ungeheure Überbau um«. Alles Psychische, Geistige, Kulturelle, den Menschen selbst, sieht Marx ausschließlich durch die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt.

»Naturwissenschaftlich zu konstatieren« nach dem Ausdruck von Marx hinsichtlich des Menschen ist heute sehr vieles möglich, jedoch die vorurteilsfreien Naturwissenschaften selbst sagen, daß sie mit ihren Methoden des Messens, Zählens und Wägens über die Lebensfrage des Menschen und die dafür maßgebenden Wahrheiten und Werte nichts zu sagen vermögen. Nicht einmal die technischen und organisatorischen Fragen des wirtschaftlichen Produktionsprozesses lassen sich, wie Marx meint, nur »naturwissenschaftlich« analysieren. Denn immer ist der Mensch da mit seinem vernunfteigenen Wissen von Wahrheit und Irrtum, Recht und Unrecht. Einer der bedeutendsten Analytiker des menschlichen Bewußtsein, der Franzose Henri Bergson, nennt dieses vernunfteigene Wissen »die natürliche Metaphysik des menschlichen Geistes«. Diesem Wissen verbindet sich im christlichen Menschenbild das Wissen, daß der Mensch für seine Selbstverwirklichung an absolute Werte gebunden ist, daher die Selbstüberschreitung zum innersten Wesen seiner Natur gehört, wie Max Scheler die Einzigartigkeit und Auszeichnung des Menschen mit seiner Verwiesenheit auf die absoluten Werte bezeichnet. Nichts bezeugt klarer die Würde des Menschen, als daß seine Selbstüberschreitung gleichzeitig seine Selbstverwirklichung ist. Gewiß ist darin auch das existenzielle Risiko des Menschen beschlossen, nämlich daß dem Menschen allein die Selbstunterschreitung möglich ist. Der Mensch allein kann sich erniedrigen, sich »entwürdigen« und sich selbst »mißbrauchen«. Das Tier kann das nicht, es muß seinen Triebinstinken folgen, es muß immer das sein, was es durch seine

Natur zu sein bestimmt ist. Der Mensch kann jedoch seine Anlagen, Fähigkeiten und Triebe an Zwecke wenden, die in Widerspruch zu den ihnen durch die Natur vorgezeichneten Zielen und dem Gesamtzweck seiner Natur als Person stehen. Die Selbstverwirklichung des Menschen im »guten Willen«, das heißt in der sittlichen Persönlichkeit ist der schöpferische Akt des Menschen *par excellence*. Darin, Kind Gottes zu sein, findet die menschliche Person das Ziel dessen, was sie letztlich zu sein bestimmt ist.

Das Bild Gottes, das zu verwirklichen ist, ist nicht in jedem Menschen das gleiche. Denn im christlichen Denken ist der Mensch nicht nur abstrakt als Person verstanden, sondern ebenso als konkretes Individuum. Jedem Menschen sind ja besondere Anlagen und Voraussetzungen seiner Selbstverwirklichung gegeben, so geistige und körperliche Begabungen, erbliche und erworbene Fähigkeiten und Nachteile, je eigenartige biochemische und physische Prozesse seines Organismus, die äußere und die gesellschaftliche Umwelt. Das alles bildet nach christlicher Lehre das »Material«, aus dem das menschliche Individuum im Streben nach Selbstverwirklichung seine Persönlichkeit zu bilden hat. Im christlichen Menschenbild haben auch Krankheiten und Leiden, Frustrationen und Enttäuschungen ihren Sinn, während die Marxsche Vertröstung auf die Zukunftsgesellschaft schon deswegen den Sinn verliert, weil der Mensch im Streben nach seiner Selbstverwirklichung den je gegenwärtigen Alltag leben muß. Der Mensch weiß auch, daß er dem gewissen Tod entgegenlebt, und er weiß, ob er es sich eingesteht oder nicht, daß das Leben nur einen Sinn hat, wenn der Tod einen Sinn hat.

IV. Die Systemänderung

»Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern.« Dies ist die bekannte 11. These von Marx gegenüber Feuerbach. Niemand wird Marx widersprechen, daß die Welt, in der er das schrieb, die sich als Ergebnis der ersten industriellen Revolution mit der Kinderarbeit, dem zwölfstündigen Arbeitstag, der Proletarisierung der Arbeiterschaft darbot, zu verändern war. Auch seiner Forderung wird jeder zustimmen, »alle Verhältnisse«, wie er in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie sagt, »umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«. Erstaunlicherweise entwickelt er dann eine Theorie, wonach die Verelendung des Proletariats weiter fortschreiten muß, um überwunden werden zu können. An die Stelle des Menschen tritt das »System«. Den Vertretern des vorwissenschaftlichen Marxismus wirft er vor, daß sie »statt der Interessen des Proletariats die Interessen des menschlichen Wesens, des Menschen überhaupt, vertreten«. Seinen wissenschaftlichen Sozialismus begründet Marx auf die Wert- und Mehrwertlehre und eine Folge von Theorien, wonach »die kapitalistische Produktionsweise mit der inneren Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigene Negation erzeugt«. Die Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaft hat einen anderen Verlauf genommen. Tatsächlich ist nicht die Selbstaufhebung des Kapitalismus erfolgt, sondern die Selbstaufhebung der Proletarität der Arbeiterschaft. Die

Arbeiterschaft schloß sich zusammen und regelte das Arbeitsangebot. Die Gewerkschaften wurden zu einem Ordnungsorgan der Volkswirtschaft, und in den Industrieländern hat die Arbeiterschaft einen wesentlichen Anteil am Wohlstand erungen. Das Fatale für jede Art von Marxismus, der heute nach Systemänderung ruft, ist, daß Marx nichts Konkretes sagt, wie er sich die Gesellschaft nach der Systemänderung denkt und mit welchen wirtschaftlichen Organisations- und Strukturformen der materielle und kulturelle Lebens- und Kulturbedarf der Menschen der neuen Gesellschaft zu decken sein wird. Alles, was er konkret sagt, ist, daß die Veränderung der Gesellschaft durch die Enteignung der Produktionsmittel zu erfolgen hat.

Auch für das christliche Menschenbild ist die Gesellschaftsveränderung wesentlicher Bestandteil. Dies allerdings mit einem von der Marx'schen Forschung völlig abweichenden Ziel und Weg. Nach dem christlichen Menschenbild hat jede geschichtliche Gesellschaftsordnung ihre eigene Sozialproblematik. Keine verwirklicht die allseitige Gerechtigkeit auf eine auch nur annähernd vollkommene Weise. Den Grund bildet die Beeinträchtigung der Menschennatur durch den Urabfall des Menschen von Gott. Das Ziel bildet die Ausmerzungen der Fehlfunktionen der Gesellschaftsordnung, gesehen von ihrem Zweck, dem Gemeinwohl, her. Denn das ist ein erster wesentlicher Unterschied der christlichen Soziallehre zum Systemdenken von Marx, daß keine gesellschaftliche Ordnung in völligem Widerspruch zu allen Forderungen der Gerechtigkeit steht. Keine könnte dauern ohne Grundelemente des Gemeinwohls. Die Mehrzahl der Menschen folgt ihrem natürlichen Verlangen nach Frieden, Mitmenschlichkeit und Gerechtigkeit. Der menschlichen Vernunft ist nach christlicher Lehre ein Grundwissen von Gut und Böse, von Recht und Unrecht eingestiftet. Das Gewissen tut ihm dieses Grundwissen kund und damit die ersten Voraussetzungen der Ordnung der zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Beziehungen, zugleich mit dem Gebot, sich an diese Ordnung unbedingt zu halten. So sehr ist das christliche Lehre, daß Johannes XXIII. sie seiner Friedenszyklika zugrunde legt und sich ausdrücklich auf den Apostel Paulus beruft, der davon spricht (Röm 2, 15), daß »der Inhalt des Gesetzes den Herzen der Menschen eingeschrieben ist, wovon ihnen das Gewissen Zeugnis gibt«. Ein zweiter radikaler Unterschied des christlichen und des Marx'schen Menschenbildes liegt darin, daß nach christlichem Denken der Mitmensch ein Bruder ist, dem, wenn er Unrecht und Not leidet, unmittelbar zu helfen ist, während nach Marx die Verelendung zum Schicksal der weitaus überwiegenden Zahl von Menschen werden muß, bevor sie durch Systemänderung Hilfe, Recht und Gerechtigkeit erfahren können. Darum spricht die Kirche nicht von Revolution, sondern von Sozialreform, die Schritt um Schritt voranzugehen habe und immer mit dem Auge auf die gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung die alten Ungerechtigkeiten, aber auch die immer neu entstehenden zu beseitigen suchen müssen. Daß die christliche Soziallehre erst allmählich in Auseinandersetzung mit den liberalistischen und marxistischen Systemtheorien zur Klarheit über Ziel und Weg der Sozialreform gekommen ist, spricht so wenig gegen sie, wie daß aller menschliche Fortschritt durch einen Lernprozeß bedingt ist.

V. Die Wahrheit

„Es ist«, sagt Marx, »die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren«⁶. Um dieser Aufgabe der Geschichte nachzukommen, schafft Marx seine Theorie der sich ihm anbietenden gesellschaftlichen Wirklichkeit in der Annahme, daß »die Theorie zur materiellen Gewalt wird, wenn sie die Massen ergreift«. Die bestehende materielle Gewalt könne nur durch solche materielle Gewalt gestürzt werden. Mit diesen Sätzen von Marx sind zwei Fragen gestellt. Die erste: Was ist Wahrheit, die zweite: Was ist die Wahrheit des Jenseits und des Diesseits.

Was ist Wahrheit, ist die Frage, die Pilatus an Christus stellte, als dieser von seinem Reich sprach, das nicht von dieser Welt ist, und er hinzufügte: »Dazu bin ich geboren (Joh 18, 37) und dazu in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugnis gebe.« Was ist also die Wahrheit? Die Wirklichkeit ist Gegenstand der Wahrheitserkenntnis. Ganz kurz kann gesagt werden: Wahrheit ist erkannte Wirklichkeit. Die ganze Wirklichkeit ist Gegenstand der Wahrheitserkenntnis, wenn auch die Wahrheit nicht auf einmal, sondern nur schrittweise erkannt wird. Die Wirklichkeit, die der Mensch zu erkennen sich gedrängt findet, ist die Wirklichkeit seiner selbst, seiner Existenz, seiner Bestimmung. Darüber, daß seine gegenwärtige Existenz nur etwas Vorläufiges ist, sind sich Marx'sches und christliches Denken einig. Sie gehen aber radikal auseinander in der Frage, was die endgültige Existenz des Menschen ist. Das Christentum antwortet mit dem Glauben an das Leben nach dem Tode. Den Beweis dafür sieht es in der Verheißung und der Auferstehung Jesu Christi. Nach Marx erreicht der Mensch seine endgültige Bestimmung in der klassenlosen Gesellschaft der Zukunft. Was ist aber dann die Bestimmung der ungezählten Generationen »der Verdammten dieser Erde«, wie der Franzose Frantz Fanon das heutige Weltproletariat nennt, denen zuzuzählen die ungezählten Millionen sind, die nie über ein proletarisches Dasein hinausgekommen sind? Und die auch nicht darüber hinauskommen, wenn sie seinem Ruf »Proletarier aller Länder vereinigt euch« folgen? Denn was sich ändert, werden ihre Herrscher sein. Diese kann sich das Volk aber nicht mehr selbst geben, weil ihm alle politischen Rechte genommen sind. Das ist die Tatsache, die überall offenkundig ist, wo nach der Marx'schen Idee das Diesseits unter Vergesellschaftung der Produktionsmittel etabliert ist.

Die Tatsachen sind auch sonst nicht auf der Seite von Marx. In »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« (1843/44) steht der Satz an der Spitze: »Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.« Zu dieser Behauptung konnte er nur kommen, weil er die Feuerbach'sche Religionskritik in ihrem Gehalt und in ihrer Wirkung völlig überschätzte. Marx' elf Thesen über Feuerbach zeigen, daß er selbst nicht wirklich davon überzeugt war, daß die Kritik der Religion im Wesentlichen beendet war. Die erste These spricht ausdrücklich von „dem Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbach'schen miteingerechnet)«. In der zweiten These über Feuerbach spricht er über den Grund dieses Mangels und

⁶ Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, 1843/44.

kommt wieder auf den Wahrheitsbegriff zu sprechen: die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, sei keine Frage der Theorie, vielmehr muß der Mensch in der Praxis die Wahrheit und damit auch die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Zu diesem Zweck hat Marx seine Theorie der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse und ihrer Entwicklung geschaffen. Nur hat er zuviel bewiesen, und damit ist der Mensch auf der Strecke geblieben. Er hat mit seinem historischen Materialismus zu beweisen versucht, daß der Mensch nur hochentwickelte Materie und das Produkt der Produktionsverhältnisse des materiellen Lebens ist. Wäre dem so, könnte das Jenseits keine Wirklichkeit und keine Wahrheit sein. Ein Glaube an ein Fortleben nach dem Tode wäre sinnlos.

Marx' historischer Materialismus müßte erst bewiesen werden, um Wahrheit zu werden. Nach dem Marx'schen Materialismus ist nur eine naturwissenschaftliche Theorie des Menschen möglich. Naturwissenschaftlich gesicherte Erkenntnisse ermöglichen Voraussagen. Im Vertrauen auf die Marx'sche naturwissenschaftliche Theorie des Menschen glaubte Engels in seiner Schrift »Die Lage der arbeitenden Klasse in England«, 1845, mit völliger Sicherheit behaupten zu können: »Die Voraussage ist nirgends so leicht wie in England, wo alle Bestandteile der Gesellschaft so klar umrissen und scharf getrennt sind. Die Revolution muß kommen.« Die Revolution ist nicht gekommen, ja in keinem Land Europas sind die sozialen Wandlungen mit so betonter Kontinuität vor sich gegangen wie im industriellen England. Die englische Demokratie bildete sich von der oligarchischen zur egalitären und zur verbandspluralistischen Demokratie um und schuf zugleich die Voraussetzung der Entwicklung des Rechtsstaates zum Sozialstaat.

Allein schon die Tatsache, daß der Mensch von Werten weiß, die ihm Lebensqualität ermöglichen, nämlich von den humanen, den sittlichen, den ästhetischen Werten, besonders aber sein Wissen von absoluten Werten, gibt ihm Zeugnis von Wahrheiten, die seinen Glauben an eine über dem Diesseits hinausliegende Wirklichkeit rational gerechtfertigt erscheinen lassen.

Das Christentum hat durch Christus eine Offenbarung des Jenseits erhalten, die für den Christen an dessen Wahrheit keinen Zweifel läßt. Nach christlichem Lebens- und Weltverständnis ist der Mensch von Gott zu seinem Mitschöpfer berufen, der erstens im schöpferischen Akt sich um die Erkenntnis der Natur bemühen, zweitens die Kräfte der Natur im schöpferischen Daseinsentwurf für seine wachsenden leiblichen und seelischen Bedürfnisse fruchtbar machen soll. Noch mehr: Kann wirklich der Haß Grundhaltung des Menschen sein, weil seine Geschichte die Geschichte von Klassenkämpfen ist? Nein, denn der Gott des Jenseits und des Diesseits ist für den Christen die Liebe und das Leben nach dem Gesetz der Liebe ist das oberste Gesetz der Ethik Christi. Es heißt den Menschen, dem anderen zu tun, was man selbst will, daß einem getan wird (Matth 7, 12). Der harte Kampf gegen den Egoismus, wo immer er sich gegen dieses Gesetz der Liebe erhebt, ist ein Imperativ des christlichen Denkens über den Menschen, jedoch ein Kampf aus der Kraft und dem Geist der Liebe, die in jedem Menschen das Ebenbild Gottes und damit seine Bestimmung für das Jenseits sieht.

Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche? (II)¹

Von Vinzenz Pfnür

Mit einer Anerkennung der Confessio Augustana (CA) durch die katholische Kirche soll »zweitens zum Ausdruck gebracht werden, daß die Augsburgische Konfession keine kirchentrennenden Lehren vertritt und als Zeugnis gemeinkirchlichen Glaubens von katholischer Seite bejaht werden kann«. Dies soll anhand der wichtigsten Lehraussagen der CA kurz angezeigt werden.

Die CA gliedert sich in zwei Teile: 1. die »Artikel des Glaubens und der Lehre«, eingeordnet in einen heilsgeschichtlichen, christologisch akzentuierten Aufbau (Art. 1–17) mit dem einzelne Fragen näher erläuternden Nachtrag (Art. 18–21), 2. die »Artikel, von welchen Zwiespalt ist, da erzählt werden die Mißbräuche, so geändert sind« (Art. 22–28).

Trinitarisches und christologisches Bekenntnis

»Die Kirchen lehren in großem Konsens bei uns: Das Dekret des Konzils von Nicäa über die Einheit der Wesenheit und die drei Personen ist wahr und unzweifelhaft zu glauben« (CA 1). Des weiteren legt die CA die Aussage von der einen Wesenheit und den drei Personen in Gott im Anschluß an die Lehrtradition der morgen- und abendländischen Kirche aus und verwirft alle alten und zeitgenössischen »Ketzerereien, so diesem Artikel zuwider sind«. In das christologische Bekenntnis »lauts des Symboli Apostolorum« fügt CA 3 die im Anschluß an das Konzil von Chalcedon und die *Bulla unionis Coptorum* des Konzils von Florenz (1442) formulierte Lehre von den Zwei Naturen in Christus ein².

Die Bedeutung, die die CA dem Apostolischen Symbolum und dem Konzil von Nicäa beimißt, wird deutlich auf dem Hintergrund der Entwicklungslinie, die durch folgende Äußerungen Melancthons skizziert werden kann: »Von dem, was über die Schrift hinaus weitergegeben wird, weiß man nicht, ob es aus dem Geiste Gottes oder aus dem Lügegeist hervorgeht« (1521) – »Von jenen« [den alten Schriftstellern] ist ohne sichere und offenbare Schriftzeugnisse nicht abzuweichen« (1528) – »Auslegungen und Urteil sollen übereinstimmen mit dem Fundament, nämlich mit Gesetz, Evangelium und den Symbola. Diese Norm zu wissen und zu befolgen, ist notwendig nach dem Wort: Wenn einer ein anderes Evangelium lehrt, sei er verflucht« (1556)³. Die CA markiert eine Situation, in der im Gefolge der innerreformatischen Auseinandersetzungen um Kindertaufe, Abendmahl und Trinität das Verhältnis von Schrift und Tradition differenzierter gesehen wurde als zu Beginn der zwanziger Jahre⁴.

¹ Vgl. diese Zeitschrift 4/75, S. 298–307.

² Vgl. V. Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre*. Wiesbaden 1970, S. 101 f., 90.

³ St.A. II 57, 18 ff.; St.A. I 281, 28 f.; CR XV 1008.

⁴ Vgl. Pfnür, a. a. O., S. 14–20; S. Wiedenhofer, *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melancthon*. Diss. Masch. Regensburg 1973.

Erbsünde, Rechtfertigung

Entscheidend für das Verständnis der Rechtfertigungslehre der CA ist die genaue Beachtung der abgelehnten Gegenposition. In Art. XVIII der Ausgabe von 1531 der CA verwerfen die *ecclesiae* »die Pelagianer und anderen, die lehren, daß wir ohne den Hl. Geist allein durch die Kräfte der Natur Gott über alles lieben und die Gebote Gottes der Substanz der Akte nach erfüllen können«. Die Gnade füge nur den Aspekt des Verdienstes hinzu⁵. Mit dieser seit Luthers Römerbriefvorlesung durchgehend abgelehnten Position ist die »siebenmal versuchte Theologie der Neueren«, vor allem Gabriel Biel († 1495) und die durch ihn vermittelte Tradition angezielt⁶.

Gegenüber diesen scholastischen Lehrern, die »die Erbsünde aushöhlen«, »der menschlichen Natur unversehrte Kräfte zubilligen« (Apologie [Ap] II, 7f.) und »die Natur fromm machen durch natürlich Kräfte« (CA II, 3) lehren die *ecclesiae* nach CA II, 1, »daß nach Adams Fall alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sunden empfangen und geboren werden, das ist, daß sie alle von Mutterleib an voll bosser Lust und Neigung seind und kein wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können«. Gegen Zwingli, der in der Erbsünde nur eine Krankheit, keine Sündenschuld gegeben sieht, betont CA II, daß die Erbsünde »wahrhaftiglich Sünd sei und verdamme alle die unter ewigen Gotteszorn, so nicht durch die Tauf und heiligen Geist wiederum neu geboren werden«. Luthers Redeweise von der nach der Taufe bleibenden Sünde richtet sich gegen die Auffassung von Duns Scotus und Biel, daß »wenn der Akt der Sünde vorbei ist, nichts in der Seele zurückbleibt, was der Vergebung der Sünde im Wege steht . . . außer der Strafverhaftung«. Die ohne diesen Hintergrund mißverständliche Formulierung Luthers war der katholischen Kontroverstheologie anstößig. Bei den Religionsgesprächen in Augsburg 1530 und Worms 1541 kam es in dieser Frage im Anschluß an die thomistische Auffassung zu einer Einigung: Das *materiale peccati* bleibt, das *formale peccati*, die Schuld, wird weggenommen durch die Taufe⁷.

Die Rechtfertigung ist nach Luthers Auslegung des Glaubensbekenntnisses im Großen Katechismus und in der Schrift vom Abendmahl Christi (1528) dem Werk Christi und des Hl. Geistes zugeordnet. Christus hat »uns dem Vater versüht«, »hat uns den Schatz erworben«. »Der Hl. Geist . . . lehrt uns diese uns erzeugte Wohltat Christi erkennen, hilft sie empfangen«, »macht uns teilhaftig dieses Schatzes. Deshalb ist Heiligen nichts anderes als uns zu Christus bringen, damit wir die durch Christus erworbenen Güter empfangen, zu denen wir durch uns selbst niemals gelangen könnten.«⁸ Diese Hinordnung der Rechtfertigung auf Christi Veröhnungstat und das Wirken des Geistes, das nach CA III der Herrschaft des er-

⁵ FU [Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg, hrsg von K. E. Förstermann] II, S. 488, 534 f.; Ap [Melancthon, Apologia Confessionis Augustanae. 1531 – Bekenntnisschrift] XVIII, 10.

⁶ WA 8, 55, 1 f.; Vgl. Pfnür, a. a. O., S. 64–84; E. Iserloh, Luther und die Reformation. Aschaffenburg 1974, S. 28–43. 88 ff. Ob Luther oder Melancthon der Theologie Biels insgesamt gerecht werden, kann hier offenbleiben.

⁷ Vgl. Pfnür, a. a. O., S. 90, 187 ff., 228 ff., 254 ff.; Iserloh, a. a. O., S. 90 f.; H. Immenkötter, Um die Einheit im Glauben. Münster 1973, S. 36 f. Vgl. auch Ap II 35.

⁸ WA 26, 506; BSLK 654. Für Luther ist der Begriff Heiligen nicht auf die »zweite Rechtfertigung« (vgl. Th. Beer, in dieser Zeitschrift 2/76, S. 190 ff.) eingeengt, wie diese Stelle aus

höhten Herrn zugeordnet wird und in CA V–XIV als Wirken des Geistes in der Kirche durch Amt, Wort und Sakrament näher ausgelegt wird, zeigt sich in dem in CA III vorgezeichneten heilsgeschichtlichen christologisch akzentuierten Aufriß der CA, in der Stellung von CA IV innerhalb dieses Aufrisses, wie auch in dem Verständnis von Rechtfertigung, die nach der CA »um Christi willen« und »durch Christus« geschieht und sowohl als »selig werden durch die Gnade unsers Herren Jesu Christi« (CA XXVI, 27) als auch als »empfangen der Verheißung des Geistes« (CA V, 3) beschrieben werden kann. Die »Gerechtigkeit, die vor Gott gilt«, wird gleichgesetzt mit der *iustitia spiritualis*, »der innerlichen geistlichen Gerechtigkeit« (CA XVIII; Na XVII). Nach Melanchthons Auslegung des Römer-Briefes (1529/30) »umfaßt die Schrift, wenn von Gnade die Rede ist, dies beides: Vergebung der Sünden und Gabe des Hl. Geistes . . . Es irren also die, die disputieren, man könne in der Gnade sein und dennoch den Hl. Geist nicht haben.«⁹ Die in der Sündenvergebung um Christi willen und in der Gabe des Hl. Geistes sich verwirklichende Rechtfertigung beinhaltet 1. ein »Gerechtmachtwerden« und »Neu-Geborenwerden durch den Hl. Geist«, das vor allem in Taufe und Absolution sich ereignet und dann in einer sittlichen Erneuerung sich auswirkt, und 2. ein damit eröffnetes »Gerechthaltenwerden« (*iustum reputari*), das solange gilt, bis man durch die Todsünde aus der Rechtfertigung fällt¹⁰. CA XII werden die verworfen, die »lehren, daß diejenigen, so einst fromm worden (semel iustificatos), nicht wieder fallen mügen«. Im Unterschied zu den von den katholischen Luthergegnern verurteilten Äußerungen Luthers und Melanchthons, daß der Getaufte sein Heil nur durch Aufgeben des Fiduzialglaubens gefährden könne, verliert man nach der Ap den Geist und den Glauben durch ein Nachlassen in der Liebe und ein Unterlassen der Werke¹¹. Das Anliegen der recht verstandenen katholischen Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke lehnt Melanchthon nicht ab, sondern mißt den guten Werken, die nach der CA und Ap als »Frucht« des Glaubens hervorgehen, »Werke Christi« sind, »wegen des Willens Gottes« und »Gott zu Lob« geschehen sollen und müssen und notwendig sind, »daß der Glaube dadurch geübt werde, wachse und zunehme«, Bedeutung zu für die »Unterschiede in der Herrlichkeit der Heiligen«¹².

Luthers Großem Katechismus und eine Reihe weiterer Stellen zeigen. (Vgl. WA 30 I, 91, 94; WA 30 II 505; WA 45, 614.) Auch Luther gibt im Großen Katechismus »Sola fides vere iustificat« wieder durch: »Denn fur Gott eigentlich der Glaube heilig machet«, vgl. Ap III. Vgl. Pfnür, a. a. O., S. 165 f.

⁹ CR XV, 459; vgl. Ap VII, 15: »Evangelium affert . . . spiritum sanctum et iustitiam, qua coram Deo iusti sumus«; Ap VII, 31: »fides in corde seu iustitia cordis coram Deo«; Ap VII, 13: »regnum Christi esse iustitiam cordis et donationem spiritus sancti«; Ap IV, 99: »fides . . . res accipiens spiritum sanctum et iustificans nos«.

¹⁰ Vgl. Pfnür, a. a. O., S. 155–197. Vgl. WA 40 I 364, 11 f.: *iustitia enim christiana in his duobus constat, scilicet fide cordis et imputatione*. Vgl. Melanchthon (1535): »Die, die diese (Todsünden) zulassen, fallen aus der Gnade Gottes, d. h. sie hören auf, gerecht gehalten zu werden« (CR XXI, 448).

¹¹ Vgl. Pfnür, a. a. O., S. 185 ff.

¹² Ebd., S. 198–208. Vgl. Ap IV 355: »opera . . . merentur alia praemia corporalia et spiritualia. Erunt enim discrimina gloriae sanctorum«; Ap IV 366: . . . »bona opera mereantur alia praemia corporalia spiritualia et gradus praemiorum«; ebd. dT: »Weiter sagen wir,

Bei den Religionsverhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 einigte man sich in der Rechtfertigungslehre: Die Sündenvergebung geschieht »durch die *gratia gratum faciens* und den Glauben förmlich und eigentlich (formaliter) und durch Wort und Sakramente als durch Instrument und Werkzeug«. Sowohl die Formulierung »Rechtfertigung allein durch den Glauben« (*sola fide*) wie auch »Rechtfertigung durch die durch die Liebe formierte Gnade« (*gratia caritate formata*) ist vermieden, weil man ein gegenseitiges Mißverständnis vermeiden wollte. Obwohl Eck eine sachliche Berechtigung der Redeweise von der Rechtfertigung durch den Glauben allein anerkennt, fordert er dennoch den Verzicht auf dieses Wort, weil dadurch das einfache Volk verleitet werde zu glauben, Liebe und Werke seien überflüssig. Umgekehrt argumentiert Melanchthon im Blick auf die abgelehnte nominalistische Position: »Wenn man *caritatem* oder anders setze, so weise man auf uns und nicht auf Gottes Gnade.«¹³ Wenngleich diese Einigungsformel das ein Jahrzehnt gewachsene gegenseitige Mißtrauen nicht mit einem Schlag beseitigte und auch bezüglich des Verhältnisses von Glaube und Liebe noch offene Fragen bleiben, so kommt dieser Einigung doch insofern Bedeutung zu, als hier dem reformatorischen Glaubensbegriff der katholische Gnadensbegriff zugeordnet wird. Die Ap (IV, 116) übernimmt diese Einigungsformel: »Und weil allein dieser Glaube die Sündenvergebung empfängt, uns vor Gott angenehm macht und den Heiligen Geist mit sich bringt, so sollte er besser *gratia gratum faciens* genannt werden als die nachfolgende Wirkung, nämlich die Liebe«, und schließt auch dadurch ein einseitiges forensisches Verständnis von Rechtfertigung aus. Die 1530 »in der sach an jr selbs« (Eck) und nicht in einer Begriffskleisterei erzielte Einigung in der Rechtfertigungslehre hat ihre Berechtigung darin, daß die von Luther und Melanchthon bekämpfte Gegenposition weder von der *Confutatio* noch vom Konzil von Trient vertreten wird, und umgekehrt die in den Katalogen ketzerischer Sätze bis hin zum Konzil von Trient und in die Gegenwart abgelehnte reformatorische Position sich nicht mit der Lehre der CA und der Ap deckt.

Kirche, Amt

»Wie Augustinus zwischen *communio sanctorum* und *societas sanctorum* und später Früh- und Hochscholastik . . . zwischen der Zugehörigkeit zur Gemeinsamkeit der Gnadenmitteln und der Zugehörigkeit zur Gnadengemeinschaft unterschieden«¹⁴, so unterscheidet die CA bzw. Ap zwischen der »Versammlung aller Gläubigen und Heiligen«, die »die christliche Kirche eigentlich« (*proprie*) ist, und der »Gemeinschaft der äußeren Zeichen der Kirche, nämlich des Wortes, des Bekenntnisses und der Sakramente«, nach der auch die in diesem Leben beigemischten nicht exkommunizierten Heuchler und Bösen »Glieder der Kirche sind«, »Ämter

daß die guten Werke wahrlich verdienstlich und meritoria sein . . . Denn die Seligen werden Belohnung haben, einer höher denn der ander. Solch Unterschied macht den Verdienst«. Vgl. Ap Ed. 1531. 8^o: »Cum igitur opera sint quaedam impletio legis, recte dicuntur meritoria, recte dicitur eis debere merces. Et haec merces parit gradus premiorum.« CR XXVII, 423.

¹³ Vgl. Immenkötter, a. a. O., S. 37–39; Pfnür, a. a. O., S. 152 ff.; 256–264; 394–399.

¹⁴ Wiedenhofer, a. a. O., S. 261.

in der Kirche haben«, die Sakramente »an Christus statt« (*Christi vice et loco*) spenden und »die Person Christi repräsentieren«¹⁵. Verworfen werden »die Donatisten und dergleichen« (nach Ap VII, 29, »die Wiclifisten«), »die das Amt der Bösen für nicht nützlich und nicht wirksam hielten« (CA VIII). Die Auffassung von der Kirche als »platonischer Stadt«, als »erdichteter Kirche, die nirgends zu finden sei« weist die Ap zurück¹⁶.

Der umstrittene Satz von CA VII: »Dann dies ist gnug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden«, ist von seiner negativen Entsprechung her zu interpretieren: »Und ist nicht not zu wahren Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichformige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden.« Im Kontext der CA soll damit gesagt werden: Zur »einen heiligen christlichen Kirche«, die »alle Zeit sein und bleiben muß«, gehören auch die *ecclesiae apud nos*. Sie sind nicht »als Ketzer abzusondern«, da eine Übereinstimmung in der Lehre mit der Hl. Schrift und »gemeiner christlichen, ja auch romischer Kirchen so viel aus der Väter Schriften zu vermerken« gegeben ist und Uneinigkeit lediglich in den geänderten Traditionen und Mißbräuchen besteht¹⁷. Das Amt, als dessen Modell der Melanchthon von 1530 und die CA das katholische Bischofsamt verstehen¹⁸, steht in Beziehung zu beiden Teilen, dem, worin man eins sein muß in der Kirche, und dem, worin es keine notwendige Gleichförmigkeit geben muß, wie sich aus CA XXVIII eindeutig ergibt: Im Blick auf den ersten Bereich (Wort und Sakrament) müssen den Bischöfen »die Kirchen *notwendig* und *de iure divino* Gehorsam leisten« (CA XXVIII, 21 f.). Im Blick auf den zweiten Bereich »der Kirchenordnungen und Ceremonien« gebührt es, solche Ordnung »um der Liebe und des Friedens willen zu halten und den Bischöfen und Pfarrern in diesen Fällen gehorsam zu sein . . . doch also, daß die Gewissen nicht beschwert werden, daß man's für solche Dinge halte, die not sein sollten zur Seligkeit« (CA XXVIII, 53. 55 f.).

CA VII schließt das Amt nicht aus¹⁹, sondern im Kontext der CA implizieren die Ausdrücke »rein«, »nach reinem Verstand«, »pure« und »lauts des Evangelii«, »dem göttlichen Wort gemäß«, »recte« das Amt, denn nach CA XXVIII, 20 f. »ist das bischöflich Amt nach göttlichen Rechten das Evangelium predigen, Sunde vergeben, Lehr urteilen und die Lehre, so dem Evangelio entgegen, verwerfen und die Gottlosen, dero gottlos Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemein ausschließen«. Auf keinen Fall ist das Amt unter die »von den Menschen eingesetzten Ceremonien einzuordnen, denn nach CA V »hat Gott das Predigtamt eingesetzt«. Das Amt wird in der CA, wie überhaupt in den lutherischen Bekenntnisschriften nicht aus dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen abgeleitet, sondern aus der Sendung und

¹⁵ CA VIII, 1; Ap VII, 3. 28.

¹⁶ Ap VII, 20; vgl. WA 7, 683, 8 ff. Die in diesem Zusammenhang von Luther aufgeführte Stelle Lk 17, 20 f. ersetzt Melanchthon in der Endredaktion von CA VII durch Eph 4, 5 f.

¹⁷ CA, Beschluß des ersten Teiles.

¹⁸ Vgl. CA XXVIII, 69; St.A. VI/2 277 Anm. 7.

¹⁹ Vgl. Wiedenhofer, a. a.O., S. 263; Pfnür, in: K. Algermissen, *Konfessionskunde*. Paderborn 1966, S. 361–367; ders., in: »Catholica« 28, 1974, 118 ff.

Beauftragung durch Gott: »Wer euch hört, hört mich« (CA XXVIII, 22)²⁰. Als Modell für das »rite vocari« (CA XIV) sieht die Ausgabe der CA von 1540 die Einsetzung der Presbyter durch Titus.

Sakramente

Die CA führt drei Sakramente auf: Taufe, Eucharistie, Buße²¹. Daß diese Aufzählung nicht exklusiv zu verstehen ist, wird daran deutlich, daß die Ap und der späte Melanchthon auch die Ordination als Sakrament gewertet sehen möchten²². Eine Anerkennung der CA würde deshalb einer offenen Erörterung der noch ungeklärten Fragen (vor allem der eines engeren oder weiteren Verständnisses der Einsetzung durch Jesus, sowie des Zeichen- und Gnadenbegriffes) nicht im Weg stehen.

Die reformatorische Polemik gegen das »ex opere operato« will nicht die Wirksamkeit der Sakramente bestreiten, sondern richtet sich gegen eine ganz bestimmte Auffassung vom »opus operatum«, nämlich 1. in der stereotypen Verbindung mit dem Zusatz: »ohne gute Regung im Empfänger« gegen die im Anschluß an Biel interpretierte skotistische Sakramentenlehre, 2. gegen diesen Begriff im Zusammenhang der Verdienstlehre, etwa in der Verbindung: Gebet, Fasten, Almosen, Genugtuung *ex opere operato*²³.

Desgleichen ist das »sola fide« nicht gegen die Sakramente gerichtet: »Und durch das Wort SOLA, so wir sagen: allein der Glaub macht fromm, schließen wir nicht aus das Evangelium und die Sakramente, daß darum das Wort und Sakrament sollten vergeblich sein, so es der Glaub alles allein thut, wie die Widersacher uns alles gefährlich deuten; sondern unsern Verdienst daran schließen wir aus« (Ap IV 73).

Nach der CA sind die Sakramente gleichsam »Instrumente«, »Mittel«, durch die »Gnade angeboten wird«, »Gott den Geist gibt« und den »Glauben wirkt«, »erweckt und stärkt« und »seine Verheißungen austeil«. Sie sind »wirksam«, »efficax«, auch wenn der Priester, durch den sie gereicht werden, schlecht ist²⁴. In der Auseinandersetzung mit den Täufern und Zwingli betonten Luther und Melanchthon, daß Taufe, Eucharistie und Absolution »nicht auf Menschen Glauben oder Unglauben stehen«. »Ein König gibt dir ein Schloß. Nimmst du es nicht an, so hat der König darum nicht gelogen noch gefehlt, sondern du hast dich betrogen . . . der König hats gewiß gegeben.«²⁵

Taufe

»Die Taufe ist notwendig zum Heil.« »Die Kinder sind zu taufen. Durch die Taufe Gott überantwortet, werden sie in die Gnade Gottes aufgenommen« (CA IX). »Die Kindertaufe ist nicht vergeblich, sondern notwendig und wirksam zum Heil« (Ap

²⁰ Vgl. Ap VII, 28. 47 f.; Ap XII, 40; Ap XXVIII, 18 f.

²¹ Vgl. die Anordnung vor CA XIII, 4; Ap XIII: »Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena Domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae.«

²² Vgl. Ap XIII, 11; St.A. II 501, 16 ff.

²³ Vgl. Pfnür, Einig, S. 45–64.

²⁴ Vgl. CA V, VIII, IX, XIII.

²⁵ WA 30 II, 499; vgl. dagegen WA 5, 125. Vgl. Pfnür, a. a. O., S. 213–221.

IX, 1). Damit sind in der Auseinandersetzung mit den Täufern frühere Aussagen (vgl. den von Cochläus und Fabri exzerpierten und vom Konzil von Trient verurteilten Satz Luthers, daß es besser sei für die Kinder, die Taufe zu unterlassen, als sie ohne eigenen Glauben zu taufen) revidiert bzw. modifiziert²⁶.

Eucharistie

Nach CA X ist »wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig«. Die Ap ergänzt im Anschluß an die Religionsverhandlungen von 1530 das Wörtchen »substantialiter« und verweist auf die gemeinsame Lehre der römischen und griechischen Kirche von der »Verwandlung« des Brotes in den Leib Christi²⁷. Nicht das in der CA von Melanchthon bewußt vermiedene Wort »Opfer« (Ap XXIV, 14. 35) ist der zentrale Kontroverspunkt, sondern die Auffassung von der Messe als Werk *ex opere operato*. Die Ap verweist dabei ausdrücklich auf Gabriel Biel (Ap IV, 210), für den die Messe *ex opere operato* im Unterschied zum Kreuzesopfer einen endlichen Wert hat, sowohl aufgrund der Einsetzung durch Christus, wie auch aufgrund der Aufopferung durch die Kirche²⁸. Beachtet man diesen Hintergrund, so ist eine Klärung der Sachfragen möglich und im katholisch-lutherischen Dialog bereits weitgehend erreicht²⁹.

Buße, Beichte

Gegenüber Gabriel Biel³⁰, der die Wirkung der Sündenvergebung der Vollreue (*contritio*) zuspricht und der Absolution lediglich deklarative Funktion zuteilt, wendet sich die Ap gegen eine »Schmälerung der Schlüsselgewalt« und betont mit der CA und dem Luther von 1530 die »Kraft« der Absolution, die nach Ap XII, 41 »eigentlich das Sakrament der Buße genannt werden kann« (vgl. Ap XIII, 4). Entgegen dem »verderblichen Irrtum«, »daß die Schlüsselgewalt Vergebung der Sünde nicht vor Gott, sondern vor der Kirche gewähre«, ist nach CA XXV, 3f. und dem Luther von 1530 der »Absolution zu glauben, nicht weniger, als wenn Gottes Stimme von Himmel erschölle«. Sie ist »nicht des gegenwärtigen Menschen Stimme oder Wort, sondern Gottes Wort, der die Sünde vergibt. Denn sie wird an Gottes Statt und aus Gottes Befehl gesprochen.«³¹

»Was Sündenvergebung oder Schlüsselgewalt ist, versteht man nicht, wenn man die Privatabsolution verachtet« (Ap XII, 101). Sie aus der Kirche fortzutun, wäre gottlos (Ap XII, 101), »vielmehr soll man sie in der Kirche erhalten und nicht fallen lassen« (CA XI).

²⁶ Cochlaeus, Septiceps Lutherus, c. 18; Fabri, Antilogiarum Babylonia, c. 3; Concilium Tridentinum, De sacramento baptismi, can. 13. Vgl. Luther: WA 7, 321, 9 f.

²⁷ Vgl. Pfnür. In: Algermissen, a. a. O., S. 373 f.

²⁸ Vgl. Pfnür, Einig, S. 51–62.

²⁹ Vgl. USA-Dialog: Die Eucharistie als Opfer, 1967; Dialog auf Weltebene: Das Herrenmahl. Liebfrauenberg 1976.

³⁰ Ebd., S. 77–82.

³¹ Ap XII, 7. 21; WA 30 II, 485, 6 ff. – Ap XII, 39 ff.; WA II, 454 f. Vgl. dagegen WA 1, 233, 20 f.

Die Betonung der zwei Teile der »wahren rechten Buße«, nämlich »Reue und Leid oder Schrecken haben über die Sünde« und »glauben an das Evangelium und Absolution« ist auf dem Hintergrund der Kontroverse von 1527 zwischen Melanchthon und Agricola um die Wertung der Buß- und Gesetzespredigt zu sehen und gegen die gerichtet, die »den Glauben ohne Buße . . . verkündigen«³².

»Danach soll auch Besserung folgen« (CA XII, 5 f.). Bei den Religionsverhandlungen 1530 war die lutherische Seite ähnlich wie Melanchthon schon in den Visitationsartikeln und im Unterricht der Visitatoren bereit, »daß drei Teile der Buße oder Pönitentz gesetzt werden«³³.

³² CR XXVI 9; vgl. E. Iserloh, in: Handbuch der Kirchengeschichte (Jedin) IV, S. 357 f.

³³ Vgl. Immenkötter, a. a. O., S. 31; Pfnür, a. a. O., S. 264 ff., 268 f.

GLOSSE

ERZIEHT DIE BEICHTPRAXIS DER Kirche zu politischer Feigheit? – Die Frage, so allgemein gestellt, kann über Kopfschütteln hinaus nur mit einem Nein beantwortet werden. Daß sie aufgeworfen wird, hat freilich einen realen Grund.

Karl Korn, der frühere Mitherausgeber der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung«, berichtet in »Lange Lehrzeit«¹ ausführlich über seine Jugendjahre in der rheinhessischen Heimat. Korn, Jahrgang 1908, ist bekanntlich von Haus aus Katholik und hegt, wie er selbst sagt, noch heute Sympathien für die Katholizität der Kirche, die – davon ist er überzeugt – die Basis für seinen Kulturkonservatismus bildet. Korn kommt in seinem Lebensbericht – er wird mit dem Jahre 1941 vorläufig abgeschlossen – auch auf seine frühen Erfahrungen mit der Glaubenspraxis zu sprechen. Und hier ist es vor allem die Beichte, die ihm seinerzeit die größten Schwierigkeiten machte. Er schreibt: »Wenn ich an meinen Umgang mit den Sakramenten denke, packt mich Erschrecken. Ich meine heute, mich sehr früh dem drückenden Beichtzwang innerlich dadurch entzogen zu haben, daß ich äußerlich tat, was

ich innerlich nicht bejahte. Die Verdrängungsasketik, in der ich geradezu virtuos war, blieb meinem geistigen und seelischen Haushalt äußerlich. Ich erinnere mich, die Keuschheitsgebote der Beichtpraxis einfach dadurch geradezu blasphemisch erfüllt zu haben, das ich, weil es mir anders nicht vollziehbar erschien, sogenannte Gedankensünden, also sexuelle Triebhaftigkeit und willentliches Nachhängen in Wunschvorstellungen als Sünden bekannte, obwohl ich wacker verdrängte und also nicht viel zu bekennen hatte« (95)². Korn hat es seinem Vater lange verargt und »kann es selbst heute noch nicht gutheißen«, daß der Vater ihn alle vier Wochen zur »für mein Empfinden und erwachendes Wissen entsetzlichen Grobheit der Beicht« schickte.

Es wäre zu einfach, Korns Erfahrungen mit der Beichte – wahrscheinlich während der frühen Weimarer Zeit – als einmaligen Sonderfall abzutun. Altersgenossen, die nicht im Sinne Korns für ein Leben lang Opfer »der entsetzlichen Grobheit der Beicht« geworden sind, bestätigen, daß die damals

² Die drei Seiten (94 ff.), auf denen Korn sein Verhältnis zur Kirche schildert, verdienen ganz abgedruckt zu werden; sie lesen sich wie ein ergänzendes Kapitel zu Thomas Manns »Felix Krull«.

¹ Lange Lehrzeit. Ein deutsches Leben. Frankfurt 1975. 315 S.

weithin vorherrschende Pastorenüberzeugung, das Sextum sei das primum, und daher gelte es nach Zahl und Umstände seelenförmig zu forschen, vielen wackeren Christen eine fast schwarze Anthropologie beigebracht und die berechtigten Freuden des ehelichen Lebens über Jahrzehnte vergällt hat.

Man sollte auch nicht sagen: Das alles ist Geschichte und vorbei. Denn es gibt Relationen. Ich glaube, daß zwischen der Skrupulosität, dem überaus ängstlichen Absuchen des Seelenpelzes nach dem Schatten eines Anscheins von Unvollkommenheit, gerade im Sextum, damals und dem derzeitigen weitverbreiteten Bewußtsein vom Freisein persönlich begangener und persönlich zu verantwortender Schuld, gerade im Sextum, ein Zusammenhang besteht wie auch zwischen dem Seeleneifer der Pastoren damals die Korn und vielen seiner Altersgenossen mehr als nur auf die Nerven gingen, und den Aktivitäten heutiger Pastoren, die vielen von Korn's Zeitgenossen bemerkenswerterweise nicht weniger auf die Nerven gehen. Was doch nichts anderes bedeutet, als daß die Mitte zwischen diesen beiden Extremen, die alle benevolenten Gläubigen überzeugende Pastoral eines goldenen Schnittes, wenn man so sagen darf, nach wie vor nicht gefunden ist. Und, was nun wirklich schlimm ist, von niemanden als ein Manko empfunden wird.

Noch eine Überlegung sei hier angefügt: Der Schreiber dieser Zeilen hat während der letzten dreißig Jahre immer wieder Gelegenheit gehabt, sich darüber zu verwundern, daß das hier skizzierte sog. Korn'sche Phänomen nahezu ausschließlich ein Phänomen katholischer Gesellschaften unserer Breiten zu sein scheint, daß es sich sehr selten nur herausgebildet hat in Situationen hochgradiger Diaspora, weder als Ursachephänomen (Pastoren) noch als Folgephänomen (Pastorierte). Es hat in der mitteleuropäischen Diaspora nach dem Zweiten Weltkrieg folglich auch nicht den oben angeführten Umkippvorgang gegeben, wenn dabei auch die anders geartete politische Konstellation eine beträchtliche Rolle gespielt haben mag. Trotzdem erscheint die Erfahrung beden-

kenswert: Die Prioritäten im Glaubensvollzug sind auch heute noch abhängig von Zeiten und Umständen. Gesicherter Besitzstand der Kirche muß nicht die Einsicht in die Ordnung, den Kosmos des Glaubens fördern – eher scheint das Gegenteil zu gelten.

Zurück zu Korn und seinen Lebensbericht. Die Darstellung seines Verhältnisses zu Kirche und Glaube, zur Glaubenspraxis vor allem, ist wie seine seltsam ambivalente Einstellung zu seinem Herkommen (Korn ist Schulmeisterssohn und fühlt sich sozial heimatlos, desintegriert, zwischen Ober- und Unterschicht angesiedelt), seine verquälte Studentenzeit, seine gewiß nicht leichte berufliche Karriere im Dritten Reich (bis zum Ausbruch des Krieges) – all das ist nicht ganz absichtslos geschrieben, ist nicht nur Erzählung *ad ridendum et delectandum* sondern hat immer mit die Aufgabe, Korn's von ihm nicht in Frage gestelltes antiheroisches Verhalten gegenüber dem Nazisystem zu erklären. Antiheroisches Verhalten will hier sagen: mehr als nur durchschnittlich angepaßt damals existiert zu haben, vielmehr im Korn'schen Sinne: unter der Tarnkappe lebend (dennoch als ein Auch-Brauner taxiert), entschiedener Widersacher des Diktatorenregimes gewesen zu sein. Korn schreibt: »Man hat uns Journalisten nach dem Zweiten Weltkrieg vorgeworfen, wir hätten die Sklavensprache geschrieben und den Machthabern Alibis einer Scheinliberalität geliefert. Die erlebte Wirklichkeit sah so aus: In der Aktion des tätigen Lebens haben wir eine Fülle von konkreten Aufgaben gesehen. Was wir meldeten, schrieben und redigierten, hat noch jahrelang so etwas wie ein Gegengewicht gegen den Druck und die verordnete Willkür bedeutet. Es wäre dem deutschen Volk, das als 60-Millionen-Volk nicht emigrieren konnte und es nicht wollen konnte, noch weitaus schrecklicher ergangen, der Verlust an Substanz wäre noch rascher und totaler erfolgt, wenn nicht Kirchen und Universitäten, freie geistige Arbeiter und viele viele Ungenannte und Unbekannte nach ihren Überzeugungen und Grundsätzen, anders als es die Amtswalter und Braunhemden wollten, weitergemacht

hätten. Diese Probleme sind durch Wort und Begriff ›Widerstand‹ verunklärt worden. Ich vermeide das Wort. Aber ich weiß, daß es weithin in allen Schichten des Volkes, auf dem Lande und in den Städten, in der Arbeit und in dem, was man noch Erholung oder Muße bezeichnen konnte, Verhaltens- und Denkweisen gegeben hat, die nicht auf den Nenner der sogenannten nationalsozialistischen Weltanschauung zu bringen waren.«

Korn ist sich durchaus darüber im klaren, daß es Leute seiner Intelligenz, seiner Position und seines weltanschaulichen Zuschnitts gegeben hat, die sich dem System gegenüber anders verhalten haben als er: bestimmter, energischer, sich gefährdender, das Risiko der Existenz nicht scheuend. Korn weiß, wenn er es auch nirgendwo ausspricht, daß der aktive und passive Widerstand gegen das System in jedem Fall sittlich wertvoller gewesen ist als die von ihm praktizierte Form der Tarnung. Und er leidet unter seiner Schwäche derart, daß er für sein Verhalten immer wieder nach Gründen in seiner *vita* sucht, die ihm dieses Verhalten plausibel machen. Dazu gehört auch seine kindlich-jugendliche Glaubenspraxis. Er schreibt: »Wenn ich als alter Mensch mir eingestehe, Sakramente gebraucht zu haben, die ich nicht bejahe und nicht bejahen konnte, dann muß ich mir konsequent den Vorwurf machen, daß ich lieber simuliert als gekämpft habe. In meiner Lage würde der Kampf freilich aussichtslos gewesen sein.« Und wenig weiter heißt es: »Es wird mir in der Rückschau jetzt klar, daß ich aus den Pu-

bertätsnötigen und -schwierigkeiten eine allgemeine Lebenshaltung erlernt habe, die Tarnung. Später, während der nationalsozialistischen Zeit, ist es mir fast zur spielerischen Lust und zur zweiten Natur geworden, getarnt zu existieren. Ich konnte verbergen bis zur Unkenntlichkeit. Ich bin kein Kämpfer mit offenem Visier geworden. Die Witterung für die Macht, sei es der Konventionen, sei es der Gewalt und ihrer subalternen Domestiken, habe ich früh erworben und geübt. Es war mir Genugtuung, undurchschaut zu bleiben.«

Über das Verhältnis zwischen Kirche und Nationalsozialismus ist in den letzten drei Jahrzehnten so ungefähr alles geschrieben worden, was überhaupt denkbar ist. Korn bleibt es vorbehalten, eine neue Legende zu erfinden, derzufolge die »entsetzliche Grobheit der Beicht« es gewesen sei, die ihn zur Anpassung an die Diktatur erzogen habe. Alle die Katholiken, die – Korns Generation zugehörig – Opfer des Nazismus geworden sind, scheinen demnach entweder in der Jugend ihre Lektionen nicht so clever wie Korn gelernt zu haben oder waren Irrläufer, was sie ja in den Augen der Nazis auch gewesen sind.

Die Absicht dieses Lebensberichtes ist zu offensichtlich, als das sie verstimmen könnte. Der Bericht hat freilich seinen pädagogischen Nutzen. Er zeigt, daß es nicht ins Belieben gestellt ist, das Spiel der Tarnung und Verstellung zu beenden: daß man das bleibt, was man ist, auch wenn man es nicht mehr sein will.

Franz Greiner

Manfred Müller, geboren 1926 in Augsburg, war siebzehn Jahre lang Religionslehrer an vikar für den Bereich Bildungsarbeit. Mitglied der Bischöflichen Kommission für Schule und Erziehung und für Fragen der Wissenschaft und Kultur.

Georg Baudler, geboren 1936 in Eggenfelden, Niederbayern, ist Professor für katholische Theologie und ihre Didaktik an der Pädagogischen Hochschule Rheinland in Aachen.

Rudolf Graber, geboren 1903 in Bayreuth, ist seit 1962 Bischof von Regensburg. – Die Ansprache auf Seite 312 wurde am 24. Januar 1976 bei der Missio-Verleihung in Haus Werdenfels gehalten. Es handelt sich nicht um ein bis ins letzte ausgearbeitetes Referat, sondern um Gedanken, die bei der Missio-Verleihung vorgetragen wurden.

Klaus Goebel, geboren 1923, Bauingenieur, ist Professor an der Fachhochschule München (Statik, Ingenieurholzbau), Beratender Ingenieur VBI für das Bauwesen. Er ist Vater von vier Kindern, welche Religionsunterricht genossen bzw. genießen. – Bei dem Beitrag auf Seite 318 handelt es sich um die Nachschrift des Kurzreferates, das der Verfasser im Mai 1975 im Kardinal-Wendel-Haus zu München anlässlich des Diözesantages des Verbandes Katholischer Religionslehrer an Gymnasien in Bayern (KRGB) gehalten hat.

Otmar Marxer, geboren 1922, verheiratet, zwei Kinder, seit 1951 Lehrer an Volksschulen im Allgäu, seit 1961 Leiter eines Junglehrerseminars, seit 1968 im Schulaufsichtsdienst tätig.

Josef Duschl, geboren 1921, ist Direktor des Albertus-Magnus-Gymnasiums in Regensburg. Als Ministerialbeauftragter übt er seit 1970 die unmittelbare Dienstaufsicht über die Gymnasien im Regierungsbezirk Oberpfalz aus.

Klaus Reinhardt, geboren 1935, ist seit 1969 Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Trier.

Albert Görres, geboren 1918, ist Psychotherapieforscher. Die philosophischen und theologischen Auseinandersetzungen über die Probleme der Sexualethik sind ihm vor allem seit seiner Mitarbeit in der römischen Kommission für Fragen der Ehe, Familie und Geburtenregelung bekannt geworden. Eine Orientierung über die Problemlage unter Mitarbeit von A. Müller, O. H. Pesch, A. K. Ruf, und Karl Rahner versucht der Band: A. Görres (Hrsg.), *Ehe in Gewissensfreiheit*, Mainz 1969.

Johannes Messner, geboren 1891 in Schwaz (Tirol), lehrte Sozialwissenschaften in Wien bis 1935, später Birmingham; heute emeritierter Professor der Universität Wien für Ethik und Sozialwissenschaften.

Vinzenz Pfnür, geboren 1937 in Berchtesgaden, doziert Kirchengeschichte als Akademischer Rat im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster. Mitglied der internationalen gemeinsamen lutherisch-katholischen Arbeitsgruppe.

Exegese und Dogmatik

Von Hans Urs von Balthasar

1. Scheinbare Aushöhlung der Dogmatik

Viele christliche Laien sind durch die unaufhaltsamen Vorstöße der modernen Exegese und durch die anscheinend dadurch bedingten Rückzüge, ja Lähmungen der Dogmatik tief beunruhigt. Auf welchem Text der Evangelien (um diese geht es vor allem) man auch stehen und ruhen möchte: irgendein Kritiker zieht ihn uns unter den Füßen weg. An gesicherten Worten und Wundern Jesu scheint beinah nichts zu bleiben. Der allgemeine biographische und geographische Rahmen seines Lebens ist schon bei Markus redaktionell (Johannes gliedert vollkommen anders). Es fallen ungefähr alle Selbstaussagen: Jesus predigt nicht sich selbst, sondern das sich verwirklichende Reich Gottes. Es fallen die Hoheitstitel (Messias = Christos, Sohn Gottes, Kyrios); nur »Menschensohn« ist noch heftig umstritten, gilt für viele aber längst als sekundär eingezeichnet. Es fallen eine Großzahl der Wunder, zumal die Naturwunder, auch wenn manche Heilungen unbestreitbar sind. Es fallen die Einkleidungen einzelner überlieferter Aussprüche in (pseudo-)geschichtliche Szenen, und von den Sprüchen (Logia) gilt fast durchwegs, daß sie nachträglich in andere Sinnzusammenhänge transponiert wurden, wie es sich an der verschiedenen Behandlung der aus der »Redequelle« (Q) stammenden Worte bei Lukas und Mattäus mit Händen greifen läßt. Will man Jesus nicht unerträgliche Widersprüche zumuten, so muß man manche seiner Worte (zum Beispiel die abschließende Aussendung der Jünger in alle Welt, oder die Voraussetzung, vor dem Weltende müsse das Evangelium allen Völkern gepredigt werden) als Einzeichnungen der Gemeinde ausklammern. Wieviel von der Passionsgeschichte schon früh (vormarkinisch) nach alttestamentlichen Motiven ausgestaltet wurde, um dann später von Mattäus mit einem »gemäß den Schriften« glossiert zu werden, ist schwer zu sagen. Das klassische Motiv des leidenden und von Gott geretteten Gerechten war im späten Judentum zu dem eines mit Sühnewirkung für das Volk ungerecht verurteilten Martyrers oder Wehrlosen (»Armen«) intensiviert worden: wie weit hat dieses Motiv auf die Deutung des Kreuzes in der Urgemeinde, bei Paulus, schließlich in den Evangelien (»Lösegeld für die Vielen«) eingewirkt?

Wer mit form- und redaktionsgeschichtlich geschulten Augen den Evangelientext liest, stößt bei jeder Perikope, oft bei jedem Vers auf Risse, Nähte, Flickwerk, künstliche Verklammerungen und »Verwerfungen« geologischer Schichten; hinter fast jedem Wort liegt eine dramatische Geschichte, die sich meist in den vordersten Schichten aufklären läßt, sich aber dann, je näher

man der Urform, dem Reden, Tun und Sein des historischen Jesus kommt, ins Unsichere, zuweilen in ein völliges Dunkel entzieht. Der einfache Glaubende kann, als Leser und Beter, über diese Schwierigkeiten hinweg auf den Heiligen Geist vertrauen, der das Ganze der Schrift inspiriert hat: somit wird sie einen hinreichend sicheren Boden für den christlichen Glauben abgeben, wie sie sich ja von vornherein als ein Dokument des Glaubens und Bekennens der Urkirche vorstellt. Aber gerät man damit nicht in einen bösen Zirkel: Glaube damals und Glaube heute kreisen umeinander, während die exegetische Forschung aufzudecken versucht, worauf dieser Glaube ursprünglich aufruht: vielleicht doch auf tönernen Füßen? Hat er nicht doch das Offenbarungswort so geformt, um sich selbst zu rechtfertigen? Dogmatik wird jedenfalls auf diesen Verdacht sehr ausdrücklich zu reflektieren haben, wenn sie ihr Haus nicht auf Sand bauen will.

2. Der harte Kern

Dennoch, hinter allen nachösterlichen Übermalungen hebt sich ein harter Kern historischer Wahrheit ab: Daß Jesus *sub Pontio Pilato* gekreuzigt wurde, verdankte er ohne jeden Zweifel seinem für jüdische Ohren unerträglichen Anspruch, der – sogar der Tora überlegene – Ausleger des Willens und der Weisung Gottes zu sein, Gott so personal zu vertreten, daß er Sünden zu vergeben sich anmaßte, überhaupt im Namen Gottes die Partei der Sünder ergriff gegenüber denen, die durch ihren Gesetzeseifer sich selbst vor Gott zu rechtfertigen suchten. In diesem Anspruch war die Härte des Nein gegenüber aller Selbstrechtfertigung nur die Kehrseite der Milde des Ja für jeden, der sich demütig-vertrauend der Barmherzigkeit Gottes überantwortet. Jesu »Verhalten« war Abbildung Gottes, was in Echtheit nur möglich war aufgrund eines absolut einmaligen Auftrags von Gott her; sonst hätte er (wie eines seiner zweifellos echten Worte sagt) »mit Beelzebul die Dämonen ausgetrieben«. Mit seinem Dasein war – nach seiner zentralen und sicher authentischen Verkündigung – Gottes Herrschaft in der Welt »am Kommen«. Weder einfach schon da, noch künftig ausstehend, sondern »im Anbruch«, »auf der Türschwelle«; zwischen ihm und dem kommenden Reich war für keinen weiteren Propheten mehr Platz.

Der Anspruch war unerträglich, viel unerträglicher als der eines der früheren Propheten, deren Schicksal Jesus das seinige anreicht. Wieweit er gehofft haben mag, mit seiner Sendung in Israel durchzudringen, darf dahingestellt bleiben; es gibt, schon rein menschlich gesehen, die Möglichkeit, etwas zu erhoffen, von dem man tiefer weiß, daß es nicht verwirklichtbar ist. Es gibt im Leben Jesu einerseits eine begrenzte Aufgabe für die Zeit seines aktiven Wirkens: »die verlorenen Schafe Israels«, und andererseits eine unbegrenzte

Aufgabe für die Gesamtzeit seines Menschseins: mit johanneischen Worten: alle an sich zu ziehen, »nicht nur das Volk, sondern die zerstreuten Kinder Gottes zu sammeln und zu einen«. Die kaum wegdeutbaren Eucharistieworte: »vergossen für euch und die Vielen« zeigen diese Stufung. Sowenig seine öffentliche Sendung ein Privatunternehmen war, sondern Darstellung Gottes im Auftrag, sowenig ist sein Sterben ein privates, vielmehr Vollendung dieser Gottesdarstellung: das Geschehen »am dritten Tag« zeigt dem Glauben, daß Gott zu seinem »Ausleger« stand, daß also seine Darstellung nicht nur richtig, sondern für die Welt im ganzen wirksam und endgültig war.

Man spricht hier von »impliziter Christologie« und meint mit Recht, sie sei inhaltsträchtiger als jede Umsetzung in explizites Wort. Wenn das stimmt – und es stimmt! –, so ist damit sowohl der Exegese wie der Dogmatik wie ihrem gegenseitigen Verhältnis Form und Gesetz zugewiesen. Dabei ist als oberster Grundsatz festzuhalten: das Wort, das Gott in Jesus der Welt zuspricht (»das Wort ist Fleisch geworden«), ist erst mit Kreuzigung und Auferweckung zu Ende gesprochen. Die Worte und Taten des sterblichen Menschen Jesus sind nur ein Bruchteil dieses Wortes. Wem die Aufgabe zufiel, diesen Bruchteil in das Gesamt-Wort zu integrieren – dem Auferstandenen selbst oder dem Heiligen Geist oder dem Glauben der Urkirche oder den Formulierern jenes Wortes, das zuletzt zum ausgeformten Evangelium werden sollte – der mußte auf jeden Fall eine Transposition vornehmen. Von hier verstehen wir auch – und werden es noch näher ausführen –, inwiefern für Jesus selbst das Reich Gottes in seinem irdischen Dasein »erst« am Kommen, »erst« angebrochen war: Nur sein eigenes Schicksal, das er nicht mehr aktiv gestalten, dem er sich nur noch überantworten konnte, würde das Reich in ein »gekommenes«, ihn aber in das »Reich selbst« (die »autobasileia«) und damit aus dem Verkünder in den gleichzeitig Verkündeten verwandeln.

3. Folgerungen für die Exegese

»Individuum ineffabile«: Einmaliges läßt sich sprachlich nur durch approximierendes Einkreisen mit Hilfe allgemeiner Begriffe und Vorstellungen ausdrücken. Das wird doppelt wahr, wo durch einen einmaligen Menschen hindurch der unaussprechliche Gott spricht; nicht als fehlte ihm, wenn er sein Wort in die Welt schickt, die Möglichkeit, sich verständlich zu machen, aber die Menschen werden dieses eine, die Fülle Gottes »leibhaftig« in sich bergende Wort nur durch prinzipiell unabschließbare Annäherungen hindurch verstehen. Gibt es also keine adäquate Aufnahme des göttlichen Wortes, bleibt es beim Vagen, Ungefähren? Nein, adäquat ist das Ja des Glaubens und der Selbstüberantwortung dort, wo es im Heiligen Geist vorbehaltlos gesprochen wird. Dieses Ja gilt dem Wort als Person: Was Du sagst und bist,

ist die Wahrheit. Was dagegen vom ausgesprochenen Wort verstanden wird, ist immer nur ein Bruchteil dessen, was (mit)-gemeint ist und (mit)bejaht wird.

Wenn Jesus zu den Juden redete, mußte er sich der mannigfachen Vorverständnisse ihrer Zeit bedienen: des Gesetzhaften, des Prophetischen, des Weisheitlichen, des Apokalyptischen; selbst Hellenistisches darf in seinem und ihrem Horizont vorausgesetzt werden. Diese Formen des Vorverständnisses liegen nicht leblos nebeneinander: sie sind ineinander verschmolzen; alle Seiten können, um die einmalige Aktualität der Botschaft auszudrücken, bis zum äußersten beansprucht werden. Trotzdem bleiben alle Vorverständnisse im Vorraum, von jedem her gibt es einen Zugang, aber keines faßt die Sache selbst und im ganzen. Man muß sich klar sein, daß das nicht nur für die unmittelbaren Zuhörer und Zuschauer Jesu gilt, sondern auch für jene, die nach Ostern mit neuen Augen des Herzens auf sein irdisches Leben und Wirken zurückblicken. Schwerlich wurden ihnen neue Worte Jesu vom Heiligen Geist eingegeben: sie mußten mit dem haushalten, was ihnen von damals, da sie eingestandenermaßen noch kaum etwas verstanden, haften geblieben war: einzelne Aussprüche (die sie jetzt stichwortartig wie Rosenkranzperlen aufreihen oder wie Edelsteine in eine [»formgeschichtlich« defnierbare] Fassung setzen), einzelne Taten, die sie vielleicht auf den kontrastierenden Hintergrund des Alten Bundes (Elija- und Elischwunder zum Beispiel) zur Geltung bringen, Fragmente, die sie in den jetzigen Zusammenhang ihres Gemeindelebens einfügen, um ihnen eine mehr als nur situationsbedingte Lebendigkeit zu sichern, die sie, wie sie wissen, in sich haben. Dabei müssen sie eben transportieren, um der Aktualität des göttlichen Wortes treu zu sein. Ein paar fast oder ganz unverständliche Worte übernehmen sie mit; wer weiß, ob sie vielleicht doch irgendwann irgendwer verstehen wird.

Sie haben zwar jeweils ihren Plan, sie spannen einen Rahmen, um darin die Mosaiksteine zu ordnen, aber der Rahmen ist weit genug, auch einigermaßen Disparates einzubergen. Sie schleifen die rohen Diamanten, jeder auf seine Art, und indem sie es auf verschiedene Weise tun, geschieht beides: die Steine leuchten innerhalb ihrer Fassung, aber sie haben durch das Abschleifen auch etwas von ihrer Substanz verloren. Sie werden durch ihre Form, in die sie gebracht, oder durch die Umgebung, in die sie eingesetzt werden, festgelegt. Solche Transposition ist notwendig ambivalent; damit wir das (als unvermeidlich) einsehen, gibt es nicht ein, sondern vier Evangelien, die sich auf keine höhere Synthese zurückführen lassen. Die einzige Synthese und damit das Maß, woran gemessen werden kann und muß, ist einerseits das personale Wort Gottes als sprechendes und gesprochenes, andererseits der kirchliche Glaube, als Akt (*fides qua*) und als elementarer Inhalt (*fides quae*), der da sagt: »Jesus (ist der) Christus«, oder »Das Wort (Gott) ist Fleisch (Mensch) geworden«, oder: »Gott ist die Liebe (was er in der Hingabe seines Sohnes

bewiesen hat)«, oder: »Wer den Herrn nicht liebt, sei im Banne« usf. Es sind elementare Bekenntnisse zum Inhalt der von Gott gewirkten Synthese zwischen Leben, Tod und Auferweckung Jesu, und der ebenso von Gott gewirkten Synthese zwischen diesem totalen Wort und dem Glauben der Kirche.

Hier hat alle Exegese ihr Maß. Sowohl dann, wenn sie damalige Horizonte (Vorverständnisse) und deren Auswirkungen im Text aufdeckt, ihre Verträglichkeit oder Spannung untereinander zeigt, wie dann, wenn sie damalige Horizonte in heutige zu transponieren sucht, wobei ihr vor Augen zu stehen hat, daß der maßgebende Glaube keinen Gewichtsverlust erleiden darf. Daß dies möglich sein muß, dafür bürgt der Heilige Geist, der jederzeit neu in die Ganzheit der ursprünglichen Wahrheit einführt. Es gibt Exegeten genug, die ihr Geschäft vollkommen sachlich und kompromißlos betreiben, sofern sie das ihnen von der Selbstaussage ihrer Texte objektiv gesteckte Maß als das innerlich an-gemessene empfinden und ihre Arbeit *im* Heiligen Geist verrichten. Sie haben dann eine ihrer Methode selbst sachlich implizite Theologie, keine von außen herangetragene, sondern eine aus dem Gegenstand selbst eruierte, von ihm angeforderte. Ihre Philologie ist gerade darin sachlich, daß sie sich methodisch durch den Sinn des Textes leiten läßt. Man könnte hier den Namen Erasmus nennen.

4. Folgerungen für die Dogmatik

Jedes Buch der Schrift enthält schon seine Theologie, und sofern es eine bestimmte Perspektive an die Wahrheit heran enthält, seine bestimmte Theologie. Oft genug ist diese selbst schon der Ausgleich und die Synthese verschiedener Traditionen. Indem alle Bücher die Wahrheit Christi umkreisen, konvergieren sie auf ihn, ihre einzig mögliche Synthese. Deshalb werden Handbücher »neutestamentlicher Theologie« nie anders können, als nacheinander zuerst die (erschlossene) urkirchliche, dann die paulinische, markinische, lukanische etc. Theologie behandeln und ihre Kon- und Divergenzen aufzeigen. Die Synthese ist übergeschichtlich, weil Christus auferstanden und zum Vater »zurückgekehrt« ist, aber sie ist durch die Geschichte hindurchgegangen und enthält sie in sich, bleibt im Heiligen Geist auch als ganze in jeder geschichtlichen Situation neu aktuell.

Darüber kann Dogmatik (Theologie überhaupt) immerfort reflektieren, ohne sich deshalb anmaßen zu dürfen, sich selbst als die maßgebende Synthese hinzustellen. Sie wird sich von der Schrift her als der für die Kirche maßgebenden und darin nicht überholbaren Gestalt des Wortes Gottes zeigen lassen, daß in dieser sowohl der irdische Jesus wie der erhöhte Kyrios spricht, bei den Synoptikern so, daß Worte und Taten des irdischen Jesus vom Verständnisglanz des Osterlichtes übergossen werden, bei Johannes so, daß

beide, der irdische Jesus und der erhöhte Kyrios als ein und dasselbe Subjekt restlos »ineinanderprojiziert« sind. Sie wird sich angesichts dieser Wortgestalt hüten, die Texte wie innerweltliche, gleichsam nur zweidimensionale zu lesen und zu deuten, sondern ihnen ihre unvergleichliche Perspektivität lassen.

Andererseits wird Dogmatik aus der Geschichte des kirchlichen Glaubens lernen, in welcher Richtung sie auf ihre zwar nie vollendbare, aber für den kirchlichen Glauben wenigstens inchoativ aufzuzeigende Synthese hin zu schreiten hat. Der Kirche ist ein Gespür für die Integrität des Glaubens eingestiftet, das seine Basis im gesamten Volk, seine Spitze im »weidenden« und »die Brüder stärkenden« Amt hat. Die autoritativ in bestimmten Situationen ergehenden Abgrenzungen (De-finitionen) sind zum Schutz des auf die totale Wahrheit offenbleibenden Glaubens da, damit er sich nicht auf eine innerweltlich verkürzte Einzelperspektive einenge und auch die zahlreichen Aspekte nicht vergesse, die die kirchliche Tradition teils unverkürzt weitergibt, teils durch Reflexion aus der Fülle der in der Schrift eröffneten Offenbarung gewonnen hat. Theologie, insbesondere Dogmatik hat als Anstrengung des Verstehens immer die gefährliche Tendenz, die entscheidende Synthese und Integration selber zu vollbringen und darzustellen, deshalb Schrifttexte als »geschlossene« zu lesen und Definitionen mit erschöpfenden Sätzen zu verwechseln. So betriebene Dogmatik erzeugt praktische Integralisten, die, wenn sie ihre Position extrem verstehen, ihr integrales, das heißt lückenloses System an die Stelle des unendlich offenen Systems Gottes setzen müssen.

5. Exegese und Dogmatik zusammenwirkend – beispielhaft dargestellt

Wie sehr die moderne Exegese der heutigen und künftigen Dogmatik als Mahnmal gegenüber einer gradlinig und apriorisch vorandrängenden Spekulation vonnöten ist, wie wenig sie aber in ihrem eigenen Geschäft die Dogmatik entbehren kann, mag abschließend an einem besonders schwierigen Beispiel erläutert werden, dem des Bewußtseinshorizontes Jesu. Der Horizont eines echten Menschen – und Jesus war einer – ist notwendig endlich. Nun aber zeigt eine größere Anzahl von Texten unwiderleglich, daß Jesus die Ankunft des Reiches Gottes und damit das Weltende für die nächste Zukunft erwartet hat; »einige der hier Stehenden« werden dieses Ereignis vor ihrem Tod erleben. Die Ausflucht, diese »apokalyptische Naherwartung« von Jesus abzuwälzen und sie erst der Urkirche zuzusprechen, ist wohl ungangbar. Man hat mit allen Mitteln versucht, aus einigen Texten bei Jesus selbst die Annahme einer »Zwischenzeit« zwischen seinem Tod und seiner Wiederkunft herauszulesen, u. E. ohne durchschlagenden Erfolg, da es sich

fast sicher um späte Traditionsstufen oder Interpretamente oder kirchliche Arrangements (zur Erklärung der Parusieverzögerung) handelt. Hat also Jesus sich getäuscht und – was beinah schlimmer ist – die Urkirche zu ihrer eindeutigen Naherwartung verführt? Viele, und nicht nur liberale Exegeten, geben dies angesichts der Textlage unumwunden zu. Kann der Dogmatiker sich mit einer solchen Auskunft zufriedengeben, oder muß er nicht von seinem Verständnis Jesu als der authentischen Auslegung Gottes her eine Deutehilfe liefern? Und kann er es, ohne den Texten einen Maulkorb anzuhängen?

Wie, wenn Jesus für sich selbst vollkommen recht gehabt hätte? Der letzte Horizont (sagt der Dogmatiker), aus dem er spricht, ist nicht die allgemeine zeitgenössische Apokalyptik, sondern der ungeheuerliche Auftrag seines Vaters, die Versöhnung der Welt im ganzen mit Gott zu erwirken, mit der Welt »fertig zu werden«, ans Ende der Welt zu gelangen. Johanneisch: die Sünde der Welt hinwegzutragen. Wie dies möglich sein wird, braucht er nicht vorweg zu wissen, genug, daß »die Stunde« des Vaters kommen wird, die niemand (»auch der Sohn nicht«) kennt; genug, daß sie die »Stunde der Finsternis« sein wird, die aber das Ende herbeiführt, die Lösung bringt: »Gott hat ihn zur Sünde gemacht«, »um sich aller zu erbarmen«, sagt Paulus. Es ist Gericht und Heil zugleich, und dies durch Jesu Geschick (»ich muß mit einer Taufe getauft werden . . .«). Nochmals: er braucht vom Kreuz nichts zu wissen, ja er *soll*, um den vollen Gehorsam zu leisten, nicht einmal etwas Genaues darüber wissen; die exakt sprechenden Leidensweissagungen *können vaticina ex eventu* sein. Aber daß das Fürchterliche für ihn kommt, durch das er ans Ende der Welt gelangen wird, das weiß er. Und nun ist es seltsam, daß dieses Ungeheure, das ihm bevorsteht, ihn zu keinerlei apokalyptischer Hast zwingt; er kann eine Ethik für gläubiges Dasein entwerfen, die keine »Interimsethik« für eine kurze verbleibende Zeit ist, sondern so klingt, als wäre jede Zeit zur Verfügung, sie zu leben. Auch das ist eine Äußerung seines vollkommenen Gehorsams, daß er je im gegenwärtig geschenkten Tag lebt, die Sorge für das Morgen dem Vater überläßt. Wichtig ist nur, daß jeder Tag bis zum Rand mit dem Tun des Willens des Vaters ausgefüllt wird. Daraufhin drängt er, und nicht (»apokalyptisch«) auf die heranrollende »Stunde« des Vaters – und der Finsternis. Für sein aktives Wirken hat er sein Programm: Israel, aber vielfach ragen schon Heiden in seinen Wirkungskreis herein. Israel war von jeher schon irgendwie offen zu den Völkern. Innerhalb dieses irdischen Auftrags erfolgt die Bestellung der Zwölf: Helfer in der Mission, Vertreter und Richter der Stämme Israels. Er tut das innerhalb seines aktiven Auftrags Mögliche, dessen Horizont durch den absoluten Gehorsam an den Vater eingeschränkt bleibt. Jesus *darf* und will nicht antizipieren; in Joh 17 vertraut er die Seinen für die Leidenszeit der Obhut des Vaters an. Kreuz ist Weltende (Mattäus schildert es ganz ausdrücklich so), Ostern ist eine neue Welt jenseits des zeitlosen Abgrunds.

Und die Kirche gehört zur »neuen Schöpfung«. Hat Jesus sie »gegründet«? Es kommt darauf an, was man unter Gründen versteht, oder wie man sich den Akt vorstellt. Er hat die Vertreter des endzeitlichen Israel mit ins Ende und in den Neuanfang genommen (auch indem er vorweg seine Eucharistie an sie verteilte), und er hat den am Kreuz ausgehauchten Geist ihnen an Ostern eingehaucht. Es lag nicht in seiner Sendung, sich um ein chronologisches Nachher zu kümmern: diese Aufgabe überläßt er dem göttlichen Geist, der »von dem Meinigen nimmt«, um »euch in alle Wahrheit einzuführen«. Nachdem er eschatologisch die Sünden aller getragen hat, ist er an alle verteilbar, in allen auffindbar (»was ihr dem Geringsten . . .«), die Einheit aller. Die Weiterlebenden werden kurze Zeit seine für ihn geltende Lebensform als ihre eigene chronologische Naherwartung mißverstehen, ohne Schaden, wie das großartige Beispiel Pauli zeigt, der den Herrn erwartet und dabei Zeit hat, seine Missionspläne bis an die Grenzen der Erde zu fassen und durchzuführen, und der es uns damit erspart, auf die intrikatsten Probleme einzelner Evangeliumsversionen hier einzugehen.

Man beachte: was der Dogmatiker hiermit sagt, ist absolut anti-monophysitisch. Jesus war kein Supermensch, der alle Zeiten überblickt. Sein Horizont war »ökonomisch« eingengt auf seine im Gehorsam zu vollbringende Sendung. Aber diese Einengung ist andererseits auch wieder nicht das Allgemein-Anthropologische (für die damalige Zeit: das Apokalyptische), sie ist vollkommen einmalig (durch die hypostatische Einheit von Gott und Mensch bedingt), weil nur er in einer menschlichen Sendung bis ans Ende der (alten, sündigen) Welt gelangen konnte. Daher sein unerhörtes Drängen (»wirken, solange es Tag ist«, »heute, morgen und am nächsten Tag muß ich wandern . . .«), das doch ohne jede Übereilung ist, vielmehr kindlich aus des Vaters Hand alles, Tod und Leben, entgegennimmt.

Wenn das stimmt, dann wird an diesem Beispiel klar, daß Exegese und Dogmatik einander brauchen. Und wenn heute vor allem der Anschein entstanden ist, Dogmatik sei durch Exegese entthront und in manchem tief verwirrt worden, so könnte tiefer wahr sein, daß sie durch echte Exegese aus vielen Scheinproblemen erlöst und vor ihren wahren Gegenstand zurückgeführt worden ist.

Buchstabe und Geist

Vom Weg der geistlichen Schriftauslegung in der Kirche

Von Helmut Riedlinger

Das Thema »Buchstabe und Geist« bewegt uns Menschen, seit wir schreiben und lesen. Es geht uns immer neu um die rechte Unterscheidung und Verbindung zwischen den geschriebenen Buchstaben und dem Anspruch des Geistes.

Die Unterscheidung ist notwendig. Denn die Buchstaben sind nicht der Geist. Sie sind Zeichen, die den Anspruch des Geistes sichtbar, festgeprägt abbilden. Diese Zeichen haben ihren Umkreis, ihre Zeit, ihre begrenzte Wirkkraft. Der Geist ist größer. Er geht über alle Grenzen, durchweht still und unsichtbar alles, bleibt Worten und Buchstaben unbedingt überlegen. Alle Menschen, die irgendwie dem Geheimnis des Geistes nahegekommen sind, haben dies mehr oder weniger geahnt¹.

Aber seit wir schreiben und lesen, wissen wir auch die Buchstaben mit dem Geist zu verbinden. Denn das ist das Eigentümliche dieser Zeichen: Sie bedeuten, nur als sie selbst angeschaut, so gut wie nichts. Sie können aber alles bedeuten, wo der Geist, der sie bildet und zusammenfügt, dem Geist begegnet, der sie versteht. Buchstaben, in großer Weise mit dem Geist verbunden, hören auf, starre Zeichen zu sein, vermitteln lebendige Gemeinschaft des Geistes.

Seit Menschengedenken unterscheiden und verbinden wir also Buchstaben und Geist. Wir tun es im alltäglichen Erzählen und Schreiben. Wir tun es im Umgang mit den Gesetzen, Verträgen und Programmen der menschlichen Gesellschaft. Wir tun es, in besonderer Weise, bei der Auslegung der großen Schriften der Denker, der Dichter, der Heiligen. Jeder besonnene Ausleger wird sie sorgfältig nachbuchstabieren. Aber er wird auch an der Bewegung des Geistes teilnehmen wollen, der diese Schriften erzeugt hat und sich mitteilen will.

Vielfache Einflüsse aus der Auslegungsgeschichte der Menschheit wirken so auf uns Christen ein, wenn wir in der Heiligen Schrift Buchstaben und Geist unterscheiden und verbinden. Daher ist auch fortwährend neu zu fragen: Wie verhält sich die buchstäbliche zur geistlichen Auslegung der Heiligen Schrift? Die buchstäbliche Auslegung sucht nach jener Bedeutung, welche die Buchstaben als Zeichen einer Geschichte und Sprache in ihren Räumen und Zeiten einmal gehabt haben. Um diese Bedeutung zu erfahren, ist es jedoch notwendig, am Leben des Geistes teilzunehmen, der in jenen

¹ Vgl. J. W. v. Goethe, Trilogie zu Howards Wolkenlehre, Nimbus: »Die Rede geht herab, denn sie beschreibt. Der Geist will aufwärts, wo er ewig bleibt.«

Räumen und Zeiten die Geschichte und Sprache hervorgebracht hat. Die buchstäbliche Auslegung kommt also nur in Gang, wenn sie vom Buchstaben zum Geist fortschreitet, sich vom Geist der Geschichte bewegen läßt, der durch die Buchstaben unseren Geist anspricht.

Braucht es darüber hinaus noch eine geistliche Auslegung der Heiligen Schrift? Genügt es nicht, wenn sich die buchstäbliche Auslegung vom Leben des Geistes erfüllen läßt? Wird eine Auslegung, die den Bereich des buchstäblichen Sinnes verlassen will, nicht ins Leere hinauslaufen, nicht den Illusionen einer Fata Morgana verfallen, nicht schließlich an der eigenen Willkür zugrunde gehen?

Bis heute scheiden sich an dieser Frage die Geister. Auf der einen Seite blickt man auf viele üble Erfahrungen, die bei geistlichen Sprüngen über die Grenzen der buchstäblichen Auslegung gemacht worden sind. Wieviel Willkür, wieviel Verwechslung von Träumen und Einsichten, wieviel einfältiges Verfügenwollen über den Geist! Daher gestattet man der wissenschaftlichen Exegese keine Überschreitung des buchstäblichen Schriftsinns, weist eine »pneumatische« Exegese zurück².

Auf der anderen Seite ist aber zu fragen: Öffnet sich die auf den buchstäblichen Sinn beschränkte Auslegung wirklich dem Anspruch des Heiligen Geistes? Ist der Geist der Welt nicht vom Geist Gottes zu unterscheiden? Ist nicht zu bedenken, daß »wir nicht den Geist der Welt empfangen haben, sondern den Geist aus Gott« (1 Kor 2,12), den »Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt« (Joh 14,17)? Muß die geistliche Auslegung der Heiligen Schrift also nicht doch hinausführen über einen buchstäblichen Sinn, der allgemein zugänglich und mit den Mitteln des Weltgeistes feststellbar, nachprüfbar ist³?

Wie soll aber die buchstäbliche und die geistliche Auslegung der Heiligen Schrift unterschieden und zugleich verbunden werden? Eine ungeheure

² Für viele Theologen repräsentativ ist die Erklärung Rudolf Bultmanns: »Weil es keine unmittelbare Begegnung mit Gott gibt, sondern weil seine Offenbarung im Wort verhüllt ist, kann es für die Exegese auch keine Berufung auf ein inneres Licht, kann es keine »pneumatische« Exegese geben ... Ein Pneuma, das verfügbar wäre ohne Bindung an das Wort, gibt es für uns nicht.« In: Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments. In: Zwischen den Zeiten 3 (1925), S. 356. Der Aufsatz ist abgedruckt in: G. Strecker (Hg.), Das Problem der Theologie des Neuen Testaments. Darmstadt 1975, S. 249–277 (Das Zitat: 276). Eine charakteristische Äußerung Ernst Käsemanns: »In allen Kirchen behauptet der Doketismus seinen festen Platz und wird eben darum der historischen Kritik eine »gläubige« oder »pneumatische« Theologie entgegengestellt.« In: Vom theologischen Recht historisch-kritischer Exegese. In »Zeitsch. f. Theol. u. Kirche«, S. 64 (1967), S. 270.

