INHALT

Alliende Luco, Joaquín: Puebla. Die Bedeutung der Konferenz für die Zukunft der lateinamerikanischen Völker 253

Baeyer-Katte, Wanda von: Können destruktive Kulte Religiosität vermitteln? . . 316

Balthasar, Hans Urs von: Crucifixus etiam pro nobis 26

–: Die neue Theorie von Jesus als Sündenbock 184

–: Gericht 227

–: Alle Wege führen zum Kreuz 333

–: Der Bischof und sein Seminar 518

Baum, William Kardinal: Das Unterscheidende einer christlichen Moral . . . 435

Bouyer, Louis: Amt und apostolische Sukzession 385

Brühwiler, Guido: Theoretischer und praktischer Anti-Theismus 79

Dassmann, Ernst: Amt und Autorität in frühchristlicher Zeit 399

Görres, Albert: Grenzen und Hindernisse der Freiheit in psychologischer und psychiatrischer Sicht 278

Helm, Konrad: Ein Fall für die Pastoral? 91

Hengel, Martin: Der stellvertretende Sühnetod Jesu. Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas 1

–: Der stellvertretende Sühnetod Jesu (II). Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas 135

Henrici, Peter SJ: Endverheißung und menschliche Zukunft 244

Hilfe für Leser 576

Höffe, Otfried: Die Menschenrechte als Prinzipien politischer Humanität . . . 71

Hofmann, Michael: Leben mit der »Rahmenordnung für die Priesterbildung«. . 546

Hohoff, Curt: Die Briefe des Magus in Norden: Zum Abschluß der Briefausgabe von Johann Georg Hamann 177

–: Martin Grabmanns Akademieabhandlungen 185

–: Der christliche Epimetheus. Zum hundertsten Geburtstag von Konrad Weiß . 356

Knoll, Joachim H.: Zurück zur »kulturellen Bildung«? 166

Laboa, Juan Maria: Die Gewalt in der Geschichte der Kirche 108

Lehmann, Karl: Was bleibt vom Fegfeuer? 236
–: Die Kirche vor der neuen Religiosität 289
–: Zur Ausübung geistlicher Vollmacht. Einige Beobachtungen zum paulinischen Autoritätsverständnis 394
–: Theologiestudium und kirchlicher Dienst 522
Maier, Hans: Rabanus Maurus – Lehrer der Deutschen. Rede zur 1200-Jahr-Feier . 347
Martelet, Gustave: »Das Lamm, erwählt vor Grundlegung der Welt« 36
Matz, Ulrich: Macht, Gewalt, Recht 97
–: Das Grundgesetz – Verfassung oder Programm? 377
Molinari, Franco: Der junge Montini. Zwischen Prophetie und Institution . . 158
Nyssen, Wilhelm: Der Glaube der Studenten. Zur Frage religiöser Gruppen in der heutigen Studentenschaft 343
Olsen, Glenn W.: Zum geschichtlichen Hintergrund der Spannung zwischen Lehramt und Theologie 447
Ordensreform 88
Peters, Karl: Wiederaufnahme des Prozesses Jesu? 188
Rainer, Michael J.: Auf der Reise . . . Erfahrungsbericht eines Theologiestudenten 1980 532
Ratzinger, Joseph Kardinal: Erfahrung und Glaube. Theologische Bemerkungen zur katechetischen Dimension des Themas 58
–: Theologische Probleme der Kirchenmusik 148
–: Zwischen Tod und Auferstehung 209
–: Theologie und Kirchenpolitik 425
Roegele, Otto B.: Kein Schiff nach Tarschisch. Bemerkungen über »Selbstbild« und »Fremdbild« des Priesters in unserer Zeit 501
Scheffczyk, Leo: Das Verhältnis zwischen apostolischem Amt und wissenschaftlicher Theologie 412
Scherer, Georg: Leben, Tod und Todestranszendenz 193
Schönborn, Christoph von: Franz Jägerstätter. Ein Zeugnis 271
Schulmeister, Otto: Otto Mauer (1907–1973) 471
Sicari, Antonio M.: Am Kreuzungspunkt zwischen der Passion Christi und der Passion jedes Menschen 45
Simmel, Oskar SJ: Ratio nationalis. Zur Rahmenordnung für die Priesterbildung der Deutschen Bischofskonferenz 560
–: Ein Aggiornamento der Kirche 571
Spaemann, Robert: Die Existenz des Priesters: eine Provokation in der modernen Welt 481

Schneider, Werner: Geheime Aufzeichnungen 574

Suddbrack, Josef SJ: Religiöser Aufbruch oder neue Gnosis? 306

Vocke, Harald: Die Hölle des Steppenwolfs. Bemerkungen zur Gewalt im modernen Islam 124

Weinzierl, Erika: Kirche und Staat in Österreich 1945–1980 454

BESPROCHENE BÜCHER

A. Fappani/F. Molinari: Il Giovane Montini (Franco Molinari) 158

René Girard: La Violence et le Sacré; Les choses cachées depuis la fondation du Monde (Hans Urs von Balthasar) 184

Martin Grabmann: Akademieabhandlungen (Curt Hohoff) 185

Johann Georg Hamann: Briefe (Curt Hohoff) 177

Walter Adolph: Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf 1935–1943 (Werner Schneider) 574

STELLUNGNAHMEN

Willam, Franz Michel 189

Overath, Joseph 383

REDAKTIONELLE HINWEISE

Betr. Mitarbeiter 96, 192, 288, 384, 480, 576

Der stellvertretende Sühnetod Jesu

Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas

Von Martin Hengel

1. RELIGIONSGESCHICHTLICHE VORFRAGEN

Kein Tod eines Menschen hat die spätantike Welt, ja die Geschichte der Menschheit so sehr beeinflußt wie der Tod jenes galiläischen Handwerkers und Wanderpredigers, der im Jahr 30 n. Chr. vor den Toren Jerusalems als Aufrührer gekreuzigt wurde. In den 60 Jahren zwischen der Verwandlung Judäas in eine römische Provinz und dem Ausbruch des jüdischen Krieges wurden durch die römischen Präfekten und späteren Prokuratoren Hunderte, ja vielleicht Tausende von Menschen gekreuzigt. Josephus nennt einige wenige Namen, sonst sind sie alle vergessen. Daß dieser eine Galiläer nicht vergessen wurde, sondern gerade von seinem Tode eine einzigartige Wirkung ausging, hängt mit der Deutung dieses Todes zusammen, der zur Grundlage des christlichen Glaubens wurde. Unsere wichtigste Frage wird im folgenden sein: Wie kam es dazu, daß jene grausame unheilvolle Hinrichtung von den Jüngern Jesu als unüberbietbar heilvolles Ereignis verkündigt werden konnte? Mit anderen Worten: Wie erhielt die Kreuzigung Jesu ihren Platz in der Mitte der frühchristlichen Predigt?

Als Neutestamentler versuchen wir in der Regel, dem gemeindegründenden Urgeschehen durch eine form- und traditionsgeschichtliche Analyse der uns erhaltenen ältesten Überlieferungsstücke näher zu kommen. Damit werden wir auch im folgenden noch zu tun haben. Zunächst möchte ich jedoch mit einer ganz anderen, etwas ungewohnten Frage einsetzen: Wie haben die antiken Hörer diese sonderbare, neuartige Botschaft von dem gekreuzigten und auferstandenen Erlöser und Gottessohn verstanden? Waren die Kategorien derselben, etwa die des stellvertretenden Sühnetodes Jesu, ihnen völlig fremd? Oder gab es – so barbarisch und anstößig sie gerade dem Gebildeten erscheinen mußte – nicht doch auch in ihr Grundbegriffe, die den Menschen in Ephesus, Korinth oder Rom durchaus vertraut waren?

Dazu noch eine Vorbemerkung. Zu den wichtigsten historischen Unterscheidungen, mit denen die neutestamentliche Forschung seit dem Auftreten der religionsgeschichtlichen Schule arbeitet, gehörte die möglichst scharfe Trennung zwischen »alttestamentlich-jüdischer« und »hellenistischer« Tradition. In der deutschen Forschung war diese Distinktion fast zu einer Art von Glaubensbekenntnis geworden, das sogenannte »konservative« und »kritische« Theologen trennte. Zwar hat sich in den letzten Jahren – langsam genug – die Einsicht ver-

breitet, daß diese schroffe Unterscheidung viel zu unscharf, ja zuweilen direkt irreführend ist, da die Juden zur Zeit Jesu und der Apostel gerade auch im palästinischen Mutterland seit rund 400 Jahren im Einflußbereich der wissenschaftlich und technisch überlegenen griechischen Zivilisation lebten, und zum anderen die Spätantike eine relative geistige Einheit darstellt, die weithin eine gemeinsame, elementare religiöse Koinē sprach, die sich auch über die semitisch-griechische Sprachbarriere hinwegsetzte. Nur unter Berücksichtigung dieser Tatsache sind Phänomene wie die Entstehung der Septuaginta und der Literatur des griechischsprechenden Judentums – das bis nach Palästina reichte –, wie auch der überraschende missionarische Erfolg der von Judäa aus rasch in die griechisch-römische Welt vordringenden jüdisch-messianischen Sekte der Christen historisch erklärbar.

Es ist nun freilich eigenartig, daß solch wachsender Einsicht zum Trotz in der Frage der *Herkunft* der *soteriologischen Deutung des Todes Jesu* der alte Streit zwischen »Hellenisten« und »Judaisten« in neuer Schärfe entbrannt ist. Gegenüber der eher traditionellen Ansicht, daß die Interpretation des Sterbens Jesu als stellvertretenden Sühnetodes aus alttestamentlich-jüdischen Quellen stamme, hat sich gerade in Deutschland im letzten Jahrzehnt nachdrücklich die Ansicht zu Wort gemeldet, das »Sterben Jesu für uns« sei letztlich aus griechischen Quellen herzuleiten und sei zuerst in der hellenistisch(-judenchristlich)en Gemeinde ausgeformt worden. Demgegenüber habe es ältere, typisch jüdische Deutungskategorien gegeben, die sich bis in die älteste palästinische Urgemeinde, ja vielleicht bis in die Verkündigung Jesu selbst zurückverfolgen lassen – einmal, daß Profeten von ihrem eigenen Volk getötet werden, und zum anderen, daß der Gerechte nur durch Leiden und Sterben hindurch zu Gott erhöht werde.

Der Konflikt deutet auf ein echtes Problem hin. Wäre die Deutung des Todes Jesu am Kreuz als ein heilvolles, universale Sühne wirkendes Geschehen traditionsgeschichtlich allein auf die aramäisch-sprechende früheste judenchristliche Gemeinde Palästinas zurückzuführen, bliebe es schwer verständlich, daß eben diese Deutung in der an Heidenchristen gerichteten »Missionsliteratur« des Neuen Testaments, etwa dem Corpus Paulinum, dem Hebräer- und 1. Petrusbrief so stark hervortritt, während sie in der palästinischen Jesustradition der Synoptiker nur an ganz wenigen Stellen auftaucht. Dort scheinen in der Logienquelle die Tradition vom Profetenmord und in der Passionsgeschichte das Motiv des »leidenden Gerechten« wirklich zu überwiegen. Darüber hinaus ist es durchaus zutreffend, daß sich in der griechischen Welt eine – sagen wir es vorsichtig – ganze Reihe von näheren und ferneren Analogien zur Deutung des Todes Jesu als Voraussetzung seiner Erhöhung wie auch als stellvertretender Sühnetod für andere entdecken lassen.

Beginnen wir mit einigen nur allzu bekannten Beispielen: Der selbsterwählte Weg in den Tod als der gleichzeitig von den Göttern gewiesene Weg zu göttlichen Ehren begegnet uns mehrfach im griechischen Mythos gerade bei herausra-

genden Gestalten, so vor allem bei den beiden populärsten Heroen der Antike, Herakles und Achilleus. Den Sohn des Zeus »erhob vom brennenden Scheiterhaufen eine Wolke und führte ihn mit Donnergetöse zum Himmel« (Apollodor 2,7,7), der Pelide entschließt sich trotz der Warnungen seiner göttlichen Mutter, in den Kampf gegen Hektor zu eilen, um den Mörder des geliebten Freundes zu treffen: »...und dann empfange ich selber mein Los, wenn es immer Zeus zu vollenden beschließt und die anderen unsterblichen Götter« (Il 18,114ff.). In der nachhomerischen Sage entrückt Thetis den Leichnam ihres Sohnes, bei Pindar erscheint er als Totenrichter (Ol. 2,77), andere Dichter versetzen ihn ins Elysium oder aber auf die Insel Leukē im Schwarzen Meer, wo er als Gott verehrt ein unsterbliches Leben führt. Man könnte aber auch auf historische Gestalten verweisen, so auf Empedokles, bei dem die Sage – gewissermaßen zur Auswahl für den Hörer – den zum Zwecke der eigenen Apotheose vollzogenen Sturz in den Ätna wie auch die wunderbare nächtliche Entrückung berichtet (Diog. Laert. 8,67f.), oder aber auf den ganz anders gearteten platonischen Bericht über den Tod des Sokrates, der sich getreu dem inneren Befehl des Gottes und aus Achtung vor den Gesetzen der Stadt der ungerechten Todesstrafe nicht entzog, sondern furchtlos den Schierlingsbecher nahm. Er wird damit zum Prototypen des Märtyrers, der, um der von ihm vertretenen – letztlich göttlichen – Wahrheit willen, unerschütterlich dem Tod ins Auge sieht.

Das antike Ideal der heroischen, selbstgewählten Apotheose durch den Tod begegnet uns wieder bei dem Kyniker und zeitweiligen Christen Peregrinus Proteus, der sich 165 n.Chr. in Olympia selbst verbrannte. Sein Leben und Sterben hat der Spötter Lukian in einer bösartigen Satire beschrieben. Er soll sich mit dem Ruf »mütterliche und väterliche Götter nehmt mich gnädig auf« in den brennenden Scheiterhaufen gestürzt haben, und wie in der Romulussage und der römischen Kaiserapotheose wurde seine Entrückung in den Himmel durch Augenzeugen bekräftigt (Lukian, Peregr. 36,39f.). Seine Heimatstadt Parium stellte ihm ein Standbild auf, von dem Wunder berichtet wurden (Athenagoras 26). Er handelte damit nach dem Vorbild des Herakles, der indischen Brahmanen und der strengen kynischen Lehre, daß der Tod auf keinen Fall zu fürchten sei. Im Gegensatz zu dem Zerrbild Lukians scheint Peregrinus Proteus bei vielen Zeitgenossen wegen seines unerbittlichen Ethos angesehen gewesen zu sein, scheute er doch nicht vor Angriffen gegen den Kaiser, die Verwaltung und die Mächtigen des Reiches zurück und wurde darum aus Rom verbannt.

Diese Beispiele vom freiwilligen Tod als dem Weg zur Vergöttlichung könnten ergänzt werden durch zahlreiche Legenden über die Entrückung von Lebenden und Toten zu den Göttern, von Romulus oder Alkmene über den sagenhaften Dichter Aristeas bei Herodot bis hin zur Entrückung Cäsars und der späteren Kaiser im Zusammenhang mit ihrer Apotheose.

Es ist dagegen auffallend, daß wir zwar im Alten Testament die Entrückung von zwei Lebenden, Henoch und Elia, finden, jedoch nicht von Verstorbenen

und erst recht keine numinose Verklärung des Todes oder gar eine göttliche Verehrung von Toten. Der Tod wird mit einer für die antike Welt einzigartigen Radikalität seiner religiösen Eigenmächtigkeit beraubt, und der allgemein menschliche, gemeinantike Totenkult unmöglich gemacht. Man möchte es fast als eine revolutionäre Entwicklung bezeichnen, daß die verstorbenen Ahnen in Israel aufhörten, eigenständige numinose Wesen zu sein. Es gibt zwar den durch Gesetz und Sitte geregelten Trauerbrauch, und der Verstorbene geht durch den Tod in die »Gemeinschaft der Väter« ein, man begegnet jedoch keinerlei Verehrung oder kultisch-magischem Verkehr mit dem Toten mehr. Wo Derartiges noch am Rande auftaucht – etwa bei der Hexe von Endor –, wird es als religiöser Frevel schroff verurteilt.

Um so bezeichnender ist es, daß in hellenistischer Zeit, doch wohl unter dem Einfluß des Zeitgeistes, der Bereich der Toten auch in Palästina und Babylonien seine – freilich auch jetzt streng eingegrenzte – eigene Mächtigkeit wiedererhält.

Aus diesem Grunde ist dem Alten Testament auch die Verherrlichung oder gar übermenschliche Verklärung des Märtyrers völlig fremd. Er kommt im alten Israel einfach nicht vor. Erst im spätesten Buch des alttestamentlichen Kanons, der auf dem Höhepunkt des Makkabäeraufstandes 165 v. Chr. entstandenen Danielapokalypse, wird das Martyrium der Frommen zum eigenständigen Problem (Dan 11,33ff.), und dies ist nur möglich, weil am Ende, gewissermaßen als Gottes Antwort, die Auferstehungshoffnung zur Sprache kommt (c. 12,2f.). Darum ist auch die literarische Form des Märtyrerberichts den alttestamentlichen Texten unbekannt, denn er setzt die den Tod überwindende Auferstehungshoffnung voraus.

Unsere ersten Beispiele 2 Makk 6 und 7 sind von einem griechischgebildeten Juden geschrieben, der freilich mit palästinischer Frömmigkeit vertraut war. Im Alten Israel gibt es dagegen kein als heldische Tat hervorgehobenes *Sterben* für das Volk, das Gesetz oder das Heiligtum. Für »der Toten Tatenruhm« war hier kein Raum. Es ging allein um Gottes Ehre: »Nicht uns, Jahwe, nicht uns, deinem Namen gib Ehre« (Ps 115,1).

Wenn einmal, wie in Ps 44,23 vom *Sterben um Gottes willen* die Rede ist:

> »Ja, deinetwegen werden wir gemordet tagtäglich,
> werden wir geachtet wie Schlachtschafe«,

geschieht es nicht zum Preis der so Getöteten oder zum Ruhm eigener Tapferkeit, sondern um Gott anzuklagen, der dem unschuldigen Volk seine Hilfe verweigert:

> »Wach auf! Warum schläfst du, Herr?
> Erwache und verwirf nicht auf Dauer!
> Warum verbirgst du dein Angesicht
> und vergißt unser Elend und unsere Drangsal?«
> (Ps 44,24f.).

Der Tod, gerade auch der für Griechen und Römer so ruhmvolle auf dem Schlachtfelde, ist uneingeschränkt Gottes Gericht und Geheimnis, selbst bei einem Jonathan, dem so sympathisch geschilderten Freund Davids, oder einem so gottesfürchtigen König wie Josia. Die Klage über den geheimnisvollen »Durchbohrten« Sach 12,10ff., die wohl an die Überlieferung vom Tode Josias anknüpft, verhüllt mehr als sie offenbart. Sein Tod bleibt ein unauflösbares Rätsel. Auch das heroische Ende Simsons, jenes hebräischen Herakles, der durch den eigenen Tod sich an seinen Gegnern rächt, wirkt wie ein Fremdkörper im Alten Israel.

Wir besitzen zwar Hinweise auf einzelne Profeten, die getötet (Jer 26,20ff.; 2Chr. 24,20ff.) oder verfolgt wurden, wie auch die deuteronomistische Anklage wegen des Profetenmordes in Israel (vgl. Neh 9,26), aber keinen eigenen profetischen Märtyrerbericht. Das Profetenmordmotiv begründet Gottes Gericht an seinem Volk, am sterbenden Profeten ist es nicht interessiert. Der Tod oder das Leiden des Frommen durch die Hand des Frevlers bildet kein eigenständiges Thema. Das Gedenken an die profetischen Märtyrer und die dazugehörigen Legenden treten dann erst in hellenistischer Zeit in Palästina in stärkerem Maße hervor.

Ein stellvertretendes Sterben zur Sühne für fremde Schuld kann es darum im Alten Testament bestenfalls ganz am Rande – etwa in Jes 53, das K. Koch zu Recht als einen »Erratischen Block« bezeichnete – geben. Die Deutung und Wirkungsgeschichte gerade dieses Textes ist bis heute besonders umstritten, wir werden darauf noch später einzugehen haben. In der Regel wird die Möglichkeit solcher Stellvertretung direkt zurückgewiesen, denn »jeder soll nur für seine eigene Sünde sterben« (Dtn 24,16). Das Angebot Moses, für die Schuld des Volkes zu sühnen, wird von Gott ausdrücklich abgelehnt: »Ich streiche nur den aus meinem Buche, der wider mich gesündigt hat« (Ex 32,33).

Wieder finden wir erst in hellenistischer Zeit, seit der Makkabäerzeit, Beispiele eines heroischen *Sterbens für das eigene Volk oder das Gesetz*. In dem ursprünglich *hebräisch* abgefaßten 1. Makkabäerbuch ermahnt Mattathias seine Söhne: »Eifert für das Gesetz und gebt euer Leben für (*ὑπέρ*) den Bund der Väter« (1 Makk. 2,50). Josephus gibt dieser Aufforderung eine noch stärker gräzisierende Fassung: »Macht die Seelen so bereit, daß sie, wenn notwendig, für (*ὑπέρ*) die Gesetze sterben« (Ant. 12,281, formuliert nach Aristot. eth. Nik $1169^{a}20$). Ähnliche Beteuerungen finden sich dann mehrfach auch im Munde jüdischer Märtyrer innerhalb des jüdisch-hellenistischen Schrifttums. Typisch für das neue, durchaus griechisch klingende Verständnis des Heldentodes ist die Schilderung der heroischen Tat des Makkabäerbruders Eleazars, der einen seleukidischen Elefanten tötete und von dem stürzenden Tier erdrückt wurde: »Er glaubte, daß sich darauf der König befinde. Da gab er sich selbst hin, um das Volk zu retten und sich einen bleibenden Namen zu machen« (1 Makk. 6,44).