³ Karl Barth tritt für eine recht verstandene »pneumatische« Exegese ein: » »Pneumatische« Exegese? Sicher nicht, sofern sie etwa aus irgendeinem ihr vermeintlich eigenen Geistbesitz heraus über die Schrift verfügen zu können meinte. Sie mag aber so genannt werden, sofern sie sich die doch aus der Schrift selbst zu begründende Freiheit nimmt, ernstlich, letztlich und entscheidend nur eben die Frage nach dem in ihr vernehmbaren Selbstzeugnis des Geistes an sie zu richten.« In: Einführung in die evangelische Theologie. Zürich ²1963, S. 194. Nach P. Stuhlmacher ist historisch-kritische Exegese »nicht schon in sich

Frage. Wer sie erwägt, wird bemerken, wie viele entsprechende Fragen in ihr mitschwingen. Es geht nicht nur um die Beziehung zwischen den Buchstaben und dem Geist, zwischen der Schrift und der Sache, zwischen der Geschichte und ihrem Sinn. Es geht auch um die Beziehungen zwischen dem Sichtbaren und dem Verborgenen, dem Alten und dem Neuen, dem Toten und dem Lebendigen, dem Vielen und dem Einigen, dem Endlichen und dem Unendlichen, der Zeit und der Ewigkeit, dem natürlichen Wissen und dem übernatürlichen Glauben. Es geht fortwährend um die geheimnisvolle Unterscheidung und Verbindung zwischen dem Geschehen der Welt und dem Geheimnis, das in und über der Welt Gott selbst ist.

Vieles steht auf dem Spiel. Die Gemeinschaft des Glaubens, welche die buchstäbliche und geistliche Auslegung der Heiligen Schrift recht unterscheiden und verbinden will, wird es sich nicht leicht machen dürfen. Eine bloße Unterscheidung der beiden Auslegungen genügt zweifellos nicht. Denn wo beide unverbunden nebeneinander gestellt werden, trennen sie sich und kreisen schließlich nur in sich selbst. Die buchstäbliche Auslegung begnügt sich mit dem Geist der Welt und wird unfähig, den Heiligen Geist anzunehmen. Die geistliche Auslegung verliert ihrerseits den Boden der Geschichte und Sprache unter den Füßen und entartet zu willkürlicher Schwärmerie. Aber ein bloßes Verbinden der buchstäblichen und geistlichen Auslegung führt auch nicht zum Ziel. Denn der Exeget, der das Unterscheiden vergißt, wird früher oder später eigene Ansichten oder Ergebnisse der Geschichts- und Sprachforschung völlig dem Zeugnis des Heiligen Geistes gleichsetzen.

Aber wo führt ein Weg, wenn bloßes Unterscheiden oder bloßes Verbinden des buchstäblichen und des geistlichen Sinnes nicht ausreichen? Diese Frage läßt sich nicht im Raum der Abstraktion beantworten. Es ist notwendig, an den Weg zu erinnern, den die Schriftauslegung in Israel und in der Urkirche (I), in der Kirche des Altertums und des Mittelalters (II) und in der Kirche der Neuzeit (III) bis heute gegangen ist.

I

Die christliche Unterscheidung und Verbindung des Buchstabens und Geistes der Heiligen Schrift wird in Israel vorbereitet. Schon Israel begnügt sich nicht mit einem buchstäblichen Verständnis der Erzählungen aus seiner Vergangenheit. Propheten und Schriftsteller erkennen, daß das Vergangene, das

und als solche theologische Schriftauslegung. Sie kann aber dazu werden, wenn sie hermeneutisch als Interpretation des Einverständnisses mit den biblischen Texten reflektiert und theologisch in Ansehung der bleibenden hermeneutischen Relevanz des 3. Glaubensartikels im Apostolicum betrieben wird«: Historische Kritik und theologische Schriftauslegung In: Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie. Göttingen 1975, S. 126.

Jahwe an Israel gewirkt hat, das Zukünftige Vorbildet. Sie blicken vom Alten zum Neuen vor, erwarten den neuen Auszug aus Ägypten, den neuen Bund, das neue Land, die neue Stadt, den neuen Tempel, den neuen Gesalbten. Immer neu wird im Deuteronomium, in der Priesterschrift, in den Büchern der Chronik über den alten Buchstaben hinausgegangen. Es gibt eine erstaunliche Freiheit der charismatischen Vergegenwärtigung der eigenen Herkunft und Zukunft⁴.

Man schreibt das zukünftige Heil dem Geist Gottes zu. Nach den Verheißungen des Buches Jesaja wird sich der Geist des Herrn auf den zukünftigen Heilbringer niederlassen (Jes 11,2; 42,1; 61,1). Ezechiel sieht sich selbst vom Geist Gottes emporgehoben (Ez 2,2; 3,12.14; 8,3; 11,1.24; 37,1; 43,5), schaut, wie der Geist das Totengebein zum Leben erweckt (Ez 37,1–10). Er verkündigt die Verheißung Jahwes: »Ich schenke euch ein neues Herz und gebe euch einen neuen Geist. Ich nehme das Herz von Stein aus eurer Brust und gebe euch ein Herz von Fleisch. Ich lege meinen Geist in euch hinein und bewirke, daß ihr nach meinen Gesetzen lebt und meine Gebote achtet und erfüllt« (Ez 36,26–27; vgl. 11, 19; 37, 14).

Israels Lehrer der Weisheit sind überzeugt, daß es zur Auslegung der Schriften nicht genügt, ihren buchstäblichen Sinn zu erforschen. Der Geist der Einsicht ist dazu notwendig, und Gott schenkt ihn in Fülle, wenn er es will (Sir 39,6). Die Schriftausleger wissen, daß niemand den Plan Gottes erkennt, dem Gott nicht Weisheit gegeben und seinen Heiligen Geist aus der Höhe gesandt hat (Weish 9,17).

Auch *Jesus* legt die Schrift aus, indem er innerhalb der jüdischen Tradition auf ureigene Weise Buchstaben und Geist unterscheidet und verbindet⁵. Die Urkirche verkündigt es nach Ostern, nicht buchstabengetreu seine Auslegungen nachsprechend, sondern in freier, vorwärts drängender Vergegenwärtigung seines Geistes.

Nach dem *Markusevangelium* läßt sich Jesus als »*Rabbi*« anreden (Mk 9,5; 10,51; 14,45). Aber seine Lehre ist nicht die der Rabbinen. Sie ist neu, staunenswert, die Lehre dessen, der die Macht hat, der die unreinen Geister hinauswirft (Mk 1,22–27). Er bringt den neuen Wein, der nicht in die alten Schläuche zu füllen ist (Mk 2,22). Die Schriftlehrer können den Geist, der ihn treibt, nur als unreinen Geist deuten (Mk 3,22–30). Denn er setzt sich frei über ihre Auslegungen hinweg, tut am Sabbat, was sie nicht

⁴ Zu den charismatischen Neuinterpretationen der alten Überlieferungen im Alten Testament s. G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, München 1965, S. 339–349; G. Lohfink, *Historische und christliche Auslegung des Alten Testaments*, in: *Bibelauslegung im Wandel*. Frankfurt a. M. 1967, S. 185–213.

⁵ Es ist im Rahmen dieser Erwägungen nicht möglich und auch nicht nötig, die Grundzüge der Schriftauslegung Jesu historisch zu rekonstruieren. Siehe dazu K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu I*, Neukirchen 1972; H. Hübner, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition*, Witten 1973; R. Banks, *Jesus and the Law in Synoptic Tradition*, Cambridge 1976.

erlauben (Mk 2,23–28); ißt mit unreinen Sündern und Zöllnern (Mk 2,16). Er weist aber nicht nur rabbinische Auslegungstraditionen zurück, sondern kritisiert auch die Tora selbst (Mk 7,1–23), widerruft ausdrücklich die Erlaubnis zur Entlassung der Ehefrau (Mk 10,1–12). Gegenüber dem Buchstaben der Tora verhält er sich frei, aber er handelt in ihrem Sinn, beruft sich auf Worte Moses, Davids und Jesajas (Mk 4,12; 7,6.10; 9,48; 11,17; 12,1.26.36). Er verkündigt das kommende Heil mit dem überlieferten Bildwort vom Königtum Gottes (Mk 1,15) und formuliert sein Gebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten mit Texten aus der Tora (Mk 12,28–34).

Im *Mattäusevangelium* ist Jesus der Lehrer und Ausleger schlechthin (Mt 23,8.10), der Eine, der über den Buchstaben des Gesetzes hinweggeht und das Gesetz dennoch nicht auflöst, sondern erfüllt (Mt 5,17). Er weiß, daß kein Jota und kein Strichlein vergehen wird, bis alles geschehen ist (Mt 5,18). Trotzdem gibt er ungeschriebene, eigene Weisungen: »Ich aber sage euch« (Mt 5,22.28.32.34.39.44). Für Mattäus ist die rechte Auslegung der Tora die Auslegung im Geist der Propheten. Daher spricht Jesus von einer Gerechtigkeit, die weit über die der Schriftlehrer und Pharisäer hinausgeht (Mt 5,20). Daher erinnert er zweimal an das Wort des Propheten Hosea: »Bundeshuld will ich, nicht Schlachtopfer« (Mt 9,13; 12,7). Daher sagt Jesus auch, an den beiden Weisungen zur Gottes- und Nächstenliebe hänge das ganze Gesetz und die Propheten (Mt 22,40).

Ein kleines Gleichnis im Sondergut des *Mattäusevangelium*s ist sehr bezeichnend: »Jeder Schriftlehrer, der ein Schüler des Himmelreiches geworden ist, gleicht einem Hausherrn, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt« (Mt 13,52). Hier wird der Schriftlehrer vorgestellt, der sich bekehrt hat und zum Schüler des Himmelreiches geworden ist. Er holt Neues hervor, aber er tut es so, daß sich Neues und Altes trotz gewaltiger Gegensätze verbinden. Das ist erstaunlich. Es ist die charismatische Auslegungspraxis des Verfassers des *Evangelium*s selbst, der überzeugt ist: Das Alte, im rechten Geist ausgelegt, geht mit dem Neuen wirklich zusammen und findet in ihm seine Erfüllung⁶.

Im *Lukasevangelium* bezieht Jesus, voll des Heiligen Geistes (Lk 4,1), die Geistverheißung des Jesajabuches (Jes 61,1–2; 58,6; Lk 4,18–19) unmittelbar auf seine Gegenwart: »Heute ist diese Schriftstelle in euren Ohren erfüllt« (Lk 4,21). Er verheißt auch, daß sich beim Gang nach Jerusalem alles vollenden wird, was von den Propheten über den Menschensohn geschrieben worden ist (Lk 18,31). In der Zeit zwischen seiner Auferstehung und Himmelfahrt legt er selbst den Jüngeren aus, was alle Schriften über ihn sagen, und öffnet ihnen so den Sinn zu einem wirklichen Verständnis (Lk 24,27.32.45).

⁶ Vgl. J. Kremer, in: Neues und Altes. Freiburg i. Br. 1974, S. 11–33.

Auch in der Sicht des *Johannesevangeliums* legen Mose und die Propheten Zeugnis für Jesus ab (Joh 1,45). Aber der Johannesgemeinde erscheint der Abstand zwischen jüdischer und christlicher Schriftauslegung unüberbrückbar. Jesus gibt zwar zu, daß die Juden die Schriften eifrig durchforschen, aber er bestreitet, daß sie es glaubend tun (Joh 5,46–47). Gläubiges Verstehen gibt es nur, wo Menschen aus Gott geboren werden, der Geist ist (Joh 1, 12–13; 4,24). Der Widerspruch zwischen fleischlicher und geistlicher Geburt ist unauflösbar: »Was geboren ist aus dem Fleisch, ist Fleisch; was aber geboren ist aus dem Geist, ist Geist« (Joh 3,6). »Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch taugt zu nichts. Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben« (Joh 6,63). »Der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, er wird Euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe« (Joh 14,26).

Bei *Paulus* tritt das *Gramma* – das nur unzulänglich mit dem harmlosen Wort »Buchstabe« zu übersetzen ist – dem *Pneuma* unversöhnlich entgegen, wie Stein und Herz (2 Kor 3,3; vgl. Ez 36,26), wie Altsein und Neusein (Rö 7,6), wie Sichtbares und Verborgenes (Rö 2,28–29). »Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig« (2 Kor 3,6)⁷.

Was meint dieser Grundsatz, der die Geschichte der christlichen Schriftauslegung so tief, so gegensätzlich bestimmt hat? Paulus hat sicher mehr im Blick als den aller Welt bekannten Unterschied zwischen der leblosen Schrift und dem Leben des Geistes. Es geht ihm um eine andere, höchst gefährliche Antithese. Er erkennt im Glauben: Die Tora, ohne den Geist des Herrn ausgelegt, ist nicht nur tot, sondern tötet. Der Dienst unter der durch die falsche Auslegung pervertierten Tora ist »Dienst des Todes« (2 Kor 3,7). Beim Lesen des »Alten Bundes« bleibt daher den Söhnen Israels verhüllt, daß er in Christus ein Ende nimmt (2 Kor 3,14). Doch die Hülle, die auf dem Herzen liegt, wird entfernt, sobald sich einer, wie einst Mose, zum Herrn bekehrt. »Der Herr aber ist der Geist. Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit« (2 Kor 3,17). Da wird die Hülle vom Gesicht genommen, die Herrlichkeit des Herrn spiegelt sich in uns, wir verwandeln uns in sein Bild, immer herrlicher, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn (2 Kor 3,18). Paulus, der christliche Schriftausleger, ist von der Neuheit, der Freiheit und der Herrlichkeit des Geistes überwältigt. Für ihn gibt es keinen Zweifel, daß der tötende Buchstabe und der lebendig machende Geist, die alte Tora und die neue Glaubensgerechtigkeit in keiner Weise versöhnt werden können.

Aber derselbe Paulus, der den Buchstaben (*Gramma*) leidenschaftlich ablehnt, ist zugleich der große Verehrer der Schrift (*Grphe*), die er sich wie

⁷ Zur gegenwärtigen Auslegung der *Gramma*-*Pneuma*-Dialektik bei Paulus siehe besonders: K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I*, 2. Zollikon-Zürich 1948, S. 571; E. Käsemann, *Paulinische Perspektiven*. Tübingen 1972, S. 237–285; H. J. Kraus, *Die biblische Theologie*. Neukirchen 1970, S. 341–344.

eine Person vorstellt. Sie hat die Rechtfertigung aus dem Glauben vorhergesehen und Abraham verheißen, daß in ihm alle Völker gesegnet werden (Gal 3,8). Sie hat alles unter die Sünde zusammengeschlossen, damit die Verheißung aus dem Glauben an Jesus Christus den Gläubigen geschenkt werde (Gal 3,22). Das Evangelium Gottes ist so durch seine Propheten in den heiligen Schriften im voraus verheißen (Rö 1,2). Daher bedeutet das, was von den beiden Söhnen Abrahams geschrieben ist, »allegorisch« die beiden Testamente (Gal 4,24). Was den Vätern in der Wüste zustieß, geschah ihnen »typisch«; »es wurde zu unserer Warnung geschrieben, für die, die das Ende der Zeiten erreicht hat« (1 Kor 10,11). In diesem Sinn war der »geistliche Fels«, aus dem die Väter in der Wüste ihren »geistlichen Trank« empfangen, kein anderer als Christus (1 Kor 10,4).

Paulus ist also überzeugt, daß die Schrift Israels »für uns« geschrieben ist, die wir an Jesus Christus glauben – und dies gewiß nicht nur an den wenigen Stellen, von denen er es ausdrücklich sagt (Rö 4,24; 1 Kor 9,10; 10,11). Denn »was immer einst geschrieben wurde, wurde zu unserer Belehrung geschrieben« (Rö 15,4). Daher nimmt Paulus sich gelegentlich die Freiheit, den Schrifttext auf seinen Gedanken hin umzubilden (z. B. Jer 9,24 und 1 Kor 1,31). Er lebt in der Überzeugung, den Geist aus Gott empfangen zu haben (1 Kor 2,12), ein geistlicher Mensch zu sein, der alles beurteilt, selbst aber von niemandem beurteilt wird (1 Kor 2,15).

Der Verfasser des *Hebräerbriefes* sagt ausdrücklich, daß der Heilige Geist in den Büchern Moses und der Propheten und in den Psalmen spricht (Hb 3,7; 9,8; 10,15). Daher legt er die Schrift Israels auf die Kirche aus, daher können die Gläubigen, die Anteil am Heiligen Geist empfangen haben (Hb 6,4), verstehen, daß das alte Zelt ein Sinnbild der gegenwärtigen Zeit ist (Hb 9,9) und das alte Gesetz den Schatten der zukünftigen Güter enthält (Hb 10,1).

In der *Apokalypse* überträgt Johannes, vom Geist ergriffen (Apk 1,10; 4,2; 17,3; 21,10), Bilder und Gestalten aus der Vergangenheit Israels kühn in die Zukunft. Das kann geschehen, weil in der Schrift des Alten Bundes der neue Himmel und die neue Erde, das Zelt Gottes und die heilige Stadt bereits angesagt sind⁸.

Dies sind – äußerst knapp anskizziert – einige Wegmarken innerbiblischer Schriftauslegung. Wer näher zusieht, stößt auf schwere, fast unlösbare Probleme, die bis in die innerste Mitte des Glaubens eindringen: Darf die christliche Kirche bei ihrer Aneignung der Heiligen Schrift Israels so kühn über den buchstäblichen Sinn hinweggehen? Ist das geistliche Schriftauslegung: die Texte ändern und aus ihrem geschichtlichen Zusammenhang reißen? sie ohne Rücksicht auf ihren buchstäblichen Sinn oder gegen ihn auslegen? sie auf Ereignisse beziehen, die der Verfasser nicht ahnen konnte?

⁸ Ausführliches findet sich z. B. in den Beiträgen von J. Ernst (177–192), F. Schröger (313–329) und A. Sand (331–357) in: J. Ernst (Hg.), *Schriftauslegung*, München 1972.

Eines ist gewiß: Die Kirche des Neuen Testaments begnügt sich nicht mit der buchstäblichen Auslegung der Heiligen Schrift. Das Neue Testament ist zu einem erheblichen Teil geistliche, über den buchstäblichen Sinn hinausgehende Auslegung des Alten Testaments. Man sagt wohl mit Recht: Viele neutestamentlichen »Schriftbeweise« sind situationsbedingt, methodisch unzulänglich, für uns nicht mehr nachvollziehbar. Es ist uns unmöglich, sie einem Diktat des Geistes Gottes selbst zuzuschreiben. Aber: Wer der geistlichen Auslegung grundsätzlich verbietet, über den nach unserem Verständnis faßbaren Buchstabensinn hinauszugehen, wird die Auslegungspraxis des Neuen Testaments zu einem großen Teil ablehnen müssen. Diese Ablehnung wird früher oder später die Einheit der Bibel selbst treffen, zumindest jene Einheit von Verheißung und Erfüllung, die im Neuen Testament in geistlicher Auslegung verkündigt wird. Eine buchstäbliche Auslegung der Schrift Israels kann zwar durchaus erkennen, daß sie viele Hinweise auf den von Gott kommenden Heilbringer der Endzeit enthält. Aber nur der Heilige Geist kann der Kirche bezeugen, daß Gott Jesus nicht nur als den größten Propheten, sondern als den Messias, als seinen einziggezeugten Sohn gesandt hat. Das Neusein des Neuen Testaments, das Altsein des Alten Testaments, die Einheit beider Testamente: dies alles steht und fällt mit der Gegenwart des Geistes Gottes in der Schriftauslegung der Kirche.

II

Aus der weiteren Geschichte der Unterscheidung und Verbindung von Buchstaben und Geist in der christlichen Schriftauslegung kann hier nur wenig angemerkt werden⁹.

Origenes verwendet größte Mühe auf die kritische Feststellung und Erforschung des buchstäblichen Sinnes. Aber er bleibt an den Grenzen dieses »leiblichen« Sinnes, an dem sich die einfachen Gläubigen erbauen, nicht stehen, sondern schreitet weiter zum »seelischen«, der den Fortschreitenden zugänglich ist, die zu seelischer Gemeinschaft mit der Sache der Schrift fähig sind. Diese seelische Gemeinschaft ist jedoch noch nicht die Gemeinschaft des Heiligen Geistes (vgl. 1 Kor 2,14). Daher nimmt Origenes an, daß die Schrift erst auf der Stufe der »geistlichen« Auslegung vollkommen verstanden wird¹⁰.

Im Vollzug seiner Schriftauslegung überspringt Origenes allerdings häufig den seelischen Sinn, in dem der Heilige Geist noch nicht begegnet. Meistens geht er von der buchstäblichen sofort zur geistlichen Auslegung über. In der geistlichen Auslegung erscheint der Anfang und das Ende der Ge-

⁹ Eine Kurzdarstellung aus paulinisch-lutherischer Sicht bietet G. Ebeling, Geist und Buchstabe. In: RGG 2 (1958), Sp. 1290–1296.

¹⁰ Origenes, De principiis IV, 2, 4; Hom. in Lev. 5, 1; 5, 5.

schichte des Mensch gewordenen Wortes Gottes und seiner Kirche. Vor allem aber geht es um die konkrete Gegenwart der einzelnen kirchlichen Seele, die nach dem Bild des Sohnes Gottes umgestaltet werden soll¹¹.

Vieles in der geistlichen Schriftauslegung des Origenes erscheint allzu willkürlich, allzu weit vom buchstäblichen Schriftsinn entfernt. Die Kritik der antiochenischen Exegeten, vor allem die Forderung, die Bindung an den Buchstaben ernster zu nehmen, ist daher in vielem berechtigt. Aber der Aufruf des Origenes zum Übersteigen des buchstäblichen Sinnes dringt durch die Geschichte bis in die neueste Zeit.

Auch *Hieronymus* betrachtet die buchstäbliche Auslegung nicht als Selbstzweck. Sobald der Buchstabe klar ist, beginnt er mit der geistlichen Deutung¹². *Augustinus* hört mit Freude, wie eindringlich Ambrosius die Regel vom tötenden Buchstaben und lebendig machenden Geist seiner Gemeinde einprägt¹³. Nach seiner Bekehrung erkennt er jedoch klarer den Unterschied zwischen dem allgemeinen Verständnis der Beziehung des Buchstabens zum Geist und dem unversöhnlichen Gegensatz zwischen *Gramma* und *Pneuma* bei Paulus¹⁴. Das paulinische Verständnis wird ihm im Laufe des Lebens immer bedeutsamer. Aber er scheut sich nicht, auch jene an das Wort vom tötenden Buchstaben zu erinnern, die den notwendigen Überstieg von der buchstäblichen zur geistlichen Schriftauslegung verweigern¹⁵.

Den Theologen des Mittelalters ist klar, daß die Heilige Schrift — wie *Bonaventura* schreibt — »außer dem buchstäblichen Sinn an verschiedenen Stellen dreifach auszulegen ist: allegorisch, moralisch und anagogisch«. Die allegorische Auslegung ist dem Glauben, die moralische dem Handeln, die anagogische dem Ersehnen der ewigen Seligkeit zugeordnet¹⁶.

Thomas von Aquin erklärt nüchtern und weitsichtig: Gott gibt sich in der Heiligen Schrift nicht nur durch Sprachzeichen, sondern auch durch Sachzeichen zu erkennen. Er spricht uns auch durch die Sachen selbst an, auf welche die Sprachzeichen hindeuten. Daher gibt es nicht nur den buchstäblichen Sinn, der sich auf die Bedeutung der Sprachzeichen bezieht. Es gibt auch den geistlichen Sinn — sich aufbauend auf dem buchstäblichen Sinn und ihn stets voraussetzend —, der zu erkennen versucht, was Gott durch die Sachen, durch das bezeichnete Geschehen selbst anzeigen will.

Die drei Bereiche des geistlichen Schriftsinns werden von Thomas entsprechend den drei Bereichen der Zeit bestimmt. Der allegorische Sinn ergibt sich, soweit das Geschehen im Alten Bund auf den Neuen Bund hindeutet.

¹¹ H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, Paris 1950.

¹² »Historia manifesta est, littera patet: spiritus requiratur«: Hieronymus, In Marcum, 8, 22–26.

¹³ Augustinus, *Confessiones* VI, 4, 6.

¹⁴ Augustinus, *De spiritu et littera* 4, 6; 7, 7; 14, 25–26.

¹⁵ Augustinus, *De doctrina christiana* III, 5, 9.

¹⁶ Bonaventura, *Breviloquium*, Prol. 4, 1.

Der moralische Sinn ergibt sich, soweit das, was in Christus geschehen ist oder auf Christus hinweist, uns bedeutet, was gegenwärtig zu tun ist. Der anagogische Sinn ergibt sich aus den Hinweisen auf die zukünftige, ewige Herrlichkeit¹⁷.

Die Bedeutung des Sprechens und die Bedeutung des Geschehens werden also wie Buchstabe und Geist unterschieden und verbunden. Der buchstäbliche Sinn ist der erste, grundlegende, weil er den Anspruch Gottes vernehmen läßt. Der geistliche Sinn führt dieses Vernehmen weiter. Es ist der Weg von der Sprache zur Sache. Auf diesem Weg wird immer klarer, daß Gott durch die Geschichte spricht, daß sein Geist die Herkunft, Gegenwart und Zukunft der Gläubigen erfüllt. Ohne diesen geistlichen Sinn – das ist die Überzeugung der Theologen des Mittelalters¹⁸ – gibt es keine wirkliche, auf die Geschichte Gottes mit den Menschen eingehende Auslegung der Heiligen Schrift.

III

Mit dem Beginn der Neuzeit gerät die mittelalterliche Praxis der geistlichen Schriftauslegung, die oft zügellos, schwelgend und unverbindlich ist, in eine tiefe Krise. Was durch Jahrhunderte als Ausdruck der Neuheit christlichen Lebens galt, erscheint nun alt und unzumutbar. Neu, zukunftssträchtig erscheint dagegen die kritische Erforschung des buchstäblichen Sinns.

Die Humanisten entfernen sich von der Überlieferung des Mittelalters und erforschen die Quellen des Glaubens mit neuem Sprachverständnis und verfeinerter Auslegungskunst. Aber sie halten dennoch die geistlichen Deutungen der alten Kirche in Ehren. *Erasmus*, Wegbereiter der philologischen Exegese der Neuzeit, spricht mit höchster Achtung von Origenes und Augustinus und verteidigt das Recht einer klug und geistvoll angewandten Allegorese¹⁹.

Auch der junge *Luther* bejaht zunächst die überlieferte Unterscheidung und Verbindung des buchstäblichen und des dreifachen geistlichen Schriftsinns. Aber später erklärt er, der vierfache Schriftsinn sei »ein grob Unverständnis«, der »geistliche Sinn« habe keinen Grund in der Schrift, sei nicht zu beweisen und beweise auch selbst nichts, sei weniger wert als eine »eitle Poetenfabel«. Der buchstäbliche Sinn sei »der höchste, beste, stärkste und kurzum die ganze Substanz, Wesen und Grund der Heiligen Schrift«. Der Heilige Geist sei »der allereinfältigste Schreiber«, man solle also nicht sagen,

¹⁷ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, 1, 10c; vgl. M. Arias Reyero, Thomas von Aquin als Exeget, Einsiedeln 1971, S. 132–150.

¹⁸ H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I–II, Paris 1959–1964; Ders., *L'Écriture dans la Tradition*, Paris 1966.

¹⁹ Erasmus, *Ratio seu compendium verae theologiae*, *Ausgewählte Schriften* III, Darmstadt 1967, S. 400–430.

»daß die Schrift oder Gottes Wort mehr denn einen Sinn haben«²⁰. Alle Versuche, die Unterscheidung der buchstäblichen und geistlichen Schriftauslegung durch das Pauluswort vom tötenden Buchstaben und lebendig machenden Geist zu begründen, werden scharf zurückgewiesen²¹. Der recht verstandene buchstäbliche Sinn ist für Martin Luther der streng auf Jesus Christus ausgerichtete, geistliche Sinn, kraft dessen das Evangelium dem Gesetz gegenübergestellt wird. Dieser Leitgedanke wirkt in der evangelischen Schriftauslegung bis heute nach.

Die Neuzeit kann jedoch auf dem Standpunkt Luthers nicht stehenbleiben. Man sieht im 17. und 18. Jahrhundert immer deutlicher, daß der buchstäbliche Sinn der Schrift sowohl von dem, was »historisch« wahr ist, als auch von der späteren kirchlichen Glaubenserkenntnis, einschließlich der der Reformatoren, unterschieden werden muß. An die Stelle der buchstäblich-geistlichen Schriftauslegung tritt daher das historisch-kritische Verständnis. Es ist historisch, weil es die Bibel nicht mehr oberhalb, sondern nur noch innerhalb der Menschheitsgeschichte verstehen soll. Es ist kritisch, weil es nicht nur Textkritik und Literarkritik übt, sondern auch den Inhalt des Textes von der wirklich geschehenen Geschichte und der späteren kirchlichen Auslegung absondert. Zu all dem braucht es, wie *Spinoza* schreibt, kein Licht über der Natur und keine kirchliche Autorität²². In solcher Perspektive erscheint alle geistliche Schriftauslegung – die den buchstäblichen Sinn übersteigende der alten Kirche und die mit dem buchstäblichen Sinn identische der Reformatoren – als wissenschaftlich nicht verifizierbarer ideologischer Überbau²³.

Das theologische Recht einer maßvollen historisch-kritischen Erforschung des buchstäblichen Schriftsinns wird heute nicht nur in den reformatorischen Kirchen, sondern, nach jahrhundertelangem Widerstreben und Zögern, auch in der katholischen Kirche anerkannt. Aber was geschieht in der katholischen Theologie, nach der Rezeption der historisch-kritischen Methode, mit der geistlichen Auslegung der Heiligen Schrift?

Den Traditionen der protestantischen Theologie entspricht es, die geistliche Schriftauslegung nicht über, sondern nur in der buchstäblichen Schriftauslegung zu vollziehen. Aber es gelingt nicht, die Selbigkeit des buchstäblichen und geistlichen Schriftsinns in einer einzigen, Altes und Neues Testament umfassenden »Biblichen Theologie« darzustellen. Historisch-kritisches

²⁰ Martin Luther, Auf das überchristlich, übergeistlich und überkünstlich Buch Books Emers zu Leipzig Antwort, 1521, WA 7, 649–652; vgl. G. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung, Darmstadt 1962, S. 304–306.

²¹ Martin Luther, a. a. O., WA 7, S. 653.

²² B. Spinoza, Tractatus theologico-politicus, c. 7.

²³ Der hier zur Verfügung stehende Raum erlaubt leider keine genauere Darstellung des Rechts und der Grenzen der historisch-kritischen Methode. Siehe dazu den hervorragenden Aufsatz von K. Lehmann, Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese. In: Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, S. 54–93.

Wissen und geistliches Erkennen lassen sich nicht völlig gleichsetzen²⁴. Karl Barths »theologische« Exegese, die erweisen soll, daß »historische« und »biblische« Wahrheit »gerade nicht verschieden« sind, wird vielfach als unkritisch abgelehnt²⁵.

Ist der Weg Ernst Käsemanns gangbarer? Er fordert historisch-kritische, allen frommen Aberglauben, allen Dokerismus abweisende Schriftauslegung. Sie soll aber gerade als kritische geistlich sein, indem sie die paulinische *Gramma-Pneuma*-Antithese neu vollzieht und die überlieferte »Schrift« radikal vom »Evangelium« unterscheidet²⁶. Wer diesen Weg konsequent zu Ende geht, kann aber die theologische Einheit der Schrift nicht mehr ernst nehmen, muß bedeutende Teile des Alten und Neuen Testaments, vor allem den sogenannten »Frühkatholizismus«, abweisen und sich mit Berufung auf den Geist Gottes auf einen eigenen »Kanon im Kanon« oder eine eigene »Mitte der Schrift«, die paulinische Lehre von der Rechtfertigung der Gottlosen, zurückziehen²⁷.

Dieser Rückzug auf einen exklusiven Paulinismus kann nicht der Weg der katholischen Theologie sein. Sie muß für die Einheit und Ganzheit der Heiligen Schrift offen bleiben. Das ist aber, meine ich, nur möglich, wenn sie nach der Rezeption der historisch-kritischen Methode, die auf Dissoziierung und Partialisierung drängt, auch die geistliche Schriftauslegung erneuert und dadurch auf die eine und ganze Geschichte des Heils eingeht.

Gewiß begegnet schon die historisch-kritische Exegese der geistlichen Schriftauslegung Israels und der Urkirche. Formgeschichtliche und redaktionsgeschichtliche Forschungen regen fortwährend zur Annahme der historisch feststellbaren geistlichen Verkündigung an. Auch viele Schritte auf dem Weg von der Einzelexegese zur Biblischen Theologie gehen dem Geist der Bibel entgegen.

Daher stößt der Ruf nach einer Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung heute oft auf Verwunderung und Unverständnis. Denn man meint, in der gegenwärtigen Exegese werde dafür genug getan. Aber ist es genug? Kann man mit dem gegenwärtigen Zustand zufrieden sein? Kann sich in der Hektik der modernen Wissenschaft geistliche Schriftauslegung lange lebendig erhalten? Die historisch-kritische Exegese vermag sie zwar anzuregen, aber sie muß sich zugleich zurückhalten, um die von ihrer Methode gezogenen Grenzen nicht zu überschreiten. Sie verfügt nicht über den Geist Gottes, kann ihn nicht als Erkenntnisprinzip einsetzen. Ein idealer Ort

²⁴ Zum Scheitern der Biblischen Theologie: G. Strecker, Das Problem der Theologie des Neuen Testaments, im gleichnamigen Sammelband, S. 1–31.

²⁵ K. Barth, Kirchliche Dogmatik I, 2, S. 548; H. J. Kraus, Die Biblische Theologie, S. 282 bis 296; H. Seeßaß, Biblische Hermeneutik, Stuttgart 1974, S. 89–111.

²⁶ E. Käsemann, Zum gegenwärtigen Streit um die Schriftauslegung, in: Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, S. 268–290; Vom theologischen Recht historisch-kritischer Exegese. In: ZThK 64 (1967), S. 259–281.

²⁷ S. Schulz, Die Mitte der Schrift. Stuttgart 1976, S. 403–433.

geistlicher Schriftauslegung wäre gewiß eine Biblische Theologie des Alten und Neuen Testaments. Aber wo gibt es sie? Sie wird mit zunehmendem Nachdruck gefordert. Aber: »Noch ist nicht abzusehen, ob und wie diese Forderung erfüllt werden kann«²⁸.

Auch für die Dogmatik wird es zunehmend schwieriger, die Heilige Schrift geistlich auszulegen. Sie neigt heute oft dazu, bei der Auslegung der Schrift nur die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung zu referieren. Aber kann sie die Wahrheit des Glaubens erkennen, wenn sie es nicht mehr wagt, im Geist die Grenzen des historisch-kritisch Erforschbaren auf die Offenbarung Gottes hin zu überschreiten? Auf die Dauer gesehen, meine ich, ist das Schicksal der Dogmatik mit dem der geistlichen Schriftlegung eng verbunden. Wo diese verkümmert, muß der Buchstabe den Geist, muß das natürliche Wissen den übernatürlichen Glauben verdrängen.

Die katholische Theologie wird also, vor allem in der Exegese und der Dogmatik, neu lernen müssen, buchstäbliche und geistliche Schriftauslegung zu unterscheiden und zu verbinden.

Die Unterscheidung ist notwendig, weil natürliches Wissen und übernatürliches Glauben nicht gleichzusetzen sind. Historisch-kritisches Erforschen des buchstäblichen Schriftsinns kann grundsätzlich ohne den Glauben geschehen. Der Glaube, vom Geist Gottes bewegt, erkennt mehr als das natürliche Wissen, kann an den Grenzen dieses Wissens nicht festgehalten werden.

Aber die Verbindung beider Auslegungsweisen ist ebenso notwendig. Daher geht es nicht an, buchstäbliche und geistliche Auslegung ähnlich wie zwei theologische Disziplinen voneinander zu trennen. Die geistliche Auslegung muß sich in der buchstäblichen vorbereiten, aus ihr hervorgehen und auch in der freiesten Entfaltung mit ihr verbunden bleiben. Daher kann man die geistliche Auslegung kaum dadurch fördern, daß man eine eigene Disziplin für sie aufbaut. Exegese und Dogmatik sollten ihre je verschiedene Verantwortung für sie erkennen²⁹. Nur wenn die exegetische Arbeit stets auf die geistliche Schriftauslegung zugeht und die Dogmatik sie in engster Verbindung mit der Exegese vollzieht, kann sie gelingen.

Vielleicht lernt die Christenheit eines Tages neu, daß die geistliche Schriftauslegung keine überflüssige Spielerei ist, auf welche die Theologie der Neuzeit verzichten kann. Vielleicht erkennt sie eines Tages wieder, wie der Geist Gottes in Bildern und Gleichnissen den Anfang, die Mitte und das Ende unseres Heilswegs enthüllt. Wie in den drei Bereichen der überlieferten geistlichen Schriftauslegung kann sich dann etwas zeigen vom Sinn unserer Herkunft, unserer Gegenwart und unserer Zukunft.

²⁸ H. J. Kraus, *Die Biblische Theologie*, V.

²⁹ Vgl. K. Lehmann, *Über das Verhältnis der Exegese als historisch-kritischer Wissenschaft zum dogmatischen Verstehen*, in: R. Pesch u. R. Schnackenburg (Hg.), *Jesus und der Menschensohn* (Festschrift A. Vögtle). Freiburg i. Br. 1975, S. 421–434.

Der Gewinn der modernen Schriftauslegung für den christlichen Glauben

Von Alfons Deissler

Man spricht heute viel vom unbezweifelbaren Phänomen des »Glaubensschwundes« und gibt für dieses Schwinden vielfache Begründungen. Sowohl beim Klerus wie bei Laien ist öfter zu hören, als eine der Hauptursachen der Glaubensverunsicherung müsse die neuere Exegese mit ihrer historisch-kritischen Methode betrachtet werden. Man sollte dieser Meinung einmal in methodisch abgesicherten Umfragen nachgehen. Daß es heute Leute in allen Lebensaltern gibt, welche die Spannungen zwischen der wissenschaftlichen Exegese und der traditionellen Lehrverkündigung schwer aushalten und sich dann gemäß einem »entweder«-»oder« entscheiden, ist keine Frage. Wie viele es sind, und welche anderen Motive bei ihrer Entscheidung noch mit ins Spiel kommen, wissen wir nicht. Auch wenn wir es wüßten, stünde immer noch die fundamentale Frage an, ob die moderne Schriftauslegung aus sich heraus dem christlichen Glauben abträglich ist.

An dieser Stelle wären Reflexionen über das Grundverhältnis von Schrift und Tradition und Kirche fällig. Es ist theologisch noch lange nicht in allem aufgeheilt. Eines ist allerdings klar: auch die »lehrende Kirche« gehört insofern zur »hörenden Kirche«, daß sie vor allem Lehren selbst auf die biblische Offenbarung hören und sich so als Dienerin des göttlichen Wortes (nicht als seine Herrin!) erweisen muß¹. Freilich steht dabei jeweils die Frage auf, was das von der Gemeinschaft der Gläubigen, das heißt: kirchlich überlieferte Schriftwort ursprünglich besage. Der sogenannte »Literalsinn« muß der Ausgangspunkt aller Lehre und Verkündigung sein und bleiben. Gleichwohl ist folgendes zu beachten: Jeder geschriebene Text kann eine Tiefendimension enthalten, die das aktuelle Bewußtsein des Verfassers übersteigt, wie manche Dichter, zum Beispiel Goethe, ausdrücklich bekennen. Man sollte schon von daher die These, daß der biblische Literalsinn grundsätzlich offen sein könne für eine in einem neuen Verständnishorizont erfolgende »Auffüllung«, nicht so leicht von der Hand weisen, wie dies öfter bei Exegeten geschieht². In der Schrift selbst lassen sich ja überzeugende Beispiele der »relecture« (»Wiederlesung« in einer neuen geschichtlichen Situation) und der »Transposition« (auf eine neue, höhere Ebene) finden.

¹ Vgl. Vaticanum II, *Dei verbum* II, 10.

² Der Satz von Josef Blank: »Der »sensus plenior«, der mitunter für problematische Exegese erhalten muß, ist eine Mystifikation, mit der eine so operierende Theologie sich selbst kompromittiert« (in »Verändert Interpretation den Glauben?«, Freiburg i. Br. 1972, S. 37) ist viel zu pauschal und wischt das Problem mit Hinweis auf Mißbräuche allzu billig vom Tisch.

Die Exegese hat sich ihrem Auftrag gemäß in jedem Fall zunächst um den Literalsinn, das heißt um die Aussage, wie der Verfasser und seine Zeitgenossen den Text verstanden haben, zu bemühen. Gerade der gläubige Exeget, der von der »Inkarnation« göttlicher Gedanken im menschlichen Schriftwort überzeugt ist, muß um so hörsamer auf dieses »inkarnierte« Wort achten und seiner Aussage alles eigene Aussagen unterstellen. Was es aussagt, ist mit den Methoden zu bestimmen, welche auch sonst bei literarischen Texten angewendet werden, das heißt, der Text ist »textkritisch«, »formkritisch«, »gattungskritisch«, »literarkritisch«, »traditionskritisch«, »redaktionskritisch« und »motivkritisch« zu untersuchen. Diese methodischen Gänge kennzeichnen die neuere und neueste Exegese. Gegenwärtig sind auch Zugänge zu biblischen Texten mit Hilfe der Methoden der modernen Linguistik in der Erprobung, doch noch ohne überzeugende Ergebnisse. Man muß überhaupt ehrlicher Weise darauf hinweisen, daß die modernen hermeneutischen Methoden keineswegs in allen Fällen zu sicheren Erkenntnissen führen. Eine Vergötterung der historisch-kritischen Methode ist schlichtweg eine Vergötzung, der gerade derjenige, welcher die Qualifikation »kritisch« für sich in Anspruch nimmt, nicht zum Opfer fallen sollte. Wer die überreiche biblische Literatur von heute auch nur ein wenig kennt, weiß, daß auch bewährte Autoren in einer Vielzahl von Fällen nicht zu gleichen Lösungen kommen oder zum wenigsten nicht den gleichen Gewißheitsgrad vertreten.

Trotz aller gebotenen Vorsicht vor arroganter Selbsteinschätzung ist wider alle pauschale Verdammung der heutigen wissenschaftlichen Exegese festzuhalten: sie ist – aufs ganze gesehen – ein Gewinn für den christlichen Glauben, und zwar in doppelter Hinsicht: a) Sie entlastet den Glauben von ihn auszehrenden Hypothesen. b) Sie vermag in vielen Fällen die tradierten Glaubenslehren in ein neues Licht zu stellen. Für beides sollen hier Konkrete angeführt werden.

A. Die Entlastung des Glaubens durch die moderne Schriftauslegung

1. Auch in der katholischen Kirche hatte man sich weithin angewöhnt, aus dem Charakter der Inspiration die Folgerung zu ziehen, die Bibel ähnlich wie einen Katechismus zu lesen und zu verstehen, das heißt als eine Abfolge »wahrer Sätze«. Daß hier fast durchweg zwei fundamental voneinander verschiedene literarische Gattungen vorliegen, wurde viel zu wenig bewußt wie auch der andere Tatbestand, daß die Hl. Schrift in sich selbst eine überaus große Zahl literarischer Gattungen enthält. Der grobe Raster: »Prosa« – »Poesie«, den man zwar von jeher kannte, aber kaum genügend auswertete, ist völlig unzureichend für die Vielartigkeit biblischer Textformen. Daß ein Text nur dann sachgerecht ausgelegt werden kann, wenn man seine Gattung (auch »Art« oder »Form« genannt) – wenigstens approximativ – bestimmt hat, ist heute auch für die Interpretation biblischer Texte unbestritten. Darum

sollten aber auch alle Gläubigen endlich so weit kommen, nicht mehr von »wörtlicher« oder von »freierer« Auslegung zu sprechen und damit sogar Wertungen zu verbinden. Man muß für diesen Bereich sich Karl Rahners Wort gleichsam in die Seele schreiben: »Man sollte die Redeweise, als habe man früher in der alten Exegese den Genesisbericht ›wörtlicher‹ genommen und tue dies nun nicht mehr, absolut vermeiden, weil sie falsch und verwirrend ist. Man versteht eine Aussage um so wörtlicher, das heißt voller und genauer, je deutlicher und reflexiver man das *genus litterarium* der betreffenden Aussage erkennt. Wenn wir *dieses* heute besser vermögen als früher, verstehen wir, nicht die Exegeten des 19. Jahrhunderts, den Text ›wörtlicher‹.«³

Hätte man früher nicht jeden Erzähltext der Bibel prinzipiell als historischen Text angesehen, hätte manche Glaubenskrise vermieden werden können. Es ist schon von der literarischen Form »Erzählung« her klar, daß dies ein komplexer Oberbegriff ist, welcher mit seiner großen Bandbreite vom Geschichtsbericht über die Sage, Legende, den Roman, die Novelle, die Gleichniserzählung bis zur Fabel, zum Märchen und zum Mythos reicht. Wieso Gottes Geist einzig und allein den Geschichtsbericht zum Gefäß seiner mitteilenden Offenbarung hätte machen sollen, ist angesichts der grundsätzlichen Legitimität aller Grundgattungen der menschlichen Wortwelt unerfindlich.

2. Die Bibel selbst gibt dem aufmerksamen Leser gleich auf ihren ersten Seiten zu erkennen, daß sie im Erzählstil nicht immer »historisch« gelesen und verstanden werden will. Wer die beiden Schöpfungserzählungen Gen 1, 1–2, 4a und Gen 2, 4b–2, 25 genauer studiert, wird im Hintergrund ein je verschiedenes Weltbild gewahren. Gen 1, 1 ff. bewegt sich offensichtlich in Vorstellungen, die von einem Wasserchaos als dem Anfang der Welt ausgehen und entspricht damit genau dem Weltbild der Kulturen an den großen Strömen des Orients. In Gen 2, 4b ff. ist die weite wasserlose Wüste der Zustand des Uranfangs. Hier kommt das Weltbild der Beduinen und Nomaden ins Spiel. Die Verschiedenheit beider Schöpfungserzählungen tritt sodann in der völlig voneinander unterschiedenen (»chronologischen«) Abfolge der Schöpfungswerke geradezu ins Hochrelief. Nach welcher »Chronologie« soll sich der Glaube nun orientieren?

Wer diese Texte »fundamentalistisch«, das heißt als naturkundlich auszuliegende Berichte zu lesen versucht, gerät in unlösbare Schwierigkeiten. Früher hat man sie mit unglaublichen Harmonisierungsversuchen zu überspielen versucht. Die neuere Exegese ist sich darin einig, daß hier zwei im naturkundlichen Sinne unvereinbare Schöpfungserzählungen vorliegen, die je auf ihre Weise – mit den Kulissen der je ihrer Zeit entsprechenden »Weltbilder« – das theologische Thema »Gott, Schöpfer des Himmels und der

³ K. Rahner/P. Overhage, Das Problem der Hominisation. Quaest. Disp. 12/13. Freiburg i. Br. 1961.

Erde« erzählend dem Jahwevolk vor Augen führen (= »narrative Theologie«). Hätten die priesterlichen Verfasser von Gen 1 (um 500 v. Chr.) den jahwistischen Schöpfungstext von Gen 2 (um 900 v. Chr.) naturhistorisch verstanden, hätten sie den ihren gar nicht schaffen und Gen 2 voranstellen können. Damit sind sie die unabwiesbaren Kronzeugen dafür, daß die naturkundliche Auslegung der Bibel ein Holzweg ist.

Weder Luther und Melanchthon noch die römischen Theologen im Galilei-Streit haben das Verhängnisvolle des Versuchs erkannt, auch das »Weltbild« der Bibel mit der »Wahrheit der göttlichen Offenbarung« zu decken. Dadurch hat man den tragischen Konflikt der Neuzeit zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie geradezu »angelegt«. Heute ist der Glaube entlastet von dieser Hypothek, freilich, geistesgeschichtlich gesehen, eigentlich viel zu spät. Noch bis in die Mitte unseres Jahrhunderts hat es nicht an Versuchen gefehlt, Gen 2 so verstehen zu lassen, daß der Mensch biologisch in keiner Weise als Produkt vorgängiger evolutiver Entwicklungen aufgefaßt werden dürfte und die Frau in irgendeiner Weise naturgeschichtlich vom Mann abstamme. Erst die neuere Exegese hat die Basis für eine neue »Symbiose« zwischen Theologie und Naturwissenschaften geschaffen. Unter Naturwissenschaftlern ist dies bekannt und häufig dankbar genutzt, während im breiteren »Publikum«, wie zahlreiche Tests zeigen, leider noch immer häufig die Ansicht vorwaltet, man müsse sich entweder zur Bibel entscheiden oder zum sogenannten »wissenschaftlichen Weltbild«.

3. Auf dem Gebiet der »Geschichte Gottes mit der Menschheit« (Heilsgeschichte genannt) muß es selbstverständlich heilsgeschichtliche Tatbestände und Fakten geben, welche die Bibel verbürgt, zumal ihr Hauptthema nicht die Schöpfung des Kosmos, sondern die geschichtliche Zuwendung Gottes zu den Menschen ist. Daraus aber darf nicht gefolgert werden, *alle* heilsgeschichtlichen Erzählungen seien historisch zu deuten. Die meisten, die so denken, ermessen kaum, mit welchem Ballast sie hiermit den Glauben bepacken. »Mühselig und beladen!« könnte man dann nur von ihm sagen und die Versuchung verstehen, solche niederdrückende Last abzuwerfen.

Nehmen wir ein konkretes Beispiel: das Jonabüchlein. Seine katholischen Kommentatoren haben mehrheitlich bis weit in unser Jahrhundert hinein die Geschichtlichkeit dieser Prophetenerzählung zu begründen versucht. Sie haben geglaubt, auch durch Mt 12,39 f. 16, 4; Lk 11, 32 (Jonaszeichen als Vorauszeichen der Auferstehung!) zu solch schwierigem Bemühen in Pflicht genommen zu sein⁴. Dabei spottete aber folgendes Faktenbündel einer Erklärung der Jona-Erzählung als geschehener Geschichte: a) Sprache und Stil von »Jona« weisen deutlich in die nachexilische Zeit, während der Held des Buches dem 8. Jahrhundert zugehört (2 Kg 14, 25, kurze Erwähnung eines

⁴ Daß es auch eine gültige literarische Typologie gibt, ist für den keine Frage, der ein positives Verhältnis zur wirkmächtigen »Wortwelt« der Literatur hat.

Heilsspruches für Israel!). b) Ninive (schon 612 v. Chr. zerstört) hatte nur ca. 12 km Mauerumfang: ein Durchmesser von drei Tagereisen weist auf eine un reale Riesenstadt hin. c) Die radikale Bekehrung dieser großen »gottlosen« Stadt nach kurzer Predigt tätigkeit des Jona wäre ein moralisches Wunder ohnegleichen in der Geschichte gewesen. Man muß sich dabei vor Augen stellen, daß Jerusalem sich über Jahrhunderte hin nie voll den Propheten und ihrer Botschaft zugewendet hat. Dieser Kontrast ist deutlich und sicher beabsichtigt. d) Die Geschichte mit dem großen Fisch ist ein außerbiblisch mehrfach belegbares folkloristisches Erzählungsmotiv (vgl. z. B. die Herakles- und die Perseussage!), das einem Sonnenmythos (Untergang im Meer, Verbringung nach Osten, Aufgang) nachgebildet ist. e) Die Erzählung bewegt sich von Wunder zu Wunder, ja bildet geradezu eine Wunderkette, wie sie für erbau liche Legenden charakteristisch ist.

Angesichts dieses Bündels von Argumenten ist jeder Versuch einer histori schen Deutung wissenschaftlich aussichtslos. Dies hat auch die neuere katholi sche Exegese erkannt und die Schlußfolgerung daraus gezogen, daß Gott hier das Gefäß der »Lehrerzählung« (Midrasch) inspirativ in den Dienst der Offenbarung seines universalen Heilswillens gestellt hat. Dadurch wird der Glaube nicht nur von einem niederdrückenden Ballast befreit, sondern er kann sich endlich ganz der göttlich verbürgten Botschaft stellen, daß Gottes Huld sich nicht auf Israel begrenzt und gerade durch Vermittlung des Gottes volkes der Völkerwelt offenbar werden will.

B. Das Geschenk neuen Lichtes für den Glauben

1. Wer sich die von Darwin angelegte Evolutionslehre in ihrer heutigen Form als gesicherte Theorie zu eigen macht, braucht, wie wir gesehen haben, Gen 2 nicht zu fürchten. Daß die Töpferung des Menschen durch Jahwe bildhaft – Bilder sind höchst aussagekräftig! – zu verstehen ist, wird auch durch eine Darstellung am Tempel von Luxor bestätigt. Dort wird der Pharao Amenhotep III. vom Lebensgott Chnum getöpft. Die Ägypter des 14. Jahrhunderts v. Chr., welche dieses Bild erblickten, verstanden es nicht photographisch-protokollarisch. Sie wußten um Zeugung und Geburt auch im Pharaonenhause. Was sollte also diese Abbildung? Nach dem Glauben der Ägypter dieser Zeit war der Pharao der von Gott »durch den irdischen Vater hindurch« aus der Mutter gezeugte Gottessohn. Dieses singuläre un mittelbare Verhältnis von Gott und Pharao sollte im höchst aussagekräftigen Bild der Töpferung illustriert und damit beständig vor Augen gestellt werden. Eine bildhafte »Werde-Geschichte« fungiert also als »Wesens-Aufweis« und gibt damit einen wichtigen hermeneutischen Schlüssel zu Gen 2 ab. Wer demnach die Töpferung des Menschen in Gen 2 auf irgendeine Weise proto kollarisch zu verstehen sucht, bleibt weit hinter den alten Ägyptern zurück.

Ihm entgeht aber leider zugleich eine große theologische Botschaft des Jahwisten, bei dem wir aufgrund seiner offenkundigen Kenntnis ägyptischer Traditionen und Anschauungen eine Vertrautheit mit dem Motiv »Töpferung des Pharaos« voraussetzen müssen: Da »Adam« (= Mensch und Menschheit!) jeglichen Menschen repräsentiert, steht nach diesem biblischen Zeugnis nicht nur der König, sondern jeder Mensch in einer besonderen, sein Menschsein sowohl konstituierenden wie prägenden Gottbeziehung. Die priesterliche Schöpfungserzählung hat diese »jahwistische« Verkündigung auf ihre Art bestätigt und eindrucksvoll umformuliert: »Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als göttliches Bild erschuf er ihn, als männlich und weiblich erschuf er sie« (Gen 1, 28). Hier liegt der biblische Wurzelboden für die allgemeinen Menschenrechte, die Klassen und Rassen übergreifen.

Der »Jahwist« (10. Jh. v. Chr.), so anonym er und seine Schule für uns auch geblieben sind, ist, wie wir an obigem Beispiel bereits erahnen, ein Theologe und theologischer Anthropologe von so hohen Graden, daß er, einmal entdeckt durch die moderne Schriftauslegung, ein bedeutender und anregender Dialogpartner der heutigen Theologie geworden ist. Sie weiß, daß man sein Werk nicht, wie früher zumeist geschehen, theologisch-dogmatisch auf Gen 2–3 beschränken darf. Gen 3 markiert nur den Einbruch der Sündenmacht in die Menschheit, einer Macht, welche dann, immer stärker anwachsend, sich entfaltet auf der »Bühne« der Kapitel 4–11. Bei Kap. 11 (»Turmbau von Babel«) wird das göttliche Strafgericht nicht mehr bei den vorhergehenden Verfehlungen der Menschheit überholt durch ein entsprechendes göttliches Gnadenwalten. An dessen Stelle tritt am Ende von Kap. 11 die Berufung Abrahams. Dieser göttliche Ausgriff nach dem »Einen« bedeutet nach dem Text von 12, 1–3 mit seiner fünfmaligen Verwendung des Wortfeldes »segnen«, die dem fünfmaligen »Verflucht« der jahwistischen Vorgeschichte entspricht, eine neue Begnadigung der Menschheit in Abraham. Sie ist zunächst Begnadigung eines einzelnen, die über ihn als Stammvater Israels aber auf die ganze Völkerwelt zielt (cf. 12, 3). Hier zeichnet sich eine »Heils-Typik« ab, welche über die Brücke von Jes 53 hinüberführt in den Verständnishorizont des ganzen Neuen Testaments.

Die Auflichtung solcher überaus bedeutsamer Zusammenhänge verdanken wir zumeist der neueren Exegese. Wo die frühere »typologische« Exegese sie unmethodisch erahnte oder intuitiv teilweise erkannte, kann nun dafür eine methodisch verfahrenende Begründung gegeben werden.

2. Wenn im Pentateuch, wie die moderne Erforschung der Schrift mit guten Argumenten zeigen kann, zur jahwistischen Überlieferung (als Grundbestand!) die elohistische, die deuteronomische und schließlich die priesterliche Tradition trat mit ihrer je eigenen »Theologie«, bedeutet diese Feststellung dann nicht eine Auflösung der »einen Bibel«? Keineswegs; diese Theologien stellen vielmehr eine echte Bereicherung dar. Zunächst kann man un-

schwer erkennen, daß diesen verschiedenen Traditionsschichten eine Mittelachse gemeinsam bleibt, um die alles angeordnet ist, ja »schwingt«. Dieses »Achsenthema« ist die »Selbsttranszendenz« des welttranszendenten Gottes zu Welt und Mensch in Schöpfung und Geschichte. Diese eine Übereinstimmung der »vielen Stimmen« ist ein gewichtiges und eindrucksvolles Zeugnis für das währende Grundthema allen Glaubens aller Generationen. Gerade in der Mehrzahl der »Theologien«, welche die moderne Bibelwissenschaft beider Testamente herausgearbeitet hat, tritt das Wesentliche und Bestimmende so zutage, daß uns hierdurch eine »hierarchia veritatum« exemplarisch vor Augen tritt. Zum andern aber bietet die Verschiedenheit der Aspekte und die je und je umakzentuierende Variation des Grundthemas einen Reichtum sondergleichen an, dessen man gerade nicht in einem einzigen Zugriff, sondern erst im schauenden Umschreiten und im abwechselnden Hingriff von Schritt zu Schritt habhaft werden kann. Vielleicht könnte uns so die Bibel ein anregendes Beispiel dafür sein, im Christentum toleranter zu werden gegenüber verschiedenen theologischen Ansätzen und Entwürfen. Freilich müßten diese »Theologien« alle auf ihre »vielerlei Weise« (vgl. Hebr 1, 1) die unaufgebbaren Zentralthemen der biblischen und kirchlichen Verkündigung in der Sache unverkürzt und unverfälscht zur Darstellung und zu Gehör bringen.

3. Für viele mögliche Beispiele positiver Impulse der neueren Schriftauslegung für den Glauben soll hier noch exemplarisch auf den Dekalog hingewiesen werden. Ihm gelten zahlreiche Untersuchungen der letzten Jahrzehnte. Sie kommen, wie dies auch bei gewissenhaftester Handhabung der historisch-kritischen Methode nicht anders zu erwarten ist, in vielen Punkten nicht zu einheitlichen Ergebnissen. Aber in folgenden Punkten besteht eine mehr oder minder große Übereinstimmung: a) Die beiden in einigen Details verschiedenen Fassungen des »Zehnwort« in Ex 20 und Dt 5 lassen erkennen, daß wir es beim Dekalog mit einem (relativen!) Wachstumsgebilde zu tun haben, was ja ganz gut zur christlichen Charakterisierung des Alten Testaments als einer »Offenbarung im Werden« paßt. b) Die Grundforderungen des Dekalogs stimmen so sehr mit den zentralen Anliegen der göttlich inspirierten prophetischen Predigt überein, daß das Deuteronomium damit im Recht ist, das »Zehnwort« zur Basis bzw. zum Kristallisationskern der altbundlichen Gottesoffenbarung zu machen, ja es einfachhin »berit« (= Bund) zu nennen (vgl. Dt 4, 13; 5, 2,22 u. a.). c) Stil und Struktur weisen den Dekalog als das »Gottesrecht« aus, das als solches – in seiner Grundgestalt seit dem 8. Jahrhundert – in den Festgottesdiensten Israels vom amtierenden Priester verkündigt wurde⁵.

⁵ Es sprechen eine Reihe von Gründen und Autoren (z. B. Eißfeldt, Cazelles u. a.) dafür, daß in Ex 24, 7 die »Bundesrolle«, die mitten im ersten Bundesschluß-Festgottesdienst zur Verkündigung kommt, den Dekalog meint.

Diese Erkenntnisse haben eine große Bedeutung für die Glaubensorientierung von heute. Durch sie werden zwei polare Positionen zur Korrektur aufgerufen, die sich folgendermaßen artikulieren lassen: a) Das Zehngebote ist *talis qualis* durch eine Spezialoffenbarung an Mose auf dem Sinai-Horeb in die Welt gekommen. b) Es ist eine historisch allmählich gewachsene Formulierung der Grundethik des Jahwevolkes, die es zu seinem Überleben zu seiner Zeit brauchte, und hat darum keinen Offenbarungscharakter.

Beiden an sich gegensätzlichen Positionen ist merkwürdigerweise eines gemeinsam: eine geradezu altmodische, durch die heutige Erforschung der Bibel längst überholte Auffassung von Inspiration und Offenbarung. Selbst wer eine mosaische Verknüpfung von Jahweglauben und Jahweweisung nicht für gesichert hält (eine Reihe von Gründen macht sie m. E. höchst wahrscheinlich, ja quasi-sicher!), muß doch, falls er an einem göttlich gewirkten geschichtlichen »Zusammen« von Jahwe und Israel festhält, aus den oben unter 2) und 3) genannten Gründen den Dekalog als klare Grundweisung des Offenbarungsgottes an das Gottesvolk betrachten. Damit aber wird die heutige dogmatische Behandlung des Themas »Inspiration und Offenbarung« exegetisch in einem eindrucksvollen Exempel abgesichert.

Eine spezifisch gattungsgeschichtliche Betrachtung des Dekalogs führt über die anskizzierten Probleme seiner Genesis hinaus und weist bei ihm folgende auch für uns überaus bedeutsame Charakteristika nach:

Die wahrhaft »grundlegende« erste Botschaft des Dekalogs (»Ich bin Jahwe, dein Gott, der ich dich aus dem Sklavenhause Ägypten herausgeführt habe«) ist eine Selbstvorstellung Jahwes als Befreier- und Erlösergott. Die Verkürzung dieses »Evangeliums« auf die Katechismusformel »Ich bin der Herr, dein Gott« (noch im Beichtspiegel des neuen »Gotteslob«!) stellt Gott bei biblisch nicht versierten Hörern in die Fehlperspektive eines nur Gehorsam fordernden »Kommando-Gottes«. Die Jahwegläubigen in Israel – das Deuteronomium ist ein einziges großartiges Zeugnis dafür! – haben dagegen Jahwe in dieser durch das Exodusgeschehen untersiegelten Selbstvorstellung⁶ als *mysterium fascinosum* erfahren und damit die folgende Wegweisung als eine lichtvolle Gabe an das Jahwevolk verstanden.

Für den Glauben ergeben sich aus dieser Perspektive der Dekalog-Basis bedeutsame »auflichtende« Folgerungen: Gottes Gnadentat geht allen menschlichen Werken voraus. Er gewährt die Heilssphäre der Freiheit; das entsprechende menschliche Handeln hält im gewährten Heil, bringt es aber nicht selbst hervor. Die »Wegweisung« (»Torah«) des Befreier- und Erlöser-

⁶ Die vielventilierte Frage, ob hier ein Einfluß der hethitischen Vasallenverträge bzw. der Struktur ihres Einleitungsteils (Name und Titel des Großkönigs, Vorgeschichte des Vertrags) vorliege, kann hier eingeklammert werden. Zum klassischen Dekalog (= »Bundescharta«) Israels gehört jedenfalls die Vergegenwärtigung der »Urtat« der göttlichen Befreiung. Dafür bürgt schon die sicher alte Tradition, der Hosea (um 750 v. Chr.) in 12, 10 und 13, 4 (»Ich bin Jahwe, dein Gott vom Lande Ägypten her«) Echo gibt.

gottes, erweist sich also als eine positive Gnadengabe Jahwes, die den menschlichen Bundespartner in seine Fülle einweist und darum von ihm als dankbare Antwort auf die Zuwendung Gottes zu realisieren ist.

Die zehn Weisungen bilden eine zweidimensionale Grundweisung im ganzen. Sie zielen zum einen auf ein bundespartnerisches unmittelbares »Ja« zu Jahwe und zum andern zugleich auf ein »gelebtes Ja« zur mitmenschlichen Gemeinschaft. Denn alle Gebote der sogenannten »zweiten mosaischen Tafel« haben den Mitmenschen zum Ausgangs- und Zielpunkt. »Vertikale« und »Horizontale« werden zu einem einzigen »Fadenkreuz«, welches die »Existenz vor Jahwe« bestimmt. Dies ist eine innere Konsequenz der Jahweoffenbarung: das echte »Ja« zu Jahwe als dem »Gott der Zuwendung« muß »in, durch und mit Jahwe« sich den Menschen zukehren. Einseitiger »Vertikalismus« und einseitiger »Horizontalismus« werden von der biblischen »Bundescharta« von vornherein in die Region der Häresie verwiesen. Diese Auslegung des Dekalogs wird durch die Propheten auf vielerlei und eindruckliche Weise bestätigt und durch Mt 22, 39 (»Gleichheit« des Gebotes der Gottes- und der Nächstenliebe, vgl. auch Mt 25, 31–46!) jesuanisch untersegelt. Mitmenschliches Ethos ist somit praktizierter Glaube und gehört nicht nur konsekutiv, sondern konstitutiv zur »Offenbarungsreligion«, die sich gerade auch darin von den »Religionen der Völker« wesenhaft unterscheidet.



Unsere Darlegungen sind nach keiner Richtung hin erschöpfend. Doch könnten sie geeignet sein – das ist jedenfalls ihre Intention –, allzu pauschalisierenden Urteilen über die moderne Exegese den Boden zu entziehen. Die historisch-kritische Schriftauslegung ist als solche nicht nur kein Irrweg, sondern der erste »Hin-Weg« zu Gottes biblischer Offenbarung und als solcher von den offiziellen kirchlichen Verlautbarungen der letzten Jahrzehnte anerkannt, ja sogar anempfohlen. Sie vermag, sachgerecht und selbstkritisch angewandt, der Glaubensverkündigung in einem eminenten Maße positiv zu dienen. Nur eine Verabsolutierung ihrer selbst oder eine unsachgemäße Handhabung der modernen Schriftauslegung – beide sind vorfindbare Phänomene menschlicher Fehlbarkeit – bewirken das Gegenteil: sie bauen nicht auf, sondern zerstören. Aber faktischer Mißbrauch hebt die Güte eines guten Gebrauches nie auf.

Zwischen Exegese und Dogmatik

Antworten auf Fragen eines Laien

Von Franz Greiner und Karl Lehmann

Frage: Während der diesjährigen Fastenpredigten informierte ein Prediger die Gemeinde darüber, daß nach Übereinstimmung der Exegeten die Berichte der Evangelien nicht als Nachricht oder Mitteilung zu begreifen seien, sondern als Predigt und Verkündigung. Sie stellten eine Sammlung von Exempla dar, die beliebig ausweitbar sei, die aber auch hätte knapper ausfallen können. Der Evangelist bzw. Überliefernde schließe jeweils dann seine Predigt ab, wenn er davon überzeugt sei, die Hörenden hätten das Einzigartige und Wunderbare des Herrenlebens begriffen. Wie verhält sich zu dieser Beliebigkeit der Auswahl der Herrenworte und -taten im Verständnis moderner Exegeten die Kanonisierung der Schriften durch das kirchliche Lehramt ?

Antwort: Alternativen wie Verkündigung *gegen* Information sind vor Jahren schon unzureichend gewesen, sie sind es heute erst recht. Wahr ist, daß die Weitergabe der über das Leben und Wirken Jesu tradierten Inhalte von Anfang an im Dienst der Verkündigung stand. Die Verfasser der Evangelien haben nicht bloß überlieferte, bereits durch die Predigt der Urkirche (= Kerygma) geprägte »Stoffe« gesammelt und zusammengestellt. Deutende und applizierende, sogar zu Neubildungen führende Elemente gingen in die Jesusüberlieferung ein. Vielfältige »Interessen« der Verkündigung und der kirchlichen Praxis sind bereits in einem vorliterarischen Stadium im Gewebe der Überlieferungen aufspürbar (Rückgriffe auf das Alte Testament, Fragen des Gemeindelebens, der Abwehr von Vorwürfen, der christlichen Lebensführung). Fein strukturierte theologische Grundlinien werden in den einzelnen Evangelien sichtbar. Diese Einsichten sind dogmatisch in höchstem Maß wertvoll: Die Evangelien bezeugen lebendiges Wort Gottes, das sich wirklich in die Geschichte des Menschen begibt und so stets auf den konkreten Hörer in bestimmten Situationen zielt. Forschungen der erwähnten Art haben die Exegeten lange Zeit mit Recht fasziniert. In der Entdeckerfreude und im Eifer des Suchens ist vielleicht zunächst die Frage zu kurz gekommen, wie weit die Evangelien – unbeschadet ihrer Verkündigungsabsicht – die Überlieferungen bewahren. Betrachtet man diese Dimension genauer, dann kann man nicht von einer »Beliebigkeit der Auswahl der Herrenworte« reden – im Gegenteil!

Hier gibt es über das Exegetische hinaus oder noch vor ihm freilich einen harten dogmatischen »Kern«, nämlich den Kanon. Ich will jetzt nicht

historische Probleme ansprechen. Die Frage liegt letztlich darin, ob wir ein gewiß komplexes, aber doch eindeutiges *geschichtliches Faktum* wie die Kanonbildung *in ihrer normativen Geltung* annehmen oder nicht. Eine bejahende Antwort braucht unser historisches Wissen nicht zu verdrängen, Rekonstruktionsversuche sind nicht verwehrt. Aber an *einem* Punkt kommt man bei allem Wissen um eine letzte »Naivität« im ursprünglichen Sinn nicht herum: den Kanon als etwas uns Vorgegebenes und von der Kirche zu Empfangendes anzunehmen. Dies mag uns Aufklärern gegen den Strich gehen. Man kann diese Gegebenheit freilich auch dialektisch in eine Schwebelage bringen (faktische Geschlossenheit, dennoch prinzipielle Offenheit des Kanons). Ich sehe darin keine ausreichende Antwort. Jedenfalls fällt hier eine eindeutige Entscheidung. Im Grunde hat auch der Exeget längst mit Ja votiert. Nur hat die Dogmatik die Bedeutung und die Tragweite der Kanonentscheidung zu wenig entfaltet. Nicht alles liegt an der Exegese.

Frage: Bei gleicher Gelegenheit wurde unterschieden zwischen Historizität und Faktizität. Der Kreuzestod Jesu ist danach ein historisches Faktum, Jesu Auferstehung dagegen ist kein historisches, sondern ein geglaubtes Faktum. Damit soll nicht behauptet werden, daß der Glaube das Faktum der Auferstehung schaffe, aber ohne Glaube gibt es diese Auferstehung nicht, im Gegensatz zum historisch verbürgten Geschehen des Kreuzestodes. *Wenn* das so ist, wie verhalten sich Faktizität ersten Grades (historisches Faktum) und Faktizität zweiten Grades (nichthistorisches Faktum) zueinander? Sind es unterschiedliche Realitäten für den Glaubenden, für die Kirche? Und darf man, muß man von einer Höherwertigkeit der einen Faktizität gegenüber der anderen im Kosmos der Glaubenswahrheiten sprechen?

Antwort: Diese Fragen lassen sich nicht durch eine noch so ausgeklügelte Begriffsweberei lösen. Hier liegt auch kein spezifisch exegetisches Problem vor, vielmehr geht es zunächst um die Vieldimensionalität des Wirklichen überhaupt und besonders um das Verhältnis von Glaube und Realität. Ich würde auch nicht von einer Höherwertigkeit der einen Faktizität gegenüber der anderen, sondern zunächst lieber von der Andersartigkeit der verschiedenen Wirklichkeitsweisen sprechen. Dies ist schon im »natürlichen« Bereich eines der Grundrätsel der Wirklichkeit: ein Stein, eine Kartoffel, ein Adler, die Erscheinung des Menschen, sein Zorn, seine Ideen, seine Taten, sein Gewissen und sein Ethos – sie alle haben eine andere *Form* und einen anderen *Stil* von Wirklichsein. Geld kann man zählen. Ein einsamer Gewissensspruch bleibt unsichtbar, aber er kann das Leben kosten. Vom letzten Ernst eines ehelichen Jawortes weiß vielleicht nur Gott etwas.

Alle irdischen Geschehnisse, an denen Menschen beteiligt sind, sind äußerlich vieldeutig. Was kann der Beobachter am Kreuz Jesu anderes

feststellen als den schändlichen Tod eines Verbrechers oder mindestens eines Gehängten? Der Streit um die Kreuzesinschrift zeigt das Dilemma. Man kann über seine Gewänder würfeln, weil nun endgültig alles vorbei ist, oder man kann mit dem Hauptmann unter dem Kreuz die Durchschnittlichkeit der menschlichen Urteile durchbrechen: Wahrhaftig, er war Gottes Sohn. Es gibt offensichtlich Wirklichkeiten des Glaubens, die sich uns nicht aufgrund menschlicher Neugierde und eines unersättlichen Erkenntniswillens eröffnen, die aber dennoch das Vernehmen des Menschen brauchen, um voll und ganz bei uns anzukommen. Es ist eine alte Weisheit, daß man nur das wirklich erkennt, dem man auch durch Sympathie und Liebe entgegenkommt. Wer Ohren hat zu hören, der höre!, heißt es in der Schrift.

Noch viel verborgener, wenngleich mächtiger ist die Wirklichkeit zum Beispiel der Auferstehung Jesu Christi. Kein Mensch war Zeuge der Auferstehung des Herrn (wohl der Erscheinungen!). Daß der Menschentod durch den Tod Jesu Christi besiegt und Jesus für ewig als Fürsprecher zum Vater erhöht wird, ist eine Tat Gottes, die so streng nur seiner Sphäre zugehört wie die Schöpfung. Wollte jemand sagen, diese wäre weniger wirklich als die Schlacht von Sedan? Das Ereignis der Auferstehung hinterläßt uns im Bereich der Geschichte eine Kunde, die auf es verweist. Das leere Grab ist eine solche geschichtliche Spur, die Erscheinungen des Herrn bezeugen die Auferstehungswirklichkeit als besonders dichte Zeichen.

Man muß also den verschiedenen Wirklichkeitsweisen, erst recht im Bereich des Glaubens, ihre Eigenart belassen. Nicht zuletzt weil wir die Realität so eindimensional-handgreiflich verstehen und sichern wollen – zweifellos ein ewiges menschliches Sicherheitsbedürfnis und dadurch auch bleibende Versuchung –, geraten wir in so viele Schwierigkeiten mit unseren Glaubensaussagen.

Frage: Im Gefolge der bultmannianischen Exegese gilt der Inhalt der Evangelien fast nichts, es dreht sich nur mehr um den Sinn bzw. die Bedeutung der in den Evangelien gemachten Aussagen. Sie ist für alle entscheidenden Begebenheiten im Leben Jesu mehr oder weniger gleich: Ausdruck des Einmaligen, Unübersteigbaren des Menschen Jesu im Gehorsam gegenüber dem Vater durch die unendliche Liebe Gottes zu den Menschen. Kann das allein der Sinn der evangelischen Berichte sein, die ja in einem Zeitkontinuum von Geburt bis Auferstehung stehen, auch dann, wenn man unterstellt, die Urgemeinde sei auf die Vielzahl von Paradigmata aufgrund mangelnden Abstraktionsvermögens angewiesen gewesen?

Antwort: Es gab vielleicht einmal in der Exegese der letzten Jahrzehnte Momente, in denen manche so zu denken geneigt waren. Das konkrete Leben Jesu schrumpfte in seiner Fülle und Farbigkeit auf seine bloße Existenz, auf das »Daß seines Gekommenseins« zusammen. Alles schien so sehr auf die Bedeutung seiner Botschaft hinauszulaufen, daß man nur

noch eine sehr dünne Verbindungslinie im Verhältnis zum geschichtlichen Jesus für notwendig hielt. Er war der geschichtliche »Bezugspunkt« der christlichen Botschaft. Die Wiederentdeckung des sogenannten historischen Jesus in den sechziger Jahren hat hier zu gründlichen Umorientierungen und indirekt zu neuen Einseitigkeiten geführt. Einerseits glaubten einige, die »Sache Jesu« von seiner Person und seinem Werk trennen zu können, andererseits blieb oft nur noch ein »Jesusanismus« zurück: der vorbildliche Mensch Jesus, unter Absehen von seiner Erhöhung und Auferweckung und vom nachösterlichen Glauben. In fataler Weise wurde der irdische Jesus gegen den Christus des Glaubens ausgespielt. Dies alles kam nicht unverhofft, da es seine historischen Wurzeln hat.

Darum interpretiert heute kaum jemand die Jesus-Überlieferung so, als ob es nur um den allgemeinen Sinn und die Bedeutung der in den Evangelien gemachten Aussagen ginge. In neuer Weise wird die *Geschichte Jesu* in den Evangelien (vgl. die neueren Arbeiten von R. Pesch, aber auch E. Schillebeeckx's Jesus-Buch) wieder entdeckt. Diese Tendenzen sind noch nicht frei von den eben aufgezählten Einseitigkeiten. Aber man fragt sich, ob die Evangelien in ihrer Überlieferungsgeschichte, obgleich sie keine historischen Quellen im modernen Sinne sein *wollen*, nicht doch in größerem Maß, als bisher gesehen wurde, Quellen *sind*. Das Markusevangelium betont leidenschaftlich die Geschichte Jesu gegen allen Fortriß der Person Jesu in das Geschichtslos-Gnostische hinein. Dadurch entdeckt man auch wieder neu das Schwergewicht der einzelnen Ereignisse im Leben Jesu (vgl. z. B. seine Taufe).

Ich würde nicht gerne von einem »Zeitkontinuum« von Geburt bis Auferstehung sprechen. Es gibt verschiedene Gründe dafür. Jesus lebt zwar in der geschichtlichen Zeit, aber er geht in ihr nicht auf. Er bringt selbst eine neue und andere Zeit, die so drängend ist, daß sie keine Berechnung mehr erlaubt: die drängende Ankunft der Gottesherrschaft. Und was sind übrigens Kontinuität und Identität im Leben eines Menschen? In welcher Hinsicht bleibt er derselbe? Das einzige Modell für Kontinuität darf doch nicht ein Metermaß oder eine Schnur mit aufgereihten Perlen sein. In diesem Sinne wollten die Evangelien gewiß keine moderne historische Biographie schreiben. Aber sie stellen seinen einmaligen *Weg* (vgl. besonders Lukas!) unter den Menschen dar. Der Hebräerbrief sagt, dieser Weg Jesu habe einen einzigartigen Charakter: *ein für allemal (ephapax)*. Dies besagt eine Einheit von geschichtlicher Einmaligkeit und bleibender Bedeutung, die nicht aufgelöst werden kann. Weil es diese einzigartige Verbindung von »Erzählung« (Bericht) und »Verkündigung« (Predigt) im Leben und Wirken Jesu Christi gibt, darum hat die Urkirche die literarische Gattung »Evangelium« geschaffen, die es vorher überhaupt nicht gab. Die christliche Frömmigkeit hat in vielfacher Weise eine Ahnung von dieser denkwürdigen

Einheit bewahrt, die sich weder im rein Historisch-Irdischen auflösen noch in das Jenseitig-Endzeitliche allein aufheben läßt. Man denke nur an die Geheimnisse des Rosenkranzgebets, an die Kreuzwegandacht und an die Betrachtungen der Geheimnisse aus dem Leben des Herrn, zum Beispiel in den ignatianischen Exerzitien.

Der Urkirche hat es sicher nicht an Abstraktionsvermögen gemangelt, (vgl. z. B. die Bildung der entscheidenden Glaubensformeln: Jesus ist der *Kyrios*, der *Christus*), gerade die Exegese lehrt uns immer wieder ihre theologischen Leistungen und ihre Weisheit. Was ist es allein für ein Geschenk, daß wir das eine Leben und Wirken Jesu in vier Evangelien überliefert bekommen haben. Wir Gleichmacher aus Exegese und Nicht-Exegese würden aller Wahrscheinlichkeit nach nur eines konstruieren wollen . . .

Frage: Ich verweise auf die einleitende Seite des Beitrages von Hans Urs von Balthasar in diesem Heft. Stimmt die Situationsskizze – ich neige dazu, das anzunehmen –, warum schweigen die Vorsteher der Kirche zu diesem Vorgang ständiger Verunsicherung durch die Exegeten? Schließen sich Leitung kraft Amtes und Person und verwissenschaftlichter Glaube aus? Hat nur noch der »einfache Glaube«, der sich gegenüber theologischer Aufklärung befestigt weiß durch den Heiligen Geist, eine Chance, die Evangelien als Gottes Wort im Sinne des tradierten Glaubens zu hören und auch anzunehmen?

Antwort: Für mich kann die Aussage von einem »Vorgang ständiger Verunsicherung durch die Exegeten« nur ein erster Eindruck sein. Ich leugne nicht, daß es da und dort Leute gibt, die Verwirrungen anrichten. Sie verstehen in vielen Fällen nicht viel von Exegese, wenig von wirklicher Dogmatik und fast gar nichts von Pastoral. Vielleicht sollte ein Bischof sich öfter mit Ärgernissen dieser Art beschäftigen, als es wohl geschieht. Eine unausgereifte Hypothese gehört ja auch sonst nicht auf die Kanzel. Aber dies sind nur Symptome.

Die Kirche hat sich der modernen Schriftauslegung geöffnet. Sie muß nun ohne Konformismus, aber auch ohne Widerwillen diesen Weg eines oft dramatischen Ringens begleiten. Sie hat Grund dazu, denn – dies ist meine feste Überzeugung – im ganzen haben Kirche und Theologie entschieden mehr Positives von der Exegese gelernt, als da und dort Schaden angerichtet worden sein mag. Im übrigen melden sich hinter den exegetischen Problemen meist nur Fragen, die oft zweihundert Jahre alt sind und zum Beispiel im Bereich der Fundamentaltheologie und Dogmatik nicht hinreichend aufgegriffen worden sind. Die großen Fragen reichen oft weit zurück.

Der wahre und große Exeget – ich könnte Beispiele dafür bringen – weiß, daß er zwar dem Glauben einen hilfreichen Dienst leisten kann, daß der

Glaube aber nicht auf die Exegese allein angewiesen sein darf. Darum gibt es auch das Recht eines Schriftverständnisses außerhalb der historisch-kritischen Forschung. Auch der Exeget muß sich durch alle Kritik hindurch eine letzte Unmittelbarkeit des »einfachen Glaubens« retten. Man wird heute die moderne Schriftauslegung zu Rate ziehen, wo es nur möglich ist, aber das Lesen der Bibel bleibt auch ohne sie sinnvoll.

Das wahre Problem liegt aber noch tiefer. In dem Streit um die Exegese spiegelt sich das Verhältnis der wissenschaftlichen Theologie zum gewachsenen und gewordenen Glauben. Dahinter aber steckt die umfassendere Frage, wie sich die wissenschaftliche Wirklichkeitserfassung der Moderne zur »natürlichen« Lebenswelt verhält. Die Probleme der Ökologie gibt es auch in der wissenschaftlichen Theologie und in der Exegese: Es gibt auch hier die Gefahren der Erosion und Versteppung. Aber dies ist nicht nur eine ungelöste Frage der Exegese und der modernen Theologie (vgl. Husserls »Krise der europäischen Wissenschaften«). Alles kommt darauf an, wie das notwendig hochgezüchtete Spezialistentum in der Exegese erhalten *und* überwunden werden kann. Moderne Schriftauslegung kann zur reinen Methoden-Technik werden. Der Aufwand steht nicht selten in einem krassen Mißverhältnis zu den Ergebnissen. Vielleicht muß das in der Exegese als einer wissenschaftlichen Disziplin so sein. Sicher bin ich mir allerdings nicht. Aber wichtiger ist die Frage: Ist die Einheit der Theologie noch zu retten? Oder verkriecht sich jeder in seine Spezialkammer, schottendicht abgekapselt?

Ich möchte aber auch keinen Zweifel lassen, daß die Christen heute sehr viel für ihren Glauben von der Exegese lernen können. Hier stehen wir noch am Anfang. Dennoch muß der katholische Theologe, so meine ich, mit Entschiedenheit einem – sicher bewußt pointierten – Wort des evangelischen Exegeten Hans Conzelmann widersprechen, der vor einigen Jahren formuliert hat: »Die Kirche lebt faktisch davon, daß die Ergebnisse der wissenschaftlichen Leben-Jesu-Forschung in ihr nicht publik sind!« Die Kirche lebt aus vielen Quellen. Sie verhält sich nicht eindimensional zur Schrift. Ihr Reichtum liegt in der Bejahung vieler Zugänge. Die Beiträge von H. U. von Balthasar, A. Deissler und H. Riedlinger zeigen es auch in diesem Heft.

Christliche Identität in der Sicht des Neuen Testaments

Von Franz Mußner

Die Frage nach der christlichen Identität ist zugleich die Frage nach der Identität des Gottesvolkes und damit auch der Kirche. Die Frage ist eine wichtige, weil sie von der Sorge begleitet ist, das Christentum, genauer gesagt, die Kirche könnte ihre Identität im Verlauf der Geschichte verlieren bzw. schon verloren haben. H. Küngs bekanntes Buch »Christ sein« ist im Grunde nichts anderes, als die im Verlauf der Geschichte (angeblich oder wirklich) verdunkelte Identität des Christlichen für die Menschen unserer Zeit wiederzugewinnen. Die Tatsache, daß dieses Buch innerhalb kurzer Zeit ein »Bestseller« geworden ist, beweist nur, wie sehr die Menschen von der Frage der wiederzugewinnenden Identität des Christlichen bewegt sind.

Das Thema »Identität« ist im übrigen nicht beschränkt auf die Theologie. Sie bewegt ebenso die Philosophie und Psychologie; wahrscheinlich darf man sogar sagen, daß das Thema Identität ein Grundthema der ganzen Philosophie ist, angefangen von den Vorsokratikern bis herauf zu M. Heidegger¹. Es ist darum vielleicht hilfreich, sich bei den Philosophen nach einer Definition dessen umzusehen, was man »Identität« bezeichnet. Ich zitiere die Definition von F. Maliske im LThK V, 604: Identität ist »zunächst das völlige Sich-selbst-Gleichbleiben eines Seienden in allen Veränderungen seines zeitlichen Daseins (Akzidentien) aus dem Grund seines der Zeit widerstehenden Wesens (Substanz), so daß es immer und überall selbst als es selbst sich zeigt und deshalb als solches »identifizierbar« bleibt«. Diese Definition klingt zwar reichlich »scholastisch«, aber sie scheint dennoch für unsere Fragestellung hilfreich zu sein. Jedenfalls muß der, der über »Identität« redet, zunächst sich selbst und seinen Hörern Rechenschaft darüber ablegen, was er eigentlich darunter versteht. Setzen wir in die Definition von Maliske anstelle von »Seiendem« Volk Gottes (bezogen auf Israel und die Kirche) ein, dann bestünde von dieser Definition her die »Identität« des Volkes Gottes in seinem Sich-selbst-Gleichbleiben in allen Veränderungen seines geschichtlichen Daseins, so daß es immer und überall

¹ Vgl. dazu etwa F. Maliske in LThK ²V (1960), S. 604 f. (mit Literatur); A. Stroll, Art. Identity, In: The Encyclopedia of Philosophy IV (1967), S. 121–124; S. Vanni Rovighi, Art. Identità, In: Enciclopedia Filosofica III (²1967), S. 724–728; W. Brugger, Art. Identität, In: ders., Philosoph. Wörterbuch, Freiburg i. Br. ¹³1967, S. 171 f.; R. Eisler, Art. Identität, Identitätsphilosophie, In: ders., Wörterbuch der philos. Begriffe, Berlin ⁴1927, I, S. 700–713; E. H. Erikson, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt 1966; D. J. de Levita, Der Begriff der Identität, Frankfurt 1971; W. Kern, Art. Identität, In: Sacramentum Mundi. Theol. Lexikon für die Praxis, Freiburg/Basel/Wien 1968, II, S. 788–795 (Lit.).

in seinem der Zeit widerstehenden Wesen als sich selbst zeigt und auf diese Weise identifizierbar bleibt und zwar so, daß die Zeitgenossen konstatieren können: Hier ist Kirche anwesend, hier ereignet sich das eigentlich Christliche.

Bleiben wir zunächst ganz bei der Kirche. Wenn ihre Identität für den Zeitgenossen sichtbar werden und von ihm erfahren werden soll, dann ist das nur möglich, wenn die Kirche nach der oben zitierten Definition von »Identität« in allen Veränderungen ihres geschichtlichen Daseins sich selbst gleichbleibt und konsequent als sich selbst zeigt. Wie bleibt sie sich aber selbst gleich? Man könnte kurz antworten: Wenn sie ihr »Wesen« oder ihr »Proprium« nicht verliert! Über das »Wesen des Christentums« und das »eigentlich Christliche« ist bekanntlich schon viel nachgedacht und geschrieben worden. Darüber kann hier nicht referiert werden². Als Neutestamentler frage ich: Worin besteht christliche *Identität* in der Sicht des *Neuen Testaments*? Wenn Identität das Sich-selbst-Gleichbleiben in allen Veränderungen des geschichtlichen Daseins ist, dann muß dieses »Sich-selbst-Gleichbleiben«, wenn es ein solches wirklich sein will, etwas mit dem »Anfang« zu tun haben. Und deshalb lautet die grundsätzliche Antwort des Neutestamentlers auf die Frage, worin denn christliche Identität evtl. bestehe, so: In der durchgehaltenen Treue zum *normativen Anfang*. Wenn wir dabei den Begriff »Anfang« ins Spiel bringen, führen wir bekanntlich keinen bibelfremden Begriff ein, sondern einen höchst relevanten und programmatischen Begriff des biblischen Denkens, speziell auch des neutestamentlichen. Es sei nur erinnert an Joh 1,1 (»im Anfang war das Wort . . .«), an Lk 1,2 (»wie uns die überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren . . .«), an 1 Joh 1,1 (»was von Anfang an war . . .«) und besonders — im Hinblick nämlich auf die Thematik, die uns bewegt — an 1 Joh 2,24a (»was ihr von Anfang an gehört habt, soll in euch bleiben«)³. An dieser letzten Stelle haben wir eine wichtige semantische Relation zwischen dem Term »Anfang« (ἀρχή) und dem Term »bleiben« (μένειν): das »bleiben« liegt auf der Achse des »Anfangs«. »Bleiben« hat es wesentlich mit der Erhaltung der Identität zu tun, und diese Identität hängt ebenso wesentlich mit dem »Anfang« zusammen.

Es ist für die weitere Entwicklung der These des Neutestamentlers von Wichtigkeit, 1Joh 2,24a im Zusammenhang der Anliegen des Briefes zu sehen. Ich gehe dabei von der interessanten Formulierung in 2,4 aus: »ich habe ihn erkannt«. Es scheint, daß hier eine anspruchsvolle Formel zitiert

² Vgl. dazu zuletzt H. Wagenhammer, *Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*. Mainz 1973; dazu noch Y. Congar, *Die Normen für die Ursprungstreue und Identität der Kirche im Verlauf ihrer Geschichte*. In: »Concilium« 9 (1973), S. 156–163; H. Petri, *Zur Frage nach dem eigentlich Christlichen*. In: »Catholica« 30 (1976), S. 1–19 (jeweils mit reicher Literatur).

³ Vgl. dazu auch H. Conzelmann, »Was von Anfang war«. In: *Neutestamentliche Studien* f. R. Bultmann, Berlin ²1957, S. 194–201.

wird, gebraucht vielleicht von einem, der sich zu der vom Briefschreiber bekämpften doketisch-gnostischen Christologie bekennt, in der die Realität der Fleischwerdung des Sohnes und die Heilskraft seines Sühnetodes, seines »Blutes«, geleugnet wird⁴. Dieser führt die Formel »ich habe ihn erkannt« im Mund, und der Singular zeigt das selbstbewußte und »revolutionäre« Herausfallen des so Sprechenden aus der Gemeinschaft der Glaubenden, in die sich der Verfasser des Briefes bekanntlich mit der »Wir-Formel« einordnet⁵. Er brüstet sich mit seiner Privatgnosis gegenüber der alten Glaubensgemeinschaft, die in dem »bleibt«, was »von Anfang an« gelehrt worden ist. In 2 Joh 9 erhält dieser sich aus der alten Wir-Gemeinschaft der Glaubenden Herausstellende die ebenso interessante Bezeichnung »der Fortschrittling« (ὁ προάγων); und in der unmittelbar angeschlossenen Partizipialphrase »und nicht bleibend (in der Lehre über den Christus)« wird sein »Fortschreiten«, sein »Voranschreiten« als ein »Nichtbleiben (in der Lehre des Christus)« charakterisiert, also, vom Vorhergesagten her gesehen, als Preisgabe der Identität, die mit dem »bleiben« beim »Anfang« wesentlich zusammenhängt. Konkret ist der »Anfang« identisch mit der anfänglichen »Lehre über den Christus«; und das »bleiben« bezeichnet die Treue zu ihr⁶. Der Genitiv τοῦ χριστοῦ ist wahrscheinlich als Genetivus objectivus zu nehmen, »da dem Verfasser alles an der Christologie, d. h. an der Lehre über Christus, liegt« (Bultmann); vgl. auch V. 7.

Damit haben wir bereits ein wesentliches Element in der neutestamentlichen Anschauung über die christliche »Identität«, wobei im ersten und zweiten Johannesbrief der »Anfang« inhaltlich auf die überlieferte, auf die apostolischen Augen- und Ohrenzeugen zurückgehende (vgl. 1 Joh 1,1–3) Christologie bezogen ist. Das bedeutet: Identität gibt es nicht bei Verlust des »Anfangs«! Der gnostizierende »Fortschrittling« hat den christologischen »Anfang« verloren und damit die volle kirchliche Identität, auch wenn er »Jesus Christus« im Mund führen sollte. Sein »Voranschreiten« über den »Anfang« hinaus führt zum revolutionären Bruch und zum Identitätsverlust.

Ich habe eben nicht umsonst gesagt: »auch wenn er ›Jesus Christus‹ im Mund führen sollte«. Denn die verbale und formale Repetition von homo-logetischen Formeln und Würdenamen bewahrt noch lange nicht vor Identitätsverlust. Es kommt auf ihren mitüberlieferten »Kontext« an. Um diesen »Kontext« zu verdeutlichen, gehe ich wieder zurück auf 1 Joh 2,24a: »Was ihr von Anfang an gehört habt, soll in euch bleiben«. Der Text führt

⁴ Vgl. zur Irrlehre im 1. Johannesbrief etwa R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe. Freiburg/Basel/Wien ⁵1975, S. 15–23.

⁵ Vgl. dazu A. v. Harnack, Das »Wir« in den johanneischen Schriften. In: SBPAW, Berlin 1923, S. 96–113; F. Mußner, Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus (Quaestiones Disputatae 28). Freiburg/Basel/Wien 1965, S. 64–69.

⁶ Vgl. auch R. Bultmann, Die drei Johannesbriefe. Göttingen 1967, z. St.

unmittelbar fort: »wenn in euch bleibt, was ihr von Anfang an gehört habt, bleibt auch ihr in dem Sohn und in dem Vater« (24b). Die Treue zum Anfang, zur anfänglichen »Lehre« in Sachen der Christologie vermittelt auch die bleibende Gemeinschaft »mit dem Sohn und mit dem Vater«. Es besteht eine Korrespondenz zwischen dem μένειν ἐν ὑμῖν⁷ und dem μένειν ἐν τῷ υἱῷ ᾧ καὶ ἐν τῷ πατρὶ⁸.

Wie sich zeigt, hat unter den neutestamentlichen Hagiographen am meisten der Verfasser der ersten beiden Johannesbriefe über das christliche Identitätsproblem reflektiert. Für ihn hat christliche Identität speziell mit der anfänglichen »Lehre über den Christus« zu tun, in der es zu »bleiben« gilt. Es ist dabei nicht ohne Bedeutung, den Horizont dieser »Lehre« nach dem 1. und 2. Joh-Brief kurz abzuschreiten. Zu ihm gehören vor allem folgende Elemente: Jesus ist der im Fleisch erschienene Christus (1 Joh 4,2; 2 Joh 7); Jesus ist »der im Wasser und im Blut« erschienene Sohn Gottes, wobei der Ton besonders auf das Blut gelegt wird, weil sein Kreuzesblut als das Sühnemittel für unsere Sünden schlechthin deklariert wird (1 Joh 5,5–8; 2,2); Jesus ist der Sohn Gottes, der in der Gemeinschaft mit dem Vater lebt (1 Joh 2,23; 4,15; 5,5). »Jeder Geist, der Jesus Christus als im Fleisch Gekommenen bekennt, ist aus Gott, und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott« (1 Joh 4,2b.3a). Einige Textzeugen haben in V.3a statt der Formulierung »jeder Geist, der nicht bekennt Jesus« (πᾶν πνεῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν die Lesart: »der auflöst Jesus« ὁ λύει τὸν Ἰησοῦν) – Schnackenburg hält diese Lesart für die ursprüngliche⁸. Jedenfalls trifft sie das vom Verfasser anvisierte Anliegen bestens: es geht um die »Auflösung« Jesu durch die häretische Christologie. Diese redete wohl von einem Erlöser (= χριστός), aber weigerte sich, diesen radikal mit Jesus von Nazareth, dem fleischgewordenen und gekreuzigten Sohn Gottes, zu identifizieren.

Damit sind wir wieder auf eine wichtige Spur gebracht: Die Identität des Christlichen, die es mit dem »bleiben« in der anfänglichen »Lehre über den Christus« zu tun hat, hat es zugleich mit einem Identifizierungsvorgang zu tun, nämlich mit der Identifizierung des Erlösers der Welt mit dem historischen Jesus von Nazareth. »Christliche Identität« kann nicht definiert und gefunden werden ohne Blick auf ihn. Ein allgemeines Gerede über Erlösung oder Befreiung der Welt ohne den entschiedenen Blick auf Jesus von Nazareth führt zum Verlust der christlichen Identität, weil ohne diesen Blick ein entscheidendes Element des normativen »Anfangs« verlorengehe. Dabei wird man mit H. Petri und zusammen mit dem 1. Johannesbrief allerdings betonen müssen, »daß das Christologische nicht rein für sich genommen schon das spezifisch Christliche ist, sondern erst in und zusammen mit dem

⁷ Vgl. auch Bultmann, z. St.

⁸ Die Johannesbriefe, S. 222.

trinitarischen Bekenntnis als die eigentlich christliche Deutung Jesu Christi gelten kann⁹. Ebensovienig kann man nur vom »historischen« (vorösterlichen) Jesus reden und dabei den Gekreuzigten und Auferstandenen und in den Himmel Erhöhten verschweigen. Doch gehe ich darauf nicht weiter ein, obwohl mir das sehr wichtig zu sein scheint.

Der entschiedene Blick auf Jesus von Nazareth führt uns auf eine weitere wichtige Spur hinsichtlich der christlichen Identität. Am Anfang des Römerbriefs rezipiert Paulus ein altes christologisches Exposé, mit dessen Struktur und Herkunft die Neutestamentler sich immer wieder beschäftigen¹⁰ und zu dessen Gliedern auch die homologetische Aussage über Jesus Christus, den Sohn Gottes, gehört: »der geworden ist aus dem Samen Davids dem Fleische nach« (Röm 1,3). Daß die Urkirche die Abstammung Jesu aus dem Samen Davids auch sonst festhielt und betonte, zeigen der Stammbaum Jesu bei Mt, der Stammbaum Jesu bei Lk, die Anrede an Jesus mit dem frühjüdischen Würdeprädikat für den Messias: »Sohn Davids«. Selbst in der Spätzeit der Urkirche hat man die Davidssohnschaft Jesu nicht vergessen; vgl. 2 Tim 2,8: »Erinnere dich an Jesus Christus, auferweckt von den Toten, aus dem Samen Davids, gemäß meinem Evangelium«. In der Joh-Apokalypse wird Christus zweimal als »die Wurzel Davids« bezeichnet (5,5; 22,16)¹¹.

Jesus von Nazareth ist für die Urkirche kein »Religionsstifter«, auch nicht nur der im Fleisch erschienene »Sohn Gottes«, sondern wesentlich auch der verheißene »Sohn Davids«. Wir müssen deshalb fragen: Warum bekennt sich die Urkirche so entschieden zur Davidssohnschaft Jesu? Die Antwort kann nur lauten: Weil sie damit Jesus von Nazareth in den alttestamentlich-jüdischen Verheißungszusammenhang stellen wollte: Er ist der verheißene »Sohn Davids«, das heißt der Messias. Damit ist aber Jesus in das Kontinuum Israels gestellt, zu dessen »Privilegien« nach Röm 9,5 auch dies gehört: der Christus stammt dem Fleische nach »aus ihnen«. Natürlich ist es vor allem dieser Umstand, daß Paulus dann in Röm 11,16 Israel »die Wurzel« (der Kirche) nennt und die Kirche in 11,17 als »Teilhaberin an der Wurzel« bezeichnet.

Damit scheint etwas ganz entscheidend Wichtiges für unser Thema genannt zu sein: Zur christlichen Identität gehört das Wissen um den unlösbaren *Zusammenhang der Kirche mit Israel*. Würde die Kirche diesen Zusammenhang nicht sehen oder gar nicht sehen wollen, so wäre das mit Identitätsverlust verbunden. Die Bande zwischen Kirche und Israel sind vielfältiger Art. Folgende Dinge seien in diesem Zusammenhang vor allem

⁹ »Catholica« 30 (1976), S. 18.

¹⁰ Vgl. dazu etwa H. Schlier, Zu Röm 1, 3. In: Neues Testament und Geschichte (O. Cullmann zum 70. Geburtstag). Zürich/Tübingen 1972, S. 207–218; M. Hengel, Der Sohn Gottes. Tübingen 1975, S. 93–104.

¹¹ Vgl. zum Ganzen E. Lohse. In: ThWbNT VIII, S. 487–491.

genannt: der Monotheismus, die Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung, Abraham als »Vater aller Glaubenden«, die messianischen Verheißungen, in die hinein der »Sohn Davids« gehört, und schließlich das literarische Gehäuse alles dessen: die Schrift, der »Tenach«.

Der für das christliche Identitätsbewußtsein so wichtige Zusammenhang der Kirche mit Israel enthält eine ganze Reihe von Implikationen, die mit den eben aufgeführten Gegebenheiten zusammenhängen. Die Kirche hat sich zwar in ihrer urkirchlichen Zeit schon von Israel gelöst; sie hat sich – was ein ganz wichtiger Unterschied vom Judentum ist – für einen einzigen Lehrer entschieden, Jesus von Nazareth. In diesem Ablösungsprozeß hat die Gattung »Evangelium« ihren »Sitz im Leben«¹². Jesus trennt uns im Hinblick auf die in der Urkirche entwickelte Christologie von Israel bis zum heutigen Tag, dennoch ist Jesus zugleich die eigentliche Brücke zu Israel, und von Israel zu den Völkern, weil ja Israel *durch Jesus* für die Völker paradigmatisch wurde, insofern die großen, bleibenden Ideen Israels durch Jesus in das Denken der Völker übergegangen sind; denn der Gott Jesu ist der Gott Israels; Jesus ruft den Menschen radikal unter den Willen Gottes; Jesus vertritt den alttestamentlich-jüdischen Schöpfungsgedanken; Jesus vertritt die alttestamentlich-jüdische Stellvertretungs- und Sühneidee; Jesus vertritt den Bundesgedanken; Jesus ist entschiedener Vertreter der »Armenfrömmigkeit«; Jesus tritt für eine bessere Gerechtigkeit ein; Jesus ist Ansager der Zukunft Gottes; Jesus ist Vertreter der Emuna. Das lassen die Evangelisten noch erkennen¹³. Man könnte auch formulieren: Israel ist durch Jesus »diffusivum sui« geworden; es hat durch ihn in der Völkerwelt eine unvergleichliche und nicht aufgehörende Wirkungsgeschichte. Die Kirche spielt dabei die Rolle der Vermittlerin. Die Kirche überhebt sich, wenn sie die aufgeführten Elemente als spezifisch christlich, als ihr Proprium empfinden und vorstellen würde. Es sind die Ideen des Judentums, die durch die Kirche an die Völker vermittelt wurden und werden. Die Kirche versteht sich deshalb selber falsch, wenn sie diese Zusammenhänge mit der »Wurzel« leugnen würde, was vielfach in ihrer Geschichte geschehen ist. Die gegenwärtige Rückbesinnung der Kirche auf »die Wurzel« ist darum m. E. ein wesentlicher Teil in dem Prozeß der Wiedergewinnung der christlichen Identität, die ja keine Selbstverständlichkeit ist. Die »Israelvergessenheit« der Kirche bedeutet für sie Identitätsverlust! Der Zusammenhang mit Israel gehört zum unaufgebbaren »Anfang« der Kirche; denn Israel ist die bleibende »Wurzel«, die nach Röm 11,18 die Kirche »trägt«. Werden die aufgefropften Zweige von der Wurzel abgetrennt, so verlieren sie Kraft und Leben. So scheint mir Röm 9–11 einer der wichtigsten Texte im Hinblick

¹² Vgl. W. Feneberg, *Der Markusprolog. Studien zur Formbestimmung des Evangeliums*. München 1974.

¹³ Vgl. dazu F. Mußner, *Der Jude Jesus*. In: »Freiburger Rundbrief« XXIII (1971), S. 3–7.

auf die Frage nach der christlichen Identität zu sein¹⁴. Als Marcion im zweiten Jahrhundert diese »Wurzel« preisgab, gab er damit auch den »Anfang« preis. Seine Gemeinden waren theologisch nicht mehr identisch mit den Gemeinden der apostolischen Zeit der Kirche. Hier haben wir ein eklatantes Beispiel für Identitätsverlust, verursacht durch die Preisgabe des Zusammenhangs mit der »Wurzel«, lies: Israel, obwohl auch Marcion und gerade er Jesus im Mund führte¹⁵.

Die literarische Selbstdarstellung der Kirche in ihrer Anfangszeit liegt uns im neutestamentlichen Kanon vor. Mit diesem Stichwort »Kanon« komme ich zu einem Dritten: Die durchgehaltene Treue zum normativen Anfang, die die Voraussetzung für die Erhaltung der Identität ist, impliziert auch die Treue zur anfänglichen literarischen Selbstdarstellung der Kirche, das heißt zum neutestamentlichen Schriftenkanon. Jedermann weiß, daß ich mit dieser These in ein Wespennest steche, im Hinblick nämlich auf die besonders im deutschen Sprachraum ausgebrochene und noch immer nicht abgeschlossene Diskussion über die theologische Geltung des Kanons¹⁶. Diese Diskussion hängt bekanntlich zusammen mit dem Streit um das »Evangelium« oder »die Mitte der Schrift«¹⁷. Ich nenne noch dazugehörige »Schlagwörter«: »Sachkritik« (nämlich theologische »Sachkritik« an bestimmten Schriften des neutestamentlichen Kanons von der paulinischen Rechtfertigungslehre her, etwa am Jakobusbrief) oder »Frühkatholizismus«. Die christlichen Konfessionen sind sich heute darüber ziemlich einig, daß man die paulinische Rechtfertigungslehre als »die Mitte der Schrift« bezeichnen kann¹⁸. Das Problem ist nur, ob eine so festgelegte »Mitte« nicht zu Identitätsverlust führt, dann nämlich, wenn diese »Mitte« kritisch und limitierend gegen andere Schriften des neutestamentlichen Kanons eingesetzt wird, so daß es zu einem »Kanon im Kanon« kommt. Hier taucht ja dann in besonders brisanter Weise das Identitätsproblem auf. Da ich mich in meiner Forschungsarbeit besonders eingehend mit dem Galater- und dem Jakobusbrief beschäftigt habe¹⁹, besteht für mich zum Beispiel die Frage:

¹⁴ E. Käsemann bemerkt im Hinblick auf Röm 9–11, daß »die Kirche für Paulus nicht Israel einfach ablöst und so zu einem Novum ohne geschichtliche Tiefendimension wird, das dann selber zu einer bloß historischen Größe würde« (An die Römer, Tübingen ³1974, S. 249).

¹⁵ Wiederum bemerkt Käsemann mit Recht: »Das Problem des Israels nach dem Fleisch kann nicht beiseite geschoben werden, wenn man nicht bei Marcion landen will.« Und weiter: »Hat die an die Juden ergangene Verheißung ihre Gültigkeit verloren, vermag auch das Evangelium nicht mehr letzte Gewißheit zu geben . . ., läuft alles auf den persönlichen Glauben hinaus, der keinen ihm vorgegebenen Grund mehr hat« (ebd.).

¹⁶ Vgl. dazu etwa E. Käsemann (Hrsg.), Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion. Göttingen 1970.

¹⁷ Vgl. dazu zuletzt das engagierte, aber für die ökumenische Arbeit äußerst katastrophale Werk von S. Schulz, Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus. Stuttgart 1976.

¹⁸ Vgl. dazu F. Mußner, Der Galaterbrief. Freiburg/Basel/Wien ²1974, S. 71–76.

¹⁹ F. Mußner, Der Galaterbrief; ders., Der Jakobusbrief (ebd. ³1975).

Verliert die Kirche etwa ihre Identität, wenn sie nicht bloß auf Paulus, sondern auch auf Jakobus hört? A. Schlatter hat bekanntlich gemeint: Die Kirchen »haben sich dadurch ernsthaft geschädigt, daß sie Jakobus nur ganz oberflächlich Gehör gewährten«²⁰. Ich möchte jetzt aber nicht in eine Apologie des Jakobusbriefes eintreten. Ich habe auf ihn hingewiesen, weil mir in seinem Fall das Problem der christlichen Identität im Hinblick auf die Treue zum Kanon besonders bewußt geworden ist. Ich bin kein Spezialist für die neutestamentliche Kanongeschichte²¹. Ich meine nur, daß der neutestamentliche Kanon kein »Zufallsprodukt« ist, sondern daß er aus einer kritischen Reflexion über den maßgeblichen, »apostolischen« Anfang der Kirche hervorging, in dem Sinn: Die Kirche hat in der Zeit, da der Kanon festgelegt wurde, allmählich erkannt: In *diesen* Schriften ist das »Jesusphänomen« mit allen seinen Implikationen, zu denen auch der Zusammenhang mit der »Wurzel« Israel gehört, richtig ausgelegt und versprachlicht. Der Kanon ist eine Form der *Praesentia Christi* in der Welt, die *viva vox Christi* in der *viva vox Apostolorum*. Der Kanon bewahrt das bleibend Apostolische in der Kirche. Verlöre die Kirche den Kanon, verlöre sie das bleibend Apostolische und damit auch ihre Identität. Wer schon mit dem Schlagwort »Frühkatholizismus« im Hinblick auf den neutestamentlichen Kanon arbeitet, der müßte vor allem die Frage beantworten, ab wann denn nun eigentlich in der Urkirche sich »frühkatholische« Tendenzen gezeigt haben. Die Frage scheint mir nicht beantwortbar zu sein. Und daß sie nicht beantwortbar ist, scheint ein Hinweis dafür zu sein, daß die These vom »Frühkatholizismus« eine in sich recht fragwürdige These ist. Der neutestamentliche Kanon fixiert ja nicht eine bestimmte Stunde, ein bestimmtes Jahr oder ein bestimmtes Ereignis innerhalb der Zeit der Urkirche, sondern von der zeitlichen Entstehung seiner Schriften her gesehen, die kirchliche und theologische Entwicklung vom Jahre 51 (1. Thessalonicherbrief) bis etwa zum Jahre 120 n. Chr. (2. Petrusbrief); dem rezipierten evangelischen Material nach reicht er in die Zeit Jesu zurück. Außerdem wäre die Frage zu klären, wieso es denn überhaupt in der Urkirche zum »Frühkatholizismus« kommen konnte²². Marcion – um nochmals auf ihn zurückzukommen – hat im zweiten Jahrhundert versucht, eine neue »Mitte« der Schrift zu formulieren, und er war konsequent genug, aus seiner Sicht der Dinge heraus auch einen »kritisch« purgierten Kanon der neutestamentlichen Schriften aufzustellen. Aber führte das nicht zum Verlust der christlichen Identität? Wurde er nicht von jenen, die gegen ihn schrieben, wie Tertullian, als »Fortschritt-

²⁰ Der Brief des Jakobus. Stuttgart 1956, S. 7.

²¹ Vgl. zu ihr zuletzt A. Sand, Kanon. Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum (Handb. der Dogmengeschichte I, Fasz. 3a [1]), Freiburg/Basel/Wien 1974.

²² Vgl. dazu F. Mußner, Die Ablösung des apostolischen durch das nachapostolische Zeitalter und ihre Konsequenzen. In: H. Feld/J. Nolte, Wort Gottes in der Zeit (Festschr. f. K. H. Schelkle). Düsseldorf 1973, S. 166–177.

ling« empfunden, der den Zusammenhang mit dem »Anfang« verloren hatte? Tertullian hat bekanntlich gegen die Häretiker mit dem Hinweis auf das »Frühere« als das Maßgebliche gearbeitet! Die kritische Limitierung des Kanons, wenigstens in der Weise der Festlegung einer »inneren Grenze« (W. G. Kümmel) desselben, kann leicht zu Identitätsverlusten des Christlichen führen. Ich möchte es dabei bewenden lassen und bin mir bewußt, daß ich mit dem Kanonproblem ein ungemein schwieriges Thema angesprochen habe, aber ein Thema, das auch von größter ökumenischer Relevanz ist²³.

Ich fasse meine Ausführungen in folgenden Thesen zusammen:

In der Sicht des Neutestamentlers besteht »christliche Identität« in der konstatierbaren und darum kritisch überprüfbaren Treue zum normativen »Anfang«. Dieser maßgebende »Anfang« setzt sich primär zusammen aus: Jesus, Israel, Kanon. Der Verlust eines dieser Elemente führt zum Verlust christlicher Identität. Nur ein so mit sich selbst identisches Christentum vermag der Zeit zu widerstehen. Man verstehe diese aus der Definition von Maliske stammende Formulierung nicht falsch. Der Widerstand gegen die Zeit meint nicht sture Unveränderlichkeit, sondern den Mut, dem Geist der Zeit, besser: dem Ungeist der jeweiligen Epoche mutig Widerstand zu leisten, von den Prinzipien des »Anfangs« her. Sollten die Kirchen diesen Mut nicht mehr aufbringen, sondern sich konformistisch gebärden, haben sie bereits ihre Identität verloren.

Ein Christ, der um das Jahr 50 oder 100 n. Chr. herum in der Kirche gelebt hat, müßte grundsätzlich auch in der Kirche von 1976 seine Christlichkeit identifizieren können, und zwar mit Hilfe des Selbstverständnisses, das er damals besaß. Die Kirche muß trotz aller Entwicklungen in ihr identifizierbar bleiben. Natürlich ist die Geschichte mehr als eine stete Repetition des »Anfangs«; aber der »Anfang« darf im Strom der Geschichte nicht verschwinden und je neuen Anfängen Platz machen. Das dynamisch-charismatische Element in ihr darf ihn nicht überwuchern, so wichtig dieses Element selbstverständlich auch ist. Der »Anfang« der Kirche ist auch nicht »das leblose Einsame« des Hegelschen Anfangs, sondern ist primär eine historische Person, die Person des gekreuzigten und auferstandenen Christus, der aus dem Samen Davids hervorgegangen und im Kanon normativ ausgelegt ist. Dieser Anfang ist deshalb singular und analogielos und darum unersetzbar. Sein Verlust würde die Kirche zum Verlust ihrer Identität führen²⁴. Sie verlöre das zu ihrem Wesen und ihrer Heilssendung

²³ Zum Weiterdenken vgl. vor allem das wichtige und anregende Buch von I. Lönning, »Kanon im Kanon«. Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons. Oslo/München 1972.

²⁴ Sucht man im Neuen Testament nach einem komplementierenden Begriff zum »bleiben« von 1 Joh, so ist es nicht der Term »voranschreiten«, sondern (vom Epheserbrief her gesehen) »wachsen« auf das neutestamentlich inhaltlich gefüllte »Hoffnungsgut« im vollendeten Eschaton hin.

unaufgebbar gehörige ἐφ' ἅπαξ, das im »Christusereignis« gründet²⁵. Der Phantasie sind keine Grenzen gesetzt, sich »Kirche« ohne ihren »Anfang« auszumalen²⁶.

Abschließend eine Frage in ökumenischer Hinsicht: Worin könnten konfessionsbedingte Gefährdungen der christlichen Identität bestehen? Die Frage ist unterschiedslos an alle Konfessionen gerichtet.

²⁵ Vgl. auch J. Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs. In: K. Rahner/J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung (Quaestiones Disputatae 25), Freiburg/Basel/Wien 1965, S. 47 f.

²⁶ Selbstverständlich gibt es noch andere Wege, das Neue Testament auf »Identität des Christlichen« hin abzufragen; man könnte z. B. nach »Grundstrukturen« suchen, die erhalten bleiben müssen, wenn die Kirche ihre Identität nicht verlieren soll. Unter solchen »Grundstrukturen« wären etwa zu nennen die Spannungen zwischen »Schon jetzt« und »Noch nicht ganz« – wird ein Pol verabsolutiert, droht Identitätsverlust, wie die Kirchengeschichte beweist; oder die Spannung zwischen »Charisma« und »Institution«, die in der Kirche immer da sein muß. Oder man könnte nach einer »existentiellen« Identität suchen, z. B. in der durchzuhaltenden Nachfolge Jesu, *διακονία* und *ἀγάπη* – und damit wird sehr Wesentliches und Konstitutives genannt. Aber in ökumenischer und ekklesiologischer Sicht scheint uns der Weg, den wir beschritten haben, fruchtbarer zu sein.

Erlöste Schöpfung

Der Sonnengesang des hl. Franziskus

Von Bernhard Hanssler

Die Geschichte des modernen Naturgefühls beginnt mit dem heiligen Franziskus. Sein Sonnengesang ist das unvergleichliche Dokument der Entdeckung neuer innerer Kontinente. Gewiß, das Naturgefühl ging dann seine eigenen Wege, aber alle seine Künder setzen Franziskus voraus. Dante, Petrarca, Giordano Bruno, Goethe, Shelley, die Romantik, alle bis selbst zu Wilhelm Lehmann, aus unseren Tagen, sind erst möglich nach Franziskus. Er lehrte die Menschheit, die Geschöpfe mit zarten Händen behutsam anzufassen, mit entzücktem Auge zu umfassen, ins liebende Herz einzubefassen.

Daß die klassische Antike kein Naturgefühl entwickelt hatte, ist ein Gemeinplatz. Diese umstrittene Feststellung könnte freilich irreführend sein für den, der sich in der Antike nicht auskennt. Schließlich bleiben von Homer, wenn alle Inhalte vergessen sind, allemal seine Naturbilder, ein Faktum übrigens, dessen Hintergrund nach Erklärung ruft. Ist darin nur das Übergewicht der sinnlichen Beeindruckbarkeit des Menschen wirksam, oder spricht sich hier womöglich die unaufhebbare Verfügtheit des Menschen in die Natur aus? Wie mit Homer ergeht es uns mit den anderen antiken Dichtern. Von Sappho bleibt das geheimnisvolle Nachleuchten der Bilder, Lichter und Farben. An Vergil beeindruckt uns immer neu seine Fähigkeit, Baum, Tier, Rind, Ziege, Pferd und selbst die Biene ganz von innen her zu erfassen. Mit einer Probe aus Anakreon aus dem 6. Jahrhundert vor Christus sind uns in dieser Sache nicht nur alle weiteren Worte erspart, wir lernen außerdem ein sehr »franziskanisches« Gedicht kennen, wie sich zeigen wird.

An die Zikade

Selig bist du, liebe Kleine,
die du auf der Bäume Zweigen,
von geringem Trank begeistert,
singend, wie ein König lebest!
Dir gehöret eigen alles,
was du auf den Feldern siehest,
alles, was die Stunden bringen;
lebest unter Ackersleuten,
ihre Freundin, unbeschädigt,
du, den Sterblichen Verehrte,
süßen Frühlings süßer Bote! . . .

(Übers. J. W. von Goethe)

Was heißt bei solchen Funden und Befunden, die Antike habe kein Naturgefühl gekannt? Gemeint ist, daß der antike Mensch in der Natur immer nur sich selber sieht¹ und daß die Natur ihm im letzten unvertraut und unnahbar bleibt. Immer behält sie ihr rätselhaftes Gesicht, immer ist sie Gaia, Demeter, Persephone, allenfalls Antaeus oder zumeist einfach Pan samt zottigen Genossen.

Aber auch der ägyptische Echnaton aus dem 14. Jahrhundert vor Christus, den man wohl nennen muß, weil er einen Sonnengesang schuf, eine der großartigsten Schöpfungen der religiösen Menschheitsliteratur, repräsentiert nicht eine franziskanische Erlebnisform, die den Dingen im Herzen des Menschen Heimat gibt, sondern ist ganz auf den Ton der Huldigung an die Sonne gestimmt.

Die Bibel dagegen sagt man, und sagt es mit Recht, unterscheide sich von der antiken Literatur gerade dadurch, daß sie den Blick für die Natur habe und öffne. Der Begriff der Schöpfung bewirkt, daß die Geschöpfe ihr Geheimnis preisgeben. Der biblische Mensch ist immer jener Adam, der den Wesen ihre Namen gibt, natürlich nur, weil er Einblick in sie hat.

Es ist nun üblich zu sagen, Franziskus habe seine Anregung aus dem Naturerleben der Bibel genommen². Das Argument ist eigentlich gedankenlos, denn die Frage kann ja nicht ausbleiben, warum sich in zwölfhundert, genauer in zweitausend Jahren vor Franziskus nie ein Naturgefühl franziskanischen Typs an den Naturbildern der Bibel entzündet hat.

Man sollte außerdem etwas genauer zusehen, wie weit das Naturgefühl des heiligen Franziskus dem der Bibel wirklich verwandt ist. Der Gegenstand der alttestamentlichen Naturschilderungen ist vor allem das Große und Gewaltige der Natur, das Gewitter (Ps 29), die Brandung des Meeres (Ps 65, Ps 93), die Reiche der Natur und der Mensch als ihre Krönung (Ps 8, Ps 104). Das Weben und Wachsen, das Gären und Sprießen ist ein anderer beobachteter Naturaspekt (Ps 65, Ps 139). Das Pferd, wie Hiob es schildert (39, 19–25), ist in der ganzen Weltliteratur kein zweitesmal so genial geschaut, erschaut worden, – wie überhaupt die großen und mächtigen Tiere vor allem ins Gesichtsfeld treten, die bekannten ebenso wie die unheimlichen Fabelwesen: Löwe, Schakal, Fuchs, Walfisch, Leviathan, Behemoth.

Andere Ausschnitte der Schöpfung sind es, die das Auge Jesu wahrnimmt, und es lohnt, sich das bewußt zu machen. In seinem Gesichtsfeld kommen vor: Brot, Wein, Wasser, Blume, Fisch, Vogel, der banale Sperling, die sanfte Taube, die kluge Schlange, das zarte Lamm. Liebreiz, Vollkommenheit, Duft und Flaum der Schöpfung betrachtet er und heißt sie uns betrachten. Die Sperlinge und sogar der Haarschopf des Menschen sind für ihn Offenbarun-

¹ Pauly – Wissowa, Bd. XVI, 1837 (1933).

² Ivan Gobry, Franz von Assisi. (rororo), Reinbeck 1968, S. 74. Otto Karrer, Franz von Assisi, Legenden und Laude. Zürich 1975, S. 511. – Auf diese leicht zugängliche Ausgabe der wesentlichen Franziskuskumente beziehen sich die Angaben im folgenden.

gen der Fürsorge und des Liebesblicks Gottes auf seine Kreatur. So ist es nicht weiter verwunderlich, daß er eines Tages die Anemone gegen Salomon verteidigt. Wie wunderbar ist die Geschichte angelegt! Jesus läßt das schlichte Windbuschröschen vor unseren Augen aufblühen, es webt nicht, es spinnt nicht, es trägt nicht Stickereien und Bordüren. Es ist die Unscheinbarkeit selbst. Und dann läßt Jesus für einen Moment die Gestalt des Königs Salomon aufleuchten und stellt ihn neben die Anemone, Seite an Seite. Salomon, Inbegriff aller glitzernden orientalischen Pracht, seit je die Phantasie der Menschen beschäftigend mit dem ungeheuren Aufwand, den er trieb, Salomon und Anemone konkurrieren. Aber plötzlich gibt es den Salomon gar nicht mehr, er ist ausgeschaltet und ausgelöscht vom Windbuschröschen. Keine der Jesuserzählungen läßt uns einen so unmittelbaren Blick in die Naturbetrachtung Jesu tun, wie die Geschichte von der Anemone und dem König Salomon –, schade, daß die moderne Exegese, die sich der Teilchenphysik der biblischen Texte verschrieben zu haben scheint, vor solchen Bildern stumm bleibt.

Für unsere momentane Fragestellung ist bemerkenswert, wie sehr der Blick des heiligen Franziskus auf die Natur dem Blick Jesu ähnelt, im berücksichtigten Bereich wie in der Betrachtungsweise. Das Winzige, Zarte, Verkannte erregt die zärtliche Aufmerksamkeit des heiligen Franziskus. Man könnte die Gegenstände seiner liebenden Zuwendung schlicht in einer Demutivenreihe aufzählen: Lämmchen, Häschen, Heimchen, Würmchen, Käferchen, Hälmmchen, Blümchen –: es sind die Miniaturen der Schöpfung, die ihn rühren. Niemand möge den Wolf von Gubbio dagegen ins Feld führen, denn ihn hat Franziskus entschieden in ein Wölfchen verwandelt. Dieser Franziskus ist der rätselhafte Mann, der eine Woche lang vom Zirpen eines Heimchens leben kann, wie aus folgender Erzählung des Thomas von Celano zu ersehen ist. »Neben der Zelle des Heiligen bei Portiuncula saß auf einem Feigenbaum ein Heimchen, das oft in seiner bekannten traulichen Weise sang. Der selige Vater streckte manchmal die Hand nach dem Tierchen aus und lockte es gütig an sich mit den Worten: ›Schwester Grille, komm zu mir!‹ Und als ob es Vernunft hätte, kletterte das Tierchen auf die Hand, und er mahnte es: ›Schwester Grille, sing jetzt und juble dem Herrn, deinem Schöpfer!‹ Ohne Verzug gehorchte die Grille und begann zu zirpen und hörte nicht auf, bis der Mann Gottes seinen Gesang mit dem ihren vereinte und ihr dann gebot, sie solle jetzt wieder an ihr gewohntes Plätzchen zurückkehren. Dort blieb sie wie angebunden acht Tage lang. Wenn der Heilige von seiner Zelle des Weges kam, nahm er sie in die Hand und befahl ihr zu singen. Und immer war sie beflissen, seiner Mahnung zu folgen.«³

Die Zikade des Anakreon und das Heimchen des heiligen Franziskus bilden ein Diptychon über die Jahrhunderte hin. Aber auch die Nähe der

³ Thomas von Celano, N. 10, Karrer, S. 104 f.

Droste zu Franziskus ist zu auffällig, als daß man sie übersehen könnte. Beide fassen gerade das Kleine und Kleinste in den Blick. »Der Fliege zarte Füßchen« (Ein Sommertagstraum) oder »des schillernden Käfers Blitz/Wenn den Sonnenpfad er durchheilt« (Im Grase) könnten ebensogut vom heiligen Franziskus zum erstenmal wahrgenommen sein wie vom westfälischen Fräulein, ganz zu schweigen von dem Käfer, den die Dichterin vor dem Vogel, der ihn bedroht, in ihren Ärmel rettet (Die ächzende Kreatur).

Andererseits gibt es bei Franziskus, und gerade im Sonnengesang, auch Sonne, Mond und Sterne, und es gibt die vier Elemente, dichterisch unpedantisch und diskret über die Verse verteilt. Daß das Thema der vier Elemente (Erde, Feuer, Quellen, Luft und Wind) auch in der Prosa der Berichte vorkommt⁴, ist eine Hilfe für die Auslegung des Sonnengesangs, wie dessen Deutung überhaupt von der Spiegelung der biographischen Dokumente im Gedicht profitiert, so daß wir nach der klassischen Auslegungsregel verfahren können: »Franciscus sui ipsius interpres«. Das gilt nicht nur für die Motive, sondern sogar für die Redaktionsgeschichte. So erfahren wir aus dem Bericht von Bruder Leo und seinen Gefährten⁵, daß die vorletzte, thematisch entlegene Strophe über die Friedensstifter von Franziskus später eingefügt wurde, als es ihm gelungen war, den Streit zwischen Bürgermeister und Bischof von Assisi zu schlichten. Die Todesstrophe, die so entscheidend beiträgt, dem Sonnengesang Tiefe und kontrastierende dunkle Melodie zu geben, hat Franziskus auf dem Sterbebett hinzugedichtet, nachdem Bruder Angelo und Bruder Leo dem Sterbenden auf seine Bitte hin den Sonnengesang vorgesungen hatten⁶.

Vor allem aber stofflich macht es keine Schwierigkeit, den Sonnengesang aus den Worten und den Taten des Heiligen aufzubauen. Die Sonne spielte schon immer eine große Rolle bei Franziskus, ebenso das Feuer, das er offensichtlich mit der Sonne zusammensah⁷. Zum Motiv des Wassers ist folgender Bericht aufschlußreich: »Wenn er sich die Hände wusch, so wählte er stets einen Platz, wo das Wasser, wenn es herunterfiel, nicht unter die Füße der Menschen kam.«⁸

Es würde keine Mühe machen, für alle Stichworte des Sonnengesangs Parallelen aus den Berichten zum Franziskusleben zu nennen, aber keine noch so vollkommene Materialsammlung erschließt uns den bewegenden Gedanken des Gedichts. Dieser versteckt sich vielmehr zunächst hinter einer leider gar nicht eindeutig bestimmbaren Präposition. Es handelt sich um das PER, zum Beispiel »laudato si, mi Signore, per sora luna e le stelle«. Strophe um Strophe kehrt dieses PER wieder, förmlich den gedanklichen Refrain des

⁴ Ebd., N. 9, Karrer, S. 102.

⁵ Bruder Leo und Gefährten erzählen, N. 96, Karrer, S. 268.

⁶ Ebd., N. 108, Karrer, S. 284.

⁷ Ebd., N. 81 und 82 (Karrer, S. 251 f.), N. 97 und 98, Karrer, S. 270 f.

⁸ Bruder Leo und Gefährten erzählen, N. 98, Karrer, S. 271.

Gedichtes bildend. Eine rasche Erörterung des Problems ist nicht zu umgehen. Am schnellsten käme man voran, wenn man davon ausgehen dürfte, daß das PER, von dem die Rede ist, synonym sei mit dem CUM im 2. Vers der 2. Strophe: »laudato si, mi Signore, *cum* tucte le Tue creature . . .« Aber wer entscheidet, wie das CUM seinerseits aufzufassen ist! »Gelobt seist du mit allen deinen Kreaturen« kann heißen: Du samt allen Kreaturen, und es kann heißen: von mir und allen deinen Kreaturen sollst du gelobt werden.

Für diesmal sollen nur drei mögliche Auffassungen des PER kurz skizziert werden. Die nächstliegende Annahme wäre, die Sätze als Passivsätze aufzufassen. Der Satz »der Mond soll dich loben« hieße passivisch »du sollst *durch* den Mond gelobt werden«. So geht die Sache schnell auf, zu schnell. Denn abgesehen davon, daß die Präposition im Passivsatz zunächst DA und nicht PER heißt, scheint sich ein instrumentales PER nicht sonderlich zu eignen, weil – um es pointiert und vorausgreifend zu sagen – die Geschöpfe für Franziskus niemals Instrumente, bloße Werkzeuge, sein können. Instrumente könnten sie höchstens sein als Musikinstrumente, und diese Auffassung des PER (durch-hindurch) sollte man nicht von vornherein verwerfen. Warum soll nicht gemeint sein, das Lob soll durch die Kreatur hindurch erklingen, es soll die Kreatur durchtönen, der Lobgesang soll durch die Schöpfung orchestriert werden. Eine dritte Auffassung versteht das PER als »bei, um willen«, was also hieße: gelobt seist du Herr um des Mondes willen, um der Sterne, des Windes und der Luft, um des Wassers und des Feuers willen. Es scheint, daß ein solches DURCH auch der deutschen Dichtung des Mittelalters nicht fremd ist. »frowe, dur iur güete/rucket ûf die hüete« heißt es etwa bei Walther von der Vogelweide in dem Gedicht »Nemt, frowe, disen kranz«.

Man darf sogar erwägen, ob dieses PER nicht eine bewußte oder unbewußte Abwandlung des »Per Christum Dominum nostrum« sein könnte, doch läßt sich dieses Verständnis weder ausschließen noch beweisen, so bedeutsam es wäre.

Unser bisheriges bescheidenes Ergebnis: Die Grammatik erschließt uns die Theologie des Sonnengesangs nicht. Vielleicht erschließt uns des heiligen Franziskus Theologie der Schöpfung die Grammatik des Sonnengesangs? In jedem Fall ist davon auszugehen, daß es sich bei Franziskus um Theologie im elementaren und eminenten Sinn handelt, wenn auch gewiß um eine vorwissenschaftliche oder überwissenschaftliche Theologie. Wenn also Anhänger des Naturschutzes oder des Tierschutzes Franziskus in Anspruch nehmen, dann hat das, so gut es gemeint ist, mit dem Denken des heiligen Franziskus nichts zu tun. Alle schwärmerische, alle pantheistische oder halbpantheistische Naturbegeisterung ist denkbar unfranziskanisch. Man darf nie vergessen, daß die Hand, die den Sonnengesang schrieb, die Hand eines Stigmatisierten war und man darf noch weniger vergessen, daß Franziskus in den Tagen,

als er den Sonnengesang dichtete, schwer krank war⁹, jedenfalls ausgemergelt und allenfalls Rekonvaleszent¹⁰. Was in solchen Zuständen normalerweise zuerst erlischt, ist die Beziehung zur Natur.

Um negativ, nämlich mit Abgrenzungen fortzufahren: der neue Blick auf die Natur bei Franziskus hat auch nichts zu tun mit der anderen Neuentdeckung der Natur im gleichen 13. Jahrhundert, für die der Name des heiligen Thomas steht. Thomas hat den Naturbegriff zum höchsten Normbegriff der Vernunft für Individuum und Gesellschaft erhoben. Aber die Filiation dieses Naturbegriffs ist beim griechischen Logos der Wirklichkeit zu suchen und allenfalls biblisch in Weisheit 13 und dem dazu gehörigen Röm 1, 20 ff., während er nach vorne zu den großartigen Naturrechtsspekulationen der Salmantizenser und zum Ersten Vatikanischen Konzil führt. Für Franziskus trägt die Natur nicht die strengen Züge der Gesetzgeberin, sondern die lebenswerten Züge der Spielgefährtin: *fiat ludus, pereat mundus*.

Um die Eigenart des franziskanischen Naturgefühls zu erfassen, müssen wir einen anderen Weg einschlagen. Wir werden zuerst die Elemente dieses Naturgefühls darstellen, um dann ihre theologische Deutung zu versuchen. Eine erste Beobachtung sagt, daß die Geschöpfe für Franziskus eine Quelle der Freude sind¹¹. In der berühmten Unterweisung des Bruders Leo über die vollkommene Freude heißt es: »Bruder Leo, Lämmlein Gottes, könnte ein Minderbruder sogar mit Engelszungen reden und wüßte er der Sterne Lauf und der Kräuter Heilkraft und könnte die Schätze der Erde aufzeigen und durchschaute die Fähigkeiten und Eigenschaften der Vögel, Fische, Tiere, Menschen, Wurzeln, Bäume, Steine und Wasser – schreibe es wohl und merke es gut: auch darin liegt nicht die vollkommene Freude«¹². Nicht die vollkommene Freude, wohl aber Freude, die in der Klimax der Freuden höher steht als die Freude, Wunder wirken zu können, Tote zu erwecken, alle Sprachen, alle Wissenschaften, alle Bücher zu kennen, die Zukunft zu wissen und ändern ins Herz zu sehen.

Ein zweites Element im Naturgefühl des heiligen Franziskus ist der Drang, das Schwache und Bedrohte zu schützen; eine fast frauliche Zartheit gegenüber der Kreatur ist ein hervorstechender Zug des Heiligen, oft hervorgehoben in den Dokumenten seines Lebens¹³. Die Anweisung zur Fütterung der Bienen im Winter erinnert von Ferne an die entsprechenden Abschnitte im 4. Buch der *Georgica* Vergils, und dennoch ist das Grunderlebnis anders. Über das Verhältnis des heiligen Franziskus zu den Bienen erfahren wir: »Ihr hurtiges Treiben und ihre feine Kunst konnten ihn dermaßen zum

⁹ Karrer, S. 246 (N. 76).

¹⁰ Karrer, S. 511.

¹¹ Bruder Leo und Gefährten, N. 81, Karrer, S. 252.

¹² Fioretti, N. 8, Karrer, S. 363.

¹³ Thomas von Celano, N. 8, Karrer, S. 99; Bruder Leo und Gefährten, N. 81, Karrer, S. 252, Bonaventura, Karrer, S. 310–317.

Lobpreis der Herrlichkeit Gottes begeistern, daß er nicht selten einen ganzen Tag nichts anders redete als ihr und der andern Geschöpfe Lob«. ¹⁴

Das dritte Element im Naturverhältnis des heiligen Franziskus ist seine unverwechselbar einmalige Empfindung der geschwisterlichen Verbundenheit mit aller Kreatur. Sie gibt gerade dem Sonnengesang sein Gepräge und seine Wirkung. Nur der Verstockteste könnte auf die Idee kommen, es handle sich dabei um die Redefigur der Prosopopoeie. Thomas von Celano berichtet: »Er pflegte alle geschaffenen Wesen seine Geschwister zu nennen, und auf wundersame, andern verschlossene Weise fand er den Zugang in das Geheimnis der Dinge – ein Mensch, dem die herrliche ›Freiheit der Kinder Gottes‹ gegeben war.« ¹⁵ »Omnes denique creaturas fratres omnino nuncupabat: et modo praecellenti atque caeteris inexperto creaturarum occulta cordis acie decernebat, utpote qui iam evaserat in libertatem filiorum gloriae Dei.« ¹⁶ Die Empfindung der Geschwisterlichkeit schließt innigste Zusammengehörigkeit, ja Verschmelzung mit aller Kreatur ein. Franziskus nimmt die Kreatur an sein Herz, nein, in sein Herz hinein. Als Sänger, als Troubadour singt er darum nicht eine einsame Melodie, vielmehr singt die Schöpfung mit. Sie ist Resonanzboden seiner eigenen Lobpreisung.

Das Erlebnis der geschwisterlichen Verbundenheit gibt dem Schöpfungserlebnis des heiligen Franziskus die persönlichste Note. Aber es zeigt immer noch erst die Gefühlsseite seines Erlebens an, noch nicht die Wirklichkeit jenseits der Subjektivität. Diese kommt zum Vorschein in dem vierten Element franziskanischer Schöpfungserfahrung, das in der eigentlichen religiösen Struktur des Heiligen wurzelt. Franziskus, der die Stigmata trägt – so sehr hatte er sich in Jesus und seine Passion hineingelebt –, ist in der innigsten Weise Christus verbunden. Was ihn daher an den Geschöpfen fesselt, ist ihre heimliche Christusdimension. Das Lamm ¹⁷, das Würmlein ¹⁸, die Blumen ¹⁹, der Fels ²⁰, das Holz ²¹, das alles sind für Franziskus Christus-Chiffren. Die Ursprünglichkeit dieser Erfahrung wird gerade durch den Vergleich mit dem »Physiologus« deutlich (ob Franziskus ihn nun kannte oder nicht). Dort werden die Dinge der Schöpfung zwar auf Christus hin gedeutet, aber nichts ist zu spüren von der religiösen Erschütterung, die Franziskus bei der Wahrnehmung der Christuszeichen in der Schöpfung widerfuhr. Die theologische Bedeutung seiner Betrachtungsweise ist dem heiligen Bonaventura nicht entgangen: »Dabei umfaßte er jene (Wesen) mit besonderer Innigkeit, die ihm

¹⁴ Thomas von Celano, N. 9, Karrer, S. 101.

¹⁵ Thomas von Celano, N. 9, Karrer, S. 102.

¹⁶ Acta SS. Oct II, 705.

¹⁷ Karrer, S. 97 f., 314 ff.

¹⁸ Karrer, S. 101.

¹⁹ Karrer, S. 101, 272.

²⁰ Karrer, S. 271.

²¹ Karrer, S. 271.

durch ihre natürliche Eigenschaft und die Symbolsprache der Bibel den Gedanken an den sanften Christus nahelegten.«²² Franziskus ist mit dieser Erlebnisform nur die Bestätigung dafür, daß eine Theologie der Schöpfung, wenn sie Joh 1, Kol 1, Hebr 1 ernst nimmt, damit rechnen kann, daß sie von den Geschöpfen her auf Christus stößt, wie umgekehrt eine Christologie, zumal aber eine gelebte tiefe persönliche Christusbeziehung von Christus her auf die Geschöpfe stoßen wird.

Vier Zugänge zum Geheimnis der Schöpfung glaubten wir unterscheiden zu können. Die Geschöpfe sind Freudenquelle, sie sind Gegenstand des Erbarmens, sie sind Bruder und Schwester, sie sind Christussymbole. Für keine dieser Erlebnisformen sind unmittelbare historische Anregungen zu erkennen. Alle sind als der Individualität des heiligen Franziskus unmittelbar entsprungen zu denken. Ihren Ausgang nehmen sie von der natürlichen Disposition des Heiligen, und doch wohl so, daß die natürliche Disposition von der übernatürlichen her überhöht und potenziert wird. Aber wie ist das Ganze zu verstehen?

Der heilige Bonaventura, der Theologe des frühen Franziskanertums, gibt uns die entscheidende theologische Deutung der so auffälligen Phänomene, die den Sonnengesang erst ermöglichten und auslösten. »Mit einer bisher nicht gekannten Innerlichkeit erspürte er in allen Kreaturen gleichwie in ebenso vielen Quellbächlein die Urquelle des Guten. Die Kräfte und Wirkweisen, die Gott seinen Geschöpfen schenkte, wurden für ihn zu einer himmlischen Harmonie, in die er gleich einem anderen David mit seinem Lobpreis einstimmte.«²³ Damit ist Franziskus in seinem Bezug zu seinen Kreaturen theologisch gedeutet. Aber nicht nur Franziskus. Vom heiligen Benedikt wird erzählt, daß er eines Tages in seiner Turmzelle die ganze Welt in einen Sonnenstrahl zusammengedrängt sah. Giovanni von la Verna, religiös sensibelstes Mitglied der frühen Spiritualengruppe, wurde einmal des Nachts »in so wunderbares Licht erhoben, daß er alle Kreaturen im Schöpfer sah, die irdischen und die himmlischen . . . und dabei sah er und empfand er, wie alles den Schöpfer spiegelt.«²⁴ Vom heiligen Ignatius wird berichtet, daß er eines Tages nicht mehr die Bilder der Wirklichkeit sah, sondern die Wirklichkeit selbst. Die Kenntnis des Wesens der Dinge selbst wurde ihm geschenkt, und das alles in solcher Klarheit, daß ihm die Augen übergingen und ihm die ganze Welt verwandelt schien. – Wer erinnert sich nicht der unzähligen, hierher gehörigen Beispiele aus dem Leben der Heiligen, die Joseph Görres in seinen fünf Bänden »Christliche Mystik« vorgelegt hat, und von denen man nur wünschen kann, daß sich jemand findet, der sie im Görresjahr kritisch gesichtet wieder zugänglich macht.

²² Karrer, S. 314.

²³ Karrer, S. 318.

²⁴ Fioretti, N. 52, Karrer, S. 474.

Alle Phänomene dieser Art gehören in eine theologische Anthropologie hinein, die weit in die Väterzeit zurückreicht. Bonaventura selber bezeugt sie noch einmal, wenn er an einer anderen Stelle seiner Franziskusschrift zu der Frömmigkeitsform des Heiligen bemerkt: »als Wohlwollen zu allen Wesen ließ sie gewissermaßen den paradiesischen Urstand neu erstehen«. ²⁵ Wir lesen über eine solche Stelle allzu gern als über eine fromme Anmutung hinweg. Dabei kommt in diesem Text, wie angedeutet eine älteste theologische Tradition zum Vorschein, die niemand fesselnder wieder freigelegt hat als Anselm Stolz in seiner »Theologie der Mystik« (1936) mit dem Aufweis der patristischen These, daß dem Heiligen die Schöpfung wieder paradiesisch erbötig wird, weil ihm, wie die Väter sagen, die *dona praeternaturalia* – wozu eben der Einklang mit der Schöpfung gehört –, zurückgegeben werden.

*

Aber was sollen wir heutigen Menschen mit diesem theologischen Aussagen anfangen, die wir, von der Schöpfung getrennt, immer mehr einer artifiziellen Welt ausgeliefert sind, ungegenständig geworden in jedem Sinn, nicht nur in der Praxis aller modernen Künste. Es ist eine verzweifelt schwierige Frage, die sich uns damit stellt. Aber vielleicht ist der Zugang zur Schöpfung nicht nur vom Nahverkehr mit den Dingen, nicht nur von der Breite und Häufigkeit der sinnhaften Kontakte abhängig. Vielleicht schlummern irgendwie die Wesen der Natur immer schon in uns – die Erklärung dafür, daß die homerischen Bilder in uns haften – und sind dann grundsätzlich immer erweckbar. Das würde heißen, daß wir die Welt in uns selbst erschaffen, daß sie sich in uns erschafft. Dazu noch eine kurze hinter-sinnige Geschichte aus dem Franziskusleben: »Manchmal hob er von der Erde ein Holzscheit auf, legte es über den linken Arm, nahm mit der Rechten einen Stecken, der ihm zum Bogen diente, und strich damit über das Scheit, wie wenn er mit der Geige oder einem anderen Instrument spielte . . . Zuletzt pflegten sich alle diese Lieder und Tänze in Tränen der Rührung aufzulösen, im Gedanken an Christus, und alles in ihm ward zu reiner Seligkeit. Er vergaß, was er in Händen hielt, und ward zum Himmel entrückt.« ²⁶

Auch siebenhundertfünfzig Jahre nach seinem Tod gibt Franziskus keine Ruhe, wie man sieht. Sein Thema ist die Schöpfung, aber nicht sein erstes. Sein höchstes ist Jesus, dessen Stigmata er trägt. Sein zeitlich frühestes ist die Kirche und ihre Brüchigkeit. Aber die Frage nach Jesus Christus und die Frage nach der Kirche schließt die Frage nach der Schöpfung ein. Franziskus fragt uns sehr eindringlich, ob die Kirche eigentlich dazu da sei, den Refrain des garstigen politischen Liedes zu singen, und ob sie nicht zuerst dazu da ist,

²⁵ Karrer, S. 310.

²⁶ Bruder Leo und Gefährten, N. 22, Karrer, S. 177 f.

Jesus Christus zu verkünden und um Christi willen die Schöpfung in ihre Hut zu nehmen, da diese ja in ihm ihren Ursprung hat. Die Kirche darf sich nicht gnostisch von der Schöpfung lossagen, sie muß sie als christologische Chiffre erkennen und sie zum Lobgesang erwecken. Es ist nicht unvorstellbar, daß Franziskus, lebte er heute, den lebhaften Wunsch verspürte, einigen Unfug aus dieser Kirche auszufegen. Jeder mag darüber seine eigenen Vorstellungen haben. Abwegig wäre es nicht, in diesem Zusammenhang sich des folgenden Berichtes zu erinnern: »Er pflegte einen Besen bei sich zu tragen, um unsaubere Kirchen zu putzen. Denn es schmerzte ihn sehr, wenn er sah, daß eine Kirche nicht so rein war, wie er es wünschte.«²⁷

²⁷ Bruder Leo und Gefährten, N. 8, Karrer, S. 163.

Persönliche Beziehung und Begegnung

Von Ágid Van Broeckhoven

Erst wenn sich Liebe ganz konkret äußert, sich in der konkreten Situation des geliebten Menschen völlig engagiert, erst wenn man die Intimität des Andern sucht, indem man ihm mit der eigenen konkreten Intimität begegnet, wird die Liebe echt, existentiell, tief, grundlos, zeitüberlegen, ewig, übermateriell, geisthaft.

- Die Liebe, die sich nicht konkret äußert, nicht aussagt,
- ist nicht echt: sie bleibt Hirngespinnst, Abstraktion;
- ist nicht existentiell: sie steht außerhalb jedes persönlichen Einsatzes;
- ist nicht tief: sie berührt kaum die Oberfläche;
- ist nicht grundlos: nur eine konkret gewordene Liebe kann schöpferisch die unbegrenzten realen Möglichkeiten entdecken;
- ist nicht ewig: nur geschichtliches Handeln kann die gesamte geschichtliche Wirklichkeit beeinflussen;
- ist nicht geisthaft: Vorbedingung für jede geisthafte Wirklichkeit in der Welt ist ihre Konkretisierung im Leiblich-Konkreten.

Soweit sich die Liebe konkret in der ganz konkreten, gesamthaft konkreten Situation des Geliebten engagiert, ist sie echt usf.

Ihr Vorbild ist das konkrete Dasein des historischen Christus. Er hat sich ganz, bis in den Tod, in der ganz konkreten Situation des Menschen engagiert, selbst ihrer sündigen Abwendung hat er sich konkret (*concrecere*¹) zugewendet — bis ins Letzte: in den Tod. Darin hat sich seine Liebe bis ins Äußerste als echt erwiesen: denn »niemand hat eine größere Liebe, als wer sein Leben hingibt für seine Freunde«. ² [. .]

*

[. .] Wenn wir Apostolat als persönlichen Kontakt beschreiben, wollen wir damit nicht bloß eine Form neben vielen andern aufzeigen, sondern meinen die eigentliche Form, die einzigartige Form, wie sich das Reich Gottes vornehmlich aufbauen läßt, worauf sich somit der Hauptstrom der Energie richten müßte. [. .]

*

[. .] In London bin ich einem Lehrer aus einem der kommunistischen Satellitenstaaten begegnet. Er hält sich für einen Monat in der freien Welt auf, übrigens unter strenger Kontrolle. Er legte mir wiederholt ans Herz:

¹ Das lateinische Zeitwort "zusammen-wachsen", wovon sich "konkret" ableitet.

² Joh. 15, 13.

»Wenn Du im einzelnen veröffentlichst, was ich jetzt erzähle, ›don't mention my country‹.« Seit seiner Jugend, so erzählt er mir, habe er nicht mehr von Gott reden hören. Die Frage nach der Existenz Gottes stelle sich für ihn nicht mehr, berühre ihn nicht mehr. Am ersten Tag handelten unsere Gespräche vor allem von den Zuständen in seinem Land und hier im Westen. Am zweiten Tag besuchte ich ihn im armseligen Kellerzimmerchen des Hotels, wo er wohnt. Die Ebene unserer Begegnung ist diesmal eine andere: er fragt nach dem Sinn und Inhalt meines persönlichen Lebens als Priester und Ordensmann. Ich versuche, es ihm zu erklären, aber er begreift nicht viel davon; er ist der religiösen Welt völlig entfremdet, da diese für ihn ohnehin zur freien Welt gehört. Ein freiwilliges Auf-sich-Nehmen der evangelischen Räte, Gelübde, all das ist für ihn psychologisch undenkbar geworden. Nach dem Mittagessen (er reiste tags darauf in sein Land zurück) wollte ich ihm aus seiner recht schwierigen finanziellen Notlage helfen. Er hatte von seiner Regierung für einen ganzen Monat ein Pfund erhalten und mußte deshalb in London kilometerweit zu Fuß gehen. Er weigerte sich, Geld anzunehmen, weil er unsere Begegnung, die zur Freundschaft geworden war, damit nicht trüben wolle: »because we were so friendly together«.

Unsere Begegnung hatte sich bis in unsere innerste Intimität vertieft. Schon war er in mir — wenn auch verschleiert — und ich in ihm Christus und dem Vater begegnet; der auferstandene Herr war mit seinem Geist der Liebe unter uns anwesend; in unserer Begegnung hat er Gott kennengelernt: denn wer liebt, kennt Gott; er ist gerettet, wenn er dieser Begegnung treu bleibt: denn »die Liebe hört nie auf«³. Wir werden einander nie mehr begegnen; deshalb liebte ich ihn auf Gott hin, daher die Hoffnung und der Glaube, uns bei Gott wiederzufinden, und die Kraft, unser Leben lang dieser Begegnung treu zu bleiben. [. . .]

*

[. . .] So wie Gottes Liebe in der Zeit faßbar geworden ist, muß auch unsere apostolische Liebe in der Zeit faßbar werden, und zwar mit der gleichen Konsequenz wie bei Christus, sonst bliebe sie Parodie, eine halbe Lüge oder zum mindesten unausgereifte Liebe. Wenn wir den Andern (bzw. die Welt) wirklich lieben, müssen wir von Gottes Liebe gedrängt werden⁴, ihm (bzw. der Welt) konkret faßbar entgegenzutreten. Und dies nicht auf Zeit, nach freiem Ermessen eines Dilettanten (ein Fabrikexperiment von einigen Wochen beispielsweise genügt nicht), sondern geschichtlich real. Wir müssen das Leben der Andern (bzw. der Welt) konkret mitleben, wie Gott konkret unser Leben mit uns zusammen gelebt hat; Christus ist länger als

³ 1 Kor. 13, 8.

⁴ 2 Kor. 5, 14.

sechs Wochen auf der Welt gewesen, der Vater hat seinen Sohn nicht nur für ein Praktikum in die Welt gesandt, damit er sich die nötigen Informationen für ein gutes Funktionieren der Vorsehung verschaffe, die dann vom Himmel aus alles übrige regeln würde. Er hat ihn ebensowenig in die Welt gesandt, um dort eine Mission zu predigen, um die Dinge einmal klar zu sagen, um die Heilsbotschaft von der Kanzel zu verkünden. Wir haben den Menschen nicht allein die Heilsgeschichte zu verkünden, wir müssen selber Heilsgeschichte werden, so wie Jesus Heilsgeschichte geworden ist. [. . .]

Gottes Wort von der Kanzel zu verkünden, hat nur wenig Sinn, solange man dem Menschen, den man anspricht, nicht als Person in seiner Tiefe begegnet; denn gerade dort redet der Vater sein Wort zu ihm, und dort müssen wir es mitsprechen. Den tiefsten Personkern können wir nur erreichen, wenn wir dem Anderen in seinem konkreten Leben mit unserem konkreten Leben begegnen. [. . .]

Ein Beispiel: bereits die kurze Dauer einer Radtour mit den Burschen vom »Dam«⁵ läßt die Bedeutung des konkreten Zusammenlebens erfahren (und seine weiteren Möglichkeiten vermuten). Nur aufgrund dieses konkreten Zusammenseins mit ihnen, der konkreten Greifbarkeit meiner Person, konnte ihnen, während wir allesamt abgekämpft im Kreis am Strand von Domburg im Sand lagen und uns Witze erzählten, die ganz echte Frage aufsteigen: »Warum bist du eigentlich Pater geworden?« Für jeden, der sich einigermaßen in die Situation hineindenken kann, eine überraschende, aber im Licht unserer konkreten Freundschaft betrachtet, durchaus echte Frage. Eine gewagte Parallele, die wir aber doch erwähnen möchten: Hatte nicht auch Christus lange Zeit mit seinen Aposteln zusammengelebt, bevor in ihnen die Frage herangereift war: »Wer bist Du eigentlich?« Aber die Frage war dann auch völlig echt, und ebenso die Frage des Philippus: »Deinen Vater, den möchten wir gern einmal sehen, mehr verlangen wir nicht.«⁶

⁵ Quartier in Antwerpen. Während seines Theologiestudiums hat sich Ägid häufig mit ihnen getroffen.

⁶ Joh 21, 12 und 14, 8.

Roland de Vaux und das Alte Israel

Von Maurice Gilbert SJ

P. Roland de Vaux (gestorben am 10. September 1971) hat sein Leben im Dienst der Heiligen Schrift und der École Biblique verbracht und bleibt in seiner ersten Abgewogenheit eine der markantesten Gestalten unter den Exegeten der Jahrhundertmitte. Exegese, Geschichte und Archäologie standen ihm bei der Deutung der alttestamentlichen Texte gleicherweise zur Verfügung. Nachdem er die Ergebnisse der 1947 begonnenen Qumrânfunde herausgegeben und beurteilt hatte – ein letztesmal in dem postum erschienenen Werk »*Archaeology and the Dead Sea Scrolls*« (1973) –, die gültigste Schilderung der *Institutionen des Alten Testaments* (1958 ff.) vorgelegt, ein Vierteljahrhundert an den sich folgenden Ausgaben der *Jerusalembibel* (*Genesis, Samuel, Könige*) mitgearbeitet und sonst zahlreiche Studien (gesammelt in »*Bible et Orient*« 1967) veröffentlicht hatte, ging de Vaux daran, eine ausführliche *Geschichte des alten Israel* zu verfassen. Das Werk war in drei Teilen geplant, die die Zeit von den Ursprüngen bis Alexander dem Großen decken sollten. Der Tod traf den Unermüdlichen, als er zur Periode der Richter gelangt war; so schildert das Fertiggestellte die Anfänge Israels bis vor David.

Uns geht es hier nicht um eine Zusammenfassung seiner Darlegungen, sondern um eine Kennzeichnung seiner Methode. Sie ist wesentlich die eines Historikers. Da die zu erforschende Epoche sehr weit zurückliegt, sind Quellen und Zeugnisse spärlich und zumeist schwer deutbar. Sie sind von zweierlei Art: es gibt die archäologischen Grabungen im Vordern Orient und andererseits die Texte der Bibel. Welchem von den beiden Zeugnissen gehört der Vorzug? Der Archäologie und den oft bedeutsamen außer-israelitischen literarischen Quellen, die bei den Ausgrabungen ans Licht treten? John Bright (ein Schüler von W. F. Albright) würde für diese plädieren. Oder dem biblischen Text, wobei dessen Dokumente und Traditionen gemäß der modernen exegetischen Methode kritisch zu erforschen sind? Martin Noth hat diesen Weg eingeschlagen. Aber die Probleme mehren sich, wenn es gilt, der Periode Israels vor David nachzuspüren, sind doch die biblischen Zeugnisse in ihrem jetzigen Zustand später als die Ereignisse. Selbst die ältesten schriftlichen Überlieferungen wie der Jahwist dürften nicht früher als David anzusetzen sein. Kann man unter solchen Umständen der Bibel etwa für die Patriarchengeschichten vertrauen? M. Noth scheint den Überlieferungen der letztern nicht mehr als bloß ätiologische Bedeutung¹ zugeschrieben zu haben.

Hier eben schlägt P. de Vaux einen originelleren und kritischeren Weg vor, und anscheinend mit Erfolg. Er hält es für möglich, durch die ältesten schriftlichen Aufzeichnungen der Bibel hindurch mündliche Traditionen bloßzulegen, deren Zuverlässigkeit der Historiker zu erhärten haben wird. Solche Traditionen

¹ Ätiologie: ein Bericht, der Ursprung und Bedeutung oder Namen eines Ortes oder Ereignisses zu klären sucht.

können über lange Zeit lebendig gewesen und bis in jüngere schriftliche Schichten überliefert worden sein, wie noch zu zeigen sein wird. De Vaux folgt also der Methode Noths, indem er sich auf den Bibeltext stützt, sucht aber bezüglich der mündlichen Traditionen exakter zu sein. Was dann eine solche Kritik des biblischen Textes als historisch vertretbar übrigbehält, muß mit den äußeren Zeugnissen konfrontiert werden, um für den Historiker mehr Glaubwürdigkeit zu gewinnen.

Wir können hier natürlich nicht alle Ergebnisse zusammenstellen, zu denen die gewählte Methode geführt hat, sondern nur ein paar wichtige Stellungnahmen des Forschers zu einigen der großen, heute klassisch gewordenen Thesen das Alte Testament betreffend erwähnen, dabei auch schildern, wie P. de Vaux als Historiker die Religion der Patriarchen und Moses verstand.

Während Martin Noth in den Patriarchengeschichten wesentlich ätiologische Sagen ohne geschichtliches Fundament sieht, läßt sich nach de Vaux die Möglichkeit nicht ausschließen, daß Israel aufgrund mündlicher Überlieferungen die Erinnerung an eine ferne Vergangenheit bewahrt hat. Diese an bestimmte Heiligtümer gebundenen Erinnerungen lassen vermuten, daß nicht die Gesamtheit des künftigen Volkes Israel nach Ägypten hinabzog. Um von hier weiterzukommen, muß das biblische Zeugnis mit dem der Archäologie und den außerbiblischen Texten in Verbindung gebracht werden. Weitläufige Untersuchungen führen dazu, die Geschichtlichkeit der Patriarchenpersönlichkeiten im Rahmen der Gesamtgeschichte des Vorderen Orients für wahrscheinlich zu halten. Greifen wir nur einen Punkt heraus. Wenn der Name »Hebräer« im allgemeinen als eine ethnische Bezeichnung zu gelten hat, die 'Apîru, deren Existenz im zweiten vorchristlichen Jahrtausend an vielen Stellen des Vorderen Orients festgestellt wird, so möchte de Vaux diesen Namen nicht auf eine soziale Klasse, sondern auf ein Volk gedeutet wissen; die Hebräer wären dann ein Teil, ein Klan dieser größeren ethnischen Gruppe der 'Apîru; die Familie der Patriarchen aber zog im 19. oder 18. Jahrhundert vor Christus in Kanaan ein, im Zusammenhang mit den amoritischen Wanderungen.

Welches war ihre Religion? Man kennt die Studien von A. Alt, dem Lehrer Noths, über den Vater-Gott. Dieser hat sich dem Urahn offenbart und wurde von diesem anerkannt, er ist seither mit dessen Familie und Nachkommenschaft verbunden. War dieser Gott von Halb-Nomaden ursprünglich namenlos, so scheint der Name Shaddaï historisch vertrauenswürdiger zu sein, als lange Zeit angenommen wurde, obschon er erst in der jüngeren priesterlichen Überlieferung auftaucht, findet er sich doch in einem sehr alten Text, den »Segnungen Jakobs« (Gen 49,25). Nach de Vaux verweist Shaddaï nicht auf Berge, sondern auf die Ebene: Shaddaï bedeutet Gott der Steppe, die von den Patriarchen durchwandert wurde: ugaritisch besagt *sdh* Feld. Das war der Gott, den die Patriarchen bei ihrem Einzug in Kanaan verehrten. Hier traten sie durch die vorhandenen Heiligtümer in Fühlung mit der Religion Els, des höchsten Gottes der selbsthaften Kanaaniter. Es liegt nahe anzunehmen, daß die Patriarchen ihren mit dem Leben und Geschick der Halb-Nomaden verbundenen Gott Shaddaï mit dem Gott El, dem Weltherrn der Kanaaniter, gleichsetzten, wodurch ihr Gottesbegriff sich erheblich erweiterte.

Ein Wort über den Exodus. Eine der heute weitestverbreiteten Thesen ist die G. von Rads: die Sinaitradition sei einst von der der Exodus-Eroberung verschieden gewesen, und die Verschmelzung beider sei das geniale Werk des Jahwisten. Die Frage ist höchst bedeutsam, denn an ihr hängt die Beziehung zwischen Geschichte-Gnade-Erwählung und Gesetz-Gebot zu Beginn der Tradition Israels. Der erste Band der alttestamentlichen Geschichte von Rads ist weitgehend auf dieser These aufgebaut. Aber ohne wesentliche Schwierigkeit widerlegt ihn de Vaux Punkt für Punkt. Insbesondere hat von Rad nicht bewiesen, daß der Jahwist als erster Sinai und Exodus, Gesetz und Gnade (bzw. Geschichte) verbunden hat; alle angeführten Texte (und bereits die vielberufenen »geschichtlichen Credos«: Dt 20, 5–9 usf.) sind später als der Jahwist, während bereits vor ihm der gleiche Jahwe als der Gott des Exodus (Ex 15, 21) und der des Sinai (Dt 33, 2) betrachtet wird. Nach de Vaux wären die Traditionen der Exodus-Eroberung und des Sinai schon vor der Landnahme in Kanaan verbunden gewesen. »Die Exodusberichte sind auf den Sinai hin orientiert, und die vom Sinai setzen den Exodus voraus« (so Michaëli in seinem neuesten Exoduskommentar). Von Rad sucht seine Ansicht durch die Annahme zu stützen, die Sinaitexte seien einem um Cades zentrierten Überlieferungszusammenhang eingefügt worden; de Vaux wendet dagegen ein, der Cades-Komplex sei zusammengewürfelt und nur wenig darin reiche auf die alten Quellen zurück; im alten Kern aber werde Cades nirgends dem Sinai entgegengesetzt, dagegen fänden sich zwei verschiedene Traditionen über Cades: die eine stamme wohl von denen, die nach ihrer Vertreibung aus Ägypten friedlich von Süden her dem Mittelmeer entlang eingedrungen seien, die andere dagegen sei jener Gruppe verbunden, die nach ihrer Flucht aus Ägypten in Richtung auf den Sinai Kanaan vom Jordan her erobert hätten. Beide Gruppen wären einander kurz in Cades begegnet, und dies könnte erklären, weshalb der Jahwist des Südens und der Elohist des Nordens in der Anerkennung des einzigen Jahwe übereingekommen wären. Hier handelt es sich um Hypothesen, wie de Vaux durchaus zugibt, die aber die überlieferten Texte und ihre Traditionen weitgehend erhellen.

Welches war die Religion Moses, was bedeutet der göttliche Name JHWH, der Mose offenbart wird (Ex 3,14), dessen Vorhandensein in Israel vor ihm nicht mit Sicherheit behauptet werden kann? W. F. Albright verstand das Tetragramm als Kausativ des Verbums »Sein«: »er macht sein«, aber diese Deutung forderte eine Korrektur des Textes Ex 3,14. De Vaux verwirft diese und ebenfalls die futurische Deutung: »Ich werde sein, der ich sein werde«, wie auch die ausweichende: »Ich bin der, der ist«, und entscheidet sich für die Deutung der Septuaginta, aus der er aber den metaphysischen Sinn des Seins-an-sich ausschließt. Geht es doch nicht um eine Definition Gottes, sondern um eine Deutung des Namens *Jhwh*. Von nun an wird Israel keine andern Götter mehr haben können. Es ist praktisch, wenn auch noch nicht theoretisch monotheistisch; man kann von Monolatrie reden, denn Mose, der für Israel nur einen Gott anerkennt, leugnet die Existenz der heidnischen Götter nicht. Diese Mose zuteilgewordene Offenbarung besagt indes keinen Bruch mit der Religion der Patriarchen, sondern viel eher deren neue Erweiterung und Vertiefung. Wie der Gott des Vaters dem Gott El assimiliert worden war, so wird auch Jahwe ohne Konflikt mit den jahwistischen wie elohistischen Traditionen den Namen El beibehalten (vgl. Nm 23, 8).

Eine andere heute beliebte These ist die einer »Amphiktyonie«² der zwölf Stämme Israels vor der Königszeit. Sie wird vorab von M. Noth vertreten, hält aber kaum der kritischen Analyse von R. de Vaux stand: Keines der die griechische Amphiktyonie kennzeichnenden Elemente begegnet in dem Israel nach der Landnahme, selbst die Bezeichnung muß fallengelassen werden, weil sie zu völliger Fehldeutung Anlaß gibt. Nie hat in Israel ein politisches System aus zwölf Stämmen bestanden; erst zur Zeit Davids begann man davon wie von einer idealen Konstruktion zu reden, die es aber faktisch nie gegeben hat. Dagegen kennt das sehr alte Siegeslied der Debora (Ris) eine noch schwache Einigung der sechs Stämme der Mitte und des Nordens und erhofft vielleicht die Teilnahme von vier andern Stämmen, die teils im äußersten Norden des Landes, teils jenseits des Jordan angesiedelt sind.

De Vaux's unvollendete »Geschichte des alten Israel« bleibt ein kraftvolles Werk von großer geistiger Redlichkeit und Aktualität. Es wendet sich zunächst an Spezialisten; doch bleibt wünschbar, daß auch zahlreiche andere Leser des Alten Testaments sich in die Schule dieses bewährten Meisters begeben.

² Amphiktyonie: Bund griechischer Städte mit religiösem Charakter, unter die Schutzherrschaft eines Gottes gestellt.

Bayerischer Katholizismus zwischen Weimar und Drittem Reich

Von Hans Berger

I

Im Rahmen der Publikationen der Kommission für Zeitgeschichte hat Ludwig Volk den ersten Band der »Akten Kardinal Michael von Faulhaber 1917–1945«¹ herausgegeben, der die Zeitspanne von 1917 bis 1934 umfaßt, sich also in etwa auf die Weimarer Republik und die nationalsozialistische Machtergreifung erstreckt. Vorausgestellt hat Volk ein Lebensbild des Kardinals, das den Wunsch erweckt, der Verfasser möge in nicht ferner Zukunft eine Biographie Faulhabers veröffentlichen.

Faulhaber wirkte zunächst als Professor für alttestamentliche Exegese an der Universität Straßburg, bis er 1911 zum Bischof von Speyer und 1917 zum Erzbischof von München und Freising ernannt wurde. In dieser Eigenschaft war er der Vorsitzende der bayerischen Bischofskonferenz, die bis 1933 getrennt von der Fuldaer Bischofskonferenz tagte. Ab 1920 nahm ein Vertreter der jeweils anderen Bischofskonferenz teil. Im Jahr 1952 starb Faulhaber.

Diese Publikation aus den Handakten des Kardinals, die sich durch eine saubere Editions­methode auszeichnet, läßt dessen überragende Persönlichkeit hervortreten. Der Kardinal konnte auf seine Art und Weise wirken, weil er in der katholischen Kirche als einer Ordnungseinheit und im bayerischen Volkstum verwurzelt war, in Wort und Tat damit aus dem handelte, was die gemeinsame Auffassung des bayerischen Katholizismus darstellte und in dem er zweitens seine bischöfliche Mitbrüder an der Willensbildung nicht nur auf den Bischofskonferenzen, sondern auch durch Rundschreiben und einen regen Briefwechsel beteiligte. Die Autorität des Kardinals blieb auch da, wo abweichende Meinungen bestanden, unumstritten. Oft wurden ihm letzte Entscheidungen anheimgestellt. Volk spielt auf tiefgreifende Wandlungen im Katholizismus von heute und seine Anpassung an den modischen Pluralismus an, wenn er sein »Lebensbild« in folgendem beachtlichen Absatz ausklingen läßt: »Inmitten einer teils durch den Verlust der religiösen Mitte verstörten, teils pluralistisch umgetriebenen Kirchenvolks sind die Chancen für das Emporwachsen einer personal verkörperten Bischofsautorität von vergleichbarem Integrationsradius nicht eben günstig. Nicht nur als ein großer Wurf der Natur, auch von den innerkirchlichen Ermöglichungsbedingungen her dürfte darum Michael von Faulhaber auf absehbare Zeit zumindest im europäischen Episkopat eine singuläre Erscheinung bleiben« (LXXXI). Und doch besteht in der Kirche ein so großes Unbehagen, weil das Kirchenvolk vergeblich nach solchen Persönlichkeiten Ausschau hält.

Faulhaber wußte zwar von unterschiedlichen Strömungen in der katholischen Kirche, aber die Vorstellung eines katholischen Pluralismus war ihm fremd. Für ihn existierte ebenso eine Ordnung des Kirchlichen wie des Staatlichen, und sicherlich hätte er sich mit Nachdruck gegen eine Auffassung gewandt, die jede ma-

¹ Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1975.

teriale Ordnung ablehnt und diesen Begriff funktional als Methode zur Konfliktbereinigung versteht. Für ihn und seine Mitbrüder im Amt existiert das katholische Menschenbild, der Mensch zwischen gut und böse, und hier erblickt er die Aufgabe der Bischöfe darin, die Katholiken zu führen und zu bewahren, indem er sie vor Gefahren schützt. Viele werden über manche Beschlüsse der bayerischen Bischofskonferenzen mitleidig lächeln, weil sie so gar nicht mehr in heutige modernistische Auffassungen passen. So wenn sich die Bischöfe gegen das gemeinsame Baden von Männern und Frauen wenden und ebenso gegen das öffentliche Frauenturnen. Immer wieder drängen die Bischöfe auf Beseitigung der Koedukation, wo sie überhaupt besteht, und werden deswegen beim bayerischen Kultusminister vorstellig, der eine Änderung zusagt. Heute wissen wir, daß staatlicherseits erzwungene Koedukation, der eben auch ein bestimmtes modernistisches Menschenbild zugrunde liegt und die entgegen ihrer Behauptung keineswegs wertfrei ist, daß mit einem vorzeitigen Zusammenführen der beiden Geschlechter manches an Sonderheit zerstört wird und selbst die Intimsphäre der Menschen in Gefahr gerät, ihre Einmaligkeit zu verlieren. Weil die Bischöfe wissen, daß letzte Gemeinsamkeit des Menschen Gleichgerichtetheit in der religiösen Zielsetzung voraussetzt, deshalb plädieren sie mit solchem Nachdruck gegen konfessionell gemischte Ehen, die immer in Gefahr stehen, den Glaubenseifer beider Teile als Beitrag zum »Ausgleich« erlahmen zu lassen. Manches klingt für heutige Ohren hart. So wenn es im Protokoll der Bischofskonferenz vom 4. und 5. September 1923 heißt, daß eine einheitliche Regelung der Beurlaubungen von Schwestern zu Eltern und Verwandten nicht zu erzielen sei, weil einige Kongregationen den Besuch schwerkranker Eltern ausdrücklich erlaubten. Der Absatz schließt mit der Feststellung der Bischofskonferenz, daß Beurlaubungen und insbesondere Erholungsurlaube aufs äußerste eingeschränkt werden sollten (S. 308). In den Richtlinien der bayerischen Bischofskonferenz vom 7. bis 9. September 1926 heißt es über die Kleidung der Priester unter Punkt 1: »Die Konferenz erklärt als geistliches Kleid im Sinne des can. 136 außerhalb der kirchlichen Funktionen nach unserer landesüblichen Sitte den Talarrock«, und unter Ziffer 3: »Es ist den Geistlichen verboten, in Laienkleidern zu Ausflügen oder Reisen zu erscheinen, und kann der Wiederholungsfall solcher Übertretung mit kirchlichen Zensuren bestraft werden« (S. 400).

Es überrascht nicht, daß sich die bayerische ebenso wie die Fuldaer Bischofskonferenz gegen weitere Erleichterung der Ehescheidung wendet.