Ganz anders bei den Griechen. Dort war seit der klassischen Zeit das aus den neutestamentlichen christologischen Formeln so vertraute *ἀποθνῄσκειν ὑπέρ* (und seltener auch das *διδόναι ἑαυτὸν ὑπέρ*) ein festgeprägter Ausdruck für die freiwillige Lebenshingabe im Interesse der Heimatstadt, der Freunde, der Familie oder auch der philosophischen Wahrheit. Es wurde dazu ein eigenes Kompositum *ὑπεραποθνῄσκειν* geprägt. Die Sache begegnet uns in erschütternder Weise in Euripides' *Alkestis*, wo die Gattin für ihren Mann Admetos bereit ist zu sterben, während seine alten Eltern diesen Dienst verweigern, oder in den *Phoinissen*, wo Kreons Sohn Menoikeus gegen den Willen des Vaters – der, um seinen Sohn zu schonen, selbst »bereit ist als Sühnopfer (*ἐκλυτήριον*) für die Stadt zu sterben« (969) – heimlich aufbricht: »Ich gehe und werde die Stadt retten, und ich werde die Seele hingeben, um für dieses Land zu sterben« (*εἶμι καὶ σώσω πόλιν ψυχήν τε δώσω τῆς δ'ὑπερθανεῖν χθονός*) (997f.). Die Formulierungen berühren sich in eigenartiger Weise mit Mk 10,45. In Platons *Symposion* wird das Sterben für den Geliebten als besonderer Ausdruck der Macht des Eros hervorgehoben (179bff.: *καὶ μὴν ὑπεραποθνῄσκειν γε μόνοι ἐθέλουσιν οἱ ἐρῶντες* vgl. 208d).

In zahlreichen Inschriften, ethischen Traktaten, politischen Reden, aber auch in der Tragödie begegnet uns der Preis des Sterbens für die Polis. Sokrates in Platons *Menexenos* nennt dieses Lob der für die Stadt Gefallenen: »die für das Heil der Lebenden den Tod eingetauscht haben« (237a: *τὴν τελευτὴν ἀντὶ τῆς τῶν ζώντων σωτηρίας ἠλλάξαντο*: vgl. 243a. 246b.) sowohl ein angemessenes Lob der Väter als auch ein berechtigtes Selbstlob. Pindar kann den Tod der Männer, die »für die Stadt« starben, als einen »heiligen Opfertod« bezeichnen (fr.66 Werner). Man darf dieses Sterben für die Gemeinschaft nicht einfach als einen rein profanen Akt beiseiteschieben. Es hatte durchaus seine religiöse Komponente. Noch zur Zeit Plutarchs (gegen 100 n.Chr.) wurden den Gefallenen von Platäa (478 v.Chr.), die »für die Freiheit Griechenlands gestorben waren«, Jahr für Jahr Totenopfer dargebracht und dabei die Seelen der Toten zum Genuß des Opferbluts herbeigerufen (Aristides 21).

Dieses Ideal des stellvertretenden Sterbens für die Gemeinschaft im Sinne des bekannten Horazverses »dulce et decorum est pro patria mori« (Od. 3,2,13) war jedem Römer und Griechen von Kindheit an vertraut. Die Pflicht, »für die Heimatstadt zu sterben«, hatte in erster Linie vor allem der König oder Feldherr selbst. Ein typisches Beispiel ist die Sage von dem athenischen König Kodros, der auf Grund eines Orakelspruches allein in Sklaventracht den Feinden entgegenging, von diesen unerkannt getötet wurde und damit Athen rettete. Noch häufiger finden sich derartige Beispiele in Rom. Selbst ein Vercingetorix lieferte sich den Römern aus, um Schonung für die Gallier zu erwirken – freilich ohne Erfolg (Bell. Gall. 7,89 *seu morte sua Romanis satisfacere seu vivum tradere velint*). Der gebildete konservative Römer Clemens verwendet dieses Motiv des Opfers eines einzelnen Helden für das ganze Volk, um die aufmüpfigen

Korinther nach Möglichkeit zur Auswanderung im Interesse des Gemeindefriedens zu bewegen: »Viele Könige und Fürsten haben sich, wenn eine Zeit des Unheils herrschte, auf den Spruch eines Orakels hin dem Tode ausgeliefert, um durch ihr Blut die Bürger zu retten« (55,1). Wahrscheinlich hat er dabei den altrömischen Brauch der *devotio* des Feldherrn im Sinn, oder er denkt an Aufzählungen, wie wir sie bei Cicero und anderen Rhetoren finden (Tusc 1,116, vgl. 89). Derartiges gehörte zum festen Pensum der antiken Schule. Als biblisch-jüdisches Gegenstück nennt er Judith, die »aus Liebe zur Vaterstadt und dem eingeschlossenen Volk ... sich selbst der Gefahr auslieferte« (55,5), die Heldin einer jüdischen Novelle der Makkabäerzeit, die hellenistische Züge trägt.

Eine christologische Wendung erhält dieses Motiv in der »Weissagung« des Hohepriesters Kaiphas (Joh 11,50), daß es besser sei, »daß ein Mensch für das Volk sterbe und nicht das ganze Volk zugrunde gehe«. In der schon erwähnten archaischen *devotio* weihte der Feldherr sich oder andere den Unterweltsgöttern mit dem Ziel, durch den eigenen Opfertod auch die Gegner der Unterwelt zuzuführen. Kam er dann mit dem Leben davon, galt er zeitlebens als *impius*. Der dahinterstehende Gedanke des *unum pro multis dabitur caput* (Vergil Aen. 5,815) konnte schließlich sogar als rabbinische Regel formuliert werden (Bill 2,545f.). Bei den alexandrinischen Vätern seit Clemens wurde dann der klassisch griechische Begriff des *ὑπεραποθνῄσκειν* auf Jesu Sühnetod übertragen, während Celsus den Jüngern Jesu den Vorwurf macht, daß sie »weder mit noch für ihn starben« (Orig. c. Cels 2,45: *οὔτε συναπέθανον οὔτε ὑπεραπέθανον αὐτοῦ*), sondern ihn verleugneten.

Klaus Wengst (Christolog. Formeln u. Lieder des Urchristentums, S.64f., 67ff.), der mit Nachdruck auf die griechische Herkunft des *ἀποθνῄσκειν ὑπέρ* als des stellvertretenden Sterbens für andere verwiesen hat, möchte nun freilich die Vorstellung der *kultischen Sühne* jüdischer Tradition zuschreiben. Gewiß, im Blick auf die Sühne von Schuld wird man vor allem intensiv die alttestamentlich-jüdische Tradition befragen müssen, aber es gehört zu der bereits betonten gemeinantiken »religiösen Koinē«, daß das Motiv der Sühne im Sinne der »Reinigung« des Landes bzw. der Versöhnung des Zornes der Götter über menschliche Verschuldung auch in der römisch-griechischen Überlieferung durchaus nicht fehlt und hier besonders mit dem Menschenopfer »im Sinne einer extraordinären Sühne« (K. Fauth KP 4,309) verbunden wurde. Schon relativ früh als barbarischer Brauch zurückgewiesen, finden wir es dennoch immer wieder bis in die hellenistisch-römische Zeit hinein. Menoikeus sühnt mit seiner freiwilligen Lebenshingabe (s. S. 6) für die alte Blutschuld des Oedipus. Das Opfer der Iphigenie soll die erzürnte Artemis versöhnen – ihre Entrückung zeigt freilich bereits die Distanz zum grausamen Ritus –, das der Polyxena den »Geist« des Achilleus (Ovid. met. 13,448: *Placet Achilleos mactata Polyxena manes*), damit er die Heimfahrt nicht verhindere. Die griechische Tragödie hat in vielfältiger Weise das Motiv des freiwilligen Opfer- und Sühnetods dargestellt. Im

7. Jh. soll der »kylonische Frevel«, ein politischer Mord an heiliger Stätte, aufgrund dessen eine Pest über Athen hereinbrach, durch das freiwillige Selbstopfer zweier Jünglinge gesühnt worden sein (Athen 13,602c; Diog. Laert. 1, 110). Noch häufiger findet sich dieses sagenhafte Motiv im Zusammenhang der Lebenshingabe von Schwestern, so etwa bei den beiden Töchtern des Orion im böotischen Aionia, die sich bereit erklärten, bei einer Pest die beiden Götter der Unterwelt dadurch zu versöhnen (*ἱλάσσεσθαι τοὺς δύο ἐριουνίους θεούς*), daß sie »für ihre Bürger den Tod auf sich nahmen« (*ὑπὲρ ἀστῶν θάνατον ἐδέξαντο*). Aus freien Stücken boten sie sich den Göttern als Opfer an (*αὐτοῖς ἑκοῦσαι θύματα γίνονται*). Hades und Persephone erbarmten sich ihrer jedoch und entrückten sie als Sterne an den Himmel. Ihre Mitbürger errichteten ihnen einen Tempel mit jährlicher Festfeier und mit Opfern zur Versöhnung der Toten (Ant. Lib. 25). Von einem anderen Schwesterpaar, das an Stelle seines Vaters sich freiwillig für das Wohl seiner Heimatstadt Theben geopfert haben soll, besichtigte der Tourist Pausanias noch Scheiterhaufen und Asche (9,17,1f.), ein Zeichen für die Volkstümlichkeit solcher Sagen. Berühmt war auch das Schicksal der Töchter des Erechteus, des Urkönigs von Athen. Als ihr Vater, um den Zorn des Poseidon zu versöhnen, eine von ihnen tötete, gaben sie sich alle den Tod (Hyginns fab. 46, andere Versionen b. C. Austin, Nova Fragmenta Euripidea, 1968, S. 22f.). Besondere Bedeutung erhielt dieser offenbar beliebte Topos vom Selbstopfer einzelner Jungfrauen oder auch Schwestern in den Dramen des Euripides. Bei ihm spielte, der Aufklärung und der Entdeckung des Individuums in seiner Zeit entsprechend, die freie Entscheidung des menschlichen »Sühneopfers« eine besondere Rolle.

Als politisches Mittel werden Menschenopfer noch aus der Zeit des Themistokles, ja noch unter Cäsar und Augustus berichtet. Zum festen Bestand dieser Überlieferungen gehörte u. a., daß die Weisung, einen Menschen – häufig den Herrscher oder ein Glied seiner Familie – als Sühne zur Rettung der Gemeinschaft zu opfern, aus dem Munde eines Sehers oder durch Orakel, das heißt mit göttlicher Autorität erfolgte. Hinter diesen Sühneriten stehen verbreitete gemeinantike Opfervorstellungen, die bis in die archaische Zeit zurückreichen. Der scheinbare Gegensatz zwischen dem Orient und den Griechen wird hier völlig relativiert. Am bekanntesten ist hier wohl die »Reinigung des Landes« durch den *φάρμακος* in einzelnen ionischen Städten, ein menschliches Gegenstück des Sündenbocks, der vertrieben oder getötet wurde.

Wir brechen diese Aufzählungen von Analogien aus dem griechischen und römischen Bereich, die man durch über den Mittelmeerraum hinausgehende Parallelen noch wesentlich erweitern könnte, ab, denn die Frage, von der wir ausgingen, ist damit hinreichend beantwortet. Nicht nur der selbstgewählte Heldentod als Weg zur Apotheose »per aspera ad astra« und das Motiv des stellvertretenden Sterbens für andere aus Liebe, sondern auch die Vorstellung eines freiwilligen Todes als sühnendes Opfer war dem heidnischen Hörer des

Evangeliums in seiner Weise durchaus vertraut und konnte von ihm nachvollzogen werden. Auch wenn ihm derartige Bräuche archaisch oder barbarisch erscheinen mochten, er kannte sie durch den Mythos, die patriotische Sage und das Drama. Wenn hier grundsätzliche Verstehensschwierigkeiten auftreten, so betreffen sie nicht die antiken, jüdischen oder heidnischen Hörer, sondern uns, als Menschen der Neuzeit. Im Blick auf die archaische Welt handelt es sich letztlich um ein allgemeinmenschliches Phänomen, um ein »archetypisches« Geschehen. Aber eben um dieser, unserer Verstehensschwierigkeiten heute willen sollten wir uns davor hüten, die grundlegende Bedeutung der soteriologischen Deutung des Todes Jesu als stellvertretende Sühne *für die urchristliche Verkündigung* aus im Grunde apologetischen Gründen einzuschränken. Es gibt ja heute nicht nur einen »fundamentalistischen«, sondern auch »radikal-kritischen« Biblizismus, der aus apologetischen Gründen die urchristliche Botschaft nach Möglichkeit von all dem entlasten will, was er für »mythologisch« und daher für theologisch obsolet hält. Demgegenüber müssen wir als wissenschaftliche Ausleger versuchen, mit den uns gegebenen philologischen und historischen Mitteln, diese zentrale Glaubensaussage der Urkirche in ihrer Entstehung zu erhellen und sie von ihren antiken Denkvoraussetzungen her zu begreifen.

2. DER URSPRUNG DER SOTERIOLOGISCHEN DEUTUNG DES TODES JESU

Bei diesem Versuch könnten zugleich drei weitere grundlegende Fragen beantwortet werden, die sich auf Grund des bisher Gesagten ergeben:

a) Was war nun eigentlich das *Proprium* der urchristlichen Aussage vom stellvertretenden Sühnetod Jesu, das dieselbe von analogen griechischen (und jüdischen) Vorstellungen unterscheidet? Worin lag die offenbare Anstößigkeit und sieghafte Kraft und eben damit das Neue dieser Botschaft?

b) In welchem Maße besteht eine Verbindung der soteriologischen Deutung des Todes Jesu mit der alttestamentlich-jüdischen Tradition, zumal das Urchristentum in seinen allerersten Anfängen eine jüdisch-palästinische Bewegung messianisch-apokalyptischen Charakters war?

c) Damit ist zugleich die Frage nach dem Alter dieser Überlieferung gestellt: Drang sie relativ spät als sekundäres »Interpretament« in das frühe urchristliche Kerygma ein, etwa erst in der sogenannten hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde, oder war sie von Anfang an ein konstitutiver Bestandteil der christlichen Botschaft? Man könnte auch fragen: Ist sie erst über die weiterentwickelte theologische Reflexion der »hellenistischen« Gemeinde sozusagen »nebeneingekommen«, oder ist sie untrennbar mit dem Ostergeschehen selbst verbunden, ja geht sie in ihrem Kern vielleicht auf Jesu Reden und Handeln selbst zurück?

Die erste und die zweite Frage werden im Grunde durch die Lösung der dritten mit beantwortet.

Paulinische Formeln und vorpaulinische Tradition

Wir beginnen methodisch sinnvoll am besten damit, daß wir uns den frühesten Texten, den echten Paulusbriefen, zuwenden, die nur ca. 20–25 Jahre nach dem gemeindegründenden Urgeschehen entstanden sind. Durch sie kommen wir zeitlich und sachlich am ehesten der ältesten noch faßbaren Verkündigung der Urgemeinde nahe.

Die Darstellung der Frühzeit der Gemeinde in der Apostelgeschichte des Lukas ist demgegenüber rund 30 Jahre jünger und wird gerade in den für unsere Fragestellung bedeutsamen Petrusreden bei aller Verwendung »archaischen« Materials doch außerordentlich stark redaktionell geprägt. Im Gegensatz zur Darstellung des angeblich ältesten urchristlichen Kerygmas durch Lukas in den Actareden, kann man bei den Paulusbriefen mit dem besten Willen nicht behaupten, daß in ihnen die Aussagen über das stellvertretende Sterben Jesu »für uns« nur eine geringe Rolle spielen. Zu häufig und vielfältig sind bei dem größten Missionar und Theologen des Urchristentums die Formeln und Aussagen, die die Heilsbedeutung des Todes Jesu zur Sprache bringen und die zum Teil schon durch ihre geprägte Form auf ältere Traditionen zurückverweisen.

Daß derartige soteriologische Formeln in der synoptischen Tradition zurücktreten, steht auf einem ganz anderen Blatt. Immerhin begegnen sie uns auch dort *expressis verbis* an zwei höchst bedeutsamen Stellen: Mk 10,45 (= Mt 20,28) und dann in der Abendmahlsüberlieferung (Mk14,24). Wenn sie darüber hinaus fehlen, so ist das kein Beweis dafür, daß sie den synoptischen Autoren unbekannt waren, ihr Zurücktreten ist vielmehr dadurch begründet, daß sie in der Verkündigung Jesu verständlicherweise keine zentrale Rolle spielten. Er wollte in erster Linie die anbrechende Gottesherrschaft ansagen, sein eigenes Schicksal trat gegenüber dieser Aufgabe zurück. Selbst die eigenartige Zurückhaltung des Lukas gegenüber einer soteriologischen Deutung des Todes Jesu mag bei diesem ersten Historiker des frühen Christentums durch seine Orientierung an der für ihn exemplarischen Jesustradition begründet sein.

Die angeblich eigenständigen, definitiv nachösterlichen, von der Person Jesu völlig getrennten »Theologien« sogenannter »Gemeinden« von Q oder des Markus sind dagegen ein Kunstprodukt moderner Exegese. Man kann keinesfalls unter Berufung auf sie behaupten, es habe im Urchristentum auch ein Kerygma gegeben, bei dem Tod und Auferstehung Jesu keine oder nur eine geringe Rolle spielten. Q und Markus wollen keine »Gemeindetheologie«, sondern die Botschaft und das Wirken Jesu darstellen.

Bei Paulus begegnen uns geprägte Aussagen über den Sühnetod Jesu vor allem in zweierlei Form: Einmal in Sätzen, die die *Dahingabe* Jesu zu unserem Heil zum Ausdruck bringen, verbunden mit dem Kompositum *παραδιδόναι* oder auch nur mit *διδόναι*. Diese sogenannte »Dahingabeformel« ist freilich sehr variierbar, so daß man nur *cum grano salis* von einer festen Formel sprechen

kann. In zwei Fällen ist Gott selbst der »Dahingebende«. So einmal in Röm 8,32, wo er als Subjekt erscheint: »Welcher seinen eigenen Sohn nicht verschont hat, sondern ihn für uns alle dahingegeben.« Die erste Zeile erhält dabei einen Hinweis auf Gen 22,12, die Opferung Isaaks (*καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ*). In der zweigliedrigen Formel Röm 4,25 begegnet uns dagegen ein Passivum divinum:

> »Welcher dahingegeben wurde (*ὃς παρεδόθη*) wegen (*διά*) unserer Übertretungen
> und auferweckt wurde wegen (*διά*) unserer Rechtfertigung«.

Hier ist eine Abhängigkeit von Jes 53,12 sehr wahrscheinlich. In Gal 1,4; 2,20 und den deuteropaulinischen Texten Eph 5,2.25; Tit 2,14 und 1Tim 2,6 ist Christus das Subjekt, der sein Leben selbst »für uns« »dahingab«. Beim letzten Beleg wird dabei diese Lebenshingabe als »Lösegeld« (*ἀντίλυτρον*) bezeichnet; der Vers erweist sich dadurch als eine gräzisierte Traditions-Variante der älteren semitisierenden Aussage Mk 10,45.

Bei allen paulinisch-deuteropaulinischen Texten ist die zueignende Präposition *hyper* mit Ausnahme von Röm 4,25, wo das *dia* auf den Einfluß von Jes 53,12 LXX zurückgeht, und Gal 1,4, wo die Textvariante *peri* möglicherweise ursprünglich ist. Der Ursprung dieser »Dahingabeformeln« ist freilich recht umstritten. Schaut man sich nach einer alttestamentlichen Vorlage um, stößt man rasch auf Jes 53, wo in der LXX das Verb *paradidonai* für die Dahingabe des Gottesknechtes dreimal erscheint und dabei zweimal auf »unsere Sünden« bezogen wird (53,6.12).

Dies entspricht der traditionellen Deutung, die jedoch z.T. heftigen Widerspruch fand. Daneben wäre – wie jüngst Werner Grimm gezeigt hat – auch Jes 43,3f. heranzuziehen, da sich dieser Text mit der ältesten Form unserer Tradition, Mk 10,45, relativ eng berührt. Freilich ist damit über das »Alter« dieser Tradition noch nichts Entscheidendes gesagt. Wir werden darum diesen ganzen Komplex zunächst zurückstellen und uns der anderen, bei Paulus wichtigeren und geschlosseneren Formelgruppe zuwenden, da sie eher einen historisch überprüfbaren Rückgriff auf die dunkle »vorpaulinische« Zeit der urchristlichen Bekenntnisbildung erlaubt.