Katholische Verbände werden als Außenpositionen der Kirche in der Welt verstanden, die notfalls, wie sich nach der nationalsozialistischen Machtergreifung zeigte, eingezogen werden können. Sie sind der in die Welt reichende Arm der Kirche, andererseits Institutionen zur Bewahrung und Pflege des Glaubenslebens. Unklarheiten schuf die von Papst Pius XI. proklamierte katholische Aktion, weil das Verhältnis zu den katholischen Verbänden nicht eindeutig genug abgegrenzt schien und die Zielsetzung der katholischen Aktion nicht mit der notwendigen Konkretisierung umschrieben wurde. Entgegen den ursprünglich gehegten Hoffnungen blieb sie im Ergebnis wirkungslos und führte nicht zu der erwarteten Missionierung einer Christus entfremdeten Welt, ein Ziel übrigens, dem nach Jo-

hannes XXIII. die Öffnung zur Welt und der katholische Pluralismus dienen sollte.

Interessant ist die Stellung der Monatsschrift »Hochland« im bayerischen Episkopat. Diese Zeitschrift unter der Leitung Carl Muths bot dem intellektuellen katholischen Deutschland ein Forum der Auseinandersetzung mit dem aufkommenden Problemen in Kirche, Kultur, Politik und Wirtschaft. Da wird auf der Bischofskonferenz vom 5. und 6. September 1922 die einwandfreie Haltung von »Hochland« gegenüber einer häretischen Bewegung in Münchener akademischen Kreisen für das Priestertum der Frau ausdrücklich anerkannt. Dann aber wird im Zusammenhang mit einem von Matthias Laros in dieser Zeitschrift veröffentlichten Aufsatz auf der Bischofskonferenz vom 8. und 9. September 1931 kritisch angemerkt: »Vorzensur für ›Hochland‹«. Nach wiederholten Entgleisungen des »Hochland« muß der Episkopat fordern, »daß die Schriftleitung in der Aufnahme der Beiträge mehr Vorsicht walten lasse, und daß Artikel von Geistlichen nur dann aufgenommen werden dürfen, wenn der betreffende Geistliche die vom kirchlichen Recht (can. 1386) oberhirtlich geforderte Druckerlaubnis vorweisen kann. Die Forderung gilt auch dann, wenn Geistliche anonyme oder pseudonyme Beiträge einreichen« (S. 578). Der bayerische Episkopat erkannte klar die geistige Bedeutung von »Hochland« für die Entwicklung des deutschen Katholizismus. Als 1933 Carl Muth wegen engerer Zusammenarbeit an Bischof Preysing von Eichstätt herantrat und dieser sich mit Faulhaber in Verbindung setzte, sprachen sich beide im Sinne einer Fortführung von »Hochland« aus. Trotz kirchlicher Vorbehalte hatte sich diese Zeitschrift zu einer Institution des katholischen Deutschlands entwickelt.

II

Es fällt auf, daß für den Zeitraum, auf den sich diese Aktenpublikation erstreckt, trotz grundlegender politischer Änderungen katholischer Glauben in seiner tradierten Form und seinen tradierten Positionen niemals in Frage gestellt wird. Für Faulhaber und die anderen Bischöfe gibt es im Grundsatz die heile katholische Welt auf der einen und die sündhafte Welt auf der anderen Seite. Aber diese katholische Welt muß in Geschlossenheit auf die andere einwirken. Faulhaber weiß, daß es ohne Kompromisse nicht abgeht, aber er zieht die Grenzen enger, als dies etwa heute geschieht. Im Zentrum aller Überlegungen und Handlungen steht für ihn schlechthin die katholische Kirche und nicht etwa nur ein schillernder und unscharfer Begriff wie der des pilgenderen Gottesvolks. Das führt bei ihm zu keiner Entfremdung gegenüber dem Staat, der notwendig zu seinem Weltbild gehört und dem er sich durch sein bayerisches Volkstum eng verbunden weiß. Er lebt ganz aus der Tradition. So bleibt sein Verhältnis zum Zentrum und zur Bayerischen Volkspartei distanziert. Er mißt sie an ihrem Verhalten in der Schulfrage, in der er mit Recht den Schwerpunkt der Beziehungen zwischen Staat und Kirche erblickt. Da der bayerische Episkopat wußte, welche weltanschauliche Vorentscheidung hier getroffen wurde, forderte er immer wieder die konfessionelle Schule und dementsprechend die katholische Lehrerbildung. Artikel 146 Absatz 2 der Weimarer Reichsverfassung hatte die Schulgesetzgebung den Ländern

nach Maßgabe eines Reichsgesetzes zugewiesen. Der bekannte Kommentator dieser Verfassung, Gerhard Anschütz, bemerkte in einer Anmerkung 2 zu dieser Bestimmung: »Dieses Schulkompromiß, über welches die Rede des Unterstaatssekretärs Schulz vom 31. Juli 1919, Pl. 2161 ff., gut orientiert, ist in erster Linie ein Erfolg der Zentrumspartei, die bei dieser Gelegenheit wesentliche Punkte ihres schulpolitischen Programms durchgesetzt hat.« Der Reichsinnenminister berief eine Reichsschulkonferenz nach Berlin und gab den deutschen Bischöfen von 500 Sitzen zwei. Zutreffend bemerkt dazu Kardinal Faulhaber in einem Rundschreiben an den bayerischen Episkopat: »Da die Berufung der 500 Konferenzteilnehmer vom Reichsministerium des Innern ausgeht, wird die Konferenz schon so zusammengesetzt sein, daß die katholischen, überhaupt alle positiv konservativen Anträge leicht überstimmt werden. Unsere Aufgabe wird es sein, die Elternvereinigungen aufzurufen, die bei dieser Reichskonferenz gar nicht beteiligt sind, und durch diese mit allen erlaubten Mitteln unsere christliche Schule zu retten« (S. 145). Als ein Entwurf des Reichsschulgesetzes vorliegt, geht es den Bischöfen darum, eine Gleichberechtigung von Bekenntnis- und Gemeinschaftsschulen zu erreichen.

Bis zum Bayerischen Konkordat vom 29. März 1924, das ein Werk von Nuntius Pacelli ist, und an dem Faulhaber nur beratend mitgewirkt hat, bleibt die Schulfrage berechtigterweise das Zentralthema der Beziehungen zwischen Kirche und Staat. 1922 hatten sich 76 Prozent der wahlberechtigten Katholiken in Bayern in Unterschriftenlisten für die Beibehaltung der Konfessionsschule eingetragen, ein Zeichen dafür, wie intensiv die Verbindung von Kirche und Volk in Bayern war. In einem Schreiben des Bamberger Bischofs Hauck an Faulhaber vom 6. Februar 1924 kommt zum Ausdruck, daß die bayerischen Bischöfe ebenfalls an eine Zusammenarbeit mit den Evangelischen gedacht haben, daß jedoch die Erstellung eines gemeinsamen Aktionsprogramms mit dem protestantischen Elternbund unmöglich war, so daß nur eine Handlungseinheit in einzelnen Fällen möglich erschien. Bedauernd stellt Hauck fest: »Es zeigt sich, daß bei der inneren Zerrissenheit der Protestanten ein gemeinsames Zusammenarbeiten außerordentlich schwierig und vielfach unmöglich sei« (S. 331). In Artikel 6 des Bayerischen Konkordats wird dann die Errichtung katholischer Volksschulen auf Antrag der Erziehungsberechtigten selbst in der Form einer ungeteilten Schule zugesichert, nachdem Artikel 5 nähere Bestimmungen über die Heranbildung katholischer Lehrer und die Erteilung des Unterrichts und die Erziehung der Kinder in den katholischen Volksschulen regelt.

Ansonsten ist das Verhältnis Faulhabers, soweit der vorliegende Dokumentenband einen Schluß zuläßt, zu den staatlichen Stellen kühl. Gegenüber den Anregungen der Reichsregierung auf Einführung eines Erinnerungstages zum Gedenken an die gefallenen Krieger verhält er sich ablehnend mit der Begründung, die Kirche gedenke der Verstorbenen am Allerseelentag. Auf der anderen Seite ist er wiederum im Jahr 1918 auf einen würdigen Empfang der heimkehrenden Krieger bedacht. Als König Ludwig III. am 17. Oktober 1921 während eines Aufenthalts in Ungarn stirbt, ist Faulhaber um eine feierliche Beisetzung von kirchlicher Seite her sehr bemüht. Auf der Bischofskonferenz vom 8. und 9. September 1931 wird eine besondere Regelung für den Gedächtnisgottesdienst anlässlich des

zehnten Sterbetags von König Ludwig III. getroffen. Beim Tod des ersten deutschen Reichspräsidenten Ebert lehnt er Trauergeläute unter Hinweis auf die Trennung von Kirche und Staat durch die Weimarer Reichsverfassung und die Zugehörigkeit Eberts zu einer kirchen- und religionsfeindlichen Partei ab. Daß es sich hier um eine grundsätzliche Haltung handelt, zeigt sich, als er anlässlich des achtzigsten Geburtstags von Reichspräsident von Hindenburg den bayerischen Episkopat durch Rundschreiben wissen ließ, daß München weder die Glocken läuten noch dieses Tages in der Kirche gedenken werde.

In einem Schreiben des damaligen Reichskanzlers Wirth an Faulhaber vom 21. August 1921 beschwert sich jener bitter über die feindliche Einstellung Bayerns ihm gegenüber und insbesondere über diejenige des Münchener Organs der Bayerischen Volkspartei, des »Bayerischen Kuriers«. Er habe gehört, so schreibt er weiter, daß Faulhaber seine Teilnahme am Münchener Katholikentag 1922 nicht für opportun halte. »Ich kann es aber nicht verhehlen, daß es für mich als Katholiken ein tief schmerzliches Gefühl ist, daß der katholische Kanzler des Deutschen Reichs dem Deutschen Katholikentag nicht beiwohnen kann, weil die Stimmung des Landes, in dem er abgehalten wird, in solchem Maße verhetzt ist« (S. 261). Abschließend fordert er Faulhaber auf, dieser Stimmung entgegenzutreten. Erst am 14. September antwortet Faulhaber zurückhaltend. Da heißt es u. a.: »Da ein Katholikentag kein politischer Parteitag ist, ist es nach meiner Meinung nicht unumgänglich notwendig, daß sämtliche katholischen Minister teilnehmen; dem religiösen Charakter des Katholikentags würde vielmehr eine stärkere Beteiligung der Bischöfe entsprechen« (S. 275). Seinerseits erhebt Faulhaber Gegenvorwürfe. Wegen dieses Briefwechsels wendet sich Wirth mit Schreiben vom 30. Oktober 1922 beschwerdeführend an Pacelli.

Erzberger schreibt an Faulhaber wegen der für das deutsche Volk unerträglichen und unerfüllbaren Friedensbedingungen von Versailles. Faulhaber antwortet kurz, der bayerische Episkopat habe sich an Papst Benedikt mit der Bitte um Eintreten für mildere Friedensbedingungen gewandt. Auch Stresemann bittet unter dem 13. Oktober 1923 Faulhaber um moralische Unterstützung. »Der Gedanke, daß der Einzelne Opfer auf sich zu nehmen hat gegenüber dem Staate, ist zurückgetreten gegenüber einem Egoismus, der uns am Volk verzweifeln läßt« (S. 316). Dabei denkt er an Reden des Kardinals, die sich die sittliche Wiedergeburt des Volkes zum Ziel setzen. Höflich, aber bestimmt lehnt das Faulhaber aus wohlwogenen kirchenrechtlichen Bedenken ab. In seinem Brief bekennt er sich zu einer föderalistischen Umgestaltung der Weimarer Verfassung, um den schleichen den Bürgerkrieg, wie er es nennt, zu beenden und wertvolle Kräfte aus dem Eigenleben der deutschen Volksstämme für den Dienst am Ganzen zu gewinnen. »Ich habe nie ein Hehl daraus gemacht, daß die Treue des bayerischen Volkes zu seinem Königshaus das Recht der völkischen Selbstbestimmung für sich in Anspruch nimmt« (S. 320).

Hatte der Frankfurter Katholikentag 1921 unter dem Motto »Völkischer Gemeinschaftssinn« gestanden, so stand der in München vom 27. bis zum 30. August 1922 stattfindende Katholikentag unter dem Leitsatz »Katholische Grundsatztreue«. Auf diesem erklärte Faulhaber: »Die Revolution von 1918 war Meineid

und Hochverrat und bleibt für alle Zeiten mit einem Kainsmal gezeichnet.« Noch auf der Schlußkundgebung protestierte der Präsident des Katholikentags, der Kölner Oberbürgermeister Dr. Konrad Adenauer, gegen diesen Satz. Andere wie Bischof Berning übermittelten Faulhaber Glückwünsche. Alois Fürst zu Löwenstein, von 1920 bis 1949 der Präsident des Zentralkomitees der Deutschen Katholikentage, erklärte Faulhaber sein Bedauern »über die in höchstem Grade ungehörige Schlußrede« Adenauers. In einem Brief vom 19. Oktober 1922 an Pacelli rechtfertigte Faulhaber sein Verhalten und wies zutreffend darauf hin, daß sich ihm in Hinblick auf das vierte Gebot die Frage der moralischen Qualifikation der Revolution gestellt habe und daß er nur die Urheber der Revolution als Meineidige bezeichnet habe, nicht jene, welche gutgläubig auf dem Boden der republikanischen Staatsform stehen. Offen bleibt allerdings die Frage, warum Faulhaber diese Klarstellung nicht in seiner Katholikentagsrede vorgenommen hat. Im Zusammenhang mit den übrigen publizierten Akten erscheint es abwegig, in dieser Äußerung Faulhabers schon eine Vorwarnung auf die kommenden politischen Ereignisse des Jahres 1933 zu erblicken. Faulhaber sprach als Monarchist, obwohl seine theologische Aussage als solche zutreffend war. Hier aber ging es um die Akzentuierung und die Gewichtung. Auf der anderen Seite sollte bei der Beurteilung dieser Rede Faulhabers nicht übersehen werden, daß er als eine konservative Persönlichkeit eine hohe Vorstellung von Gottes Geboten und vom Recht besaß.

Erkennbar zeigte sich letzteres in seiner Stellungnahme zu dem von Kommunisten und Sozialisten eingebrachten Volksbegehren zur Enteignung der Fürstenhäuser, das von 12,5 Millionen Stimmberechtigten unterzeichnet war, und am 20. Juni 1926 14,4 Millionen Stimmen bei insgesamt etwa 40 Millionen Wahlberechtigten erhielt. In einem ausführlichen Schreiben an den Fürsten zu Löwenstein lehnte Faulhaber zum damaligen Zeitpunkt eine öffentliche Kundgebung ab und verwies darauf, in Bayern sei die Frage der Fürstenabfindung relativ befriedigend gelöst. Mit Bitterkeit verweist er auf die geschichtlich unerhörte Enteignung der kleinen Vermögen durch die Inflation, die Not der Kleinrentner und die ungenügende Aufwertung. Im übrigen, so führt er in seinem Brief aus, werde in der Gesetzgebung der deutschen Republik fast jeden Tag gegen das Gottesgesetz verstoßen. Wiederum lesen wir in diesem Brief von der Distanz des Kardinals zur Bayerischen Volkspartei und vollends zum Zentrum. Mit dem gesamten deutschen Episkopat unterzeichnet er dann eine Erklärung vor dem Volksentscheid über die Fürstenenteignung.

Das Problem einer Reichsreform taucht auf, und damit wird das Problem des Verhältnisses von Reich und Ländern und insbesondere die Stellung Preußens im Reich erneut aufgerollt. Vernehmlich schaltet sich die bayerische Bischofskonferenz auf ihrer Sitzung am 8. und 9. September 1931 in diese Diskussion ein. Faulhabers entschiedene Stellungnahme gegen Zentralismus und Unitarismus beruht nicht zuletzt auf der Erwägung, daß Bayern der einzig mehrheitlich katholische Staat des Deutschen Reiches ist. »Der gesamte deutsche Episkopat möge im Ernstfall sich für die Selbständigkeit und den Staatscharakter der Länder einsetzen aus Achtung vor der Geschichte und dem geschichtlich Gewordenen, in Treue zur engeren Heimat und in ernster Sorge um die Zukunft der Kirche« (S. 568). Diese

Begründung charakterisiert das Denken der katholischen Kirche in der Zeit zwischen 1918 und 1945 und hat daher Bedeutung über den konkreten Einzelfall hinaus.

III

Damit aber nähert sich die Entwicklung der Krise der Weimarer Republik und dem Machtantritt des Dritten Reiches. Faulhaber und mit ihm der bayerische Episkopat hatten der sogenannten nationalen Bewegung in Bayern kritisch gegenübergestanden, was sich aus Auseinandersetzungen mit dem Hochschulring Deutscher Art, dem Jungdeutschen Orden oder dem Stahlhelm ergibt. So schreibt der Bischof von Eichstätt unter dem 9. Januar 1924 an Faulhaber: »Daß der Revolutionär Hitler und der Romfeind Ludendorff so großen Anhang heute noch haben, ist ein schlimmes Zeichen. Es herrscht eine Grundsatzlosigkeit und Gedankenlosigkeit, die hochgradig sind« (S. 329). Auf der Konferenz des bayerischen Episkopats vom 10. und 11. September 1929 wird Abt Schachleitner, der noch später eine kurzfristige Rolle spielen sollte, in Übereinstimmung mit der Fuldaer Bischofskonferenz wegen seines öffentlichen Bekenntnisses zum Stahlhelm scharf getadelt. Schachleitner war von 1908 bis 1918 Abt der Benediktinerabtei St. Emaus in Prag, lebte seit 1921 in München und ab 1930 in Bad Aibling und Feilnbach. Jedoch sahen die Bischöfe die größere ihnen drohende Gefahr auf der Seite des atheistischen Kommunismus, während sie im Grunde den Nationalsozialismus wie die meisten Politiker der damaligen Zeit als nationale Bewegung werteten, die Anschluß an die Geschichte, das deutsche Volkstum und das mit diesem eng verbundene Christentum suche. Mangels entsprechender Modelle — der italienische Faschismus war anders strukturiert — war es für den Beobachter außerordentlich schwer, wenn nicht unmöglich, den totalitär-säkularistischen Charakter des Nationalsozialismus zu erkennen, zumal dieser nicht wie der Kommunismus über ein durchgearbeitetes Lehrsystem verfügte.

In einem besorgten Schreiben vom 9. September 1930 wendet sich der Münchener Männerseelsorger Pater Ruppert Mayer an den Kardinal mit dem Hinweis darauf, daß der »Hitlerschwindel« weite, auch katholische Volkskreise erfaßt habe. Auf der Diözesansynode für die Erzdiözese München und Freising am 18. und 19. November 1930 hält Domdekan Prälat Dr. Anton Scharnagl ein Referat: Die nationalsozialistische Weltanschauung. In diesem weist er an Hand genauer Fakten die Unvereinbarkeit von Katholizismus und Nationalsozialismus nach, weil sich dieser letzten Endes auf den Begriff der Rasse gründe. In einem Rundschreiben Faulhabers an den bayerischen Episkopat zur pastoralen Behandlung des Nationalsozialismus kommt zum Ausdruck, diese Bewegung werde in einiger Zeit staatspolitisch Bankrott machen, eine Auffassung, die weitgehend auch außerhalb des Episkopats geteilt wird, weil man die NSDAP mit den Maßstäben einer bürgerlichen Partei mißt. Eine knappe Mehrheit des bayerischen Episkopats hat sich zumindest im Augenblick darum gegen eine öffentliche Verlautbarung der deutschen Bischöfe ausgesprochen, ist aber bereit, sich der Einheitlichkeit wegen einer Stellungnahme der Fuldaer Bischofskonferenz anzuschließen.

Bestimmt lehnt der Kardinal in einem Briefwechsel mit dem Nobelpreisträger Professor Dr. Stark ein Eingehen auf dessen die Vereinbarkeit betonende Schrift: »Nationalsozialismus und Katholische Kirche« ab. Schärfer wird die Haltung des Kardinals gegen Abt Schachleitner, der Sympathien für den Nationalsozialismus bekundet. Steht nach wie vor die Furcht vor einem atheistischen Bolschewismus im Vordergrund des Denkens von Faulhaber, so klingt ein Satz in dessen Schreiben vom 15. Dezember 1931 an Papst Pius XI. prophetisch: »Die furchtbare wirtschaftliche Not treibt die Menschen in die radikalen Lager, auch zu den Nationalsozialisten, die für das neue Jahr die Macht erhoffen und den Übergang zum Bolschewismus schaffen« (S. 399 f.).

Politisch folgt 1932 der Sturz des Kabinetts Brüning, das durch ein Kabinett von Papen ersetzt wird. Der Generalsekretär des Reichsverbandes der katholischen Arbeiter- und Arbeiterinnenvereine, Hermann-Josef Schmitt, erbittet eine Intervention Faulhabers gegen den von rechts- und linksradikalen Elementen ausgeübten Terror. Überlegungen werden angestellt, wie sich Kirche und katholische Verbände gegenüber der Regierung Papen verhalten sollen. Sehr nüchtern prüft der Generalpräses des Katholischen Jungmännerbundes und Vorsitzender der Deutschen Jugendkraft, Wolker, die politische Situation in Zusammenhang mit dem durch Erlaß des Reichspräsidenten geschaffenen Reichskuratorium für Jugendertüchtigung. Wolker charakterisiert die Regierung von Papen als eine Regierung der mittleren Linie und wenigstens einigermaßen christlichen Staatsauffassung. Ein Fiasko dieser Regierung aber könne eine für die Katholiken noch gegensätzlichere Regierung bringen. Diese Auffassung war im damaligen Katholizismus vereinzelt. Denn nach dem Sturz Brünings entschlossen sich Zentrum und Bayerische Volkspartei zum Kampf gegen von Papen, ohne sich über die Alternative eine klare Vorstellung gebildet zu haben. Der sich durch sein realitätsbezogenes Denken auszeichnende Bonner Historiker Konrad Repgen hat in einer Saarbrücker Universitätsrede »Hitlers Machtergreifung und der deutsche Katholizismus« lakonisch festgestellt, daß man nach dem 31. Juli 1932 auch beim besten Willen angesichts des nach dem Verhältniswahlrecht zusammengesetzten Reichstags nicht mehr parlamentarisch regieren konnte². Diese Unbekümmertheit demokratischer Parteien erkläre ich mir aus dem Faktum, daß diese den totalitären Charakter des Nationalsozialismus gründlich verkannt haben und sein Scheitern allzu sicher in ihre Rechnung stellten, daß sie mit anderen Worten recht vordergründig reagierten.

Mit dem Machtantritt des Nationalsozialismus ändert sich das Bild des bayerischen Katholizismus. Schon bald wird erkennbar, daß die Tätigkeit der Kirche bis hinein in die Verkündung beschnitten wird. Ein Hirtenbrief der deutschen Bischöfe wird verboten. Die katholischen Verbände werden terrorisiert. So unter den Augen des Kardinals ein Gesellentag in München. Das Reichskonkordat bringt hinsichtlich der katholischen Vereine nicht die erwartete Entspannung. Auf der anderen Seite werden die Mitglieder katholischer Verbände angesichts der Nachteile, die die Mitgliedschaft in einem katholischen Verband mit sich bringt, zu-

² Veröffentlicht in »Historische Klopfsignale für die Gegenwart«. Münster 1974, S. 128 bis 152, und in Dieter Albrecht (Hg): Katholische Kirche im Dritten Reich. Mainz 1976, S. 1–34.

nehmend weniger. Angesichts des konzentrisch auf sie einwirkenden Drucks entschließt sich Faulhaber schrittweise für den Rückzug auf den inneren Kreis der Kirche.

Die amtlichen Stellen und die Nationalsozialistische Partei scheinen gegeneinander zu arbeiten. Hitler spielt die Rolle des Nichtwissenden mit solcher Meisterhaft, daß sie ihm geglaubt wird. Schuldig an Exzessen sind untergeordnete Organe. Mit dieser revolutionären Bewegung muß man Geduld haben. Scheinbar schafft die Regierungserklärung Hitlers vom 23. März 1933 eine neue Situation: »Die Reichsregierung erblickt im Christentum die unerschütterliche Grundlage unseres Volkslebens und wird darum bereit sein, freundschaftliche Beziehungen zum Heiligen Stuhl weiter zu pflegen und auszugestalten.« In einem Konsistorium bezeichnet Pius XI., ohne den Namen zu nennen, Hitler als Staatsmann, der als erster seine Stimme gegen den Bolschewismus erhoben hat. Die Warnungen der katholischen Kirche gegen den Nationalsozialismus werden modifiziert.

Am 20. Februar 1933 hatte Faulhaber mit von Soden, dem Kabinettschef des Kronprinzen Rupprecht, eine Unterhaltung über die Möglichkeit einer monarchistischen Restauration in Bayern. Gegenüber einem solchen Vorhaben bleibt Faulhaber äußerst skeptisch. Am 1. März 1933 sucht von Papen Faulhaber in dessen Residenz auf. Papen beruft sich darauf, daß nur Hitler ein parlamentarisches Mehrheitskabinett habe bilden können. Die Nationalsozialisten würden nach den Wahlen am 5. März wegen der zu bewältigenden Sachaufgaben ruhiger werden. Hindenburg habe Hitler nicht gewollt und ihn erst dann akzeptiert, als er Papen zum Vizekanzler machte und Vortrag nur zu zweit beim Reichspräsidenten anordnete. Daß Hitler die Straße mobilisieren würde, kam Papen offenbar gar nicht erst in den Sinn. Hindenburg aber hatte die Konfrontation mit Hitler und den wahrscheinlichen Bürgerkrieg vermeiden wollen und ihn deshalb zum Reichskanzler ernannt. Unter welchen Bedingungen aber würde der Reichspräsident bereit sein, gegen einen installierten Reichskanzler und dessen gewaltigen Machtapparat die Reichswehr einzusetzen? Die Ernennung des Vizekanzlers und die Vortragsregelung waren daher in keiner Weise geeignet, einer fortschreitenden Machteroberung Hitlers wirksamen Widerstand entgegenzusetzen.

Inzwischen aber setzte der Nationalsozialismus seine Politik der Unterdrückung kirchlicher Betätigung fort, während auf der anderen Seite immer wieder Gerüchte verbreitet wurden, als suchten die Spitzen die Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche. Da taucht eine Korrespondenz des Grafen Wolfgang Wolff-Metternich auf, die beruhigende Erklärungen Görings aus dem April 1932 und deren Bestätigung durch Hitler im Januar 1933 bringt. Faulhaber bemerkt dazu in einem Schreiben vom 29. März 1933 an den Erzbischof von Paderborn: »Wir haben kein moralisches Recht, an der Aufrichtigkeit dieser Versicherungen der höchsten Stellen zu zweifeln, wir müssen aber bedauern, daß diese Erklärungen nicht früher gekommen sind und daß sie nicht in irgendeiner Form dem Volk bekannt gemacht wurden, wodurch viel religiöse Verwirrung verhütet worden wäre« (S. 680).

Verschiedene Vermittler zwischen Nationalsozialismus und katholischer Kirche, vielfach aus dem sehr begrenzten Kreis von Papens, treten auf, um zu versichern, die kirchlichen Beschwerden würden alsbald bereinigt werden. Dies vor allem nach

Abschluß des Reichskonkordats. Interessant ist aus einer Aufzeichnung Faulhabers über ein Gespräch mit dem Osnabrücker Bischof Berning vom 3. September 1934 eine Äußerung des Reichsinnenministers Frick: »Früher war es unser Ziel, den Nationalsozialismus als einzigen Glauben in Deutschland aufzurichten. Aber heute wissen wir, mit der Katholischen Kirche ist nicht so einfach fertig zu werden. Die katholischen Bischöfe haben den Nationalsozialismus richtig beurteilt. Früher wollten wir eine Religion sein, heute nicht mehr« (S. 898). Und als der Hirtenbrief vom 7. Juni 1934 beschlagnahmt wird, spielt Hitler die Rolle des völlig Überraschten, wenn wir insoweit den Mitteilungen des Abtes Schachleitner glauben dürfen. Er gibt vor, auf Richtungen seiner Partei Rücksicht nehmen zu müssen. Auf diese Weise ist es für die Bischöfe erheblich erschwert, Taktik und Strategie ihres Gegenspielers zu durchschauen. Die Ausschreitungen gegen die Juden kommen in Briefen an Faulhaber zur Sprache. Er mißbilligt sie, sicher. Aber ihm liegen die Beschwerden der Katholiken näher. So unterbleibt eine öffentliche bischöfliche Kundgebung, wobei angemerkt werden muß, daß zum damaligen Zeitpunkt das Ausmaß der nationalsozialistischen Judenpolitik noch nicht in Umrissen erkennbar war. In einem sehr herzlich gehaltenen Schreiben dankt der Kardinal dem ehemaligen bayerischen Ministerpräsidenten Held. »Wir Bischöfe wissen, daß Sie als Chef der Regierung und Ihre nächsten Mitarbeiter die Kraft für diese Zeiten aus den Quellen der Religion schöpften und alle Ihre politische Arbeit auf dem tragfähigstem Grund, dem Grund der christlichen Staats- und Gesellschaftslehre aufbauten« (S. 695). Noch erscheinen die Konzentrationslager als eine vorübergehende Maßnahme. Auch hier setzt sich Faulhaber für Entlassungen und sonstige Erleichterungen, vor allem die seelsorgerische Betreuung der Gefangenen ein.

Fortgesetzt steht die Kirche vor schwierigen Problemen. Wie soll sie sich zur Volksbefragung anlässlich des Austritts Deutschlands aus dem Völkerbund und der mit dieser verbundenen Reichstagswahl verhalten? Während der Kampf gegen die katholischen Verbände intensiviert wird, verhandelt eine Bischofskommission in Berlin über die Liste der Verbände, die nach Artikel 31 des Reichskonkordats geschützt sind. Eine äußerst energische Stellungnahme des Münsterer Bischofs von Galen vom 5. August 1934 ist in der Aktenpublikation enthalten. Sie behandelt die katholische Verbandsfrage im Zusammenhang mit der neuheidnischen Propaganda von Partei und staatlichen Stellen und fordert für den Fall, daß nicht entsprechend der Zusage Hitlers vom 27. Juni 1934 wirksame Anweisungen gegeben werden, den Katholiken jede Mitwirkung und Mitgliedschaft bei solchen Vereinigungen und Veranstaltungen untersagt wird. Da führt Faulhaber in einem Brief vom 6. August 1934 an Kardinal Bertram und Bischof Berning aus: »Ich habe P. Esch (Leiter des Bundes Neudeutschland) in einer mündlichen Aussprache am 4. August und Eminenz Pacelli brieflich erklärt, unsere Vereine haben keinen Blick für das Ganze und müßten vielmehr dazu erzogen werden, daß z. B. die katholische Schule für das Konkordat noch viel wichtiger ist als die katholischen Vereine und daß es für die katholische Kirche in Deutschland außer der Jugendfrage noch andere und zum Teil wichtigere Lebensfragen gibt als die Erhaltung der Verbände mit ihrem bisherigen Betätigungsradius« (S. 889).

Aus einer Aufzeichnung Faulhabers über eine Audienz bei Papst Pius XI. ergibt sich, daß der Papst den Umsturz in Deutschland vorzüglich unter dem Gesichtspunkt der Bekämpfung des Bolschewismus beurteilt. Allerdings ist der Papst dagegen, Märtyrer zu schaffen, also Gewalt anzuwenden. Am 5. März 1933 hatte Faulhaber an den Apostolischen Nuntius in München, Vasallo, geschrieben, daß man mit staatlichen Mitteln allein die kommunistische Gefahr nicht beseitigen könne. »Das Ziel der Kirche dagegen ist nicht die Vernichtung der Kommunisten, sondern ihre Bekehrung. Nicht ihre Einkerkierung, sondern ihre Entproletarisierung im Sinne von ›Quadragesimo anno‹. Die Maßnahmen staatlicher Gewalt müssen also gerade jetzt ergänzt werden durch die kirchliche Seelsorge, die nach den Verstoßenen und Verfemten ihre Netze auswirft« (S. 657). In diesem Schreiben erfährt von Papen eine positive Würdigung: »Vizekanzler von Papen, nach meiner Auffassung ein tüchtiger Staatsmann, hat guten Willen, die Rechte der Kirche zu wahren, wenn er auch leider von katholischen Zeitungen und vom Zentrum mehr bekämpft wird als die Feinde der Kirche« (S. 658).

Rückblickend wird man feststellen, die Bischöfe handelten in damaliger Sicht aus der Sorge um das Seelenheil der Menschen verständnisvoll. Sie mußten alle Hoffnung auf die christlichen Kräfte in Regierung und Beamtenschaft setzen. In diesem Sinn eben auch die Würdigung der Rolle von Papens durch Faulhaber. Hätten sich die Bischöfe von Anfang an ablehnend verhalten, würde man dann nicht mit scheinbarem Recht gegen sie den Vorwurf erhoben haben, sie hätten die ausgestreckte Hand zurückgewiesen? Der totalitäre Grundzug des Nationalsozialismus durchlief eine längere Entwicklung. Ich möchte annehmen, daß sich der bayerische ebenso wie der übrige deutsche Katholizismus bei einem so grundlegenden Umsturz wie 1933 heute vergleichbar verhalten würde, wobei allerdings die Geschlossenheit sowohl bei den Priestern als auch beim Kirchenvolk ungleich niedriger anzusetzen wäre. Eindeutig für diese Annahme spricht die Situation im Sowjetimperium und überall dort, wo der Kommunismus die Macht an sich gerissen hat. Die modern gewordene »Abrechnung« mit den Bischöfen in den Jahren nach 1933 ist daher so wenig überzeugend, weil sie sich in einer realitätsfernen Abstraktheit bewegt. Das ist zumindest der Eindruck, den ein Studium des ersten Bandes der Faulhaber-Akten einprägsam vermittelt.

In den Jahren zwischen 1917 bis 1934 ist die Geschichte des bayerischen Katholizismus zwar ein Ausschnitt aus dem Geschehen des gesamten deutschen Katholizismus, aber eben mit jener Sonderheit, die die tiefe Verwurzelung des bayerischen Katholizismus in Volkstum und Geschichte ergibt. Ist das Volk ein Gedanke Gottes und jede Gesellschaft wieder in das Volk als dem höheren Beziehungspunkt eingeordnet, so haben die bayerischen Bischöfe innerhalb dieses Ordnungssystems folgerichtig gehandelt. Letzten Endes überstieg die fundamentale Staatskrise der dreißiger Jahre, deren rechtsstaatliche Bewältigung das Zusammenwirken der verschiedensten Kräfte vorausgesetzt hätte, auf die Dauer zunehmend die kirchlichen Möglichkeiten.

Grenzen der Medizin

Von Horst Puder

Wir stehen heute vor einer explosionsartigen Expansion alles dessen, was unter Medizin verstanden wird. Medizinische Wissenschaft, nur zu einem Teil auf dem Boden exakter Naturwissenschaft stehend, die medizinische Technik, die Organisation unseres Gesundheitswesens einschließlich der gesetzlichen Krankenversicherungsprobleme, der öffentliche Gesundheitsdienst, die pharmazeutische Industrie, der Heilkurbetrieb, die Gesundheitspolitik mit ihrer Gesetzgebung, alles das ist ja zu einem kaum überschaubaren Konvolut geworden, das nur noch schwerlich als ein geschlossener einheitlicher Bereich verstanden werden kann.

In den letzten Jahren hat sich zudem ein ungeheurer innerer Wandel insofern vollzogen, als die Aufgaben der Medizin von der Heilung von Krankheiten oder besser der Heilung kranker Menschen ausgeweitet wurden zur Aufgabe der Ärzte, die Gesundheit des Einzelnen und der Gesellschaft zu erhalten und zu sichern. Hier ist ein Bedeutungswandel eingetreten, der auch den meisten Ärzten nicht voll zum Bewußtsein gekommen ist und der im Grunde eine Utopie, eine Wunschvorstellung enthält, die die Medizin in letzter Konsequenz nicht zu erfüllen vermag.

Es ist bedauerlich, daß es erst die Kostenexplosion im Gesundheitswesen war, die uns über die Begrenztheit unserer wirtschaftlichen Möglichkeiten auch auf andere Grenzen der Medizin aufmerksam gemacht hat, und zwar zu einem Zeitpunkt, wo die organisatorische Entwicklung unseres Medizinbetriebs kaum mehr rückgängig gemacht werden kann und eine Neubesinnung wahrscheinlich schon zu spät kommt.

Außerdem muß die Grenze dessen, was der Mensch aufgrund seiner Gehirnstruktur erfassen und leisten kann, als erreicht gelten. Die technischen Möglichkeiten, mit denen wir über das mit unseren Sinnesorganen Erfassbare hinausgreifen können, sind nicht mehr unbeschränkt vermehrbar. Wir haben uns damit den Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis asymptotisch genähert. Aber auch die Grenzen des technologischen Wachstums sind in unserer Industriegesellschaft allenthalben greifbar, und nur durch eine Selbstbeschränkung kann die Welt wieder in Ordnung kommen. Auf die Medizin übertragen, bedeutet dies, daß in der Zukunft nicht mehr alles gemacht werden darf, was gemacht werden könnte. Die technologischen Anwendungen jeden wissenschaftlichen Fortschritts in der Medizin führen zu einer ständigen Abnahme der Effizienz, nicht nur in Anbetracht der entstehenden Kosten, sondern vor allem wegen der Nebenwirkungen. Wie in allen gesellschaftlichen und technologischen Systemen arbeitet nämlich die Entwicklung auf die Dauer gesehen gegen das System und zwar um so mehr, je umgreifender das technologische Management wird. Man kann die Verschlechterung des Effektes durch jede Leistungssteigerung, die Konversion der Produktivität, am Beispiel des Straßenverkehrs erkennen, wo jede weitere Steigerung der Technologie und jede weitere Verkehrsverdichtung zu einer Abnahme der durchschnittlichen Reisegeschwindigkeit führt. Ivan Illich, einer unserer prominentesten Systemkritiker, hat am Beispiel der Pädagogik klarzumachen versucht, daß ein Mehr an Verschulung schließlich zu einer Verdummung der zu Erziehenden führt und glaubt mit einem gewissen Recht, daß

die Steigerung medizinischer Produktivität nicht zu einer Abnahme, sondern zu einer Zunahme der Krankheiten, zur Häufung von durch den Arzt hervorgerufenen Schäden führt, und daß die Vermehrung medizinischer Tätigkeiten von einem bestimmten Punkt an auf der persönlichen und gesellschaftlichen Ebene mehr Leid erzeugt, als Krankheiten heilt. Der Glaube an den technischen Fortschritt trügt und ist in Wahrheit ein pseudoreligiöses Phänomen, ein Erlösungsglaube, der uns ein falsches Trugbild vorgaukelt und sich nur scheinbar an die Rationalität des Menschen, in Wirklichkeit aber an seine Gefühlswelt und Erlösungserwartungen richtet.

Noch bis vor einigen Jahren war es die Domäne ärztlicher Tätigkeit, körperliche Beschwerden und klar definierte Krankheiten und Gebrechen zu behandeln, wenn möglich zu heilen oder zu bessern. Dabei waren die Erfolge durchaus unterschiedlich. Eine sehr beschränkte Anzahl von Verfahren, insbesondere manche Operationstechniken, erwiesen sich als außerordentlich wirksam. Jene Behandlungsmethoden, die sich bei den am weitesten verbreiteten Krankheiten einsetzen lassen, sind in der Regel mit nur geringen Kosten verbunden, setzen nur ein Minimum an Kenntnissen voraus und bedürfen eines geringen technischen und personellen Aufwandes. Diese Erkrankungen sind normalerweise auch ohne großen diagnostischen Kräfteinsatz gewissermaßen auf den ersten Blick erkennbar. Trotzdem hat es sich in unserem Medizinalbereich eingebürgert, auch in diesen Fällen den kostenaufwendigen diagnostischen Apparat zur Absicherung des Arztes, zur Motivierung dem Patienten gegenüber und zum Ausschluß von Krankheiten, die sich hinter jeder einfachen Symptomatik verbergen könnten, ablaufen zu lassen. Hierin muß man übrigens einen der Hauptgründe für die Kostenentwicklung sehen.

Der größte Teil der expandierenden medizinischen Kosten entfällt jedoch auf Diagnose und Behandlungsformen von mangelnder oder zweifelhafter Effektivität. Hier sind einerseits die chronischen Erkrankungen, andererseits die Gebiete der sog. Intensivtherapie und der Organtransplantationen zu nennen. Der verständliche Wunsch jedes einzelnen, im Notfall ohne Rücksicht auf die Kosten mit allen Mitteln geholfen zu bekommen, um die eigene Lebensspanne zu verlängern, gleichgültig unter welchen Bedingungen und Maßstäben, nach denen dieses Leben noch als lebenswert bezeichnet werden kann, hat dazu geführt, daß diese Zweige der Medizin eine ständige Ausweitung erfahren haben, der Gesamterfolg aber oft in einem krasen Mißverhältnis steht. Die Kosten für eine Intensivbehandlung eines bewußtlosen Menschen dürften im Jahr bei über 100 000,- DM liegen. Sie werden anstandslos von der Allgemeinheit auch dann getragen, wenn im Einzelfall keinerlei Aussicht auf Heilung oder Rückkehr in ein bewußtes Leben gegeben ist.

Das Kostenproblem wird an einem anderen Beispiel deutlich. In der Bundesrepublik gibt es zirka 10 000 Patienten, die durch eine künstliche Niere oder durch Nierentransplantationen am Leben erhalten werden können. Auch hier liegen die Kosten pro Fall und Jahr im Durchschnitt um die 100 000,-DM. Im Jahre 1980 würden allein dadurch ein Fünfzigstel der gesamten Krankenversicherungskosten aufgezehrt. Hier und auch bei den beschränkten Möglichkeiten anderer Organtransplantationen wird mit der Notwendigkeit einer zunehmenden Selektion eine entsetzliche Enthumanisierung der Medizin einhergehen. Werden hiermit nicht die letzten Bastionen eines persönlichen Arzt-Patient-Verhältnisses geschleift werden?

Dabei sei die Frage, ob die Probleme der Organtransplantation von seiten der Spenderbeschaffung und der Immunabwehr gegen Fremdorgane überhaupt lösbar sind, hintangestellt. Bisher kann man wohl ohne Zweifel behaupten, daß die Experimente mit Organübertragungen, denn als solche muß man sie doch bezeichnen, den Betroffenen insgesamt mehr Leid als Wohltat gebracht haben. Die Rate der Fehlschläge und Mißerfolge ist so groß, daß man sich fragen muß, ob für manchen Operateur der persönliche Ehrgeiz mehr wiegt als seine innere Verpflichtung, alles zu unterlassen, was dem Patienten mehr schaden als nützen könnte.

Ein Arzt, der ständig unter dem Zwang steht, heilen zu wollen oder helfen zu müssen, gerät allenthalben in die Gefahr, die therapeutischen Möglichkeiten übereilt und damit unnötig anzuwenden. Auch beim Laien gilt die Devise, lieber einmal zu früh und damit unnötig operiert, als zu spät, lieber einmal ein Medikament ohne zwingende Notwendigkeit eingenommen, als die rechtzeitige Behandlung versäumt. Er bedenkt nicht, daß jeder Eingriff ein Risiko bedeutet, kein Medikament für den Körper gleichgültig ist. So wird von mancher Seite behauptet, daß z. B. die Indikation zur Blinddarmoperation, aber auch für die meisten anderen Operationen, unter der Unsicherheit diagnostischer Fähigkeiten, aber auch der Angst, einmal mit der Operation zu spät zu kommen, so erheblich ausgeweitet wurde, daß mehr Menschen am Risiko ungerechtfertigter Eingriffe sterben, als an einer nicht behandelten echten Blinddarmentzündung sterben würden. Es gibt allerdings kaum einen exakten Beweis für eine solche Behauptung, aber auch keinen für die Richtigkeit des jetzigen Vorgehens.

Unter der ehrfurchterweckenden Suggestionskraft medizinischer Techniken ist nicht nur beim Laien, sondern auch bei Ärzten das Gefühl für die Sicherheit von Aussagen in der Medizin verlorengegangen. Die Unterscheidung zwischen nachprüfbaren Aussagen auf dem Boden exakter naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und pseudowissenschaftlicher Behauptungen ist auch Spezialisten im eigenen Fachbereich kaum mehr möglich. Daß ein solcher Zustand zum Selbstbetrug verleitet, Unfähigkeit, Nachlässigkeit und Gleichgültigkeit fördert, ja Puscherei, Scharlatanerie provozieren kann, ist jedem einleuchtend. Was ursprünglich Vertrauensmißbrauch, ja charakterliche Verfehlung ist, kann heute leicht als gelegentliches Versagen technischer Anlagen oder ihres Bedienungspersonals entschuldigt werden. Die personalen Beziehungen zwischen Arzt und Patienten gehen dadurch immer mehr verloren, die Anteilnahme am persönlichen Schicksal des Kranken schwindet.

Mit der Ritualisierung der diagnostischen und therapeutischen Verfahren ist aber heute zugleich eine kaum mehr vertretbare Ineffizienz eingetreten. Illich schießt natürlich weit über das Ziel hinaus, wenn er von einer totalen Ineffektivität der heutigen Medizin spricht und die Forderung erhebt, auf ihre Hilfen gänzlich zu verzichten.

Wenn man jedoch bedenkt, daß die Hauptlast der Leiden zahlenmäßig akute leichte Krankheiten darstellen, die meist von selbst schwinden oder doch mit ein paar Routinemethoden zu bessern sind, daß das Gros der Todesursachen auf fünf bis sechs Krankheitsgruppen beschränkt ist und sich durch die Egalisierung der Lebensgewohnheiten und Umwelteinflüsse wahrscheinlich weiter einengt, muß man sich über den diagnostischen Aufwand wundern, der allgemein betrieben wird, die Kosten hochtreibt und die Zahl der Ärzte vermehrt. Trotzdem ist die Häufigkeit

von Fehldiagnosen nicht im Abnehmen begriffen. Es muß zu denken geben, daß mit der Sicherheit, dem Wissen und der Fähigkeit eines Arztes Notwendigkeit und Häufigkeit diagnostischer Maßnahmen abnehmen, daß also der gute Arzt der billigere ist. In der Medizin wird es leider nicht beanstandet und vom Konsumenten widerstandslos hingenommen, wenn sich der Arzt wie ein Automechaniker benimmt, der bei einem Reifenschaden unaufgefordert nicht nur auch den Bremsdruck, sondern außerdem die Ventileinstellung, die Dichtigkeit der Benzinleitung überprüft und den noch gar nicht erforderlichen Ölwechsel vornimmt. Das liegt wahrscheinlich daran, daß alle ärztlichen Tätigkeiten für den Patienten zugleich eine magische Wirkung haben und ihm das Gefühl vermitteln, daß etwas für seine Gesundheit getan werde. Ihm wird ja ständig suggeriert, daß für die Gesundheit nichts zuviel und zu teuer sein dürfe, weil die Gesundheit mit Recht als das höchste Gut gilt. Das Interesse, an den Entscheidungen der Ärzte mitzuwirken, zu »mündigen« Patienten zu werden und das Bedürfnis nach Effizienzkontrolle des Arztes ist deshalb ebenso gering wie die Bereitschaft der Ärzte dazu. Hier ergeben sich schon deshalb unüberwindliche Schwierigkeiten, weil die Medizin eben nur zu einem geringen Teil exakte Naturwissenschaft ist und der medizinische Körper mehr als eine Maschine, in die man beliebig eingreifen und die man zur Überholung in eine Werkstatt geben könnte. Es gibt kaum ein diagnostisches Verfahren, insbesondere aber kaum eine therapeutische Methode, die nicht in gewisser Weise umstritten wäre. Der Erfolg der meisten Behandlungsmethoden, insbesondere natürlich der Operationen, hängt mehr vom Engagement, dem Geschick, dem Verantwortungsbewußtsein, nicht zuletzt den intuitiven Fähigkeiten des Arztes ab als von der Methode selbst.

Die Erfolge mit künstlichen Körperersatzteilen haben die Hoffnung aufkeimen lassen, daß dieses Gebiet noch beträchtlich ausbaufähig ist. Es ist ja in der Tat verblüffend und bedeutet für viele Patienten eine große Lebenserleichterung, wenn ihnen z. B. durch künstlichen Gelenkersatz wieder die Möglichkeit gegeben wird, sich der eigenen Bewegungsfreiheit zu erfreuen, die ihnen vorher durch Unfall oder chronische Gelenkerkrankungen genommen war. Solche Erfolge betreffen aber fast ausschließlich den Ersatz nicht lebensnotwendiger Organe. Hoffnungen, auch lebenswichtige Organe voll ersetzen zu können, haben sich mit Ausnahme der sog. künstlichen Niere und des Herzschrittmachers, der bei Ausfall des Reizleitungssystems am Herzen vielen Menschen das Leben noch über Jahre erhalten kann, nicht verwirklichen lassen. Alle diese Techniken haben aber neue Probleme geschaffen, nämlich die des Verschleißes und des Ersatzes verschiedener Organprothesen sowie der ständigen Überwachung, die diese Patienten bedürfen.

Woran liegt es, daß mit der Ausweitung der Medizin die Zahl der Krankheiten nicht abgenommen, sondern sogar zugenommen hat? Bei dem Ausbau des britischen Gesundheitsdienstes, der von Lord Beveridge eingeleitet wurde, ging man davon aus, daß die Krankheiten in einer Gesellschaft auf ein bestimmtes Maß begrenzt seien und mit ihrer rechtzeitigen Erkennung und Behandlung die Kosten im Gesundheitswesen kontinuierlich gesenkt werden könnten. Niemand hat es geahnt oder für möglich gehalten, daß das Gegenteil eintreten würde, daß die Toleranzschwelle gegen Krankheiten durch die Intensivierung ärztlicher Fürsorge fallen und neue Krankheiten, zum Teil durch diejenigen Prozesse auftreten würden, denen die Medizin ihre teilweisen Erfolge verdankt. Einer der Gründe liegt in der Störung

der natürlichen Selektion. Die Medizin hat es in den Industrieländern fertig gebracht, die Menschen genetisch zu verändern, d. h. genetisch kränker zu machen, und zwar vor allem durch ihre Erfolge gegen den frühzeitigen Tod bei bestimmten Erbkrankheiten, der diese Menschen früher an der Fortpflanzung hinderte. Auch durch Säuglingssterblichkeit und Infektionskrankheiten, die erheblich eingedämmt werden konnten, wurden früher vor allem die genetisch Schwächeren hinweggerafft. Überleben diese Menschen, sind sie krankheitsanfälliger und belasten dann die Gesellschaft entsprechend. Die Situation auf dem Gebiet der Frauenkrankheiten und Geburtshilfe zeigt die Umkehr des medizinischen Fortschrittes in makabrer Weise. Ungefähr jeder sechste Arzt in der Bundesrepublik ist im Krankenhaus oder in freier Praxis geburtshilflich-gynäkologisch tätig. Ein Teil dieser Tätigkeit konzentriert sich darauf, die natürliche Säuglingssterblichkeit zu senken. Die Erfolge können sich in der Tat sehen lassen. Eine Frage ist, ob es sich lohnt, mehr als 5 Prozent unserer Krankenversicherungskosten aufzuwenden, um unter 100 Geburten 5 Kinder zu retten, die ohne diese Kosten verstorben wären, wenn zugleich ein weiterer Teil unserer Sozialausgaben dazu verwandt wird, durch erfolgreiche Geburtenbeschränkungshilfen das Geburtendefizit jährlich in einem unsere Zukunft drohenden Maße ansteigen zu lassen. Es wird sicher von vielen nicht gerne gehört, daß es dem Einsatz der 6 000 Frauenärzte sowie einem Teil der praktischen Ärzte in Verbindung mit der pharmazeutischen Industrie gelungen ist zu erreichen, daß den jährlich zirka 30 000 durch die moderne Geburtshilfe geretteten Kindern mindestens eine halbe Million durch Kontrazeption verhinderter und demnächst wahrscheinlich 100 000 abgetriebener Kinder gegenüberstehen. Hierfür wird die Versicherungsgemeinschaft jährlich allein für diese Bemühungen und für den Einsatz um die Folgewirkungen der Geburtenverhinderung mit jährlich vielen Millionen Mark zur Kasse gebeten.

Ähnlich bedrückend ist die Situation, wenn man bedenkt, daß es die Medizin überwiegend mit den Folgen zu tun hat, die auf persönlichem Fehlverhalten oder der Schuld Dritter beruhen. Die schädlichen Umwelteinflüsse durch die Zerstörung der natürlichen ökologischen Regelmechanismen mit Hilfe von Wissenschaft und Technik haben ein ungeahntes, nicht abschätzbare Ausmaß erreicht. Die Ausgaben für Tabak sind auf jährlich 30 Milliarden, für Alkohol auf 15 Milliarden Mark angewachsen, diejenigen für ein unmenschliches menschenmordendes Verkehrsaufkommen sind kaum mehr berechenbar. Die Kosten der hierdurch verursachten Krankheiten und Unfälle – Alkohol, Nikotin, Überernährung und Verkehr sind ja zugleich die großen Killer geworden, die den überwiegenden Anteil der Todesursachen ausmachen – müssen von der Gesamtheit der Bürger mitfinanziert werden. Es erhebt sich die Frage, ob es die Gesellschaft auf die Dauer hinnehmen kann, ungeheuere Opfer zu bringen, um damit ihr eigenes Siechtum selbst zu finanzieren, oder ob sich nicht der Zwang ergibt, die Lebensführung des Einzelnen zu überwachen, zu reglementieren und schließlich zu disziplinieren, anstatt in einer Zeit solcher Herausforderung sensationslüsterne Konsumenten, die nichts weiter als maximale Bequemlichkeit erstreben, weiter vom Staat absolut ungefordert zu lassen. In früheren Kulturen haben die Religionen die Disziplinierung der Menschen zur Beachtung bestimmter Gesundheitsvorschriften übernommen, z. B. Alkoholverbot im Islam, das Verbot von Schweinefleisch in der jüdischen Religion und die christlichen Fastengebote.

Unsere Gesundheitspolitik hat *bisher* mit ihren Gesetzeswerken vorwiegend nach opportunistischen Gesichtspunkten entschieden. So stehen z. B. die Strahlenschutzgesetze, aus der Angst vor den Gefahren des Atoms geboren, in krassem Gegensatz zu Sicherheitsvorschriften auf anderen Gebieten. Übertrüge man die mit wahrhaft bürokratischer Akribie erlassenen Strahlenschutzvorschriften auf andere Lebensbereiche, so würde z. B. kaum eines der heute zugelassenen Verkehrsmittel die dann erforderlichen Sicherheitsbedingungen erfüllen.

Es gibt eine Anzahl von Forschern, die es für möglich halten, den Prozeß der Zellerneuerung künstlich zu erzeugen. Damit wären die Alterungsvorgänge aufzuhalten, die auf einer zunehmenden Abnutzung der Reproduktionsmatrizen im Zellstoffwechsel beruhen, und eine echte Verlängerung des menschlichen Lebens erreichbar. Ein solcher Traum muß jedoch heute als ausgeträumt gelten. Wir müssen vielmehr aufgrund der Negativbilanz unserer ökologischen Situation und der Bedingungen der derzeitig wirksamen bio-kybernetischen Prinzipien mit einer ständigen Abnahme der Lebenserwartung rechnen, woran auch medizinische Eingriffe nichts mehr ändern werden. Die Lebenserwartungskurve ist in zahlreichen Industrieländern bereits seit einigen Jahren umgekippt.

Etwa mit Beginn dieses Jahrhunderts hat sich die Medizin in zunehmendem Maße auch mit seelisch-geistigen Problemen des Menschen befaßt, weil sich aus Erfahrung und Beobachtung die Vermutung, daß viele Krankheiten auch seelische Ursachen haben könnten, immer mehr verdichtete, und weil andererseits auch rein körperlich kranke Menschen eines seelisch-geistigen Zuspruchs, einer seelischen Krankenführung bedürfen. Wäre das nicht so, wären in unserem Gesundheitswesen nurmehr Medizintechniker erforderlich. Die Schwierigkeit liegt nur darin, daß es mit naturwissenschaftlichen Kategorien nicht gelingt, diese körperlich-seelischen Zusammenhänge nachzuweisen.

Wir kennen alle bestimmte körperliche Reaktionen, bei bestimmten seelischen Emotionen, und es ist für jeden einleuchtend, daß gewisse körperliche Erkrankungen seelisch verursacht sein können. Wie im Einzelfall jedoch ständiger Ärger zu einem Magengeschwür oder ständige Überforderung zum Herzinfarkt führen, dazu ist die Medizin einen exakten Beweis bis heute schuldig geblieben. Es gibt leider auch bisher in der Psychotherapie keine nachprüfbaren echten Erfolgsstatistiken. Wie sollte es auch möglich sein, lediglich durch Überredungsmethoden – andere Möglichkeiten stehen ja praktisch nicht zur Verfügung – diejenigen krankmachenden Ursachen aufzuheben, die letztlich entweder milieu- oder aber charakterbedingt sind. Die Psychotherapie, darauf hat der Heidelberger Internist Schäfer zuletzt wieder hingewiesen, ist viel nutzloser, als man allgemein zugibt. Ihre Effektivität ist noch problematischer, wenn man die Schäden aufaddiert, die etwa durch das sog. Übertragungsproblem, das heißt die eintretende Abhängigkeit vom Arzt und deren Lösung, auftauchen, oder dadurch, daß die Selbstheilungskräfte des Menschen paralytisch werden, weil die Ursachen seelischen Fehlverhaltens letztlich immer im sozialen Umfeld, in äußeren Ursachen wie Kindheitserlebnissen und in Erziehungsfaktoren gesucht werden und damit der Einzelne aus seiner persönlichen Verantwortung entlassen wird.

Nach der Devise »Vorsorgen ist besser als Heilen« hat sich seit einigen Jahren ein über den Rahmen der Kurativmedizin hinausgehendes Aufgabengebiet ausge-

weitet, das fälschlich als medizinische Vorsorge bezeichnet wird. Richtigerweise wäre es, vom Ausbau der Früherkennungsmöglichkeiten zu sprechen. Die Erfolge der Frühdiagnostik auf dem Gebiet der Frauenheilkunde, z. B. durch die Zellabstrichuntersuchungen, haben viele Hoffnungen auch auf anderen Gebieten geweckt. Untersucht man die Effizienz aller dieser Früherkennungsmethoden, so ergibt sich, wenn man einmal die Kostenfrage hintanstellt – man schätzt die Kosten für die Entdeckung eines Falles von Gebärmutterhalskrebs auf 80 000,- bis 100 000,- DM, d. h. es sind 2 000 bis 3 000 Vorsorgeuntersuchungen erforderlich – ein sehr zwiespältiges Bild. Unbestritten ist, daß man den Gebärmutterhalskrebs bei routinemäßig mindestens jährlich durchgeführten Zellabstrichuntersuchungen der Frau in einem absolut heilbaren Stadium erkennen kann.

Unbestritten ist, daß man z. B. mit der in den Medien immer wieder gepriesenen mammographischen Methode in einem Teil der Fälle Hinweise für eine mögliche Krebserkrankung der Brust erhält. Übersehen wird dagegen vielfach, daß diese Methode eine Krebserkrankung nicht ausschließen kann. Durch die Ausweitung der Vorsorgeuntersuchungen wird die Mammographie in zunehmendem Maße von Ärzten angewandt, die nicht die ausreichenden klinischen Erfahrungen und die Möglichkeit zur Selbstkorrektur besitzen, zu der auch die Weiterverfolgung und die Behandlung der Brusterkrankungen gehört. Von manchen Beurteilern wird es deshalb für möglich oder wahrscheinlich gehalten, daß mit der Propagierung und Verbreitung dieser Methode mehr Krebsfälle übersehen werden und zu spät in Behandlung kommen, als Frühfälle entdeckt werden, vor allem, weil sich viele Frauen nach einer durchgeführten mammographischen Untersuchung in falscher Sicherheit wiegen. Ähnliches wird von der rektalen Untersuchung zur Früherkennung des Darmkrebses angenommen. Da die meisten Karzinome des Darms oberhalb des mit dem Finger zu tastenden Enddarmes liegen, entziehen sie sich dieser diagnostischen Methode, die damit weniger zur Erkennung einer Krebskrankheit als zur Befriedigung des Sicherheitsbedürfnisses des Patienten dient.

Bei zahlreichen Untersuchungsmethoden, vor allem denjenigen, die zur Diagnose im Körperinneren gelegener Krebserkrankungen eingesetzt werden, z. B. die Magen-Darmbiopsie, die Szintigraphie und viele andere mehr, ist die finanzielle Barriere praktisch unüberwindbar, wenn sie bei jedem Menschen in kurzfristigen Abständen angewandt werden sollen. Die hierfür zu erwartenden Kosten sind von der Allgemeinheit nicht mehr zu erwirtschaften. Es wurde schon anfangs angedeutet, daß das Kostenproblem überhaupt in Zukunft die entscheidende Grenze für die Ausdehnung, um nicht zu sagen die Inflation des Medizinkonsums sein wird. Voraussetzung zur Einschränkung des kostenfressenden Medizinbetriebs unserer Gesellschaft ist die Einsicht in einige wenige Grundprinzipien.

Vor allem muß das Selbstbedienungsprinzip für den Anspruch auf Medizinalleistungen von Seiten der Versicherten, aber auch von Seiten des Arztes im Hinblick auf eine unbeschränkte und unüberprüfbare diagnostische und therapeutische Leistungsausweitung in irgendeiner Form begrenzt oder abgeschafft werden. Die Erkenntnis, daß der Überhang an Krankenhausbetten – von dem noch vor kurzem beklagten Mangel kann überhaupt keine Rede sein – wesentlich für die Kostenexplosion der Krankenhausbehandlung verantwortlich sei, bedeutet im übertragenen Sinne, daß zwangsläufig mit der Zahl der Ärzte im Gesundheitswesen die

Kosten steigen werden. Strukturprobleme im Gesundheitswesen sind nicht durch ein Mehr an Ärzten zu lösen. Man muß wissen, daß ärztliche Leistungen nicht delegiert werden können. Man muß wissen, daß ein Gesundheitswesen im Grunde nur so gut ist wie die Ärzte, die daran tätig sind, auch wenn der technische und bürokratische Apparat immer mehr aufgebläht wird. Man muß auch wissen, daß eine Gesellschaft nicht beliebig viele optimal qualifizierte Ärzte produzieren kann. Begabtenreservoir und Ausbildungskapazität setzen engere Grenzen, als die im Gesundheitswesen Verantwortlichen wahrhaben wollen.

Man kann auf der anderen Seite die Misere im Gesundheitswesen nicht ausschließlich den Ärzten anlasten und die Kritik der Medizin zu einer Kritik an den Ärzten und deren Persönlichkeiten machen. Auch eine Änderung unseres Gesundheitswesens würde das Problem ärztlicher Qualifikation, – und die Effizienz der Medizin hängt nun einmal weniger vom materiellen und personellen Aufwand als vom persönlichen Engagement und der persönlichen Leistung des Arztes ab, – nicht lösen, sondern verschärfen.

Das Elend der Medizin auf die Profitgier der Ärzte zu reduzieren, gleichzeitig aber nur vom Arzt uneingeschränkte intellektuelle Redlichkeit zu verlangen, ist eine der Ungereimtheiten unserer modernen Gesellschaft. Man übersieht sehr leicht, daß das Ethos des Arztes immer auch mit dem Ethos des Patienten korrespondiert. Mit der Entthemmung unserer Gesellschaft, mit ihrer schrankenlosen Begehrlichkeit und ihren unumschränkten Freiheitsansprüchen sinken zwangsläufig auch ihre sittlichen Normen. Jede Gesellschaft hat die Ärzte und die Medizin, die sie verdient.

UNBEGRENZTER PLURALISMUS DER Priesterkleidung? – Es gibt kaum einen deutlicheren Hinweis auf die Art und Weise, wie das Leitwort »aggiornamento« in der kirchlichen Alltagspraxis der nachkonziliaren Zeit aufgefaßt wurde, als die Kleidung, in der sich katholische Priester heute in der Öffentlichkeit zeigen. Der Phantasie sind da kaum Grenzen gesetzt. Aber wer an einem beliebigen Tag des Heiligen Jahres 1975 in Rom war und die Pilgerscharen daraufhin musterte, wie die sie begleitenden Priester bekleidet waren, konnte dennoch gelegentlich heftig überrascht werden. Von der guten alten Soutane, bodenlang mit einem Tausendfüßler von Knöpfen an der Vorderseite und dazugehörigem Antennenhut, bis zu fransig abgerissenen kurzen Jeans-Hosen, von der afrikanischen Stammestracht mit selbstgeschnitzten geistlichen Symbolen bis zum modischen Tropicana-Sacco nebst dezentem Silberkreuz am Revers war da alles zu sehen, was man sich vorstellen kann, und noch einiges mehr. In Rom gibt es freilich nach wie vor Ordensleute in unterschiedlichen Habits, obschon auch die wogenden Flügelhauben der Vinzentinerinnen und die Sandalenbarfüße der Kapuziner im Verschwinden sind, so daß Farbphotographen und Rom-Nostalgiker bei einiger Geduld durchaus auf ihre Kosten kommen können.

Wenn der Laie heutzutage mit Priestern über Fragen der geistlichen Kleiderordnung diskutieren will, erfährt er in der Regel eine deutliche, oft unwillige bis gereizte Abwehr. Das sei eine ganz nebensächliche Sache, die früheren Jahrhunderte hätten sich überhaupt nicht darum gekümmert, erst in der spätbürgerlichen Phase der Kirchengeschichte hätten Hierarchen sich bemüht gefühlt, Kleidervorschriften zu erlassen, die man inzwischen als Ausdruck einer falschen, nämlich ständischen Auffassung vom Priestertum erkannt und verworfen habe. Die offensichtliche Abneigung, das Problem anzufassen, spricht nicht dagegen, daß es ernstzunehmen sei, sondern eher dafür, daß hier wunde Punkte berührt werden.

Sicher, die Frage der Priesterkleidung ist keine Frage der Dogmatik oder der Sitten-

lehre. Aber ist sie deshalb so ganz nebensächlich? Kann sie deshalb der schlichten Beliebigkeit überlassen bleiben? Soll man deshalb überhaupt nicht über sie reden?

Es gibt einige Gründe, die gegen eine solche Abstinenz sprechen:

Der erste dieser Einwände geht von der Tatsache aus, daß in unserer Gesellschaft die Dienstleistungsberufe eine quantitativ wie qualitativ immer größere Rolle spielen. Es ist eine Folge der Verdichtung unserer Sozialbeziehungen, der höheren Forderungen, die an uns gestellt werden und die wir an andere stellen, und eben dessen, was man die Komplexität der Lebensbedingungen nennt, daß in der Welt von heute niemand mehr zurechtkommen kann, ohne täglich, ja stündlich verschiedenartige Dienstleistungen in Anspruch zu nehmen, von denen er oft keine Notiz nimmt, von deren Zustandekommen er kaum etwas weiß, deren – auch nur vorübergehenden – Ausfall er gleichwohl sehr nachdrücklich verspürt und oft genug mit Empörung quittiert. Für viele, denen die Kirche längst nicht mehr eine göttliche Stiftung, eine Gemeinschaft der Heiligen, eine Institution zur Heilsvermittlung bedeutet, besitzt diese Kirche immerhin noch ein Recht auf Leben, öffentliche Anerkennung, tatkräftige Unterstützung und vielleicht sogar gesellschaftliche Privilegierung, weil sie bestimmte wichtige Dienstleistungen erbringt: weil sie sich um das Seelische kümmert, weil sie sich um das Menschliche im Menschen sorgt, das in der Alltagshetze zu verkümmern droht, weil sie Kranke, Behinderte, Alte und Kinder betreut, weil sie in die Nischen der Not springt, die auch der perfekte Sozialstaat nicht gänzlich vermeiden kann. Dieser Zeitgenosse zahlt seine Kirchensteuer, obwohl er von den eigentlichen Angeboten dieser Kirche, den Angeboten, die seinem ewigen Heil dienen sollen, so gut wie keinen Gebrauch macht, und er tut es, weil er die Kirche als eine Art Menschenschutzverein respektiert.

Leute mit dieser Einstellung verstehen es am wenigsten, daß die Funktionäre ihrer Kirche nun nicht mehr als solche erkennbar sind. Sie glauben ein Recht darauf zu haben, sie auf

der Straße, in der Eisenbahn, auf dem Fußballplatz, in der Schule usw. ohne Schwierigkeit ausmachen zu können, sei es, um sich ihrer Dienste bedienen, sei es, um sich ihrer Gegenwart entziehen zu können. Der Gedanke, daß sie im Omnibus ein Gespräch mit einem Unbekannten beginnen, der ihnen erst nach einiger Zeit mit feinem Lächeln erklärt, er sei Priester, bereitet ihnen Unbehagen. Wer weiß, was sie ihm bis dahin alles anvertraut haben könnten? Die »Zivilkleidung« des Priesters kommt ihnen wie eine Verkleidung vor, wie eine Tarnung, wie ein Täuschungsversuch. Der Priester, der nicht als solcher zu erkennen ist, erweckt ihren Argwohn; will er die nichtsahnende Umgebung beobachten, ausforschen, kritisieren? Die Assoziation des Prominenten, der sich eine dunkle Brille aufsetzt, um den »Mann auf der Straße« ins Gespräch zu ziehen, der Polizeistreife in Zivil, der Verkehrskontrolle in Autos mit »normalen« Nummern liegt in der Luft.

Man mag sich darüber ärgern oder solche Reaktionen absurd finden – man wird nicht ohne weiteres an der Überlegung vorbeikommen, ob und inwiefern der Kirchensteuerzahler ein Recht darauf hat, die Funktionäre der Institution, die er mit einem doch immerhin nennenswerten Beitrag alimentiert, als solche erkennen zu können, weil er von ihnen gewisse Dienste erwarten darf, um die er sie im gegebenen Falle ohne Umschweife angehen möchte.

Ein zweiter Einwand gegen die völlige Beliebigkeit der Priesterkleidung setzt etwas tiefer an. Zweifellos gehört es zu den Aufgaben der Kirche, die Menschen darauf hinzuweisen, daß es in ihnen und in ihrem Leben nicht nur Irdisches, Menschliches und Allzumenschliches geben sollte, daß über allem Drang der diesseitigen Geschäfte die »religiöse Dimension« nicht vergessen werden darf, daß Gott existiert und Rechte auf den Menschen hat. Es wurde in den letzten Jahren viel darüber diskutiert, ob man noch Kirchtürme bauen dürfe, und manche Gemeinden haben tatsächlich darauf verzichtet, meist aus dem ehrenwerten Motiv, daß das dadurch gesparte Geld für die Armen, für die Entwicklungshilfe, für soziale Zwecke

ausgegeben werden könne. Mancher Architektengreuel ist uns dadurch gewiß ebenfalls erspart geblieben. Aber haben Kirchtürme nicht auch die Aufgabe, auf den Himmel zu zeigen? Sind sie nicht steingewordene Wegweiser in jene Richtung, auf die es dem Menschen eigentlich ankommen sollte, weil es ihm nichts nützt, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden leidet? Ähnlich steht es mit der Priesterkleidung. Auch sie hat die Aufgabe, daran zu erinnern, daß es etwas Höheres gibt, dem die Träger dieser Kleidung ihre Dienste ausschließlich geweiht haben: eine Religion, die Verehrung eines Gottes, ein Jenseits dieser Welt.

Eine weithin sichtbare, deutlich herausgehobene Kleidung für den Priester wird von manchen Klerikern abgelehnt, weil sie damit schlechte Erfahrungen gemacht haben. Nicht nur Betrunkene fühlen sich zuweilen zu verbalen oder tätlichen Angriffen animiert, wenn sie einen »Schwarzrock« sehen, auch Halbstarke und aktionistische Kirchenfeinde können dadurch in Rage geraten. Aber es gibt auch das Gegenteil. Wer im »Dritten Reich« gelebt hat, weiß sehr gut, wie viele – auch kirchenferne – Menschen den Priester, den Mönch, die Ordensfrau auf der Straße respektvoll grüßten, weil dies für sie eine Gelegenheit war, Sympathie für die verfolgte Kirche zu bekunden. In den Ländern der »Schweigenden Kirche« dürfte es heute nicht anders sein. Selbst für kommunistische Arbeiter mit einwandfreiem proletarischem Bewußtsein enthält der Ausdruck »*sac de charbon*« (Priester im langen schwarzen Mantel mit Baskenmütze) nicht nur Negatives, sondern auch ein Element der Sympathie für einen zuverlässigen Intimfeind.

Selbst wenn es so wäre, daß die Priesterkleidung ihren Träger in der Öffentlichkeit verletzlicher machte, daß sie ihn als Zielscheibe von Angriffen auswies, daß sie ihn als Überbleibsel einer untergehenden Gesellschaftsordnung denunzierte – sollen wir annehmen müssen, daß Priester deshalb nicht mehr den Mut hätten, sie zu tragen? Sollen wir daran glauben, daß sie sich in die Anonymität der »Zivilkleidung« flüchteten, um es leichter, bequemer zu haben?

Es gibt noch einen weiteren Einwand gegen die derzeitige Praxis der Unkenntlichmachung des Priesters in der Öffentlichkeit. Man könnte ihn den kommunikationspolitischen Einwand nennen. Er kann an Erfahrungen anknüpfen, die jedermann bei Wahlkämpfen zu machen pflegt: Durch Plakate und Bilderwände, Autoaufkleber und »Bekennnisknöpfe«, Straßenstände und Inschriften wird eine Partei präsent, ins Bewußtsein von Freund und Feind gerückt. Wer keine »Sichtwerbung« betreibt, wer optisch nicht in Erscheinung tritt, wer sich versteckt, untertaucht, unerkennbar macht, entschwindet dem Bewußtsein der Öffentlichkeit, ist für sie nicht vorhanden, braucht nicht »berücksichtigt« zu werden – man wundert sich sehr, wenn er sich plötzlich zu Wort meldet.

Elisabeth Noelle-Neumann hat auf die enorme Bedeutung der psychologischen Gesetzmäßigkeiten, die sie unter dem Stichwort »Schweigespirale« zusammenfaßte, für die Bildung dessen, was wir öffentliche Meinung nennen, aufmerksam gemacht. Einer der Kernsätze lautet: »Wenn Einschätzung der gegenwärtigen Meinungsverteilung in der Bevölkerung und tatsächliche Meinungsverteilung deutlich voneinander abweichen, geht das darauf zurück, daß die in der Stärke überschätzte Meinung öffentlich mehr vorgezeigt wird.« Niemand befindet sich gerne in der Isolierung oder begibt sich freudig dorthin. Der Christ, der in der Öffentlichkeit keinem Priester mehr begegnet, was gleichbedeutend ist mit dem Umstand, daß er den Priester, dem er begegnet, als solchen nicht erkennen kann, gewinnt den Eindruck einer Kirche, die in der Öffentlichkeit allenfalls noch durch ihre Bauten existiert. Er verstummt. E. Noelle-Neumann zitiert Tocquevilles Beobachtung über das »Stummwerden« der französischen Kirche vor der Großen Revolution: »Leute, die noch am alten Glauben festhielten, fürchteten die einzigen zu sein, die ihm treu blieben, und da sie die Absonderung mehr als den Irrtum fürchteten, so gesellten sie sich zu der Menge, ohne wie diese zu denken. Was nur die Ansicht eines Teiles der Nation noch war, schien auf solche Weise die Meinung aller zu sein

und dünkte eben deshalb diejenigen unwiderstehlich, die ihr diesen trügerischen Anschein gaben.«

In der derzeitigen Praxis gibt es einen seltsamen inneren Widerspruch:

Der »niedere« Klerus nimmt für sich in Anspruch, selbst bestimmen zu können, in welcher Aufmachung er sich der Öffentlichkeit zeige. (Daß dabei der gute Geschmack nicht immer Triumphe feiert, steht auf einem anderen, jedoch nicht ganz unbeachtlichen Blatt; eigene Erfahrung und Beratung durch eine modekundige Ehefrau leisten keinen Beistand; der Wunsch, es an modischer Eleganz den Geschlechtsgenossen gleichzutun, führt zuweilen zu recht komischen Ergebnissen.)

Aber was würde eine deutsche, slowenische, japanische Pilgergruppe wohl sagen, wenn sie nach langer, kostspieliger und strapaziöser Fahrt im Vatikan ankäme und von einem Papst im hellgrauen Einreih mit buntem Schlips empfangen würde?

Die Bischöfe stehen dazwischen, und sie sind offenkundig stark verunsichert, was ihre eigene Kleiderordnung betrifft. Da der Ring sie vor Anonymität schützt, kommen völlig »ungeistliche« Gewandungen für sie nicht in Frage. Mancher Bischof erkundigt sich (oder läßt Erkundigungen einziehen), in welcher »Aufmachung« man ihn zu sehen wünsche bei dieser oder jener Gelegenheit, bei einem Diskussionsforum im Fernsehen, bei einem Essen mit Bürgermeistern, bei einem Vortrag vor Gewerkschaftlern. Daß die »Weltleute«, je weltlicher, d. h. kirchengerfer sie sind, den Bischof um so dringender möglichst komplett geistlich gewandet sehen wollen, gehört zu den durchgängigen Erfahrungen der Sekretäre.

Ob man das schwarze Gewand, den Gehrock, den »clergyman« oder sonst eine uniforme Bekleidungsart zurückwünschen soll, ist eine Frage, die sicherlich sehr verschieden beantwortet wird. Die Farbe der Beerdigungen, Staatsakte und Theaterpremieren muß nicht unbedingt die Farbe der Kirche sein. Das römische Kollar, der »umgedrehte Kragen« und die daran hängenden Stoffgebilde, halb Weste, halb Lätzchen, sind vielleicht nicht wert, verewigt zu werden, obwohl

nicht unterschätzt werden soll, welche praktischen Vorzüge einer solchen Dienstkleidung, die immer und überall »richtig« ist, anhaften. Der Priester von einst hatte insofern keine Kleidersorgen, als er sich nicht den Kopf zu zerbrechen brauchte, ob er für diese oder jene Gelegenheit auch korrekt angezogen sei.

Jedenfalls ist die derzeit herrschende Willkür mit ihren teils ärgerniserregenden, teils belustigenden Begleiterscheinungen keine Lösung, die auf die Dauer hingenommen werden kann. Hier müssen die Bischöfe

Abhilfe schaffen, und vielleicht tun sie es am einfachsten dadurch, daß sie allen Geistlichen das kleine Silberkreuz am Revers verordnen, das im Ausland schon weit verbreitet ist. Es bedarf keiner Erläuterung, es fällt nicht sonderlich auf, aber es bedeutet eine stille Einladung; es ermutigt den, der es wünscht, sich vertrauensvoll an sein Gegenüber zu wenden. Es wird wohl auch die heilsame Nebenfolge zeitigen, daß exzessive Geschmacklosigkeiten unterbleiben; es paßt weder zum T-Shirt noch zum Strandanzug.

Otto B. Roegele

STELLUNGNAHMEN

»GOTTESLOB« IN DER KRITIK. – DIE »Internationale katholische Zeitschrift Communio« hat m. W. vier längere oder kürzere Glossen bzw. Stellungnahmen zum »Gotteslob« gebracht. In Nr. 4/75, S. 339 ff. schrieb Cordelia Spaemann über »Die zweite Aufklärung im Kirchenlied«. Darauf antwortete Josef Seuffert in Nr. 6/75, S. 542 ff. mit dem Aufsatz »Die zweite Aufklärung im Kirchenlied?«

In Nr. 1/76, S. 83 ff. erschien die Glosse von Hans Maier »Das Kirchenlied im »Rollenbuch«. Noch einmal: »Gotteslob« und auf S. 96 eine weitere Stellungnahme von C. Spaemann. Auf diese beiden Beiträge wäre noch zu antworten. Die Antwort kommt erst jetzt und somit verhältnismäßig spät, nachdem sich nämlich herausgestellt hat, daß der klärende Revisionsbericht, welcher vieles beantworten würde, noch nicht gegeben werden kann.

Bedauerlich ist, daß sich in dieser Zeitschrift die Kritik entzündet, ohne daß in ihr zunächst ein Gesamtüberblick über das Einheitsgesangbuch bzw. eine Gesamtbewertung des Buches versucht wurde. Entsprechend der Wichtigkeit des neuen Gesangbuches hat sich die Zeitschrift für den Leser zunächst nicht informativ gezeigt; sie hat das ganze weder sachgerecht und umfassend noch pastoral verantwortlich in den Blick genommen, um die Voraussetzung für die Kritik zu schaffen. Schade!

»Gotteslob« kann, will und darf sich nicht der Kritik entziehen. Ein Jahr nach Erscheinen des Buches sind bereits manche gute kritische Anregungen eingegangen, die einmal – wann, das weiß niemand – Berücksichtigung finden werden, vielleicht in der Weise, daß bei späteren Auflagen die nicht-besetzten Nummern mit neuen Gebeten oder Liedern belegt werden. Für eine spätere Bearbeitung ist jede positive Kritik unbedingt wichtig. Diese Bereitwilligkeit, Kritik anzunehmen, schließt jedoch nicht aus, das Gesangbuch gegen Mißverständnisse und falsch ansetzende Kritik zu verteidigen.

Auf C. Spaemanns Stellungnahme (Nr. 1/76, S. 96) wäre zu antworten: Wenn bei Josef Seuffert ein Irrtum bezüglich adjek-

tivischer oder adverbialer Verwendung von »heimlich« vorliegt, so geht der Streit doch nicht darum, sondern vielmehr um die Frage, ob heute »heimlich« im Sinn von »vertraut« o. ä. verstanden wird und nicht im Sinn von verborgen und verheimlicht. Die Neubereimung des Psalmliedes geschah auf Grund massiver Kritik an dem alten z. T. unverständlichen Text durch die Diözesanvertreter.

In der gleichen Nummer (1/76, S. 83 ff.) schreibt Hans Maier über »Das Kirchenlied im »Rollenbuch«. Mit Recht fordert Maier den Editions- bzw. Revisionsbericht. Dieser kann im Augenblick aber nicht erstellt werden, weil der bisherige Sekretär der Gesangbuchskommission in die Diözesandienste zurückgerufen und weil noch kein Nachfolger für ihn bestellt wurde. Andere Kommissionsmitglieder, die den Bericht ohne weiteres anfertigen könnten, sind mit weiterführenden Arbeiten und Einführungskursen derart belastet, daß sie sich der gewünschten Aufgabe nicht widmen können. Wer unbedingt schon jetzt einige Begründungen für Revision und Auswahl der Lieder erfahren will, der muß sich an das im Verlag Herder erscheinende Werkbuch zu »Gotteslob«, an die jederzeit im Sekretariat Trier einsehbaren Protokolle oder an die bei den Diözesanbeauftragten für das Einheitsgesangbuch vorliegenden Berichte halten.

Die Glosse von Maier müßte an sich zunächst mit der Darlegung der Gesamtkonzeption des Einheitsgesangbuches beantwortet werden. Über diese ist aber in den letzten Jahren viel gesprochen und geschrieben worden (vgl. EGB-Information 2, Beilage zu »Gottesdienst« 10/74. Die nachfolgenden Nummern von »Gottesdienst« geben diesbezüglich weitere Informationen). Die Gesamtkonzeption hier darzulegen, fehlen im Augenblick die Möglichkeiten und in dieser Zeitschrift der Raum. Das Gesamtverständnis vorausgesetzt, können nur einige Thesen der Glosse mit einer Antwort bzw. mit einer Erklärung versehen werden.

1. »Die langen Zügel« der Bischöfe könnte man übersehen; Tatsache ist aber: Die Bischöfe haben das ganze Material vorgelegt

bekommen und waren während der Erarbeitungszeit selber oder durch ihre Diözesanbeauftragten ständig orientiert. Einige Bischöfe waren in der Arbeit verantwortlich engagiert. Von »Arbeit in der Stille« kann keine Rede sein. Alle Protokolle gingen an die Diözesanbeauftragten, welche die Aufgabe hatten, mit Theoretikern und Praktikern die Vorlagen zu diskutieren. Auch die revidierten Texte und Melodiefassungen wurden den Diözesen zur Stellungnahme vorgelegt. Auf Grund ihrer Gutachten wurden die endgültigen Fassungen von der Hauptkommission verabschiedet.

2. »Unter die Lupe nehmen« und »Sparten« sollte man nicht pressen. Gefragt wurde vor allem nach der liturgischen Verwendbarkeit der Lieder und nach dem heutigen Bedarf, ohne dabei stets ein Werturteil über nichtaufgenommene Gesänge abzugeben. (Bei den Gebeten waren natürlich andere Maßstäbe anzulegen, soweit es sich um persönliche Gebete handelte.) Dabei stellte man u. a. viele »Liedlücken« fest, die aufgefüllt werden mußten, um der Liturgiereform und ihren Akzenten (eucharistischer Gedanke, neue Form der Zwischengesänge z. B.), der Gegenwartshoffnung der Jugend (neues Liedgut) oder der aktuellen Thematik der liturgischen Texte (Kirche, Einheit, Caritas, Friede, Versöhnung usw.) zu entsprechen. Gesangbücher sind stets von Entwicklung gekennzeichnet, d. h. durch Aufgabe des Nicht-mehr-Brauchbaren, durch Bewahrung des echten Traditionsgutes und durch Aufnahme des Neuen.

Die bewußte ökumenische Akzentsetzung verdient natürlich besonders hervorgehoben zu werden, nicht nur, um das Anliegen der Wiedervereinigung auszudrücken, sondern um in liberalisierter und weithin glaubensloser Welt das gemeinsame christliche Bekenntnis abzulegen und zu verfestigen.

3. Die bisherigen Gesangbücher werden durch das Einheitsgesangbuch abgelöst, nicht ohne weiteres durch das Einheitslied. Natürlich wurde eine gewisse Zahl von Liedern und Gesängen in eine einheitliche Fassung gebracht, die das in den zwanziger und in den vierziger Jahren begonnene Werk fortsetzt und den Wunsch, einen einheitlichen

Kirchengesang zu haben, bis zu einem gewissen Maße erfüllt. Das geschah aber auch, um den von Wanderung, Tourismus, Wohnungswechsel, Ökumenismus usw. geprägten Gemeinden die Möglichkeit gemeinsamen Singens zu bewahren bzw. zu bieten. Das sowieso schon einheitliche neue Liedgut wurde in Verbindung damit berücksichtigt und bis zu einem gewissen Maße eingeführt. Die Diözesananhänge bestätigen, daß nicht unbedingt das Einheitslied gesucht worden ist; sie sollen ja das orts- und landschaftsgebundene Kirchenlied bewahren. Das tun sie auch, soweit ich die Anhänge der deutschen Diözesen übersehen kann. Dabei sind m. E. keine wertvollen Lieder verlorengegangen. Ganz im Gegenteil, man hat sich auf sie neu besonnen und ihre Wertigkeit neu erkannt.

4. Das paraliturgische »geistliche Lied« sollte keineswegs aus seiner Randexistenz befreit und in die Mitte des Gottesdienstes gerückt werden. Es hat durchaus sein Recht auf Eigendasein und soll es behalten. Für dieses gibt es genügend Verwendungsmöglichkeiten; auf diese sollte erneut hingewiesen werden. Beim Gesangbuch handelte es sich aber darum: Lieder alter und neuer Herkunft sollten zunächst und vor allem der erneuerten Liturgie entsprechen und bevorzugt zur Mitfeier der Liturgie und zur Ermöglichung der inneren Teilnahme befähigen.