Die zweite, die sogenannte *Sterbensformel*, beschränkt sich vornehmlich auf Paulus selbst. Ihre bekannteste Ausprägung findet sich in der formelhaft-katechetischen Zusammenfassung des paulinischen Evangeliums 1Kor 15,3b: *Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*. Sonst verwendet Paulus diese Formel jedoch meist in einer verkürzten Form: *Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ ἡμῶν* (oder ähnlich). Die Kurzform wird dabei durch die Langform erst voll verständlich: *ὑπὲρ ἡμῶν* bedeutet: zur Vergebung unserer Sünden, durch die wir uns von Gott getrennt haben, und zwar gerade schon in der vor- und außerpaulinischen Tradition, da Paulus den Plural »Sünden« wie auch die Vorstellung von der Vergebung nur selten verwendet. Bei der Langform mag ein gewisser Einfluß

von Jes 53 vorliegen. Darauf könnte außer dem auffallenden *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν* (vgl. Gal 1,4) auch das für Paulus einzigartige *κατὰ τὰς γραφάς* hinweisen.

Die für die Lang- und Kurzformel konstitutiven Bestandteile sind also: 1. Das Subjekt *Χριστός*, 2. der Aorist *ἀπέθανεν*, der auf ein einmaliges, unwiederholbares Geschehen der Vergangenheit hinweist (vgl. Röm 6,9f.), 3. die Präposition *ὑπέρ* mit Genetiv, die die soteriologische Deutung enthält. Freilich ist auch diese Formel variabel und ihre jeweilige Gestalt vom Kontext abhängig. Das Subjekt *Χριστός* findet sich 7mal (1 Kor 15,3; Röm 5,6.8; 14,9; 1 Kor 8,11; Gal 2,21; 1 Petr 3,18; vgl. auch 1 Thess 5,10), das Verb *ἀποθνήσκειν* im Aorist dagegen 10mal (1 Kor 15,3b; Röm 5,6.8; Röm 14,9; 1 Kor 8,11; 2 Kor 5,14.15 zweimal; Gal 2,21; 1 Thess 5,10 Partizip Aorist; 1 Petr 3,18 als *varia lectio* von *ἔπαθεν*).

Noch häufiger verwendet Paulus die Präposition *ὑπέρ* im soteriologischen Sinne, sie beherrscht außerdem die Dahingabeformeln. Auch 1 Kor 1,13; 2 Kor 5,21; Gal 3,13; ja sogar Röm 6,2.8–10 scheinen mir von der Sterbeformel abhängig zu sein.

Für Paulus ist die Langform von 1 Kor 15,3b ein Teil jener »Paradosis«, die er bei der Gründung der Gemeinde 49/50 n. Chr. den Korinthern »als Hauptstück« (*ἐν πρώτοις*) und als Zusammenfassung seines Evangeliums mitteilte. Es geht darin für ihn um objektive, in Raum und Zeit geschehene Ereignisse, die zugleich letzte, unüberbietbare, kurz »eschatologische« Heilsbedeutung besitzen.

Im Grunde liegt in 1 Kor 15,3–5 (bzw. –8) ein in bekenntnishafte Form gebrachter, aufs äußerste zusammengedrängter *Geschichtsbericht* vor, der freilich untrennbar mit theologischen Deutungselementen verschmolzen ist. Zu diesen gehört vor allem das *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*, aber auch in dem Subjekt *Χριστός*, das hier in seinem ursprünglichen Sinne titulare Bedeutung hat und auf den Tod des Messias hinweist. Der erbitterte Streit, der vor nun über 10 Jahren um die ursprünglich titulare Bedeutung des artikellosen »Christos« geführt wurde, ist ein eindrückliches Indiz dafür, wie bei manchen Vertretern der deutschen neutestamentlichen Wissenschaft der einfachste historische und philologische Sachverstand abhanden gekommen war. *Χριστός* war für den Griechen als Name völlig ungewohnt, dies zeigt noch seine Verwechslung mit dem Sklavennamen *Χρηστός* bei Sueton (und wohl auch Tacitus), die Christen in Antiochien und den paulinischen Gemeinden waren sich der heilsgeschichtlichen Herkunft dieses eigenartigen Namens natürlich sehr wohl bewußt. Die Kurzformel *Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ ἡμῶν* ist neben der Auferstehungsformel *θεὸς ἤγειρεν τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν* die häufigste und wichtigste bekenntnishafte Aussage der Paulusbriefe und zugleich auch der hinter ihr stehenden urchristlichen Überlieferung in griechischer Sprache. Die Bedeutung von 1 Kor 15,3f. liegt darin, daß hier beide Formeln in einer erweiterten Form miteinander verbunden wurden, während die sonstigen relativ seltenen zweigliedrigen For-

meln bei Paulus, die Sterbens- und Auferstehungsaussage verbinden, meist verkürzt sind. Sachlich am nächsten kommt 1 Kor 15,3 darum die traditionsgeschichtlich unabhängige zweigliedrige Formel Röm 4,25. Was das Alter der Paradosis von 1 Kor 15,3f. anbetrifft, so ist der Ausgangspunkt eindeutig. Paulus hat sie in festgeprägter Form den jungen Christen in Korinth bei der Gemeindegründung mitgeteilt, und er hält an ihr auch noch 5–6 Jahre später bei der Abfassung des 1. Korintherbriefes unverändert fest. Die christologische Basis des paulinischen Kerygmas zeigt eine feste Prägung und war keinen wesentlichen Metamorphosen mehr unterworfen. Die Überlieferung von 1 Kor 15,3 war in der langjährigen missionarischen Praxis des Apostels offenbar vielfach erprobt. Inhaltlich deutet sie durch die aufgezählten Personen (wenn man von Paulus absieht) auf Palästina und vor allem auf Jerusalem zurück. Das Überlieferungsstück erklärt so, warum der Apostel trotz aller Schwierigkeiten die Verbindung zur jüdischen Metropole so beharrlich, gewissermaßen fast um jeden Preis, zu erhalten suchte. Man darf wohl vermuten, daß sie bereits bei der 14jährigen Missionsarbeit des Apostels in Syrien und Cilicien grundsätzliche Bedeutung besessen hatte, ja daß sie auch bei der Übereinkunft zwischen Paulus und Barnabas und den Säulen in Jerusalem (Gal 2,1–10) den gemeinsamen Ausgangspunkt gebildet hatte, von dem aus man die Einigung anstreben konnte. Sie war sachlich die Grundlage jenes »Evangeliums«, das Paulus den Heiden verkündigte und das er den Jerusalemer Autoritäten »vorlegte« (Gal 2,2). Einen konkreten Hinweis gibt dafür der abschließende Satz 1 Kor 15,11: »Ob nun ich oder jene, *so verkündigen wir* und so habt ihr geglaubt«. Mit den ἐκεῖνοι, die dasselbe verkündigen wie Paulus, sind die aufgezählten Prediger des Evangeliums von Petrus an gemeint. Wir dürfen dabei auch nicht vergessen, daß Paulus bei der Gründung der Gemeinde in Korinth von einem Jerusalemer Missionspartner, Silas-Silvanus, begleitet war. Man wird so sagen können, daß die Form der Paradosis bis in die frühe Zeit der antiochenischen Wirksamkeit des Paulus, ja vielleicht sogar bis nach Damaskus zurückreicht, daß sie jedoch inhaltlich in nahezu allen ihren Aussagen nach Jerusalem verweist. Die vielumstrittene Frage, ob es eine aramäische Urform gegeben habe, verliert dagegen ihre Bedeutung. Denn *die griechischsprechende judenchristliche Gemeinde hatte ihre Wurzeln in Jerusalem selbst.* Jerusalem war ja eine mehrsprachige Stadt mit einer großen griechischsprechenden Minderheit. Man darf im Grunde annehmen, daß es seit der Konstituierung der Gemeinde in Jerusalem durch das Pfingstereignis dort auch eine griechischsprechende Gruppe gab, die sich dann rasch verselbständigte und die neue Botschaft und die noch unmittelbar lebendige Jesustradition ins Griechische übertrug.

Auch der lange Zeit heißumkämpfte Gegensatz zwischen »hellenistischer« und »palästinisch-jüdischer« Herkunft wird dadurch – zumindest was die »hellenistische« Herkunft anbetrifft – gründlich relativiert. Zwar kann man kaum annehmen, daß jüdische aramäische oder hebräische Texte in der Diaspora

des Römischen Reiches außerhalb Palästina entstanden sind – auch in Phönizien und in Syrien sprach man in den Synagogen der Städte Griechisch, und Mesopotamien gehörte zum Partherreich –, aber griechische Texte können sehr wohl auch im jüdischen Palästina, in Jerusalem so gut wie in Tiberias oder Sepphoris verfaßt worden sein. »Hellenistisch« und »palästinisch-jüdisch« muß durchaus kein unbedingter Gegensatz mehr sein. Über die aramäischsprechende Gemeinde in Palästina können wir sowieso nur sehr eingeschränkt und indirekt Aussagen machen, weil ihre eigene Tradition weithin verlorengegangen ist. Keinesfalls darf man diese einfach mit Q oder anderen Teilen der synoptischen Tradition gleichsetzen. Wir wissen im Grunde über Jesus mehr als über die Gemeinde des Jakobus, außerdem ist es auffallend, daß der spätere Gemeindeleiter und Bruder Jesu in der synoptischen Tradition überhaupt keine Rolle spielt. Dies müßte eigentlich für deren Ursprünglichkeit sprechen.

Der gekreuzigte Messias

Freilich, mit solch allgemeinen Erwägungen können wir das Alter der Paradosis nur sehr unscharf bestimmen, sie *kann*, aber sie *muß* nicht aus dem Kreis der Jerusalemer Hellenisten stammen. Um sie näher zu fixieren, bedarf es noch einer eingehenderen Analyse ihrer Einzelbestandteile. Aufschlußreich sind hier zunächst Subjekt und Prädikat: *Χριστὸς ἀπέθανεν*, das heißt, *»der Messias starb«*.

Wir wissen, daß durch die Heidenmission in Antiochien etwa ab der Mitte der dreißiger Jahre der Messiastitel *Christos* allmählich zum Eigennamen wurde und die Christen schließlich als eine personengebundene Sekte die Bezeichnung *Χριστιανοί* erhielten. Aus der Akklamation *Χριστὸς Ἰησοῦς* wurde entsprechend ein Doppelname. Dieser Vorgang muß freilich Jahre in Anspruch genommen haben und die messianisch-titulare Bedeutung von Christos blieb in der Kirche auch noch später präsent. Genau so wie die Formel »Gott hat (den Menschen) Jesus von den Toten auferweckt« möchte auch das »der Messias starb« etwas Besonderes, Einzigartiges zum Ausdruck bringen. Daß der Mensch Jesus starb, besagte wenig, wohl aber, daß der als ein Verbrecher hingerichtete Jesus von Gott auferweckt wurde. Dasselbe gilt auch für den Tod des Messias.

Daß Gott dem Messias den Sieg gibt, war eine Selbstverständlichkeit, sein Tod dagegen ein Ärgernis. Denn nach allem, was wir bis heute wissen, war der leidende und sterbende Messias im Judentum des 1. Jh. n. Chr. noch keine vertraute Traditionsfigur. Erst auf Grund der Katastrophen von 70, 115–117 und 132–135 n. Chr. taucht in der rabbinischen Haggada etwa ab der Mitte des 2. Jhs. n. Chr. die Gestalt des leidenden Messias aus dem Stamm Ephraim auf. Die Botschaft: »Der Messias starb...« muß für den jüdischen Hörer etwas unerhört Neues, ja Anstößiges bedeutet haben, das – zumindest nach unserer heutigen

Kenntnis der erhaltenen Quellen – der vorherrschenden volkstümlichen Messiaserwartung widersprach.

Der historische Fixpunkt dieser für den jüdischen Hörer aggressiven Aussage vom Sterben des Messias ist leicht zu finden. Im *Passionsbericht des Markus* wird Jesus von der obersten jüdischen Behörde als Messiasprätendent ausgeliefert, von Pilatus auf Grund seiner eigenen *confessio* verurteilt, von den Soldaten als *König der Juden* verspottet und schließlich als solcher gekreuzigt. Die *causa poenae* auf dem *titulus* bringt zusammen mit dem Spott der Volksführer über den gekreuzigten Messias Jesu völliges menschliches Scheitern zum Ausdruck, das dann in dem verzweifelten Gebetsschrei von Ps 22,1 gipfelt. Man hat in jüngster Zeit das Sterben Jesu nicht mehr unter dem Vorzeichen des leidenden messianischen Gottesknechtes sehen wollen, sondern dafür das verbreitete Motiv des »leidenden Gerechten« zur Deutung des Todes Jesu herangezogen und sich dabei auf die Verwendung der Leidenspsalmen in der Markuspassion berufen. Es werde hier das Schema von Erniedrigung und Erhöhung des Gerechten, wie es sich ähnlich auch in Sap. Sal 2–5 finde, verarbeitet. Durch eine einseitige Heranziehung dieses Motivs wird freilich die Intention der Markuspassion mißdeutet. Das Schema von der Erniedrigung und Erhöhung des Gerechten ist viel zu allgemein und unpräzise, um das von Markus meisterhaft erzählte und theologisch durchreflektierte Geschehen zu deuten. Es geht ihm um das schlechterdings einzigartige, religionsgeschichtlich nicht verrechenbare Ereignis der *Passion und Kreuzigung des Messias Israels,* die wenigen Leidenspsalmen, die einzelne Züge des Leidens und Sterbens Jesu beleuchten, wie Ps 22 und 69, sind für ihn exklusiv *messianische* Psalmen, nicht anders als Ps 110 oder 118, der Begriff des »Gerechten« erscheint weder in den beiden Psalmen noch bei Markus in bezug auf Jesus, erst der rabbinisch geschulte Mt macht den Messias Jesus zum exemplarischen *ṣaddiq*. Wo Züge aus der *passio iusti* auftauchen, etwa in der Verspottungsszene, stehen auch sie unter messianischem Vorzeichen. Das Leiden »des Gerechten« ist ganz und gar in das Leiden des Messias zu integrieren. Der Messias allein ist der Gerechte und Sündlose schlechthin. Sein Leiden hat daher unverwechselbare einzigartige Bedeutung.

Auch die Kategorie des »Märtyrerprofeten« reicht bei Mk nicht aus, um die Passion Jesu zu verstehen: Mk 12,1–11 wird sehr deutlich der Sohn und Erbe von den zuerst gesandten Sklaven unterschieden. Die in Deutschland seit Wrede üblich gewordene *unmessianische* Deutung der Person und Wirksamkeit Jesu verbaut nicht nur das historische und theologische Verständnis der Entstehung der frühen Christologie der ersten Gemeinde, sondern auch das der Passion Jesu. Ich kann hier nur mit Nachdruck auf N. A. Dahl verweisen, der mit Recht hervorhob, daß die Auferstehung und Erhöhung die Messianität Jesu allein nicht begründen könne (in: Der hist. Jesus u. d. kerygmat. Christus, ed. H. Ristow u. K. Matthiae 161). Es gab keine jüdische Lehre von der Einsetzung zum Messias und Menschensohn durch die Auferstehung und Erhöhung eines Toten.

Um so elementarer bricht aber die Frage auf, die die ganze zweite Hälfte des Markusevangeliums beherrscht und mit dem Verweis auf den »leidenden Gerechten« und den »Märtyrerprofeten« gerade nicht beantwortet werden kann: *Warum* muß der Messias-Menschensohn nach Gottes Willen, jedoch gegen die uns bekannte zeitgenössische jüdische Messiastradition leiden? Markus beantwortet diese Frage zureichend mit Mk 10,45, das er bewußt an den Abschluß der öffentlichen Wirksamkeit Jesu außerhalb Jerusalems stellt und durch den Abendmahlsbericht (14,22–25) ergänzt, der zugleich die letzte Jüngerunterweisung vor der Passion darstellt. Hier wird der bevorstehende Tod Jesu im Anschluß an Jes 53 und das Bundesopfer von Ex 24,8 (vgl. auch Sach 9,11) als stellvertretender Sühnetod »für die vielen«, das heißt in inklusiver, universaler Bedeutung im Sinne von »für alle Menschen« gedeutet.

Man sage nicht, daß dieses Motiv im nachfolgenden Passionsbericht völlig fehle: Wie soll man Mk 15,38, das Zerreißen des Tempelvorhanges, der das Allerheiligste verschließt, anders deuten, als daß durch Jesu Sterben der Weg ins Allerheiligste, den Ort der Sühne für die Sünden Israels und der Gegenwart Gottes, geöffnet und der alte Kult außer Kraft gesetzt sei? Bereitet das Zitat aus Jes 56,7 vom Tempel als »Bethaus für alle Völker« dieses Ereignis vor, so zeigt das Wort des heidnischen Centurio, der stellvertretend »für alle Völker« bzw. »für die Vielen« als erster das rettende Bekenntnis des Glaubens ausspricht, daß solche Sühne jetzt in Kraft gesetzt ist. Auch, daß die Finsternis, die um die 6. Stunde zeichenhaft auf die Verspottung des gekreuzigten Messias folgt, mit dessen Todesschrei der Gottverlassenheit um die 9. Stunde endet, ist ein Zeichen dafür, daß Jesu Tod selbst als Heilsgeschehen verstanden wurde (Mk 15,33f.37). Aus alledem wird deutlich, warum das so beliebte Schema von der »passio iusti« so wenig zureicht, auch für die theologische Reflexion der Gegenwart. Der leidende Gerechte erwirbt nach Sap. 2–5 zunächst nur für sich *selbst* das Heil, für andere wirkt er als Beispiel, bzw. gegen seine Widersacher als Ankläger; es ist im Grunde die vertraute Formel des »per aspera ad astra«, die uns auch bei den Heroen der griechischen Welt, an erster Stelle bei Herakles begegnet.

Freilich bewegen wir uns damit noch zu einem guten Teil im Bereich der theologischen Deutung des Markus, der sein Evangelium vermutlich kurz vor 70 schrieb. Die meisterhafte Disposition seines Stoffes ist zumindest sein Werk, auch wenn er, wie ich glaube, in seiner Passionsgeschichte einen älteren Bericht verarbeitet hat. Wir wollen ja nach den Anfängen der Deutung des Todes Jesu als stellvertretender Sühne zurückfragen. Hier kann uns ein Vergleich zwischen Markus und dem älteren Paulus weiterhelfen: Markus schildert den Tod Jesu als das Sterben des gekreuzigten Messias. Er tut dies mit fast penetranter Beharrlichkeit. Achtmal gebraucht er zwischen Mk 15,13 und 16,6 das für antike Ohren so anstößige Verb σταυροῦν, dreimal spricht er vom σταυρός des Christus. Nur wer die äußerste Anstößigkeit dieses Wortes für antike, jüdische wie

heidnische Ohren begreift, kann ermessen, was das bedeutet. Hier wird das Skandalon nicht hagiographisch verklärt, sondern offen ausgesprochen. Die zweimalige Aufforderung der Volksführer Mk 15,30 und 32, vom Kreuz herabzusteigen, enthält den Appell, den schändlichen Fluchtod in den Triumph zu verwandeln. Noch in der späteren Polemik etwa eines Celsus ist dieser Anstoß deutlich spürbar (Origen. c. Cels. 2,33–37). Wir stoßen hier auf das schwerwiegendste Argument antichristlicher Polemik jüdischer wie heidnischer Herkunft: Durch seinen Tod am Fluchholz haben sich Jesus als erbärmlicher Betrüger und seine Anhänger als Betrogene erwiesen. Für das jüdische Verständnis mußte darüber hinaus die Rede von einem *gekreuzigten Messias* auf Grund von Dtn 21,23 als Gotteslästerung erscheinen. Der Messias Israels konnte nie und nimmer zugleich der nach dem Wort der Tora von Gott Verfluchte sein. Möglicherweise hatten eben deshalb die Volksführer und ihre Klientele auf eine Hinrichtung Jesu am Kreuz gedrängt. Augenscheinlicher konnte sein messianischer Anspruch nicht widerlegt werden.

Obwohl unter den Seleukiden, den Hasmonäern und vor allem unter den Römern unzählige Juden gekreuzigt wurden, obwohl es so zahlreiche gekreuzigte Fromme und Lehrer gab, finden wir in den rabbinischen Quellen, so weit ich sehe, nur einen Hinweis auf einen gekreuzigten Märtyrer: Jose ben Joezer, den sagenhaften Lehrer aus der Makkabäerzeit (Gen. R. 65,22). Es fiel auf Grund von Dtn 21,23 offenbar schwer, einen Gekreuzigten religiös oder heroisch zu verklären. Eben darum umschreibt Paulus, in polemischer Zuspitzung, seine Botschaft in 1 Kor 1,17 als *λόγος τοῦ σταυροῦ*, mit der er nichts anderes als den *Χριστὸς ἐσταυρομένος*, das heißt den gekreuzigten Messias, verkünden will (1,23; vgl. 2,2; Gal 3,1), der für die Juden ein religiöses Ärgernis und für die Griechen eine Wahnidee bedeutete.

Hier kommen wir zurück auf die erste Frage nach der Unverwechselbarkeit der Verkündigung vom universalen Sühnopfer des Gekreuzigten (siehe o. S. 1). Zu ihr gehört u.a. ihre für antike Ohren unüberbietbare Anstößigkeit. Daß die Deutung des Todes Jesu am Kreuz als »Verfluchung für uns« (Gal 3,13 nach Dtn 21,23) nicht ein bloßes exegetisches »Fündlein« des Paulus war, zeigen die Anspielungen auf Dtn 21,23 in Apg 5,30 und 10,39, die freilich entsprechend der apologetischen Tendenz des Lukas entschärft sind.