5. Die Fragen, ob die Lieder der Einheit dienen und ob sie gottesdienstlich verwendbar und gemeindegerecht sind, treffen also ein Grundanliegen der Arbeit am Liedteil des Gesangbuches (Morgen- und Abendlieder z. B. stellen eine Ausnahme dar). Wenn nun infolge des Maßstabes viele Lieder nicht aufgenommen wurden, brauchen diese nicht in der Vergangenheit oder sonstwo zu verschwinden. Sie gehören in eine Sammlung geistlicher Lieder, um nicht in Vergessenheit zu geraten. Sie gehören aber nicht unbedingt in ein vor allem bei der Messe und bei der Sakramentenspendung zu nutzendes Buch. Viele der ausgesonderten Lieder wurden übrigens von den Gemeinden nicht gesungen, weil sie textlich oder melodisch zu schwer sind. Sie sollten – so ist es jedenfalls in der

Diözese Paderborn beabsichtigt – in eine Sammlung von Chorliedern aufgenommen werden, um sowohl von Chören als auch von Chören und Gemeinden im Wechselgesang gesungen zu werden. Gegen das Verschwinden wertloser Lieder und Texte ist wohl nichts einzuwenden. – Es wäre übrigens eine wichtige Aufgabe der Seelsorge, die geistlichen Lieder, die nicht im Gesangbuch stehen, in Klassen, Gruppen und Verbands- oder Vereinsgemeinschaften zu pflegen, um das geistliche Lied überhaupt zu erhalten und um in seine Bedeutung einzuführen.

6. Die »Barbarismen« sollten konkret genannt werden. Das Deutsch der Protokolle dürfte keinen Maßstab für die Beurteilung der Zensoren bzw. der Mitarbeiter und ihres sprachlichen Könnens abgeben. In der Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut und in der Gesangbuchkommission waren neben den Verantwortlichen aus dem Bereich der Kirchenmusik auch Germanisten und Hymnologen vertreten, und zwar solche aus katholischem und aus evangelischem Raum.

7. Gewiß hat man sich mit dem Einheitsgesangbuch in ökumenischer und in interdiözesaner Hinsicht viel vorgenommen. Es hat auch großer Mühen bedurft, um die verschiedensten, zum Teil auseinanderstrebenden Kräfte mit der Arbeit vertraut zu machen und sie zu ihrer Bejahung zu führen. Trotz allem war der Wunsch, ein einheitliches Buch zu haben, sehr stark. Sollte man diesen Wunsch übersehen und seine Erfüllung auf unbestimmte Zeiten verschieben? Hätte man nicht das Einheitsgesangbuch geschaffen, dann hätte jede Diözese ihr Buch erarbeiten müssen. Bei dieser Arbeit ist aber – es sei noch einmal betont – das Kirchenlied bzw. das geistliche Lied nicht auf seine liturgische Funktion reduziert worden. »Gotteslob« behält oder erhält vor allem die Lieder, die der Liturgie und ihrem Vollzug entsprechen. Sie stellen einen Teil des gesamten geistlichen Liedgutes dar. Das geistliche Lied im umfassenden Sinn, wie es in Gemeinschaften, Gruppen, Schulen usw. gepflegt werden soll, konnte natürlich in diesem Buch nicht berücksichtigt werden, von einigen Ausnahmen abgesehen (hier sei an einige Weihnachts-

lieder erinnert). Es wäre eine wichtige Folgearbeit, das nicht im Gesangbuch enthaltene geistliche Lied in einer besonderen Sammlung anzubieten. Mit den »Geistlichen Kirchenliedern« macht die Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut einen Versuch, um demnächst für Kindergarten und Schule das entsprechende geistliche Lied anzubieten. Die Arbeitsgemeinschaft sieht die Sorge um das geistliche Lied als eine ökumenische an. Vielleicht führen die diesbezüglichen Bemühungen zu dem besonderen Erfolg, der grundsätzlich in der Aufwertung des geistlichen Liedes bestehen sollte.

8. Bei der Liedauswahl handelte es sich nicht darum, große klingende Überlieferungen abzubrechen oder zu mißdeuten, wenn bei der Arbeit die Begriffe »Zweck, Sparte, Stellenwert, Funktion und Rollenbuch« verwandt wurden. Um ordnen und einordnen zu können, bedurfte es solcher Begriffe; sie haben keinesfalls Lieder verzweckt oder funktionalisiert. – »Rollenbuch der Gemeinde« ist natürlich auch ein Arbeitstitel, der die Auswahl der Lieder und Texte unter der Frage, was der Gemeinde zusteht und zukommen soll, ermöglicht. So werden ebenfalls Missale, Lektionar und Kantorenbuch z. B. als Rollenbücher bezeichnet, und zwar für die, denen sie zugewiesen sind und die sie zu nutzen haben. Jeder weiß, was mit den Titeln gemeint ist. Daß das »Gotteslob« mehr und anderes als ein bloßes Rollenbuch ist, ergibt sich z. B. aus dem persönlichen Gebeten und aus dem Bußteil, wenn man an den Inhalt denkt, und aus der selbstverständlichen und weitgehenden Nutzung, wobei sich kein Mensch formalistisch das Rollenbuch vorstellt, weil er einfach das darin findet, was ihm zukommt und was er erwartet.

9. Gewiß sind Liturgische Bewegung der zwanziger Jahre und liturgische Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils maßgeblich bestimmend dafür geworden, Kult und geistliches Lied stärker aufeinander zu beziehen. Richtiger würde man sagen: Sie sind maßgeblich bestimmend geworden, für den Gottesdienst die geistlichen Lieder auszuwählen bzw. neu zu schaffen, die dem Kult entsprechen. Damit haben aber die Bearbei-

ter von »Gotteslob« diesen Gedanken nicht mit deutscher Gründlichkeit noch weitergetrieben: Wieso darf nicht mehr über die Schwelle der Kirche, was nicht »liturgischen Zwecken« entspricht? Es gibt z. Zt. sehr viele Gemeinden, die das nicht im Gesangbuch enthaltene und nicht direkt auf den Kult bezogene geistliche Lied in besonderer Weise durch Chöre und von ihnen veranstaltete musikalische Feierstunden pflegen.

10. Ich verstehe nicht, wie das römische Ordinarium durch die Liturgiereform stark »ausgekernt« wurde. Text, Inhalt und Funktion des Ordinariums wurden doch nicht geändert. Es geschah eine Aufwertung. Dem Ordinarium zuliebe wurden keine Lieder umfunktioniert, von wenigen Änderungen abgesehen. Ordinariumsgerechte Lieder wurden bevorzugt. – So verstehe ich auch die Behauptung nicht, daß von kultisch funktionalisierten Liedern meist nur »lehrhafte Blässe« zurückblieb. – Übrigens kann in diesem Zusammenhang kaum Frau Cordelia Spaemann als Zeuge herangezogen werden, nachdem Josef Seuffert auf ihre Feststellungen geantwortet hat. – Man müßte diese Diskussion anhand konkreter Beispiele führen. Leider fehlen sie in der Glosse. Das Lied »Nun lobet Gott im hohen Thron« kann wohl nicht als maßgebliches Beispiel dienen. Die Diskussion entzündete sich nicht an der Frage nach dem Vertikalen oder Horizontalen, sondern an der Frage, ob das Wort »Thron« heute noch verständlich und zumutbar sei. Darüber kann man sicherlich diskutieren. Die Beibehaltung des Wortes zeugt, wie die Diskussion verlaufen ist.

11. Was zum Meßtext gesagt wird, läßt folgende Frage aufkommen: Sind die Meßtexte des neuen Missale gemeint oder die selbstgestrickten und selbstgebastelten subjektiven, moralisierenden und emotionalen Texte, die leider tatsächlich in manchen Gottesdiensten verwandt und als fortschrittlich angesehen werden? Um letztere geht es doch nicht. Kann man mit dem Blick auf die neuen Meßtexte von »strukturlos und beliebig, von Mischmasch aus Landessprache und Latein« usw. reden? Wenn nicht, dann auch nicht beim ausgesuchten Kirchenlied des Gesangbuches, das sich am Meßtext ori-

entieren möchte. Verkennung und Mißbrauch der Meßtexte führen natürlich auch zu Verkennung und falschem Einsatz der Lieder, die den liturgischen Vorgang mittragen sollen.

12. Natürlich ist das Gesangbuch kein liturgisches Arbeitsbuch oder gar ein »liturgisches Drehbuch«. Wohl ist es geplant und überlegt, wie ja auch das Missale geplant und überlegt ist. Es ist von der Theologie geformt und von pastoralen Zielen geprägt. Wer das Buch nutzt, praktiziert seinen Glauben und vertieft sein Christenleben. Das ist selbstverständlich. – Natürlich »arbeiten« Priester, Organisten, Kantoren u. a. mit dem Buch, wenn sie die Liturgie vorbereiten! – Welch ein Streit um Begriffe! Erst dann, wenn gar noch der Begriff »Neuer Klerikalismus« auftaucht. Wird das gläubig mitfeiernde Kirchenvolk zur Passivität verurteilt oder wird ihm die Möglichkeit inneren Mitvollzugs und geistlichen Lebens verwehrt, wenn die für die Liturgie Verantwortlichen – oft steht ihnen noch ein Pfarrgemeinderat zur Seite – die Gemeindeliturgie anhand des Gesangbuches vorbereiten? – Bei *Vorbereitung* des Buches waren in hohem Maße Laienkräfte und Laiengremien eingeschaltet; jedenfalls bestand dazu die Möglichkeit. Bei der *Nutzung* des Buches kann das Gleiche geschehen. War das nicht auch so beim Gebrauch der alten Gesangbücher? Wieso muß man heute einen neuen »Klerikalismus der Liturgiebeamten« befürchten?

13. Auf S. 85 werden einige Lieder mit Namen genannt. »Erde singe«, »Geh aus mein Herz und suche Freud« und »Mein Gott, wie schön ist deine Welt« sind gewiß geistliche Lieder, die in der genannten geplanten Sammlung beheimatet werden sollen. Meines Wissens standen sie bislang nicht oder nur selten in katholischen Gesangbüchern. Jedenfalls nicht im Paderborner »Sursum Corda«! – Die Gründe für die Nichtaufnahme sind genannt. Eine andere Sammlung muß das geistliche Lied aufnehmen, welches weit ins christliche, auch private und profane Leben hineinlangt, aber nicht unbedingt der Liturgie entspricht. – Das Lied »Alles meinem Gott zu Ehren« hat in der

trinitarischen Fassung die Zustimmung der Gesangbuchkommission und der Diözesanvertretungen gefunden. – Engel und Heilige als »Begleiter des täglichen Lebens« sind sowohl in anderen Liedern als auch in den Texten ausgiebig berücksichtigt. Von *einem* Lied kann es nicht abhängen, ob das Christenleben in Einheit verbleibt oder zwischen gottesdienstlicher Feier und liedlosem Alltag auseinanderbricht. Für den Alltag gibt es in »Gotteslob« übrigens viele Lieder. Weitere geistliche Lieder sollte man dafür sammeln.

Ohne Schwierigkeit hätte man mehr als 1000 gute geistliche Lieder für das Buch finden können. Die Auswahl mußte sich auf rund 250 beschränken, damit für die Diözesananhänge noch Platz übrig blieb. An der vorliegenden Auswahl waren sämtliche Diözesen beteiligt; sie ist also auf breitester Basis entstanden und von der Hauptkommission wie von der Bischofskonferenz für gut befunden worden.

14. »Horizontalistisches theologisches Verständnis« war nicht maßgeblich bei Aufnahme bzw. Veränderung von Liedern, erst recht nicht »pedantische Kleinlichkeit«. Wohl ist der Versuch gemacht worden, im guten Sinn und im zuträglichen Maß die Weltwirklichkeit einzubeziehen, mehr als es früher geschehen ist, um die Einheit des Kosmos in Christus zu betonen und um die Heilssorge der Kirche in vertikalem und horizontalem Sinn zu bestätigen. Dabei wurde dem geistlichen Lied keineswegs der »Atemraum des Epischen und Lyrischen« entzogen, wie die Vielzahl der unverändert übernommenen Lieder beweist. Die Wiederaufnahme von bisher fortgelassenen Strophen unterstreicht gerade das Anliegen, das Epische, Lyrische und vor allem Meditative hervorzuheben. Unter dem Aspekt des Meditativen bedenke man einmal die Auswahl der singbaren Psalmen und die Vermehrung ihrer Zahl im neuen Gesangbuch. Was kann ein Psalm im Zwischen- und im Kommuniongesang bedeuten! Außerdem wurde die Zahl der Psalmlieder vermehrt.

15. Das Altarssakrament als Sakrament der »Vergegenwärtigung« hat m. E. keine Minderbewertung erfahren. Der kurze Text über das Sakrament muß im Zusammenhang

gesehen werden mit der Einführung in die Eucharistie, und diese scheint mir nicht nur ausführlich genug, sondern auch sehr tiefgründig. In Nr. 53 hätte ein Verweis auf Nr. 351 stehen sollen; das wurde leider versäumt.

Merkwürdig: H. Maier verliert kein einziges Wort, weder ein negatives noch ein positives, über die Tatsache, daß die Eucharistie, ganz im Sinn der urkirchlichen Tradition und der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils, als Opfer *und* Mahl, also als Ereignis hervorgehoben und in die Mitte des Buches gestellt wurde. Das ist auch »Vergegenwärtigung« und »Verleblichung«. – Gab es das in früheren Gesangbüchern? Liegt hier nicht ein echter Fortschritt vor? Wenn demgegenüber Sakramentslieder und Sakramentsgebete in verringerter Zahl erscheinen, dann auch aus folgendem Grund: Gerade im Bereich der Sakramentsverehrung, der Prozessionen und der Andachten gibt es derart viele und gute Diözesantraditionen, so daß die Kommission von Anfang an die Erwartung hegte, die diesen Anliegen entsprechenden Gebete und Lieder würden sich in den Diözesananhängen niederschlagen. So ist es auch tatsächlich geschehen. – Ein Vergleich mit dem Bußteil steht hier nicht an. Wenn er so umfangreich geworden ist, dann entspricht der Umfang der Wichtigkeit der Sache, aber auch den vielfältigen Bußmöglichkeiten, die neu ins Bewußtsein getreten und von der Kirche hervorgehoben sind, ebenso den unterschiedlichen Altersstufen und Christentypen, die verschiedener Bewußtseinspiegel bedürfen. Der Umfang des Bußteils läßt kein Urteil über die Wertigkeit der Buße im Vergleich zur Eucharistie zu. – Manche Kritiker des Gesangbuches meinen, die ernstesten Wahrheiten von Sünde und Tod seien unterschlagen; folglich spiele auch die Buße keine besondere Rolle. Denen gegenüber ist festzuhalten, daß das Gotteslob in erster Linie den österlichen Charakter der Liturgie und in Verbindung damit das österliche neue Leben des Christen bezeichnen will.

16. Die Gesamtkonzeption scheint mir schon durchdacht. Die Verantwortlichen haben sich darum viel Kopfzerbrechen berei-

tet. Sie sind aber nicht der Meinung, eine 100%ige Lösung gefunden zu haben. Der 4. Abschnitt des Einheitsgesangbuches umgreift Bereiche, die zu allen Zeiten des Kirchenjahres anzusprechen sind und die auch in Andachten zur Geltung kommen müßten. Die darin angesprochenen Themen können nicht in jeder Kirchenjahrszeit ausgiebig genug berücksichtigt werden. Folge ist: Im Laufe des ganzen Kirchenjahres muß dieser Teil ausgewertet werden, wie es auch die Werkbücher zum Gesangbuch vorzuschlagen versuchen. Von »versäumter Eingliederung des Kirchenliedes in den Gottesdienst« und von tatsächlicher »Ausgliederung breiter Themenbereiche« aus dem liturgischen Jahr kann folglich keine Rede sein. – Die »Gemeinschaft der Heiligen« bezeichnet die streitende, leidende und triumphierende Kirche; sie hat im Laufe des Kirchenjahres ständige Bedeutung für den Gottesdienst und seine Gestalt.

17. »Gotteslob« ist für absehbare Zeit gedacht. Es muß jetzt eingeführt, genutzt und ausgeschöpft werden. Nach fünf Jahren schon wird aber niemand eine neue Grundkonzeption entwickeln, um dann ein neues Buch samt Orgelbuch und Begleitbüchern zu konzipieren und zu drucken. Fünf Jahre können nicht als Erprobungszeit gelten. Buchdrucker und Verleger haben es nicht einmal geschafft, in einem Jahr alle Gemeinden mit den nötigen Büchern zu beliefern. Dementsprechend brauchen Erprobung und Erfahrung auch eine längere Zeit. – Das Sekretariat wird, wenn es wieder besetzt ist, weiterarbeiten, nicht nur in dem Sinne, daß es archiviert, sondern auch so, daß es neues Material sichtet und für eine spätere Revision vorsieht. – Natürlich wird dabei auch die Grundkonzeption immer wieder bedacht, aber nicht »zum ersten Mal von Grund auf, nachdem lange Jahre um die Erstellung des Konzeptes gerungen wurde. – Neuer theologischer und pastoraler Aufträge und Weisungen durch die Bischofskonferenzen bedarf es nicht. Die Aufträge waren durch Konzil und Bischofskonferenzen klar gestellt. Sie wurden nicht nur durch Mitarbeit von Bischöfen und Priestern realisiert, sondern in hervorragendem Maße durch Laien, die sich

des theologischen und pastoralen Auftrages bewußt waren und diesen in theologisch guter Weise und persönlichem Engagement erfüllt haben. Als Vorsitzender der Gesangbuchskommission habe ich eigentlich nie – und das war für mich eine freudige Überraschung – auf Grundauftrag oder Weisung beharren müssen. Die Arbeit in der Hauptkommission und in den zehn Subkommissionen war für mich das Erleben gläubiger und aus dem Glauben lebender Kirche.

18. Selbstverständlich haben die Bischöfe die Arbeit delegiert. Ich weiß aber auch, was die Bischöfe selbst erarbeitet, selbst gelesen und selbst beurteilt haben. Namhafte Mitglieder des deutschsprachigen Episkopates haben sich ganz besonders in theologischer und pastoraler Verantwortung ihr ganz persönliches Urteil über das Buch gebildet, um es vor der Zukunft verantworten zu können.

19. Wenn Maier nach der Erwidierung von Josef Seuffert den Vorwurf »mangelnder oder falscher Konzeption« eher bestätigt als widerlegt ansieht, dann möchte ich bitten, eine andere und neue Konzeption vorlegen zu lassen, über die dann diskutiert wird. Ich wäre gespannt, feststellen zu können, ob es eine kritiklos hinzunehmende und ohne weiteres bessere, gar absolute Konzeption gibt.

20. Der Revisionsbericht wird erstellt, sobald die dazu nötigen Kräfte zur Verfügung stehen. Den Bericht ist sich die Kommission selbst schuldig; er muß auch die Arbeit vor der Geschichte rechtfertigen und begründen. Dabei können Vorteile, Nachteile und Versäumnisse ohne weiteres zugegeben werden, um den späteren Generationen zu helfen, Fehler zu vermeiden und Besseres zu leisten, wenn einmal tatsächlich die Revision erfolgt. Bis dahin aber *arbeite* ich als Liturge mit dem Buch; und als Gläubiger *bete und singe* ich daraus. Wenn ich auf Firmfahrten erlebe, wie das Buch nach kurzer Zeit in den Gemeinden beheimatet ist und freudig genutzt wird, dann *bete und singe* ich daraus sogar mit einer solchen Freude, die nicht nur übernatürlich begründet ist.

21. Der Vorsitzende der Gesangbuchskommission, der hier zu allem und jedem in etwa Stellung zu nehmen sucht, ist bei

dieser Erwiderung selbstverständlich überfordert. Gern hoffe ich, daß die Fachleute der einzelnen Kommissionen und die besonderen Kenner der einzelnen angesprochenen Themenbereiche die Diskussion mit Maier fortführen und noch Wichtigeres und Umfassenderes als Argument und Gegenargument aus ihrem Wissensschatz hervorholen.

Paul Nordhues

ANERKENNUNG DER CONFESSIO Augustana durch die katholische Kirche?¹ – Zunächst danke ich Herrn P. Hacker und Herrn Th. Beer, daß sie durch ihre Beiträge auf Fragen, die sich mit einer möglichen Anerkennung der *Confessio Augustana* stellen, hingewiesen und dadurch zu einer weiteren Klärung aufgerufen haben. Th. Beer gegenüber ist sodann ein mögliches Mißverständnis klarzustellen: mit einer Anerkennung der CA geht es nicht um ein Votum für Melancthon gegen Luther, sondern um ein Votum für die offiziell von den evangelisch-lutherischen Kirchen angenommenen Bekenntnisse, unter denen Luthers Kleinem Katechismus und der CA als Bekenntnisgrundlagen nach der Verfassung des Lutherischen Weltbundes besondere Bedeutung zukommt.

Zur Interpretation der CA ist, und darin ist P. Hacker voll zuzustimmen, Melancthons »*Apologia Confessionis Augustanae*« ein »unentbehrlicher Kommentar«. Melancthon verfällt darin im Unterschied zur CA in der Wertung seiner katholischen Gesprächspartner in einen äußerst polemischen Ton (vgl. CA XX, 5 ff. mit Ap XVIII, 2; Ap XX, 3), in den Sachfragen selbst jedoch – dies wird vielfach übersehen – festigt er, auch unter Einbeziehung der 1530 in Augsburg erzielten Einigung die gemeinsame katholisch-lutherische Basis (vgl. Sündenbegriff: Todsünde, Wertung der guten Werke, Gegenwart Christi im Abendmahl, Buße und Ordination als Sakrament, *gratia gratum faciens* u. a.). Diese in der CA und Ap – und weitgehend auch von Luther in dieser Zeit – bezogene Position ist nicht identisch mit der Position Luthers wie Melancthons

von 1520/21, wie an der Frage der Willensfreiheit, des Sündenbegriffs, der Wertung der alten Konzilien, des Amts- und Kirchenbegriffs noch eingehender aufzuweisen wäre.

Die Befürchtungen von Beer bezüglich 1. einer unannehmbaren »forensischen Gerechtigkeit Melancthons«, die »in einer unausgeglichenen Spannung zur effektiven Gerechtsprechung« (!) stehe, und 2. eines »Übergehens des Verdienstes« beruhen auf falschen Voraussetzungen und betreffen weder die CA noch die Ap². Das theologische

² Vgl. Th. Beer, *Der fröhliche Wechsel. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*. Leipzig 1974 I, S. 106: »Melancthon erwähnt in der Apologie der Konfession IV, 73 (Bek. Schr. S. 198) Lohn und Verdienst im lateinischen Text, im deutschen Text läßt er sie weg.« Abgesehen davon, daß in dem Urteil »Übergehen des Verdienstes« der für die Ap maßgebliche lt. Text unter der Hand verschwindet, entfällt die Berufung auf den von Justus Jonas(!) übersetzten und etwas umgeordneten deutschen Text, da hier – weiter unten – eindeutig gesagt wird, »daß die guten Werke wahrlich verdienstlich« sind und daß dieses Verdienst den Unterschied in der Belohnung der Seligen ausmacht: »So haben sie denn eigen und sonderlichen Verdienst, wie ein Kind für den andern« (BSLK 229, 42. 60–230, 7). Vgl. diese Zeitschrift 4/76, S. 376 f., Anm. 12.

Daß die »forensische Gerechtigkeit Melancthons« »nicht einmal die erste Gerechtigkeit Luthers« wiedergibt, ist nicht verwunderlich, da Melancthon in Ap IV 252 diesen Ausdruck »nach richterlichem Gebrauch für gerecht erklären« (*usu forensi iustum pronuntiarum*) gerade von der vorausgegangenen ersten Rechtfertigung (*ex impio iustum effici*) unterscheidet, um damit (im Unterschied zum frühen Luther) mit der Stelle Jak 2, 24 ins reine zu kommen. An der zweiten Stelle, an der in der Ap dieser Ausdruck begegnet (Ap IV 305), ist die Voraussetzung des forensischen Gerechterklärens die uns durch den Glauben mitgeteilt und geschenkte fremde Gerechtigkeit Christi (vgl. die Belegstellen 1 Kor 1, 30 und 2 Kor 5, 21!) (vgl. V. Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre*. Wiesbaden 1970, S. 155–181, bes. 174–178; diese Zeitschrift 4/76, S. 376, Anm. 10).

¹ Vgl. diese Zeitschrift 4/75, S. 298 ff.; 1/76, S. 95 ff.; 2/76, S. 189 ff. und 4/76, S. 374 ff.

Anliegen der Unterscheidung Luthers von *gratia* und *donum* ist in der CA und Ap in der Sache voll aufgenommen. Lediglich Luthers christologische Hilfskonstruktion ging in dieser Frage (wie auch in der Abendmahlslehre: vgl. Luthers Ubiquitätslehre) in die CA, aber auch in Luthers Katechismen und Schmalkaldische Artikel, nicht ein. Demgegenüber kommen in der CA und Ap das heilsgeschichtliche Denken und die Aussagen der Schrift stärker zum Tragen, wie etwa in der Einbeziehung der Gabe des Hl. Geistes in die Rechtfertigungslehre sich zeigt. Doch können Melancthon und die CA auch hier auf Aussagereihen Luthers zurückgreifen, wie in der Frage der Heiligung durch den Hl. Geist deutlich wird³.

P. Hacker sieht mit Verweis auf Luthers Brief an Jonas vom 21. 7. 1530 »die verbreitete Beurteilung der Augustana als Vertuschung ... durch ein Urteil Luthers büchstäblich gerechtfertigt«. Abgesehen davon, daß die grundsätzlich methodische Frage nach dem Maßstab, der das Urteil »Vertuschung« »rechtfertigt«, nicht durch einen Verweis auf eine Äußerung Luthers zu lösen ist, läßt sich aus der angezogenen Stelle – auch unabhängig von der Reihe positiver Aussagen Luthers zur CA – keine allgemeine Abwertung der Lehraussagen der CA herauslesen (vgl. auch die am selben Tag geschriebenen Briefe Luthers an Melancthon und Kurfürst Joh. v. Sachsen). Nach dem Kontext des Briefes und der historischen Situation greift Luther mit dem Stichwort »verschweigen« die Argumentation »Satan's«, gemeint sind der katholischen Gegner, auf. Was Luther mit den drei genannten Punkten vermißt, ist die polemische Abrechnung mit dem Gegner, wie sein in dieser Zeit verfaßter »Widerruf vom Fegfeuer« zeigt: Gegenüber den »Sophisten«, die jetzt ihre Greuel »durch viel Geplärr und Geschrei zu verbergen sich unterstehen und sich herausputzen«, »aus ihrem Schandloch sich hervormachen, daß man all ihr lästerliches Lehren und Wesen vergessen sollte«, will er »wieder das alte Register hervorziehen« (WA

30 II, 367). Die Formulierung »Artikel ... vom Antichrist Papst« weist in dieselbe Richtung. Melancthon reiht demgegenüber diesen Artikel nicht ein in die für die Predigt vor dem Volk nötigen Lehrartikel, sondern in die »gehässigen« Artikel, »die mehr in die Schul als in die Predigten in der Kirchen gehören« (CR II 182 f.). Auf diesem Hintergrund ist das Fehlen dieses Artikels in der CA keine kirchentrennende Lehre, sondern ermöglicht umgekehrt eine unpolemische, sachliche Diskussion dieser Frage des päpstlichen Amtes im gegenwärtigen katholisch-lutherischen Dialog (vgl. USA-Dialog 1974 ff.).

Wenngleich eine genaue Untersuchung des Verhältnisses von CA und Konzil von Trient noch aussteht, so ist andererseits nachzuweisen, daß den Einstieg für das Luther-Verständnis der Konzilsväter die Sammlungen ketzerischer reformatorischer Sätze bilden, die 1530 der katholischen Kontroverstheologie dazu dienten, den Unterschied der CA zur früheren Lehre der Lutherischen aufzuzeigen⁴.

*

Mit der Anerkennung der CA als Zeugnis kirchlichen Glaubens geht es darum, die CA so zu verstehen, wie sie sich selbst versteht, nämlich 1. als Zeugnis, in dem Kirchen ihren Glauben zum Ausdruck bringen (*Ecclesiae magno consensu apud nos docent*, CA 1), und 2. als Zeugnis, in dem der mit der Gesamtkirche übereinstimmende Glaube seinen Niederschlag findet (*nihil esse receptum contra scripturam aut ecclesiam catholicam*, Beschluß des 2. Teils, vgl. Beschluß des 1. Teils). Wenngleich bei der gebotenen Kürze die wichtigsten Fragen nur kurz angerissen werden konnten, so ergeben sich doch m. E. keine gravierenden Gründe, der CA diesen Anspruch zu bestreiten.

Vinzenz Pfnür

⁴ Vgl. V. Pfnür, Zur Verurteilung der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von Trient. In: *Annuaire historiae conciliorum* 8, 1976.

³ Vgl. diese Zeitschrift 4/76, S. 375 f., Anm. 8 f.

Zu unserem Beitrag (2/76, S. 154) J. H. Nota S.J., Edith Stein und der Entwurf für eine Enzyklika gegen Rassismus und Antisemitismus, erreichte uns folgendes Nachwort des Verfassers:

P. Angelo Martini S.J., Mitarbeiter der »Civiltà Cattolica«, teilte mir im Sommer 1975 in Rom mit, er habe den wahren Grund gefunden, aus dem P. Ledóchowski, der damalige Jesuitengeneral, den Entwurf für die Enzyklika, den er im Oktober 1938 erhalten hatte, erst am Ende desselben Jahres oder am Anfang des folgenden Jahres Papst Pius XI. überreichte.

P. Ledóchowski hatte P. Enrico Rosa S.J., ehemals Chefredakteur und damals noch Mitarbeiter der »Civiltà Cattolica«, konsultiert. P. Rosa hatte mehrmals über die

Judenfrage geschrieben und seinen letzten Artikel: *La questione Giudaica e »La Civiltà Cattolica«* gerade im Oktoberheft 1938 der »Civiltà« publiziert. Er versuchte hier zu zeigen, daß die Antisemiten Italiens zu Unrecht Texte aus dem vorigen Jahrhundert zitierten, um die »Civiltà« für ihren Kampf gegen die Juden zu vereinnahmen. Sein persönlicher Standpunkt war von dem P. Gundlachs nicht wesentlich verschieden. Im Oktober erkrankte er und starb am 26. November 1938 plötzlich.

Krankheit und überraschender Tod des Mannes, der den Entwurf vom Jesuitengeneral erhalten hatte, erklären die Verzögerung in der Weitergabe an den Papst. Bald nach dem Tode von P. Rosa jedoch reichte P. Ledóchowski den Entwurf an Pius XI. weiter.

Helmut Riedlinger, geboren 1923 in Bohlingen (Landkreis Konstanz), ist Ordinarius für Dogmatik an der Universität Freiburg i. Br. Er hat sich u. a. mit der mittelalterlichen Hoheliedauslegung, dem Averroismus und der mystischen Theologie des R. Lullus befaßt. – Der Beitrag auf Seite 393 ist die überarbeitete Fassung eines Gastvortrags, der am 28. Januar 1976 vor der Theologischen Fakultät Luzern gehalten wurde.

Alfons Deissler, geboren 1914 in Weitenung/Baden, ist seit 1951 Ordinarius für alttestamentliche Literatur an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. Schwerpunkte der wissenschaftlichen Arbeit: Psalmen und Propheten.

Franz Mußner, geboren 1916, ist Ordinarius für Neues Testament an der Universität Regensburg. – Bei dem Beitrag auf Seite 421 handelt es sich um ein ergänzendes Referat, das auf einer Tagung im Ökumenischen Institut in Straßburg im Sommer 1976 gehalten wurde und auf der es um das Gesamtthema »Christliche Identität« ging. Das Thema war von der Leitung des Instituts gestellt worden. Der Verlauf der Tagung bewies, wie schwierig es ist, »Christliche Identität« zu »definieren«.

Bernhard Hanssler, geboren 1907 in Tafern/Baden, lebt in Bochum. Er war nacheinander Studentenfarrer in Tübingen, Pfarrer in Schwäbisch Hall und Stuttgart, Gründer und Leiter des Cusanuswerkes, Geistlicher Direktor des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, dann dessen Bischöflicher Assistent, zuletzt bis 1974 Rektor am Campo Santo Teutonico in Rom. Hanssler war auch Mitglied des Deutschen Bildungsrates und mehrerer vergleichbarer Gremien.

Ägid Van Broeckhoven, geboren 1938 in Antwerpen, Mitglied der Gesellschaft Jesu seit 1950, von 1965–1967 Arbeiterpriester in Anderlecht (Brüssel); verunglückte am 28. September 1967 im Betrieb tödlich. – Bei dem Text auf Seite 441 handelt es sich um Auszüge aus dem Aufsatz: »Die persönliche Beziehung als Moment in der Begegnung mit Andersdenkenden«. Er wurde veröffentlicht in »De Pelgrim«, der Hauszeitschrift der Theologiestudenten in Heverlee, im Januar 1965. Der Aufsatz umfaßt 34 Seiten. Er erschien in der vorliegenden Fassung, übersetzt von Bernhard Bultmann und Cornelia Capol, in dem Sammelbändchen »Freundschaft in Gott« (Beten heute 2) des Johannes Verlags Einsiedeln (vgl. auch diese Zeitschrift 5/72, S. 421 ff.). Wir danken dem Verlag für die Erlaubnis des Nachdrucks.

Maurice Gilbert, geboren 1934 in Charleroi (Belgien), leitet die Zeitschrift »Biblica« und ist Professor für alttestamentliche Exegese an der Katholischen Universität Löwen sowie am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. – Den Beitrag auf Seite 444 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Paul Nordhues, geboren 1915 in Dortmund, ist seit 1961 Weihbischof in Paderborn.

Zur Person unseres Mitarbeiters Manfred Müller tragen wir nach: Manfred Müller, geboren 1926 in Augsburg, war siebzehn Jahre lang Religionslehrer an berufsbildenden Schulen und Gymnasien. Seit 1972 Weihbischof in Augsburg und Bischofsvikar für den Bereich Bildungsarbeit. Mitglied der Bischöflichen Kommission für Schule und Erziehung und für Fragen der Wissenschaft und Kultur.

MADELEINE DELBRËL

Frei für Gott

Über Laien-Gemeinschaften in der Welt

ca. 160 Seiten, DM/Fr. 23,—

JOHANNES VERLAG EINSIEDELN

Was heißt christliche Erfahrung?

Von Remi Brague

Viele meinen keinen hinreichenden Glauben zu haben, weil sie »nichts fühlen«. Manche versuchen es, aber dann kommt nichts: »Ich fühle nichts besonderes.« Hier beginnen die Dinge folgenreich zu werden: Weil man den Glauben am Erfahrenen bemessen will, sucht man in der Kirche oder außer ihr nach Orten, wo eine unmittelbare, sinnenhafte Gotteserfahrung angeboten wird.

Man verwechselt Glaube mit »religiöser Erfahrung«, ein Wort, das vielleicht noch unbestimmter ist als Erfahrung überhaupt, ein bereits mit vielerlei und entgegengesetzten Bedeutungen beladener Begriff: so gibt es wissenschaftliche Erfahrung, die weise Erfahrung eines alten Menschen, schließlich mystische Erfahrung, die sich dem Glauben am meisten anzunähern scheint. Zahlreich sind heute jene, die tastend nach mystischer Erfahrung suchen. Christen stellen öfter eine »christliche Erfahrung« derjenigen der östlichen Religionen gegenüber, vermögen aber das spezifisch Christliche nicht zu bestimmen. Einerseits scheint sich das vom christlichen Mystiker Empfundene nicht so deutlich von den übrigen Mystiken zu unterscheiden, daß keine Verwechslung möglich wäre¹, andererseits definiert sich das Christentum nicht von der in ihm möglichen Erfahrung her. Man kann sagen, der Buddhist suche nach dem Nirvana; aber wonach sucht das Christentum? Sicher nach keiner den übrigen Religionen gleichzuordnenden Erfahrung. Und jedenfalls nach einer solchen sehr paradoxer Art. Diese letztere möchten wir im folgenden näher zu bestimmen versuchen.

1. Die Erfahrung Christi

Beruft man sich, um Religion und Erfahrung gleichzusetzen, auf die Schriften der Mystiker, so wird man erstaunt sein, bei Einzelnen, und gerade bei den Hervorragendsten, ein stärkstes Mißtrauen gegen Erfahrung zu finden. So zum Beispiel bei Johannes vom Kreuz, der alles, was unter diese Bezeichnung fallen kann, einer radikalen Kritik unterwirft. Nach ihm soll der Betende alle Bilder und alle aus ihnen stammende Befriedigung meiden. Und zwar nicht nur jene, die das Gebet stören, sondern ebenso entschieden alle, die dem Gebet selbst entfließen und ihm Geschmack ver-

¹ Doch gibt es solche Unterscheidungen. Vgl. R. C. Zaehner, *Mysticism, sacred and profane*. Oxford U. P. 1957.

leihen. Gott allein ist göttlich. Bleibt man bei einem sonstigen Göttlichen stehen, so wird man angenehme Bewußtseinszustände mit Gott verwechseln und sich so einen Götzen herstellen. Wer aus der Erfahrung Gottes ein abschließendes Ziel macht, interessiert sich für seine eigene Psychologie. Solche Versuchung lauert dem Kritischen nicht minder auf als dem Naiven. Dieser verwechselt seine Seelenzustände mit dem Gott, den er darin zu fassen meint. Jener analysiert sie als Äußerungen seines Unbewußten und schließt damit aus, daß sie von Gott erwirkt sein können. In beiden Fällen tritt man der Freiheit Gottes zu nahe: der Naive, der nach Erfahrung hascht, läßt Gott nicht den sein, der er ist, oberhalb seiner Gefühle; der Psychologe aber gestattet nicht, daß Gott sich kundtut, wie er will. Die Erfahrung relativieren heißt nicht, sich zum Richter über sie aufwerfen, sondern ihrem Gegenstand, Gott, die Freiheit lassen, größer zu sein, als was wir von ihm erfahren, ja größer als wir selbst, die Erfahrenden. Einzig Gott kann hier richten: die *Kritik der religiösen Erfahrung* ist die *freie Kundgabe* ihres Objekts. Ist dem so, dann wird die Kritik nicht von außen her unseren Wunsch nach Erfahrung zurückdrängen; sie befriedigt ihn vielmehr, indem sie ihm mehr gibt, als er wünschen kann. Sie zeigt der Erfahrung, daß diese, sich selbst überlassen, mit zu wenigem genug hätte, sie eröffnet ihr erst ihr volles Ausmaß. Darum läßt Johannes vom Kreuz Gott den Vater einem, der außerordentliche Offenbarungen von ihm verlangt, antworten: »In meinem Worte habe ich dir alles gesagt; ich besitze, um dir Antwort und Offenbarung zu geben, keines, das größer wäre; betrachte es nur, denn in ihm habe ich dir alles gesagt und kundgetan, und du wirst darin noch mehr finden, als was du erbittest und mehr, als was du wünschen kannst.«²

Aber erhält in einem solchen Text die religiöse Erfahrung nicht ihren Gegenstand von außen, willkürlich? Weshalb so ausschließlich Christus, weshalb kein anderer neben ihm? Eine erste Antwort lautet, daß Gott der Vater uns nichts anderes zu geben hat als seinen Sohn; in ihm hat er uns alles geschenkt und sich selbst bis zum äußersten beraubt. Dies aber setzt voraus, daß wir wissen, wer der Vater ist, ja, was ein Vater ist. Zu sagen, Christus sei der Gegenstand der christlichen Erfahrung, genügt nicht, um diese zum Beispiel von der griechischen Erfahrung des Göttlichen oder von der des »Engels Jahwes« im Alten Bund zu unterscheiden. Man muß einen Schritt weitergehen und sagen: Gerade die Erfahrung, die Christus *macht*, ist die Norm der christlichen Erfahrung. Christus ist nicht nur deren Objekt, was die Frage erlauben würde, warum andere sie nicht ebensowohl vermitteln könnten. Sie ist deshalb einzigartig, weil sie die Erfahrung eines Einzigens ist. Nicht die eines Beliebigen, sondern dessen, der zugleich ihr Sub-

² Aufstieg zum Berg Karmel, II 22, 1.

jekt und ihr Objekt ist. Und deshalb ist »christliche Erfahrung nicht nur Teilnahme an der Erfahrung Christi, selbst wenn man diese als überlegen und unvergleichlich annähme, sondern Teilnahme an seiner Wirklichkeit«³. Denn Christus ist *die* Erfahrung Gottes. Man versteht dann, wie christliche Erfahrung damit anfangen kann, jede Erfahrung zu relativieren. Alles muß ausgeräumt werden, was nicht Christus zum Objekt, aber auch zum Subjekt hat. Man versteht vor allem auch, was jenseits dieser heilsamen Relativierung auftaucht: nicht das Leere, sondern die Einführung in Ihn, der die Erfahrung Gottes *ist*. Der Christ braucht selber nichts zu erfahren, weil er sich in die Erfahrung selbst hineinversetzen läßt; er hat keine eigene Erfahrung mehr, weil ihm an der Grenze angeboten ist, selber diese Erfahrung zu *werden*. Was ihm damit geschenkt ist, ist unvergleichlich mehr als alle Erfahrungen, die zu machen man ihm vorschlagen kann, nämlich das zu *werden*, was er leisten möchte: Christus in Nachfolge und Nachahmung⁴. Und Christus ist die Erfahrung des Vaters.

2. Die Vaterschaft: Abstand und Anerkennung

Bekanntlich ist eines der unbezweifelbaren Worte Jesu der ungewöhnliche Name, den er Gott zu geben wagte: *Abba* (Mk 14,36), die familiärste Anrede eines Vaters durch seinen Sohn. Darin erweist sich, wie lebendig in Jesus das Bewußtsein der Vaterschaft Gottes war. Nun aber tritt die Idee, daß Gott Vater ist, zwar im Judentum in die volle Klarheit, ist jedoch auch sonst weitverbreitet. Reicht es zu sagen, sie sei bei Jesus eben nicht mehr bloß Lehre, sondern intensiv gelebte Erfahrung? Gesetzt selbst, dem wäre so, dann bleibt immer noch die Frage, ob eine solche Erfahrung möglich ist. Und zwar noch, ob wir überhaupt wissen, was Vaterschaft ist. Christlicher Glaube verkündet weniger, daß Gott vaterhaft ist, sondern daß der Vater Gott ist; anders gesagt: wir deuten Gott nicht sosehr nach dem Modell unseres Vaters, sondern bekennen vielmehr, daß Gott der allein wahre Vater ist. Die Vaterschaft soll uns deshalb als Leitfaden dienen, um christliche Erfahrung zu verstehen.

Einen Vater haben: was heißt das? Jesus erklärt, Gott sei sein Vater; Christ sein heißt ihm das glauben: daß Gott, und nicht Joseph wirklich sein Vater ist (vgl. Mt 13,55). Und darin offenbart er einmalig, worin der paradoxe Bezug jedes Menschen zu seinem Vater besteht. Wir haben eine gewisse gelebte Erfahrung dessen, was ein irdischer Vater ist. Aber was

³ Henri de Lubac, Vorwort zu »La mystique et les mystiques«. DDB Paris 1965, S. 26.

⁴ Vgl. Thomas v. Aquin, In Phil. 2, 5–6 lect. 2, zitiert bei J. Mouroux, L'expérience chrétienne. Paris 1952, S. 284.

wir so nennen, ist ein Bündel von Gefühlen: Bewunderung oder Neid, Vertrautheit oder Rivalität usf. Wir können uns unsern Eltern mehr oder weniger verbunden fühlen, aber offenkundig stammen diese Gefühle nicht daher, daß unsere Eltern eben unsere Eltern sind, man kann dieselben Gefühle auch für Adoptiv- oder Nähr-Eltern hegen. Man muß daher herausfinden, welche Bande uns objektiv mit unsern Eltern verbinden, sofern sie diese wirklich sind.

Hier gilt es zu unterscheiden zwischen meiner Beziehung zu meinem Vater und der zu meiner Mutter. Mit dieser stehe ich in einer engsten Beziehung, da wir aus dem selben Fleisch bestehen⁶. Es gab eine Zeit, da wir zusammen eins waren, ineinander existierten, in einer tiefen *Gleichzeitigkeit*. Hingegen bin ich nie der Zeitgenosse meines Vaters gewesen. Als er mich zeugte, war ich nicht. Und als ich da war, war mein Vater nicht mehr am Mich-Zeugen. Mit dem Vater verhält es sich wie mit der bekannten Überlegung Epikurs über den Tod (Diog. Laert. X 125): Wenn er da ist, bin ich nicht; wenn aber ich da bin, ist er nicht. Mein Vater ist mein Vater nicht mit der gleichen fleischlichen Evidenz wie der, die mich an meine Mutter bindet. Jenseits meiner Psychologie und meiner Gefühle, die ich dem gegenüber empfinde, der, wenn er noch lebt, für mich (gut oder schlecht) heute die Rolle des Vaters spielt, ist meine Vatererfahrung die einer Abwesenheit: *die Erfahrung einer Nichterfahrung*.

Abwesenheit ist nicht notwendig ein Mangel. In einem Stein sind die Augen einfach abwesend, während sie einem Blinden mangeln. Die Abwesenheit meines Vaters ist kein Mangel. Er ist keines meiner Organe, auch keine Substanz, deren ich bedürfte, um zu existieren, so wie Mangel an Wasser Durst ist. Seine Abwesenheit ist normal. Darum ist sie auch nicht das Gegenteil von Gegenwart. Ob mein Vater noch lebt oder tot ist, er ist auf jeden Fall abwesend. Als Gegenwärtiger abwesend. Ich brauche ihn nicht, um zu überleben; aber als ich nicht war, brauchte ich ihn, um zu sein. Er fehlt mir nicht auf teilhafte Weise, als ein Teil meiner selbst oder als die Befriedigung eines besonderen Bedürfnisses, Essen und Trinken. Seine Abwesenheit inmitten seiner Gegenwart offenbart mir vielmehr, daß ich mir selber gegenüber mangelhaft bin. Das Bedürfnis, einen Vater zu haben, ist eine Bewegung, die mich als Ganzen einem Ursprung entgegen versetzt, den ich nie einholen werde, ist er doch mein Ursprung, ohne je in meinem Besitz gewesen zu sein. Mein Vater hat mir gegenüber einen Vorsprung, den ich nie einholen werde. Einen Vorsprung in der Zeit, der nicht der bloße Gegensatz zu meiner Verspätung ist, sondern zugleich eine Vor-

⁶ So hat Jesus nicht die gleiche Beziehung zu Maria, seiner Mutter, wie zu Joseph, seinem Nährvater. Auch hier, wenn auch auf überschwengliche und einzigartige Weise, ist die Situation Jesu für die allgemeinmenschliche offenbarend.

gabe. Wie man Geld vorschießt mit dem Risiko, es nie zurückzuerhalten, so hat mir mein Vater das Leben vorgeschossen in der Gewißheit, es von mir nie zurückzubekommen. Er hat mir damit eine Gnade gewährt. Ich bin dadurch nicht so sein Schuldner geworden, daß ich meiner eigenen Freiheit entfremdet würde; denn nur einer, der schon existiert, kann in Schulden geraten, ich aber war noch nicht. Mein Vater hat mir einfach eine Vorgabe gemacht, so wie man einen ersten Schritt tut, zum Beispiel bei einer Versöhnung. Indem er mir das Leben gab, hat er meine Freiheit erweckt, ohne zu wissen, wie ich sie verwenden würde. Gewiß: ich bin nicht freier, meinen Vater zu wählen als meine Mutter. Aber während ich mit meiner Mutter durch die Dauer einer fleischlichen Einigung verbunden bin, bin ich es mit meinem Vater nur aufgrund eines Abstands, desjenigen seiner Ursprunghaftigkeit mir gegenüber. Dieser Abstand wird in beiden Richtungen durchmessen, durch eine *Anerkennung*. Man weiß, daß im Altertum das Kind erst aufgrund einer rituellen Anerkennung durch den Familienvater als dessen Sohn galt. Noch heute hat die offizielle Erklärung des Gatten der Mutter eine analoge Funktion. Eine solche Gebärde hätte von seiten der Mutter keinerlei Bedeutung: Mutterschaft ist eine objektive leibliche Tatsache. Vaterschaft dagegen muß durch ein freies Wort ratifiziert werden, die ihr erst ihre ganze Bedeutung verleiht, denn ihre biologische Grundlage ist zu schmal, um sie als ganze zu tragen. Meine eigene Anerkennung ist Antwort auf die Anerkennung, durch die mich mein Vater zu seinem Sohn macht. Sein Anerkennungsakt verlangt meine freie Antwort.

Die gegenseitige Antwort ereignet sich in einem Wort, durch die Vermittlung der Sprache. Diese erlaubt eine Kommunikation ohne leiblichen Kontakt: sprechend teile ich mit, überwinde den Abstand, der mich vom andern trennt, aber ohne ihn aufzuheben. Ich respektiere ihn. In der Sprache wird der Abstand nicht materiell ausgefüllt, sondern durch einen Willensakt überbrückt. Weil die Beziehung willentlich hergestellt wird, ist Anerkennung möglich. Und weil es in der Beziehung um Anerkennung geht, ist diese auf dem Willen begründet, und nicht auf dem Wunsch oder der Sehnsucht. Ich kann mich nach meiner Mutter sehnen, aber nicht auf gleiche Weise nach meinem Vater, denn keine sehnsüchtige Erinnerung verbindet mich mit seiner Vaterschaft, von der ich keinerlei Erfahrung habe. (Fast der ganze Freud ist hierauf begründet.) Während ich meinen Vater nicht zum Gegenstand meiner Sehnsucht machen kann, so kann ich doch wollen, daß er mein Vater *sei*, kann einverstanden sein mit der Anerkennung, durch die er mich zu seinem Sohn gemacht hat. Seinen Vater anerkennen, heißt wollen, was er gewollt hat. Wenn es eine Erfahrung der Vaterschaft gibt, so gehört sie dem Bereich des Wollens an, nicht demjenigen der sinnhaften Erfahrung äußerer Objekte oder innerer Bewußtseinszustände; ich »erlebe« nicht, daß ich einen Vater habe. Kann man hier

noch von Erfahrung reden? Ich kann das Bewußtsein haben, einen Willensakt gesetzt zu haben. Dabei aber will ich nur, was ein anderer will, und nicht, was ich will. Ich kann nicht fühlen, was mein Vater will; denn was er will, ist nicht etwas, sondern ich selbst. Und ich gehorche ihm nicht, indem ich etwas tue, sondern indem ich der bin, der ich bin. Die paradoxe Erfahrung der Vaterschaft ist *Wollen des Wollens*: den Willen wollen, der mich gesetzt hat. Nun gilt es zu sehen, was daraus folgt.

3. *Den Willen Gottes wollen*

Die Vatererfahrung ist paradox, weil sie auf dem Willen beruht, und weil sie uns außerdem einen paradoxen Gebrauch desselben auferlegt. Für gewöhnlich gilt uns Erfahrung als das, was unsern Willen anregt, sich zu betätigen, damit wir seinen Gegenstand meistern. Erfahrung ist dann etwas, worüber wir verfügen. Wir meistern die Wirklichkeit, und dies, indem wir uns ein Bild von ihr verfertigen. So zieht zum Beispiel die Lebenserfahrung aus einer Summe von Kenntnissen eine Welt-Anschauung; die kontrollierten Experimente auferlegen der Natur die Forderungen des Forschers, der sich ein Modell von ihr geformt hat. Die Vaterschaft dagegen liegt als ganze außerhalb des Verfügens, weil das Bild hier die entgegengesetzte Rolle spielt. Meinen Vater anerkenne ich nicht aufgrund der materiellen oder in meinem Gedächtnis vorhandenen Bilder, die ich von ihm habe, sondern weil ich als Ganzer sein Bild bin und ich mich als solches anerkenne. Und nicht weil ich meinem Vater gleiche (was nicht immer der Fall ist), bin ich sein Bild, sondern weil ich ich bin und dieses Ich sich als ganzes auf seinen Ursprung zurückbezieht. Diese Rückbeziehung ist ein Willensakt freier Anerkennung. Ich erkenne meinen Vater nicht aufgrund eines Bildes, sondern indem ich als sein Bild lebe. In dieser paradoxen Erfahrung des Bildes gibt es *nichts* zu sehen. Es geht nicht darum, Bilder anzuschauen, sondern eines zu sein; nicht zu sehen, sondern gesehen zu werden. Die Erfahrung der Vaterschaft besteht nicht darin, sich selber anzuschauen (denn man müßte sich mit den Augen des Vaters betrachten). Sie liefert uns keinen Erfahrungsstoff, sondern führt uns in sich selber ein.

Inwiefern kann man dann von Erfahrung reden? Wir haben zu zeigen versucht, daß die Erfahrung der Vaterschaft das Modell der christlichen Erfahrung ist, weil sie Erfahrung der Nichterfahrung ist. Damit sind wir anscheinend dahin gelangt, Erfahrung zugunsten von Nichterfahrung auszuscheiden, indem wir sie auf das Wollen des Willens eines andern zurückführten, zu dem der eigene Wille scheinbar keine Beziehung hat. Soll man also den Begriff christlicher Erfahrung aufgeben? Nein, denn einzig dieses »Wollen eines Wollens« ermöglicht Erfahrung. Wir wollen versuchen, das

mithilfe einer Analyse des allgemeinen Erfahrungsbegriffs zu erklären, die wir Peirce entlehnen⁶.

Es ist mißbräuchlich, Erfahrung auf eine bloße sinnliche Wahrnehmung zurückzuführen; wir »erfahren« einen Tod nicht, wir nehmen ihn nur wahr. Von Erfahrung kann erst dort die Rede sein, wo das Wahrgenommene sich verändert. Alle Erfahrung (in jedem Wortsinn) ist Erfahrung einer Veränderung. Wir erfahren etwas, wenn eine Änderung einen Schock verursacht. Und einen solchen gibt es nur, weil unser Wille sich unbewußt der Änderung widersetzt. Die Erfahrung enthält so, jenseits unserer Lust- oder Unlustgefühle, einen Willenshintergrund, durch den wir das zeitliche Dauern des Wahrgenommenen bejahen. Eine Erfahrung (die mit der Veränderung einsetzt) können wir nur haben, wenn etwas in uns will, daß sich nichts ändere, und unser Wille gleichzeitig auf sich selber verzichtet, um hinzunehmen, was Neues geworden ist und was er nicht wollte.

Hier nun öffnen sich zwei Wege, die man klar unterscheiden muß. Denn auf dem gemeinsamen Nenner jeder menschlichen Erfahrung kann sich beides aufbauen: die christliche Erfahrung und ihre Verkehrung. »Wollen, was man nicht will« kann ebensowohl heißen: »das Nichtwollen wollen« wie »den Willen eines anderen wollen«. Das Kriterium, das diese beiden Haltungen unterscheidet, liegt in einem neuen Aspekt des Erfahrungsparadoxes: in der Erfahrung der Zeit.

4. Die Zeit und der Vater

Die paradoxe Erfahrung, die dem Christen angeboten ist, liegt, wie wir zu zeigen versuchten, im Feld des Willens. Das heißt — erstens — natürlich nicht, daß man »mit einem bißchen guten Willen« zu einem bestimmten Erleben gelangen kann (man kann es, leider Gottes). Aber wenn die Vaterschaftserfahrung im Wollen des Willens eines andern liegt, dann heißt das auch keineswegs, daß man, wieder kraft eigenen Wollens, dem väterlichen Willen durch Vernichtung des eigenen allen Raum freilegen sollte, etwa indem man jedes Fühlen, Wahrnehmen, jede Lust verjagte. Diese zweite Gefahr ist hinterhältiger. Man entrinnt ja dem eigenen Willen nicht dadurch, daß man ihn gegen sich selber wendet, indem man es fertigbringt, daß er das Nichtwollen will. Eine solche Rückwendung des Willens gegen sich selbst ist jenes Ressentiment, das Nietzsche als die große Versuchung unserer Zeit feststellte. Der Wille kann wollen, was immer er will, außer daß etwas, das war, nicht gewesen sei: das Vergangene ist unwiderruflich.

⁶ »The principles of Phenomenology«. In: *Philosophical Writings*. New York/Dover, o. J., S. 88 ff.

Und wenn er sich gegen die Zeit auflehnt, die zerrinnt und ins Vergangene zerfällt und sein Werk vernichtet, dann wird der Wille zum »Rachegeist«. Rache hält den Lauf der Zeit auf, brütet über der Vergangenheit, da sie zu vergessen sich weigert. Sie erfindet eine andere Welt, die der Zeit nicht untertan wäre, und von der aus man verurteilen könnte, was die Zeit unaufhörlich zernagt. Aber nichts entgeht der Zeit. Der gegenwärtige Augenblick kann durch keinen Vergleich entwertet werden, nicht mit dem eines goldenen Zeitalters oder mit einem sonnigen Morgen oder einer idealen und ewigen Welt. Das meint Nietzsches Ewige Wiederkehr des Gleichen. Wenn alles wiederkehrt, dann ist die Ganzheit der Zeit gegenwärtig; die Welt, die wir erfahren, ist da, ohne irgendeiner Bedingung, einem *A priori* unterworfen zu sein. Diese Erfahrung der Zeit bedeutet eine Anfechtung. Während sie nach Nietzsche für die einen verwirrend ist und sie zum Nichtwollen des Willens anleitet (»Nihilismus«), bestimmt sie im Gegenteil die andern, Besseren, dazu, so zu wollen, daß ihr jetziger Wille sich in alle Zukunft hinein auf die selbe Weise entscheiden könnte. Die so von Nietzsche vorgeschlagene Lösung ist die Autonomie des Willens, der sich selber will.

Aber nicht auf diese Art ist die christliche Erfahrung Wollen des Wollens. In ihr wendet sich der Wille weder gegen sich noch auf sich zurück. Christliche Erfahrung unterscheidet sich aufgrund der bestimmten Zeiterfahrung, die in ihr gemacht wird. Die Diskontinuität, die allein Erfahrung ermöglicht, wird von Nietzsche verstanden als das Vorrücken der Vergangenheit, die die Gegenwart annagt. Christliche Erfahrung liest sie als die Vorgabe (das »Unterpand«) der Zukunft. Nietzsche deutet die Zeit traditionell, von der Vergangenheit aus. Aber es gibt eine andere Weise, sie zu leben: von der Zukunft aus. Heidegger deutet diskret darauf hin, wenn er bemerkt, daß der christliche Glaube mit Reue und Vergebung eine andere Weise kennt, das einmal Gewollte neu zu wollen⁷. Im Vergeben verzichten wir auf die Rache und lassen dem Vergangenen die Freiheit, zu vergehen, wir »gehen darüber hinweg«. In der Reue greifen wir nicht unaufhörlich auf die vergangene Schuld zurück (wie beim Bedauern), sondern gewinnen neu die Freiheit, eine von keiner Hypothek der Vergangenheit belastete Zukunft entgegenzunehmen. Diese beiden Erfahrungen empfangen die Zeit als *Gabe*. Eine Gabe aber entwertet in keiner Weise das Übergeben. Wenn »die Art des Schenkens mehr wert ist als Geschenke«, so weil die Gabe die Weise des Schenkens anzeigt und darin den Schenkenden mitübereignet. Dies ist in der christlichen Zeiterfahrung ersichtlich, die die Erfahrungen des Vergebens und der Reue grundlegt: Zeit wird gelebt als Gabe des Vaters, und damit wird in der Zeit eine Analogie der Väterlichkeit erfahren. Wie die Erfahrung der Vaterschaft, so ist auch die der Zeit para-

⁷ Was heißt Denken? Vorlesungen WS 1951/52, 1. Teil X. Tübingen 1954, S. 40 ff., bes. 44.

dox: sinnlich erfahren wird nicht die Zeit selbst, sondern was in ihr vorgeht, nicht die schenkende Zeit, sondern das in ihr Dargereichte. Die Zeit schenkt uns also wie ein Vater; indem sie im Abstand von uns bleibt und einen Abstand zwischen die Objekte setzt, hat sie väterliche Funktion⁸. Diese Funktion kann zweideutig bleiben; man könnte diesen Abstand als der Zeit innerlich ansetzen, die dann fähig würde, sich selbst zu erzeugen⁹. Diese Zweideutigkeit bleibt solange bestehen, bis die Zeit nicht mehr als identisch mit dem Vater betrachtet wird; sie ist in Wahrheit eine Gabe des Vaters, von dem alles, auch die Zeit, die Väterlichkeit erhält.

Welchen Bezug hat diese Betrachtung der Zeit zum Begriff der Erfahrung? Nehmen wir, als Zugang zu deren umfassendem Begriff, jene Nuance, an die man bei Erfahrung zunächst denkt: die Erfahrung eines, der lange gelebt hat, viel gereist ist, viel über Gesehenes nachgedacht hat. Hier ist die Zeit unentbehrlich, wie sie es übrigens auch in der wissenschaftlichen Erfahrung ist, die auf der Wiederholbarkeit des Experiments beruht. Nie kann Erfahrung durch Reflexion überstiegen werden, die neue Erfahrungen überflüssig machte, weil diese vorweg in einem geschlossenen System enthalten wären. In der Tat »ist derjenige, den man erfahren nennt, nicht nur durch Erfahrungen zu einem solchen geworden, sondern auch *für* Erfahrungen«, als einer, »der, weil er so viele Erfahrungen gemacht und aus Erfahrungen gelernt hat, gerade besonders befähigt ist, aufs neue Erfahrungen zu machen und aus Erfahrungen zu lernen. Die Dialektik der Erfahrung hat ihre eigene Vollendung nicht in einem abschließenden Wissen, sondern in jener Offenheit für Erfahrung, die durch die Erfahrung selbst freigespielt wird.«¹⁰ Die Ansammlung dient sehr oft dazu, sich gegen das Neue abzusichern, ja es auszuschließen, indem man es im Vorhinein miteinschließt. Hier dagegen befreit sie paradoxerweise für das Neue, macht bereit zu dessen Empfang. Sie strebt nicht nach Vollständigkeit, noch weniger nach Bewahrung, sondern dahin, sich überflüssig zu machen. Sie gründet faktisch auf dem Modell der Zeit, die zugleich reine Ansammlung und reine Verausgabung ist: sie verausgabte ohne vorherige Ansammlung, oder besser: sie sammelt durch Verausgabung. Die Zeit ist die Ausnahme von der Regel, daß »keiner ausgeben kann, der nicht reich ist«¹¹. Die christliche Erfahrung der Zeit ist die einzige, die Rechenschaft geben kann von den Prinzipien aller Erfahrung: was bereits existiert, verhindert so wenig die Ankunft von Neuem, daß es im Gegenteil die Voraussetzung für dessen Empfang ist. So haben die geschichtlichen Vermittler (etwa die Apostel, Bischöfe usw.) keinen andern Zweck als den, den unmittelbaren Kontakt mit Gott zu sichern.

⁸ Vgl. A. Besançon, *Histoire et expérience du moi*. Paris 1972, S. 227.

⁹ Vgl. Critias, *Fr.* 18.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1965, S. 338.

¹¹ G. Bataille, *Oeuvres complètes*. NRF Paris 1976, Bd. VII, S. 377.

Es gibt deshalb keinen Gegensatz zwischen unmittelbarer Gotteserfahrung und solcher, die durch die Kirche geschieht. Oder ein anderes Beispiel, aus dem geistlichen Leben: die Ansammlung persönlicher »Fortschritte« erleichtert nicht die Verfolgung des Ziels, sondern fordert immer einschneidendere Entscheidungen. Die Ansammlung ermöglicht den Einbruch von Neuem, dem gegenüber die Freiheit Stellung zu nehmen hat.

5. Das Kreuz

Der Empfang der Zeit als des vom Vater Kommenden ist der Inbegriff der christlichen Erfahrung, weil es die Lebensform Christi ist. Jesus lebt die Zeit auf ganz besondere Weise, ohne Hast und ohne Zögern, ohne auf ein Ziel hin zu drängen, das nur er erreichen könnte, oder vor dem er, als vor einem Geahnten, zurückweichen würde¹². Er hat die Zeit nicht, sein Haupt hinzulegen (Mt 8,20), aber die Stunde, auf die hin er lebt, ist ihm unbekannt. Sein geduldiges Voranmachen beruht keineswegs auf einer Klugheit, die »jedes Ding zu seiner Zeit« verrichten will, sondern auf der immerwährenden Überlassung an den Willen Gottes. Hier liegt das Urbild christlicher Erfahrung der Zeit. Der Inhalt jedes Augenblicks ist praktisch indifferent; er wird als ein Geschenk entgegengenommen, man macht keinen Versuch, sein Wesen zu verändern. Mit dem Wort der Kleinen Therese: »Ich will mich der Stimmung erfreuen, die Gott mir jetzt gibt. Es wird später Zeit genug sein, das Gegenteil zu erleiden«¹³. Man achte auf das Wort »erfreuen«: christlicher Gebrauch des Willens ist in keiner Weise der Kampf eines Vermeidens, viel eher ein Jasagen in der Liebe, die der Erfahrung oder Nichterfahrung gegenüber indifferent macht. »Ich will aus Liebe leiden und auch aus Liebe genießen«, sagt ebenfalls Therese¹⁴. Hier können die Erfahrung des Christen und diejenige Christi und diejenige, die Christus selbst ist, miteinander kommunizieren. Aber die Erfahrung des Christen gründet auf derjenigen Christi, die wesentlich einmalig ist. Sie ist Kreuzeserfahrung. Ohne Hinbewegung auf das Kreuz verlöre die Beziehung Jesu zur Zeit jeden Sinn. Jeden Augenblick vom Vater entgegennehmen, ohne seinem Willen vorzugreifen oder den flüchtigen Augenblick festhalten zu wollen: das könnte bloße selbstzufriedene Sorglosigkeit sein, falls nicht einer dieser Augenblicke der des Kreuzestodes wäre. Und dieser wird genau wie die übrigen entgegengenommen: »Nicht was ich will, sondern was du willst.« Das Kreuz erprobt nicht allein den vollkommenen

¹² Vgl. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit* III/2, 2. Neuer Bund. Einsiedeln 1969, S. 132 ff., 153 ff.

¹³ *Derniers Entretiens*. Paris 1971, S. 210.

¹⁴ *Selbstbiographische Schriften*. Einsiedeln 1975, S. 303.

Gehorsam Jesu, es beweist auch, daß dieser Gehorsam sich an den Vater wendet. Ihm allein kann man bis zur Hingabe des Lebens gehorchen. Der Gehorsam Christi offenbart wie in Hohlform, daß der Wille, den er will, der des Vaters ist. Und die Art, wie das Kreuz empfangen wird, beleuchtet das ganze Leben Jesu, seine Weise dazusein und die Zeit zu empfangen. In den durch die Zeit verursachten unüberbrückbaren Abständen und Brüchen liegt gleichsam ein Widerhall der väterlichen Funktion. Das Einzigartige an der Erfahrung Christi tritt in seiner Passion hervor, wo er den absoluten Bruch des Todes als den Abstand der Väterlichkeit des absoluten Vaters lebt und versteht: er empfängt den Tod als den väterlichen Willen, der ihn immerfort in sich trägt und ihn so übersteigt. Wie die Zeit zugleich gibt und bewahrt, so ist der Tod – im einzigen Fall Christi – zugleich empfangen und dargeboten: empfangen vom Vater und gleichzeitig dem Vater angeboten, sogar *deshalb* angeboten, weil vollkommen empfangen. Er wird weder verweigert (wie im Tod des gewöhnlichen Menschen) noch gewünscht (wie beim Selbstmord); er ist in dem genauen Maße gewollt, als der Vater ihn will, und ist das Antlitz seines Willens. Und aufgrund der einfachen Tatsache, daß er so angenommen ist, öffnet er sich auf die Auferstehung. So finden wir bis in den Tod Jesu – ja gerade in seinem Tod – das »Wollen des Wollens«: wollen, was der Vater will. Das Kreuz kann uns nunmehr das lehren, was jeden Begriff von Erfahrung übersteigt, und wofür die letztere nur eine Vorahnung ist: in ihrem letzten Grund ist jede Erfahrung kreuzförmig – und kein bloßes Erleiden, wie Äschylos sagt (Agam. 177), und die Weisheit aller Völker es in anderem Sinn wiederholt, wenn sie behauptet der Mensch werde nur durch Schaden klug. Es geht nicht um den notwendigen Durchgang durch das Opfer, das jeder neue Anlauf erfordert, sondern um den Ruf zu einer Freiheit, die beschließt, sich hinzugeben (oder sich zu verweigern), und für die jeder Augenblick die Gelegenheit zu solcher Hingabe bietet. So konnte der Martyrer-Philosoph Justin (indem er kühn einen Widersinn in die Timaiosstelle Platons über die Bewegung des All hineinlas) bemerken, daß die Zeit Kreuzgestalt hat¹⁵. Einzig ein Christ kann diese Form wahrnehmen, und einzig Christus vermochte sie von innen her zu leben. Was wir von seiner unnachahmlichen Erfahrung fassen können, das begreifen wir, indem wir uns ihm und seiner Passion analogisch gleichgestalten lassen.

Das Kreuz ist so die Norm aller christlichen Erfahrung: »Welcher Geschmack sich den Sinnen darbieten mag; wenn er nicht rein für die Ehre und Verherrlichung Gottes ist, so verzichte (der Christ) darauf und versage ihn sich aus Liebe zu Jesus Christus, der in diesem Leben keinen anderen Geschmack besaß und besitzen wollte, als den Willen seines Vaters

¹⁵ 1. Apologie, 60.

zu tun . . . Gott duldet nicht, daß ein anderes Streben bestehe als dieses, und er will, daß es da sei, wo Er ist: nämlich seine Weisung vollkommen zu erfüllen und das Kreuz Christi auf sich zu tragen.«¹⁶ Das Kreuz ist der Gipfel der Nichterfahrung. Jesus erblickt darin nur Verlassenheit: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« Nichtsdestoweniger behält er den Glauben an den Vater, um dessen Willen zu tun. Aber das Kreuz ist keine Vernichtung. Die Erfahrung der Nichterfahrung verleitet nicht dazu, sich zu vernichten: der Selbstmord, der Menschenmörder (Joh 8,44) wäre die höchste Form eines sich selbst wollenden Willens, wäre unter dem Anschein der Demut der höchste Akt des Stolzes. Wähten wir, ein solches Hindernis für die Gnade zu sein, daß wir es um ihretwillen hinwegfegen müßten, so wäre das Selbstruhm. Nur eines kann hinderlich sein: unser freier Wille, den Gott bis ans Ende respektiert. Wichtig ist also nicht, daß wir von jedem sich vorstellenden Inhalt abstrahieren und uns jedem angenehmen Empfinden entziehen, wichtig ist alles anzunehmen – es mag angenehm sein oder nicht –, einzig um den Willen des Vaters zu tun. Unser Wille richtet sich dann nicht mehr auf das Empfundene, sei es um es zu begehren oder um es zu verwerfen, sondern nur auf den Willen des Vaters. Damit ist unser Wille von seinen sinnlichen Strebungen wie von seinen krankhaften Süchten geheilt. Nunmehr ist die christliche Erfahrung die Begegnung zweier Freiheiten, eben weil sie ein Wollen des Wollens ist. Wer den Willen des Vaters will, gibt sich keinem blinden Schicksal hin, er will wirklich einen *Willen* und anerkennt dessen vollkommene Freiheit. Andererseits unterwirft er sich nicht knechtisch, sondern *will* selbst diesen Willen und dies in vollkommener Freiheit. Die christliche Erfahrung ist Erfahrung von Freiheit in Freiheit.

6. Freiheit und Wort

Aus diesem Grund ist die christliche Erfahrung kein wissenschaftliches Experiment. Für dieses ist der Gegenstand der Erfahrung nicht frei. Weil man ihm alles entzogen hat, was einer Freiheit gleichen mochte (Unbestimmtheit, Kontingenz usw.), kann er Gegenstand der Wissenschaft werden. Man kann auch mit einer Person experimentieren, ohne ihr ihre Freiheit zu entziehen, das also, was sie zu einer Person macht¹⁷; man versucht denn sich ihrer von dem her zu bemächtigen, was faßbar ist, vom Leiblichen her, dessen Existenz nicht von ihrer Freiheit abhängt. Was aber personal ist in ihr, das manifestiert sich frei durch die Sprache. Gott ist

¹⁶ Johannes vom Kreuz, *Aufstieg zum Berg Karmel*, I 13 und I 5.

¹⁷ Vgl. Stanisław Grygiel in diesem Heft, S. 527 ff.

das absolut persönliche und freie Wesen. Und darin ist er reiner Geist. Er manifestiert sich durch restlos freie Akte, die voller Sinn sind und damit Worten gleichen. Wir erfahren die Freiheit Gottes, indem wir seinem Wort lauschen. Von diesem Wort sagen die Christen, es sei Mensch geworden: »Das Wort wurde Fleisch«. Christus ist als Wort des Vaters die Erfahrung Gottes. Und man kann aus der Weise, wie er uns vorgestellt wird, die Freiheit ersehen, die in seinem Gegebensein liegt. Untersucht man nämlich das Alte Testament, so steht man einer Vielheit von Bildern gegenüber, die nicht aufeinander rückführbar sind: da gibt es den Priester, den König, den Propheten, den Knecht Gottes, den Weisen, den Seher der Apokalypsen; sie alle konvergieren nicht zueinander hin, sind vielmehr geneigt, einander auszuschließen. Wo Jesus erscheint, zeigt sich, daß er nicht vorauszusehen war. Und gleichzeitig bildet er den Mittelpunkt, zu dem hin alle Linien des Alten Bundes konvergieren. Christus, durch den wir die Erfahrung Gottes machen, ist so das Unvorhersehbare, das absolut Empirische. Er ist Erfahrung schlechthin, sofern er anders ist¹⁸. Trotzdem ist er nicht wie zufällig, als ein nacktes Faktum in diese Welt eingetreten. Er ist das Wort, das Mensch wird, der Sinn der Welt, in welcher er wird, auch wenn er daraus nicht ableitbar ist. Deshalb sammelt er um sich wie ein Magnet alles Sinnvolle der Welt. *Apriori* ableiten kann man ihn nicht, aus keinem Studium der Welt läßt sich erschließen, daß sie einen Christus braucht; der von ihr erwartete Messias war nicht der gekreuzigte Jesus. Ist er aber gekommen, so läßt sich sehen, daß diese Gabe des Vaters an uns die gezielte war. Anders gesagt: Das Gegebene verhält sich zur Gabe nicht wie das Empirische zum Apriorischen. Der uns vom Vater Gegebene ist eine reine Erfahrung, weil er gegeben ist; aber weil er gegeben ist, verweist er ebenso sehr auf einen andern, der ihn gibt. Nur um diesen Preis läßt sich verstehen, daß einer die Inkarnation Gottes sein kann¹⁹.

Die Erfahrung Gottes ist Christus, Gottes Wort. Jesus Christus *ist* seinem Wesen nach das Wort Gottes. Also nicht bloß durch das, was er sagt, sondern ebenso entschieden durch das, was er tut. Und am erhabensten am Kreuz, da er schweigt²⁰. Durch die schweigende Hingabe seiner selbst an den Vater offenbart er, daß sein Wort eine Gabe ist, daß Sprechen sich hingeben heißt, daß der Grund der Kommunikation das Geschenk ist. Christus ist kein Prophet oder Religionsgründer, der zunächst eine Erfahrung des Göttlichen hätte, dann sie in Worten ausspräche, die ihre Gültigkeit aus der Intensität seiner Erfahrung zögen. Christus hat gewissermaßen nichts zu sagen, er selbst *ist*, was er zu sagen hat. So versteht man, daß das Christentum auf ganz besondere Weise nach der Beziehung zwischen Er-

¹⁸ Darüber vgl. E. Levinas, *Totalité et Infini*. Den Haag 41971, S. XIII, 39, 46, 170.

¹⁹ Vgl. a. a. O., S. 51.

²⁰ Vgl. H. U. von Balthasar, a. a. O., S. 69–81.

fahrung und Sprache fragt. Man setzt oft die gelebte Erfahrung in Gegensatz zu den Worten, die angeblich immer ungenügend wären, sie wiederzugeben. In Wirklichkeit bleibt diese unaussprechliche unmittelbare Erfahrung völlig arm und unbestimmt; reich und bestimmt wird sie erst, wenn sie von der Sprache normiert und beschrieben wird. In völligem Gegensatz dazu ist die christliche Erfahrung selber Wort Gottes. Dann sind aber Wort und Erfahrung nicht mehr gegeneinander zu setzen. Die christliche Erfahrung ist sowenig unmitteilbar, daß sie vielmehr die wesentliche Kommunikation ist. Nicht als würde dadurch das göttliche Wort in die Dimension des Diskursiven eingeeengt, denn es bleibt der Akt der Selbsthingabe mit dem Verweis auf den, der es ausspricht. Hegel hat gezeigt, daß die angeblich unmittelbare Erfahrung nicht ohne ihren diskursiven Zusammenhang existieren kann: der Gegenstand, auf den ich mit dem Finger zeige, wird erst dann unmittelbar wahrgenommen, wenn er in Bezug gesetzt ist zu dem, was ihn umgibt und ihm vorgegeben ist. Anders verhält es sich schon mit der Person, die sich selbst von innen her oder durch Selbstbenennung identifiziert²¹. Christus identifiziert sich nicht selbst, er wird durch den Vater identifiziert: »Dieser ist mein geliebter Sohn, ihn sollt ihr hören« (Mk 9,7). Anhören muß man ihn, weil Gott der Vater in ihm alles sagt, weil er das Wort selber ist. Erfahrung wird nicht durch das Diskursive relativiert, sondern durch die Gabe, die in ihr enthalten ist. Sie wird nicht als fälschlich unmittelbar kritisiert, weil es viele Vermittlungen gibt, die sie übersieht und dennoch voraussetzt. Sie kritisiert vielmehr jene, die nicht verstehen wollen, daß in ihr Vermittlung und Unmittelbarkeit identisch werden, die immer meinen, es gäbe noch etwas anderes zu sehen, oder sie sähen das nicht, was sie sehen: »Wer mich sieht, sieht den Vater« (Joh 14,9). Die Erfahrung ist also kein Überschritt über die Sprache, sondern eine Angleichung an das Wort: »Viel hat erfahren der Mensch . . . / Seit ein Gespräch wir sind«²².

Wenn Gott in Jesus alles sagt, was er uns zu sagen hat, so deshalb, weil im Schoß des dreieinigen Lebens der Vater im Sohn sein ganzes Sein ausdrückt und sich durch die Vermittlung des Sohnes erkennt. Alles, was bisher über den Vater gesagt wurde, findet hier seine Quelle und Überbietung. Der Unterbruch, der in der menschlichen Vaterschaft ein zeitlicher war, ist in der göttlichen Vaterschaft die reine logische Priorität des ursprunglosen Vaters. Eben deswegen kann er sich dem Sohn ganz hingeben, während ein menschlicher Vater seinen Kindern nur einen winzigen Teil seines Leibes geben kann, wie auch seiner Zeit, seiner Zuneigung usf. Indem der ewige Vater sich seinem Sohn ganz hingibt, ist er der Vater. Und weil diese

²¹ Vgl. E. Levinas, a. a. O., S. 265.

²² Hölderlin, *Versöhnender, der du nimmergeglaubt*, 3. Fassung, Stuttgarter Ausgabe II, 1 (1951), S. 137.

Selbsthingabe total ist, verleiht er seinem Sohn eine totale Freiheit. Wir erkennen also in der Dreieinigkeit das Urbild der christlichen Erfahrung: *Der Sohn ist die Erfahrung des Vaters*. Und zwar in dem doppelten Sinn, daß der Sohn derjenige ist, dessen Erfahrung der Vater macht, und auch derjenige, der die Erfahrung des Vaters macht. Die Einheit dieser beiden Sinne, des objektiven und des subjektiven, ist der Heilige Geist. Durch den Sohn erkennt sich der Vater, deshalb gibt er sich dem Sohn auch zum Erkennen hin. Der Vater gibt uns also keinen Ersatz seiner Gegenwart, er fordert vielmehr von uns, ihn in seinem Sohn so zu erkennen, wie er sich selber erkennt. Der Vater erkennt den Sohn nur deshalb, weil er sich ihm vollkommen hingibt. Und entsprechend kennt der Sohn den Vater nur, indem er mit ihm zusammen den Heiligen Geist hervorgehen läßt. Die Erfahrung ist Gabe.

7. Gabe und Sendung

Diese Regel erstreckt sich auf alle christliche Erkenntnis: Erfahrung ist nicht etwas, was wir besitzen oder dessen wir uns rühmen können. Man gewinnt sie nur, um sich außerhalb seiner selbst auszudrücken. Nicht als ergäbe sich diese Entäußerung aus der Intensität der Erfahrung. Nicht als Folge einer Erfahrung, einer mystischen Ekstase zum Beispiel, bekehre ich mich. Gewiß, ich werde später die Folgerungen daraus ziehen, indem ich mein Leben verbessere. Aber meine Konversion ist von meiner Erfahrung untrennbar. Indem ich mich bekehre und aus meinem ganzen Willen nicht das will, was *ich* will, sondern was der Vater will, lasse ich mich der Erfahrung Gottes angleichen, die Christus ist. Jedenfalls nicht dadurch, daß ich etwas »empfinde«. Immer wieder findet man Leute, die sich einbilden, es gäbe auf der einen Seite die Erfahrung – die man der mystischen angleicht – und auf der andern die äußere Norm, die von der Kirche vorgestellten Dogmen usf., und daß, wenn diese Normen nicht wären, alle Mystiker einer Meinung wären usf. Gleich als wäre der Gehorsam etwas anderes als die Erfahrung: Er ist aber die Erfahrung selbst. Die Kriterien der Erfahrung sind dieser also keineswegs äußerlich. Sie dienen vielmehr dazu zu verbürgen, daß wirkliche Erfahrung vorliegt und nicht irgendein ungewöhnlicher Zustand. Sie sind so wenig äußerlich, daß sie die Erfahrung gegen alles schützen, was nicht sie selbst ist. Die Kirche ist keine ideologische Partei, die das »falsche Bewußtsein« kritisiert, um sich so Macht zu verschaffen. Sie steht im Dienst der Erfahrung Gottes, die Christus ist. Sie braucht das Bewußtsein nicht zu zerbrechen, sondern zeigt ihm, daß es eine noch radikalere Weise gibt, es selbst zu sein als das bloße Selbstbewußtsein. Bernhard spricht von der Gegenwart Gottes als von einem Ant-

litz, das keine Gestalt hat, aber Gestalt gibt²³. Das Antlitz ist das, was uns sichtbar sein läßt. Gott versichtbart sich nicht, indem er sich in einer Form ausbreitet, sondern indem er uns prägt und uns zu unsern Brüdern entsendet. Er schickt uns und gibt uns in der Sendung selbst das Antlitz Christi, des Gesendeten des Vaters. Gott erfahren heißt nicht ihn sehen, sondern ihn versichtbaren und sehbar machen. Die Erfahrung, die uns der christliche Glaube vorschlägt, besteht darin, das zu werden, was erfahrbar ist. Nicht um uns in der Beschauung unseres eigenen Bildes zu ertränken, sondern um dem Nächsten das göttliche Antlitz des Dienstes in der selbstlosen Liebe darzubieten. Der Mitmensch, zu dem ich entsendet bin, ist also nicht eine Ergänzung meiner Gottese Erfahrung, er ist ebensowenig ein Ersatz dafür. Die Sendung zu ihm hin ist die Erfahrung Gottes, wenn es sich wirklich um eine Sendung handelt und nicht um bloße Sympathie oder menschliche Begierde, um eine Sendung, die in uns die Sendung des Sohnes vom Vater weg wiederholt.

Die paradoxe Struktur der christlichen Erfahrung ist vielleicht nirgends klarer als in der Liturgie. Schon der Alte Bund sucht nicht die Erfahrung um ihrer selbst willen; man erinnert sich an die etwas enttäuschenden Wendungen, die die Beschreibung der größten Feste beschließen: »Dann kehrte jeder zu sich zurück« (vgl. Jos 24,28; Ri 21,24; 1 Kön 8,66 usf.). Diese Wendungen sind weder überflüssig noch naiv; das Fest drängt nicht selber dazu, sich zu verlängern. Jeder wird verabschiedet, heimgeschickt und auf eine gehorsame Geduld verwiesen, indem er auf die Erfüllung des im Alten Bund Verheißenen hofft. Als die Hoffnung sich erfüllte, sollte die Erfahrung nicht mehr abbrechen. In der Tat: statt daß Heimsendung die Erfahrung unterbricht, wird jetzt die Erfahrung selbst zur Sendung. Alles ist mitgeteilt, irgendwie ist nichts weiter zu erwarten. Aber alles ist im Glauben mitgeteilt. Der Glaube wartet nicht darauf zu erhalten, er bietet keinen Ersatz für eine mangelnde Gegenwart. Er ladet uns vielmehr ein, das zu ergänzen, was uns mangelt, um »das zu werden, woran wir rühren«, wie die Liturgie sagt.

²³ »facies non formata sed formans«. In: Cant. 31, 6 (PL 183, 943C).

Gotteserfahrung biblisch und patristisch

Von Hans Urs von Balthasar

Viele Menschen fragen heute aus einer echten Not: kann man Gott überhaupt erfahren? Denn wenn ich ihm nirgends in meinem Dasein lebendig begegne, wie soll ich an ihn glauben? Antworten wir ihnen nicht gleich mit Hinweisen auf die unendliche Vieldeutigkeit des Begriffs Erfahrung überhaupt, der religiösen Erfahrung insbesondere, sondern bedenken wir, daß der Zerfall lebendiger christlicher Tradition in Familie, Gemeinde, Volk die Vereinsamung der Christen in einer glaubenslosen Gesellschaft mit einer praktisch atheistischen technischen Zivilisation jenen Notschrei über alle Einwände hinweg glaubwürdig und tief bedenkenswert macht.

Wir können und wollen in den folgenden Überlegungen keine abgerundete Antwort darauf bieten, nur einen Ansatzpunkt geben, von dem her weitere konkretere Schritte auf eine hilfreiche Antwort zu getan werden können. Wir bleiben im Bereich der Quellen: der Bibel vor allem, von der aus wir ein paar Linien in die Patristik ausziehen. Einleiten wollen wir das Ganze mit einer Besinnung auf das allgemeine Verhältnis von Gott und Mensch, wie es sich für einen christlich Glaubenden darstellt.

1. Gott und Mensch

Gott ist kein Seiendes neben anderen, wie sie innerweltlich begegnen und menschlichen Sinnen und geistigen Einsichten erfahrbar werden, in einer Erfahrung¹, die sich im Laufe eines Lebens anreichert. Deshalb steht von vornherein zu erwarten, daß man Gott nicht wie ein weltliches Ding, auch einen Mitmenschen erfahren kann. Gott ist wesenhaft unser Ursprung, aus dem wir herausgesetzt sind, und zwar nicht durch ein natürliches Wachstum, wie ein Ast aus dem Stamm hervorsproßt, sondern in einer souveränen Freiheit, die uns in unsere geschöpfliche Selbständigkeit und Freiheit entläßt. Freilich nicht, um uns auszusetzen, sondern damit wir uns in freier Suche zu unserem Ursprung hin aufmachen, ob wir »ihn etwa erspüren und finden könnten, ist er doch nicht fern von einem jeden von uns« (Apg 17,27). Dieses »erspüren« ist, wenn wir Gott und Mensch nur im Gegen-

¹ Er-fahren heißt ganz wörtlich: »reisend, durch Hineinfahren erkunden«. Und »fahren« stammt von der gleichen Wurzel »per« (zu etwas durchdringen, etwas durchbohren, durchfahren) wie lateinisch per = hindurch, ex-per-ientia = durch angestellte Versuche gewonnene Erfahrung; griechisch: peira = Erfahrung, peiro = durchdringen, peirao = versuchen, erproben, kennen, lernen.