Fragen wir vom Paulus der Briefe zurück nach der *Lebenswende* des Apostels, die chronologisch nur wenige Jahre nach Ostern, etwa in dem Zeitraum 32–34 n. Chr. anzusetzen ist, so ist das entscheidende Problem, *warum* der junge pharisäische Gelehrtenschüler Scha'ul-Paulus in Jerusalem an der Verfolgung und Zerschlagung der Gemeinde der christlichen »Hellenisten« so intensiv beteiligt war. Lag hier der Anstoß nicht eben in jener blasphemischen Botschaft vom gekreuzigten Messias und deren theologischen Konsequenzen? Apg 6,13 wurden Stephanus, dem Anführer dieser Gruppe, Angriffe »gegen diesen heiligen Ort«, das heißt den Tempel, »und das Gesetz« vorgeworfen (vgl. 6,20

und 7,48). Der »Eifer« des Verfolgers (Phil 3,6) muß sich gegen diese Bestrebungen gerichtet haben, an den Existenzgrundlagen Israels, ja der ganzen Schöpfung (Abot 1,1) zu rütteln. Was aber bildete die Grundlage derartiger Angriffe gegen Heiligtum und Tora? Vermutlich nichts anderes als die Gewißheit, daß durch den Tod des *gekreuzigten Messias*, der stellvertretend den Fluch des Gesetzes auf sich nahm, der *Tempel als Stätte immerwährender Sühne für die Sünden Israels obsolet geworden sei*, und darum auch das Ritualgesetz als heilsnotwendige Institution seine Bedeutung verloren habe. Die Intentionen so verschiedenartig klingender Aussagen wie 1 Kor 1,23; Mk 15,38; Apg 6,13 und Gal 3,13 stehen durchaus in einem inneren christologisch bestimmten Zusammenhang.

In Phil 3,8 nennt der Apostel als das Ziel seiner radikalen Lebenswende, »Christus zu gewinnen« und damit die neue »Gerechtigkeit aus Gott«, die »durch den Glauben an Christus« geschenkt wird, zu erhalten. Dieses *ἵνα Χριστὸν κερδήσω* bedeutet zunächst vor allem die Zueignung des Todes Christi, in dem Gottes Gerechtigkeit als Heilsmacht offenbar wird. In Röm 3,21–26 beschreibt Paulus die Offenbarung dieser Gerechtigkeit und verbindet sie aufs engste mit dem Tod Jesu als stellvertretendem Sühneopfer. Wir stoßen dabei auf sprachliche Anklänge an den Ritus am Jôm kippûr im Allerheiligsten. Prof. Manson hat in seinem Artikel »Hilastärion« vor über 30 Jahren schon alles Wesentliche zu diesem so hart umstrittenen Vers gesagt: »Christ crucified..., like the mercy-seat in the Holy of Holies, ... was the place where God's mercy was supremely manifested« (JTS 46, 1945, 4). Wir haben hier einen der wenigen Belege dafür, daß Paulus vom Tode Jesu in den Kategorien des Tempelkultes spricht. Er verwendet dazu ein älteres, geprägtes Überlieferungsstück, vielleicht, weil er wußte, daß diese Sprache in Rom gut verstanden wird. Ihm selbst lag nicht mehr viel an diesem kultischen Vokabular, der Jerusalemer Tempelkult war in seinem Blickfeld, das sich nach dem Westen, nach Rom und Spanien, ausrichtete, zurückgetreten, auch wenn er gezwungen war, die Verbindung mit der Gemeinde in Jerusalem um der Einheit der Kirche willen aufrecht zu erhalten.

Dennoch taucht bei ihm auch sonst noch mehrfach, meist in relativ fest geprägten Formulierungen, jene kultische Sprache auf, die den Tod Jesu als sühnendes Opfer deutet. Offenbar handelt es sich um eine ältere, wenn man so will »vorpaulinische« Sprachtradition. Der Hinweis auf das am Kreuz vergossene Blut Jesu erscheint nicht nur in Röm 3,25 im Kontext des Sühneopfers vom Jôm kippûr, sondern auch in der Abendmahlsparadosis 1 Kor 11,25 als Zeichen des Neuen Bundes. Dahinter steht doch wohl eine Interpretation der Selbsthingabe Jesu als Opfer, das den Neuen Bund besiegelt. In Röm 5,9 ist das Blut Jesu das Medium der geschehenen Rechtfertigung, eine Aussage, die aufs engste mit dem vorhergehenden Vers 8 verbunden ist, in dem der Sühnetod Jesu »für uns, die wir noch Sünder waren«, als Erweis der Liebe Gottes interpre-

tiert wird. Im Anschluß an die Sendungsaussage Röm 8,3 erscheint der menschgewordene Sohn als das Sühneopfer (*περὶ ἁμαρτίας = ḥaṭṭa't*), durch das Gott »die Sünde im Fleisch richtet«. Auch 2 Kor 5,21 ist die Aussage, daß Christus als der Sündlose von Gott »für uns zur Sünde gemacht« wurde (*τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν*), in dem Sinne zu verstehen, daß Christus uns zugute als vollkommenes Sündopfer dahingegeben wurde. Man könnte noch an 1 Kor 5,7 erinnern; »unser Passalamm ist geschlachtet, Christus«, oder an die Intercessio des himmlischen Hohenpriesters zur Rechten Gottes Röm 8,34 und die *προσαγωγή* Röm 5,2, hinter der im Grunde der Zugang zur Gottesgegenwart im himmlischen Heiligtum steht. Das alles ist zwar nicht viel, um so auffälliger ist die *Vielfalt* der Motive. Paulus begnügt sich sonst mit den relativ häufigen, knappen »Sterbens«- und »Dahingabeformeln«, selbst das Motiv des Todes Jesu »für unsere Sünden« tritt auf Grund seiner Anthropologie neben dem bloßen »für uns« auffällig zurück. Daneben kennt er andere Begriffe wie den Loskauf oder das – aus dem zwischenmenschlichen Bereich stammende – *καταλλάσσεσθαι* bzw. *καταλλαγή*, eine Wortgruppe, die freilich auch im kultischen Sinne gedeutet werden konnte (vgl. z.B. Sophokles, Aias 744: *θεοῖσιν ὡς καταλλαχθῇ χόλου*).

Da in einzelnen deuteropaulinischen Briefen, in 1 Petrus, 1 Johannes, der Johannesapokalypse und vor allem im Hebräerbrief die kultische Terminologie eine ähnliche Vielfalt aufweist und z.T. noch stärker hervortritt als bei Paulus, liegt die Vermutung nahe, daß diese Sprache nicht zufällig und am Rande der christologischen Lehrentwicklung entstanden ist, sondern – zusammen mit der Sterbens- und Dahingabeformel – eine *gemeinsame Wurzel* hat. Darauf weist übrigens auch die Verwendung der Metapher des makellosen Opferlammes für den Gekreuzigten und Erhöhten hin, die wir unabhängig voneinander 1 Petr 1,19; Joh 1,29 und in der Johannesapokalypse finden, die aber auch in 1 Kor 5,17 vorauszusetzen ist.

Die gemeinsame Wurzel ist doch wohl dort zu suchen, wo man grundsätzlich mit der sühnenden Heilswirkung der Opfer im Jerusalemer Tempelkult gebrochen hatte und diesen Bruch – der nicht ohne harten Widerstand abging – theologisch zu verarbeiten hatte. Dieser Bruch wurde ausgelöst durch die umstürzende Erkenntnis, daß der *Tod des Messias Jesus* auf Golgotha ein für allemal – man beachte die Bedeutung des *ἅπαξ* bzw. *ἐφάπαξ* in so verschiedenen Texten wie Röm 6,10; 1 Petr 3,18 und Hebr 7,27; 9,12 u.ö.– *universale Sühne* für *alle Schuld* gewirkt hatte.

Der Sühnetod Jesu in der frühesten Urgemeinde

Daraus ergeben sich freilich weitere Fragen:

1. Handelt es sich bei dieser soteriologischen Deutung des Todes Jesu, die zum Bruch mit dem Opferkult im Tempel führen mußte, um einen Schritt, der

bei den Hellenisten durch eine im Grunde gegenüber dem elementaren Erlebnis der Begegnung mit dem Auferstandenen sekundäre, künstlich-schriftgelehrte Reflexion bedingt war und der darum notwendig in der noch verbliebenen engen Frist einen zeitlichen Verzug voraussetzt, oder ist die Erkenntnis von der Sühnewirkung des Todes Jesu für alle im Grunde genau so elementar wie die Gewißheit: Gott hat Jesus von den Toten auferweckt?

2. Kann man eine analoge theologische Erkenntnis auch bei der aramäischsprechenden Gemeinde unter Petrus und den Zwölfen voraussetzen? Mit anderen Worten, wie steht es um die von Paulus 1 Kor 15,11 bezeugte letzte Einheit der urchristlichen Verkündigung? Hat hier Paulus den Mund zu voll genommen, müssen wir ihm hier mißtrauen?

3. Läßt sich – mit einer gewissen historischen Wahrscheinlichkeit – die soteriologische Deutung des Todes Jesu auf die Initiative Jesu selbst zurückführen? Dann wären im Grunde auch die Fragen 1 und 2 mitbeantwortet.

Zunächst eine Vorbemerkung. Wir stehen hier in einer Auseinandersetzung, in der verschiedene kontroverse Thesen sich gegenüberstehen. Wirkliche historische *Sicherheit* ist in diesem dunklen Bereich des urchristlichen Gründungsgeschehens kaum zu erhalten. Diesem Phänomen begegnen wir in der christlichen Urgeschichte häufiger. Es ist von der Begründung unseres *Glaubens* grundsätzlich zu unterscheiden. Meine Gewißheit, daß Christus für meine Schuld in den Tod ging, wird durch das Endergebnis dieses Hypothesenstreites weder gestärkt noch angefochten. Es geht vielmehr um die schlichte historische Frage: Was ist nach sorgfältiger Prüfung der Quellen das Wahrscheinlichere? Freilich, das Ergebnis dieser Suche nach dem historisch Wahrscheinlicheren ist nicht ohne Bedeutung für ein besseres *theologisches Verständnis* der Entstehung des Urchristentums, seiner Verkündigung und seiner Christologie.

Die Beantwortung der oben gestellten Fragen hängt weiter untrennbar zusammen mit der Frage nach dem *messianischen Anspruch Jesu*. Wenn Jesus – wie die radikale deutsche Kritik vermutet – nie vom Messias oder Menschensohn gesprochen hat, wenn er – unverständlich genug – nur als »Rabbi und Profet«, als *ḥasid* und *ṣaddiq*, kurz als frommer Märtyrer gekreuzigt wurde, dann konnten die Erscheinungen des Auferstandenen nur als Bestätigung seiner untadeligen Frömmigkeit, seiner Erhebung ins Paradies zu den dort ruhenden Vätern und als Erweis der Wahrheit seiner Reich-Gottes-Predigt verstanden werden, freilich mit der Einschränkung, daß das von ihm angesagte Reich Gottes auch weiterhin im Verzug war. Im Grunde wäre damit zwar für die Jünger die ganz persönliche »Sache Jesu« bestätigt worden und »in Ordnung« gekommen, aber sie wäre wohl kaum in höchstem Maße wirkungskräftig »weitergegangen«. Man hätte den Fall Jesus – der jetzt zu Gott entrückt war – zufrieden abschließen und in Stille den Anbruch der Gottesherrschaft abwarten können. Ostern, das heißt die 1 Kor 15,4ff. genannten Erscheinungen des Auf-

erstandenen begründen keineswegs, wie aus dem angeblichen »Rabbi und Profeten« der Messias und Menschensohn und das heißt zugleich der erhöhte Herr – *maran* – der Gemeinde, kurz, wie aus dem Verkündiger der Verkündigte wurde. Bei einem völlig unmessianischen Jesus bliebe die Entstehung des christlichen Kerygmas völlig unerklärlich und rätselhaft. Man wird, um diese Kluft zu überbrücken, dann nur zu immer neuen, unglaubhaften Hypothesen verführt. So lange die sich »kritisch« nennende Forschung diesem historischen Problem nicht wirklich stellt, hat sie die Bezeichnung kritisch nicht verdient. Es gab im zeitgenössischen Judentum einige vollmächtige Lehrer und fromme Märtyrer, von denen man Himmelsreisen oder auch die Aufnahme in den Gan Eden bei ihrem Tode erzählte. Zum *Menschensohn-Messias* wurde *keiner* von ihnen gemacht. Wir haben auch keinerlei Beleg dafür, daß ein Märtyrerprofet durch die Auferstehung von den Toten zum Menschensohn erhöht werden konnte. Ebenso unwahrscheinlich ist ein längerer, d.h. über Jahre hingezogener Traditionsprozeß nach den Ostererscheinungen, in dem sich erst allmählich die grundlegenden Züge des urchristlichen Kerygmas, wie es etwa in 1Kor 15,3 vorliegt, entwickelten und in dem die verschiedenen christologischen Titel so langsam nacheinander auf Jesus übertragen wurden. Man darf ja hier nicht mehr mit Jahren, sondern müßte mit Monaten oder gar Wochen rechnen, und bei solch kurzen Fristen sind wir kaum mehr zu feineren Differenzierungen in der Lage.

Die entscheidenden Aussagen müssen ja bereits geraume Zeit vor der Berufung des Paulus in griechischer Sprache ausformuliert worden sein. Sonst hätte es in den griechischsprachigen Synagogen Jerusalems keine Tumulte gegen Stephanus und seine Freunde gegeben. Die üblichen zeitlichen Schemata, die man ohne Rücksicht auf die wirkliche Chronologie verwendet, sogenannte »frühe oder spätere Traditionen«, sind zu unbestimmt und im Grunde nichtssagend. Wir sahen schon, daß das Kerygma der Hellenisten, die Paulus in Jerusalem bekämpfte und verfolgte, auf dem anstößigen Satz begründet war: »Der Messias starb für uns(ere Sünden)«. Diese Formulierung vom »Sterben für« ist nun freilich auffällig, denn sie hat keine Entsprechung im Alten Testament und im semitischen Sprachbereich, jedoch zahlreiche in griechischen Texten, nicht zuletzt auch »jüdisch-hellenistischer« Provenienz seit der Makkabäerzeit. Im Gegensatz dazu läßt sich die Dahingabeformel, wie vor allem ihre traditionsgeschichtlich älteste Ausprägung in Mk 10,45 zeigt, eindeutig auf eine semitische Grundlage zurückführen. Die Floskel *nātan nafsô'al* (*δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὑπέρ*) ist vielfältig in späteren hebräischen Texten bezeugt. Ein Hebraismus – vermutlich aus Jes 53 – liegt auch in der inkludierenden, universalen Bedeutung von *πολλοί* = *rabbīm* im Sinne von *πάντες* vor, und dem *λύτρον ἀντί* entspricht das hebräische *kofär taḥat*, hinter dem wohl Jes 43,3f. steht. Beide Formeln, die vom Sterben des Messias und die von der Dahingabe, haben so eine traditionsgeschichtlich verschiedene Herkunft.

Die Hellenisten in Jerusalem, die die urchristliche Botschaft (und die Jesustradition) erstmalig in die griechische Sprachform umgossen, wirkten in vieler Hinsicht sprachschöpferisch. Ihnen verdanken wir vermutlich die neue spezifisch christliche Bedeutung von *εὐαγγέλιον, εὐαγγελίζεσθαι; ἀπόστολος, ἐκκλησία, κοινωνία, παρουσία, χάρις, πίστις, ἀποκάλυψις* usw. oder auch das sprachlich so rätselhafte, da determinierte *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (statt dem *υἱὸς ἀνθρώπου* der LXX). Man wird diese hermeneutisch bedeutungsvolle und wirksame Übertragungstätigkeit als eine Frucht der enthusiastischen Geisterfahrung der frühesten Gemeinde betrachten dürfen. Die neue Botschaft sollte auch den zum Teil nur griechischsprechenden Juden und Gottesfürchtigen in Jerusalem, dem Küstengebiet Palästinas und den Städten Phöniziens und Syriens, ja der Diaspora überhaupt, verkündigt werden. Was liegt näher, als die Vermutung, daß auch die im vollen Sinne des Wortes *vorpaulinische* Formel *χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ (τῶν ἁμαρτιῶν..)*, im Zusammenhang mit dieser kreativen Übersetzung des neuen Kerygmas in die griechische Sprache gebildet wurde? Möglicherweise wollte man damit Aussagen der LXX, die ein »Sterben für andere« ablehnt (vgl. Dtn 24,16; Jer 38(31),30; Ez 3,18f.; 18,4ff.), widersprechen: Der Tod des Messias schafft die Möglichkeit der Stellvertretung.

Damit wurde freilich eine andere, an sich naheliegende Möglichkeit abgewiesen. Die LXX verwendet sehr häufig zur Übersetzung des hebräischen *kippär 'al* die Floskel *ἐξιλάσκεσθαι περί* bezogen entweder auf Personen (bzw. Pronomen) oder aber auf deren Sünden. Es stehen so auch hier Kurz- oder Langformen (etwa *περὶ ὑμῶν* bzw. *περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν*) relativ gleichberechtigt nebeneinander. Daß dieser Sprachgebrauch unter Verwendung der Wurzel *ἱλας-* auch einen gewissen, freilich begrenzten Einfluß auf die soteriologische Deutung des Todes Jesu hatte, zeigten nicht nur Röm 3,25 und Hebr 2,7, sondern vor allem der 1. Johannesbrief, wo Christus gleich zweimal als *ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* (2,2; 4,10) bezeichnet wird.

Dieser Sprachgebrauch war stärker unmittelbar auf den sühnenden Opferkult des Tempels bezogen als die durchaus griechisch klingende Formel des Paulus und – wie ich vermute – der Hellenisten. Warum diese die unkultische, gräzisierende Formel der von der LXX vorgegebenen, mehr an den Jerusalemer Kult gebundenen vorzogen, ist leicht zu erklären: Durch die Formel *Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπέρ* ... wurde die *Einzigartigkeit* des Todes Jesu und seiner soteriologischen Bedeutung gegenüber den ständigen Sühnopfern im Tempel zum Ausdruck gebracht, die im Gegensatz zur universalen Sühnewirkung des Todes Jesu nur eine sehr eingeschränkte Kraft besaßen und darum dauernd wiederholt werden mußten. Die rabbinische Tradition, die ganz bewußt die Wirkung des Jôm kippûr in mehrfacher Weise begrenzt, beruht auf älterer Tradition, die auf den zweiten Tempel zurückgeht. Wenn dort zum Beispiel die Sühne auf die drei Komponenten Umkehr, Jôm kippûr und eigener Tod (M. Joma 8,8 u.ö.)

verteilt wird, so vereinigte sich im Tode Jesu die Heil gewährende Sühnewirkung auf einen Punkt: den Tod des Messias am Kreuz. Alles eigene menschliche Tun mußte demgegenüber zurücktreten. Der Gedanke des Paulus, den er auch in Rom als bekannt voraussetzt, daß im Tode Jesu alle gestorben sind, hat hier letztlich seinen Grund (2 Kor 5,14f.; vgl. Röm 6,3f.).

Durch die neue kerygmatische Formel von der Heilsbedeutung des Messiastodes betonten die Hellenisten das *radikal Neue* der auf Golgotha geschehenen einmaligen, endzeitlichen Sühne für alle, die durch die Auferstehung Jesu offenbar geworden war und jetzt auch allen verkündigt werden mußte. Die Formel bedeutete so eine Abgrenzung vom Tempelkult, die den grundsätzlichen, qualitativen Unterschied zwischen dem Sterben Jesu am Fluchholz auf Golgotha und den fortlaufenden Sühnopfern auf dem Zionsberg zum Ausdruck brachte. Wenn man so will, könnte man sagen, daß die durch Christus gewirkte Sühne unmittelbar im himmlischen Heiligtum und nicht nur auf dem Altar und im irdischen Allerheiligsten ihre rettende Macht entfaltet. Den Glaubenden war damit der Zugang zur unmittelbaren Gegenwart Gottes selbst eröffnet. Der Tempel hatte damit freilich noch nicht alle Funktionen verloren, er war aus einer Opferstätte zum »Bethaus für alle Völker«, man könnte sagen: zum universalen Zentrum aller Synagogen geworden. Eine Übernahme der aus der LXX vertrauten Formel des ἐξιλάσκεσθαι περί hätte das Mißverständnis gefördert, der Tod Jesu habe im Grunde ein ähnliches Gewicht wie der Tempelkult, stünde neben diesem und bedeute nicht dessen eschatologische Überbietung und Ablösung. Letztlich erhält das erstaunliche Vorherrschen der Präposition ὑπέρ als Ausdruck der Heilswirksamkeit des Todes Jesu in den neutestamentlichen Texten gegenüber dem durch die LXX vertrauteren περί als Übersetzung für das hebräische *'al* damit seine Begründung.