über von Schöpfer und Geschöpf sehen, dem Tasten eines Blinden vergleichbar, der jenseits des mit endlichen Gegenständen vollgestellten Raumes im Unendlichen herumtastet, ob seine geistige Hand auf etwas stoße. Nichtchristliche Religionen sind ein solches Sich-Hinaustasten ins Nicht-mehr-Endliche, wobei immer der Zweifel verbleibt, ob das er-fahrene »Nicht« nur die eigene Transzendenz sei oder die eigene geschöpfliche Nichtigkeit oder wirklich etwas von der Unendlichkeit Gottes. Nichtchristliche Mystik grenzt damit immer nah an Verzicht auf das eigene, von Gott geschenkte Personsein (das als Schranke empfunden wird), oder dann an Atheismus, sofern das Göttliche durch Personsein scheinbar beschränkt würde. Dieselbe nichtchristliche Mystik kann aber auch in ihr Gegenteil umschlagen: Um Gott zu erfahren, fährt der Mensch in seinen eigenen Urgrund ein und nimmt ihn als seine wahre Tiefe in Besitz: in solcher Versenkung wird dann Gott zur Funktion des sich selbst ins Absolute befreienden Menschen. Solche »Versuche« und »Versuchungen« werden dort schwerlich ausbleiben, wo der Mensch ein Sünder ist, der seine wesentlichsten Antriebe, die religiösen, zur Sünde mißbraucht und pervertiert (Röm 1,18-21).

2. *Der begegnende Gott der Bibel*

Im Raum der biblischen Offenbarung erfolgt eine Gegenbewegung zu der des suchend-transzendierenden Menschen: Gott will dem Menschen von sich her begegnen. Es ist sehr bedeutsam, daß Gott sich nirgends mit einer Antwort auf einen Anruf eines Menschen, auf dessen Wunsch nach Gotteserfahrung offenbart. Er tritt auf Abraham zu mit einer völlig unerwarteten Verheißung, auf Mose mit einem ebenso unverhofften, unerwünschten und hartnäckig (bis zum Erzürnen Gottes) ausgeschlagenen Auftrag, auf Jesaja, der ob der Schau seiner Herrlichkeit ausruft: »Wehe mir, ich bin verloren!« (Jes 6,5), ebenfalls mit einer leidigen, Ungemach bringenden Sendung. Was alttestamentlich begann, setzt sich fort, wo Gott neutestamentlich in Jesus Christus begegnet: Menschen werden von ihm herausgerufen, um mit Aufträgen und entsprechenden Vollmachten von ihm weg in alle Welt ausgesendet zu werden. Die Begegnungserfahrung (das werden wir später noch sehen), die sie zweifellos machen, ist Ausgangspunkt und Funktion ihrer Sendung.

Und nun kommt alles darauf an, ob ihr Herz restlos offen und bereit ist, den Auftrag zu erfüllen. Das offenbart sich in schwierigen Situationen, in denen sich ihr Glaube, ihre Treue, ihr Gehorsam an Gott bewähren muß. Und die Bibel Alten und Neuen Bundes führt diese Situationen mit Vorliebe auf einen ausdrücklichen Willen Gottes zurück: nicht der Mensch soll Gott erfahren, sondern Gott will erfahren, will durch *Erprobung* er-

fahrungshaft feststellen (*peirazesthai*), ob der beauftragte Mensch auf dem von Gott gewiesenen Weg wandelt. Während nirgends in der Bibel von einer Gotteserfahrung (*peira*) des Menschen die Rede ist, geht das Thema der Menschenerfahrung Gottes durch Erprobung (*peirasmós*) durch die ganze Heilsgeschichte hindurch: »Bedenkt, wie er mit Abraham verfuhr (da er die Opferung Isaaks verlangte), wie er Isaak prüfte und wie es Jakob erging . . . Wie er jene zur Erprobung ihres Herzens prüfte, so hat er auch uns nicht gestraft, vielmehr züchtigt der Herr jene, die ihm nahen«, sagt Judit zum Volk (Jdt 8,26 f.). Auch die Sendung Jesu muß durch diese Erprobung hindurch, um im Feuer erhärtet zu werden; wäre er der Versuchung zu einem irdischen Messianismus erlegen, so hätte er die Situation umgekehrt und, statt sich erproben zu lassen, Gott erprobt, was die Sünde des israelitischen Volkes in der Wüste gewesen war, »am Tage von Massa, als eure Väter mich erprobten und versuchten« (Ps 95,9). Deshalb das abweisende Wort Jesu an den Versucher: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht erproben« (*peirazein* Mt 4,7 = Dt 6,16)².

Das Aushalten der Erprobung Gottes führt zur *Bewährung* des Menschen, deshalb will sich Paulus »der Drangsale rühmen, da wir wissen, daß die Drangsal Geduld bewirkt, die Geduld Bewährung (*dokimē*: Luther übersetzt: Erfahrung), die Bewährung Hoffnung, die Hoffnung aber wird nicht zuschanden . . .« (Röm 5,3-5). Diese Hoffnung ist wie das von Gottes Freude über die gelungene Erprobung auf den Menschen zurückgeworfene Licht, so daß Jakobus geradezu sagen kann: »Erachtet es als lauter Freude, meine Brüder, wenn ihr in mannigfache Erprobungen (*peirasmois*) geratet, wissend, daß das Prüfungsmittel (*dokimion*) eures Glaubens Geduld bewirkt, diese aber das vollkommene Werk erwirkt, damit ihr in nichts versagt« (Jk 1,2 f.). Wenn dann endlich das Wort Erfahrung (*peira*) bei den Apostolischen Vätern auftaucht, so nicht um des Menschen, sondern Gottes Erfahrung zu bezeichnen: »Wir müssen die *peira* des lebendigen Gottes bestehen und werden in diesem Leben geschult, um im künftigen gekrönt zu werden« (2 Clem 2,20). Aber von dem Rückstrahl der Freude Gottes über die Bewährung des Menschen auf dessen eigene »Freude« (wie Jakobus sie befahl) läßt sich, wie indirekt, nun auch von einer menschlichen Erfahrung sprechen: »Gotteserfahrung kommt gerade durch die Bedrängnisse zustande; diese Bedrängnisse verhindern die christliche Erfahrung und ihr »rühmendes« Aussagen keineswegs, sondern ermöglichen sie.«³

Doch diese biblische »Erfahrung im Rückstrahl« hat ein unverkennbares

² Entsprechend das strikte Verbot im Römerbrief, Gottes größere Gnade durch Sündigen zu »erproben« 3,5-8; 6,1.15.

³ Wilhelm Thüsing, Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie. In: K. Rahner / W. Thüsing, Christologie systematisch und exegetisch. Quaestiones Disputatae 55. Freiburg i. Br. 1972, S. 154.

Merkmal: sie ist die Frucht eines *Verzichtes*, der durch eine Anfechtung hindurch sich bewährt hat. Man nehme das geradezu archetypische Beispiel: das von Abraham geforderte Opfer seines Sohnes und die darin erwiesene Bewährtheit, Echtheit und Ganzheit seines Glaubens. Damit wird ihm – entsprechend der angeführten Stelle im Römerbrief – eine ganz neue Qualität von Hoffnung auf Gottes Verheißung geschenkt, wird gleichsam die Bundeswirklichkeit, die aus gegenseitiger Treue zwischen Gott und ihm besteht, erfahrungshaft bestärkt. Der Verzicht liegt hier nicht mehr, wie bei den eigenen Versuchen des Menschen, Gott zu erfahren, in einem solchen auf die Umwelt, um das Absolute (in Ekstase oder Versenkung) zu fassen, oder auf das eigene Personsein oder auf dasjenige Gottes (wie etwa im Buddhismus), er liegt vielmehr im Glauben selbst, der anstelle des selbst-entworfenen Lebensprogramms einen Auftrag Gottes, eine göttliche Wegweisung in Geboten und Räten übernimmt und diese Weisungen durch alle Anfechtungen von außen und innen hindurchträgt. Mit Gewißheit kann gesagt werden, daß es keine christliche Gotteserfahrung gibt, die nicht Frucht einer Überwindung des Eigenwillens oder zumindest des Entschlusses zu einer solchen Überwindung wäre. Und zu diesem Eigenwillen muß man auch alle eigenmächtigen Versuche des Menschen zählen, religiöse Erfahrungen aufgrund eigener Initiativen und durch eigene Methoden und Techniken hervorzurufen.

Gerade dies wird uns im Alten Bund durch den alles durchdringenden hartnäckigen Kampf der Jahwereligion gegen die »Götzen«-religionen aufs eindringlichste vorgeführt. Israel lebt im heiligen Land mit den Kanaanitern und ihren Kulturen aufs engste zusammen; später, zur Zeit der Könige, werden durch deren politische Eheschließungen fremde Kulte durch die angeheirateten Prinzessinnen eingeführt. Ezechiel schildert uns drastisch die Gegenwart der heidnischen Kulte nicht nur in den Heiligtümern auf den Hügeln des Landes – Kulte, die fast stets mit Unzucht verbunden waren –, sondern in der Umgebung des Jerusalemer Tempels und in diesem selbst: Manasse hatte eine Astarte-Statue aufrichten lassen, man beweihräuchert Reliefs mythologischer »Schlangen und widerwärtiger Tiere«, Frauen hocken am Boden und halten Totenklage für den Gott Tammuz, der jährlich starb und wieder auferstand, andere werfen sich nach Osten vor der Sonne nieder, um sie anzubeten (Ez 8). Was hier zusammengedrängt erscheint, findet sich über die ganze Königsgeschichte, angefangen mit Salomo, verstreut, in der Elijahgeschichte tauchen 450 Baalspropheten auf (1 Kön 18, 19), wir hören von Hierodulen, männlichen und weiblichen, die sich zugunsten der Tempelgöttheit prostituieren (Hos 4, 8 f., 14 usf.), von Kindesopfern an Moloch (2 Kön 16, 3 usf.) und andern ähnlichen Anpassungen an die Umweltkultur. Ohne jeden Zweifel kam die Sucht nach religiöser Erfahrung in all diesen Formen des Götzendienstes, der Jahwe »als Gestank in die Nase steigt«, viel

besser auf ihre Rechnung als in dem bildlosen Kult des Gottes Israels. Das Bilderverbot meinte ja nicht primär den leblosen Stein, als den wir ein ägyptisches oder mesopotamisches Götterbild empfinden, vielmehr eine magische Versinnlichung des Göttlichen, das in seiner Darstellung gegenwärtig war. Zu diesem Prozeß der Versinnlichung des Göttlichen gehören ganz unmittelbar die sexuellen Begehungen, mit denen eine himmlisch-tellurische Fruchtbarkeit teils versinnbildet, teils angeregt werden sollte. Die vielen Bildreden bei den Propheten, die das heilige Volk – sowohl das Nord- wie das Südreich – als eine Hure bezeichnen, die ihrem angetrauten Gemahl hundertfach die Treue bricht und sich jedem hergelaufenen Gott anbietet, erheben sehr reale Vorkommnisse zum Symbol. Für diese Art der »religiösen Erfahrung« war das Volk von jeher anfällig, wie die große Episode aus dem Wüstenzug in Peor zeigt (Num 25).

Es ist höchst bezeichnend, daß der wahre Gott, an die Sexualkulte anknüpfend, sie aus der Sphäre sinnlicher Erfahrung heraushebt und daraus ein konkretes Bild für das vollkommene Treueverhältnis zwischen ihm und dem Volk macht (Hosea, Jeremia, Ezechiel); dieses muß lernen, was es in sinnlichen Ekstasen an Religiösem zu erfahren meinte, in eine ganz andere »bild«- und »erfahrungslose«, aber nicht minder existentiell anfordernde Sphäre zu erheben, in der »die Erkenntnis Gottes«, wie Hosea sie meint, sich ereignet, in der reinen Hingabe und selbstlosen Treue. Hier behält das alttestamentliche Bilderverbot seine Aktualität bis heute: Wenn nämlich Bild das meint, was es damals eindeutig aussagte: erfahrbare Präsenz des Göttlichen, so, daß dieses kraft des Erfahrungsmoments heimlich oder offen in die Machtsphäre des Menschen gerät, dann bleibt jeder Bilderkult auch uns untersagt. Das gilt sogar von dem, der mit Nachdruck als »das Bild des unsichtbaren Gottes« (2 Kor 4, 4) bezeichnet wird, von Jesus Christus, der immer von sich weg auf den Vater verweist und nur als der Gestorbene und zum Vater Heimgekehrte der Welt anwesend ist. Ein bestimmter Ikonenkult ist oft an der gefährlichen Grenze, jenseits derer unbiblische, verbotene Erfahrung beginnt. Das Bild, das Jesus Christus von Gott darbietet, kann und darf nicht dazu mißbraucht werden, uns sinnliche Erfahrungen von Gott zu vermitteln (auch die Brautmystik des Mittelalters hat hier öfter die Grenze überschritten), es ist vielmehr dazu da, uns in *sein* Bild umzuwandeln, wie Paulus mehrfach nahelegt (Röm 8, 29; 1 Kor 15, 49; 2 Kor 3, 18) und uns so abermals die rechte »Kenntnis Gottes« zu vermitteln (Hosea).

Man könnte in dieser Linie ein weiteres alttestamentliches Thema anreihen. Die große Prophetie ist offenbar aus ursprünglich eher zwielichtigen Phänomenen herausgewachsen, die das frühe Prophetentum Israels mit demjenigen anderer Völker verband: einerseits künstlich durch Musik und Tanz erzeugte Ekstasen, andererseits ein Berufsprophetentum, das zum Bestand eines Hofes oder auch eines Tempels gehörte. Solches Prophetentum ist für ein

Volk nochmals eine Form, sich des Gottes und seines konkreten Willens erfahrungshaft zu versichern. Aber was in Israel daraus herauswächst, ist etwas ganz anderes: ein Prophetentum aufgrund göttlicher Berufung, das jedem Zugriff des Menschen entzogen im Griff des lebendigen Gottes steht und dem Menschen jeweils gerade das verkündigt, was er nicht hören mag. Das will keineswegs heißen, daß alle Propheten nur Unheil prophezeien, wohl aber, daß, wenn sie Heil, *Shalom*, sagen, dieser Friede immer im Sinn Gottes und unter den von Gott gesetzten Bedingungen verheißen wird, deshalb selten anders denn als das Nachspiel und die Kehrseite eines Gerichts.

3. Erfahrung der Gottferne

Aber es gibt im Alten Testament noch ein Motiv, das in diesen Umkreis gehört und das einen bedeutenden Nachhall bei den Kirchenvätern haben wird. Es ist dem Alten Bund in besonderer Weise zugestaltet, weil hier zunächst noch keine Öffnung auf das Jenseits besteht, der für Treue verheißene Lohn, für die Untreue angedrohte Strafe sich deshalb im Diesseits verwirklichen. So kann die zusammenfassende (deuteronomistische) Geschichtsschreibung das Schicksal des Volkes nach diesem sehr einfachen Schema beschreiben: Glaubenstreue – Wohlergehen, Abfall zu fremden Göttern – sinnenfällige Strafe, Schreien zu Gott in der Not, innere Bekehrung und erneute sichtbare Zuwendung Gottes. Hier »erfährt« der Gerechte unmittelbar seine Gerechtigkeit daran, daß es ihm wesentlich wohl-ergeht; die für den Fall der Abkehr von Gott vorgesehenen Schrecknisse werden in langen Listen drastisch verzeichnet (Lev 26,14 ff.; Dt 28,15 ff.). Jeder weiß, daß dieses zu einfache Schema, das auch dasjenige der Freunde Jobs ist, an der Problematik ihres leidenden Freundes zerschellt. Und erst recht der Tod Jesu mit dem Schrei der Gottverlassenheit macht es unwiederbringlich.

Dennoch geht durch die Theologie der Väter beharrlich ein Motiv, das das alttestamentliche Motiv, auf subtile Weise korrigiert, neu aufgreift. Es war wohl die Parabel vom verlorenen Sohn, die diese Korrektur veranlaßt hat.

Irenäus entwickelt den Gedanken als erster breit und malt ihn mit Liebe aus. Gott hat den Menschen frei geschaffen; in seiner Unwissenheit und Unerfahrenheit mußte dieser fallen. Er mußte die Erfahrung (*peira*) seiner Endlichkeit und Bedürftigkeit machen, mußte den Zustand der Gottferne – der Hungersnot im fernen Land – am eigenen Leib erfahren. Kehrt er dann reuig zum Vaterhaus zurück, so weiß er erst, was er an dessen Gütern hat. »Je härter erkämpft, desto wertvoller erscheint uns etwas, und je wertvoller, desto geliebter«⁴. Irenäus geht es um die vollkommene Freiheit

⁴ Adv. Haer. IV 37,7.

des Menschen und um die ebenso vollkommene Gewaltlosigkeit Gottes, dem es eigen ist, die geschaffene Freiheit nie zu etwas zu zwingen, sondern nur leise »überredend« oder »ratend« auf sie einzusprechen. Deshalb läßt er die schlimme Erfahrung, die der Mensch in der Gottferne macht, nicht sosehr als Wirkung einer göttlichen Strafe denn als innere Konsequenz der Selbstabwendung des Menschen erscheinen.

Nicht viel anders wird Origenes vorgehen. Bei ihm ist es vor allem Gottes Vorsehung, die die Irrwege des freien Menschen begleitet und den rechten Augenblick kennt, wann er zu Gott zurückzuführen ist: vielleicht muß dieser Augenblick verschoben werden, damit er besser geheilt wird, so wie ein Arzt eine Operation verschiebt, bis der Abszeß reif ist. »Wer seine eigene Schwachheit und Krankheit und die göttliche Gnade nicht wahrgenommen hat und auch, wenn er geheilt ist, keine Selbsterfahrung durchmacht (*heauton pepeiramenos*) und (deshalb) sich selbst nicht erkennt, der wird wähnen, das ihm von der himmlischen Gnade Geschenke sei seine eigene Leistung«⁵. Den Menschen muß, wie bei Irenäus, das Böse verleidet, damit sie im Guten gesichert werden und »durch den Umgang mit dem Bösen und die Durchdringung mit der Sünde, nach der sie verlangen, übersättigt, den Schaden merken und (das wiedererlangte Heil) mit desto größerer Sicherheit gewinnen«⁶.

Auch bei Basilius taucht der origenische Gedanke auf, Adam sei »gleichsam aus Übersättigung (am Guten) übermütig geworden«, Gott aber habe seinen Tod zugelassen, »damit die Krankheit nicht unsterblich werde«⁷. Für Gregor von Nyssa endlich muß die Erfahrung des Bösen in der Menschheit bis zu ihrer äußersten Grenze fortschreiten, aber weil das Böse nicht unendlich sein kann, an dieser Grenze haltmachen und dem Prozeß der Rückkehr zu Gott Platz machen⁸.

Der Gedanke ist einseitig und nicht ungefährlich. In seinen Hintergründen steht nicht die Bibel, sondern der Platonismus, der mit einem ursprünglichen Herabfall der Seelen in die Körper aus »Überdruß« am Göttlichen rechnet. Die Erfahrung der Gottferne wird auch hier, wie in der Parabel vom verlorenen Sohn, Voraussetzung für die Hochschätzung des wiedergewonnenen Heils, aber dieser Prozeß kann ewig von neuem beginnen. Plotin sagt ausdrücklich: »Nur die Erfahrung des Übels bewirkt eine genauere Kenntnis des Guten bei Wesen, deren Kraft nicht hinreicht, um das Wesen des Übels, ohne es durchgemacht zu haben, exakt zu kennen«⁹.

⁵ Peri Archon III 1,12.

⁶ Über das Gebet II 29,13.

⁷ P G 31, 344 CD.

⁸ P G 44, 204BC. Darüber ein ganzes Kapitel bei Jean Daniélou, *L'Étre et le Temps chez Grégoire de Nysse*. Leyden 1970, S. 186–204.

⁹ Enn. 4,4,8; vgl. 4,8,7. Bréhier denkt an Einflüsse stoischer Theodizee und verweist auf Chrysipp (*Arnim, Stoicorum Vet.Frag. II n. 1175, 1152*).

Maximus Confessor, der am Ende der Patristik die maßgebliche Synthese baut, verzichtet ausdrücklich auf den platonisch-origenischen Gedanken einer Art Notwendigkeit erfahrungsmäßiger Kenntnis des Bösen, um im Guten standhaft zu bleiben¹⁰. Die Vorarbeit leistete Gregor von Nyssa, der die Unmöglichkeit nachwies, in der Schau des unendlichen Gottes je einen Überdruß zu verspüren: jede »Sättigung« an einer göttlichen Wahrheit und Schönheit eröffnet neue noch unausgelotete Tiefen, im ewigen Leben sind Ruhe und Bewegung eins. Und schließlich setzt sich die Erkenntnis durch, daß »Erfahrung des Bösen«, jene ewige Verlockung des Menschen seit der Einflüsterung der Paradiesschlange, überhaupt nichts Positives einbringt, wie das Augustinus in schmerzlicher Erfahrung feststellen wird, während Thomas von Aquin von Gott sagt, er kenne das Böse nur als die Grenze des Guten, so wie er alle Grenzen des Geschöpfes kennt¹¹.

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn ist also nicht die Vorzeichnung eines christlichen Weges, vielmehr nur der Aufweis der Liebe Gottes für den Verirrten, und nebenbei die doppelte Warnung: den Weg in die Gottferne einzuschlagen und (für den älteren Bruder) die Gnade der Gottnähe zu verkennen.

4. *Unterpfund des Geistes*

Wir sagten, daß die Bibel kein Wort für religiöse Erfahrung besitzt, weil sie nicht an den religiösen Anlagen des Menschen interessiert ist, sondern an seiner Fügsamkeit der göttlichen Selbstkundgabe und dem ergangenen Auftrag gegenüber. Wer diesen in Glaubenstreue und Beharrlichkeit ausführt, ist ein »Bewährter«, und auf ihn fällt wie im Rückstrahl etwas von Gottes Freude an der Verwirklichung seines Heilswillens auf Erden wie im Himmel. Aber dies ist kein dem Menschen äußerliches Geschehen: im lebendigen Glauben, der Hoffnung und Liebe in sich schließt, ist ihm ein Keim göttlichen Lebens eingesenkt, der sich aufgrund praktisch gelebter Glaubenstreue im Menschen entwickelt und ihm auf geheimnisvolle Weise die Sicherheit zuspricht, auf dem rechten Weg zum Vater, ja dessen geliebtes Kind zu sein. Der in uns liegende Heilige »Geist bezeugt es unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind« (Röm 8,16; vgl. Gal 4,6; 1 Joh 5,10). Aber der Text fährt fort: »Nur müssen wir mit ihm (Christus) leiden, um mit ihm auch verherrlicht zu werden«. Was man in etwa Geisterfahrung

¹⁰ Vgl. mein Werk: Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners. Einsiedeln 1961, S. 124 f.

¹¹ C. Gent. I 71.

nennen kann¹², ist keinen Augenblick trennbar vom beharrlichen Gehen des Christusweges. Sie ist eine innere Sicherheit, die nur im Ausschreiten auf dem Weg gegeben wird; wollte einer stillstehen und auf dieses Licht reflektieren, um sich seiner zu versichern, so würde es entweder erlöschen oder sich in ein Irrlicht verwandeln. So auch das johanneische Wort Jesu: »Wenn ihr in meinem Wort bleibt, dann werdet ihr wahrhaft meine Jünger sein und ihr werdet die Wahrheit (innerlich, wesentlich) erkennen, und die Wahrheit wird euch freimachen« (Joh 8,31).

Aber genau in dieser Perspektive erscheint eine Schwierigkeit: Tätiger Glaube ist Nachfolge Jesu; Jesus aber geht seinem Auftrag gemäß den Weg vom Himmel immer tiefer in die Welt der Sünder hinein: er übernimmt schließlich am Kreuz stellvertretend ihre Erfahrung der Gottferne, ja der Gottverlassenheit. Also gerade des Verlustes jener lichten Sicherheit, die dem »bewährten« Glaubenden zugesichert wird. Dieses Paradox muß ausgetragen werden, und christlich gesehen ist das Nebeneinander der Zeitmomente, der Stunden, Tage, Jahre, nicht zuletzt dazu da, die Abfolge dieser scheinbar unvereinbaren christlichen Lebenserfahrungen zu ermöglichen. Paulus hat dieses Paradox erlebt und formuliert; er weiß zweierlei: daß Gott ihn selbst inmitten all seiner Bedrängnis (die bis zum »Lebensüberdruß« gehen kann) »tröstet«, und daß seine, Pauli, »Christus-Leiden« zum Trost und zur innern Stärkung der Kirche reichen (2 Kor 1,4-7). Man ahnt, wie viele verschiedene Schattierungen hier möglich sind: es kann einer stärkste äußere Bedrängnis erfahren und dabei im innersten »getröstet sein«, das heißt wissen, daß er mitten im Willen Gottes wandelt: viele Martyrer wußten das. Es kann aber einer ebenso im Innersten verfinstert sein – er wird dann eingesenkt in die »Erprobung« durch Gott, von der anfangs die Rede war – und dabei ein Licht für andere ausstrahlen, von dem er selber nichts mehr spürt oder weiß. So gewiß viele Schwerkranke, die in ihrem aussichtslosen Leiden keinen Sinn mehr zu sehen vermögen, wie ja der für alle Gekreuzigte in seiner Gottverlassenheit auch keinen Sinn mehr sah.

Gott ist es, der die »theologischen Zustände« des Glaubenden verfügt: der ihn einmal eintaucht in die tiefen Wasser des Kreuzes, wo keine Trosterfahrung mehr gemacht werden darf, und einmal in die von der Auferstehung her geschenkte Gnade einer Hoffnung, von der man weiß, daß sie nicht trügt. Niemand kann und darf diese »theologischen Zustände« in ein für den Menschen manipulierbares, überhaupt überblickbares System bringen wollen. Alle ihre Aspekte, gerade auch wenn sie einander zu wider-

¹² Aber man bleibt besser bei der bildlichen biblischen Bezeichnung: »Unterpand, Angeld des Geistes«: 2 Kor 1, 22; Eph 1, 14. Denn dies zeigt auch die innere Unvollständigkeit der jetzigen Gabe und verweist uns auf den Weg zur »Vollsumme« im ewigen Leben.

sprechen scheinen, sind christologisch, deshalb dem Verfügen Gottes anheimgestellt.

Man kann höchstens sagen, daß für den sich bewährenden Christen die Zustände sich für gewöhnlich miteinander vertiefen: es wird größere Sicherheiten geben, je mehr die »Gaben des Heiligen Geistes« sich durch Praxis lebendigen Glaubens im Leben des Einzelnen entfalten¹³, aber man kann diese Entfaltung nicht geradlinig – etwa auf eine normal erwerbende mystische Erfahrung zu – erfolgen lassen, denn Gott ist jederzeit frei, zugunsten seiner Heilsordnung dem Einzelnen (gerade dem voll Hingeebenen!) Gnadenerfahrungen zu entziehen, um sie andern Gliedern des mystischen Leibes Christi zuzuhalten.

So kann es in diesem Gebiet nur diskrete Verhaltensregeln für die möglichen »theologischen Zustände« im Seelenleben des Christen geben, wie sie herauswachsen aus der jahrhundertelangen Erfahrung der Kirche; Regeln, die jede Gottes Freiheit antastende Systematisierung vermeiden, sich aber doch mit einer gewissen Sicherheit innerhalb des Feldes bewegen, auf dem Nachfolge Christi im Heiligen Geist sich ereignen kann.

5. Verirrungen und Einpendelungen

Die genannten »Regeln« für die innern Erfahrungen haben sich nur mühevoll in einer wechselreichen Geschichte herausgebildet. Immer wieder erlagen Gruppen eifriger Christen der Versuchung, das »Angeld des Heiligen Geistes« in den Seelen der Glaubenden in einen direkten und konstatablen Besitz mehr oder weniger Wissender zu verwandeln.

Schon im zweiten Jahrhundert beanspruchten Montanus und seine Prophetinnen Inkarnationen des heiligen prophetischen Geistes zu sein, der aus ihnen eine übertrieben rigorose Ethik verkündete; der Eiferer Tertullian ließ sich vom Integralismus dieser Sekte bestechen und schloß sich ihr an. War der Montanismus von einer Aneignung der »Gabe der Prophetie« ausgegangen, so gingen die Euchiten (syrisch: Messalianer) im fünften Jahrhundert von dem paulinischen Gebot aus, immerfort zu beten. Für sie waren weder die Sakramente der Kirche noch die bloße Askese fähig, das in der Seele des Menschen hausende Böse zu überwinden, nur der durch Gebet in der Seele erfahrungshaft wohnende Heilige Geist konnte es verdrängen. Die Schriften dieser weitverzweigten, einflußreichen Bewegung wurden teilweise der kirchlichen Orthodoxie angenähert (so in den berühmten 50 ps.-makarischen Homilien), die Übergänge zur echt-kirchlichen

¹³ Dies schildert Thomas von Aquin in seinem berühmten Traktat über die Geistesgaben: S. Th. II I q 68; II II qq 8, 9, 19, 45, 52, 121, 139.

Literatur sind fließend. Dazu kam, daß das erste Mönchtum sich auch ohne messalianischen Einfluß eifrig mit Reflexion über Gebetszustände, Gegenwart des Heiligen und des unheiligen Geistes in der Seele (Evagrius Ponticus) und so mit der »Unterscheidung der Geister« befaßte, so daß nunmehr das Wort »Erfahrung« (*peira*) mit einem neuen positiven Sinn in diesen Kreisen eine große Rolle zu spielen begann.

Man kann dies — um nur ein kennzeichnendes Beispiel zu nehmen — bei Diadochus, dem genialen Bischof von Photike, verfolgen, der zugleich ein scharfsinniger Bekämpfer der messalianischen Lehre war, und doch vieles von ihrem Erfahrungsbegriff übernahm¹⁴. Es gibt für ihn eine »Erfahrung der Agape«, eine »geistliche Erfahrung«, eine »Erfahrung des Glaubens«, eine »Erfahrung der Erleuchtung« usf. Dennoch sind die intensiven Beobachtungen »theologischer Zustände« in der Seele des Betenden, eifrig nach Gott Strebenden bei Diadochus restlos hingeordnet auf eine (durchaus orthodoxe) Lehre von der Unterscheidung der Geister; nicht ohne Grund war sein Werk eine empfohlene Lektüre in den ersten Noviziaten der Gesellschaft Jesu.

Maximus Confessor wird vieles von Diadochus lernen und es in sein Spruchwerk über die Caritas übernehmen¹⁵, und die Lehre von der Unterscheidung der Geister wird durch das Mittelalter ohne wesentlichen Unterbruch sich bis in die ignatianischen Exerzitien fortpflanzen. Sie erhält in jeder Kirchenzeit, auch der unsrigen, erneute Aktualität, zumal das Verhältnis zwischen reinem Glauben und hinzutretender Glaubenserfahrung auf keinen einfachen und eindeutigen Nenner gebracht werden kann.

6. Zur Aktualität

In der Bibel Alten wie Neuen Testaments bleibt die Hauptartikulation des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch diejenige von Offenbarung und Glaube. Und gewiß wird die Offenbarung durch einzelne Menschen vermittelt, von denen man sagen kann, daß sie als Propheten oder Visionäre eine andere, erfahrungshaftere Kenntnis Gottes besitzen als jene, die »aus dem Hören zum Glauben kommen« (Röm 10,17). Und nochmals gewiß werden die Augen und Ohren der Jünger seliggepriesen, die sehen und hören, was so viele andere vor ihnen zu sehen und zu hören ersehnten (Mt 13,16 f.). Doch erhält diese Seligpreisung ihre Kraft eigentlich erst nach Ostern, wo der Herr den Jüngern entschwindet: in der »Gleichzeitigkeit«

¹⁴ Man lese die Texte, die in der Ausgabe von Eduard des Places (*Oeuvres Spirituelles, Sources Chrétiennes* 5 bis, 1955) im Register unter »peira« zusammengestellt sind.

¹⁵ Übersetzung in: *Kosmische Liturgie*, a. a. O. S. 408–481.

mit ihm haben sie nicht wirklich gesehen und gehört¹⁶. Und gerade in *diesem* »Sehen und Hören«, das erst im Moment wirklich wird, da der Herr sich entzieht (»es ist gut für euch, daß ich gehe«), wird die Erfahrung der Apostel archetypisch für die folgenden Geschlechter¹⁷: einerseits wird das »Sehen und Hören« für die letzteren durchgestrichen: »Selig, die nicht sehen und doch glauben« (Joh 20,29; vgl. 1. Petr 1,8), andererseits werden sie durch den Glauben in die archetypische Erfahrung der Augenzeugen gleichrangig miteinbezogen: »Was wir gehört und mit unseren Augen gesehen und mit den Händen betastet haben . . . vom Worte des Lebens (nicht: »vom historischen Jesus«), das bezeugen und verkünden wir euch . . . damit auch ihr mit uns Gemeinschaft habt« (1 Joh 1,1-3).

Diese Teilnahme am »Erfahren« der ursprünglichen Christusoffenbarung, die ausdrücklich »Gemeinschaft« schaffen soll, ist offenkundig nach dem Johannesbrief nur erreichbar, wenn die Hörenden in eine Glaubensgemeinschaft hineingezogen werden, die eine Vergegenwärtigung Christi im Heiligen Geist besagt: »Ich in ihnen«, betet Jesus zum Vater, »du in mir, auf daß sie vollkommen eins seien, damit die Welt erkenne . . .« (Joh 17,23). Auch wenn Paulus vom Glauben aus dem Hören spricht, hat er immer das Lebenszeugnis des Verkündenden und hinter diesem der Gemeinde mit im Blick. Das heißt, daß ohne jede Erfahrung christlicher Wirklichkeit ein Zutritt zum Glauben nicht möglich ist. Dabei muß aber deutlich werden, daß diese christliche Lebendigkeit sich am Glaubensinhalt – der Tat Gottes im lebendigen Christus – und nicht an der subjektiven Erfahrung des Glaubensaktes mißt.

Hier stehen wir abermals bei dem am Anfang betonten *Verzicht* (auf unmittelbare Erfahrung), die die Bedingung jeder wahrhaft christlichen Glaubenserfahrung bildet. Keiner dürfte dieses Moment besser erfaßt und dargestellt haben als Maurice Blondel¹⁸. Nur durch Verzicht auf jede Teilnehmung und jede subjektive Rückversicherung, Erfahrenes für sich zu besitzen, schenkt sich uns das Ganze des Seins, das göttliche Geheimnis von sich her. Gott braucht selbstlose Gefäße, um seine wesentliche Selbstlosigkeit in sie einzugießen.

Das Gesetz des Verzichts kann für den Einzelnen in Zeiten, da echtes kirchliches Leben sich nur schwächlich äußert, dagegen vielerlei Sekten mit Angeboten unmittelbarer »Erfahrungen« locken, sehr schwer werden. Aber wer diese Schwierigkeit erlebt, glaube nicht, daß es der Mystiker mit seinen scheinbar unmittelbaren Erfahrungen göttlicher Dinge leichter hat. Denn

¹⁶ Darüber die vorzüglichen Ausführungen über den kierkegaardschen Begriff der »Gleichzeitigkeit« und dessen kirchliche Richtigstellung bei Fernand Guimet, *Existenz und Ewigkeit*. Einsiedeln 1973, S. 39–49.

¹⁷ Darüber: *Herrlichkeit I*. 21968, S. 290 ff.

¹⁸ Vgl. dazu Manuel Ossa B., *Possession de l'être et abnégation dans la philosophie de Maurice Blondel*. In: »*Revue d'Ascétique et de Mystique*« 38, 1962, S. 483–509.

jede wahre Mystik, sei sie noch so reich an Visionen und andern Gotteserfahrungen, steht mindestens ebenso strikt unter dem Gesetz des Kreuzes – das heißt der Nicht-Erfahrung – als der scheinbar Vergessene in der Wüste des weltlichen Alltags. Er muß vielleicht noch durch härtere Durststrecken hindurch. Wo das nicht der Fall ist, wo gar durch erlernbare Techniken eine Mystik ohne die Bitterkeiten und Demütigungen des Kreuzes angeboten wird, da können wir sicher sein, daß sie christlich unecht und belanglos ist.

Halten wir uns stets vor Augen, daß die Bibel das Wort »Erfahrung« nicht und die Sache nur indirekt kennt, als ein Moment an andern wesentlicheren Inhalten: dem des Glaubens als verzichtender Hingabe seiner selbst und seiner Erkenntnis als letzter Norm, dem der Bewährung als durchgestandener Erprobung, an der Gott »erfahren« will, ob sein Glaubender treu sei. Nirgends ist Übernatürliches unmittelbar erfahrbar. Wenn die alte Kirche das Sakrament der Taufe als »Erleuchtung« (*illuminatio*) bezeichnete, meinte sie damit ein objektives und nicht ein subjektiv verifizierbares Geschehen. Wenn Paulus von einem lebendigen Eindringen in den Glauben redet, dann spricht er von »epignosis«, Verstehen, und nicht von »Erfahren« (Phil 1,9 f. usf.); »aisthesis« (im gleichen Zusammenhang) heißt nicht sinnhafte Erfahrung, sondern sittliches Verständnis, Taktempfinden.

Wenn Gott in Jesus Christus auf uns zukommt, ja in uns wohnen will, dann heißt das nicht, daß er an Erhabenheit und Unbegreiflichkeit einbüßt, sondern daß diese Eigenschaften, die für uns bisher kaum mehr waren als abstrakte Worte, plötzlich einen Glanz erhalten, der sie uns konkret werden läßt, gerade dann, wenn wir wissen, daß wir Kinder des göttlichen Vaters genannt werden und sind.

Mystische Erfahrung im Geiste Johannes Taulers

Von Alois M. Haas

Es hat nur scheinbar etwas Paradoxes, wenn Theologen – selbst wenn sie aus verschiedenen konfessionellen Lagern heraus sprechen – einerseits das »Erfahrungsdefizit in der Theologie« (Gerhard Ebeling)¹ und andererseits das heute inflationäre selbstzweckliche Anstreben von religiöser Erfahrung tadeln (Hans Urs von Balthasar)². In Wirklichkeit handelt es sich um zwei verschiedene Seiten ein und desselben Problems, das aus der wachsenden Divergenz von Glaube und Erfahrung erwächst und den Glauben zur Wissenschaftstheorie verkommen, die Erfahrung dagegen zur »esoterischen Psychologie«³ in schlichter Frontstellung zum Bereich des linearen Bewußtseinsmodus absinken läßt. »Es gibt ... grundsätzlich ein gleichzeitiges Wachsen und Integrieren von Glaube und Erfahrung, aber so, daß nicht nur der Glaube durch das Gelebtwerden erfahrungshaft, sondern auch die im christlichen Leben gemachte Erfahrung glaubenshaft wird.«⁴ Tatsache aber ist, daß heute vielfach das methodologische Selbstverständnis der Theologie – unter völliger Preisgabe des sie konstituierenden Glaubensgehalts – auf eine Soziologie oder Psychologie des Wissens hin gravitiert, während das so entstandene Vakuum an Glaubenserfahrung durch medi-

¹ G. Ebeling, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache. In: Wort und Glaube III: Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie. Tübingen 1975, S. 3–28.

² H. U. von Balthasar, Der antirömische Affekt. Freiburg i. Br. 1974, S. 244 f. Vgl. auch ders., Christliche und nichtchristliche Meditation. In: »Christliche Innerlichkeit« 10 (1975) Heft 5/6, S. 47–62.

³ R. E. Ornstein, Die Psychologie des Bewußtseins. Köln 1974, S. 195 ff. Ein anderes Beispiel, wie authentische christlich-mystische Erfahrung eingeordnet und eingebnet werden kann in der Mechanismus einer die normale Seelenstruktur brüskierenden »Deautomatisation«, bietet Arthur J. Deikman, Deautomatization and the Mystic Experience. In: Altered States of Consciousness, ed. by Ch. T. Tart. New York 1972, S. 25–46. Die in der modernen Mystikforschung sich immer stärker bemerkbar machende Selbst-Dispens von inhaltlichen Fragestellungen – bald schon ein methodologisches Postulat, wenn man Frits Staal, Exploring Mysticism. Harmondsworth 1975, S. 142 ff. liest, der eine Trennung zwischen der »mystischen« Praxis und der religiösen oder philosophischen »Superstruktur (die uninteressant ist) fordert! – wird der komparativen Mystikforschung viele Erkenntnisse bringen, aber auch dazu führen, daß »Mystik« schließlich einen allgemein religionspsychologischen Terminus für eine spezifische Praxis der Versenkung, aber nicht mehr für einen eigentümlichen religiösen Gehalt darstellt. Gegen diese Tendenz kann und muß man immer wieder auf das Werk R. C. Zaehners verweisen, der diese Problematik mit seltener Energie und Deutlichkeit anging: Mystik religiös und profan. Eine Untersuchung über verschiedene Arten von außernatürlicher Erfahrung. Stuttgart 1957; und jüngst noch: Zen, Drugs and Mysticism (= Drugs, Mysticism and Makebelieve). New York 1974.

⁴ H. U. von Balthasar, Der antirömische Affekt, a. a. O., S. 246 f.

tative, bewußtseinserweiternde Techniken gefüllt wird, in denen — eindrücklich gewiß und auch erfolgreich — »über bloße ›Zustände‹ hinaus auf ein persönliches Wissen« hin abgezielt wird, »das die grundlegenden Fragen der Psychologie und der Philosophie beantworten kann«⁵. Aber ob, was wißbar ist, noch »glaubenshaft« genannt werden darf? Darf die wahllose Füllung der immer stärker auseinanderstrebenden Bereiche von Theorie und Praxis, Theologie und Glaubensleben, durch Empirie im weitesten Sinn — um einerseits den Wissensstand mindestens der Humanwissenschaften einzuholen, um andererseits die traditionellen esoterischen Psychologien der modernen Psychologie einzugliedern — noch die Glaubwürdigkeit beanspruchen, deren Aura einst den Glanz der Glaubensartikel und des Geistes des Evangeliums ausmachte? Man verstehe richtig: Es sei hier kein Verdikt über die ernstesten Anstrengungen der Theologie um eine Standortsbestimmung im Zusammenhang moderner Wissenschaft und keines über den intensiven Einbezug auch religiöser Erfahrungsbereiche in die Fragestellungen einer heutigen Psychologie ausgesprochen. Nur die Frage sei gestattet, wo und wie die *spezifisch* christliche Integration von Glaube und Erfahrung, wie sie Jahrhunderte lang als eine schwierige Lebensaufgabe Leitbild war, heute noch ihren authentischen Ort im Sinn eines existentiellen Zeugnisses und Selbstausweises haben kann, wenn scheinbar gerade von den zünftigen Theologen — den aus Beruf und Neigung um diese Integration Bemühten — alles getan wird, eine solche möglichst fernzurücken und sie aus den Augen zu verlieren. Es ist dabei ja doch nicht außer acht zu lassen, daß das Erfahrungsproblem gerade im Rahmen der wissenschaftstheoretischen Diskussion seinen entscheidenden Platz haben sollte, daß man aber gerade hierin oft am entscheidendsten enttäuscht wird.

Wenn auf der andern Seite die geschilderte Problematik den Anreiz gibt, geglückte Integrationen von Glauben und Erfahrung im Raum der Geschichte aufzusuchen, so hat das seinen Sinn und seine Legitimation darin, daß die Modellfälle und Exempla christlich verwirklichter Existenz als entscheidende Momente heutiger christlicher Selbstbefragung in den Blick kommen, insbesondere wenn man sich Ebelings Anfrage zu eigen macht und sie als Auftrag versteht, das in der Geschichte der Spiritualität Bereitlegende — soweit es vorbildlichen Charakter hat — als eine fruchtbare Möglichkeit auch noch heute — wenn auch mit den nötigen Modifikationen, die uns Mentalität und Zeitgeist aufzwingen — darzustellen: »Was ist für die Beseitigung des Erfahrungsdefizites in der Theologie von einer Auffüllung durch Empirie zu erwarten, solange es an eigener Erfahrung im Umgang mit Bibel und Gebet, mit Gottesdienst und Gemeinde mangelt und auch der unendliche Reichtum an Erfahrung ungenutzt bleibt, der in

⁵ Ornstein, a. a. O., S. 194.

die Christentumsgeschichte eingegangen ist und dort bereit liegt?«⁶ Man wird wieder und wieder bei den großen Erfahrenden nachfragen müssen, um zu merken, daß der Glaube nie überwunden werden kann durch die ihn erhärtende, be- und erweisende Erfahrung, daß aber auch ein Glaube ohne Erfahrung öde und schal wird, daß die Selbstübersteigerung des Glaubenden selber immer wieder ein Widerfahrnis, eine Erfahrung sein muß.

Tauler, ein Theologe der Erfahrung

Martin Luthers Insistieren auf der Erfahrung — *Sola . . . experientia facit theologum*⁷ — verbindet ihn deutlich mit den Autoren der deutschen Mystik, vornehmlich mit Johannes Tauler, den er in den Jahren 1515 bis 1544 nicht weniger als sechszwanzigmal ohne Einschränkungen zustimmend zitiert⁸. Das soll in unserem Zusammenhang nur belegen, daß Tauler und seine seelsorgerische und spirituelle Wirkung weit über das Mittelalter hinaus gereicht hat und — sicher auch dank Luthers Wertschätzung, vor allem aber aufgrund der an seine Person sich haltenden Bekehrungsgeschichte im »Meisterbuch«, das den verschiedenen Tauler-Drucken immer wieder beigegeben wurde⁹ — bis ins 19. Jahrhundert hinein, vor allem auch in pietistischen Zirkeln, hoch geschätzt wurde. Im »Meisterbuch« wird — in unüberschaubarem Bezug auf die in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts sich artikulierende erfahrungsfixierte Frömmigkeit der Laien, die sich der klerikalischen Kontrolle durch ein reich ausgebildetes Zeichensystem von Wundern, Offenbarungen und Visionen entziehen wollten — ausführlich geschildert, wie »ein leye . . . der liebe gottes frunt in Oberlant«¹⁰ im Traum ermahnt wurde, einen in der Stadt weiterherum als Prediger bekannten »meisterpfaffen« und »meister der heiligen geschrift«¹¹ zu bekehren, da dieser selbst nicht so lebe, wie er predige. Der Pre-

⁶ Ebeling, a. a. O., S. 27.

⁷ Vgl. dazu Ebeling, a. a. O., S. 10 (hier weitere Stellen über Luthers starke Betonung der theologischen Erfahrung); K.-H. zur Mühlen, *Nos extra nos, Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*. Tübingen 1972, S. 95 ff. Vgl. aus der reichen Literatur zu »Luther und die Deutsche Mystik« noch A. Rühl, *Der Einfluß der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luther*, Diss. Marburg L. 1960, S. 91 ff.; die Aufsätze von H. A. Oberman, E. Iserloh und B. Hägglund in: *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*. Göttingen 1967; St. E. Ozment, *Homo Viator: Luther and Late Medieval Theology*. In: *The Reformation in Medieval Perspective*. Chicago 1971, S. 142 bis 154; ders., *Homo Spiritualis, A Comparative Study of the Anthropology of J. Tauler, J. Gerson and M. Luther*. Leiden 1969, S. 197 ff.

⁸ B. Moeller, *Tauler und Luther*. In: *La mystique rhénane*. Paris 1963, S. 157–168; Oberman, in: *Kirche, Mystik . . .*, a. a. O., S. 37.

⁹ Vgl. dazu H. S. Denifle, *Taulers Bekehrung*. Straßburg 1879.

¹⁰ A. a. O., S. 1.

¹¹ A. a. O., S. 6.

diger unterwirft sich dem »Gottesfreund aus dem Oberland« und zieht sich schweigend für zwei Jahre in ein strenges Exeritium zurück, danach beginnt er wiederum mit gewaltigem Erfolg über neun Jahre hin zu predigen und stirbt dann in den Armen des Gottesfreundes. Wenn das Ganze auch eine Legende ist, die dem historischen Tauler nicht aufgenötigt werden kann, so zeigt sie uns doch zwei Dinge: 1. die Rolle geistlicher Erfahrung selbst im Leben eines »Spezialisten«, der – in der zweiten Lebenshälfte! – sich einem Exeritium zu unterziehen hat, das im Verbot von Studium und Predigt und in der Anweisung gipfelt, sich und sein Leben mit dem Leben Jesu Christi zu vergleichen, im übrigen sich dem Spott der Umwelt zu beugen; stärker könnte der Erfahrungsbezug dieser »Bekehrung« gar nicht akzentuiert werden; 2. zeigt uns die Legende um die Bekehrung Taulers einen beinahe schon gefährlichen Grad emanzipatorischer Laien-theologie: der »Gottesfreund aus dem Oberland«, der in späterer Ausprägung seiner Rolle ein geheimes Weltregiment aus göttlicher Legitimation führt, tritt in der Gestalt eines geistlichen Führers auf, die nicht in Frage gestellt wird; er ist unproblematischer Anwalt einer Erfahrungstheologie, die, selbst wenn sie die Gnadenmittel der Kirche (Messe, Sakramente usw.) noch gelten läßt, doch über sie verfügt.

Die historisch faßbare Gestalt Johannes Taulers¹² hat mit der durch das »Meisterbuch« in die Welt gesetzten Legende einzig den deutlichen Erfahrungsbezug gemeinsam. Es ist, soweit überhaupt etwas Genaueres über dieses Leben gesagt werden kann, ein Leben der Seelsorge und Predigt, das schon den Zeitgenossen einen tiefen Eindruck gemacht haben muß, wenn man seiner schriftstellerischen Autorität – es wurden Tauler eine ganze Anzahl von erbaulichen Werken zugeschrieben, die eindeutig nicht von ihm stammen können – eine solche geistliche Belehrung unterstellen darf.

Um 1300, im Schoß einer wohlbegüterten Straßburger Bürgersfamilie geboren, trat er jung in den Dominikanerorden ein und wird seine Studien am *Studium generale*, wo er Meister Eckhart als Lehrer und Heinrich Seuse als Mitbruder kennengelernt haben dürfte, in Köln absolviert haben; hier hatte er auch Beziehungen zum Frauenkloster der Heiligen Gertrud. 1336 kehrte er nach Straßburg zurück und lebt hier als Prediger und Seelsorger der Dominikanerinnen. Für 1339 und 1346 ist für ihn ein Aufenthalt in Basel bezeugt; ob er je einen Besuch bei Ruusbroec in seiner Einsiedelei im belgischen Groenenael oder sogar in Paris gemacht hat, ist unsicher. Sein Tod ist – nach der Angabe auf seinem Grabstein – für den 16. Juni 1361 bezeugt.

¹² Vgl. dazu die Aufsätze von H. Chr. Scheeben und W. Stammer in: Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker, Gedenkschrift zum 600. Todestag, hrg. von E. Filthaut. Essen 1961, S. 19–74, 75 f.

Selbsterkenntnis und Abgründigkeit Gottes

Taulers Erfahrungsbezogenheit, die sich sowohl aus dem *cantus firmus* seines Lebens als auch seinen Absichten ergibt, zeigt sich anschaulich in seiner Art, wie er die *lebmeister* – auf das konkrete Leben und seine Bedürfnisse bezogene Seelsorger – gegen die *lesmeister* – theologische Disputierer, Gelehrte – ausspielt. Es geht um die Frage, ob für die Heiligung des Menschen die Erkenntnis oder die Liebe maßgeblicher sei, eine alte Frage der Spiritualität und der theoretischen Mystik. Tauler:

»Die großen Gotteslehrer und die Lesemeister streiten sich über die Frage ... Wir aber wollen hier jetzt sprechen von den Lebemeistern. Wenn wir in den Himmel kommen, werden wir gewiß aller Dinge Wahrheit schauen. Unser Herr sagte: »Eines ist not!« Welches ist nun dieses Eine? Dieses *eine* besteht darin, daß du erkennest dein Nichts, das dein eigen ist, erkennest, was du bist und wer du aus dir selber bist. Um dieses eine hast du unserem Herrn solche Angst eingeflößt, daß er Blut geschwitzt hat. Darum, daß du dieses eine nicht erkennen wolltest, hat er am Kreuz gerufen: »Mein Gott, mein Gott, wie hast du mich verlassen!«, denn dieses eine, das not ist, sollte von allen Menschen so ganz preisgegeben werden. Laßt darum fahren alles, was ich selbst und alle Lehrmeister je gelehrt haben, (alles, was sie) über Wirksamkeit und Beschauung, über erhabene Betrachtung (gesagt haben), und lernst allein dieses eine, daß euch *das* werde: dann habt ihr gut gearbeitet.«¹³

Und etwas weiter unten in derselben Predigt:

»Sobald man merkt, daß man innerlich – bei Gott – oder äußerlich – bei den Menschen – Aufsehen erregen will, soll man sogleich sich niedersinken lassen in den allertiefsten Grund, schnell, unverzüglich; in dem Grunde entsinke (dann) in dein Nichts ... Hieltest du von irgendeiner deiner Tätigkeiten oder Übungen irgend etwas, so als ob das einen Wert habe, so wäre dir viel besser, daß du nichts tätest und dich in dein lauterer Nichts kehrtest, in deine Untauglichkeit, dein Unvermögen, als daß du in großer Wirksamkeit stündest, innen oder außen, und du deines Nichts vergäßest.«¹⁴

Das ganze Problem der Schule und der gelehrten Theologie, ob Affekt oder Intellekt die entscheidende Rolle in der Gottesbegegnung spielen, verschiebt sich hier in die grundsätzliche Haltung, gerade von diesen Subtilitäten nichts zu halten angesichts der eigenen Nichtswürdigkeit, Untauglich-

¹³ Ich zitiere die Predigten Taulers nach: Johannes Tauler, Predigten. Vollständige Ausgabe. Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann. Freiburg i. Br. 1961 (zitiert als H und Seitenzahl). Damit der entsprechende Text auch im mittelhochdeutschen Urtext aufgesucht werden kann, wird in Klammer jeweils die Stelle, hauptsächlich nach der Ausgabe von F. Vetter, Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften herausgegeben. Frankfurt a. M. 1968 (=DTM 11), angegeben (zitiert als V und Seiten- und Zeilenzahl). Zur Überlieferung der Predigten Taulers vgl. Chr. Pleusner, Die Benennungen und der Begriff des Leides bei J. Tauler. Berlin 1967, S. 11–33. Die hier zitierte Stelle: H 389 f. (V 196, 28–197, 9).

¹⁴ H 390 (V 197, 22–30).

keit, Unvermögenheit. Mit andern Worten: Selbsterkenntnis im Sinne einer Destruktion allen äußerlichen Schulwissens angesichts des inneren sterblichen, sündigen, schwachen und törichten Nichts ist die Forderung Taulers, deren Erfahrungscharakter niemand wird leugnen wollen¹⁵.

Predigt also Tauler anstatt christlicher Selbstannahme – auch ein Akt der Demut – die masochistische Peinigung und Vernichtung seiner selbst? Keinesfalls. Denn in derselben Predigt wird der Grund dieser demütigenden Selbsterkenntnis genannt; sie ist nur möglich, weil der Abgrund meiner selbst umfassen ist vom Abgrund Gottes, weil jede Tiefe des Geschöpfes immer schon unterfangen ist von der Tiefe Gottes:

»Die wahre Verkleinerung seiner selbst versinkt in den göttlichen inneren Abgrund Gottes. Da verliert man sich in völliger und wahrer Verlorenheit seines Selbst. »Ein Abgrund ruft den anderen in sich hinein« (Ps. 41, 8). Der geschaffene Abgrund zieht seiner Tiefe wegen an. Seine Tiefe und sein erkanntes Nichts ziehen den ungeschaffenen offenen Abgrund in sich; der eine fließt in den anderen, und es entsteht ein einziges Eins, *ein* Nichts in dem andern. Das ist das Nichts, von dem Sankt Dionys sprach, daß Gott all das nicht sei, was wir nennen, verstehen oder begreifen können; da wird der (menschliche) Geist (dem göttlichen) ganz überantwortet; wollte Gott ihn ganz zunichte machen und könnte er selbst (in dieser Vereinigung) zunichte werden, er würde es aus Liebe zu dem Nichts, mit dem er ganz verschmolzen ist, tun, denn er weiß nichts mehr, liebt und fühlt nichts mehr als das Eine.«¹⁶

Die Selbsterkenntnis, in der demütig und in aller Härte die Nichtswürdigkeit des Eigenen anerkannt wird, hat also ihren Erklärungsgrund in der geschöpflichen Übergängigkeit des geschöpflichen Abgrunds in den göttlichen, was kein Mechanismus ist, sondern ein Geschehen der Gnade. Anstatt Theologie in einem scholastischen Sinn bietet Tauler eine mystische Anweisung zur Erfahrung Gottes, die zunächst so einfach wie radikal ist: Wer des eigenen Nichts in genügender Schärfe inne wird, der gewinnt – in dem Abgrund, der er selber ist – den ihn tragenden Abgrund Gottes: das eigene negativ gemeinte Nichts fällt in das eminent positiv tragende Nichts Gottes (im Sinne des Dionysius Areopagita).

Glaube und Erfahrung

Glaube und Erfahrung, – das ist für Tauler deshalb keine schmerzliche Zweiheit, weil er Glauben nur als lebendigen, lautereren, schlichten, leuch-

¹⁵ Vgl. dazu A. M. Haas, *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*. Freiburg/Schweiz 1971, S. 76–153. Neuerdings auch J. Sudbrack, *Gotteserfahrung und Selbsterfahrung nach Tauler*. In: »Geist und Leben« 49 (1967), S. 178–191.

¹⁶ H 394 f. (V 201, 1–13).

tenden gelten läßt. Wo Glaube, da setzt für ihn Erfahrung ein, Erfahrung des Menschen mit sich selbst, Erfahrung der eigenen Nichtigkeit, kurzum: der Name der Erfahrung ist für ihn Demut bis auf den Grund, ganzheitliche Selbstdiagnose vor Gott. Keiner, der sich bloß partiell durchschaut oder Gott nur über die »niederen« Kräfte Einlaß gewährt, kann zu Gott gelangen,

»es sei denn, der Grund (des Menschen) werde mit allen Kräften, den oberen und niederen, Gott verbunden und ihm mit aller Kraft dargeboten, weit über alles Vermögen hinaus mit lauterem schlichtem Glauben, der Leben in sich trägt, nicht mit einem gedachten und gemachten, der dem Leben kein Licht verleiht. Sieht die Gottheit Gottes, daß der Mensch nicht mehr vorankommt, so kommt sie und wirkt geheimnisvollerweise, von der die (menschliche Natur) nichts gewahr wird, weit über Natur und natürliche Weise hinaus.«¹⁷

Glaube ist für Tauler so sehr Erfahrung, daß er die normale Vorherrschaft der Vernunft bricht: »Da ist nun der Glaube; er raubt und nimmt der Vernunft all ihr Wissen hinweg und macht sie blind. Und ihr Wissen muß sie verleugnen. Die Kraft der Vernunft muß beiseite geschoben werden.«¹⁸ Positiv ist aber der Glaube

»nichts anderes als eine lebendige Hinneigung zu Gott und zu allem, was göttlich ist. Ein Mensch sehe oder höre Dinge, die den Glauben betreffen, es sei die Gottheit, die Menschheit (Jesu), die Dreifaltigkeit, oder was das sei, so fühlt er sich in einem lebendigen Glauben, der ihm besser sagt, was Gott ist, und ihm klarer innewohnt, als alle Lehrmeister ihm sagen können. Dieser Glaube lebte und wohnte in dem innern Reich, wo dieses Leben aus seinem eigenen Brunnen quillt.«¹⁹

Auffällig ist, daß schon die Rede vom Glauben bei Tauler verknüpft ist mit dem erfahrungsbezogenen Christuswort vom »Reich Gottes in uns«²⁰, das durchaus schon mystisch verstanden wird. Es gibt – wie schon für Meister Eckhart – keine von der mystischen absolut trennbare religiöse Erfahrung, sondern die religiöse Glaubenserfahrung gravitiert auf die mystische immer schon und immer intensiver hin, wenn auch auf Seiten des gottverlorenen Geschöpfes noch der geringste Glaubensrest zu einem Motiv ewiger Rettung werden kann:

»Wenn die anderen fallen, die Leute lebendigen Glaubens bleiben stehen; jene sind nicht ins Innere gedrungen; sind sie es aber doch, so finden sie darin einen toten Hund: er riecht übel, schaff ihn weg, er ist tot! Ein lauer, dürrer, kalter,

¹⁷ H 231 (V 122, 25–31).

¹⁸ H 498 (V 256, 11–13).

¹⁹ H 530 f. (V 420, 6–12).

²⁰ Lk 17, 21.

toter Mensch, schwerfällig zu allem, was Gottes ist und Gott angehört; er wäre glücklich, bliebe er doch (wenigstens) am Leben (des Glaubens) *hängen*: wie schwach die Verbindung auch wäre, er würde gerettet.«²¹

Wo der Glaube aber eine lebendige Erfahrung — immer wieder durch das Altarsakrament genährt — ist, da vollzieht sich eine Einigung zwischen Mensch und Gott, die zwar den Menschen nicht in die göttliche Natur verwandelt — denn

»selbst in der höchsten, innigsten, tiefsten Vereinigung mit Gott ist die göttliche Natur und göttliches Sein gar hoch über aller Höhe; da geht (der menschliche Geist) in einen göttlichen Abgrund, den ein Geschöpf niemals erlangt«²² —, die aber doch weiter führt als jegliche denkbare Einigung, »inniger als jegliche Einigung, die sich menschliche Vernunft erdenken kann, in alle und über alle Verwandlung hinaus, weit mehr als ein Tröpflein Wasser sich in einem Fuder Wein verliert und mit ihm vereinigt wird oder der Sonne Schein mit ihrem Glanz oder die Seele mit dem Leib, die (beide) *einen* Menschen und *ein* Sein ausmachen. In dieser Vereinigung wird der (menschliche) Geist gezogen und erhoben über seine Schwäche, über seinen natürlichen Zustand, seine Ungleichheit (Gottes Wesen gegenüber) hinaus; er wird geläutert, verklärt, erhoben über all seine Kraft, über sich selbst, über seine ihm eigene Art hinaus; all sein Wirken und Sein wird von Gott durchdrungen und in göttliche Weise geleitet und übergeführt; da wird die Geburt in Wahrheit vollendet, der (menschliche) Geist verliert jede (ihm noch eigene) Ähnlichkeit mit Gott: er verfließt in die göttliche Einheit.«²³

Diese Unio-Erfahrung, die der Mensch nie vollends verstehen kann, bleibt — bei aller Konkretheit und Fühlbarkeit — einbezogen in den *Glauben*:

»Wenn die Kräfte, von denen wir gesprochen haben, sich in Wahrheit mit der Natur und oberhalb der Natur umwenden und Einkehr halten in den inwendigen Grund, in die Wurzel, so bekennen sie Gott in empfindender Weise, und finden sie da Gott, so bekennen sie ihn in Wahrheit in genießender Weise. *Das findet sich doch alles (nur) in dem wahren lebendigen Glauben*, und alles, was hinausgetragen wird, inwendig in Vernunft und Willen, außen in die äußeren Kräfte, sei es nun im Wirken oder Erleiden, in Worten, Handlungen, im Benehmen, in der Lebensart, alles das empfindet man nur, sei es im Wirken, sei es im Schauen, als *ein Bekennen Gottes in der Wahrheit*.«²⁴

Erfahrung — nichts anderes letztlich als ein Bekennen und Glauben — ist konvertierbar mit dem Glauben, ist die existentielle und mystische Seite des Glaubens. Und — wiederum muß eine Einschränkung gemacht werden

²¹ H 531 (V 420, 20–25).

²² H 230 (V 121, 28–30).

²³ H 228 (V 120, 20–30).

²⁴ H 92 (V 62, 19–28). Die Stellen sind von mir gesperrt.

– obwohl der Glaube seiner innersten Zielrichtung nach in der mystischen Unio-Erfahrung kumuliert, weiß Tauler um die Exklusivität und relative Seltenheit, gleichzeitig aber auch um den Stellvertretungscharakter der mystischen Erfahrung:

»Jene aber, die . . . gestritten und gesiegt haben, werden sich in diesem Abgrund in großer Sicherheit befinden, versunken in Gott, frei ihres Selbst und aller Schrecken. Darum begeben sie sich alle Tage in jenen göttlichen Abgrund und ziehen alle die Ihren mit sich, die ihnen besonders anbefohlen sind; diese dürfen nicht glauben, sie seien von jenen vergessen, gewiß nicht, *sie treten alle mit ihnen ein, in einem Augenblicke, ohne bildhafte Vorstellungen und im Namen der gesamten Christenheit.*«²⁵

Das sagt einer, der in ergreifender Weise die Unzuständigkeit seiner eigenen Erfahrung gesteht:

»Ja, kommt der Mensch so recht in diesen Grund und in dieses Sein, so muß das Netz notwendigerweise reißen. *Glaubt nicht, daß ich in eigenem Erleben bis dahin gelangt sei.* Gewiß sollte kein Lehrer von Dingen sprechen, die er nicht selbst erlebt hat. Doch zur Not genüge, daß er liebe und das im Sinn habe, wovon er spricht, und ihm kein Hindernis bereite. Doch wisset, daß es nicht anders sein kann.«²⁶

Diese großartige, ganz vom Glauben gestützte und im Glauben erfahrungshaft versicherte Redeweise kennt keine andere Schutzlosigkeit als die des Glaubens überhaupt, der sein Abenteuer in der Nachfolge Christi in entscheidender Radikalität findet. Denn letzte Stützung dieses ganzen Unterfangens ist – und hierin ist Taulers mystische Lebenslehre²⁷ wie alle christliche Mystik *Schriftmystik*²⁸ – die Nachfolge Christi:

»Der höchste und oberste Weg des Rufes (Gottes) besteht darin, dem liebevollen Vorbild seines über alles geliebten Sohnes nach außen und innen zu folgen, in wirkender und in leidender Weise, (in der Betrachtung) mit Hilfe der Bilder oder in der Beschauung jenseits aller Bilder. Und wer diesem (Vorbild) ganz lauter und gänzlich nachfolgt, der wird das alleroberste und allerhöchste Ziel erreichen. Und hierbei sollt ihr euch selber erkennen, wie nahe oder wie ferne ihr diesem Vorbild seid. Ihr sollt diesem Vorbild auch in eurem Innern folgen und es da suchen; in diesem Grunde lebt es seinem Sein und Wirken nach.«²⁹

²⁵ H 581 (V 406, 38–407, 1). Von mir unterstrichen.

²⁶ H 313 (V 175, 3–7).

²⁷ F. W. Wentzlaff-Eggebert, Studien zur Lebenslehre Taulers. Berlin 1940; G. M. Schneiders, Die Askese als Weltentsagung und Vollkommenheitsstreben Taulers. In: J. Tauler, Ein deutscher Mystiker, a. a. O. (Anm. 12), S. 178–207; L. Cognet, Introduction aux mystiques rhéno-flamands. Paris 1968, S. 120 ff.; C. Champillion, J. Tauler maître de vie. In: »Vie spirituelle« 58 (1976), S. 8–24.

²⁸ J. A. Bizet, Jean Tauler de Strasbourg. Paris 1968, S. 21–26; ders., Tauler auteur mystique? In: La mystique rhénane, a. a. O. (Anm. 8), S. 172–174.

²⁹ H 507 (V 243, 23–31).

Die anthropologischen Grundlagen der Taulerschen Mystik

Auch wenn Tauler den psychologischen Topoi der mystischen Theorie wenig Bedeutung angesichts des hinreißenden Geschehens der Unio beizumessen scheint – ob sie in der Liebe oder Erkenntnis oder mit oder ohne Bilder sich vollzieht, ist für ihn letztlich gleichgültig und ein Thema für die Lesemeister, für die Scholastiker –, so kommt er doch nicht aus ohne ein bestimmtes Vokabular für Art und Ort des Vorgangs. Gerade seine starke Erfahrungsbezogenheit muß sich ein »Referenzsystem«³⁰ schaffen, das seiner Rede jene Plausibilitätsstruktur³¹ verleiht, die sie immer wieder erstaunlich klar und prägnant auszeichnet.

Klar, daß für Tauler im Glauben und in den Heilmitteln der Kirche – Gebet und Sakramenten – ein System innerer, lebensmäßig für ihn evidenter Plausibilitätsstruktur vorgegeben ist, auf das er sich, mahnend und bittend, auch immer wieder bezieht. Kommt dazu eine von seiner Ordensspiritualität sich nährende und geforderte Intensität der Vermittlung dieses ganzen Komplexes von religiösen Verhaltensweisen und Glaubensmodi an die Gläubigen durch Predigt und Unterweisung: *Contemplata aliis tradere* – »die Früchte der Betrachtung den Gläubigen übermitteln«, heißt die thomanische Formel³². Oder mit einer Formel der dominikanischen Liturgie³³: *Caeli vinum propinare populo* – »dem Volk den Wein des Himmels kredenzen«. Dahinter steht ein ganzes umfängliches Studium der Heiligen Schrift und gelebter Liturgie. Diesen erfahrenen und problemlos gegenwärtigen Hintergrund der religiösen Mentalität kann und muß man in Anschlag bringen, wenn man diese dominikanische Mystik nicht als einen bloß philosophischen Entwurf spekulativer Existenzdeutung verkennen will.

Was die Art der mystischen Unio anbelangt, so haben wir durch Zitate ausführlich gezeigt, daß sie für Tauler eine eindeutige Erfahrungsseite hat, die auch ihre sprachliche Ausformung in Termini der Erfahrung bekommt³⁴. »Wer das erfahren (*bevinden*) will, kehre sich ins Innere . . .«³⁵ Auf der anderen Seite wurde deutlich, daß selbst die Einheitserfahrung eine *Erfahrung im Glauben* ist und bleibt. Die Paradoxie, daß Glaubens-

³⁰ Gemeint sind damit die theoretischen und praktischen Faktoren, unter deren Einfluß die mystische Erfahrung bei Tauler sich ergibt. Vgl. dazu G. Wrede, *Unio mystica, Probleme der Erfahrung bei J. Tauler*. Uppsala 1974, S. 255 ff.

³¹ P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*. Frankfurt a. M. 1970, S. 57 ff.

³² A. M. Haas, *Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der Deutschen Mystik*. In: W. Beierwaltes/H. U. von Balthasar/A. M. Haas, *Grundfragen der Mystik*. Einsiedeln 1974, S. 80.

³³ Bizet, a. a. O. (Anm. 28), S. 21.

³⁴ Vgl. Wrede, a. a. O. (Anm. 30), S. 263–271.

³⁵ H 202 (V 301, 22).

erfahrung zum Selbstaussweis sich der sprachlichen Mittel empirischer Aussage bedient, dürfte nichts Schockierendes haben, wenn man bedenkt, daß »innere Erfahrung« in all ihren Varianten – auch und vor allem der religiösen, wo es um eine Begegnung mit dem *persönlichen* Gott geht – immer auf empirische Aussageweisen im Sinne konkreter Metaphorik angewiesen bleibt.

Ähnlichen metaphorischen Charakter hat Taulers Sprechweise, wenn er vom »Ort« der Einheitsbegnadung redet. Die Metapher des *Seelengrundes*³⁶, in den zu dringen und sich zu kehren der Mensch immer wieder aufgefordert wird, in dem der Mensch die Salbung Christi bekommt³⁷, der zur Höhe Gottes überschäumt³⁸, der sich in sich selber abgründig hineinneigt³⁹, der von den Seelenkräften geschieden und in den »kein geschaffenes Licht« hineinreicht⁴⁰, ist der Ort, besser Nicht-Ort, in dem Gott mit der Seele sich vereinigt. Es gibt eine unendliche Anzahl von Stellen, an denen Tauler sich um diesen Seelengrund bemüht und versucht deutlich zu machen, daß er jene Verhältnisbestimmung der Seele ist, in welcher der dynamische Rückbezug des Geschöpfes auf seinen Schöpfer sich ereignet⁴¹. Der Kern des Seelengrundes ist das *Gemüt*⁴². Von ihm heißt es:

»Das Gemüt, der Grund, ist wie eingepflanzt in die Seele, so daß sie ein ewiges Streben und Ziehen in sich selbst hinein hat; und der menschliche Geist, der Grund, hat ein ewiges Neigen, ein Grundneigen wieder nach dem Ursprung. Dieses Neigen verlischt auch in der Hölle nicht, und das ist die größte Pein der Verdammten, daß ihnen die Erreichung ihres Ursprungs ewiglich versagt bleibt.«⁴³

Oder:

»Zuweilen wird die Seele auch ›Geist‹ genannt, und das ist insofern gesagt, als sie eine alle Masse übersteigende Verwandtschaft zu Gott hat. Denn Gott ist

³⁶ Vgl. dazu die immer noch vorbildliche Studie von P. Wyser, *Der »Seelengrund« in Taulers Predigten*. In: *Lebendiges Mittelalter*. Festgabe für W. Stammler. Freiburg/Schweiz 1958, S. 203–311; und H. Kunisch, *Das Wort ›Grund‹ in der Sprache der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*. Diss. Münster. Osnabrück 1929.

³⁷ H 487 (V 366, 26).

³⁸ H 489 (V 368, 22).

³⁹ H 411 (350, 16). V 350, 20 ff. wird Proklus zitiert, der für Tauler der Gewährsmann für das »Gemüt« ist. Vgl. unten Anm. 42.

⁴⁰ H 336 (V 331, 13).

⁴¹ D. Mieth, *Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei J. Tauler*. Regensburg 1969, S. 258–260.

⁴² Vgl. oben Anm. 36 und die folgende Literatur: A. Walz, »Grund« und »Gemüt« bei Tauler. In: »*Angelicum*« 40 (1963), S. 328–369; C. Champollion, *La place des termes »gemuete« et »grunt« dans le vocabulaire de Tauler*. In: *La mystique rhénane*, a. a. O. (Anm. 8), S. 179–192; H. Fischer, *Fond de l'âme*, DSp 5, Sp. 650–661; I. Weilner, *J. Taulers Bekehrungsweg. Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik*. Regensburg 1961, S. 124 ff.

⁴³ H 412 (350, 26–29).

Geist, und die Seele ist Geist, und infolgedessen hat sie ein ewiges Sichhinein-neigen und Hinblicken in den Grund ihres Ursprungs. Von der Gleichheit im Geistigen neigt und beugt sich der Geist wieder in den Ursprung, die Gleichheit . . . Die Seele wird auch ›Gemüt‹ genannt; das ist ein köstlich Ding: in ihm sind alle Kräfte vereinigt, Vernunft, Wille, aber es selbst steht über diesen, und es besitzt mehr als diese. *Über* der Wirksamkeit der Kräfte gibt es (noch) ein inneres und wesentliches Ding; und wenn das ›Gemüt‹ geordnet und gut (auf Gott) ausgerichtet ist, so geht auch alles andere gut.«⁴⁴

Hier kann dann die oben schon erwähnte Abgrundspekulation einsetzen, weil der Mensch in der eigenen Tiefe seiner selbst *der* Tiefe, dem Abgrund Gottes, begegnet. In die abyssale Verfassung der eigenen Innerlichkeit eintreten, des Reiches in sich wahrnehmen, heißt dann: Gott und seiner Abgründigkeit begegnen. Oder mit Worten, die ihre Herkunft von Dionysius nicht verleugnen: Dem göttlichen Dunkel

»entgegen trage *deine* unergründliche Finsternis, die allen wahren Lichtes beraubt, allen Lichtes entbehrt, und laß den Abgrund der göttlichen Finsternis, sich selbst allein bekannt und allen (geschaffenen) Dingen unbekannt, (dich erleuchten). Dieser selige Abgrund, unbekannt und ungenannt, wird mehr geliebt und zieht mehr Seelen an sich als alles, was sie erkennen können an dem göttlichen Sein in der ewigen Seligkeit.«⁴⁵

Die dynamische Abgründigkeit der Menschenseele repräsentiert Tauler verschiedentlich in einem trichotomischen Schema⁴⁶, nach dem im *einen* Menschen gewissermaßen drei Menschen enthalten sind, ein eher starres hierarchisches Organisationsprinzip, das sich vom zweiteiligen – nach äußerem und innerem Menschen – doch durch höhere Komplexität unterscheidet:

»Der Mensch verhält sich, als ob er drei Menschen wäre, und ist doch (nur) einer. Der erste ist der äußere, tierische, sinnliche Mensch; der zweite der geistige mit seiner Erkenntniskraft; der dritte der sich zu sich selbst neigende Seelengrund, der oberste Teil der Seele, das Gemüt. Alles zusammen macht nur einen Menschen aus.«⁴⁷

Auf den innersten Menschen, den verborgenen, obersten, nach Gott gebildeten und »gottförmigen« Menschen⁴⁸ kommt alles an:

»Dieser innerliche Mensch kehrt in seinen Ursprung zurück, in seine Ungeschaffenheit und wird da Licht im Licht. In diesem Lichte verlöschen – sie werden der Finsternis gleich – alle natürlichen und eingegossenen Lichter, die jemals unter diesem Licht gelehnt haben.«⁴⁹

⁴⁴ H 537 f. (V 261, 33–262, 8).

⁴⁵ H 623 (V 278, 14–19).

⁴⁶ Vgl. Haas, *Nim din selbes war*, a. a. O. (Anm. 15), S. 133 ff.

⁴⁷ H 409 (V 348, 22–25).

⁴⁸ H 525 (378, 15 ff.).

⁴⁹ H 525 (V 378, 18–21).

Taulers mystische Entwicklungspsychologie

Konkret wird dieses anthropologische Schema in seiner Transposition in die menschliche Lebenszeit, die für Tauler – ähnlich wie für Seuse, aber in anderer literarischer Ausprägung – eine unverhofft große Wichtigkeit bekommt.

Tauler hat – oberflächlich gesehen – sich an die verschiedensten, von der mystologischen Tradition überlieferten Stufenwege gehalten, die zu referieren hier nicht der Ort ist⁵⁰. Hingewiesen sei einzig auf die Bedeutung, die er in für ihn charakteristischer Weise auf den Lebensabschnitt zwischen Vierzig und Fünfzig legt⁵¹. Das ist – von modernen psychologischen Gesichtspunkten her als Zeit der »midlife crisis« taxiert – der ganz entscheidende Lebensabschnitt, in dem der Mensch zu einer gewissen Sicherheit im geistlichen Leben gelangt.

»Der Mensch tue, was er wolle, und fange es an, wie er wolle, er kommt niemals zu wahren Frieden, noch wird er dem Wesen nach ein Mensch des Himmels, bevor er an sein vierzigstes Lebensjahr kommt. Bis dahin ist der Mensch mit so vielerlei beschäftigt, und die Natur treibt ihn hierhin und dorthin, und manches ist, was die Natur (in ihm) oft beherrscht, während man wähnt, es sei ganz und gar Gott, und er kann nicht zu wahren, vollkommenem Frieden kommen noch ganz des Himmels werden vor jener Zeit. Dann soll der Mensch noch zehn Jahre warten, ehe ihm der Heilige Geist, der Tröster, in Wahrheit zuteil werde, der Geist, der alle Dinge lehret.«⁵²

Die mystische Unio-Erfahrung hat ihren Platz sinngemäß am Ende dieses Prozesses, um die Fünfzig herum.

»Ungeachtet er im Alter von vierzig Jahren zur Besonnenheit gekommen ist und himmlisch und göttlich geworden und seine Natur einigermaßen überwunden hat, braucht er doch zehn Jahre und ist um die fünfzig herum, ehe ihm der Heilige Geist in der edelsten und höchsten Weise zuteil werde, eben dieser Heilige Geist, der ihn alle Wahrheit lehrt. In diesen zehn Jahren, in denen der Mensch zu einem göttlichen Leben gelangt ist und seine Natur überwunden hat, wird er sich in sich selbst kehren, sich einsenken, einschmelzen in das reine, göttliche, einfache innere Gut, wo das edle Seelenfünklein eine gleiche Rückkehr und ein gleiches Zurückfließen in seinen Ursprung hat, von dem es ausgegangen ist.«⁵³

Dieser Betonung der Lebenszeit im menschlichen Reifen zur Unio-Erfahrung hin entspricht es, daß Tauler auf die asketische Vorbereitung, auf Selbsterkenntnis, Gelassenheit, Demut, Preisgabe des Eigenen, Einblick ins eigene Nichts einerseits und auf den Vorgang der Bekehrung, die

⁵⁰ Vgl. Weilner, a. a. O. (Anm. 42), S. 206 ff.

⁵¹ Vgl. a. a. O., S. 231 ff.

⁵² H 136 f. (V 79, 21–29).

⁵³ H 137 (V 80, 5–14).

meist der Vorgang der mystischen Unio selber ist, einen großen Wert legt. Er ist insofern Praktiker unter den Mystikern, als er in allen strittigen Punkten des geistlichen Lebens eine höchst versöhnliche Diskretion walten läßt. Geistliche Übungen, gewiß und auf jeden Fall, aber ihnen nicht zu großes Gewicht beimessen; Tätigsein oder Passivität, beides zu seiner Zeit: Wer der Vereinigung mit Gott gewürdigt wird, der hat sich passiv zu verhalten, sobald aber diese Gnade vorbei ist, hat er sich wieder den gewohnten Übungen hinzugeben⁵⁴. Diese Menschlichkeit, dieses Bescheidwissen um Bedürfnisse und Forderungen der Lebenssituation zeichnet Taulers Mystik wie keine andere aus.

Die Unio

Noch zur anthropologisch-theologischen Bestimmung des Grundes gehört es, daß sich im Seelengrund das *Bild Gottes* befindet. Die dem Grund zugeneigte Seele »erkennt sich als ein vernünftiges Bild dessen, von dem sie ausgeflossen ist«⁵⁵. Die göttliche Dreifaltigkeit selber genießt hier »ihr edles Bild und Gleichnis«⁵⁶. Ja das Bild besteht selber in der »hineingesunkenen Gottheit«, »die sich mit dem Übersein ihrer unaussprechlichen Liebe in diesen Geist (des Menschen) eingesenkt hat und ihn wiederum ganz und gar in sich selbst verschlungen und ertränkt hat«⁵⁷. Die Vorstellungen des »Reiches Gottes in uns« und des »Bildes Gottes in uns« kontaminieren sich:

»Dieses Reich ist eigentlich im Allerinnersten des Grundes, sobald der Mensch mit aller Übung den äußeren Menschen in den inneren, geistigen hineingezogen hat und dann die zwei Menschen – der Mensch der sinnlichen und der der geistigen Kräfte – sich gänzlich in den allerinnersten Menschen erheben, in den verborgenen Abgrund des Geistes, worin das wahre Bild Gottes liegt, und dieses sich in den göttlichen Abgrund erschwingt, in dem der Mensch von ewig her in seiner Ungeschaffenheit war.«⁵⁸

So geschieht dann der eigentliche »Durchbruch«, »die wesentliche Umkehr«, »Einkehr«, »Überströmung«, »Überformung«, »Geburt« und »Gelassenheit«⁵⁹ (wie immer die einzelnen Ausdrücke dafür heißen mögen). Denn das Bild selber ist die lebendige Gegenwart Gottes:

»Dieses Bild bedeutet nicht nur, daß die Seele nach Gott gebildet sei; sondern es ist dasselbe Bild, das Gott in seinem eigenen, lauterem, göttlichen Sein selbst ist;

⁵⁴ H 444 (V 238, 17 ff.).

⁵⁵ H 412 (V 351, 4).

⁵⁶ H 366 (V 266, 10 f.).

⁵⁷ H 272 (V 143, 5 ff.).

⁵⁸ H 481 (V 363, 4–11).

⁵⁹ Vgl. B. Dietsche, Über den Durchbruch bei Tauler. In: J. Tauler, Ein deutscher Mystiker, a. a. O. (Anm. 12), S. 270.

und hier in diesem Bild, da liebt, erkennt und genießt Gott sich selber. Gott lebt, west und wirkt in der Seele. Dadurch wird die Seele ganz gottfarben, göttlich, gottförmig. Sie wird durch Gottes Gnade all das, was Gott von Natur ist, (und zwar) in der Vereinigung mit Gott, in dem Einsinken in Gott, sie wird über sich hinaus in Gott geholt. Ganz gottfarben wird sie da; könnte sie sich selber erblicken, sie hielte sich für Gott. Wer sie sähe, erblickte sie in dem Kleid, der Farbe, der Weise, dem Wesen Gottes, alles durch Gnade, und wäre selig in dieser Erscheinung, denn Gott und die Seele sind eins in dieser Vereinigung, durch (Gottes) Gnade, nicht von Natur... Die lautere, göttliche, freie Seele wird ewig angesehen werden wie Gott und wird alle ihre Seligkeit haben in sich und außer sich in dieser Vereinigung, und sie wird sich selber als Gott ansehen, denn Gott und sie sind eins in dieser Einung. Ach, wie selig und überselig sind die, welche sich so suchen und finden lassen, daß der Herr sie so (in sich) hineinführe und sie mit sich in unaussprechlicher Weise vereine! Das geht weit über alle Sinne und alle Erkenntniskraft und alles, was man in Worten aussprechen oder denken kann.«⁶⁰

In wachsender Intensität wirkt sich das keineswegs statische Bild Gottes in der Seele auf diese aus, so daß letztlich die ganze Seele vom Leben Gottes überformt wird, aber – wie Tauler mitsamt einer großen patristischen Tradition nicht müde wird beizusetzen, – »aus Gnade und nicht von Natur«. Die Vereinigung und das Einswerden haben, wenn sie aktuell werden, das Schweigen aller Vermögen zum Gefolge: Sowohl die äußeren Sinne als auch die Erkenntniskräfte können diese Erfahrung nur passiv über sich ergehen lassen, werden aber gerade deshalb in den Prozeß der Vereinigung mit einbezogen: Die

»Vereinigung geschieht in zweierlei Weise, innen und außen, mittelbar und unmittelbar, im Geist und in der Natur. Das wird oft mißverstanden, denn die göttliche Natur erfährt keine Bereicherung. Nicht einmal die Vereinigung der Seele mit dem Leib vermag die Vernunft zu begreifen, und wie sie in der Hand, im Fuß und jeglichem anderen Glied sich auswirkt und bewegt. Wie sollte dann der Mensch die Vereinigung der Seele mit der göttlichen Natur begreifen? Die dazu gelangen, wirken aus der Zeit in die Ewigkeit, aus der Geschaffenheit in die Ungeschaffenheit, aus der Mannigfaltigkeit in die Einfachheit; im Unfrieden bewahren sie Frieden, sinken mit liebeichem Verlangen in den (göttlichen) Grund und opfern Gott alle Dinge wieder auf, so wie es ewig in ihm gewesen ist und er es geliebt und gedacht hat.«⁶¹

Der Bezug auf Meister Eckhart ist hier deutlich spürbar, insbesondere wenn ein Zustand wählender Gelassenheit anvisiert wird, in dem die Dimension der Zeit durch jene der Ewigkeit durchherrscht wird. Tauler aber führt die Vereinigung weiter als Eckhart, wenn er sie auch auf das Äußere sich erstrecken läßt. Nicht umsonst bezieht er sich – als auf ein

⁶⁰ H 277 (V 146, 17–147, 6).

⁶¹ H 103 (V 69, 12–23).

Beispiel verstandesmäßig nicht aufhellbarer Einigung — auf die Einheit von Leib und Seele: Das »natürliche« Beispiel — ist es so natürlich? — liegt ihm näher als jeder andere Analogiefall, vermag es doch am deutlichsten die Vereinigung und das Einswerden der göttlichen und menschlichen Natur als ein Geschehen göttlicher Gnade und Zuwendung darzustellen. Wenn schon die »Natur« — das Gesättigtsein jeden körperlichen Gliedes mit Seele — eine rätselhafte Einigung besagt, dann ist die noch viel rätselhaftere *Unio mystica* zwar als ein den menschlichen Verstand weniger brüskierendes Geschehen gesehen, obwohl unbestritten bleibt, daß es qualitativ etwas anderes ist als die Einheit von Leib und Seele. Undurchschaubar für den Menschen sind aber beide Einheiten.