Daß daneben dennoch auch die alttestamentlichen Opferbezüge – und zwar in erstaunlicher Vielfalt und Variierbarkeit – auf den Tod Jesu bezogen wurden, hängt einerseits mit einem naheliegenden Analogiedenken, aber noch mehr mit dem konsequent eschatologisch-christologischen *Schriftbeweis* zusammen: Da die alttestamentlichen Schriften als τύποι für die eschatologische Gegenwart geschrieben sind, müssen ihre Opferaussagen – im rechten Sinne verstanden – über sich hinaus auf ihre endzeitliche Erfüllung in Christus hinweisen. Die Sühne durch den Tempelkult findet in dem eschatologischen Heilsereignis auf Golgotha ihr Ende, aber zugleich auch ihre Erfüllung. Aus dieser mehrfachen Beziehung, die sowohl die sachliche Distanz wie das Analogieverhältnis und eine eschatologische Typologie zum Ausdruck bringt, erklärt sich der eigenartige Sachverhalt, daß in den neutestamentlichen Texten von Paulus bis zum Corpus Johanneum nicht allzuoft, aber doch unübersehbar und in ständig wechselnden Bezügen der Tod Jesu in Analogie zum Tempelkult gedeutet wird. Die Vielfalt dieser Auszeichnungen hängt dabei – ganz ähnlich wie die der christologischen

Titel – mit der bewußt gewählten »Vielfalt der Annäherungsweisen« zusammen.

Die Rückfrage nach den Ursprüngen geht jedoch weiter. Läßt sich die soteriologische Deutung des Todes Jesu mit einiger Wahrscheinlichkeit nur bis zu den »Hellenisten« zurückverfolgen, so daß man damit rechnen muß, daß diese jenen zentralen Gedanken des urchristlichen Kerygmas – unter dem schöpferischen Impuls des Geistes – erstmalig zur Sprache brachten, oder gibt es Hinweise, die uns veranlassen könnten, nach dem *Ursprung dieser Glaubensaussage im gemeindegründenden Urgeschehen* selbst zurückzufragen? Auf einen Punkt haben wir schon hingewiesen. Die Dahingabeformel, wie sie uns in Mk 10,45 begegnet, weist auf eine semitische Urform zurück, die doch wohl aus der aramäischsprechenden Gemeinde oder von Jesus selbst stammen muß. Weiter kann man sich kaum vorstellen, wie die – Paulus so teure – Einheit der Gemeinde erhalten geblieben wäre, wenn die Gemeinde in Jerusalem den Glauben an die soteriologische Wirkung des Todes Jesu nicht geteilt hätte. Daß Paulus – bis auf relativ wenige Belege – sich mit formelhaften Aussagen begnügt und den Sühnetod des Messias »für uns« nicht expliziert, hängt doch wohl damit zusammen, daß das »daß« dieser Formel in keiner Weise kontrovers war, auch nicht in Galatien, wohl aber die Folgerungen, etwa in bezug auf die Tora und die in ihr geforderten Werke. Paulus hat die bereits von den Hellenisten vorgezeichneten Konsequenzen der Heilsbedeutung des Todes Jesu radikal zu Ende gedacht, die Sache selbst geht jedoch weder erst auf ihn noch auf die Hellenisten zurück, ihre Wurzeln liegen noch tiefer.

Es ist zum Beispiel auffällig, daß zwei Schriften, die nach der – meines Erachtens durchaus vertrauenswürdigen – altkirchlichen Tradition dem petrinischen Überlieferungsbereich zugerechnet werden müssen – das Markusevangelium und der 1. Petrusbrief – die soteriologische Deutung des Todes Jesu als Sühnetod in unübersehbarer Weise hervorheben, der 1. Petrusbrief unter ausdrücklicher Zitierung von Jes 53, das Markusevangelium an zwei Stellen in einer archaischen, semitisierenden Sprachform. Wir wissen über die Wirksamkeit des Petrus als Gemeindeleiter in Jerusalem und später als Missionar herzlich wenig. Wenn man – was immer noch das Wahrscheinlichste ist – annimmt, daß er in der neronischen Verfolgung 64 n. Chr. in Rom hingerichtet wurde, so betrug die Zeit seines Wirkens immerhin 34 Jahre; sie ist länger als die des Paulus. Daß sie nicht fruchtlos war, zeigen – trotz der gereizten Bemerkung 1 Kor 15,10: *ἀλλὰ περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα* – gerade die Korintherbriefe, aber auch Gal 1 und 2. An der besonderen theologischen Autorität eines Petrus innerhalb der 1. Generation der urchristlichen Geschichte – selbst innerhalb der paulinischen Missionsgemeinden – kann man kaum zweifeln, auch wenn heute zuweilen über das Urchristentum gesprochen wird, als hätte es einen Petrus nie gegeben. Der Schluß ergibt sich mit gewisser Notwendigkeit: Auch das petrinische Kerygma muß als zentrale Aussage den Sühnetod Jesu gekannt und

geteilt haben. Paulus hätte sonst in Antiochien ihm gegenüber überhaupt nicht polemisch argumentieren können, da die Grundvoraussetzungen jeglicher argumentativen Kommunikation gefehlt hätten.

Umgekehrt ist es wenig glaubhaft, daß die größte urchristliche Autorität der Frühzeit dieses zentrale Bekenntnis irgendwann später einmal von den – um ihrer Polemik gegen den Tempel aus Jerusalem vertriebenen – Hellenisten übernommen oder in eigener Vollmacht gebildet hätte. Wenn überhaupt, muß ihre Wurzel untrennbar mit der Begründung seiner eigenen Glaubenserfahrung verbunden sein.

(Der zweite, abschließende Teil folgt.)

Crucifixus etiam pro nobis

Von Hans Urs von Balthasar

Die Ursprünglichkeit des »pro nobis«

Die Formel, daß Jesus Christus »für uns« gelitten hat, durchzieht alle neutestamentlichen Schriften, und mit Sicherheit ist nachgewiesen, daß der Gedanke der sühnenden Stellvertretung dieses Leidens, der sich in dieser Formel ausdrückt, vorpaulinisch ist. Die älteste faßbare Formulierung des urchristlichen Glaubens: 1 Kor 15, 3–5, enthält sie bereits: nach dem Glauben, den Paulus selbst von der apostolischen Kirche empfing, ist »Christus gemäß der Schriften für unsere Sünden gestorben«. Die Formel ist so allgegenwärtig, daß sie nicht als bloße Ausprägung einer »späten Christologie« relativiert werden kann, die eine »Überstrapazierung« des am Kreuz tatsächlich Geschehenen bedeuten würde. Man beachte auch, daß das Credo »etiam« einfügt, weil es bereits die Menschwerdung Christi als den Anfang des einen, mit Kreuz und Auferstehung endenden Heilsgeschehens »für uns« auffaßt: »Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis«, ein Satz, der sich zumindest auf die johanneische Christologie stützen kann. Wenn die Inkarnation die Einleitung des Erlösungsereignisses ist, so ist sie, nach allen östlichen und westlichen Kirchenvätern, innerlich bereits auf das Kreuz hingeordnet. Und dies nicht so, wie manche Theologen heute ansetzen, daß die Kreuzigung Jesu zwischen zwei Verbrechern nichts anderes gewesen wäre als der logische Abschluß der immer schon von ihm eingenommenen Haltung, sich – zum Ausdruck des vollkommenen Vergebungswillens Gottes – mit Zöllnern, Dirnen und Sündern überhaupt zu solidarisieren und an einen Tisch zu setzen, sondern so, daß die Passion vom öffentlichen Leben durch eine überall deutliche Zäsur getrennt ist: sie ist der Inhalt der »Stunde«, auf die Jesus hinlebt, die »noch nicht gekommen« oder dann endlich »gekommen« ist, die »Taufe«, mit der Jesus getauft werden muß und die er als das Entscheidende seines Daseins bangend herbeisehnt, die »Stunde« auch, auf die Paulus allein setzt, der (deutlicher als alle andern) alles übrige als bloßes Vorspiel dazu erachtet.

Die Deutung des Kreuzes als »für uns«, »zu unsern Gunsten«, schließlich »an unserer Stelle« erlitten ist zweifellos vom großen Gottesknechtslied Jesaja 52–53, das ein halbes Jahrtausend von den Juden unbeachtet liegengelassen worden war, ausgelöst worden, nachdem durch kurze Zeit provisorische, fragmentarische Lösungen für das quälende Scheitern Jesu gesucht worden waren: Erhöhung des gehorsamen Knechtes zum Herrn, ausdrücklicher Wille Gottes (»mußte nicht . . .«), aber diese Fragmente integrierten eigentlich

erst in der bei Jesaja vorgezeichneten, nun endlich zu historischer Erfüllung gelangten Gestalt, zumal erst von ihr aus der totale Einsatz Jesu in seinem öffentlichen Leben und seine rätselhafte Vollmacht aufgehellt werden konnten. Mit tiefem theologischen Recht durften deshalb die Evangelisten den Zusammenhang zwischen diesem Einsatz Jesu in Vollmacht und seiner Ausrichtung auf die »Stunde« in ihren Bericht einzeichnen, mit stärkeren Strichen vielleicht, als die ausdrücklichen Aussagen Jesu über seinen Auftrag als solche erlaubt hätten.

Wir wollen hier einen heute mehrfach vorgebrachten Einwand bedenken. Hat Jesus nicht von Anfang seiner Verkündigung an das bedingungslose Verzeihen Gottes für den ihm Glaubenden, sich ihm Anvertrauenden gepredigt – zum Beispiel in der Parabel vom verlorenen Sohn –, hat er nicht (wir dürfen es trotz Bedenken einiger Exegeten festhalten) im voraus Sünden verziehen, ohne daß gesagt wurde, diese Vergebung sei an die Leistung einer noch ausstehenden Sühne geknüpft?

Darauf ist ein Mehrfaches zu erinnern. Erstens ist das bedingungslose Verzeihen Gottes nur dann für den Sünder wirksam gegenwärtig, wenn auch er sich selbst bedingungslos Gott übergibt, das heißt sich bekehrt, um Gottes Gesinnung in sich aufnehmen und widerspiegeln zu können: »Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir . . .« und die Parabel vom Schalksknecht. Mattäus urgiert diese Gegenseitigkeit: »Wenn ihr aber den Menschen nicht verzeiht, so wird auch euer Vater eure Vergehen nicht verzeihen« (6, 15). Jesus fordert den Glauben oder lobt ihn ausdrücklich, wo er ihn vorfindet. Der Gedanke an das Gericht taucht jeweils dort auf, wo der Mensch der angebotenen Gnade ins Angesicht widersteht (Sünde wider den Hl. Geist: Mt 12, 31; Nichtunterscheidung des eucharistischen Leibes Christi: 1 Kor 11, 29; Vergeudung der schon erhaltenen Gnade: Hebr 6, 4 ff.; schließlich Verstokkung Israels, seine Verwerfung des Messias: Lk 20, 16 usf.). Zweitens wäre die Annahme unsinnig, daß Jesus denen, die er (zumal aus Israel) bekehren sollte, von vornherein angekündigt haben könnte, sie würden sich nicht bekehren. Sein Auftrag war, das Gnadenangebot Gottes in Wort und existentieller Haltung zu verkünden und dies innerhalb menschlicher Möglichkeiten, die auch für ihn endlich waren; er hatte außerdem zunächst die Rolle des Messias Israels zu spielen, des Volkes, durch dessen Vermittlung die übrigen Völker zum Heil gelangen sollten, so daß seine aktive Sendung sich nur indirekt und sekundär (Mt 15, 21 ff.) auf die Heiden erstreckte, obschon sie als *ganze* Sendung von vornherein universal war, da »Gott durch Christus die Welt mit sich versöhnen wollte« (2 Kor 5, 19). Drittens ist an manchen Drohworten Jesu (wie denen an die ungläubigen Städte Mt 11, 20–24) durchaus ersichtlich, daß er von vornherein hinter der Abweisung des Heilsangebotes Gottes das Gericht sieht, und zwar ein auf diese und die künftige Welt sich erstreckendes (Mt 12, 32). Deshalb konnte er nicht anders, als angesichts

seiner universalen Sendung auch den Gedanken zu fassen, mit diesem Gottesgericht in seiner Person während seines endlichen Lebens zurande kommen zu müssen: dieser Gedanke muß ihn früher und tiefer beschäftigt haben, als der – wie manche Exegeten meinen –, ihm erst gegen Ende seines öffentlichen Lebens zur Gewißheit werdende: daß das unbekehrte Volk ihn aller Wahrscheinlichkeit nach einem leiblich grausamen Tod ausliefern würde. Nicht beim Faktum des Scheiterns seiner irdischen Sendung knüpft er an, wenn er sich (spätestens) beim Abendmahl dem stellvertretend leidenden Gottesknecht gleichsetzt (»der Leib, der *für euch* preisgegeben wird« Lk 22, 19, »mein Blut des Bundes, das *für alle* vergossen wird« Mt 26, 28), sondern an das Bewußtsein der Universalität seiner Sendung. Diese erscheint ja immer schon darin, daß er mit dem Anspruch auftritt, nicht ein, sondern *das* Wort Gottes an die (Gesamt-)Welt zu sein. Dieses Bewußtsein allein kann seine Verwerfung durch Israel und tiefer noch: Israels Verwerfung unterfassen, stirbt er doch schließlich »nicht bloß für das Volk, sondern auch um die verstreuten Kinder Gottes zu sammeln« (Joh 11, 52), was man auch umgekehrt sagen könnte: ». . . sondern auch für das Volk«. Das erlaubt dann Paulus, seine Heilsgewißheit in bezug auf »ganz Israel« auszudrücken (Röm 11, 26).

Von hier aus wird man sagen, daß das »pro nobis«, das alle Schichten des Neuen Testaments, so wie es uns vorliegt, durchzieht, keine erst anläßlich der Lektüre von Jes 53 von der Urkirche gemachte und in das vorösterliche Leben und Bewußtsein Jesu zurückprojizierte Erfindung sein kann. Der Gedanke beherrscht sicherlich die frühen Fassungen der Passionsgeschichte, und um ihretwillen ist, als Vorbau, das übrige Leben Jesu für die Kirche von aktuellem Interesse gewesen. Wenn aber die kirchliche Deutung des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu unter diesem Vorzeichen richtig ist, dann muß auch ein Bewußtsein Jesu davon bestanden haben. Bei diesem heute in verschiedener Weise in Frage gestellten Punkt muß noch etwas verharrt werden.

Jesu Bewußtsein des »pro nobis«

Zunächst ist an Jesu Bewußtsein seiner Existenz »für die andern« (K. Barth), oder wie man heute schon technisch sagt, seiner Pro-Existenz (H. Schürmann) nicht zu zweifeln. Radikaler als irgendein Prophet, der neben seinem Prophetenauftrag noch eine Existenz für sich leben konnte, ist er in seine Sendung hinein enteignet. Sein Dasein und sein Wort decken einander. Sagt man, er habe die unbedingte Heilszuwendung Gottes zu verkünden, so heißt das, exakter gesprochen, daß er in seinem ganzen Dasein dieses unbedingte Für-uns-sein Gottes darzustellen hat. Und zwar über die Stufe des Alten

Bundes hinaus, wo Jahwe sich schon so endgültig für Israel entschieden hatte, daß auch die unerhörten Strafen, die das Volk im Fall seiner Untreue trafen, ein Zeichen der Bundestreue Gottes war: »Wenn wir ihn verleugnen, wird er auch uns verleugnen, wenn wir treulos sind, er bleibt treu, denn er kann sich selbst nicht verleugnen« (2 Tim 2, 12 f.). Hier schlägt Gott noch gleichsam zurück, wenn er geschlagen wird; aber die Anweisung Jesu, die Gottes neue und letzte Haltung ausdrückt, geht auf das Nichtzurückschlagen, auf eine letzte Wehrlosigkeit. Wer ein solches Für-sein lebt, ist in dieser Welt von vornherein geliefert.

Jesu Pro-Existenz bleibt aber auch noch weitgehend mit dem alttestamentlichen Schicksal der Gottesboten vergleichbar, deren Berufungen für die höhere Berufung Jesu von großer Bedeutung bleibt. Jesaja wird unmittelbar bei seiner Sendung vorausgesagt, daß er durch seine Verkündigung das Herz des Volkes verstocken, daß er seine Augen blind und seine Ohren taub machen wird. Jeremia und Ezechiel wird genau das Gleiche angesagt, und Jesus, der diese Worte Gottes an Jesaja selbst anführt, reiht sich damit in die Reihe der Propheten und ihres scheiternden Sterbens ein (Lk 13, 33). Warum sollte er, der ein radikaleres Für-sein Gottes darzuleben hatte, nicht von vornherein – auch im Eifer der Ausführung seines Bekehrungsauftrags – um sein Scheitern gewußt haben? Es ist keineswegs nötig, hier von einem »doppelten Bewußtsein« zu sprechen. Man kann sich durchaus mit allen Kräften, auch mit den Kräften der Hoffnung, für ein Werk einsetzen, von dem man im letzten weiß, daß es undurchführbar ist. Wie hätte sich denn das konkrete Israel überhaupt anders bekehren können als in den flüchtigen Anwandlungen, deren der Sündermensch ohne die volle und letzte Gnade Gottes fähig ist?

Aber Jesu Darstellung des Für-uns-Seins Gottes geht, wie gesagt, erheblich weiter als das Wort und die Existenz der Propheten. Nur in einer Art Vorentwurf eines Über-Propheten, dem des »Gottesknechts«, wird vorweg sichtbar, in welcher Richtung die Transzendenz liegen wird: in der Richtung des »Für« als Stellvertretung. Genau an die Stelle des Neinsagenden, seines Unglückes und Absturzes, muß der hintreten, der ganz für ihn sein will.

Eine wachsende Zahl von Theologen weigert sich, diesen Gedanken ernstzunehmen. Manche sagen, solche Stellvertretung sei von vornherein unmöglich, weil schließlich jeder nur aus dem Zentrum seiner eigenen Freiheit heraus zu Gott Ja sagen kann. Und außerdem, weil es keinerlei Analogie dafür gebe, wie einer nicht nur äußerlich für andere sterben (dafür gibt es Beispiele genug in der Weltgeschichte und Weltliteratur, zum Beispiel bei Euripides), sondern das Schuldigsein des andern ihm innerlich abnehmen kann. Aber gibt es unter Menschen nicht wenigstens Annäherungen an dieses Geheimnis, gerade in jener Vergebung dem Schuldigen, die Abglanz und Antwort auf das radikale Begnaden Gottes ist? Andere wollen das »für uns« als die rein äußerliche Übernahme der Stellung eines durch das Gesetz »Verfluchten«

(gemäß Gal 3, 13) und des »Schandtodes« Sterbenden verstehen – auch Paulus habe im Grunde nicht mehr als das sagen wollen, und die alttestamentlichen »Opfer-« und »Sühne-«Ausdrücke seien bei ihm lediglich literarische Reminiszenz. Noch andere möchten (in der Linie von René Girard) die Stellvertretung lediglich als ein Abladen der Sünden durch die Menschen auf den »Sündenbock« Jesus sehen, während Gott mit diesem Vorgang nichts zu tun hätte: nicht er wäre es dann, der Jesus die Schuld der Welt aufbürdet (wie aber dann 2 Kor 5, 21 deuten: »Gott hat ihn für uns zur Sünde gemacht«?), sondern die Menschheit (aber wie wäre sie dazu befähigt?).

Alle diese Abmilderungen werden dem Realismus der neutestamentlichen Aussagen nicht gerecht, die, auch abgesehen vom Opfer- und Sühne-Vokabular, das Idealbild des Über-Propheten in Jesus voll verwirklicht sehen wollen. Lassen wir die Frage, *wie* eine Übernahme und ein »Wegtragen« der Weltschuld möglich sei, für den Schlußabschnitt; bleiben wir einstweilen noch beim Bewußtsein Jesu. Wir dürfen von vornherein zweierlei behaupten: daß ihm das Daß einer solchen Aufgabe bewußt sein mußte, aber daß ihm ebenso das Wie ihrer Lösung notwendig verborgen blieb: es ist von außerhalb der Erfahrung selbst her unvorstellbar.

Der erste Satz ist entscheidend wichtig. Es ist nämlich nicht möglich, daß Jesus etwas, vielleicht auch etwas Bedeutendes leidet, und daß Gott – gleichsam nachträglich – findet, dieses Bedeutende genüge zur Versöhnung der Welt mit ihm. Nicht als ob Jesus – im Leiden oder vor diesem – die Übersicht darüber haben könnte, daß das Erlittene die Sünde der Welt »aufwiegt«; dieses Urteil wird vor und im Leiden völlig Gott anheimgestellt, dem er als das »Lamm Gottes« gefügig gehorcht. Aber ebensowenig darf der subjektive Zusammenhang zwischen dem Leidenden und dem Sinn seines Leidens völlig fallengelassen werden. »Ich muß mit einer Taufe getauft werden . . .« kann nur heißen, daß er diese unvorstellbare Taufe als zu seinem Auftrag – und der ist die Versöhnung der Welt mit Gott – gehörig versteht. Dies ist unbedingt aufrechtzuerhalten, auch dann (und um so mehr), wenn gerade in der »Stunde« und der »Macht der Finsternis« (Lk 22, 52) für Jesus die Sicht des Zusammenhangs verschwindet, weil jetzt das, wofür er leidet, nicht mehr außerhalb seiner ist, sondern mit seiner Wirklichkeit innen in ihm. Beides, das Wissen des Für-Leidens und Für-Sterbens und die Sichtlosigkeit (und damit wohl auch das Gefühl eines Scheiterns in die Sinnlosigkeit: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?«) gehört zusammen, muß um jeden Preis gleichzeitig gewahrt werden. Das gehört zum Mysterium dessen, der sich mit dem ganzen Wort Gottes identifizieren durfte, in dem deshalb (als dem Logos) auch die ganze Welt geschaffen ist und von Gott verantwortet wird. Die in den scholastischen Theorien herumgeisternde Ansicht, Gott hätte auch einen gewöhnlichen Menschen oder einen Engel bestellen können, um das Werk der Sühne zu leisten, ist unerträglich und absurd.

Man kann den notwendigen Zusammenhang zwischen dem subjektiven Bewußtsein Jesu von seiner Stellvertretung und deren objektivem Wert auch vom Abendmahlsgeschehen her deutlicher machen: Niemand als er war imstande, seinen »für uns und die vielen« preisgegebenen Leib, sein »für uns« vergossenes Blut an alle Welt auszuteilen, wenn er um den Sinn seiner kommenden Passion nicht gewußt hätte. Hier vollzieht sich *realiter* das, was die Väter das »sacrum et admirabile commercium«, den heiligen und wunderbaren Tausch nennen: indem er uns das Unsrige, unsere Schuld »in seinem Fleische« (Eph 2, 14) wegnimmt, gibt er uns anstelle ihrer sein Fleisch. Dies Geschehen erfolgt nach Johannes an der Grenze zwischen dem genauen Bewußtsein, bis ans Ende der Liebe zu gehen (13, 1) und dem schon beginnenden »Verstörtsein« (12, 27; 13, 21), worin Jesus die Übersicht über das Geschehen verlieren muß, um *die* Finsternis durchzuleiden.

Es wäre falsche Neugier, wollte man zu wissen versuchen, *wann* das Bewußtsein von der ihn erwartenden Stunde in Jesu Leben genaue Umrisse gewonnen hat. Von den äußeren Ereignissen – der Unausweichlichkeit seiner Verwerfung – her es konstruieren zu wollen, ist aussichtslos. Bei Markus wird schon zu Beginn des 3. Kapitels beratschlagt, wie man Jesus beseitigen könne. Niemand kann beweisen, daß Jesus erst gegen Ende seines Lebens, gar erst beim letzten Mahl die Unausweichlichkeit der Stunde erfahren hat. Sind doch schon alle seine Worte und Taten so exponiert gewesen, daß dahinter der Einsatz der ganzen Existenz, die Bereitschaft, für die Wahrheit »in Goldwährung zu zahlen«, spürbar ist. Und ohne Zweifel hat der Umfang seiner Gesamtsendung – die Welt mit Gott zu versöhnen – immer schon vor seinem inneren Auge gestanden (sein Menschsein ist ja mit dieser Sendung identisch), wie sehr hier auch immer tiefere Einweihungen und Verdeutlichungen erfolgt sein mögen.

Die in der Passion erfolgte Verdunkelung ist kein Rückschritt in seinem Bewußtsein, sondern der notwendige letzte Fortschritt in die volle Durchführung des Auftrags hinein. Denn wenn es wirklich um ein »Tragen der Sünde« ging, so nicht um das äußere Schleppen einer schweren Last, sondern um eine innere Erfahrung dessen, was Sünde in Wahrheit, nämlich in der Sicht Gottes, ist: »Verlust der Herrlichkeit Gottes« (Röm 3, 23), des Zugangs zu ihm durch Glaube, Hoffnung, Liebe, ein Stehen vor Gott, das die Schrift beschreibt als ein Stehen vor dem »Zorngericht« (Röm 3, 5 u. oft). Die Erfahrung dieses Zorngerichts hat, wegen der Verbergung von Hoffnung und Liebe, etwas Endgültiges, Ewiges an sich. Ein Johannes vom Kreuz hat es, wie viele andere, die etwas von der Kreuzeserfahrung Jesu nachzuerleben bekamen, in seiner »Dunklen Nacht« als eine höllenähnliche Erfahrung geschildert, gerade was die Endgültigkeit des Verlorenhabens Gottes betrifft. Natürlich kann der Heilige, dem diese Stellvertretungserfahrung aufgeladen wird, in einem solchen Zustand nicht sündigen, nicht einmal straucheln, weil

alles eine Funktion seines Gehorsams und seiner Liebe ist; niemand ist von Gott behüteter als der durch diese Kreuzesnacht Hindurchgeführte. Aber er muß die Erfahrung einer schlechthinigen Überforderung machen: das Widergöttliche in sich zu tragen ist dem vollkommen Gottverbundenen scheinbar »unmöglich«; er trägt das Untragbare (die Ölbergsbitte zeigt es deutlich), er kann es deshalb nur jenseits all seiner Kräfte an sich geschehen lassen (»aber nicht mein Wille, sondern der deine«).

Nun ersieht man, wie theologisch unmöglich eine heute verbreitete Theorie ist, Christi Leiden am Kreuz seien für die Erlösung unerheblich gewesen (bloßes Erleben der einmal übernommenen *conditio humana*), es sei lediglich auf eine vollkommene Selbstübergabe an Gott in seinem Tod angekommen, in der sich die Selbstübergabe jenes Menschen vollendet habe, in den hinein Gott in seinem Willen, sich der Welt hinzugeben, sich restlos dahingab, um Mensch werden zu können. Die Selbsthingabe des sterbenden Jesus sei dann als das Quasi-Sakrament anzusehen, durch das Gott seine immer schon bestehende Versöhntheit mit der Welt letztlich (»final«) ausdrücken wollte. Eine solche rationalistische Konstruktion geht an allen biblischen und in der theologischen Überlieferung versuchten Deutungen des Stellvertretungsmysteriums achtlos vorbei.

Aber noch bleibt die große Frage unbeantwortet, *wie* denn Stellvertretung, also Eingehen des Heiligen an den geistigen Ort des Sünders überhaupt vorstellbar sei.

Das Wie des »pro nobis«

So beredt und kategorisch bejahend die Lieder vom »Gottesknecht«, Paulus, Johannes, auch die Synoptiker, auch das späte Judentum, das an eine sühnende Kraft des Leidens des Gerechten glaubte, in bezug auf die Tatsache sind, so ehrfürchtig umschweigen sie das Wie der Schuldübertragung. Und doch gibt es ein tiefes menschheitliches Wissen um die Möglichkeit von Stellvertretung gerade im Tod – man denke an die Admetsage, worin Alkestis durch ihre Bereitschaft, stellvertretend zu sterben, ihrem Gatten das Leben erhält, denke auch an alle als stellvertretend gedachten Menschenopfer. Das sind äußerliche Umkreisungen, die nur erinnern sollen, daß sie durch ihr Suchen ein zentrales, im letzten nicht aufhellbares Geheimnis ahnen.

Die Geschichte zeigt, daß diese Mitte von vielen Seiten angenähert worden ist. Die Väter zunächst sprachen, wie schon erwähnt, von einem »Tausch« zwischen dem sündelosen Gottessohn und dem sündigen Menschen, aber sie wagten die letzten Folgerungen nicht zu ziehen und den Allreinen mit der Sphäre der Sünde in innern Kontakt zu bringen. Deshalb pflegten sie das Schriftwort »Gott hat ihn zur Sünde gemacht« zu erklären durch: »zum Opfer für die Sünde«, so wie der Alte Bund »Sündopfer« kannte.

Anselm hat diese Ansätze systematisiert und damit die »klassische«, bis in unser Jahrhundert gültige Erlösungstheorie geschaffen, eine Theologie, die viel subtiler ist als die meisten, die heute gegen sie polemisieren, wissen. Sehr genau sieht Anselm, daß dieses Versöhnungswerk nicht von einem beleidigt-zürnenden Gott-Vater ausgeht, der seinen Sohn zur Wiederherstellung seiner eigenen Ehre opfert, sondern ein reines Werk der Liebe Gottes ist, sowohl des Vaters wie des Sohnes. Aber dann stützt sich die Theorie auf zwei Hauptpfeiler: Gott muß zur Sühne und Wiederherstellung der gestörten Weltordnung etwas Freies, Ungeschuldetes dargebracht werden, und dies kann nur der Tod eines sein, der dem Todesgesetz, dem alle Sünder verfallen sind, nicht unterliegt, und der zweitens (als Gottessohn) eine solche Würde besitzt, daß sein kostbares Sterben alle Schuld seiner Mitmenschen aufwiegt. An dieser Theorie ist dies kritisierbar, daß Schuld und Sühneleistung einander äußerlich bleiben: sie liegen in zwei getrennten Waagschalen; die der Sühne sinkt, weil sie ob des Wertes der Person und des Einsatzes Christi mehr wiegt als alle Schuld der Welt. Thomas von Aquin wird den Versuch Anselms durch den Vätergedanken der organischen Verbundenheit Christi als des Hauptes mit der Gesamtmenschheit, seinem (potentiellen) Leib bereichern, aber wenn dadurch der Übergang vom »Verdienst Christi« auf die Sünder gleichsam geschmeidiger vonstatten geht, die Äußerlichkeit der Stellvertretung ist nicht letztlich überwunden.

Luther (als der radikalste), aber vor ihm schon manche Katholiken, und nach ihm sowohl Protestanten wie Katholiken, wollten mit der realen Stellvertretung ernstmachen und prägten die Formel, daß Christus an unserer Stelle von Gott »gestraft«, ja als der Erzsünder mit eigentlichen »Höllenqualen« belegt wurde. Für Luther zumal ging es um die Radikalisierung des »wunderbaren Tausches«: Christus übernimmt die ganze Schande des »Hürleins« Seele oder Kirche, nach Calvin – dem hier noch K. Barth und auch Pannenberg und Moltmann folgen und zu dem die Nachfolger René Girards stoßen – wird Christus von Gott (oder von den Menschen) mit allen Sünden der Welt beladen und somit »verdammt«.

Dies erscheint als ein anderes Extrem, das durch keinerlei Ausdruck der Schrift gerechtfertigt wird. Zwischen Anselm und Luther muß ein dritter Weg gesucht werden. Zwei Fragen stellen sich: eine von Christus aus, eine vom Sünder aus. Kann der ganz Reine den Zustand der Unreinheit, der Gottabwendung des Sünders erfahren, und zwar den des andern als den eigenen? Und kann dem Neinsager seine Weigerung so abgebaut werden, daß er innerlich zu einer Zustimmung gelangt?

Von Christus aus betrachtet, der seiner Aussage gemäß ganz aus seinem Liebesgehorsam zum Vater lebt, dessen Willen zu tun seine Speise ist, liegt – sofern wir dem trinitarischen Geheimnis seinen ganzen Raum lassen – kein Widerspruch darin, daß die Beziehung Gott-(sündige) Welt hineingenommen

wird in die grundlegendere Beziehung Gott Vater-Gott Sohn, die ja die Voraussetzung dafür ist, daß Welt und endliche Freiheit überhaupt existieren (Joh 1, 2; Eph 1, 4 ff.; Hebr 1, 3). Dann kann – aus Liebe, nicht aus »Zorn« und deshalb nicht als »Strafe« – die Beziehung Vater-Sohn durch die Färbung Gott-Welt tingiert werden, kann die ewige Zuwendung zwischen Vater und Sohn den Modus der Abwendung, der Fremdheit in sich selbst aufnehmen und erlebbar machen, und diese Möglichkeit wäre dann die Voraussetzung dafür, daß Gott im Anfang die Erschaffung freier Wesen, die sich von ihm abwenden können, überhaupt riskieren und die Welt als »sehr gut« bezeichnen durfte. – Wieweit aber kann der Reine in die Gegenwelt des Unreinen eindringen, ohne das Nein zu Gott mitzuvollziehen? Bis in den Zustand, der das Ergebnis des Neinsagens ist, bis in eben jene Abwendung und Entfremdung, die als eine objektive Realität zwischen Gott und dem Sünder steht und beide affiziert. Und weil diese Entfremdung in die denkbar innigste Beziehung zu Gott hineingenommen ist, kann Bulgakow, den Ausdruck »Hölle« vermeidend, zu stammeln versuchen, es handle sich um »quelque chose d'incomparable et même de contraire aux souffrances des pécheurs«, das aber doch eine »intensive Äquivalenz« zu deren Höllenqualen darstellt. A. Feuillet in seinem Werk über die Agonie von Gethsemani hat ganz ähnlich gesprochen, von biblischen Grundlagen ausgehend; denn der Kelch, von dem Jesus dort spricht, kann nur der »Kelch des Zornes Gottes« sein, und die »Stunde«, von der die Rede ist, nur der alttestamentliche »Tag Jahwes«.

Vom Sünder aus betrachtet, ist es fast noch schwieriger. Niemand kann ihm sein Ja oder Nein zu Gott abnehmen. Aber Gottes Verzeihen, die Zuwendung seiner zuvorkommenden Gnade, kann ihm ein Ja ermöglichen, es sogar als das einzig Mögliche erscheinen lassen, das der Neinsager von sich her nie aufzubringen vermocht hätte. Augustins Begriff der Gnade war vornehmlich der einer *gratia liberatrix:* der Gefesselte kann, auch geheißen, seine Hand nicht bewegen, der Losgebundene kann es, auch wenn er es nicht muß. Aber wahrscheinlich ist er froh, es zu können, wenn ihm zum Beispiel etwas Begehrenswertes hingehalten wird. Doch das spielt zwischen Gott und dem Sünder allein; wozu die Einschaltung der Stellvertretung des Kreuzes? Weil die Sünde kein Nichts, sondern eine Realität ist, und hier kann man auf Anselm lauschen, wenn er sagt, es wäre Gottes nicht würdig, ohne Mitwirkung der Freiheit des Menschen einfach von sich her zu verzeihen. Das wäre seit dem mit Israel geschlossenen Bund ohnedies unmöglich; der Bund ist zweiseitig. Und ist nicht schon die Schöpfung selbst (oder der Noachbund) ein solcher zweiseitiger Bund? Israel muß zu Gott schreien, damit Gott sich seiner erbarme. Aber kann denn der abgewendete Sünder von selbst sich umwenden, um zu Gott zu schreien? Hier muß einer, ein Mensch, für ihn eintreten, ein Mensch, der zugleich vor Gott die Last der Sünde und die Unschuld der Liebe verkörpert, damit die Barmherzigkeit Gottes sich von der

davon untrennbaren Gerechtigkeit nicht zu entblößen braucht. Wenn Jesus den Schuldzustand eines Abgewendeten in sich trägt, so geschieht dies aufgrund einer letzten raumschaffenden Entleerung seines Herzens, einer Kenosis, in der die Schuld der Welt Platz gewinnt, in der aber Gott nichts anderes sieht als die äußerste Liebe des Sohnes: er erblickt also die reale Weltsünde innerhalb der realen Hingabe des Sohnes; er kann auch den Sünder nur noch durch diese Liebeshingabe hindurch ansehen. Der Sünder aber, mitsamt seiner Freiheit und Fesselung an diesen Ort versetzt, also nach Paulus »der Gewalt der Finsternis entrissen und hinüberversetzt in das Reich des Sohnes Seiner Liebe« (Kol 1, 13), wird durch diese Vermittlung nicht seiner Unmittelbarkeit zu Gott beraubt, sondern in deren wahre Form zurückversetzt: aufgrund einer wahrhaft »göttlichen Mitmenschlichkeit«, die die letzte Einheit des Liebesgebotes als Gottes- und Nächstenliebe erst im letzten begründet und ermöglicht, diese Einheit, die die Grundlage der gesamten Schöpfungsordnung und ihres Verhältnisses zu Gott ist. Sagt ein anderer als der Sünder an seiner Stelle zu Gott Ja? Ja und Nein. Ja, sofern mit dem umfassenden Ja Christi als Fundament für das Jasagenkönnen des Sünders gelegt wird, Nein, sofern die Rechtfertigung begrifflich von der Heiligung unterschieden bleibt, und das zustimmende Ja des Sünders zur angebotenen Gnade erwartet wird, damit diese ihn innerlich ergreife und in ihm ein Abbild der Bereitschaft Christi gestalte, der jeder Jasagende sich verdankt.

Was aber geschieht mit der Entfremdung, mit der Sünde? Sie ist oder war doch eine Realität? Soll man sagen, daß sie, aus der wirklichen Welt verbannt, in das vorweltliche »Chaos« zurückgeworfen wird, wo sie sich selber aufzehrt (und die Menschen »stehen in der Ferne, . . . wenn sie den Rauch von ihrer Qual aufsteigen sehen . . . von Ewigkeit zu Ewigkeit«: Apk 19, 10.9; 19, 3), oder soll man sagen, daß sie hineinverklärt ist in die ewigen Wundmale Christi, in seine ewig hinverteilte, hinvergossene göttliche Menschheit, seine nie zurückgenommene Eucharistie?

»Das Lamm, erwählt vor Grundlegung der Welt«

Von Gustave Martelet

Die Mitte der neutestamentlichen Botschaft sagt, daß uns Gott als die vollkommene Liebe im Leiden Christi offenbart worden ist. Die Botschaft ergeht zuweilen in der Sprache unentbehrlicher und doch nicht leicht verständlicher Symbole. Hier soll vom Bild des Lammes die Rede sein, das bei Johannes und im 1. Petrusbrief erscheint und auf den Exodus, Jesaja und Sacharja zurückweist. Eine Zusammenschau dieser Stellen ergibt die Umrisse einer Theologie des Lammes, zumal der erstaunlichen Wendung des Petrusbriefes vom »Lamm, erwählt vor Grundlegung der Welt« (1 Petr 1, 20).

Jesus als Osterlamm

Am Kreuz erfüllt nach Johannes (19, 31.35) der Lanzenstich, der anstelle des Zerschlagens der Gebeine Jesu erfolgt, eine doppelte Weissagung: die des Osterlammes und die der Verwundung des geheimnisvollen Stellvertreters Gottes bei Sacharja. Die heidnischen Soldaten ahnen nichts von der Symbolik ihrer Tat. Jesus hat seinen Geist schon aufgegeben, bedarf deshalb nicht des Brechens der Gebeine, das sonst den Tod der Gekreuzigten herbeiführen oder wenigstens beschleunigen soll. Der Lanzenstich bürgt nur für Jesu wirkliches Gestorbensein, entlastet die Soldaten von ihrer Verantwortung. Anders für Johannes: wenn Jesu Gebeine nicht gebrochen werden, erfüllt sich die Vorschrift von Ex 12, 46, daß die Gebeine des Osterlammes bei seiner Zubereitung nicht zerschlagen werden durften. Wenn anderseits seine Seite durchbohrt wird, erfüllt sich eine andere Prophetie, die aus Sacharja (12, 10) stammt. Betrachten wir zunächst beide getrennt.

Für Johannes ist klar, daß die Juden, die sich auf das kommende Pascha hin rein halten wollen (Joh 18, 28), künftig nur noch ein Schattenbild feiern werden: die Wirklichkeit ist am Kreuz »vollendet« (19, 30); Jesus, der uns »bis ans Ende geliebt hat« (13, 1), »geht« selber »über« und nimmt uns in diesem »Übergang« zum Vater mit. Jesu »Stunde« (17, 3) ist die des Paschaübergangs schlechthin. Indem er sich dem Vater darbringt, erfolgt das einzige Opfer, das uns wahrhaft mit Gott eint. »Christus, unser Pascha, ist geopfert worden« (1 Kor 5, 7), ohne daß ihm ein Bein gebrochen wurde: damit verweist das Opfer am Kreuz für Johannes auf das Osterlamm; Jesus ist dieses nicht nur subjektiv, sofern er frei »aus dieser Welt zum Vater« »übergeht«, sondern auch objektiv aufgrund der Integrität seines Leibes.

Aber im alttestamentlichen Vorbild lag nicht nur der »Übergang« der Kinder Israels aus dem Sklavenhaus Ägypten in das verheißene freie Land des Bundes, sondern auch der alles begründende »Vorübergang« Gottes selbst. »Wenn eure Söhne euch fragen werden: Was vollbringt ihr mit diesem Ritus?, so antwortet: Es ist das Opfer des Pascha des Herrn, der an den Häusern der Kinder Israels in Ägypten vorüberging, da er die Häuser Ägyptens schlug und die unsern befreite« (Ex 12, 26 f.). Pascha ist also Vorübergang Gottes, der seines eigenen Volkes schont. Das Blut des Lammes, das die Häuser Israels im Fremdland heilsam kennzeichnet, bezeichnet auch den befreienden Übergang Gottes (vgl. Ex 3, 7). Pascha ist also zunächst eine Initiative Gottes, die den Übergang des Volkes in die Freiheit ermöglicht.

Die Erfüllung des Bildes kann nicht weniger reich sein als das Bild: das Österliche am Kreuztod Jesu setzt somit eine Initiative des Vaters voraus. Dieser, zu dem Jesus sterbend »übergeht«, hat die Welt so geliebt, daß er seinen einzigen Sohn »preisgab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verderbe, sondern das ewige Leben habe« (Joh 3, 16). Im »Lamm Gottes« (Joh 3, 16) ist der Vater selbst engagiert. Somit kann man die Bedeutung Jesu als des Osterlammes nicht aufzeigen, ohne gleichzeitig vom Mit-Einsatz Gottes in dessen Leiden zu handeln. Dies aber setzt voraus, daß man Jesu Beziehung nicht nur zum Osterlamm, sondern auch zum Gottesknecht ins Auge faßt.