Über die Modalitäten der Vereinigung der Seele mit Gott verweist Tauler auf die Selbstevidenz der Erfahrung: die »starke« und höchste Art der Liebe, die den Menschen in der *Unio* überkommt,

»leuchtet so wesentlich in den Grund, daß der Geist in seiner menschlichen Schwäche das nicht ertragen kann; er muß da notwendigerweise zerfließen und wieder in seine Ohnmacht zurückgeworfen werden. Da hat der Geist denn keine andere Stütze: er versinkt und entsinkt in dem göttlichen Abgrund und verliert sich in ihm, so daß er von sich selber nichts weiß; denn das Bild Gottes, das dieser Liebe entspricht, ist ihm zu übermächtig . . . Der Geist entfällt seiner eigenen Erkenntnis und seiner eigenen Wirksamkeit; Gott muß alle Dinge in ihm wirken; er muß in ihm erkennen, lieben, denn der menschliche Geist ist in dieser starken Liebe sich selbst entsunken, er hat sich in dem Geliebten verloren wie ein Tropfen Wasser im tiefen Meere; er ist weit mehr eins mit ihm geworden als die Luft mit der Klarheit der Sonne, wenn diese am lichten Tag scheint. Was da vor sich geht, das kann man eher erleben (*ist . . . ze befindende*), als davon sprechen.«⁶²

Der Vorgang ist *one mittel*⁶³, ohne eine mittlere Instanz — Verstand, Vernunft —, die es dem menschlichen Geist objektivieren könnte. Hier ist der Mensch ganz schutzlos der göttlichen Übermächtigung preisgegeben.

Tauler, konfrontiert mit der thomistischen Lehre, wonach die Vereinigung der Seele mit der Dreifaltigkeit in und durch die Seelenvermögen oder Seelenkräfte (*memoria, intellectus, voluntas*) zustande komme, »also in dem wirkenden Gedächtnis, dem wirkenden Erkenntnisvermögen und der wirkenden Liebe«, kann sich damit nicht zufrieden geben. Thomas von Aquin geht ihm hierin zu wenig weit; beim Neuplatoniker Proklos findet er die philosophische Radikalisierung des Seelengrundes, die er für seine mystische Anthropologie haben möchte:

»Aber andere Lehrer sagen — und das ist sehr und unsagbar mehr von Bedeutung —, daß das Bild der Heiligen Dreifaltigkeit in dem innersten, allerverborgenen,

⁶² H 402 f. (V 251, 10–25).

⁶³ V 91, 30; 84, 9.

tiefsten Grunde der Seele ruhe, wo sie Gott dem Sein nach, wirkend und aus sich selbst seiend besitze; da wirke und sei Gott und genieße sich selbst, und man könne Gott so wenig davon trennen, wie man ihn von sich selbst zu trennen vermöge. Das komme von Gottes ewiger Anordnung; er habe es so eingerichtet, daß er sich (von dem Grunde der Seele) nicht trennen könne und wolle. So besitze dieser Grund in seiner Tiefe, durch (Gottes) Gnade alles, was Gott von Natur besitze. In dem Maß, in welchem sich der Mensch in den Grund lasse und kehre, werde die Gnade geboren und auf andere nicht nach höchster Art. Hierzu sagt ein heidnischer Meister, Proklus: »Solange der Mensch mit den Bildern, die unter uns sind, beschäftigt ist und damit umgeht, wird er, so glaube ich, niemals in diesen Grund gelangen . . . Willst du erfahren, daß er (der Grund) besteht, so laß alle Mannigfaltigkeit fahren, und betrachte nur diesen einen Gegenstand mit den Augen deines Verstandes; willst du aber höher steigen, so laß das vernünftige Hinsehen und Ansehen, denn die Vernunft liegt unter dir, und werde eins mit dem Einen. Und er nennt das Eine eine göttliche Finsternis, still, schweigend, schlafend, übersinnlich.« Ach, ihr Lieben, daß ein Heide das verstanden hat und darauf kam, wir aber dem so ferne stehen und so wenig gleich sind, das bedeutet für uns einen Schimpf und eine große Schande.«⁶⁴

Jetzt ist auch theoretisch klar, weshalb die Unio für Tauler mit der alten Streitfrage, in welchem Seelenvermögen sie sich abspiele: in der Vernunft oder im Willen (in der Liebe), nichts zu tun hat. Denn wenn sie sich im Seelengrund, jenseits der Vermögen abspielt, dann sind, wo nur noch göttliches Leben ist, Erkenntnis und Liebe des Menschen zum Schweigen verurteilt.

Vieles wäre noch zu sagen über Taulers Versuch einer Typologie der Unio nach Ablauf und Erfahrungsmodus — berühmt ist der Ternar: *jubilacio* — *getrenge* (Nacht und Gottesferne) — *ubervart* (der dynamische Aspekt der höchsten Überformung)⁶⁵ — oder vor allem über die Art, wie er von dem den Menschen überformenden göttlichen Leben spricht (»wüste Wildnis« Gottes, »verborgene Finsternis des weiselosen Gutes«)⁶⁶. Auf weite Strecken — die Zitate haben das spüren lassen — handelt es sich um eine Mystik der Dreifaltigkeit⁶⁷: Alles Ledig- und Bloß-Sein des Menschen hat seinen Sinn nur darin, daß dadurch das freie Leben Gottes zum Ausstrag — gerade auch im Innersten des Menschen — kommen kann.

⁶⁴ H 201 (V 300, 16–301, 3).

⁶⁵ H Predigt 40; vgl. dazu K. Grunewald, Studien zu J. Taulers Frömmigkeit. Hildesheim 1972, S. 14; Weilner, a. a. O. (Anm. 42), S. 211–219, zeigt auf, daß auch dieses Schema nicht von entscheidender Wichtigkeit für Tauler ist.

⁶⁶ H 80 (V 54, 29 f.).

⁶⁷ Für H. U. von Balthasar, Christliche und nichtchristliche Meditation, a. a. O., (Anm. 2), S. 60, ist eine andere als eine trinitarische Mystik im Christentum gar nicht denkbar: »In der Menschwerdung des Sohnes wird uns also nicht nur die vorbildliche Haltung der Kreatur Gott gegenüber gegeben, sondern eine urbildliche Haltung in Gott selbst: sich empfangen und sich verdanken ist selber göttlich und damit endgültig.«

Dasein als Kommunion

Von Stanislaw Grygiel

I. Profanation

Gesetzt, es fände einer niemals, auch nicht für einen Augenblick, die Atmosphäre mitmenschlicher Begegnung für sich, dann verliefte er diese Welt in der Gewißheit, daß sein Dasein jedes Sinnes und Wertes bar war. Von niemandem erfüllt, scheidet er leer. Er löst sich gleichsam in Nichts auf, weil er auch selbst niemanden erfüllte. Ein »Niemand« mag wohl die Kyklopen überwältigen, aber Odysseus fuhr weiter, gen Ithaka: er wußte sich mit seinem Namen an diese Insel gebunden; trotz der Warnung seiner Gefährten enthüllte er den Kyklopen seinen Namen. Sein »keckes Herz« erlaubte es dem König von Ithaka nicht, als »Niemand« zu scheiden.

Begegnet aber einer einem Menschen, dann vollzieht sich in seinem Selbstbewußtsein ein Wandel (*metanoia*). Miteinander vereint gewinnen wir Menschen durch den wechselseitigen Austausch ein Mehr an Wirklichkeit — gleichsam eine Bestätigung der These, wonach nur das, was geliebt ist, existiert und zwar nach dem Maße, wie es geliebt wird. Die eigene Existenz wird von einer neuen Art von Dauer durchdrungen. Sie weitet sich, so daß Sinn und Wert in ihr Raum finden. Und dann ist es nicht mehr wichtig, ob unser Leben kurz oder lang ist, wissen wir doch: worum es in Wahrheit geht, das ist in uns schon ereignishafte Gegenwart.

In der Bildersprache von Platons Symposion ist der Mensch nur die Hälfte seiner selbst; die Hälfte eines zerbrochenen Rings, dessen anderer Teil irgendwo weit weg der Freund innehält. Doch wenn sie einander finden, erkennen sie sich daran, daß sie wie zwei Hälften eines zerbrochenen Stückes (*symbola*) zusammenpassen: jeder ist nur ein Symbol des Menschen, jeder soll den andern an den Bruchstellen begegnen.

Und im Menschen gibt es keine Stelle, an der sich nicht das Zeichen des Bruchs finden ließe: alles an uns symbolisiert die Ganzheit. Daher sind wir in der Begegnung mit dem anderen bestrebt, diesen womöglich in seinem Wesenskern, seinem Selbst zu fassen. Dann und nur dann wird alles in uns von der einigenden Kraft ergriffen, selbst wenn sich anderswo die Unterschiede durchhalten. Dem Selbst des anderen kann man sich nun aber auf sehr verschiedenen Wegen nähern.

Man kann auf ihn so zugehen, wie man sich etwas nähert, was unter dem Einfluß meines Handelns für mich gegenständlich wird. Gegenständliche

Der Beitrag Stanislaw Grygiels erschien zuerst in der polnischen katholischen Monatsschrift »Znak«. Er ist ein bemerkenswertes Beispiel für christlichen Personalismus in einer vom Kollektiv bestimmten Gesellschaft.

Begriffe erlauben es mir, in die Wirklichkeit so einzudringen, als wäre sie mein eigen. Ich bezeichne damit die Wirklichkeit, in der ich mich gut auskenne, um mich selbst in ihr ins Spiel zu bringen, sie zu manipulieren und auszunützen.

Auf diesem Wege komme ich der Wirklichkeit in dem Augenblick nahe, in dem sie *zu haben* ist. Durch Vergegenständlichung schaffe ich mir eine Wirklichkeit, die mir gänzlich unterstellt ist. Hier bleibt keine Möglichkeit, im Seienden das wahrzunehmen, was man nicht besitzen kann.

Nähern wir uns auf diese Art dem Menschen, dann machen wir uns auch ihn verfügbar. Und vieles ist am Menschen *zu haben*, so daß wir darüber häufig sein *Sein* vergessen.

Ausnutzung begrifflich faßbarer Wirklichkeit ist dem gegenständlichen Denken von seinem Wesen her eigen. Das liegt ansatzhaft bereits in den Akten der Abstraktion. Ab-trennen (*abstrahere*) bedeutet – ganz allgemein – ein Neues, Meiniges schaffen, um mit seiner Hilfe und nach seinem Maß die von mir unabhängige Wirklichkeit zu modellieren.

Doch die Praxis, die dem »Ab-trennen« folgt, umfaßt die gegebene Wirklichkeit nicht in ihrer Ganzheit, nur fragmentarisch dringen wir in das Ganze der Dinge ein, was für das Bezeichnete wie für den Bezeichnenden gefährlich ist. Wir verlagern den Schwerpunkt der Dinge und bringen sie aus ihrem Gleichgewicht.

Vergegenständlichen kann man eine Blume, einen Stein, ein Tier, aber auch einen Menschen. Eine Blume kann auf meinen vergegenständlichenden Eingriff nicht mit »Nein« antworten. Ich kann mit ihr machen, was ich will – bis zum Augenblick, da sie eingeht. Das ist dann ihre »Antwort«, ihr Vorwurf. Die Dinge bezeugen, daß nicht alles an ihnen zu haben ist. Ihr Selbst enthüllen sie uns beim »Sterben«.

Anders der Mensch. Über ihn gewinne ich so viel Macht, als er mir selbst zubilligt. Wenn er sie mir verweigert (und das kann er, ohne solange zu warten, bis ich ihn vernichte), stehe ich kraft- und ratlos vor ihm. Um diese für den Menschen fundamentale Wahrheit deutlicher in den Blick zu bekommen, müssen wir uns unsere alltägliche, aber tragisch verkannte Erfahrung bewußt machen.

Um mich dem ändern zu nähern, seine Identität zu erfassen, ihn mit etwas Begriffenen zu identifizieren, frage ich: Womit hat er sich selbst identifiziert? Das ist die Ausgangsfrage, und die Antwort darauf entscheidet über den ändern sowie über meine Verfügungsgewalt über ihn – entscheidet auch über mich.

Um die Antwort zu finden, stelle ich in einer Reihe von Beobachtungen das Verhalten (die Lebensweise) des anderen fest. Von diesen her stelle ich dann eine Hypothese auf, etwa die, daß sich dieser Mensch mit dem und dem, was er hat, identifiziert, zum Beispiel mit einem hübschen Anzug,

den er trägt. Ich kann die Bestätigung der Hypothese auch beschleunigen – mit Hilfe eines Experimentes.

Zu diesem Zweck konstruiere ich für mein menschliches Forschungsobjekt eine künstliche Situation. Der andere steht vor einer ihm aufgezwungenen, also unnatürlichen Alternative. Etwa der: entweder seinen Anzug zu behalten und mit ihm auch seine Identität – oder ihn einzubüßen und damit auch sein Selbst zu verlieren. Ich signalisiere ihm, daß er bei dem erfaßt wurde, womit er sich identifiziert hat – diesmal bei seinem Anzug – und daß diesem Gefahr droht. Mit der künstlichen Gefahr zeige ich ihm auch einen künstlichen Ausweg: »Ich lasse dich frei, das heißt, ich erlaube dir, das zu haben, woran du hängst, falls du tust, was ich von dir verlange.« Das wird aber etwas sein, was der Mensch von sich aus nie täte. Aber nun tut er es, weil er fürchtet, die Bindung, in der er seine Personhaftigkeit garantiert sieht, könne zerstört werden. Aus der Vielzahl solcher möglicher Bindungen ergibt sich eine Vielzahl von Möglichkeiten des Bösen, zu denen ein Mensch sich zwingen läßt. Er wählt das Böse nur dann, wenn er von dem, was er hat, nicht frei ist. Er vernichtet damit aber die Werte, die für seine Person fundamental sind, und damit den Personenwert überhaupt.

Ich kann ihn frei lassen für Taten des Unrechts, des Unglaubens, der Lüge, der Gewalt . . . ; dafür, daß er auf alle Werte spuckt, ohne die wir nur das sind, was wir haben – dafür also, daß er auf den Menschen spuckt.

Bleibt meine Erwartung unerfüllt, so muß ich die Hypothese als unrichtig fallen lassen und die Signaltechnik als ineffektiv verwerfen. Die Hypothese war falsch, weil sie mir nicht aufgedeckt hat, womit sich der gegebene Mensch identifiziert.

Nehmen wir nun an, jemand, der sich vor eine derartige Alternative gestellt sieht, verweigert die Antwort. Es kann der gleiche Mensch sein, der zunächst meine Hypothese bestätigte, sie aber plötzlich negiert und mich dadurch in Verwunderung versetzt. Ich höre ihn plötzlich sagen: »Nein! Meinen Nachbarn spucke ich nicht an.« Mehr noch: »Würde ich es tun und dadurch meinen Anzug retten, so würde ich ja aufhören, ich selbst zu sein. Ich würde meine Identität verlieren.« Denke ich auch weiterhin gegenständig und possessiv, also auf die Wirklichkeit des Habens gestützt, so werde ich nach etwas anderem Ausschau halten, womit sich mein Mitmensch – meiner Überzeugung nach – identifiziert.

Indem ich mein Sein (*esse*) auf dieses Denken stütze, zielt mein Handeln (*agere*) auf eine ständige Erpressung.

Angenommen, ein Mensch antwortet mir ständig mit »Nein!« Jede folgende Verifizierung meiner Hypothese zeigt mir, daß der von mir Getestete sich mit noch etwas anderem identifiziert. Womit? Wo ist »das«, »was« ihm so viel Kraft gibt, sich meiner Erpressung immerfort zu wider-

setzen? Welche Wirklichkeit enthüllt mir seine Ablehnung meines gegenständlich-technischen Denkens?

Bin ich im Besitz der entsprechenden (vor allem physischen) Möglichkeiten und zudem entschlossen, den andern um jeden Preis auf diesem Wege zu »treffen«, so scheue ich nicht vor dem äußersten Experiment, zu dem das abstrakt-technische Denken fähig ist: dem »Terminalversuch«. In diesem Experiment erreicht die Erpressung ihr Maximum, zugleich aber auch ihre äußerste Grenze. An sie gelange ich am häufigsten dann, wenn ein anderer mich selbst bei meiner possessiven Identität gefaßt hat und – indem er mich unter Androhung ihrer Vernichtung erpreßt – allmählich aus mir ein Werkzeug seiner Erpressung macht, die sich gegen jene richtet, über die er verfügen will.

Der Terminalversuch possessiven Denkens wurzelt in der Hypothese, daß der Mensch sich mit seinem Leben identifiziert, das er zweifellos ja besitzt, das er aber auch in einer bestimmten Hinsicht selber ist. Daher ist diese Erpressung so unmenschlich, und nur der begeht sie, der selbst einer solchen Erpressung ausgesetzt ist. So zu bedrohen vermag allein der Mensch in totaler Unfreiheit. »Ich nehme dir das Leben, wenn du nicht auf deinen Nachbarn, oder auf diesen oder jenen personalen Wert spuckst.« Und manchmal bloß: »Ich nehme dir das Leben, wenn du nicht zu seiner Vernichtung im Nachbarn schweigst.«

Die vom Menschen in die Situation eines Terminalversuchs versetzte Blume muß »den Tod davontragen« und enthüllt dadurch dem Vernichter ihre nicht-gegenständliche Identität. Zwischen ihr und ihrer nicht zu objektivierenden, unansehnlichen Identität klafft nicht der geringste Spalt; im Menschen dagegen ist er oft riesengroß. Denn unsere Identität ist nicht unser Eigentum, wir müssen sie erst gewinnen, um sie bewußt und frei und voll zu sein.

Man soll nicht meinen, der Erpresser müsse immer auf primitive Weise experimentieren. Es genügt, daß er einem anderen nicht alles nimmt, sondern ihm etwas zu eigen läßt, eine Kleinigkeit, damit sein Leben weiter dümmert. Langsam gewöhnt sich der Bettler an sie, langsam wird er mit ihr eins, besonders wenn von dieser Kleinigkeit das Restchen Leben abhängt. Und dann genügt es, ihn von Zeit zu Zeit daran zu erinnern, daß eigentlich wer anderes diese Kleinigkeit besitzt . . . Und daß er sie leicht verlieren kann. Ein solcher Mensch weißt nicht einmal, wie und wann er sich in einen hörigen Mechanismus verwandelt.

Wir leben in permanenter Erpressung. Wer von uns hält nicht eine solche Kleinigkeit, die eher einem anderen gehört, in seinen Händen?

Es gibt Menschen, die – aufs äußerste erpreßt – dennoch antworten: »Nein! Nehmen Sie mir dieses Leben, ich bleibe, der ich bin. Wollte ich

es bewahren und tun, was Sie von mir wollen, so würde ich mich dadurch erst recht zugrunde richten.«

Ich kann dem Sich-Weigernden das Leben nehmen, doch damit besiegele ich zugleich die Kapitulation meines gegenständlich-technischen Denkens. Sein Tod wird für mich zur Niederlage. In dem Augenblick, da ich ihn dem Tod überliefere, entzieht sich mir sein Selbst – und offenbart sich mir zugleich. Der Tod stellt unter Beweis, daß die Identität des Menschen mit seiner Freiheit in eins geht, und daß man erst in Erkenntnis der Wirklichkeit der Freiheit von Wahrheit sprechen kann. Wahrheit liegt im Selbst, im vom Haben unabhängigen Sein, in der Selbstverwirklichung personaler Werte, die größer sind als das Leben; das Leben hat man, diese Werte kann man nur sein.

Deshalb muß es dem Menschen erlaubt sein, seine Wirklichkeit dadurch konsequent zu offenbaren, daß er zu seinem Leben »Nein!« sagt. Wäre es ihm nicht erlaubt – was wäre dann der Mensch? Ein Gegenstand, der zu haben ist.

II. Kon-templation

Die nicht-gegenständliche Wirklichkeit, die dem Menschen vor jeder Erpressung zum Asyl wird, kann als ein *sacrum* bezeichnet werden. Dieses kann in jeder Situation unberührbar, unantastbar – *inviolatum* bleiben.

Insofern gleicht der Experimentierende jenen, die einen Menschen, selbst wenn er Verbrecher ist, verfolgend, an der Schwelle des Heiligtums, in dem er Zuflucht fand, halt machen mußten. Ihnen ist der Eintritt verwehrt, denn sie würden den heiligen Ort – das *fanum* – entweihen. Deshalb locken sie ihn vor der Schwelle – niemals dahinter – mit gleißenden Versprechungen, damit der so Versuchte nach draußen komme, vor das Heiligtum – *pro fano* – und für sich eine andere Identität annehme.

Mit einem Menschen, dessen »Herz« sich *in profano*, vor seiner personalen Heimstatt befindet, kann man alles machen.

Ein Mensch, der andere beherrschen will, muß diesen etwas geben, was sie dann auch »wirklich« besitzen. Nur jene geben weder sich noch die Freiheit preis, »die etwas erwerben, so, als behielten sie es nicht zu eigen« (1 Kor 7,30). Sonst werden sie kraftlos, wie das, was sie besitzen. Sie halten keinem Sturm stand und werden, zusammen mit dem, was ihren Händen entrissen wird, heute hierhin, morgen dorthin getrieben.

Indem wir auf dem Wege abstrakt-technischer Welterkenntnis die Identität unseres Mitmenschen suchen, wird für uns seine Selbstentfremdung und die *Profanierung* seines Selbst faßbar. Eben deswegen sagte ich, daß er selbst uns die Verfügungsgewalt über sich einräumt. Würde er sich nicht selbst

profanieren, besäßen wir über ihn keinerlei Macht. Und er profaniert sich dann, wenn er sich mit etwas identifiziert, was sowohl er als auch wir besitzen, wobei zu bedenken ist, daß demjenigen die höchste Gewalt über dieses Etwas zukommt, der es konstruiert hat. Doch auch dessen Macht besteht nur dem Schein nach. Zur Eigenart der Dinge gehört es, daß sie auch ihre Konstrukteure unfrei machen und erpressen, und zwar aufgrund der Logik, der diese sich unterwerfen müssen, wollen sie bleiben, was sie sind: Konstrukteure. Je besser ein solcher Schöpfer über seinen Gegenstand herrscht, desto fester hält dieser ihn in seinen Krallen und liefert ihn dem aus, der über das entscheidende Mittel zur technischen Weiterentwicklung verfügt – über das Geld.

Die für das rationalistische Denken unerkennbare Wirklichkeit will gänzlich anders erkannt sein als alles, was sich in gegenständliche Begriffe fassen läßt. Und gerade weil sie erkennbar ist, steht sie zu den Hypothesen in Widerspruch.

In ein Geheimnis dringen wir mittels der entsprechenden Erkenntnisakte ein; diese »lesen« seine Wirklichkeit von innen her. Es handelt sich hier um eine intellektuelle Erkenntnis (von *inter legere* oder – nach Thomas von Aquin – von *intus legere*), die das entziffert, was in der Wirklichkeit das erste ist, ihr Grund. Wir sprechen hier vom *principium* oder vom *initium*, also vom Anfang. In dem Wort *initiare* steckt sowohl das Eindringen in das Geheimnis, in die erste Schicht der Wirklichkeit, als auch der Anfang von etwas Neuem, das Erschaffen. Es beginnt unsere neue Existenz. Das bisherige, vom Sein des Menschen losgelöste Denken, verwandelt sich jetzt in ein Denken, das mit seinem Sein verwächst. Dieses Denken führt in die Existenz, die »Ideal-Aufgabe« ein, die sich ganz allgemein in dem Anspruch ausdrückt, »mehr zu sein« – Transzendenz –, wodurch es alles im Menschen personalisiert. Um mehr zu sein, bedarf aber die menschliche Person einer anderen Person, – sie gilt es daher zu suchen.

Offenbart sich der andere mir als unverzweckbares Heiligtum (*fanum*), offenbart er mir damit nicht nur seine, sondern auch meine Wahrheit. Mit seiner Selbsteröffnung offenbart er mir gleichzeitig meine Identität. Er beschämt mich, denn sein »Nein!« erinnert mich an meine Profanierung und Unfreiheit; daran, daß ich mein heiliges und unantastbares Selbst vergaß – Anamnese. Ich muß umkehren.

Umkehren bedeutet, sich selbst wahrnehmen – doch nicht einsam, sondern in Gemeinschaft. Personale Werte sind unteilbar; sie lassen sich nicht wie einen Besitz aufteilen, so daß einem ein Gegenstand umso weniger gehört, je mehr er einem anderen zu eigen ist. Personale Werte können nur in Gemeinschaft bestehen. Sie erfüllen mich umso mehr, je mehr sie uns gemeinsam erfüllen.

Der Mensch aber, der seinen Anfang (*principium, initium, arché*) nicht

aus der Sphäre des Habens in die des Seins verlagert, geht zusammen mit den Dingen, deren Preis sich bis zum Nichts verringert, zugrunde. In der Sphäre des Seins dagegen findet er jene Werte, die ihm eine unschätzbare Würde verleihen. Dank ihrer kann er von sich selbst als von einem »Ich« sprechen. Diese Würde erscheint in ihm in dem Augenblick, in dem der andere zu ihm »Du« sagt. Ohne »Du« gibt es kein »Ich«.

Die menschliche Begegnung *in fano* wird zu einer Kommunion der Personen (*communio*). Sie bedarf keiner Hypothesen und Experimente, denn Personen kennen sich »von Angesicht zu Angesicht«. Das unmittelbare Erkennen, durch das sich Wahrheit ereignet (*veritas agitur*) »schmelzt und schweißt« zwei Identitäten zusammen. Aus zweien entsteht gewissermaßen ein *fanum* – der neue Mensch. Diese Einheit erwächst aus ihrem unmittelbaren Selbstbewußtsein, aus dem Bewußtsein des eigenen *fanum* – das heißt des Gewissens, das gerade in der Kommunion zu Wort kommt.

Zu den personalen Werten zählen u. a. Wahrheit, Liebe, Gerechtigkeit, Freiheit, Hoffnung, Glaube, Friede (nicht Waffenruhe!) usf. Untereinander bilden sie eine so weitgehende Einheit, daß es genügt, einen einzelnen dieser Werte zu vernichten, um alle übrigen dem gleichen Schicksal zu überantworten. Es gibt keine Gerechtigkeit, wenn es keine Wahrheit und keine Hoffnung gibt; es gibt keinen Friede ohne Gerechtigkeit und Liebe, ohne Glauben, ohne einen sonstigen personalen Wert.

Die personalen Werte kommen auf uns zu, indem sie uns als Gabe, zugleich aber auch als Aufgabe erscheinen. Daher gehen sie zugrunde, wenn wir sie nicht schaffen.

So gesehen, beruht das personale Sein darauf, in der Einheit mit dem Mitmenschen ein gemeinsames Heiligtum aufzubauen. Wir schaffen es, wenn wir so sagen dürfen, durch die heiligen Tempel, die wir selbst sind: jeder wird zu dem heiligen Tempel, der auch der andere ist. Ich würde mich an dieser Stelle gerne einer neuen Wortbildung bedienen und davon sprechen, daß »wir kontemplieren«, um den Bedeutungsgehalt des lateinischen *con-templamur* exakt wiederzugeben. Kon-templieren (von *cum* + *templum*) würde den Prozeß ausdrücken, durch den ich zusammen mit dem anderen zu einem heiligen Tempel werde – ich durch ihn, er durch mich. Der Begriff »Kontemplation« (nicht Sakralisation) bildet somit den Gegensatz zur »Profanation«. Die Kontemplation erlaubt es dem Menschen, als Träger der Werte zu existieren, ohne die das Leben wertlos wäre. Sie löst die Fesseln des Determinismus im Profanen und führt ihn zu einer Freiheit, die es *pro fano* oder *extra templum* nicht gibt.

Der andere, der mich in das Geheimnis seines Selbst einweiht, macht mich zu mehr als was ich bin; und umgekehrt – auch ich hebe ihn auf solche Weise über sich selbst hinaus. »Zu Anfang« (*in principio* sowie *in initio*) gebären sich die vereinigten Personen wechselseitig – jeden Tag. Zwischen

ihnen besteht eine Beziehung geistiger Vater- und Sohnschaft. Sie erstarken dadurch in ihrem Selbst. Durch die wechselseitige Bejahung gewinnt jeder von ihnen auch die Kraft, der Erpressung mit »Nein!« zu begegnen.

Einsam kommt der Mensch nicht zu seinem »Ich« – daher ist selbst Gott Gemeinschaft.

In der Kontemplation zeigt sich, so sagten wir, ein Denken, das anders ist als das *in profano*. Das Bewußtsein des *fanum* ist vor allem das Bewußtsein der Gabe, die man empfängt und die man selbst ist. Zu ihr gelangt man nicht auf dem Wege der Argumentation. Von der Gabe her und auf sie gestützt denken – das heißt, mit seinem ganzen Selbst auf die Gabe, die sich uns offenbart, zugehen. Solch ein Denken berührt die Wahrheit, und die so berührte, unmittelbar erkannte Wahrheit erweist sich als so fordernd, daß man ihr die Liebe nicht verweigern kann. Verweigerung wäre das Böse.

Kontemplatives Denken steht im Gegensatz zu jenem, das sich an das hält, was bereits ist – an die Verkettung von Ursache und Wirkung – und es öffnet unsere Wirklichkeit sowie die des Kosmos für das Neue, für die Zukunft. Ein auf die Gabe gestütztes Denken ist daher von der Hoffnung durchdrungen. Dann bringt es Licht in das Dunkeln eines jeden Seins und erhellt es in seiner Wahrheit.

Der Kontemplation ist ein ständiges Staunen eigen, da sie den Menschen immerfort vor den Anfang stellt, also vor etwas stets Neues. Ein staunender Mensch altert nicht – er bewahrt eine ewige Jugend; in dem Maße, wie die Zukunft in ihm zunimmt, wird ihm Jugend zuteil.

III. Sakrament

Indem wir in die ursprüngliche Schicht der Wirklichkeit eindringen, dringen wir ins *sacrum* ein. Die Begegnung *in sacro* nennen wir *sacramentum*. Das Sakrament erfaßt und verändert die ursprüngliche Schicht menschlichen Seins (Initiation) und verleiht ihm seinen personalen Charakter. Ohne Sakrament gehen wir *in profano* zugrunde, dann wenn Liebe, Hoffnung, Glaube, Gerechtigkeit, Friede und Wahrheit das Feld räumen und an ihre Stelle ein rein technisches Handeln tritt, das häufig genug den Schein, nicht aber das Sein personaler Werte für sich hat – denn sie sind ein Produkt der Berechnung, keine Gabe.

Schon unser erstes, instinkthaftes Suchen nach dem andern verläuft auf sakramentalen Wegen, weit entfernt von jedem Kalkül. Der kleine Junge ist in seiner Freundschaft ohne jede rationalistische Berechnung. Er vertraut seinem Freund sein Geheimnis an, zum Beispiel ein Vogelnest, aus dem neues Leben entschlüpft. Er führt ihn so ein in sein *sacrum secretum*. Von

Stund an wissen sie beide darum, doch von ihrem Geheimnis erfährt kein anderer — es sei denn, auch er sei ein Freund.

Aber die Begegnung kann nicht dabei stehen bleiben. In dem Maße wie sich beider Bewußtsein entwickelt, gewinnt auch ihr gemeinsames Tun an Tiefe. Sie merken mit einem Male, daß ihre Identität tiefer sitzt, als sie bislang meinten. Als Folge davon teilen sie ihr Geheimnis mehr und mehr in dem, wer sie sind, weniger in dem, was sie haben.

Besitz steht der die Kommunion hervorbringenden Gabe im Wege. Wer sehr viel besitzt, dem fällt die Selbsthingabe schwer: so vieles bleibt ihm noch, was er zunächst einmal geben kann . . . Der Arme dagegen gibt sich fast mit Notwendigkeit selbst — er ist frei, denn er hat nichts, was die Gabe verzögern könnte.

Doch im absoluten Sinne *hat* Gott allein *nichts*. In des Wortes ganzer Bedeutung *ist* er. Die Folgen aus diesem Satz gilt es zu zeigen.

Kontemplatives Denken läßt sich in dem Satz aussagen: Ich glaube an dich und ich glaube dir! »An« mit Akkusativ antwortet auf die Frage: »Wohin?« Zum andern! Der Glaubensakt an den Mitmenschen erlöst mich von mir selbst. Er stellt mich vor den, zu dem ich »Du« sage und er bereitet mir damit die Heimstatt — das Ethos¹. Er verwandelt den Boden, auf dem ich stehe, in das Land der Verheißung.

Aber kann ein Mensch dem andern endgültig Zukunft verheißen? Kann er ihn erlösen? Der Horizont der Zukunft, der mir durch meinen Mitmenschen aufgerissen wird, ist nicht restlos offen. Trotz bester Absichten ist unsere wechselseitige Selbstoffenbarung nicht rein. Immer ist ihr ein Teil Berechnung beigemischt, die uns profaniert und entfremdet. In der Gemeinsamkeit des von uns geschaffenen »Wir« stehen wir weiterhin abseits und fühlen uns einsam, denn unser Ich bleibt in der Tiefe unerschlossen. Niemand ruft in diesem »Wir« genügend laut »Du!«. Wenn nicht alles im Subjekt für den andern zum »Du« wird, wenn die Liebe Fragment bleibt, woher nehme ich dann die Kraft, um zu dauern und zu überdauern?

Die reine Offenbarung bleibt Ideal. Ein reales oder utopisches? Die Antwort hängt davon ab, ob es Jemanden von so personeller Existenz gibt, daß seine Daseinsweise durch und durch Gemeinschaft ist; und ob dieser Jemand fähig ist zur Selbsthingabe ohne die geringste Spur von Berechnung. Erst ein solcher Jemand könnte den Menschen erlösen, vorausgesetzt, er begegnet IHM in SEINEM *sacrum*. Gibt es solch ein Sakrament?

Die Hoffnung, daß solch ein »ICH« existiert, das mich mit »Du!« anspricht und mit mir das »Wir« eingeht, das mir meine vollkommene personale Identität gibt, durchdringt schon meinen Akt des Glaubens an das menschliche »Du«. Ihre Transzendenz befiehlt mir, wachsam zu sein . . .

Timeo Jesum transeuntem — ich fürchte, daß Jesus an mir vorübergeht.

¹ Ethos anthropou daimon (Heraklit): Die Heimstatt des Menschen ist sein Göttliches.

Die Inkarnation kann man übersehen, für sie nicht reif sein, dann hört man nicht jenes volle »Du«, das den Menschen zur Fülle seines »Ich« erweckt. Die Initiation in Christus ist die Taufe: ein Anfang ohne Ende. Doch das profane Denken ist auch hier immer nahe und dringt in dem Maße in die Initiation ein, als diese in uns noch gestaltlos bleibt. Denn wir scheuen uns nicht, Gott immer wieder vor das Heiligtum herauszuzerren, um Ihn einem berechnenden, technischen Denken zu unterwerfen. Es gibt Theologien, die Ihn mehr oder weniger bewußt erpressen. Es gibt Theologien, die Gott lästern. Es genügt, die Kontemplation aus der Theologie zu vertreiben – und schon ist die Profanation auf dem Plan. Wenn ich meinen Mitmenschen nicht als »Du«, sondern als »Es« anspreche, wenn ich seinen Namen nicht nenne, dann wird er für mich zu einer Sache, die ich bei der nächstbesten Gelegenheit preisgebe, so wie der Mietling die Schafe (vgl. Joh. 10,12). Wenn ich auf Gott das rationalistisch-technische »Es« anwende, mache ich Ihn zum Götzen. Es kann keine Ungerechtigkeit geben, keinen Haß, keine Gewalt, keine Verzweiflung und keine Einsamkeit, die größer wären als jene des Menschen in einer Kulturlandschaft, der Gott profanierende Theologien das Gepräge geben.

Ich bin überzeugt, daß die zeitgenössischen Philosophien der Revolte mit ihrer Botschaft, der Atheismus garantiere die Würde des Menschen, im starken Maße als Reaktion auf eine von den Theologen verübte Profanierung Gottes zu verstehen sind. Es sind dies Philosophien großen Stils, obwohl die sie konstituierende Negation im menschlichen Wesen kein personales »Ich« erweckt. Was sie erwecken, ist immerhin die Sehnsucht nach einem solchen »Ich«.

IV. Vollendete Kommunion

Das Sakrament der Begegnung mit dem Menschen wie mit Gott besitzt viele Formen, es ist wie ein vielfarbig leuchtender Edelstein. Die Farben sind verschieden, doch in jeder strahlt dasselbe Kleinod auf.

Der Mensch kennt Zeiten, da er Werte verliert – und nicht nur aus den Augen –, Werte, ohne die seine personale Existenz erstarrt und erstickt. Er kann aber neu aufleben, wenn ein anderer zu ihm »Du« sagt. Die Berührung seiner Hand verleiht dem Schwachen neue Kraft; etwas von seinem Geist fließt auf ihn über, bringt ihn zur Besinnung, zur Gegenwart im »Wir«. Der Akt der Initiation verleiht Kraft.

Dennoch: kein Mensch vermag einem andern soviel an Geist mitzuteilen, daß alle Schwachheit aus ihm weicht; denn jeder bleibt selbst des Geistes bedürftig. Gott allein atmet den Geist, der in Fülle erweckt und belebt.

Häufig breche ich aus dem gemeinsamen Heiligtum aus und zerre auch

den andern mit mir. Ich profaniere uns beide, ich zerschlage das »Wir«. Auseinandergerissen, schämen wir uns voreinander unserer »Nacktheit«; wir sagen uns nicht mehr gegenseitig »Du«. Damit erlischt auch unser »Ich«.

Unser Angewiesensein aufeinander drängt uns freilich, dem, der unser existentielles »Wir« zerschlug, zu vergeben. Es verlangt von uns, den Schuldigen erneut mit »Du« – ohne das es kein »Ich« gibt – anzureden. Um seines Seins willen ist der Übeltäter mehr auf den Geschädigten als der Geschädigte auf den Übeltäter verwiesen.

Doch keiner von beiden vermag das, was geschehen ist, ungeschehen zu machen, sie können nicht einfach zur früheren Kommunion zurückkehren. Wir können zwar unser »Wir« vernichten, es völlig in die Vergangenheit hinein neu schaffen können wir nicht. Die Lage wäre ohne Gottes Vergeben für uns hoffnungslos; nur Er kann uns das volle »Du!« sagen, das auch über die Zeiten triumphiert, und damit das, was vernichtet ward, wiederherstellen. Ohne seine Vergebung hätte die unsere keine schöpferische Kraft.

Initiation kann sich auch so äußern, daß der eine den andern zu seinem Bevollmächtigten macht. Das »Ich« kann dann namens des »Du« handeln, und umgekehrt. Im »Wir« sind wir gesandt, der eine durch den andern. Das erhöht unser »Ich«. In der Kommunion ist jeder des andern Priester. Doch wer vermag den Menschen so zu senden, daß die Sendung des »Ich« zu seiner Fülle bringt? In jedem menschlichen »Ich bin« klingt immer auch ein »Ich habe« mit. Der »Ich-bin hat mich zu Euch gesandt« (Ex 3,14) – erklärt Moses den Söhnen Israels.

Ontologisch bietet die *Ehe* die größte Möglichkeit wechselseitiger Selbstoffenbarung zweier Menschen. »Das ist endlich Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch« (Gen 2,23). Ihr »Wir« hat seinen Ort in der Sphäre des Lebensursprungs; wie eine Frucht wächst es aus ihr hervor. Liebe verleiht Leben – von bloßer Effektivität ist sie weit entfernt. Das Gebären transzendiert die Kategorie der Wirkung. Wird aber die Liebe profaniert, dringt der dem Egoismus dienstbare Kalkül in sie ein, dann entartet sie auf unvergleichliche Weise. In dieser Hölle wechselseitig an einander durchgeführter Experimente gehen auch die nebenbei durch sie hervorgebrachten »Es« – die Kinder – verloren; als unerwünscht sind sie aus der Sphäre des »Wir« ausgeschlossen. Wer offenbart sich ihnen? Wer erweckt in ihnen durch ein »Du« das »Ich«?

Wenn dagegen in einer Ehe einer dem anderen beisteht, ihn aufrichtet, die Schuld auf sich nimmt und alles, was er *hat*, bis zur Selbstentäußerung hingibt, um zu geben, *wer* er ist, – wenn er zu jeder Stunde Treue beweist, weil »Gott getreu ist« und wie er es ist, dann gibt kein anderes menschliches »Wir« für jenes urbildliche »Wir«, das Gott mit uns Menschen einging, ein besseres Bild ab.

Und wie kann ich einem Befreundeten näher sein als in der Mit-teilung von Speise und Trank als der Frucht meiner Arbeit? Denn diese verlängert mein Sein.

Dennoch gelingt es keinem, seine Gegenwart in das Brot, das er erarbeitet hat, zu verwandeln. In jeder menschlichen Gabe steckt immer ein Stück Berechnung von seiten des Gebers wie auch von der des Empfängers. Insofern geben und empfangen beide unwürdig, dem Preis entsprechend. Letztlich würde einzig der für den andern erlittene Tod eine unbedingt würdige Gabe bedeuten. Führte der Weg aus dem Abendmahlssaal nicht zum Ölberg und nach Golgatha, so hätte der göttlichen Initiation in Brot und Wein etwas Wesentliches gefehlt. Christi Tod enthüllt eine personale Tat ohne jeden Makel einer Berechnung. Dank dessen ist sein Tod für uns als Personen die einzige Hoffnung. Sein Sterben entprofaniert uns zur Gänze und hat ein gemeinsames, ekklesiales *fanum* errichtet, in dem jeder geborgen sein kann.

Ein solcher Tod ist das Ideal: ohne ihn kein personales Wesen. Wo er erfolgt, kann im Menschen die Person geboren werden.

Was ist dann eigentlich das *profanum*? Ist es nicht das, was in der Menschenwelt zum Vorschein kommt, wenn der Mensch sein Selbst vergißt, also wenn das rationalistisch-technische Denken zur eigentlichen, das menschliche Wesen prägenden Kraft wird und es in lauter Berechnung verwandelt? Ich wage zu sagen daß es genau genommen in der Welt keine Wirklichkeit gibt, die *a priori* profan wäre. Jedes Seiende ist, bevor es vom Menschen seinen Namen erhält, also als gottgeschaffenes Sein, ein *fanum*: es ist ein Selbst. Das *profanum* führt der Mensch ein, wo er meint, das Reich Gottes komme so, »daß man es berechnen könnte«, daß einer sagte: »Seht, hier! oder: dort!« – während es doch »mitten unter euch« ist. Daher gilt es, sich der eigentlichen Wirklichkeit zu erinnern, sich also von Grund auf zu ändern: zu sterben.

Stirbt der Herr mit uns? Wenn nicht, dann stürben wir in Einsamkeit, das heißt wir schieden aus dieser Welt wirklich ohne Sinn und Wert, ohne ins *fanum* zu gelangen. Nur das »gemeinsame Sterben« mit ihm macht aus uns ein »Ganzes«. Starb der Herr so, daß jeder Gemeinschaft mit seinem Sterben haben kann? Umfaßt sein Sterben Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft?

»Jesu Todesangst dauert bis an das Ende der Welt: bis dahin darf man nicht schlafen . . . »An dich dachte ich in meiner Agonie« . . .«²

² Pascal, Pensées 553 (Das Mysterium Jesu).

Erneuerung der Kirche?

Fragen an einen Synodalen

Von Franz Greiner und Karl Lehmann

Frage: Nach fast fünfjähriger Arbeit ist die Synode der Bistümer Deutschlands zu Ende gegangen. Sie hat – wie fast alle Teilnehmer bekunden – ein gutes Ende gefunden. Ich gebe das so wieder, weil ich als Nichtteilnehmer an der Synode über Startphase, Verlauf und Ende der synodalen Versammlungen in Würzburg nicht urteilen kann. Wohl aber habe ich Eindrücke von der Synode gewonnen, wie viele Nichtteilnehmer auch, durch Berichte in Zeitungen, Zeitschriften, Rundfunk und Fernsehen, auch durch gelegentliche Gespräche mit Synodalen und vor allem durch die Lektüre der in Würzburg erarbeiteten Dokumente. Ich kann mich also nicht als uninformiert betrachten, nur mangelt es mir an direktem Einblick. Sie, Herr Professor Lehmann, sind Insider, ich dagegen Outsider. Ich möchte nun von der Annahme ausgehen, daß es nicht unnütz ist, wenn der Outsider seine offenen Fragen zur Synode dem Insider vorlegt.

Ich skizziere zunächst, wie sich das Zusammentreten der Synode für den Außenstehenden darstellt: Es kamen ca. 300 Menschen zusammen, Gewählte, Ernannte, gemeinsam mit ihren Bischöfen, um die Ergebnisse des Vaticanum II in die deutsche Wirklichkeit von 1970–75, gewonnen oder belegt durch Ergebnisse und umfangreiche demoskopische Erhebungen, umzusetzen. Diese Synodalen sind Repräsentanten der verschiedensten Richtungen, Erwartungen, Wünsche, Forderungen, sie alle sind römisch-katholisch, und doch liegen ihre Positionen zum Teil so weit auseinander, daß sie nicht ohne Kraftakte zusammenzubringen sind. Die erste Phase der Synode, sie stellt sich für den Außenstehenden als sogenannte Rauphase dar: ist sie im Verlauf überwunden worden? Und wenn sie überwunden wurde, hat sie nicht zur Folge gehabt, daß sich das Verhältnis von Ziel und Mittel, von Aufgabe und Methode, änderte, anders gesagt: daß das Mittel, die Synode, dem Ziel der Unternehmung: Umsetzung des Konzils in der deutschen Kirche, vorgeordnet wurde, vorgeordnet werden mußte, weil angesichts der binnendeutschen geistigen Situation die Synode als Veranstaltung selbst einen Problemfall darstellt, der alle Kräfte und Intelligenzen benötigte, bis das Unternehmen einigermaßen sicher stand?

Antwort: Man kann die Synode und die Wahl ihrer Mitglieder nicht unabhängig von der Zeitsituation sehen. Die innerkirchlichen Spannungen

und gesellschaftlichen Tendenzen der Jahre zwischen 1969 und 1971 haben sicher die Auswahl der Synodalen mitbestimmt und auch die Atmosphäre der ersten Vollversammlungen geprägt. Da gab es sicher – wie in anderen Sektoren unserer Gesellschaft – etwas hemdsärmelige Protesthaltung und abstrakten Progressismus. Aber das Bild der extrem verschiedenen Positionen ist wohl nicht zuletzt durch einige spektakuläre Auftritte entstanden, die besonders in den Medien Aufmerksamkeit gefunden haben. Nach meiner Erfahrung war die Meinungsbildung in der Synode zwar mit Streit verbunden, aber im ganzen doch viel friedlicher. Lassen Sie mich die Situation etwas pauschal formulieren: Die Berichterstattung, die im ganzen sicher nicht schlecht war, hat überwiegend in einer gewissen Schwarz-Weiß-Malerei die extremen Positionen von »links« und – etwas weniger – von »rechts« bevorzugt, aber im Grunde kaum die tragenden Kräfte einer sehr breiten Mitte dargestellt. Der Schlagabtausch war journalistisch interessanter. Dies ergab gewisse Verzerrungen im Bild der Synode. Wenn es einmal eine wirkliche Raufphase gegeben hat – ich bin mir da nicht sicher –, dann war sie jedenfalls bald überwunden.

Die Synode hat sicher mit sich selbst viel Mühe gehabt. Die Dimensionen waren übergroß: Bei den Beratungen in der Vollversammlung waren oft zwischen 800 und 1000 Menschen anwesend; die Verfahrensweisen waren zwar durchaus praktikabel, aber auch für die Synodalen gelegentlich sehr schwierig; das grelle Licht der Fernsehlampen veränderte wohl auch den Öffentlichkeitscharakter der Synode. Dazu kam die Erfahrung der Synode, daß viele Fragen und Probleme schwerer zu beantworten waren, als viele ursprünglich dachten. Durch diese faktische Ohnmacht wurde die Synode immer wieder auf sich und ihre Probleme zurückgeworfen. Dies alles konnte den Eindruck erwecken, die Synode würde sich selbst ihrem eigentlichen Ziel, nämlich der Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils, vorordnen. Im ganzen ist sie dieser Gefahr meines Erachtens nicht erlegen. Die »Raufbolde« spielten bald keine Rolle mehr; es gab eigentlich verhältnismäßig wenig Geschäftsordnungsdebatten; die Synode hat hart, mit Ausdauer und Disziplin an ihren Texten gearbeitet; sie hat ihre menschlichen Unterschiede und Schwächen immer wieder in das gemeinsame Beten hinein überstiegen.

Frage: Ich betrachte wieder von außen: Es waren, von den Bischöfen abgesehen, Erwählte und Ernante anwesend. Die Ernante waren durchwegs verdiente Vertreter von Verbänden und Organisationen, die Erwählten waren Gewählte, nicht anders als Landtagskandidaten politischer Parteien. Was sich mehrheitlich in Würzburg zusammenfand – dies mein Eindruck –, waren Funktionäre, wie jeder Funktionär an der Kette seines Trosses oder auch seines eigenen Images liegend. Ich betone, daß ich auch kein anderes Verfahren als das der repräsentativen Demokratie

weiß, aber ich glaube, daß der Preis, der damit verbunden ist, im Hinblick auf die gestellte Aufgabe sehr hoch ist.

Antwort: Die Zusammensetzung der Synode war und bleibt ein echtes Problem. Sie erinnern sich, daß bei der Vorbereitung der Synode immer wieder nach einer »Urwahl« gerufen wurde – ähnlich wie in der Frühdemokratie –, die auf Gemeindeebene (evtl. mittels eines Wahlsystems über Dekanate und Regionen) die Vertreter bestimmen sollte. Diese Idee war gut gemeint, aber sie blieb ohne Konkretion und war utopisch. So wurden die nachkonziliaren Räte in den Diözesen zur Basis der Wahl der Synodalen. Auch dies war nicht ideal, weil diese Räte damals – jedenfalls in vielen Diözesen – noch nicht gut funktionierten, mindestens keine ausreichende Repräsentation des Gottesvolkes darstellten.

Im übrigen bin ich nicht so skeptisch im Blick auf diese Gewählten: In vielen Fällen war es eine gute Mischung sehr verschiedener Positionen; Frauen, Jugendliche und ältere Menschen waren besser vertreten als in den meisten vergleichsweise heranziehbaren Gremien; viele haben einen enormen Lernprozeß in diesen Jahren durchgemacht. Im übrigen war die Zahl der sogenannten »Funktionäre« tatsächlich nicht so hoch. Verbände und Organisationen wurden zwar mit Recht berücksichtigt, aber viele Einzelpersonlichkeiten, welche die Synode entscheidend mitbestimmt haben, kamen über die Wahl des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und die Ernennungen der Deutschen Bischofskonferenz in die Synode. Nach meinem Dafürhalten fehlte es weniger an der Ausgewogenheit in der Zusammensetzung. Vielmehr mangelte es an der konkreten Mitarbeit mancher Synodalen und Berater, auf die man ursprünglich setzte. Schließlich waren es wenige, die die pastorale Wirklichkeit in unserem Land ungeschminkt und ohne Ressentiments, ohne wissenschaftliche Klischees und sonstige Vorurteile lebensgetreu und hautnah zur Sprache bringen konnten. Dieser Mangel ist unübersehbar. Das Phänomen zeigte sich auch bei den Bischöfen.

Frage: Ich komme zu den verschiedenen Dokumenten. Hier dreht es sich nicht um Eindrücke eines Außenstehenden, sondern um Ergebnisse der Analyse. Ich gehe nicht auf die Inhalte der Dokumente ein. Ich betrachte nur ihre Sprache, und ich behaupte, ihre Sprache ist weder biblisch, noch klerikal, noch pastoral; es ist eine Art von moderner Wissenschaftssprache, die einigen Themen, etwa solchen des Kirchenrechts, angemessen ist, gerade deshalb, weil ja diese Dokumente ohne jede direkte Bedeutung für die Gläubigen sind. Und ich behaupte ferner, daß nicht nur diese Sprache, sondern auch die Inhalte, die von ihr skizziert werden, pastoral nur begrenzt umgesetzt werden können, weil die meisten Gegenstände als solche keine der Verkündigung, sondern eher der Administration sind.

Antwort: Die Sprache der Synodenbeschlüsse darf nicht von ihrem Inhalt

und ihrem jeweiligen Adressaten abgelöst werden. Im übrigen mischen sich in vielen Einzeldokumenten die Sprachstile. So findet man in dem Dokument »Unsere Hoffnung« durchaus eine biblische und pastorale Sprache, aber freilich auch Elemente eines elitären und gelegentlich subjektiven Stils, die nicht recht zu einem Synodendokument passen. Ich wette, daß die Synodendokumente im ganzen mehr spirituelle und pastorale Impulse enthalten und vermitteln, als es den Anschein hat. Ich denke nur an die Synodenbeschlüsse zum Gottesdienst, zu den wichtigen Fragen in »Christlich gelebte Ehe und Familie«, zu den Orden und den anderen geistlichen Gemeinschaften, über die pastoralen Dienste in der Gemeinde, über den missionarischen Dienst an der Welt.

An einigen Stellen findet sich sicher das, was Sie »moderne Wissenschaftssprache« genannt haben. Ich denke zum Beispiel an den Synodenbeschluß »Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit«, wo dies besonders deutlich wird. Dieses Dokument ist für die in der Jugendarbeit Verantwortlichen geschrieben. Dieser Beschluß ist natürlich selbst Ausdruck einer Verlegenheit, wie die Kirche heute auf die jungen Menschen zugeht. Nach meinem Urteil ist die »Verfremdung« durch diese Wissenschaftssprache in vielen Fällen ein Zeichen von Ohnmacht. Solche Dokumente sind nur ein Anfang. Sie signalisieren in beängstigender Weise ein Defizit an pastoraler und spiritueller Antwort. Sie halten die Wunden offen.

Vielleicht müßte man die vielen Textabschnitte, die wirklich dem Leben des Christen dienen, stärker herausstellen gegenüber den Empfehlungen und Anordnungen. Überall findet sich nämlich, genau betrachtet, eine Fülle von solchen Goldkörnern. Oft sind es nur wenige Sätze. Sie sind das Bleibende.

Frage: Man hat gesagt, die Synode habe die Voraussetzungen zu schaffen für die Erneuerung der Kirche in Deutschland, pastorale Wege zu weisen zur Überwindung der Glaubensnot. Ich kann mir nur schwer vorstellen, daß auch nur ein Synodaler glaubt, daß, wenn die Forderungen, die in den Dokumenten ausgesprochen wurden, alle durch die Gläubigen erfüllt sind, die Kirche in Deutschland substantiell erneuert sei, wenn ich auch gern einräume, daß die Neuordnung etwa der bischöflichen Verwaltungsgerichte ein Stück dazu beiträgt. Worauf ich hinaus will: warum die Einseitigkeit von Fragestellungen, deren Antworten in Verfügungen und Organisation umgesetzt werden können? Ich unterschätze das nicht. Trotzdem muß ich weiterfragen: warum nicht primär die entscheidenden Fragen, denen solche, wie sie die Mehrzahl der Synodendokumente behandeln, nachgeordnet sind: also was heißt in der derzeitigen Situation der Kirche in der Bundesrepublik: Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater usw. usw.? Oder: Was ist das heute: Gaben des Heiligen Geistes? Wie sehen die sieben Gaben des Heiligen Geistes heute in der Bundesrepublik aus? Ich könnte

so weiterfragen. Ich meine, Antworten, behutsame oder wenigstens Antwortansätze könnten den im Glauben Verunsicherten helfen. Stattdessen behandelt die Synode ein Programm, das sich nach Stil und Muster kaum von dem Aktionsprogramm einer christlichen Partei unterscheidet. Ich spitze die Frage nochmals zu: Stimmt meine Annahme, daß der Leitung der Synode die entscheidenden Fragen, deren Beantwortung und Verwirklichung eine Konsolidierung des Glaubensbewußtseins der Kirche in der Bundesrepublik zur Folge haben könnte, von vornherein nicht behandelenswert erschienen, weil man keine Antwort weiß oder hat man die Aufgabe der Erneuerung der Seelen überhaupt nicht gesehen?

Antwort: Dies ist wohl die gewichtigste Frage. Ich will gar nicht leugnen, daß eine solche Beurteilung möglich ist. Dies kommt nicht zuletzt davon her, daß man die Synode überschätzt hat. Dazu mag sie selbst beigetragen haben. Aber nach katholischem Kirchenverständnis ist eine Synode nur ein Mittel und eine Hilfe für die *Leitung* der Kirche. Die Synode ist weder das Leben der Kirche im ganzen noch kann sie die Verantwortung des Amtes ersetzen. Eine Synode hat einen sehr begrenzten Stellenwert im Gesamtleben der Kirche. Manche Träume von einer »Fundamentaldemokratisierung« und »Synodalisierung« aller Strukturen des kirchlichen Lebens haben zu dieser Selbstüberschätzung geführt. Eine Synode kann nicht selbst und unmittelbar junge Menschen zum Dienst am Glauben bewegen, sie ersetzt nicht das immerwährende Gebet in den kontemplativen Orden, sie ist dankbar für das Glaubenszeugnis vieler Christen im Alltag, sie ist kein Surrogat für das Leben in einer guten Pfarrei. Wenn ein solcher Eindruck entstanden wäre, dann hat die Synode solche Erwartungen selbst widerlegt. Kardinal Döpfner hat dies bei seiner Schlußansprache nach der letzten Vollversammlung — es sollte seine letzte programmatische Rede bleiben — deutlich zum Ausdruck gebracht.

Sicher war die Synode zu Beginn überwiegend mit Strukturproblemen beschäftigt. Aber sie wußte — mindestens gegen Ende — sehr genau, daß Strukturen ohne Geist und Herz des Glaubens leer und blind bleiben. Man braucht auch nicht zu leugnen, daß eine solche Synode nicht eine besonders geschützte Oase reinsten Glaubens in dieser Zeit ist. Sie registriert viel mehr als das kirchliche Amt, die Gemeinden und die traditionellen Verbände die geistigen Tendenzen der jeweiligen Gegenwart. Sie ist dem Zugwind der Zeit mehr ausgesetzt. Man erinnere sich nur der Anfälligkeit evangelischer Synoden zu Beginn der nationalsozialistischen Ära. Die Stärke der Synode kann auch ihre Schwäche sein, daß sie nämlich die Situation der Kirche in der Gesellschaft und die »Zeichen der Zeit« rasch erkennt, aber ihr geht vielleicht die Gabe der Unterscheidung der Geister ab, wie sie das prophetische Charisma des einzelnen ist. Und eine der Häresien unserer Zeit mag darum auch ein Stück weit in das Denken der

Synodalen eingedrungen sein, nämlich der Glaube, daß so gut wie alles – auch im Bereich von Glaube, Hoffnung und Liebe – »machbar« sei. Da hat sich freilich zwischen 1970 und 1976 einiges geändert, wie übrigens auch parallel in der gesellschaftlichen Großwetterlage. Aber damit ist die Antwort noch nicht ganz gegeben. Denn die Synode hat sich auch immer wieder freigemacht von diesen Versuchungen. Sie hat in ihren Beratungen, sowohl was die Sachprobleme als auch den Einigungsprozeß angeht, immer wieder auch die eigene Schwäche und ihr Unvermögen erfahren. Zur Synode gehörte das oft harte Ringen um die Sachaufgaben, aber noch mehr gehörten zu ihr die gemeinsamen Gottesdienste und das geistliche Zeugnis. In diesem Sinne braucht sich die Gemeinsame Synode nicht zu schämen: Sie weiß, daß das Wort Gottes geistliche Nahrung für den Menschen ist, wie lebensnotwendig die Gottesverehrung ist, daß der Christ stets der Umkehr und der Versöhnung bedarf. Den Vergleich der Synodendokumente mit dem »Aktionsprogramm einer christlichen Partei« könnte ich nach meinen Erfahrungen und nach meiner Kenntnis der Texte nie annehmen.

Die Synode ist nicht so arm an spirituellen Zeugnissen, wie es oft ob der Vielzahl von Empfehlungen, Anordnungen und Voten scheinen möchte. Man kann zum Beispiel über den Glaubensartikel »Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater« in dem Dokument »Unsere Hoffnung« durchaus ein gutes Zeugnis finden. Unschwer kann man erkennen, daß die Synode im Blick auf die Verkündigung, den Gottesdienst und die Sakramente mehr zustande gebracht hat als im sozial-gesellschaftspolitischen Problem-bereich.

Das Dokument »Unsere Hoffnung« will ein Glaubenszeugnis der Synode sein. Obgleich es in den beiden Vollversammlungen viel diskutiert und verändert wurde, trägt es immer noch sehr die Handschrift eines einzelnen. In ihm fehlt wohl auch einiges, was mancher suchen mag. In dieses Zeugnis sind vielleicht auch zu wenig die geistlichen Erfahrungen der Synode eingegangen. Der Bezug zu anderen Dokumenten hätte deutlicher sein können. Aber es ist ein Bekenntnis des Glaubens, das vor vielen unbequemen und vergessenen Wahrheiten nicht ausweicht. Lesen Sie nur, was darin über die Verdrängung von Schuld, über die Unentbehrlichkeit der christlichen Freude, über das Kreuz im Leben des Christen, über die Wege der Nachfolge gesagt wird. Dies alles kann der »Erneuerung der Seelen«, wie Sie formuliert haben, dienen. Aber wollen wir von der Synode jene Wunder erwarten, die nur Gott selbst wirken kann und die eine Synode *für sich allein* schon gar nicht bewirken kann?

Frage: Ich gehe von der Annahme aus, daß die Synode nicht mehr gewollt hat, als sie tatsächlich erreicht hat. Diese Ergebnisse sollen nun geltendes Recht werden, sollen von den Gemeinden akzeptiert, von ihnen

mit Leben erfüllt werden. Glauben Sie, daß es genügt, um dieses Ziel zu erreichen, wenn die Würzburger Beschlüsse in den Ordinariatsblättern bekanntgemacht werden und damit Rechtskraft gewinnen? Wenn Sie meinen, das ginge nicht, auf welche Weise glauben Sie, könnten die Würzburger Ergebnisse in die Praxis umgesetzt, das heißt vom Einzelnen wie von den Gemeinden verwirklicht werden?

Antwort: Zunächst bin ich über Ihre Annahme erstaunt, daß die Synode nicht mehr gewollt habe, als sie tatsächlich erreicht hat. Natürlich wollte sie mehr. Ich meine dabei natürlich nicht nur ein quantitatives Mehr an Vorlagen und Papieren. Wir hätten zum Beispiel gerne noch einen Text über das Gebet und die Spiritualität abgeschlossen, obgleich in anderen Zusammenhängen viel davon die Rede ist. Die Synode hat auch vor wichtigen, aber offenbar zu schwierigen Fragen kapituliert, zum Beispiel die Stellung geschiedener Wiederverheirateter in der Kirche. Wer die Themenvorhaben durchsieht, wird feststellen, daß die Synode nicht nur zahlenmäßig hinter ihrer Aufgabe zurückgeblieben ist.

Ganz gewiß genügt es nicht, wenn die Synodenbeschlüsse nur in den Amtsblättern der Bistümer und, wie eben geschehen, in einer offiziellen Gesamtausgabe veröffentlicht werden. Ich will nicht bestreiten, daß es eine solche Bürokraten-Mentalität gibt. Im übrigen gibt es viele Vorlagen, die keine Anordnungen enthalten. Sie müssen sich von ihrer Qualität her durchsetzen und können ohnehin nicht auf eine rein formale Rechtskraft vertrauen. Der Anschein trügt, als ob die Synode an vielen Stellen neues geltendes Recht geschaffen hätte. Das meiste bewegt sich im Raum der Empfehlungen.

Wie sollen die Ergebnisse in die Praxis umgesetzt werden? Dies fängt beim einzelnen an. Er wird sich nicht in gleicher Weise für alle Texte interessieren, aber er soll für seinen Bereich die Spreu vom Weizen trennen und jene Goldkörner zu finden versuchen, von denen eben die Rede war. Dasselbe gilt für einen Pfarrgemeinderat und für eine Bistumsleitung. Aus der Vielzahl der Texte und Empfehlungen muß je nach Situation und Aufgaben eine Reihe von wenigen, realisierbaren Prioritäten erarbeitet werden. Dies bringt sehr viele Aufgaben für die Verkündigung (einschließlich Predigt), den Religionsunterricht, die Erwachsenenbildung, die Theologie, die kirchliche Presse. Ganz entscheidend ist auch, daß das Interesse der Pfarrer gewonnen wird. Hier hängt freilich sehr viel von der Einstellung des Bischofs und seiner wichtigsten Mitarbeiter ab.

Wer auch nur ein wenig die Kirchengeschichte kennt, weiß, wie schwer manche Konzilien durchsetzbar waren. Man denke nur an die Glaubensaussagen der Alten Kirche über Jesus Christus und an die Reformvorhaben des Konzils von Trient. Eine teilkirchliche Synode hat es sogar noch schwerer. Es ist durchaus möglich, daß alle Dokumente nur Papier zwi-

schen zwei Buchdeckeln bleiben und wenig Herz und Sinn der Christen bestimmen. Daran muß dann nicht nur die Synode selbst schuld sein!

Frage: Die Würzburger Beschlüsse werden geltendes Recht sein. Wie wird sich päpstliches Recht zu bischöflichem Recht verhalten, wenn sie sich in Sachfragen widersprechen?

Ist es möglich, daß einzelne Würzburger Beschlüsse durch päpstliche Verlautbarungen außer Kraft gesetzt werden können?

Antwort: Die gesetzgeberischen Möglichkeiten einer teilkirchlichen Synode sind sehr begrenzt. Eine solche Synode kann über das geltende Recht gar nicht hinausgehen. Falls sie brauchbare Vorschläge über das geltende Recht hinaus macht, kann sie dies nur in Form eines sogenannten »Votums« tun, also eines Antrags beziehungsweise einer Bitte an den Apostolischen Stuhl. Im übrigen hat Rom bei allen Beschlüssen, welche Anordnungen enthalten und also Rechtskraft erlangen sollen, bereits geprüft, ob die Deutsche Bischofskonferenz, welche ja letztlich allein das Gesetzgebungsrecht hat, im Rahmen ihrer Zuständigkeiten geblieben ist. Auch sonst fanden natürlich eine Fülle von klärenden Gesprächen und Abstimmungen statt, wie am besten der Beschluß über die Verwaltungsgerichtsbarkeit zeigt. Es gibt sicher einige Texte, die in einer gewissen Distanz zu manchen römischen Verlautbarungen stehen. Ich denke an »Christlich gelebte Ehe und Familie« (einschließlich des dazugehörigen Arbeitspapiers über die Gestaltung der menschlichen Sexualität) und an einige Aussagen im Blick auf die mögliche Teilnahme eines einzelnen Katholiken am evangelischen Abendmahl in besonderen Situationen. Aber hier hat die Synode natürlich kein eigenes und eigentliches »Recht« geschaffen.

Im Konfliktfall könnte natürlich ein Synodenbeschluß durch eine päpstliche Verlautbarung außer Kraft gesetzt werden. Solche möglichen Konfliktpunkte sind aber zum Teil vor der Verabschiedung der entsprechenden Synodenbeschlüsse mit Rom schon vorbesprochen und geklärt worden. Der Synodenbeschluß »Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung« konnte überhaupt erst Rechtskraft erlangen, nachdem Rom sein Einverständnis gab.

Wo noch offene Fragen existieren, wie in den beiden genannten Beispielen, hat eine gewisse Spannung durchaus auch ihren guten Sinn. Probleme der Ehemoral und der Ökumene sind ja Fragen der Weltkirche. Vielleicht ist es auch möglich, daß eine teilkirchliche Synode ihren bescheidenen Beitrag zur Lösung dieser Fragen leistet, obgleich die Möglichkeiten hierfür – gerade auch angesichts der schwierigen Probleme in theologischer Hinsicht – faktisch gering sind. Immerhin werden auf diesem Weg Probleme, die sonst eher leicht verdrängt werden, wachgehalten. Die Kirche baut sich durch einen solchen gegenseitigen Austausch von Fragen und Antworten, Teilerfahrungen und korrigierenden Elementen

auf. Sie ist eine »*Communio ecclesiarum*« – eine Gemeinschaft von Ortskirchen, die durch einen solchen vielfältigen Austausch untereinander bereichert werden. Nicht zuletzt darin liegt die Bedeutung der Gemeinsamen Synode, daß solche Kirchenversammlungen auf der Ebene der Ortskirchen nach langer Zeit wieder aufgelebt sind.

». . . Aber es wird auch dann noch Gnade geben«

Zum 100. Geburtstag von Gertrud von le Fort

Von Christoph von Schönborn OP

Um das Werk Gertrud von Le Forts ist es erstaunlich schnell still geworden. Die Dichterin der »Hymnen an die Kirche«, von Paul Claudel als große Hoffnung begrüßt, scheint heute nicht mehr in den »Curricula« des Deutschunterrichts auf. Es ist kaum zu erwarten, daß die Romane und Erzählungen le Forts heute noch so ansprechen wie »zu ihrer Zeit«. Hat die Dichterin also »ihre Zeit gehabt«? Kann man ihre Werke noch anders lesen denn als »Materialien zur Literaturgeschichte«? Zweifellos fehlt der Dichterin heute das große Publikum, das sie im ersten und sogar noch im zweiten Nachkriegsdezennium hatte. Die Gründe für diese schnelle »Entfremdung« lassen sich sicher nicht leicht auf einen Nenner bringen.

Manches mag am Stil der Dichterin liegen, dem historisierenden Ton mancher Erzählungen, einem gewissen Sprachmanierismus — obwohl das alles auch bei anderen, durchaus aktuell gebliebenen Autoren zu finden ist (ich denke etwa an den »Erwählten« von Thomas Mann). Die schwere Fracht theologischer Gedanken mag manchmal die erzählerische Beweglichkeit hemmen, so daß gelegentlich der Eindruck entsteht, es gehe vor allem um die Veranschaulichung einer religiösen Idee. Doch gibt es genügend Beispiele »kopflastiger« Literatur, die sehr im Schwang sind (Bert Brecht z. B.). Was immer die Gründe für den schnellen Rückgang der literarischen Beliebtheit G. von le Forts sein mögen, es geht hier nicht darum, nach den publizistischen Überlebenschancen und nach der literarischen Gültigkeit ihres Werkes zu fragen. Claudel war überzeugt, daß hier eine Dichtung vorliegt, die bleiben wird. Ob er recht hat, wird erst die Zukunft zeigen. Jetzt sind wir wohl noch zu nahe der Zeit und dem geistigen Raum, in denen Gertrud von le Fort lebte und in denen ihr Werk atmet.

Ich vermute, daß hier die Hauptschwierigkeit liegt, heute von le Fort zu lesen. Wir haben noch nicht die nötige Distanz, weniger von der Person der Dichterin als vielmehr von der nahen Vergangenheit und ihren Wunden. G. von le Fort ist zu sehr ihrer Welt verbunden, sie hat an ihrem »Bekenntnis zum wahrhaftig heiligen Deutschland« (E. Przywara) mit einer Offenheit und einer ideologischen Unbekümmertheit festgehalten, die manchem Leser zu direkt und fast peinlich vorkommen mögen. Vielleicht wird es einer kommenden Generation vorbehalten sein, unbelastet von den Traumata der Vergangenheit die Dichterin neu zu entdecken. Der Verfasser dieser Zeilen gehört einer Generation an, für die die Welt G. von le Forts bereits Geschichte ist. Wenn im folgenden versucht wird, die Herkunft der Dichterin und ihre geistige Welt zu befragen, so ist dieses Interesse keine »nostalgische« Rückschau, verbunden mit einer Jeremiade über die gegenwärtigen Zustände. Es geht vielmehr um eine Frage, die, jenseits aller literarischen Bewertung, an einen *Menschen* gerichtet wird, der intensiv die Umbrüche seiner Zeit durchlebt hat und der geahnt hat, daß diese noch größere ankündigen. Es

geht darum, einen großen Christen um eine Weisung für das auf uns Zukommende zu befragen, um die prophetische Bedeutung Gertrud von le Forts.

Ortung

Die Herkunft G. von le Forts macht es nicht leicht, ihr Werk bei den weithin gängigen Kriterien der Germanistik zu akkreditieren. Die »sozio-ökonomische Basis«: preußisches Landadelnleben, »spätbürgerliche Bildung«, all das ist nicht gerade dazu angetan, ihr einen Platz in den »Rahmenrichtlinien« des Literaturunterrichts zu sichern. Freilich hat auch G. von le Fort von sich aus wenig getan, um dieser Schwierigkeit zuvorzukommen. Ihre Romane und Erzählungen handeln fast unbekümmert in der Welt, in der sie aufgewachsen ist. »Die Unschuldigen« (1953), »Am Tor des Himmels« (1954), »Das fremde Kind« (1961) evozieren die untergehende Welt des ländlichen »feudalen« Schloßlebens. Sowenig die Dichterin sich dieser Herkunft schämt und sie verleugnet, sowenig wird »all das Vergangene« verklärt:

»Es war nicht das »Unsoziale«, wie man später behauptet hat, an dem unsre damalige Welt scheiterte – es war nur, daß eine Zeit sich überlebt hatte, warum, weiß ich nicht – es ist das Geheimnis des Weltgeschehens, das in sich Vollendete zu überwinden. Was damals stürzen sollte, war nicht falsch, aber es hatte seine Möglichkeiten erschöpft« (E 569) ¹.

»Dichtung ist keine Arbeit neben dem Leben, sondern eine Form des Lebens« (E 151). Die Frage nach dem Sinn des Vergehens, noch mehr vielleicht nach dem, was sich in allen Vergehen als das Bleibende, Rettende erweist, die Frage nach dem großen »Geheimnis des Weltgeschehens« stellt sich für die Dichterin von ihrem Leben her – ihr dichterisches Werk ist ein Suchen nach der möglichen Antwort. Eine ihrer Gestalten sagt einmal: »Ich gehöre auf der ganzen Linie einer geopferten Generation an – einer zum Tode berufenen« (E 160). Daß das Opfer dieser Generation, daß die Hekatomben unschuldig vernichteten Lebens im letzten nicht sinnlos dahingegeben wurden, ist der Glaube, der aus G. von le Forts Werken spricht. Ich bin überzeugt, daß diese Gestaltmitte das Werk der Dichterin, wenn nicht ins zeitlos Bleibende, so doch ins prophetisch Gültige erhebt, daß es heute von bedrängender und befreiender Aktualität ist.

Zum Tode berufenes Leben – ist das nicht, soll es die Mitte der Geschichte sein, jene tragische Schau der Geschichte, wie sie Reinhold Schneider beschworen hat? In der düsteren Rückschau (»Verhüllter Tag«) sieht er sein Leben und das zahlloser Zeitgenossen in die Tragik unausweichlicher Untergänge hineingerissen. In seinem Werk ringt er »um die Bewältigung des Untergangs«. Hinter all den Zusammenbrüchen der Geschichte und der Gegenwart enthüllt sich ihm eine »unlösbar tragische Situation« (178): »Ich höre nichts anderes als eine nicht aussagbare tragische Melodie«. Was sich hier auftut, ist nicht mehr nur der unausweichliche Konflikt der Geschichte, es ist eine Tragik, die tiefer reicht, bis an die

¹ Die Werke sind mit folgenden Abkürzungen zitiert: E = Die Erzählungen. München 1968; HK = Hymnen an die Kirche. München 1924; HL = Hälfte des Lebens. Erinnerungen. München 1965; WG = »Woran ich glaube und andere Aufsätze. Zürich 1968; WM = »Der Kranz der Engel« im Widerstreit der Meinungen. München 1950.

Wurzeln des Seins: »Nun näherte ich mich wieder, vereinsamend, der Landschaft meiner Jugend: einem Felsental, dessen Ausweg ich nicht sehe, dem ›dunklen Ort‹, in dem ein unlösbarer Schmerz begraben ist. Dieser Schmerz ist nicht Schickung oder Folge, sondern Wesen« (213). So waltet in der Tragik der Untergänge nicht letztlich geschichtliche Dramatik, sondern ein ewiges Drama (220), hinter und jenseits aller Zeit: die Tragödie ist in Gott selbst, wenn anders »allem Göttlichen der Widerspruch eigen ist«, das doppelte Antlitz von Licht und Finsternis, »Begnader und Zerstörer« (224). Ist dem freilich so, dann sinkt die Dramatik der Menschengeschichte zu einem bloßen Widerschein des ewigen Dramas herab, das es zu erkennen und zu ertragen gilt. Reinhold Schneiders rückblickendes Fragen nach dem Sinn all der Untergänge nähert sich hier der gnostischen Lösung (vgl. 80 f.). Zum »Unmöglich-Notwendigen« des Lebens gilt es zu erziehen:

»Wie hätte die Schule Menschen für eine Epoche der Zusammenbrüche ausrüsten können – und das war ja ihre Aufgabe –, da ihre eigenen Fundamente einbrachen? . . . Wenn der Ort unseres Lebens Geschichte ist mit der unermesslichen Verpflichtung dieses Namens, so bleibt nichts anderes übrig, als die Jugend auf das Tragische des geschichtlichen Lebens, seine Unheilbarkeit vorzubereiten. Denn in der Geschichte erscheinen notwendige Ansprüche, die notwendig unerfüllt bleiben« (37 f.).

Man kann nicht verschiedene Lebenswege, den R. Schneiders und den G. von le Forts, gegeneinander aufrechnen. Auch bleibt die Frage, ob hier der Dichter des »Philipp II« und des »Innozenz III« nicht hinter dem Anspruch seines eigenen Werkes zurückbleibt. Es geht nur darum, wie die »Bewältigung des Untergangs« versucht wird. Es ist kein Zufall, daß der späte R. Schneider in der »protestantischen Gestalt« des Christentums (89) den letzten möglichen Ausdruck seiner »Lebensstimmung« (216) findet, in Luthers einsamer Erfahrung des »Zusammenfalls des Vernichtet- und Gerettetseins« (70, 212).

Nicht in einer »unaussagbar tragischen Melodie«, sondern in der »Stimme der Braut« hört G. von le Fort die Antwort über den Sinn all der Untergänge. Der unverwechselbar eigene Klang dieser Stimme ist es wohl, der einen in den Werken der Dichterin berührt und nicht mehr losläßt, von den »Hymnen an die Kirche« bis hin zu ihrer letzten Erzählung, »Der Dom«, in der in geläutert kindlicher Klarheit noch einmal die Heimatlichkeit der Kirche geschaut wird. Ich glaube, es gibt wenige Gestalten unserer Zeit, die mit solch prophetischer Eindringlichkeit im Geheimnis der Kirche die Mitte der geschichtlichen Umbrüche gesehen haben. Im Licht dieses Geheimnisses hat G. von le Fort Zerrissenheit, Vernichtung und Haß ihrer Zeit bewältigt, nein, man müßte genauer sagen, durchliebt. Denn von der Kirche, und von ihr als einziger in der Menschengeschichte, heißt es: »Deiner Stunde schlägt keine Stunde, und deine Grenzen sind ohne Grenzen, denn du trägst im Schoße das Erbarmen des Herrn!« (HK 21).

G. von le Fort hat mit Bestimmtheit ihren Glauben an den Sieg des Erbarmens bekannt (und es gibt nur ein Erbarmen, denn selbst »die Barmherzigkeit der Welt ist deine entlaufene Tochter . . .«; HK 22): »Ich glaube an die Liebe Gottes, ich glaube an den Menschen, ich glaube selbst im Atomzeitalter an den Sieg des Erbarmens« (WG 67). Das ist kein naiver Fortschrittsglaube. Die Verfasserin der »Ewigen Frau« hat ständig auf die Gefahr hingewiesen, daß der

Mensch, und besonders die Frau, ein »Maschinenherz« bekommen, wo sie im technischen Beherrschenwollen unvermerkt zu Beherrschten werden. Aber gerade diese Niederlage der Menschlichkeit wird zum Angebot der Gnade. Die Dichterin sieht den Sinn der Mariendogmen darin, daß »das Bild der schmerzreich Unterlegenen« (39) den Weg weist, der »auch unserem technischen Zeitalter zum Durchbruch eines menschlichen helfen« kann (40). »Glauben an die schöpferischen Kräfte auch unserer Zeit« (118) ist nicht Sache eines platten Optimismus, sondern Glauben an die Wirklichkeit der Kirche und des göttlichen Erbarmens, das sie im Schoß trägt. In diesem Glauben kann sie sogar sagen: »Wo eine Welt untergeht, da heißt es nicht zurückblicken« (128).

Die Sicherheit, mit der G. von le Fort diesen Glauben in ihren Werken ausspricht, mag freilich heute eine weitere Schwierigkeit sein, der Dichterin zu begegnen. Gewißheit ist unwillkommen, Bestimmtheit des Glaubens wird verdächtigt, das suchende Fragen, das Wagnis des Glaubens unzeitig abzubrechen. Der Verdacht kann nur aufkommen, wo dem Finden das Suchen vorgezogen wird, wo Glaubensgewißheit als Unglauben abgelehnt wird: »Ihr seid wie eine Straße, die nie ankommt . . .« (HK 18). Gewiß liegt auch hinter der klaren Bestimmtheit G. von le Forts ein langes Suchen; an dessen Ende steht freilich die Stimme der Kirche:

»Du sprichst zu den Zweifelnden: ›Schweiget, und zu den Fragenden: ›Kniet nieder!«

Du sprichst zu den Flüchtigen: ›Gebt euch preis, und zu den Flügelnden: ›Laßt euch fallen!« (HK 13).

Einzig von der Kirche gilt: »... und jede Wallfahrt findet an dir nach Hause« (HK 13).

Herkunft

Die Dichterin hat ihr persönliches Leben nie der neugierigen Öffentlichkeit preisgegeben. Von diesen »behüteten Quellen« ihres Werkes sprechen nur einige verhaltene Erinnerungen (»Hälfte des Leben«), die sicher nicht eine Autobiographie sein wollen (»Wehe, wer sich selbst historisch wird . . .« E. Staiger, WM 5), eher »eine stille Rechenschaft« (HL 6).

Die fast schattenlose Kindheit und Jugend ist »erfüllt vom letzten Glanz einer untergehenden Epoche« (40), »was aber natürlich uns Kindern und wohl auch unseren Eltern in keiner Weise bewußt war« (15). Wenn die Dichterin sich an die Welt ihrer Kindheit und Jugend erinnert, an das heimatliche Gut im Mecklenburgischen, den rokokuartigen Zauber der Residenz Ludwigslust, das kaiserliche Berlin, so überrascht bei aller Wehmut die Gelöstheit, die Liebe, mit der sie von einem Deutschland spricht, das zu lieben nach all den Grauen vielen nicht mehr möglich scheint. Und doch, wie tief G. von le Fort den Schmerz des Vergehens durchlebt hat, bezeugt ihr ganzes Werk.

Die Versuchung zur tragischen Schau der Geschichte, zum »unlösbaren Schmerz« an ihr (R. Schneider), hat die Dichterin gekannt. Sie spricht von des Kindes »Schwärmerei für die Gestalten des alten Reiches« (38), aber auch vom bleibenden Schmerz um das Deutschland ihrer Jugend, von der »nie vernarbten Wunde

um das einstige Reich . . . – in dessen Untergang ich mich gefunden, das ich aber nie vergessen habe« (46). Nichts an diesem Schmerz wird verleugnet, nicht »das tiefe Leiden an der Weltgeschichte« (92). In Rom begegnet ihr »die schweigende Erhabenheit und Tragik dieser ergreifenden Trümmer . . . – ich lernte von ihnen, die Stürme und Stürze der Vergangenheit tränenlos zu tragen« (100).

Die Haltung von »Spiegeldhens« Großmutter im »Schweißstuch der Veronika« verkörpert dieses edle Verharren inmitten des Vergänglichen. Tragischer, zerrissener erscheint sie im Heidelberger Professor im »Kranz der Engel«, in dem wohl Ernst Troeltsch, ihr Lehrer, dargestellt ist, bei dem sie »dieser melancholischen Einsicht« begegnet ist (100): es ist jenes »schwermütige Klima unentrinnbarer Vergänglichkeit« (Th. Kampmann, WM 50), jene »Ausweglosigkeit«, die G. von le Fort bei E. Troeltsch erschüttert (HL 100). Noch erschreckender, konsequent bis zur Vernichtung, erscheint die Versuchung in der Gestalt Enzios. Das jugendliche Schwärmen auf den Kaiserforen in Rom und in der Kaisergruft in Speyer wird nach der nicht verwundenen Demütigung der Niederlage zum niederwalzenden Haß auf alles Gewesene. Die Schleusen der Unterwelt tun sich auf; vor deren Gewalt versagen das edle Menschentum der Großmutter, die tragische Halbgläubigkeit des Professors: »Die Tragödie Enzios ist der Sturz Deutschlands aus der Poesie und Geistigkeit, aus dem Dichtenden und Denken in das ›Werk‹, in die Bewegung einer machtmäßigen Wiederbelebung Deutschlands« (A. Dempf, WM 40).

Die Polemik, die »Der Kranz der Engel« ausgelöst hat, ist heute wohl weitgehend vergessen. Gültig bleibt der Versuch einer christlichen Antwort auf die Tragödie Deutschlands und, darüber hinaus, auf die Macht des Bösen (»Das Böse hat keine andere Macht als die Ohnmacht des Guten«; E 208). Gültig bleiben die Worte, die damals Th. Kampmann schrieb: »Wir halten uns verpflichtet, auf diese Interpretation hinzuweisen, weil sie die einzige im deutschen Sprachraum erschienene ist, die dem großen Gegenstand wahrhaftig gerecht wird« (WM 7): Nicht unlösbarer Tragik ist das letzte Wort über die deutsche Vergangenheit, ja über die Geschichte als ganze, sondern jenes Wort im Schlußchoral des großen Zapfenstreichs, das im Roman eine Schlüsselstellung hat (vgl. HL 46): »Ich bete an die Macht der Liebe«.

Nach ihrem eigenen Zeugnis war es ein Wort eines Onkels, geschrieben kurz vor dem Ausbruch des Nationalsozialismus, das der Dichterin durch die Kataklysmen der Zerstörung hindurch leuchtete und das sie wie ein kostbares Vermächtnis bewahrt: »Ich werde diese Zeit nicht mehr erleben, aber Du wirst es. *Vergiß nicht, daß es auch dann noch Gnade geben wird*« (HL 65). G. von le Fort hat dieses Wort zum Herzstück einer ihrer ergreifendsten Erzählungen gemacht: »Das fremde Kind«.

Mitte

Der Zeitraum dieser späten Erzählung (1961) umspannt die Lebenszeit der Dichterin. Vieles trägt den Stempel persönlicher Erinnerung: der verlöschende Charme der ländlichen Sommerresidenz, das Zuendegehen des herrschaftlichen Lebens, Krieg und Niederlage, das Aufkommen des Nationalsozialismus und wieder Krieg,

neue, unvorstellbare Schuld, die Grauen der Judenmorde. Im Mittelpunkt steht die Gestalt »Gläschens«, die Verkörperung der schutzlosen Zerbrechlichkeit des Erbarmens. In »Gläschen« wird die einzige Macht sichtbar, die Bestand hat: »Der Zerstörungswille dieser Welt zerschellt nur am Erbarmen und einzig an ihm«, heißt es in einer historischen Erzählung, die eine Antwort sucht auf die Frage nach dem Sinn der Zulassung des Tyrannen (»Die Consolata«, E 271).