Lamm Gottes und Gottesknecht

Als das »Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt« bezeichnet der Täufer seinen eigenen Jüngern gegenüber den mitten unter den Sündern auftauchenden Jesus (Joh 1, 28). Er, der Nicht-Sünder, rettet uns, indem er einer von uns wird. Die Erlösung wird sich also nicht in der Weise einer Herrschaft, sondern eines Dienstes verwirklichen: des Dienstes an den zu läuternden Menschen, und dabei des Dienstes an Gott selber. Der zweite Jesaja hatte, vielleicht an Jeremia zurückdenkend, das Bild dieser Erlösergestalt umrissen: er sah sie, den Dienst aller Propheten und Weisen erfüllend, als den, der sein Leben »zu einem Sühnopfer macht« (Jes 53, 10). Dieser Dienst muß recht verstanden werden. Der Bund Gottes mit uns muß uns so läutern, daß er uns, wie unreines Metall, durch seinen Schmelzofen hindurchgehen läßt (Ez 22, 17 ff.). Aber der Mensch ist kein bloßes Metall, er ist Freiheit; die geforderte Läuterung muß frei verstanden und gewünscht werden. Wer aber in unserer Welt ist heilig, stark, rein genug, um ihr Gewicht zu tragen? Wer wird auch dann noch in der Liebe zu Gott ausharren, wenn dieser unsern »Leib der Sünde« zerstört, indem er seinen »Knecht« in den furchtbarsten, gottverlassensten Tod schickt? Der Prophet kann hier nur auf die Zu-

kunft verweisen: einer, der es kann, wird kommen. Unter allen Mißhandlungen »demütigt« er sich, »tut seinen Mund nicht auf wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, wie ein Lamm unter der Hand der Scherer« (Jes 53, 7). Er wird der »Knecht« schlechthin sein: für die Menschen, indem er jene fürchtenswerte Umschmelzung an sich geschehen läßt, die ihnen die Reinheit und das Leben verschafft; für Gott, indem er dessen Willen bis ans Ende tut, der unser steinernes Herz in ein geistig-lebendiges verwandelt (vgl. Ez 36, 26; Jer 31, 33). Stellvertretend wird der Knecht durch einen Tod hindurchgehen, den unsere Sünde verursacht, damit auch in uns jene wahre Freiheit entstehe, die zuerst die seinige war.

Jesus ist dieser Knecht, »der in seinem eigenen Leib unsere Sünden auf das Kreuz getragen hat«, damit wir, »der Sünde abgestorben, für die Gerechtigkeit leben«; schweigend empfängt er den Tod, in einer so vollkommenen Zustimmung, daß sie allen angerechnet werden kann. Der Knecht ist das Lamm, dem kein Bein gebrochen wird, dessen Herz aber auch durchbohrt werden muß, wie Sacharja verkündet hat.

Der Durchbohrte

»An jenem Tag«, sagt der Prophet, »werde ich alle Völker, die kamen, um Jerusalem anzugreifen, vernichten; aber über das Haus David und die Bewohner Jerusalems werde ich einen Geist der Erbarmung und des Flehens ausgießen. Dann werden sie auf mich blicken, den sie durchbohrt haben. Sie werden ihn betrauern, wie man trauert um den einzigen Sohn, und bitterlich weinen wie um den Erstgeborenen« (Sach 12, 9–11). Johannes behält aus dieser Weissagung nur das prophetisch bedeutsamste Wort, und abermals im Futur: »Sie werden den sehen, den sie durchbohrt haben.«

Die Exegeten sind der Meinung, der Prophet spreche hier von seinem verwundeten Helden, wobei ihm auch der leidende Gottesknecht vor Augen stünde[1]. Im Licht der geheimnisvollen Sacharjaweissagung betrachtet, wird die Gestalt des letztern in der Tat noch konkreter als bei Jesaja selbst: »Verachtet, von den Menschen gemieden, ein Mann der Schmerzen, mit Leiden vertraut, einer, vor dem man sein Gesicht verbirgt«: diese Zeichnung des leidenden Knechtes (Jes 53, 3) läßt seinem Leib trotz allem noch die physische Unversehrtheit. Der »königliche Hirt« Sacharjas dagegen stirbt als ein »Durchbohrter«. Für Sacharja bleibt sein geheimnisvoller Held ebenso zukünftig wie der »Knecht« für Jesaja. Auch die tödliche Wunde bleibt es, die den Bewohnern Jerusalems die Augen »öffnen« und sie zur Umkehr und Trauer bewegen soll.

[1] Paul Lamarche, Zacharie IX–XIV, Structure littéraire et messianisme, Études Bibliques. Paris 1961, S. 124–147.

Für Johannes wird mit dem Lanzenstich das Geweissagte Gegenwart. Gewiß, wenn »Wasser und Blut« der geöffneten Seite Jesu entquellen, beginnen die Sakramente, Taufe und Eucharistie für die Kirche zu fließen, wie das seit Origenes[2] die Väter immer annahmen. Aber aufgrund des Verweises auf Sacharja liegt für Johannes noch mehr vor: Angesichts des geöffneten Herzens sollte sich das Herz der Hinblickenden zu Tränen bewegen lassen, die der Klage um einen entrissenen Erstgeborenen gleicht. Nur das durchbohrte Herz vermag das schuldige aus seiner Verschlossenheit zu befreien: bei Johannes wird die verhüllte Weissagung zur Kunde, die auf Einsicht der Hörer hofft[3].

Wir versuchen, noch einen Schritt weiterzugehen, indem wir die oben (gemäß der ökumenischen Übersetzung der Bibel) gewählte »schwierigere Lesung« (die ja sehr oft die richtige ist) zur Grundlage nehmen: »Sie werden auf mich blicken, den sie durchbohrt haben.« Für gewöhnlich liest man: »Sie werden auf den blicken, den sie durchbohrt haben«; dann ist nur der messianische Mensch, und nicht Gott selber in ihm der Getroffene. Und so scheint auch Johannes das Wort zu verstehen. Aber man weiß, daß ein neutestamentliches Zitat das exegetische Problem nicht löst, das der alttestamentliche Text stellt. Johannes verweist auf die leibliche Durchbohrung Jesu, aber ebenso nachdrücklich auf den Blick, der auf die Wunde geheftet bleiben soll. Weshalb? Vielleicht kann die »lectio difficilior« die Antwort nahelegen: in dieser »identifiziert sich Jahwe mit seinem Repräsentanten«[4], auch wenn er sich im folgenden Vers 11 wieder von ihm unterscheidet. Daß ein theologisch zaghafter Exeget vor der paradoxen Tiefe dieser Stelle zurückschreckt, ist begreiflich. Aber wenn der Durchbohrte Jesus selbst ist, dann läßt sich die Kühnheit des prophetischen Textes rechtfertigen.

Hier soll nicht ein weiteres Mal die Leidensfähigkeit Gottes durchbesprochen werden, das was P. Evdokimov die »patri-com-passio« Gottes genannt hat. Diese hat nichts gemein mit der alten Irrlehre des Patripassianismus, der zwischen dem Vater und dem eingeborenen Sohn nicht unterscheiden wollte. Ohne Zweifel hat nur »*einer* aus der Trinität für uns gelitten«, nämlich das »fleischgewordene Wort«, wie der Johannesprolog sagt. Anderseits darf man – selbst wenn man die Trinität nicht (wie Moltmann es zu tun scheint[5]) erst mit Menschwerdung und Kreuz beginnen läßt – doch sagen, ein leidensunfähiger Gott wäre weder in seiner Liebe noch in seiner Macht vollkommen.

---

[2] Hom 11, 2 zu Numeri; Augustin, Traktat zum Joh. Ev. 10, 10.

[3] Hugo Rahner, Gedanken zur Geschichtstheologie der Herz-Jesu-Verehrung. In: Bea (u. a. Hrsg.), Cor Jesu I. Rom 1959, S. 21–58; ders., Die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung in der Väterzeit, in: J. Stierli, Cor Salvatoris. Freiburg 1954, S. 46–73; ebenda: J. Stierli, Die Herz-Jesu-Verehrung vom Ausgang der Väterzeit bis zur Hl. Margareta M. Alacoque, S. 73–165.

[4] Lamarche, l. c., S. 83.

[5] J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott. Stuttgart 1972.

Die höchste Macht Gottes ist, daß er absolut lieben kann, und keine Liebe weigert sich, für den Geliebten zu leiden. Manche Theologen der jüngsten Zeit haben ähnliches vorgebracht, als erster wohl Evdokimov, der schon 1970 schrieb: »Gott transzendiert seine eigene Transzendenz«, indem er das »wird«, was er nicht ist[6]; er führte damit nur Gedanken von Palamas († 1359), Simeon dem Neuen Theologen († 1022), ja schon vom Makarius († ca. 400) weiter[7].

Auch wenn der »Durchbohrte« Sacharjas nur bei Johannes mit dem »Lamm« gleichgesetzt wird, darf man doch sagen, daß das am Kreuz sterbende Lamm dasselbe aussagt, was der Prophet vom Durchbohrten ausspricht: Sein Leiden erhalte seine letzte Tiefe erst, wenn es auch als Leiden Gottes selbst verstanden wird. Das ist wichtig, weil dasselbe Lamm nach dem 1. Petrusbrief »erwählt ist vor Grundlegung der Welt« (1, 20), weil somit das Mysterium des Kreuzes und des Leidens Gottes zu den Voraussetzungen der Weltschöpfung gehört. Davon muß nun gehandelt werden.

»Das Lamm, erwählt vor Grundlegung der Welt«

»Wenn ihr den als Vater anruft, der ohne Ansehen der Person einen nach seinen Werken richtet«, schreibt Petrus, »so wandelt während der Zeit eurer Fremdlingschaft in Furcht. Ihr wißt ja, daß ihr nicht mit vergänglichen Dingen, mit Silber und Gold, losgekauft worden seid von eurem verkehrten, von den Vätern überkommenen Wandel, sondern mit einem kostbaren Blut, dem Christi, wie von einem Lamm ohne Fehl und Makel; er war ausersehen vor Grundlegung der Welt, wurde aber offenbart am Ende der Zeit um euretwillen« (1, 17–20). Das hier erwähnte Osterlamm erhält sein Wesen und seinen Sinn nur in Christus[8]. Es steht auch im Mittelpunkt der himmlischen Liturgie, wie die Apokalypse sie uns beschreibt. Dasselbe deutet auch unser Brief an, der sogleich hinzufügt: »Durch ihn seid ihr zum Glauben gelangt an den Gott, der ihn von den Toten erweckt und ihm Glorie verliehen hat, so daß euer Glaube und eure Hoffnung sich auf Gott richten« (1, 21). Das Geheimnis des Lammes drückt somit den in Gott begründeten Charakter der christlichen Existenz aus und rechtfertigt ihn. Ferner liegt in der Offenbarung des Lammes die Einigung aller Weltzeiten: sie verbindet den ewigen Weltplan Gottes durch die geschichtliche Verwirklichung hindurch mit der am Ende erhofften Glorie[9]. Das Einmalige, anderswo im Neuen Testament noch nicht

[6] Le Christ dans la pensée russe. Paris 1970, S. 155.
[7] Texte bei J. Meyendorff, Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe, Maîtres spirituels. Paris 1959, S. 25, 52, 127–128.
[8] E. G. Selwyn, The First Epistle of sanct Peter. London 1947, S. 145–146.
[9] So Horst Balz und Wolfgang Schrage, Die katholischen Briefe. In: Das Neue Testament Deutsch, Nr. 10. Göttingen 1972, S. 77.

Erwähnte an diesem Text ist, daß Christus vor Grundlegung der Welt als das Lamm prädestiniert wurde.

Ohne Zweifel geht es hier um die »Welt« als den Kosmos im ganzen, und das »vor« *(pro)* »verweist auf einen Augenblick, der der Schöpfung vorausliegt, transzendent im Sinn von Joh 17, 24 und Eph 1, 4«[10]. Gott hat also sein Schöpferwerk nur begonnen mit dem Blick auf das geschlachtete Lamm. Wie Paulus den Sohn als »den Erstgeborenen aller Kreatur« (Kol 1, 15), wie die Apokalypse ihn als den »Urgrund der Schöpfung Gottes« (3, 14) bezeichnet, so gilt für den Petrusbrief das geopferte Lamm als das Motiv für den väterlichen Schöpfer, die Welt zu bilden. So darf man auch sagen, daß das durchbohrte Lamm, das nach Johannes von den Menschen »gesehen werden wird«, von Gott immer schon betrachtet wurde, und daß Gott auf diese Betrachtung hin die Grundlegung der Welt gewagt hat. Die Kommentare sagen uns wenig über diese Bedingtheit der Welt durch Gottes Blick auf das Lamm. Worin besteht sie?

Vor-Erwählung des Lammes und Weltsünde

Gottes Hinblicken auf das Lamm vor Grundlegung der Welt betrifft offenkundig das Mysterium der Sünde. Wir brauchen uns im Augenblick nicht zu fragen, ob dieser Blick, der die Erlösung und somit die Sünde betrifft, der schlechthin primäre ist, ob somit eine Menschwerdung, die der Menschheit die Kindschaft Gottes verleiht, nicht noch ursprünglicher sei. Es genügt hier, das zu beachten, was der 1. Petrusbrief aussagt: die Sünde ist der Welt so tief eingegraben, daß nur der Vor-Blick Gottes auf das Lamm ihn zur Schöpfung bewegen kann.

Jeder Gedanke an einen Gott, der sich im Vorblick auf ein unschuldiges Opfer seine Strafgerechtigkeit sicherte, ist von vornherein auszuschließen. Der Gott, von dem die Rede ist, wird von uns als »Vater« (1, 17) angerufen. Sein Blick auf das geschlachtete Lamm ist somit ein liebender Blick. Gewiß trägt er unsere »Erlösung durch das Blut« (Eph 1, 7) im Sinn, aber diese Form der Erlösung will uns bis ins tiefste heiligen, wie anläßlich des zweiten Jesaja ersichtlich wurde.

Die Voraus-Erwählung des Lammes deckt sich mit der johanneischen Aussage: »Gott hat die Welt sosehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn dahingab«, um sie zu retten. Die Liebe, die Johannes inmitten der Geschichte sieht, enthüllt der Petrusbrief am Anfang, vor Grundlegung der Welt. Hier steht das Kreuz nicht nur in der empirischen Zeit, sondern beherrscht sie als ganze. Die Frage wird damit unvermeidlich: Wie kann das Geheimnis der

[10] Selwyn, l. c., S. 146.

Sünde das Geheimnis Gottes so betreffen, daß einzig der »Blick« auf das Lamm Gott zur Schöpfung veranlassen kann? Der Versuch, auf diese Frage zu antworten, verlangt, daß wir alle Aspekte des Lammsymbols ineinssehen und mit ihnen soweit als möglich in die Schöpfertiefen Gottes vordringen.

Die Schöpfertiefen Gottes

Um die gestellte Frage zu beantworten, kann man den exponiertesten Text der Prophezeiung, denjenigen Sacharjas, und den originellsten des Neuen Bundes, den des Petrusbriefes, konfrontieren. Der tödliche Schlag, den Sacharja betrachtet und weissagt, ist zugleich real und symbolisch. Er faßt eine Unzahl anderer Hiebe zusammen, die das Volk angesichts des letzten, der die Lossprechung bringt, wird bereuen müssen. Der Schlag, der an Gott selber rührt, indem er seinen Gesandten durchbohrt, ist ein prophetisches Konzentrat alles Unrechts der Sünder und aller Schmerzen des Opfers. Unrecht und Opfer sind in der Schau der Propheten so ungeheuer, daß nur das Bild eines zur Schlachtbank geführten Tieres ihnen entsprechen kann.

Sofern nun aber das vorausgesagte Opfer der menschgewordene Sohn selber ist, leidet dieser nicht nur das menschlich Äußerste, sondern sein Leiden ist wirklich ein Leiden Gottes. Gott selber wird durch den Lanzenstich angerührt, von dem Claudel sagt, er bohre sich hinab bis in den Knoten der Trinität[11]. Der Schlag, der den Sohn trifft, kann den Vater nicht unberührt lassen. Wie sollte er, dessen Züge wir im Antlitz Christi entdecken, plötzlich gefühllos sein, im Augenblick, da man dieses Antlitz schlägt? Sagt Jesus nicht ausdrücklich: »Der Vater ist immer mit mir«, er läßt mich »nie allein«? (Joh 16, 32). Und er sagt das im Augenblick, da sein Leiden anheben wird. Im Sohn trifft man den Vater, denn beide »sind eins« (Joh 10, 30), und man »betrübt« auf tödliche Weise den Geist (Eph 4, 30), da er das Band ihrer gemeinsamen Liebe ist. Bei solchem Geschehen müssen die Grundfesten der Welt erschüttert werden, muß das Licht sich verfinstern, der Tempelvorhang zerreißen und das Allerheiligste selber bloßlegen (Mt 27, 45.51 ff.).

Die Passion des Sohnes Gottes, durchlitten mit dem Beistand des Heiligen Geistes (Hebr 9, 14), widerhallt als ganze im Herzen Gottes. Gewiß hat, nach dem alten theologischen Satz, nur »einer aus der Trinität gelitten«. Aber da die Liebe der drei Personen in Gott nur eine gemeinsame ist, muß das Leiden des Sohnes, vermittelt durch das Band des Geistes, auch das Herz des Vaters berühren. Aufgrund der *communicatio idiomatum*, des Austausches der Eigenheiten innerhalb der Dreieinigkeit, muß das Kreuz, das *nur* der Sohn erleidet, in der *communio* des Geistes vom Vater mitempfunden wer-

[11] Hymne an das Heiligste Herz. In: Corona Benignitatis Anni Dei, dt. Einsiedeln 1964, S. 52.

den. »*Alles* Meinige ist dein«, betet Jesus zum Vater, »wie *alles* Deinige mein ist« (Joh 17, 10).

Wenn das Lamm des Petrusbriefs mit seinem vergossenen Blut zunächst auf das Lamm des zweiten Jesaja zurückweist, schließt es damit das Osterlamm des Exodus nicht aus, auf das Johannes vom Kreuz her verweist, und das, wenn es auch weniger schmerzlich ist als das des Jesaja, *liturgisch* noch größere Symbolkraft besitzt. Es steht unmittelbar, wie gezeigt, im doppelten »Übergang« Gottes zu seinem Volk und des Volkes Gottes zum Land der Verheißung. Christus als Lamm faßt in sich alle Vorbilder zusammen, aber unter österlichem Vorzeichen.

Schließlich kann noch ein oben offengelassener Punkt erhellt werden: die Beziehung des »Erstgeborenen aller Kreatur« (Kol 1, 17) zum »Lamm, das vor Grundlegung der Welt ausersehen wurde«. Der Titel Pauli scheint von der Sünde abzusehen, derjenige Petri nur diese in Erwägung zu ziehen. In Wirklichkeit ergänzt sich beides. Die Schöpfung in Christus, die aus ihm als dem Menschgewordenen »den Erstgeborenen aller Kreatur« macht, zeigt, auf welche Weise Gott das Geschaffene vergöttlicht, ohne dessen Endlichkeit anzutasten. Hierin liegt zweifellos die einzig wahre Antwort auf das Ärgernis des Bösen, das sich als solches in unserer Endlichkeit eingefressen hat. Wenn aber nach Petrus das geschlachtete Lamm die Weltschöpfung bedingt, offenbart uns dies einen andern Aspekt der Schöpfertiefen Gottes, nämlich den Grund, weshalb Gott sich trotz der Sünde zur Erschaffung der Welt entschließt. Der Vater, der uns in Christus erschafft, vergöttlicht uns nach seinem ewigen Ratschluß nur, indem er uns zuvor erlöst. Diese Bedingung ist gleichewig wie der Ratschluß der Vergöttlichung, der, als Erklärung für das Dasein der Welt, sich ohne Erlösung nicht verwirklichen könnte.

Im voraus ist also beschlossen: Wenn wir Endliche uns sündig von Gott abwenden, Gott wendet sich nicht von uns ab. Je weniger wir ihn lieben, desto mehr wird er die ihn verwerfende Welt lieben. Weil das beschlossen ist, wird der Vater seinen einziggeliebten Sohn für die Welt preisgeben und uns so zeigen, was wahrhaft ent-selbstete Liebe (vgl. Joh 15, 13), eben göttliche Liebe ist. Diese allein erklärt die Existenz der Welt und unsere ewige Erwählung im Geheimnis Christi.

Das Wappentier Gottes

Die bedingungslose Selbsthingabe Gottes muß die entsprechende Antwort in uns wecken. Das Lamm symbolisiert wirksam beides: die *vollzogene* Hingabe Gottes und die uns *verdiente* Hingabe, damit auch wir sie vollziehen. Weil aber Gott als erster liebt (1 Joh 4, 10), repräsentiert das vor Grundlegung ausersehene Lamm zuerst die ewige Liebe Gottes für die Welt und die

Leidenslast, die diese ihm aufbürdet. Das Lamm sagt uns nicht als erstes die durch Gott gesetzte Bedingung, damit er uns eines Tages zu lieben vermag, sondern den Preis, den er selber zahlt, damit wir ihn lieben. Das Emblem des Lammes drückt nicht vor allem aus, was uns unser Pascha zu Gott hin kosten mag, sondern woraufhin Gott sich entschließt, bis zu uns überzugehen.