Was in der heilen, alten Welt als mitleidige Sentimentalität erschienen war, Gläschens »merkwürdig empfindliches Verhältnis zu allem Lebendigen« (E 555), sollte sich in einem neuen Licht zeigen, als das gräßlich lebensverachtende Gesicht des Machtwillens offenbar wurde. Aber gerade an ihm erweist sich die Macht des Erbarmens. Gläschens belächelte Zärtlichkeit, die »fast immer an der Schutz- und Hilflosigkeit der Wesen erwachte« (583), konnte erst recht nicht vor dieser letzten Hilflosigkeit haltmachen: der ausgeweglosen Verfallenheit an die Macht, verkörpert in der Gestalt Jeskows. Als SS-Offizier wird er schuldig an Judenmorden: »Ich sehe noch immer das kleine jüdische Mädchen vor mir, das mich mit seinen flehenden Augen beschwor, als man es abführte . . .« (601).

Diese Augen begegnen ihm wieder . . . in dem Judenmädchen, das Gläschen aufnimmt und als ihre Tochter ausgibt, als seine Mutter ins KZ kommt: »Wie mutig du bist, Gläschen, sagte ich ergriffen. Sie lachte unbefangen: »Ach nein, ich war nicht mutig, ich hatte nur keine Angst.« (605). Die Augen dieses wehrlosen, anhänglichen Kindes bedeuten für Jeskow, den verwundet Heimgekehrten, die ganze Qual seiner Selbstvorwürfe, seiner Schuld, die »Ich mir selbst nicht verzeihen kann« (615). Erst der Glaube an die Wirklichkeit stellvertretender Gnade vermag die Qual zu lösen. In diesem Kind, das ihm durch den Krieg zu retten bleibt, besiegt Jeskow die Macht des Erbarmens, die er in Gläschen zurückgewiesen hatte. Damit aber »sind die Furien für immer von ihm gewichen« (621). G. von le Fort sieht hier die einzige Möglichkeit echter »Bewältigung der Vergangenheit«. »Mein Kind«, sagt einmal der Onkel zur Erzählerin, »wir dürfen unser Volk nicht nur lieben, wenn es unserer Eitelkeit entspricht, sondern wir müssen es so lieben, wie Gott den Menschen liebt, der ihn immerfort enttäuscht . . . Gewiß, das Gericht wird furchtbar sein, aber es wird auch dann noch Gnade geben« (596).

»Deutschland lieben« — dies heute zu sagen, ohne Erröten oder zynischen Spott, auch ohne verdrängendes Vergessen, ist nur möglich auf dem von der Dichterin gewiesenen Weg: »Die Welt hat unserem Volk nicht vergeben, und das ist ganz in der Ordnung, wiewohl nicht besonders wichtig — wichtig ist nur, daß unser Volk sich selbst nicht vergeben hat und auch nicht vergeben darf, daß es aber eine stellvertretende Gnade gibt« (620 f.).

Das Geheimnis der Stellvertretung steht auch in der Mitte jener Erzählung, die »dem Andenken der toten Kinder des Weltkriegs« gewidmet ist: »Die Unschuldigen« (1953), in der die Dichterin die Schuld am Massaker von Oradour thematisiert. Es wird keine Schuld verrechnet. Zu groß ist das Leid, zu schmerzlich das Bild der verbrannten Kinder in der französischen Dorfkirche, der vergasten Kinder in den KZ's, der Bombengetöteten, die wie Puppen auf dem Pflaster liegen, der erfrorenen Kinder bei der Flucht übers Haff: »Die ganze Welt ist ja voll vom Leiden der Unschuldigen!« (351). Kann man nach Oradour, nach

Auschwitz, nach Dresden noch an die Barmherzigkeit Gottes glauben? Es gibt keine glatte Antwort; doch der Blick fällt, zu Weihnachten, auf das Bild jenes kleinen Kindes »mit Zepter und Krone, ein ganz kleines Kind mit dem Reichsapfel — wie furchtbar erschütternd!« »Armes, kleines Christuskind, hast du jemals etwas Grausames verhindern können?« (349). Es gibt keine Lösung, nur die Zustimmung zur stellvertretenden Gnade: in ihr begegnen sich, in der unsichtbaren Wirklichkeit der Gnade, die einsam überlebende Mutter von Oradour und die deutsche Mutter, die den Tod ihres Kindes als Stellvertretung annimmt: »Maria, nimm mein Kind . . .« (367).

Nur die Allmacht des Erbarmens kann hinabsteigen bis in den Abgrund der Entmenschlichung unseres Jahrhunderts. In der »Opferflamme« (1941) heißt es von dem russischen Dichter: »Dieser arme Mensch war offenbar nur äußerlich den Dämonen seiner Heimat entkommen, innerlich hatten sie ihn eingeholt . . .« (E 156); es war in ihm »etwas völlig Leergewordenes, gänzlich Hoffnungsloses« (154), und die Dichterin ahnt, ähnlich wie im Ringen mit dem Nihilismus Enzios im »Kranz der Engel«, daß dieser Mensch von dem Glauben, der sie erfüllt, nicht mehr erreichbar ist (154). Nach allem, was er durchlebt hat, bleibt ihm nur zu sagen: »Die Liebe ist doch heute auf der ganzen Welt abgeschafft« (157). Wie kann diesen Menschen noch die ewige Liebe erreichen? »Wenn eine Seele nicht mehr an die Gnade Gottes glauben kann, so muß der Mensch die Gnade Gottes übernehmen« (E 603) — in diesem Gedanken sieht G. von le Fort die Antwort. Sie leitet daraus kein »Strukturgesetz« ab, keine Weltformel. Diese Antwort bleibt dem Glauben vorbehalten. Solche Stellvertretung ist nur möglich vom Kreuz Christi her, niemand kann sie sich selbst anmaßen. Wer aber dazu gerufen wird, kann »die Gnade Gottes übernehmen«.

Die Geliebte des russischen Dichters schreibt ihm in der Stunde hoffnungsloser Ausgeliefertheit im Gefängnis die erlösenden Worte:

»Ich wurde mit höchster Klarheit inne, daß Tod und Untergang nichts anderes sind als Formen der Liebe — letzte, unwiderstehliche. Ich begriff — nein, ich schaute an das entschleierte Geheimnis, daß an den unermeßlichen Opfern unserer Tage nicht nur unser menschliches Leben und Sein, sondern auch das Leben und Sein unserer ganzen Kultur teilnimmt und teilnehmen muß — ich begriff, daß die ungeheuren Gaben an die Vernichtung, welche eine verfinsterte Welt heute dem Haß und der Verzweiflung darbringt, von uns, die wir diesen Haß und diese Verzweiflung nicht teilen, umgewandelt werden müssen in die Opfer der Liebe und der Hoffnung. Ich willigte in diese Verwandlung ein« (163 f.).

Die »Opferflamme« der Liebe ist allein fähig, »die Toten zum Leben zu erwecken« (166), denn sie ist jener »österliche Kuß des alten Rußland«, an den der Dichter nicht mehr glauben konnte.

Misericordias Domini

Den Christen ist aufgetragen, auf die »Zeichen der Zeit« zu achten. Wie solches Entziffern heute aussehen kann, hat G. von le Fort in selten prophetischer Klar-

heit gezeigt. Ich möchte es die »österliche Lektüre« der Geschichte (und der Gegenwart) nennen. Geschichte ist nicht im letzten die notwendig-unmögliche Tragik des Lebens, denn seit Golgotha ist ihre verborgene Leitspur der Sieg der gekreuzigten Liebe. G. von Le Fort hat in ihren historischen Romanen und Erzählungen versucht, diese Leitspur in den Krisen und Umbrüchen der Geschichte aufzudecken. So, wie im »Papst aus dem Ghetto« das Geheimnis des Petrusamtes und der Kirche geschaut ist; so, wie das Drama der Glaubensspaltung in der »Magdeburgischen Hochzeit« ausgeleuchtet ist, gelingt es selten einem theologischen Traktat, für die Realität des Mysteriums sensibel zu sein. Während sich die Theologen in den Fragen nach den »Strukturen der Kirche« verheddern, spricht hier unmittelbar deren Wirklichkeit an. Wo die Theologie den Dienst versagt, Geschichte als dieses feine Gewebe aus Gnade und Antwort, aus den siegreichen Niederlagen der ohnmächtigen Liebe zu lesen, dort wird es die Dichtung tun, oft ohne es zu wissen. Denn solche »Lesehilfe« ist auch Sache der Dichter.

In der »unwiderstehlichen Neigung« der Dichter, »sich der Verfeimten und Verurteilten, auch der schuldig Verurteilten anzunehmen, die Verirrten auf ihrem Weg zum Abgrund zu begleiten, das Untergehende und Sterbende ans Herz zu ziehen« (WG 90 f.), sieht G. von le Fort eine — oft verborgene, ungeahnte — Hinordnung der Dichtung auf das Christliche. Daher ihr festes Vertrauen, daß selbst in einer scheinbar entchristlichten Welt die Dichtung die verborgene Spur des »Herzens der Welt«, der gekreuzigten Liebe, erspüren wird, denn »echte Poesie bleibt unerschütterlich die große Liebende der Schuldigen und Verlorenen« (WG 93). Wo die Dichtung freilich anfängt, »moralische Anstalten« zu machen, wo sie nach ihrem ideologischen Vorzeichen und der dazugehörigen moralischen Entrüstung bemessen wird, geht ihr das Sensorium für diese Spur verloren (vgl. WG 92 f.).

Daß es keiner Ideologie, keiner Mode, keiner Macht, auch keiner Krise der Kirche gelingen wird, diese Spur jemals ganz zu verschütten, ist für G. von le Fort keine menschliche Hoffnung, sondern Glaubensgewißheit. Denn »die Erscheinung Christi besagt, daß von Gott her ein für allemal ein Strich unter den Menschen des reinen Erfolgs einerseits und die Welt der reinen Gerechtigkeit und Vergeltung andererseits gezogen und das erlösende Erbarmen auf den Thron erhoben wurde« (WG 91).

In ihren Erinnerungen sagt die Dichterin, ihr erster Kirchgang sei auf den Sonntag »Misericordias Domini« gefallen — sie erinnerte sich nicht selber daran, die Mutter hat es ihr später erzählt. So war dies das erste Wort, das die Stimme der Kirche zu ihr sprach: »Vom Erbarmen des Herrn will ich in Ewigkeit singen« (Ps. 89,2). Gertrud von le Fort ist dieser Stimme treu geblieben.

Idee und Realität der Bundesrepublik Deutschland

Eine kritische Bilanz

Von Karl Forster

Ein Theologe wird mit Verständnis rechnen dürfen, wenn er aus den vielfältigen Aspekten des gestellten Themas vor allem den grundsätzlichen Fragen nach den Gesamtzielen Gewicht gibt, die bisher in der Politik der Bundesrepublik Deutschland wirksam wurden, wenn er insonderheit den Werten nachzugehen sucht, die sich für das politische Handeln in der bewegten Geschichte des hinter uns liegenden Vierteljahrhunderts als tragend und richtungweisend erkennen ließen. Es versteht sich von selbst, daß die Kriterien für die Wertung der so ins Blickfeld tretenden Entwicklungsgänge der katholischen Soziallehre entnommen sein werden. Mit diesen Vorbemerkungen sollen die Grenzen und zugleich die von der Sache her gebotenen Ergänzungsbedürftigkeiten der folgenden Überlegungen angedeutet sein. Sie selbst sollen in drei Schritten vorgelegt werden: I. Wesentliche Abschnitte im Vierteljahrhundert der bisherigen Geschichte der Bundesrepublik Deutschland und deren Besonderheiten, II. Versuch einer Wertung der deutlich werdenden Entwicklungslinien, III. Einige Thesen zu den gegenwärtigen und künftigen Schwerpunktaufgaben für das Ganze der Gesellschaft und für die Katholiken im besonderen.

I. WESENTLICHE ABSCHNITTE IN DER BISHERIGEN ENTWICKLUNG DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND

Es ist wohl nicht zu bestreiten, daß unter den Gesichtspunkten der jeweils in der Verantwortung stehenden politischen Führung, nach den Kriterien der Verteilung des maßgebenden politischen Einflusses drei Abschnitte in der bisherigen Geschichte der Bundesrepublik Deutschland zu unterscheiden sind: 1. Die Zeit der sich immer mehr festigenden Verantwortung der CDU/CSU unter der Führung Konrad Adenauers 1949–1961, 2. Die Zeit eines stärker werdenden Einflusses zuerst der FDP, dann der SPD unter der noch fortdauernden maßgebenden Verantwortung der CDU/CSU, zuerst noch unter Führung Konrad Adenauers, dann Ludwig Erhards, schließlich Kurt Georg Kiesingers 1961–1969, 3. Die Zeit der Verantwortung der sozialliberalen Koalition unter Willy Brandt, dann unter Helmut Schmidt 1969 bis heute. Mir scheint, daß diese drei Zeitabschnitte und die sie jeweils begrenzenden Wendemarken auch Entwicklungsperioden in einem sehr viel tiefergreifenden Sinn markieren. Unter den die Grundlagen, Ziele und Wertsetzungen betreffenden Aspekten möchte ich die drei Perioden wie folgt benennen: 1. Die Periode der Konsolidierung, der stabilen Werte und Orientierungen, 2. Die Periode einer wachsenden Hinterfragung und Verunsicherung der bestehenden Strukturen, 3. Die Periode der wiedererwachten und neuen Zielalternativen. Solche Klassifizierungen bedürfen

– zur Vermeidung von Mißverständnissen und zur Abgrenzung gegen Mißdeutungen – einiger Erläuterung. Sie soll durch eine skizzenhafte Charakterisierung der drei Abschnitte versucht werden:

1. Die Periode der Konsolidierung, der stabilen Werte und Orientierungen

Die Gründung der Bundesrepublik Deutschland erfolgte aus einer Situation des chaotischen Zusammenbruchs aller staatlichen Ordnungselemente auf nationaler Ebene, aber schon auf der Basis der durch die drei westlichen Besatzungsmächte geschaffenen Bundesländer und zu Beginn einer großen, durch die Währungsreform ausgelösten Dynamik des wirtschaftlichen Aufbaues. Die politischen Parteien hatten sich auf gesamtdeutscher Ebene wiedergefunden oder neu konstituiert. Die politischen Kräfteverhältnisse waren in den Zonen der drei westlichen Besatzungsmächte durch die vorausgegangenen freien Landtagswahlen einigermaßen abschätzbar. Die lebenswichtigen nationalen Aufgaben der deutschen Einheit, einer Wiedererlangung der Souveränität, des geordneten industriellen Aufbaus, einer Wiederbelebung des Außenhandels, der Bewältigung der Kriegsfolgelasten, insbesondere der Eingliederung der großen Zahl von Heimatvertriebenen, der sozialen Sorge für die Kriegsversehrten und Kriegshinterbliebenen, der Grenzprobleme, nicht zuletzt der Gewährleistung von Sicherheit nach außen und nach innen waren ungelöst. Die Bevölkerung der Bundesrepublik Deutschland und die politische Führung des neuen Staates mußten einen ungeheuren Leistungswillen, Dynamik, politischen, wirtschaftlichen und technischen Erfindungsreichtum aufbringen, um der Wucht der Probleme standhalten zu können. Zugleich war es sowohl für die Konzentration der am Aufbau beteiligten Kräfte wie für die Gewinnung internationalen Vertrauens unverzichtbar, die staatliche Ordnung stabil zu gestalten und an unveräußerlichen menschlichen Rechten auszurichten. Die Bereitschaft, für Stabilität zu sorgen und um ihretwillen auch Kompromisse zunächst unvereinbar scheinender Gegensätze zu suchen, wurde freilich dadurch gefördert, daß die Bundesrepublik Deutschland sich selbst nur als ein Provisorium auf dem Weg zur Vollendung der deutschen Einheit in Freiheit verstand.

Daß der Parlamentarische Rat seine Arbeit am Grundgesetz nach acht Monaten abschließen konnte, hat sicher unmittelbare Gründe im Zusammenwirken dieser verfassunggebenden Versammlung mit den Vertretern der drei westlichen Besatzungsmächte und in der damaligen allgemeinen Weltlage. Dennoch wäre eine so zügige Arbeit angesichts der eine Konsensbildung keineswegs erleichternden Mehrheitsverhältnisse (27 CDU/CSU, 27 SPD, 5 FDP, 2 Zentrum, 2 DP, 2 KPD) nicht denkbar gewesen ohne den entschlossenen Willen aller Beteiligten, für das im gemeinsamen Interesse notwendige, von den einzelnen Bundesländern allein nicht zu tragende politische Handeln die Voraussetzungen zu schaffen. In zwei Elementen des Grundgesetzes hat der Wille zum – wenn auch nicht leichten – Konsens und zur Stabilität der zu begründenden Ordnung besonderen Ausdruck gefunden: In den Wertaussagen der Präambel und insbesondere des Art. 1 GG zusammen mit den Formulierungen der in Art. 2–19 GG näher ausgeführten Grundrechte sowie

in den Bestimmungen, die erheblich zur Stärkung der Position des Bundeskanzlers beitragen (insbesondere in Art. 67 GG). Im Fall der Grundwerte hat sich der Parlamentarische Rat und haben sich die Landtage der Bundesländer trotz vieler Gegensätze dazu durchgerungen, einen zentralen Wert, den der Würde der menschlichen Person, und mit ihm die sich daraus herleitenden Rechte so zu verankern, daß in diesem Bereich eine Änderung der Verfassung überhaupt ausgeschlossen wurde¹. Wenn auch die Formulierungen der einzelnen Grundrechte ihre je eigene Geschichte haben, wenn es auch beispielsweise den Bemühungen der katholischen Bischöfe und den Anträgen der CDU/CSU- sowie der Zentrumsmitglieder im Parlamentarischen Rat nicht gelungen ist, die Fixierung des Rechtes der Eltern auf die Bestimmung der Schulart im Text des Grundgesetzes durchzusetzen², so hat doch – bei aller Unterschiedlichkeit des Verständnisses und der Begründungen der Menschenwürde und der menschlichen Grundrechte – eine sehr breite Mehrheit die objektive Geltung einer Wertbasis anerkannt und diese ausdrücklich der Disposition durch gesetzgeberische Mehrheiten entzogen. Die Stärkung der Position des Bundeskanzlers sollte einem zu raschen und nur punktuell motivierten Wechsel der Regierungen entgegenwirken. Indirekt kam damit auch die Tendenz zu größeren, in sich ausgleichend und konsensbildend wirkenden politischen Gruppierungen sowie ein grundsätzliches Ja zu einer rechts- und sozialstaatlich gebundenen, aber starken Ordnung des Staates zum Ausdruck.

Der neue Staat sollte kein wertfreier und kein wertneutraler, sondern ein wertgebundener, fundamentalen, ein für allemal festgelegten Werten dienender Staat sein. Da die Menschenwürde sein zentraler Wert sein sollte, konnte er andererseits um der menschlichen Freiheit willen kein Weltanschauungsstaat sein. Die Strukturen und politischen Machtpositionen der neuen Staatlichkeit sollten der demokratischen Entscheidung unterworfen, aber zum wirksamen Dienst am Gemeinwohl in sich stabil sein. Es ist heute kaum mehr ein illegitimer parteipolitischer Akzent, wenn man hinzufügt, daß der erste Bundeskanzler in seiner Person geradezu prädestiniert war, diese Idee konkret zu verkörpern und im politischen Handeln zu verwirklichen. Von Wahl zu Wahl gelang es ihm 1953 und 1957 immer mehr, die Grundlagen der politischen Ordnung zu festigen. Außenpolitisch vollzog er Schritt um Schritt mit der Rückgewinnung der deutschen Souveränität die eindeutige Integration in das westliche Bündnisssystem. Trotz schmerzlicher Rückschläge arbeitete

¹ Art. 1 Abs. 3 GG bindet Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung an die Grundrechte als unmittelbar geltendes Recht. Art. 79 Abs. 3 GG verbietet eine Änderung des Grundgesetzes, durch welche die in den Artikeln 1 und 20 niedergelegten Grundsätze berührt werden.

² Die Erklärung der deutschen Bischöfe, die am 10./11. Februar 1949 in Pützchen tagten, hatte noch festgestellt: »Auf diese Forderung (Anerkennung des von Gott gegebenen Elternrechts. – Anm. d. Verf.) können und werden wir – das stellen wir hiermit im Bewußtsein unserer Verantwortung in aller Öffentlichkeit fest – unter keinen Umständen verzichten.« Bei der Annahme des Grundgesetzes am 8. Mai 1949 stand keine Formulierung des Elternrechts im Text. Neben der Enttäuschung über die Aufnahme der sog. Bremer Klausel (Art. 141 GG) war dies wohl ein Hauptgrund dafür, daß die »Erklärung der deutschen Bischöfe zum Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland« vom 23. Mai 1949 bei aller Anerkennung des Erreichten sehr kritische Passagen enthielt und auch im Hinblick auf fehlende Grundrechte den vorläufigen Charakter des Grundgesetzes betonte.

er stetig an der Integration des freien Europa, insbesondere an der Förderung der deutsch-französischen Freundschaft, ohne dabei die notwendige Bewegungsfreiheit für deutsche Interessen aufs Spiel zu setzen. Maßgebend waren dafür nicht nur Zweckmäßigkeit- oder Nützlichkeitsabwägungen, sondern die klare Erkenntnis der fundamentalen Unterschiede zwischen den freiheitlichen demokratischen Ordnungen und den Gesetzmäßigkeiten der totalitären Ideologie des Weltkommunismus. In seiner Unterstützung der von Ludwig Erhard getragenen sozialen Marktwirtschaft gelang die unter den gegebenen Verhältnissen optimale Vereinigung von Geldwertstabilität, Wirtschaftswachstum und Ausbau der sozialen Sicherungen einschließlich der Förderung einer breiten Vermögensbildung. Vielleicht war die Wahlparole, die der CDU/CSU 1957 den höchsten Wahlerfolg brachte, die treffende Überschrift für die ganze erste Periode: »Keine Experimente«.

2. Die Periode einer wachsenden Hinterfragung und Verunsicherung der bestehenden Strukturen

Gerade wurde der höchste Wahlerfolg der CDU/CSU bei den Bundestagswahlen 1957 erwähnt, der zusammen mit der schon 1955 erreichten vollen Souveränität, mit der im gleichen Jahr begründeten Mitgliedschaft in der NATO und mit der ebenfalls 1955 erfolgten Moskareise des Bundeskanzlers (ohne Gefährdung der westlichen Bündnisbeziehungen) politisch den Höhepunkt der Phase der Konsolidierung und Stabilisierung der Verhältnisse signalisierte. Die 1957 beginnende 3. Legislaturperiode des Bundestages sollte freilich auch die ersten Anzeichen einer Wende bringen. 1959 starb John Foster Dulles. Damit änderte sich zwar grundsätzlich nichts an der amerikanischen Europapolitik oder an der Orientierung der deutschen Außenpolitik. Dennoch wurden früher selbstverständliche Parallelitäten und Übereinstimmungen mühsamer. Das 1958 eingeleitete Freundschaftsverhältnis zu de Gaulle brachte zwar für die deutsch-französischen Beziehungen neue Hoffnungen, konnte aber die Bedeutung der Kooperation mit Dulles nicht voll ersetzen. Bedeutsamer für beginnende Schwankungen in der politischen Orientierung der Bundesrepublik Deutschland wurden aber wohl einige innenpolitische Prozesse, die Ende der fünfziger Jahre einsetzen. Mit dem Godesberger Parteiprogramm des Jahres 1959 unternahm die SPD als die zweite große politische Partei den Versuch, sich als Volkspartei für breite Wählerschichten zu empfehlen. Weltanschauliche Positionen, die aus dem marxistischen Erbe und aus der Geschichte der Weimarer Republik das politische Handeln der SPD vor allem in wertrelevanten Fragen, insbesondere der Kultur- und Schulpolitik sozialdemokratisch regierter Bundesländer, bestimmten, sollten in eine größere Offenheit für verschiedene, auch christliche, Wertbegründungssysteme erweitert werden³. Die FDP, seit 1957 nicht mehr in einer Koalition mit der CDU/CSU, begann sowohl deutschlandpolitisch wie ideo-

³ Zur Entwicklung der politischen Parteien zu Volksparteien, zur Reideologisierung und zur Problematik der sog. Äquidistanz der Kirche zu den politischen Parteien vgl. ausführlicher: K. Forster, *Kirche und Politik*. Zur Frage der Äquidistanz zwischen Kirche und Parteien. In: A. Rauscher (Hrsg.), *Kirche-Politik-Parteien*. Köln 1974, S. 155-182.

logisch um eine neue Profilierung zu ringen. Auch in bewußt katholischen Kreisen, die bisher – wie in der Weimarer Republik in der Form der sprichwörtlichen Stabilität der Zentrumswähler – zu den zuverlässigsten Anhängern der CDU/CSU zählten⁴, begann man über zunächst relativ kleine linkskatholische Gruppen hinaus nach Alternativen zu fragen und die Stabilität der politischen Mehrheitsverhältnisse da oder dort als demokratisch wenig bekömmliche Erstarrung zu deuten. In der Wechselwirkung wurden solche Fragestellungen von Tendenzen begleitet, die innerhalb von CDU/CSU gelegentlich das C hinterfragen, bewußt nach der ansteigenden Quote von Wechselwählern Ausschau halten wollten. Grundwerterwägungen traten im Interesse da und dort zurück, Pragmatik, wirtschaftlicher Wohlstand und das Eingehen auf die schwankender werdenden Erwartungen der Wählerschaft drängten sich in den Vordergrund.

Der politisch folgenreichste Einschnitt war der Bau der Berliner Mauer am 13. August 1961, mitten im Wahlkampf zum 4. Deutschen Bundestag. Es kann hier nicht analysiert werden, welche Alternativen es für die Reaktion auf dieses Ereignis damals gegeben hätte. Es ist wohl davon auszugehen, daß es in jenen Tagen wegen des Bündels der vorausgegangenen oder in Gang befindlichen Veränderungen, das gerade angedeutet wurde, keine echten Alternativen des Verhaltens gab. Sicher ist, daß die CDU/CSU bei der Wahl 1961 die absolute Mehrheit im Bundestag verlor und daß die im Selbstgefühl erstarkende FDP in den Koalitionsverhandlungen, durch die Haltung von Teilen der CDU/CSU unterstützt, die Zusage einer Befristung der neuen Kanzlerschaft Adenauers erzwingen konnte. Im Ergebnis führte dies zunächst zu einer Verunsicherung in den Richtlinien der Politik, dann unter den Bundeskanzlern Erhard und Kiesinger zu Zweckbündnissen – zunächst mit der FDP, später nach der Krise 1966 mit der SPD –, wobei grundlegendere Ziele einer verstärkten Konsolidierung (wie etwa die in der Zeit der großen Koalition versuchte Wahlrechtsreform) nicht verwirklicht werden konnten. Die im deutsch-französischen Freundschaftsvertrag 1963 noch einmal unterstrichene Besonderheit der Beziehungen zu Frankreich wurde durch Zweideutigkeiten in den außenpolitischen Optionen gestört. Die Bemühungen um die politische Einheit des freien Europa wurden nicht abgebrochen, aber auch nicht um entscheidende, bewußtseinsbildende Schritte vorangebracht. Halbherzige Versuche einer ost- oder deutschlandpolitischen Auflockerung zeitigten eher Mißverständnisse als Erfolge.

Der Zeitraum zwischen den Bundestagswahlen 1961 und 1969 – die Wahlen von 1965 brachten ja keine entscheidenden Veränderungen und brauchen deshalb nicht als Einschnitt gewertet zu werden – könnte als ein Zeitraum doppelbödiger Entwicklungen gedeutet werden. Das gilt nicht etwa nur für das außenpolitische Nebeneinander von »Gaullisten« und »Atlantikern« oder für ähnliche Disharmonien in der Wirtschafts- und Sozialpolitik, in der Ost- und Deutschlandpolitik. Es gilt auch

⁴ Zum Wahlverhalten der deutschen Katholiken in der Weimarer Republik vgl. Johannes Schauff, Das Wahlverhalten der deutschen Katholiken im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Untersuchungen aus dem Jahre 1928. In: Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Band 18. Mainz 1975; zum Wahlverhalten der deutschen Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland vgl. G. Schmidtchen, Religiöse Legitimation im politischen Verhalten. Wandlungen und Motive im Wahlverhalten der Katholiken. In: A. Rauscher (Hrsg.), Kirche-Politik-Parteien. Köln 1974, S. 57–65.

für die Fragen der geistigen Grundorientierungen. In der offiziellen Politik waren diese Jahre weitgehend eine Zeit des »Status quo«, des Tretens an der Stelle oder des Weiterschwimmens im Strom mit kleinen Ausbruchversuchen der Partner nach divergierenden Richtungen. Die in die Regierungsverantwortung auf Bundesebene eintretende Sozialdemokratie wollte sich als möglicher Träger einer gemäßigt evolutiven Systemkontinuität empfehlen. Im Vorraum der Bundesrepublik und in den Bereichen der Kultur-, Bildungs- und Wissenschaftspolitik waren jene Jahre die Zeit der großen analytischen, theoretischen und planerischen Aufbrüche, der Rückstandsstatistiken und Reformwürfe auf der Basis einer gesichert scheinenden Prosperität und Sicherheit. Sozialdemokratisch und sozialliberal regierte Länder brachten eine gewaltige quantitative Schul- und Hochschuloffensive in Gang, CDU/CSU-regierte Länder wollten nicht zurückstehen. Linke Kader und zahlreiche Mitläufer unter den Studenten wurden dennoch ungeduldig und forderten – nicht selten in gewalttätigen Demonstrationen – neue Inhalte und Systeme. Die wirtschaftliche und politische Krise des Jahres 1966, in der die Grenzen eines sich auf ökonomische Expansion verengenden Zukunftsvertrauens und die Gefahren der Politik eines anpassungsfreudigen Pragmatismus sichtbar wurden, konnte infolge der Ressourcen aus vorangegangenen Zeiten und der Gunst der Weltentwicklung rasch in eine taktische und personell reparable Panne umgedeutet werden.

3. Die Periode der wiedererwachten und neuen Zielalternativen

Die dritte Periode, die bis zur Gegenwart andauert, stellt zunächst einmal selbst in den politischen Führungs- und Mehrheitsverhältnissen die demokratische Alternative zu den beiden vorausgegangenen dar. Ihr Beginn wurde möglich durch das Ergebnis der Bundestagswahlen 1969, verbunden mit einer Umgewichtung der politischen Orientierungen innerhalb der FDP, die sich schon in der vorausgegangenen Wahl des SPD-Politikers Gustav Heinemann zum 3. Bundespräsidenten abgezeichnet hatte. Bestätigt sah sich die so entstandene Alternative durch den Ausgang der nach dem mißglückten konstruktiven Mißtrauensantrag gegen Bundeskanzler Brandt vorgezogenen Bundestagswahl 1972. Die SPD erreichte dabei zwar nicht die absolute Mehrheit, stellte aber die stärkste Fraktion im Bundestag. Da die FDP sich schon vor der Wahl für die Fortführung des sozialliberalen Bündnisses ausgesprochen hatte, war die Wahlentscheidung 1972 ein zwar nicht überwältigendes, aber eindeutiges Votum für dieses Bündnis. Was die Leitlinien der politischen Wirksamkeit angeht, bilden beide Legislaturperioden eine immer mehr zur Ausdrücklichkeit und zu Konsequenzen tendierende programmatische Einheit, wengleich zuletzt die Jahre der Ölkrise und der Rezession sowie der Wechsel im Kanzleramt von Willy Brandt zu Helmut Schmidt verlangsamend und ernüchternd auf die praktische Durchführung wirtschaftlich aufwendiger Reformpläne wirkten.

Der gemeinsame politische Nenner, auf den sich die Orientierung der Gesamtperiode bringen läßt, heißt Veränderung. Dazu gehören die Erwartungen, die sich ost- und deutschlandpolitisch mit der Suche nach Annäherung an Ostblockstaaten und an die DDR im Sinne eines Wandels verhärteter Positionen verbanden, die

bildungs-, familien- und gesellschaftspolitischen Reformvorhaben, die Entschlossenheit zur Veränderung der Rechtsordnung in höchst wertrelevanten Bereichen. Wenn auch manches Vorhaben durch das Bundesverfassungsgericht (z. B. Ostverträge, Änderung des § 218 StGB) in der Interpretation geschlossener Verträge oder in der endgültigen Textgestaltung von Gesetzesänderungen wenigstens formal an die ursprünglichen und verfassungsrechtlich bindenden Zielstrukturen angenähert wurde, wenn auch andere Vorhaben durch Unterschiede in den Interessenlagen von SPD und FDP (z. B. Bodenrecht, Mitbestimmung) nicht im vollen Umfang zum Tragen kamen, so ist es doch unverkennbar, daß nicht mehr so sehr die Stabilität von Wertsetzungen, politischen und staatlichen Strukturen, nicht mehr objektive Bindungen und Aufgaben des Staates, sondern eher seine Flexibilität und Anpassung an echte oder vermeintliche weltpolitische Interessenveränderungen sowie an die rasch wechselnden Interessenströmungen innerhalb der Gesellschaft gesucht wurden. Die Frage heißt häufig nicht mehr: Wie weit kann Konsens für die Sicherung einer dauerhaften Lösung hergestellt werden? Sondern: Wieviel können sich die Partner zumuten, um zusammen eine Veränderung des Bestehenden zustande zu bringen? Die dritte Periode wird auf keinen Fall durch Angst vor Experimenten, sehr deutlich vielmehr vor einer Veränderungslosigkeit bestimmt⁵.

Dabei konnte die Entwicklung an der Unruhe anknüpfen, die sich in den letzten Jahren der zweiten Periode bereits in den Aktivitäten der neuen Linken vornehmlich an den Hochschulen abgezeichnet hatte. Zum Teil in Aufnahme ihrer Konzepte wurde die quantitative Explosion der Schul- und Hochschulreform, die in der zweiten Periode begonnen hatte, in sozialdemokratisch oder sozialliberal regierten Bundesländern zu beängstigenden Ansätzen einer qualitativen Bildungsrevolution (Rahmenrichtlinien u. ä.) vertieft. Um den Preis der Adaptierung oder zumindest einer undeutlich bleibenden Abgrenzung ist es den Parteien des sozialliberalen Bündnisses gelungen, manche spektakulär gewalttätigen Exzesse linker Gruppen, wie sie Ende der sechziger Jahre aufgetreten waren, zurückzudrängen. Die Gewalt radikaler Extremisten, die auch in dem Veränderungswillen der Periode keine Chance für ihre Ziele einer Systemüberwindung zu erkennen vermochten, konnte zwar abgewehrt werden. Manchen ihrer politischen Zielvorstellungen stehen jene des linken Flügels aus den Richtungskämpfen innerhalb der am sozialliberalen Bündnis beteiligten Parteien gefährlich nahe. So wird die Politik eines betonten Veränderungswillens in der dritten Periode des Vierteljahrhunderts Bundesrepublik Deutschland von zwei Parteien getragen, in denen selbst ein starker programmatischer Veränderungsdruck wirksam ist.

Selbstverständlich mußte die Entwicklung der dritten Periode zu verschärften Polarisierungen in der politischen Auseinandersetzung führen. Der Protest der

⁵ Bei zwei repräsentativen Bevölkerungsumfragen, die das Institut für Demoskopie Allensbach im September 1957 und im Oktober/November 1968 durchführte, wurde folgende Frage gestellt: »In zwei Sälen, die zufällig nebeneinander liegen, finden verschiedene politische Versammlungen statt. Vor jeder Versammlungstür steht ein Mann mit einem Plakat. Hier sehen Sie es. Welche Parole gefällt Ihnen besser?« (Vorlage eines Bildblattes). 1957 entschieden sich 33 % der Befragten für die Parole »Wir müssen einen neuen Weg suchen«. 1968 sprachen sich 53 % dafür aus. Für die Parole »Wir wollen keine Experimente« votierten 1957 45 %, 1968 nur mehr 30 % der Befragten. 1957 waren in dieser Frage 22 %, 1968 17 % unentschieden. – Ifd-Umfragen 1012 und 2045.

jungen Generation wendet sich nicht zuletzt gegen den Pragmatismus einer wertfreien, opportunistischen Politik. Antworten auf Fragen nach dem Sinn und den Werten werden von der neuen Linken durch Adaptierungen alter Ideologien beantwortet. Ist in der zweiten Periode aus der Neigung zu einem Primat des Machbaren das Interesse an der geistigen Auseinandersetzung mit den marxistischen Grundlagen des Weltkommunismus geschwunden, so findet in der dritten Periode die marxistische Ideologie neue Anhänger. Die Erfahrungen der Grenzen des Wachstums, das Erschrecken vor ideologisch begründeten Gewalttaten lassen gegen Ende dieser Periode viele neu nach dem Sinn und den Werten fragen. Pragmatiker eines wertfreien Staats- und Politikverständnisses, marxistische Ideologen, ihren Weltauftrag vernehmende Christen und Suchende eines natürlich-humanitären Ethos stehen sich heute gegenüber und empfinden zunehmend – mehr als in den vorausgegangenen Perioden – das Alternative ihrer jeweiligen Zielvorstellungen.

II. VERSUCH EINER WERTUNG DER DEUTLICH GEWORDENEN ENTWICKLUNGSLINIEN

Eine kritische Wertung des Vierteljahrhunderts Bundesrepublik Deutschland wird nicht an der Tatsache vorbeigehen können, daß die Linien der geistigen, wirtschaftlichen und politischen Entwicklungen dieser Zeit nicht geradlinig verlaufen, sondern deutlich Gegenläufigkeiten und Wendungen der Veränderung zeigen. Es wäre unsachgemäß und unhistorisch, den Befund deshalb insgesamt oder für signifikant von der Geraden abweichende Kurvenabschnitte pauschal positiv oder negativ zu beurteilen. Auch wenn man die entscheidenden Faktoren einer geschichtlichen Entwicklung in der freien Verantwortung der Menschen und nicht in guten oder schlechten Systemen gesellschaftlicher Verhältnisse sieht, wäre es eine ungerechte Vereinfachung, wollte man Kontinuität oder Veränderung nur dem Verdienst oder der Schuld einzelner politisch handelnder Personen zuschreiben. Im folgenden sollen – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – zwei wertende Dimensionen angegangen werden:

1. Die Größe der politischen Leistung und ihrer Kontinuität,
2. Offensichtliche Selbsttäuschungen oder Fehleinschätzungen, ungeklärte Dissonanzen.

1. Zur Größe der politischen Leistung und ihrer Kontinuität

In einer Zeit, in der ideologisch moralisierende Kritiker das ganze »System« der Gesellschaft als verwerflich inhuman oder repressiv qualifizieren, muß in einer kritischen Wertung die Größe der politischen Leistung hervorgehoben werden, an der – von einzelnen Ausnahmen abgesehen – die ganze Bevölkerung, alle Gruppen der Gesellschaft in ihrer Weise beteiligt waren. Es ist hier nicht der Ort, um mit konkreten Zahlen internationale Vergleiche des Wachstums der Wirtschaft und des Sozialproduktes anzustellen oder die Wiederaufbauleistungen nach den Kriegszerstörungen, die Anstrengungen zur Eingliederung der Heimatvertriebenen, die Aufwendungen für Kultur und Bildung und für die Sicherheit des Landes zu würdigen, die aus der Leistung und Solidarität der ganzen Gesellschaft in diesem Staat aufgebracht worden sind. Insgesamt wird man sagen müssen, daß dabei die Gemeinwohl- und Sozialstaatverpflichtungen ernstgenommen wurden. Im Ausbau der sozialen Sicherungen, in der Entwicklung des

Rentenrechtes, in der Förderung der Vermögensbildung wurde Schritt um Schritt mehr soziale Gerechtigkeit verwirklicht. Wenn auch beispielsweise in der Förderung der Familien manche berechtigte und notwendige Forderung der katholischen Soziallehre nicht aufgegriffen wurde, wenn auch – um ein ganz anderes Beispiel zu nennen – hinsichtlich der ausländischen Arbeitnehmer manche Ansprüche sozialer Gerechtigkeit unerfüllt blieben, wenn auch die Leistungen für die Entwicklungshilfe hätten höher sein können, so ändert dies nichts an der Tatsache, daß die sozialen Anstrengungen sowohl im geschichtlichen Rückblick wie im internationalen Vergleich bei gleicher oder ähnlicher Ausgangslage beachtlich waren. Die Tatsache, daß sich ein so großer Teil der Gesellschaft bis heute mit der sozialen Ordnung identifizieren kann, ist sicher nicht der unwichtigste Grund dafür, daß die wirtschaftliche Krise der letzten Jahre zwar nicht ohne schmerzliche Schicksale, aber doch ohne Gefährdung des Ganzen bestanden werden konnte.

Dasselbe Gesamturteil darf für die Verwirklichung von Demokratie und Freiheit in diesem Staat gelten. Damit sollen der Rechtsschutz der Bürger, die Freiheit und Entfaltungsmöglichkeiten der Gruppen und Verbände, die Meinungs-, Versammlungs- und Pressefreiheit und nicht zuletzt die positive Ausgestaltung der Religionsfreiheit angesprochen sein. Die Unruhen, die Ende der sechziger Jahre einsetzten, vor allem aber die organisierten Banden krimineller Gewalt zur Durchsetzung ideologisch-politischer Ziele zwangen sich dem Problem zuzuwenden, wo eine maximale Ausgestaltung von Freiheitsrechten zur Einbruchsstelle für die Zerstörung des Schutzes von Recht und Freiheit werden kann. Ähnlich zwingt der pauschale Ruf nach mehr Demokratie zur differenzierten Überlegung der wechselseitigen Zuordnung von Demokratie und Freiheit. Demokratie ohne Hinordnung auf Freiheit und Gemeinwohl würden zum Zerrbild ihrer selbst. Die Übernahme der Art. 136 bis 139 und 141 der Weimarer Reichsverfassung in das Grundgesetz kam durch einen Kompromiß im Parlamentarischen Rat zustande. Die Lösung entsprach weder den Vorstellungen derer, die eine noch härtere Trennung von Kirche und Staat, insbesondere das Abdrängen aller Religionsgesellschaften in die rein private Sphäre wollten, noch den Wünschen der Kirchen nach einer Festigung ihrer öffentlichen Stellung voll. In der Verfassungswirklichkeit der Bundesrepublik Deutschland erwiesen sich aber die aus der Weimarer Verfassung übernommenen Bestimmungen zusammen mit der Ausgestaltung der allgemeinen Freiheitsrechte und mit dem Klima einer freien und partnerschaftlichen Kooperation als fruchtbare Grundlagen einer Synthese von positiver und negativer Religionsfreiheit. Es ist eines unter den vielen Beispielen für die andauernde breite Zustimmung zur Kontinuität der politischen Lösungsmodelle, daß in den letzten Jahren registrierbare Vorstöße zur Änderung der Grundbeziehungen von Kirche und Staat politisch relevant auf ein Arbeitspapier der FDP lokalisiert blieben.

2. Offensichtliche Selbsttäuschungen oder Fehleinschätzungen, ungeklärte Dissonanzen

Die legitime Würdigung der Größe der politischen Leistung kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß es in dem Vierteljahrhundert Bundesrepublik Deutschland

auch Versäumnisse und verpaßte Gelegenheiten gab – bei allen Beteiligten der gesellschaftlichen Entwicklung. Zum Teil scheinen solche Versäumnisse ursächlich mit der Größe der politischen Leistungen zusammenzuhängen. Häufig lagen ihnen jedenfalls Selbsttäuschungen oder Fehleinschätzungen zugrunde. Die Bundesrepublik Deutschland wurde rechtlich begründet und politisch aufgebaut aus der zur Kooperation willigen Solidarität von Personen und Gruppen mit unterschiedlichen Wertorientierungen. Als man sich im Parlamentarischen Rat über die Grundrechteartikel des Grundgesetzes einigte, wußte man natürlich, daß der Aussage über die Unantastbarkeit der Würde des Menschen verschiedene Menschenbilder zugrunde liegen. Man war aber überzeugt, daß es sich ungeachtet dieser Zusammenhänge um einen Wert handelt, der auf jeden Fall vor Übergriffen geschützt werden muß und daß in der Erkenntnis eben dieser Schutzverantwortung alle einig sind. Diese Überzeugung war 1949 keine Selbsttäuschung. Vielmehr stand hinter dem Konsens die unmittelbar vorausgegangene Erfahrung dessen, was bei einer Mißachtung der Menschenwürde auf dem Spiele steht. Eine Fehleinschätzung war es aber, wenn in der Folgezeit viele meinten, solche Konsensbildungen könnten sich zusammen mit den sie tragenden Erfahrungen und »Lehren aus der Vergangenheit« ohne besonderes Zutun von Generation zu Generation vererben. Es war richtig, angesichts der Notstände der ersten Nachkriegsjahre die realisierbaren pragmatischen Schritte im politischen Bewußtsein zu artikulieren und die dazu erforderliche Kooperation nicht durch allzu ausladende Theorie-, Ziel- und Grundsatzauseinandersetzungen zu gefährden. Man konnte ja mit einer ziemlich weitreichenden unausgesprochenen Übereinstimmung in Basiswerten rechnen. Insbesondere stimmten die in der Hauptverantwortung stehenden politischen Kräfte weithin auch in der Begründung solcher Werte überein oder konvergierten zumindest in solchen Begründungen. Gefährlich wurde die Prädominanz des Praktischen und Pragmatischen in dem Augenblick, in dem sich die Schutzfunktion der Grundrechte verabsolutierte, der stillschweigende Konsens in den positiven Wertsetzungen dünner wurde, die nachrückende Generation mit der Unausgesprochenheit von Werten und Zielen nicht mehr zufriedenstellen war.

Die eben skizzierte Selbsttäuschung und Fehleinschätzung wirkte sich in vielen Bereichen aus. Zweifellos ist in diesem Zusammenhang die Unsicherheit der christlichen Unionsparteien gegen Ende der Ära Adenauer zu nennen. Die erfolgreiche Gründung dieser Parteien nach dem Zweiten Weltkrieg war im Sinne der Zielbestimmung und der Wertkriterien der politischen Gestaltung ein Wagnis. Es basierte auf ökumenischen Annäherungen der Christen, die durch den Druck des Nationalsozialismus gerade in den Grundfragen gesellschaftlicher Verantwortung gefördert worden waren. Es setzte aber zu seinem Gelingen ein verstärktes Bemühen der Kirchen, kirchlicher Verbände oder Gruppen und einzelner Christen um die je eigenen, auf Gemeinsamkeit konvergierenden Wert- und Zielbegründungen voraus. Als breite Volksparteien konnten die Unionsparteien von sich aus weder die je konfessionell geprägte Begründung christlichen Handelns noch die fundamentale Erarbeitung christlicher Gemeinsamkeiten leisten. Sie mußten danach trachten, für die von diesem Kern her verantwortbaren politischen Schritte und für die vielen pragmatischen Fragen des Politischen eine möglichst breite gesellschaftliche

Übereinstimmung und Interaktion zustande zu bringen. Je mehr dieses differenzierte freie Kooperationsfeld – zu einem erheblichen Teil auch infolge der drückenden Last der praktischen Politik und wegen der sich ausbreitenden innerkirchlichen Pluralität – vernachlässigt wurde, je mehr die Person des ersten Bundeskanzlers und sein politisches Handeln die Rolle der maßgebenden Zielorientierung und der einigenden Klammer der Unionsparteien mitübernehmen mußten, um so verunsichernder mußte es wirken, wenn er zunächst durch Befristung in seiner politischen Richtlinienkompetenz beengt und schließlich aus dem Regierungs- und Parteiamt abgelöst wurde.

Derselbe Aspekt gilt auf andere Weise auch für die SPD. Sie blieb auf Bundesebene zunächst ohne durchschlagende Erfolge, weil sie zwar – insbesondere durch den Düsseldorfer Parteitag 1948 und im Dortmunder Aktionsprogramm 1952 – ihre von Karl Marx her begründeten theoretischen Grundlagen – vor allem hinsichtlich des Staats- und Demokratieverständnisses – fortschrieb, durch den prägenden Einfluß Kurt Schumachers aber für die ersten Jahre der Bundesrepublik Deutschland doch zu lange in theoretischen Positionen verharnte und von ihnen her die Entwicklung zur Volkspartei selbst blockierte. Das Godesberger Programm 1959 sollte Versäumtes nachholen, und die SPD hatte mit dem in Godesberg begründeten Weg auch mittelfristig politische Erfolge, aber von der Gesamtentwicklung der Bundesrepublik her gesehen, scheint die Öffnung der SPD zur Volkspartei zu spät gekommen zu sein. Sie geriet in den Sog eines auftrumpfenden politischen Pragmatismus, der konsequenten Verabsolutierung des Vertrauens in die Machbarkeit der Lebensumstände, der Reduktion des Urteilens und Wertens auf das aktuell Arrangierbare und Organisierbare, auf das in seinen Effekten unmittelbar Meßbare. Abgesehen davon, daß auch durch das Godesberger Parteiprogramm eine zu seinen Absichtserklärungen in Spannung stehende Prävalenz marxistischer Betrachtungsweisen durchscheint, bewirkte es in dieser Phase nicht eine positive Öffnung für plurale Wertbegründungen und auf den Versuch einer Konsensbildung verschiedener Wertsysteme hin, sondern bestenfalls die Freigabe individueller Subjektivismen. Partiiell und auf begrenzte Zeit trat das ein, wovor Gustav Gundlach 1958 im Blick auf die Reformdiskussionen im demokratischen Sozialismus gewarnt hatte: Die Reform wurde eher ein Schritt vom Marxismus zurück in den Frühliberalismus als ein Schritt nach vorne zu einer Öffnung für die positive Wertung wert- und zielbegründender Institutionen⁹. Schon zehn Jahre später meldete sich gerade in der SPD der stürmische Protest der jungen Generation, ging die Phase der Entideologisierung durch den massiven Griff nach neuinterpretierten alten Ideologien und durch die daraus erwachsenden Auseinandersetzungen zu Ende. Daß in der einsetzenden Reideologisierung Jungsozialisten und Jungdemokraten mehr Berührungspunkte

⁹ G. Gundlach schloß sein Referat über »Katholizismus und Sozialismus« bei der Tagung der Katholischen Akademie in Bayern am 11. Januar 1958 mit der Frage: »Wird der demokratische Sozialismus seine liberale Erbschaft drangeben und politisch helfen, die religiös begründete Kultur zu schützen, die natürlich aus den Eigenkräften einer religiös, seelsorglich erneuerten Gesellschaft kommen muß?« – G. Gundlach, *Katholizismus und Sozialismus*. In: K. Forster (Hrsg.), *Christentum und demokratischer Sozialismus*. München 1958, S. 27.

fanden, als man zunächst vermuten mochte, verweist noch zusätzlich auf die gemeinsame geistige Ahnenreihe von Liberalismus und Sozialismus, zu deren Grundlagen das verabolutierte Autonomiedenken und der Glaube an die alleinige Macht des Faktischen gehören – so unterschiedlich auch die Programme für die Wege zur Erreichung der Autonomie von allen vorgegebenen, objektiv gültigen Werten im einzelnen sein mögen.

Selbsttäuschung und Fehleinschätzung gab es in den Jahren der Bundesrepublik Deutschland – um andere Bereiche, für die mancher analysierende Hinweis reizvoll sein könnte, wie Wissenschaft, Technik, Pädagogik, Justiz, Kommunikationsmittel, beiseite zu lassen – auch im deutschen Katholizismus und in der Kirche. Da war einmal das Mißverständnis, das beispielsweise Eberhard Welty 1946 so ausdrückte: »Jedenfalls ist mehr und mehr die Überzeugung gewachsen, daß nur die altererbten und zäh verteidigten Grundsätze des Christentums, insbesondere der katholischen Kirche, die Gewähr für eine gesunde gesellschaftliche Ordnung bieten.«⁷ Ivo Zeiger war demgegenüber 1948 mit seiner Feststellung, Deutschland sei ein Missionsland geworden⁸, eher vereinsamt. Gegen ihn schienen die vollen Kirchen, der zunehmende Priester- und Ordensnachwuchs, die öffentliche Geltung der Kirche in den ersten Nachkriegsjahren zu sprechen. Ohne Zweifel suchten damals sehr weite Kreise der Gesellschaft nicht etwa nur ein kirchliches Alibi für Entnazifizierungsverfahren, sondern beständige Werte, die eine Katastrophe wie die gerade erlebte vermeiden sollten. Es gab auch einen religiösen Aufbruch, der angesichts der eng gesteckten Grenzen des Leist- und Machbaren nach anderen Dimensionen der menschlichen Erfahrung und Wertung suchte. Dies alles bedeutete Chance und Aufgabe für die Glaubensgemeinschaft Kirche, aber noch nicht in jedem Falle die tragfähige Identifikation mit ihrem Glauben und Leben. Was die gesellschaftliche Wirksamkeit angeht, so konnten sich die christlichen Unionsparteien aus ihrem Selbstverständnis heraus nicht in derselben Weise wie Zentrum oder Bayerische Volkspartei als Organisationen eines spezifisch katholischen Dienstes an der Gewissensbildung für die gesellschaftliche Diakonie, als Stätten einer spezifisch katholischen Konsensbildung zum eigenständigen politischen Handeln aus christlicher Verantwortung auswirken. Ähnlich war die Situation in den Einheitsgewerkschaften.

Die neuen Ansätze, für die gute politische und gesellschaftliche Gründe sprachen, hätten gerade einer verstärkten kritischen Kooperation aus den vielfältigen Gruppierungen des deutschen Katholizismus bedurft. Dieser aber zog sich nach einer anfänglich breiten Öffnung für die politische Thematik auf innerkirchliche Themen, auf theologische Verständnisfragen und kirchliche Strukturprobleme mehr und mehr zurück. In den ersten Jahren mag diese Tendenz vor allem in der Tatsache begründet gewesen sein, daß viele aktive Kräfte des deutschen Katholizismus unmittelbar in der politischen Verantwortung standen, viele Katholiken damit die Politik in besten Händen sahen und deren Erfolg nicht durch allzu prinzipielle

⁷ E. Welty, *Die Entscheidung für die Zukunft. Grundsätze und Hinweise zur Neuordnung im deutschen Lebensraum*. Heidelberg 1946, S. 9.

⁸ I. Zeiger, *Die religiös-sittliche Lage und die Aufgabe der deutschen Katholiken*. In: *Der Christ in der Not der Zeit*. Der 72. Deutsche Katholikentag vom 1. bis 5. September 1948 in Mainz. Paderborn 1949, S. 24.

Diskussionen gefährden wollten. Später kam die bereits erwähnte Unsicherheit um die politische Orientierung der Katholiken hinzu. Seit der Mitte der sechziger Jahre wirkten sich zudem das Zweite Vatikanische Konzil und die nachkonziliare Theologie nicht unerheblich aus. Das gilt in doppelter Richtung: Einmal hat sich das Konzil in seiner Pastoralkonstitution »*Gaudium et Spes*« für die Eigenständigkeit des Weltendienstes der Katholiken ausgesprochen. Es hat auf die Ablösung einer statischen Weltsicht durch dynamische Elemente hingewiesen. Ausdrücklich bekannte sich das Konzil zur Möglichkeit einer Pluralität der politischen Meinungen und Lösungsvorstellungen unter Katholiken. Sicher hob das Konzil in demselben Dokument auch die Verantwortung der Kirche für die Gewissensbildung, die Wirklichkeit der Schuld in der menschlichen Geschichte, die Bedeutung der Wertorientierung und der Erlösung für den politisch-gesellschaftlichen Bereich hervor⁹. Von vielen wurden aber die zuerst genannten Akzente des Konzils – gegen den Gesamttenor seiner Aussagen – als Wort für eine unpolitische Kirche, für die Äquidistanz der Kirche von den politischen Parteien verstanden. Zum anderen wies das Konzil an vielen Stellen – insbesondere in der Dogmatischen Konstitution »*Lumen gentium*« und im Dekret über das Laienapostolat auf die mündige Mitverantwortung aller Glieder der Kirche für die kirchliche Gemeinschaft und für alle ihre Dienste hin¹⁰. Dieser Schwerpunkt der Konzilsaussagen, der auf eine Verlebendigung der kirchlichen Gemeinschaft, auf eine möglichst aktive Teilnahme der Katholiken an allen Formen des kirchlichen Lebens zielte und dazu auch strukturelle Formen der Mitverantwortung in der Kirche initiierte, ohne die Grundstrukturen anzutasten, wurde nicht selten zu einer simplen Proklamation der allumfassenden Demokratisierung der Kirche umgedeutet. Die Wirkung der beiden Mißverständnisse bestand – etwas vereinfachend dargestellt – im Rückzug des Katholizismus aus dem praktischen politischen Engagement und in seiner Hinwendung zu innerkirchlichen Themen. Bald – insbesondere nach der Enzyklika »*Humanae vitae*« 1968 – gewannen dabei Fragen der praktischen christlichen Lebensgestaltung die Vorhand vor den bis dahin stark aufgegriffenen Fragen des Glaubensverständnisses und der Liturgie und überlagerten sich mit der Anziehungskraft demokratischer Strukturelemente für die Kirche – sowohl in den Gemeinden wie in den Bistümern und auf überdiözesaner Ebene. Konkreten Ausdruck fanden solche Gewichtungen in der zeitweiligen Abneigung gegen das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, das die Kontinuität des gesellschaftlichen Engagements verkörpert, und im Drängen auf eine Synode, wobei am Anfang – nach dem Katholikentag Essen 1968 – das Interesse sich nicht auf eine rechtlich verfaßte, an der kirchlichen Gesetzgebung beteiligte Synode richtete, sondern eher auf eine rechtlich wenig gefaßte und damit für die Durchsetzung individueller Meinungen besonders geeignete Form zielte. Es ist ein Verdienst der rechtlich verfaßten Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, die von 1971 bis 1975 tagte, daß sie zur Klärung des Unterschieds zwischen Teilnahme an kirchlicher Leitungsverantwortung und eigenständigem gesell-

⁹ Die wichtigsten Aussagen finden sich in Vat. II, *Gaudium et spes*, art. 36, 43, 76.

¹⁰ Insbesondere Vat. II, *Lumen gentium*, art. 10–13, 33; *Apostolicam actuositatem*, art. 2–4, 23–27.

schaftlichem Engagement beitrug und auch für das letztere neue Impulse vermittelte¹¹. Wichtiger als die Ausklärung mancher theologischer Fragen war dafür die Tatsache der Klimaveränderung im gesellschaftlich-politischen Raum. Spätestens die Öffentlichkeitskampagnen um die Änderung des § 218 StGB ließen schlaglichtartig das Neuaufbrechen ideologischer Konfrontationen und die Unabdingbarkeit einer solidarischen Wirksamkeit der Katholiken in der Gesellschaft deutlich werden.

Wenn manches, was die Bundesrepublik Deutschland von ihren Anfängen her als leitende Idee begleitet hat, in der realen Entwicklung versickert ist oder in krisenhaften Auseinandersetzungen unterzugehen droht, dann ist das zeitgeschichtlich – wie an einigen Beispielen gezeigt werden konnte – auf Selbsttäuschungen und Fehleinschätzungen zurückzuführen. Haben die Entwicklungen, die im Verlauf und in der Fragestellung auffallende Parallelitäten zeigen, auch inhaltliche Gemeinsamkeiten? Mir möchte scheinen, daß eine fundamentale, in viele Bereiche hineinwirkende Gemeinsamkeit in der die gesamte neuzeitliche Entwicklung prägenden Dissonanz von Objektivität und Subjektivität besteht. Umfangreiche sozialwissenschaftliche Untersuchungen der letzten Jahre haben bestätigt, daß unter Katholiken erhebliche Distanzierungsbewegungen von der Institution Kirche zu registrieren sind. Der Schwerpunkt der Differenzen liegt nicht bei dogmatischen Glaubenssätzen oder bei Fragen des liturgischen Vollzugs, sondern in jenen Bereichen, in denen das normierende Wertesystem der Kirche in die Sphäre der persönlichen Lebensgestaltung hineinreicht, insbesondere in den Bereichen der Ehemoral und der Sexualethik¹². Der Züricher Sozialpsychologe Gerhard Schmidtchen, der für die sozialwissenschaftliche Auswertung verantwortlich war, weist darauf hin, daß es eine Fehlinterpretation wäre, wollte man darin nur ein Streben nach mehr sexueller Libertinage sehen. Es ist vielmehr die autonome und kreative Veränderung des eigenen Selbst, um deretwillen eine Veränderung der Umwelt und des Wertesystems gesucht wird¹³. Zugleich wird deutlich, daß sich im Spannungsfeld von Theorie und Praxis das Schwergewicht des Anstoß- und damit des Ernstnehmens auf die Praxis verlagert. Angestrebt wird eine das autonome Experiment mit dem eigenen Selbst und mit der Umwelt stimulierende und legitimierende Theorie. Damit aber ist der anti-institutionelle Trend in der Kirche der Sonderfall einer allgemeinen gesellschaftlichen Tendenz, die im Emanzipationskonzept der »Frankfurter Schule« ihre zuge-

¹¹ Strukturell ist dies insbesondere durch den Beschluß »Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche« geschehen, der in Teil II Ort und Funktion der katholischen Verbände umschreibt und in 3.3.4 des Teils III ausdrücklich an der Eigenständigkeit der Katholikenräte der Diözesen festhält. Inhaltlich wurden Aufgaben der gesellschaftlichen Wirksamkeit insbesondere in den Beschlüssen »Die ausländischen Arbeitnehmer – eine Frage an die Kirche und die Gesellschaft«; »Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit«; »Kirche und Arbeiterschaft«; »Der Beitrag der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland für Entwicklung und Frieden«, »Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich« sowie in den Arbeitspapieren »Die Not der Gegenwart und der Dienst der Kirche«; »Zum gegenwärtigen Verhältnis von Kirche, Staat und Politik«; »Kirche und gesellschaftliche Kommunikation« angesprochen.

¹² Vgl. dazu G. Schmidtchen, *Zwischen Kirche und Gesellschaft*. Freiburg/Basel/Wien 1972, S. 56–93.

¹³ Vgl. G. Schmidtchen, *Katholiken im Konflikt*. In: K. Forster (Hrsg.), *Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche*. Freiburg/Basel/Wien 1973, S. 173 ff.

spitzte Formulierung gefunden hat¹⁴. Im Grunde wird in der Theorie der Neuen Linken wie in den vulgärerem Parolen ideologisch extremer Gruppen das zu Ende geführt, was im Positivismus grundgelegt wurde. Wenn nur mehr das meßbare Faktum, der im Experiment wiederholbare Vorgang objektive Geltung haben, alles andere – religiöse Transzendenz und ethische Wertbindung zumal – in die Subjektivität verwiesen werden, dann liegt es nahe, das Hervorbringen von Fakten schließlich für realer zu halten als vorgefundene Fakten. Es macht dann auch keinen fundamentalen Unterschied mehr aus, ob in der autonomen Kreativität das einzelne Individuum oder eine kollektive Aktion der Gesellschaftsveränderung die Priorität haben. Insoferne ist die Ideologie der Gesellschaftsveränderung nicht nur der Protest gegen den Pragmatismus, sondern zugleich seine konsequente Verlängerung, sind liberalistische und sozialistische Tendenzen zur Veränderung der Gesellschaftsstruktur keine absoluten Antithesen, sondern Varianten eines gemeinsamen Grundansatzes¹⁵.

Auf die Frage der Grundwerte angewandt heißt das: Der Konsens des Parlamentarischen Rates über die Würde der menschlichen Person und die daraus hergeleiteten Grundrechte kam zwar durch je subjektive Wertentscheidungen der beteiligten Abgeordneten und der sie tragenden Gruppen zustande. Für die weit überwiegende Mehrzahl von ihnen war diese Subjektivität aber damals durchaus an einem Objektiven, Verpflichtenden, Unveränderlichen orientiert. Adolf Arndt erklärte 1958 in einem Referat über sozialistische Staatspolitik zusammenfassend zu einem Überblick über geistige Entwicklungen in der SPD: »Mithin setzt in diesem Sinne das Abstimmen auf dem demokratischen Wege, das jeweils eine Mehrheit mit dem Willen des Ganzen identifiziert, voraus die Einigkeit über unabstimmbare Werte und die Unbedingtheit dieser unabstimmbaren Werte.«¹⁶ Bundeskanzler Helmut Schmidt hat demgegenüber am 23. Mai 1976 in der Katholischen Akademie Hamburg strikt zwischen dem einen Grundwert der Unantastbarkeit der Menschenwürde und den übrigen Grundrechten des Grundgesetzes unterschieden und letztere auch deutlich von religiösen oder sittlichen Grundwerten abgehoben. »Die Grundrechte unseres Grundgesetzes enthalten keine Garantie, keine Gewährleistung ganz bestimmter Auffassungen, Überzeugungen, Werthaltungen oder eines ganz bestimmten Glaubens und Bekenntnisses. Wohl aber eröffnen die Grundrechte die Freiheit, Auffassungen, Überzeugungen, Glauben zu haben, dafür einzutreten und dementsprechend zu handeln. Anders ausgedrückt: Mit der Gewährleistung der Grundrechte für den einzelnen Menschen, auch für Gruppen, eröffnet das Grundgesetz die Möglichkeit, Grundwerte zu verwirklichen.«¹⁷ An anderer Stelle sagt Schmidt: »Er (der demokratische Staat) kann sich auch nicht auf längere Zeit in Distanz halten zu den Meinungen über den Inhalt von Grundwerten und ihre Rangord-

¹⁴ Vgl. dazu insbesondere: Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*. Frankfurt 1966; J. Habermas, *Theorie und Praxis*. Neuwied/Berlin 1963; ders., *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt 1968; H. Marcuse, *Versuch über die Befreiung*. Frankfurt 1969.

¹⁵ Vgl. Zu diesen Zusammenhängen etwas ausführlicher: K. Forster, *Emanzipation oder Freiheit*. In: »Geist und Leben«, 4/1976, insbesondere S. 279–284.

¹⁶ A. Arndt, *Sozialistische Staatspolitik – heute*. In: K. Forster (Hrsg.), *Christentum und demokratischer Sozialismus*, a. a. O., S. 120.

¹⁷ Grundwerte in Staat und Gesellschaft. Stellungnahmen von Helmut Schmidt, Helmut Kohl und Werner Maihofer. In: »Herder-Korrespondenz«, 7/1976, S. 358.

nung.«¹⁸ Unversehens wird hier die um der Religionsfreiheit willen notwendige weltanschauliche Neutralität des Staates mit einer Wertneutralität in einem Atemzug genannt, die Wertorientierung des Staates nach dem sich jeweils mehrheitlich artikulierenden Stand der sittlichen Meinungen in der Gesellschaft ausgerichtet. Adolf Arndt hatte demgegenüber noch in den Menschen- und Bürgerrechten (nicht nur in der Würde des Menschen) die Legitimationsgrundlagen der Staatsgewalt gesehen und ausdrücklich die positive Wertanerkennung des demokratischen Staates in Abhebung von seiner weltanschaulichen Neutralität gefordert.

In dem Vierteljahrhundert Bundesrepublik Deutschland ist eine fundamentale Dissonanz ungeklärt geblieben: die Frage nach der Objektivität oder der bloßen Subjektivität der ethischen Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenlebens und der demokratischen Staatsordnung. Zuerst blieb diese Dissonanz ungeklärt, weil die tatsächlich gegebene Übereinstimmung in der Wertanerkennung größer war als ihre erreichbare Artikulation. Dann blieb sie ungeklärt, weil pragmatische Fragen vordringlicher schienen und weil schrittweise und stillschweigend Auffassungen einer Wertneutralität des Staates um sich griffen. Diese Liberalität freilich hat nicht nur Freiräume für eine beliebige Pluralität in den Wertorientierungen geschaffen. Ungewollt hat sie auch Angriffspunkte für Versuche einer verändernden Neufixierung der Grundwertorientierungen geliefert. Ein nur mehr formelhaft als absolut anerkannter Wert der Menschenwürde ohne verpflichtende inhaltliche Konkretisierung wird den totalitären Neigungen kollektiver ethischer Meinungsbildungsprozesse schwerlich standhalten können. Die Verfremdung der Frage des staatlichen Schutzes für das ungeborene Leben in eine Frage der fälligen Frauenemanzipation gab einen Vorgeschmack dessen, was hier möglich ist¹⁹. Sicher wird ein demokratischer Staat auf Dauer nicht gegen das ethische Bewußtsein der Gesellschaft Rechtsordnungen festhalten können. Darin liegt die große Verantwortung der einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen für das Ethos der Gesellschaft. Und doch ist es für die Chancen in der Wahrnehmung dieser Verantwortung ein großer Unterschied, ob der Staat und die in staatlicher Verantwortung Stehenden nur das jeweils aktuelle Meinungsbild vollziehen, einen ethischen Minimalkonsens konstatieren wollen, oder ob die Gemeinwohlverantwortung zur Förderung eines möglichst breiten, anspruchsvollen, an objektiv gültigen Werten orientierten Konsenses in der Gesellschaft gesehen wird.

III. EINIGE THESEN ZU DEN GEGENWÄRTIGEN UND KÜNFTIGEN SCHWERPUNKTAUFGABEN

1. Die Diskussion um die Grundwerte muß angenommen und auf die Einsicht in objektive Kriterien vertieft werden

Die Grundwertediskussion, die im Vorfeld des Bundestagswahlkampfes 1976 verstärkt eingesetzt hat, darf nicht Episode bleiben. Die Fragen nach dem Sinn,

¹⁸ A. a. O., S. 358.

¹⁹ Die öffentliche Diskussion um die Änderung des § 218 StGB wurde (insbesondere außerhalb des Bundestages) und vor allem im Bundestagswahlkampf von seiten der Anhänger zuerst der sog. Fristenlösung und dann der weitgefaßten Indikationslösung vorwiegend mit dem Stichwort Freiheit und Selbstbestimmung der Frauen bestritten.

nach den Werten und Zielen waren schon unüberhörbar durch den Ende der sechziger Jahre einsetzenden Protest der jungen Generation gestellt. Sie bleiben angesichts der Theoreme und Ideologien der Neuen Linken aktuell. Vor ihrer Dringlichkeit kann weder in eine Wertneutralität des Staates noch auch in eine Neubelebung des Pragmatismus oder eines liberalistischen Individualismus ausgewichen werden. Das Vertrauen in die Machbarkeit der Lebensbedingungen, das Anstreben möglichst großer Freiräume für subjektive Beliebigkeiten, das Abdrängen des Ethos in ausschließlich private Sphären bleiben nicht nur hinter der Idee des Anfangs der Bundesrepublik Deutschland zurück. Sie sind durch die Entwicklungen des Vierteljahrhunderts, insbesondere durch den Zwang zu Prioritätensetzungen aus der Begrenztheit des ökonomischen Wachstums und durch die Tatsache der Reideologisierungswelle eindeutig überholt. Der Zielsetzung der gesellschaftlichen Emanzipation, dem Willen zur Zerstörung der Institutionen und des bestehenden Wertsystems zur Selbstbefreiung kann nicht mit den Postulaten einer Eliminierung der Wertfragen aus dem Politischen begegnet werden. Insoferne bieten auch beispielsweise die für die Analyse neomarxistischer Denksysteme und ihrer politischen Strategien und Konsequenzen höchst aufschlußreichen Publikationen Helmut Schelskys keine Lösung²⁰. Nicht eine Eliminierung von Wertfragen aus der Politik, nur ihre inhaltliche Vertiefung durch aufdringliche Emotionen und ideologische Positionen hindurch auf die Einsicht in objektive Kriterien zu, kann einen tragfähigen Konsens begründen. Ohne ihn mögen sich temporär viele Beliebigkeiten etablieren. Über kurz oder lang würde aber eine kollektive Subjektivität nicht nur dem Wertkonsens von gestern, sondern auch der Freiheit der Meinungen und Überzeugungen ein Ende setzen. Insoferne ist die Auseinandersetzung mit den Grundwerten eine Überlebensfrage nicht nur der Idee, sondern auch der Realität Bundesrepublik Deutschland.

2. Die Verwirklichung von Grundwerten fordert aktuelles Engagement und die Anerkennung geschichtlicher Kontinuität

So sehr die gesellschaftliche Diskussion um die Grundwerte auf objektive Wertkriterien ausgerichtet sein muß, so unbestreitbar hat sich aus der geistigen Geschichte der Neuzeit ergeben, wie sehr gerade objektive Werterkenntnis in die personale Sicht des Ganzen der Wirklichkeit und des Lebens einbezogen ist. Es ist bewegend, in Werner Heisenbergs Erinnerungen über seine Gespräche mit Naturwissenschaftlern nachzulesen, wie dort schon in den zwanziger Jahren die Willkürlichkeit einer absoluten Trennung von Subjektivem und Objektivem erkannt wurde und wie besonders in den Gesprächen mit Wolfgang Pauli schon 1927 die erschreckenden Folgen einer solchen Trennung für das Ethos und die Würde des menschlichen Lebens vorausgesehen wurden²¹. Die Anerkennung verpflichtender Werte in der Ge-

²⁰ Vgl. neuerdings vor allem: H. Schelsky. Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen. Opladen 1975; ders., Der selbständige und der betreute Mensch. Stuttgart 1976; ähnliches gilt auch von K. Steinbuch, Kurskorrektur. Stuttgart 1973.

²¹ Vgl. W. Heisenberg, Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik. München 1969, S. 118, 123 ff., 126–130.

sellschaft kann niemals durch das bloß dezisionistische Engagement von einzelnen oder von Gruppen gesichert werden. Sie kann andererseits aber auch niemals ohne das je eigene Engagement und den fortgesetzten Dialog zwischen sinnbegründenden Gruppen und Institutionen wirksam bleiben. Solange dabei die Toleranz gewahrt wird, ist die Profilierung von Sinn-, Ziel- und Wertaussagen seitens der verschiedenen Gruppen – damit auch das Artikulieren von Gemeinsamkeiten und Polaritäten – nicht eine Störung, sondern die unabdingbare Voraussetzung für den Bestand einer pluralistischen Gesellschaft.

Der möglichst breite Konsens einer von objektiven Werterkenntnissen und von freien Wertengagements getragenen Anerkennung von Werten muß je neu vollzogen werden. Angesichts der geschichtlichen Verfaßtheit der Menschen und der Gesellschaft wird es für das Bemühen um diesen Konsens niemals die »Stunde Null« geben, es sei denn man qualifiziere alles Vorausgegangene als unwertig, böse, selbstentfremdend ab und begründe einen Totalitarismus²². Was die erste Phase in der Entwicklung der Bundesrepublik Deutschland tragfähig werden ließ, war sicher nicht zuletzt der Sinn für Kontinuität, der im Neuaufbau zum Ausdruck kam. Man scheute nicht die Anknüpfungen an demokratische Traditionen der gescheiterten Weimarer Republik und man war dennoch nicht restaurativ. Davon zeugen die vielen Neuansätze von der Formierung der Parteilandschaft bis zur Stellung des Bundesverfassungsgerichts – um nur zwei Stichworte zu nennen. Soll das Leben in unserer Gesellschaft lebenswert und menschenwürdig bleiben, werden Staat und Gesellschaft die sich aus der jeweiligen Situation neu stellenden Fragen und Aufgaben aufgreifen, in alledem aber zugleich Kontinuität mit überlieferten Überzeugungen, mit Erkanntem, Erreichtem und Bewährtem verwirklichen müssen. Die technokratische oder ideologische Behauptung einer Stunde Null, die Fixierung der Gegenwart auf irgendein vergangenes Modell oder die Blickverengung auf eine zusammenhanglose Faktizität einzelner geschichtlicher Vorgänge gingen letztlich in derselben Weise an dieser Aufgabe vorbei.

3. Der Beitrag der Katholiken zur Zukunft der Gesellschaft muß von der Identität eines kirchlich verstandenen Glaubens und von einer breiten Offenheit zu solidarischem Handeln bestimmt sein

Die deutschen Katholiken konnten sich mit der Bundesrepublik Deutschland unvergleichlich mehr als mit dem Kaiserreich von 1871 und auch mit der Weimarer Republik identifizieren. Dies war – abgesehen vom Anteil von Katholiken an der politischen Verantwortung – insbesondere in der Anerkennung von Grundwerten begründet, die für die katholische Tradition ihren festen Platz im Rahmen des Naturrechtes hatten. So wenig solche Grundwerte spezifische Inhalte des christ-

²² H. Marcuse findet es ganz in Ordnung, daß die Leute während der Pariser Kommune auf Uhren an öffentlichen Gebäuden schossen, um ihrem Bedürfnis nach dem Beginn einer neuen Zeit Ausdruck zu geben, »insoferne der Sozialismus tatsächlich die Sprengung der Geschichte, der radikale Bruch, der Sprung in das Reich der Freiheit, also etwas völlig Neues ist« – Versuch über die Befreiung. Frankfurt ²1969, S. 91.

lichen Offenbarungsglaubens sind, so wenig selbstverständlich scheinen sie konkret jedwedem menschlichen Denken zugänglich zu sein. Der Unterschied zwischen einer prinzipiellen Erkennbarkeit durch die Vernunft und der konkret-geschichtlichen Anerkennung von Werten ist gerade in den letzten Jahren nur zu deutlich geworden. Neben der Entwicklung in der Philosophie waren solche Erfahrungen Gründe der Verunsicherungen im katholischen Naturrechtsdenken und Anlässe zum Rückzug auf die Frage nach dem *Proprium christianum* in der Sozialethik und Gesellschaftslehre. Inzwischen hat aber die Entwicklung zum Historismus, zum Positivismus, zum Primat des Praktischen und zum emanzipativen Denken auch die Theologie erfaßt. Die Suche nach dem historischen Jesus, manche Ansätze einer anthropologisch gewendeten Theologie, die Subjektivierung von Glaubensinhalten nach Kriterien zeitgenössischer Plausibilität, die gesellschaftsverändernden Impulse einer »Politischen Theologie« sind Beispiele für den Versuch, die Relevanz des christlichen Lebens zu retten²³. Identität und Kontinuität des Glaubens werden dabei gefährdet. So spektakulär derartige Versuche zunächst auch wirken, sie weisen den Menschen auf sich selbst zurück, nehmen der Transzendenz des Glaubens ihre Objektivität. Erst in jüngster Zeit zeichnet sich – insbesondere innerhalb der Christologie – eine Rückwendung zur Mitte des Glaubensgeheimnisses ab, die nicht einfach hinter die historischen, anthropologischen und hermeneutischen Problemstellungen zurückkehrt, sondern diese in eine kontinuierliche Offenheit für das überlieferte Geheimnis Jesu Christi einbezieht²⁴. Indem das geschieht, tritt auch die Unverzichtbarkeit der Kirche als der Trägerin und Vermittlerin solcher Kontinuität neu ins Bewußtsein. Damit wird freilich auch eine Neubesinnung auf die notwendigen Verschränktheiten von Personalität des Glaubensvollzugs und Institutionalität der Glaubensnorm angestoßen.

Die theologische Wende zum Zentrum des christlichen Glaubens muß auch den Anstoß zu neuen Initiativen des christlichen Dienstes an der Gesellschaft geben. Sie können nicht aus dem Entschluß zu selbstgefertigten christlichen Grundlegungen seitens politischer Gruppierungen kommen, so verständlich derartige Überlegungen auch angesichts des Ausfalls tragfähiger theologischer oder naturrechtlicher Aussagen sein mögen. Sie können nur aus dem von der Mitte des Glaubens getragenen Mut zu Zielformulierungen gewagt werden, die sich auf die innere Gesetzmäßigkeit der Wirklichkeit einlassen, weil sie Gottes Schöpfung in ihr sehen. In Abwandlung einer Unterscheidung Kants formuliert, kann der Glaube nicht zum »konstitutiven Prinzip« des Politischen werden. Als »regulative Idee« – zumal für das Auffinden grundsätzlicher Leitlinien – ist er heute unverzichtbarer denn je. Darin liegt die Verpflichtung der Glaubenden zur gesellschaftlichen Diakonie. Zugleich ist damit die Chance einer breiten, über die Glaubenden hinausreichenden Solidarität des gesellschaftlichen Handelns, die Möglichkeit eines breiteren gesellschaftlichen Wertkonsenses umschrieben. Da der Glaube als ein von Gottes Liebe und menschlicher Freiheit getragener Vollzug nicht konstitutives Prinzip für die Erkenntnis objektiver Werte der menschlichen Gesellschaft ist, vermag die einzelne vom Glauben

²³ Einen vorzüglichen kritischen Überblick über diese Versuche im zentralen theologischen Bereich der Christologie gibt W. Kasper, *Jesus der Christus*. Mainz 1974, S. 13–71 (Lit.).

²⁴ Vgl. W. Kasper, a. a. O.; ferner: L. Scheffczyk (Hrsg.), *Grundfragen der Christologie heute*. Freiburg/Basel/Wien 1975 (Quaestiones Disputatae, Bd. 72).

ermutigte Wertanerkennung auch dort Echo zu finden, wo eine Gemeinsamkeit der lebendigen Glaubensüberzeugung nicht gegeben ist. Umgekehrt wird der Glaubende immer wieder hören müssen, ob ihm nicht in der gesellschaftlichen Diskussion Werte begegnen, zu denen er sich auch aus seinem Glauben ermutigt sehen muß. Nur: Er sollte sich nicht durch eine zeitweilige Resonanzlosigkeit abschrecken lassen, für einen als bedeutsam und verpflichtend erkannten Wert einzutreten. Er darf sich kein Ziel aufdrängen lassen, das gegen sein Gewissen ist. Daß dieser positive Dialog, die Förderung des Ethos der Gesellschaft, die Wertorientierung des Staates, die Möglichkeit der eigenen Identifikation mit der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung gewährleistet werden, bleibt die fundamentale politische Verantwortung der Katholiken. Sich darum zu mühen, ist ihr entscheidender Beitrag zur realen Kontinuität der Bundesrepublik Deutschland.

STELLUNGNAHMEN

AUS EINEM BRIEF. – ... GESTATTEN sie mir – wenn auch nur skizzen- und lückenhaft – ein kritisches Wort zu Ihrer Kritik am »neuen Gotteslob«¹ zu sagen. Sie schreiben: Tausende von Liedern sind verschwunden.

Wir hatten in Berlin rund 250 Lieder im alten Gesangbuch. Die meisten davon sind im neuen auch (einschließlich Anhang), und eine ganze Reihe neuer, die mindestens nicht alle schlecht sind. Wo strömt heute das Erbe volkstümlichen, nicht »verkuldeten« Singens in jener Breite, daß das »Gotteslob« als Verarmung bezeichnet werden muß?

Die »Reduzierung auf die liturgische Funktion« (Rollenbuch) hat auch etwas Berechtigtes. Der Versuch, das Liedgut in die Eucharistiefeier einzubringen, wie viel oder wenig es geglückt sein mag, ist doch an sich richtig, und ebenso richtig ist, daß nicht jedes religiöse Lied dazu paßt.

Muß man liturgische Funktion (auch wenn in der Bearbeiter-Gruppe Funktionalisten waren) so negativ verstehen? Auch das »ausgekernte« römische Ordinarium enthält doch immer noch eine Ordnung, und man darf wohl fragen, was zum Gloria, zum Sanctus, zum Zwischengesang paßt, und sich sorgen, daß an diesen Stellen das Volk Gottes singt.

Zugegeben: Funktionalistisches und Ratio-

nalistisches haben ein Übergewicht bekommen. Aber ist die »körnige, seelenvolle Individualität« ein echtes Maß? Ist sie nicht auch sehr zeitgebunden? Und wer soll diese heute herstellen? Die Bearbeiter sicher nicht. Können es aber die Kritiker?

Auch das »subjektive Empfinden« ist ganz gewiß wertvoll, aber kann es Maß sein für ein Gesangbuch der Gemeinde?

Vielleicht kann man mit dem neuen Gesangbuch wirklich kaum »das Herz zum Kripplein biegen«. Aber muß einem, der dieses Gefühl nicht hat oder mindestens *diese* Ausdrucksform nicht sonderlich schätzt oder sie bei der Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn (im Gegensatz zum Familien-Weihnachtssingen) für unangemessen hält, schon Gefühl abgesprochen werden?

Mir fällt auf, daß viele Professoren plötzlich für das volkstümliche Gefühl eintreten ebenso wie für die tridentinische Messe. Ob sie früher wirklich selber gern gesungen haben »O Jesulein süß«? Und »Eia, susani«? Natürlich habe ich solche Lieder auch in Kindermessen gesungen und als Kaplan mit Kindern eingeübt, aber ich kann verstehen, daß die Bearbeiter des neuen Gesangbuches sie nicht aufnehmen wollten.

Wenn aber, was ich als kulturärmerer Preuße nicht abschätzen kann, in manchen Gegenden die volksliedhafte Tradition so stark ist, wäre sie zu berücksichtigen, sei es

¹ Vgl. Hans Maier, in dieser Zeitschrift 1/76, S. 83 ff.

im Anhang, sei es in einem eigenen Heft, während man einen Stamm von Einheitsliedern für den ganzen deutschen Sprachraum durchaus für wertvoll halten könnte.

Finden Sie den Hinweis auf eine weitere Erprobungszeit so glücklich? Werden bischöfliche Aufträge dem verschiedenen subjektiven und künstlerischen Empfinden gerechter werden? Können *darüber* Bischöfe kraft ihrer Hirten Sorge entscheiden, selbst wenn sie Zeile für Zeile lesen und beurteilen? Und wird eine »breite Diskussion in der Öffentlichkeit«, die Sie merkwürdigerweise zusammen mit der bischöflichen Entscheidung für den Einzelfall fordern, ein brauchbares Ergebnis bringen?

Wenn auf diese Weise aus dem »Rollenbuch« wieder ein »Gesangbuch« werden sollte, was tatsächlich doch weder die Bischöfe

noch die breite öffentliche Diskussion herstellen können, sondern eben nur wieder eine neue, andere Kommission, dann wird eins mit Sicherheit weitergehen, nämlich der Streit, nicht aber der Lobgesang.

Deshalb möchte ich, so gut es geht, fördern, daß man aus dem Einheitsgesangbuch singt. Es steht genug drin, was sich zu lernen lohnt und nicht bloß Reimgeklapper ist – auch wenn ich manches für weniger geglückt halte.

Ich gebe Ihnen recht, daß an den Kriterien, die die Bearbeiter für die Auswahl der Lieder anwendeten, manches fraglich bleibt. Aber ich fürchte, die Maßstäbe Ihrer Kritik lassen ebenso viele Fragen zu ...

Alfred Kardinal Bengsch

Remi Brague, geboren 1947, verheiratet, zwei Kinder, ist Habilitationsstipendiat der französischen Forschungsgemeinschaft (C.N.R.S.). Den Beitrag auf Seite 481 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Alois M. Haas, geboren 1934, ist ordentlicher Professor für ältere deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 an der Universität Zürich.

Stanislaw Grygiel, geboren 1934 in Zembrzyce (Polen), verheiratet, zwei Kinder, ist seit 1962 Redakteur der katholischen Monatsschrift »Znak« und unterrichtet Ethik an der Theologischen Fakultät in Krakau. Den Beitrag auf Seite 527 übersetzte Theo Mechtenberg.

Christoph von Schönborn OP, geboren 1945, ist seit 1975 Professor für Dogmatik an der Universität Fribourg in der Schweiz.

Karl Forster, geboren 1928 in Amberg/Oberpfalz, ist seit 1971 ordentlicher Professor für Pastoraltheologie an der Universität Augsburg. Vorher war er von 1957 bis 1967 Direktor der Katholischen Akademie in Bayern und von 1966 bis 1971 Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz. Der geringfügig erweiterte und überarbeitete Text des Beitrags auf Seite 556 wurde als Vortrag gehalten auf der öffentlichen Versammlung des Vereins der Freunde und Förderer Communio e.V. am 25. September 1976 in München. Das Thema der Tagung lautete: Bundesrepublik Deutschland auf dem Prüfstand. Drei Jahrzehnte gesellschaftlicher Entwicklung und christlicher Anspruch.

Alfred Kardinal Bengsch, geboren 1921 in Berlin, seit 1962 Erzbischof, seit 1967 Kardinal, steht dem Bistum Berlin seit 1961 vor.