Deshalb ist das Wappentier Gottes schon vor Grundlegung der Welt nichts weiter als ein verwundetes Lamm. Wir werden Gott nicht anders behandeln als ein Tier, das man zum Schlachthof führt. Er wird uns aber als Sünder entwaffnen, weil er selber als erster seiner Herrschaft entwaffnet sein wird. Damit wirft er unsere falschen sündigen Evidenzen um und formt unsere Herzen nach seinen Maßen neu. Unsere rebellische Freiheit wird – das ist Gottes Hoffnung – sich nur dann überwinden lassen, wenn Gott selber sich für uns in seinem Sohn schlachten läßt. Das Lamm, erwählt vor Grundlegung der Welt, zeigt an, daß Gott der Schöpfer damit einverstanden ist, das erste Opfer seiner Schöpfung zu werden, und daß er es uns eigenwilligen Narren nie übelnehmen wird, ihn diesen Weg einschlagen zu lassen, um uns sein Wesen zu offenbaren. Bevor er uns schwarz auf weiß die Liebe nachweist, die wir ihm schulden, zeigt er als erster im erwählten Lamm, den Liebesabgrund, in den hinein er sich schaffend einläßt.

Die Folgerungen dieser symbolischen Lammestheologie auf die Andacht zum Herzen Christi sind leicht ersichtlich, obschon sie eine Art Umkehrung dieser Andacht verlangen. Gewiß erscheint hier deutlich, was immer das Wesentliche an ihr war: daß Christi Leiden unseren Sünden entstammen, und mehr noch unserem Undank und unserer Selbstgenügsamkeit. Dies anerkennen heißt sich der Liebe Christi öffnen. Aber diese Liebe, die sein Herz für uns hegt, ist keine bloß menschliche, irgendwie nestorianisch verstandene. Die Andacht zum Herzen Christi darf nicht vergessen lassen, daß Jesu Menschheit in seiner Passion wie in seinem ganzen Leben die Tiefen Gottes offenbart. Durch das durchbohrte Herz hindurch können und sollen wir bis in die Urgründe des Gottgeheimnisses hineinblicken. Weil Gott uns als Erster geliebt hat, hat er seinen Sohn, dessen Herz in göttlicher Liebe für uns schlägt, derart preisgegeben.

Demnach sind die theologalen Dimensionen der Menschheit Christi und der Andacht zu seinem Herzen evident. Nicht ein psychologisches Empfinden für den Schmerz des Gekreuzigten steht im Vordergrund, sondern eine gesamtgeistliche Anschauung des Mysteriums des Kreuzes. Die Verlebendigung der Herz-Christi-Andacht fordert ein Sich-Vertiefen in die biblisch-symbolische Theologie des Lammes.

Am Kreuzungspunkt zwischen der Passion Christi und der Passion jedes Menschen

Von Antonio M. Sicari

I

Die Bitte, die jeder Mensch, ob bewußt oder nicht, von Grund auf an seinen Erlöser richtet, ist die um Befreiung vom Tod samt allem, was an Fluch insgeheim auf diesem lastet, und daß ihm, als erste, unerläßliche Voraussetzung dazu, das Geheimnis des Leidens, der letzte Sinn dessen, was er als Mensch durchmacht, enthüllt werde.

Der Psalmist klagt: »Nicht einer kann sich selber loskaufen, nicht an Gott für sich ein Lösegeld zahlen – für das Leben ist jeder Kaufpreis zu hoch; für immer muß man davon abstehn –, damit er auf ewig weiterlebt und niemals das Grab schaut« (Ps 49 [48] 8–10).

Im Drama Ijobs erklärt der junge Elihu dem Dulder, das Leiden sei ein Besserungsinstrument in den Händen Gottes. Doch dann, wenn »sich seine Seele dem Grabe nähert, sein Leben den Todesboten«, hat der junge Freund, wie er ein wenig zu selbstsicher wortreich erklärt, noch eine geheime Hoffnung: »Wenn dann ein Engel ihm zur Seite steht, ein Mittler, einer von den Tausenden, dem Menschen zu verkünden, was recht ist, wenn dieser sich erbarmt und spricht: Erlös' ihn, daß er nicht ins Grab absteige, Lösegeld habe ich für ihn gefunden, dann blüht sein Fleisch in Jugendfrische, zu Jugendtagen kehrt er zurück« (Ijob 33, 22–25).

Der christliche Glaube hat dem Menschen geoffenbart, daß an jedem Leidens- und Sterbebett »ein Engel steht«, der sagt: »Erlös' ihn vom Grab, ich habe für ihn Lösegeld gefunden.« Es steht wirklich der Erlöser da, der nicht um einen vergänglichen Preis, nicht um Silber oder Gold, sondern mit seinem kostbaren Blut, des Lammes ohne Fehl und Tadel« (1 Petr 1, 18–19) ihn loskauft, und »mit seinem eigenen Blut eine ewige Erlösung vollbringt« (Hebr 9, 11–12).

Doch betrachten wir zuerst, wenn auch nur flüchtig, den Menschen, der seinen Erlöser noch nicht kennt. Sicherlich hat er viele Lebensprobleme, aber das Problem, das alle anderen in sich vereinigt, ist der Tod, der im Leben selbst nistet, sich davon nährt und sich ankündigt im langen Trauerzug der Leiden, welche das Dasein trist begleiten:

die Krankheit, das Altern, das plötzliche oder langsame Verschwinden geliebter Personen, das Scheitern, die Sinnlosigkeit, das Verratenwerden, das An-den-Rand-Verstoßenwerden, das Unglück, das Erschrecken vor der Möglichkeit eines Kollektivtodes, kurz, die Angst.

Und dazu kommt noch, nicht weniger schmerzhaft, dieses Sterben im tiefsten Innern – wovon das andere Sterben eine bloße Dokumentation ist –, das von der biblischen Offenbarung »Sünde« genannt und als »Weg des Todes« bezeichnet wird.

Es gibt eine traurige »prolixitas mortis«, so, als ob jedes Sterben eines Menschen sich im Laufe des Lebens nicht nur ankündige, sondern das Leben an sich reiße und ihm langsam den Garaus mache.

Wer, wenn auch nur flüchtig, mitleidend und tröstend in das Sterben eines anderen eingreifen will, läuft Gefahr, in den Sog einer Leere gerissen zu werden. Aus diesem Grund hat jede Philanthropie unbewußt die Tendenz, sich in einer wenn auch subtilen Hülle von Egoismus und Ferne abzuschirmen.

Doch selbst wenn es einem Menschen wie durch ein Wunder gelingt, einen anderen bis zur Hingabe seines Lebens für ihn zu lieben, was ist dies dann im Grunde – paradoxerweise – anderes, als ihn arm zu machen, wenn nicht ihn ebenfalls, nur noch langwieriger, sterben zu lassen, da man ihm damit für immer eine Liebe nimmt, die seinem Leben Sinn gab? Bleibt in diesem Fall dem Geretteten, nachdem er nun der »größten Liebe« beraubt ist, die sich für ihn geopfert hat, noch etwas anderes übrig als sich selbst zu überleben?

Und zudem, hat es überhaupt einen Sinn, etwas (oder jemanden) zu retten, wenn alles unerbittlich auf dem Todespfad ist, den die Schrift »den Weg alles Irdischen« nennt (1 Kor 2, 2)? »Wir sterben und sind wie das Wasser, das in der Erde versickert und nicht zurückgeholt werden kann« (2 Sam 14, 14).

Im Gegensatz – und zugunsten – von all dem berichtet die frohe Botschaft von der einzigen Möglichkeit, in den Tod, in den eigenen Tod und den anderer, als Retter und Erlöser einzutreten, die dann Wirklichkeit geworden ist, als Gott Mensch wurde, als »der Heilige und Gerechte« verleugnet und »der Urheber des Lebens getötet wurde« (Apg 3, 14–15).

Der »Knecht Gottes« ist gekommen, wurde »mit dem Leiden vertraut«, »lud alle unsere Krankheiten auf sich« (Is 53, 4), machte in Angst und Bangen »zu Tode betrübt« den Todeskampf durch (Mt 27, 46), »vergoß sein Blut für die Vielen«, unterwarf sich »um der Sünden aller willen« der unsäglichen Todespein, von den Menschen und vom Vater im Stiche gelassen.

Aber er ist in den Abgrund des Todes und der Verdammnis in so großem Gehorsam gegenüber der Liebe des Vaters hinabgestiegen, daß diese Liebe, vom Gehorsam gleichsam widergespiegelt, den Tod nicht nur daran gehindert hat, sein Leben aufzusaugen, sondern ihn »um jegliche Macht« über ihn und über alle gebracht hat (Röm 6, 9).

Der Loskauf ist vollzogen worden; wir haben Kunde erhalten vom Auferweckten und seiner Macht; die vier langen Berichte über seine Passion bilden einen großen Bestandteil der frohen Botschaft, die jeder Kreatur verkündigt werden soll.

Die ganze Geschichte harrt darauf, daß sich die endgültige Verheißung erfüllt, die die Liturgie der Karsamstagsvesper Christus in den Mund legt, der vor der Auferstehung steht: »Tod, ich werde dein Tod sein; ich werde dein Untergang sein, Hölle.«

Und doch entgeht niemandem, wie nötig es noch ist, daß sich diese Passion Christi vollendet. Obschon einzigartig und totalisierend im Mysterium und im Sakrament – was so realistisch wie nur möglich zu bejahen ist –, bedarf seine Passion doch noch dieses »meines Fleisches«, von dem Paulus sagt, er biete es zu einer »Ergänzung« an: »Ich ergänze in meinem Fleisch, was an den Leiden Christi *noch aussteht*« (Kol 1, 24).

Gewiß läßt sich die persönliche mystische Erfahrung des Apostels auf verschiedenste Weise verstehen und durchdringen, doch behält sie ihre ganze unergründliche subjektive Einzigartigkeit, auch wenn sie sich nachahmen läßt. Aber es bleibt in nackter Objektivität das, was an der Passion Christi »noch aussteht«. Auch ein glaubender Mensch kann sich nicht verheimlichen, wie wenig noch der »Stachel des Todes« herausgerissen zu sein scheint.

All das, was wir vom Menschen gesagt haben, der noch der Offenbarung seines Erlösers harrt, läßt sich wiederholen, und selbst der gewisseste Glaube nimmt von einer Art kosmischer und kirchlicher »Nacht des Geistes« nichts weg.

Wir sollten die lange Klage der kleinen Jeanne d'Arc wieder lesen, womit Charles Péguy sein »Mysterium der Liebe« einleitet:

»Mein Gott, mein Gott, muß es sein, daß Dein Sohn umsonst gestorben ist. Er wäre gekommen, und dies würde uns nichts nützen. Das wäre dann schlimmer als je (. . .) Soll es denn heißen, du habest Deinen Sohn umsonst geschickt, und Dein Sohn habe umsonst gelitten, und er sei tot. Und muß es denn sein, daß er sich umsonst geopfert hat und daß wir ihn jeden Tag umsonst opfern . . .«

Es sind Worte, die dem Beten jedes Christen vertraut sein müßten, wenn er – mit seinem Herrn unter vier Augen – um das Kommen des Reiches bittet. Wenn nicht, hat er dann wirklich verstanden, was Paulus sagen will mit »ich habe in meinem Gebet gerungen« oder, einfach gesagt, hat er dann wirklich gebetet?

Ein glaubender Mensch wiederholt sich oftmals und entschieden den (abschließenden) Vorwurf von Frau Gervaise:

»Man wird sehen, man wird sehen, mein Kind. Was siehst du davon? Was weißt du? Was wissen wir davon? Man wird sehen (. . .) Was wiegt das Geschehen gegenüber den Verheißungen. Das arme, elende Geschehen; alles, was geschieht.

Was wissen wir. Was sehen wir. Und wenn dies wäre, so ist das Sache des lieben Gottes.«

Doch dies hebt nicht auf, daß das Leiden der Menschen, das so endlos, in seinem Umfang und in seiner Vielfalt von Formen so unbeschreiblich ist, das *Geschehen* darstellt, das die Passion Christi und deren Wert jeder Generation abverlangt, und daß jede Generation notwendigerweise eine Ergänzung bieten muß.

Selbst wenn wir uns mit den zwei beklemmendsten Aspekten befassen – mit dem des ungerechten Leidens, das den Unschuldigen trifft und das niemand rückgängig zu machen vermag, und das der kollektiven dämonischen Grausamkeit, das periodisch ganze Völker in den Abgrund der Entmenschlichung wirft –, so erhalten wir zwei Passionsberichte (den einen über Christus, den anderen über die Menschen) und dazwischen eine weite Zone des Schweigens, wo sich nicht mehr ausdrücken läßt, wie der durch den Erlöser getätigte Loskauf wirkt.

Wenn wir auf der einen Seite das aufgestochene Herz Christi betrachten, dem das Heil entströmt, worin der »Hochzeitsbund zwischen dem Menschen und dem Leben« endgültig geschlossen worden ist, sind wir auf der anderen Seite verwundet, weil dieser Bund beständig bricht: »Es scheint, es sei heute ein gewisses blutendes Herz des Menschseins, der menschlichen Existenz bloßgelegt worden und zwar unter Bedingungen, die für einen klarsichtigen Geist jeden Versuch, es wieder zu bedenken, es zu verstecken, tief fraglich machen.«[1]

Man darf die Andacht zum durchbohrten Herzen Christi nicht verhehlen und zu etwas Entfremdendem und Süßlichem machen. Doch an diesem Punkt wäre Verhehlung und Verhüllung jeder Diskurs, der eine Konfrontation bloß auf der Ebene der Ausarbeitung von Ideen, selbst von theologischen, versuchen würde.

Übrigens haben viele – von Dostojewski bis zu Bernanos, von Gabriel Marcel bis zu Malègue, bis zu den hellsichtigen verzweifelten jungen Menschen, von denen in unseren Zeitungen berichtet wird – schon begriffen, daß es dem unerklärlichen, dämonischen Leidensproblem gegenüber keine wirklich ernstzunehmende Alternative gibt außer Verzweiflung und Heiligkeit: entweder Selbstmörder oder Heilige zu sein.

»Wenn es noch nicht genug Heilige gegeben hat«, betete Péguy, »so sende uns weitere, sende uns soviele, wie es braucht; sende uns Heilige, bis der Feind müde sein wird. Wir werden ihnen folgen, mein Gott.«

Aber das Thema und vor allem die Erfahrung der Heiligkeit läßt sich nie ganz definieren und katalogisieren. Auf verschiedenste Weise bezeugen die Heiligen, daß die »volle Freude«, welche die Auferstehung Christi für alle in die Welt hineingebracht hat, über alles Leid und alles Übel hinaus und hinweg weiterhin in die Menschheit einströmt und in das Leben beseelt und erlöst.

[1] Gabriel Marcel, L'homme problématique. Paris 1935, S. 19.

Schmerz – ob nun der von Martyrern oder Aszeten oder »Duldern« (im mehr theologischen als medizinischen Sinn) – ist eine Ergänzung der Passion Christi; er füllt ein wenig die Zone von Schatten und Schweigen.

Wir sind aber der Überzeugung, daß die Kirche vor allem dazu berufen ist, der Welt einen besonderen, ganz eigenen Leidenstypus zu bieten und daß dies eben der Punkt ist, an dem sich die Passion Christi mit der des Menschen kreuzt.

Die ganze christliche Überlieferung erkennt in den Martyrern einmütig die evidente Heilskraft der »Ergänzung«. Wir brauchen bloß den Bericht über die Passion des Stephanus zu lesen, den die Apostelgeschichte der Passion Christi nachgestaltet hat, oder an die letzte, endgültige Einladung zu denken, die Jesus an Petrus richtet und worin er ihm andeutet, »mit welchem Tod er Gott verherrlichen sollte« (Joh 21, 19): ein blindes »Folgen«, die Hände-Hinhalten, um dahin zu gehen, wo man nicht möchte.

Doch das Martyrium ist nur das letzte, herrliche Gemälde eines ganzen Zyklus von Fresken, die eine längere, alltäglichere Geschichte schildern. Es ist eher Abschluß eines Weges, Ende eines Schmerzes als Schmerz selber.

Wir könnten somit, vorwegnehmend, uns so ausdrücken: An der Kreuzung zwischen der Passion Christi und der eines jeden Menschen – als alltäglicher (und nicht bloß außerordentlicher) Vorgang der Einpfropfung, Aufsaugung und Offenbarung – muß dieser typische Schmerz stehen, der einen Menschen trifft, *weil* er Christus angehört, *weil* er ihn verkündet, *weil* er am Aufbau seiner Kirche arbeitet.

Dies ist der erschütternde Schmerz des Apostels, der von solcher Natur ist, daß er existentiell mit dem größten Frieden und »überschwenglicher Freude« zusammen bestehen kann. Ja es ist ein Schmerz, der die Freude geradezu zum Mark hat, und aus diesem Grund kann man ihn erzieherisch jedem anderen Schmerz zum Vorzeichen geben.

II

»Wir wissen, daß die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt« (Röm 8, 22). Diese vielberedete Aussage des Paulus, die schon allein genügt, um jedem menschlichen Schmerz Sinn und Deutung zu geben, wurzelt nicht so sehr in einer optimistischen Auffassung von der Geschichte und ihrer Entwicklung (dies würde sie zu einer anfechtbaren Behauptung machen), sondern mehr auf einem typischen, auf keine Wissenschaft zurückführbaren Wissen: auf jenem Wissen, das in sich bereits einen Keim besitzt, worin die ganze künftige positive Entwicklung vorweggenommen und verheißen ist: »Obwohl wir die Erstlingsgabe des Geistes haben, seufzen auch wir in unserem Herzen und warten darauf, daß wir mit der Er-

lösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden« (Röm 8, 23). Diese Erstlingsgabe, die man bewußt besitzt, ist es, die das ganze Universum objektiv in einen Zustand der »Sehnsucht« (Röm 8, 19) versetzt.

Wir verfügen somit über zwei grundlegende Aussagen.

Die erste ist die, daß im ganzen menschlichen und kosmischen Schmerz ein ungeduldiges Harren auf Befreiung liegt, das den Schmerz einerseits verschlimmert, anderseits aber ihm objektiv einen Ausweg eröffnet.

Die zweite ist die, daß dieses Harren bloß von denen bewußt erlebt wird, welche die »Erstlingsgabe des Geistes« besitzen und deshalb überzeugt sind, daß »die Leiden dieser Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll« (Röm 8, 18).

Was Paulus im Römerbrief dogmatisch sagt, erklärt er existentiell in den beiden Korintherbriefen, vor allem im zweiten. Und eben hier werden uns neue, umwerfende Nutzanwendungen aufgedeckt. Die »Erstlingsgabe des Geistes« provoziert zwar alle Christen, jedes Leid in seinem Kern von Sehnsucht/Hoffnung zu verspüren und zu erleben, aber vor den Christen, die diese Aufgabe oft vergessen oder ihr nicht gewachsen sind, müssen die Apostel stehen, die die schreckliche Gabe des Dienstamtes haben und Kraft einer gewiß nicht zufälligen göttlichen Logik in jedes mögliche Leid getaucht werden.

Beim Lesen dieser viel beredeten Paulustexte (auf die wir gleich zurückkommen werden), von denen jeder kirchliche Amtsträger sich beurteilen lassen sollte, bemerkt man ohne weiteres drei Grundzüge, die wir gleich verzeichnen wollen, damit man sie leichter versteht:

Erstens handelt es sich um Texte, worin eigens vom Bild des Apostels die Rede ist, vom ganz genauen Plan, den Gott in bezug auf sie hat; es geht um die Ausweise, die das apostolische Charisma beglaubigen, um das Zeugnis, das der Kirche und damit der Welt geboten werden soll.

Zweitens enthalten diese Texte eine Liste von fast allen möglichen physischen und moralischen Leiden – sozusagen eine Landkarte des Schmerzes –, die vom apostolischen Charisma her Wert und Sinn erhält: eine episodenhafte Geschichte, die von einer Theologie gestützt wird.

Drittens – und dies ist der Schluß, auf den es uns schließlich ankommt – wird nicht nur behauptet, daß dieses Leiden mit tiefster Freude zusammenstehen kann, sondern daß sie beide gewissermaßen von einer aus dem Ostermysterium Christi geschöpften gemeinsamen Substanz strotzen, die der Welt als Zeichen, Zeugnis und Beginn eines universalen Schicksals angeboten wird.

Zitieren und beschreiben wir dies kurz.

Im ersten Korintherbrief muß Paulus in der Gemeinde intervenieren wegen einer Situation, die nicht in Ordnung ist: Man beruft sich auf die verschiedenen Apostel und »verwendet« sie zum »Ruhm« der einzelnen Parteien (3,

4.21); sie werden zum Anlaß von »Eifersucht und Streit« zwischen den Gruppen (3, 3). Statt sie »als Diener Christi und Verwalter der göttlichen Geheimnisse« anzusehen, machen sich die Korinther »zugunsten des einen und zum Nachteil des andern« wichtig; sie wissen nicht, an den Aposteln zu »lernen« (4, 1.6). Und nun das Urteil des Paulus:

»Ich glaube nämlich, Gott hat uns Apostel auf den letzten Platz gestellt, wie Todgeweihte; denn wir sind zum Schauspiel geworden für die Welt, für Engel und Menschen. Wir stehen als Toren da um Christi willen, ihr dagegen als kluge Leute in Christus. Wir sind schwach, ihr seid stark; ihr seid angesehen, wir sind verachtet. Bis auf diese Stunde hungern und dürsten wir, gehen in Lumpen, werden mit Fäusten geschlagen und sind heimatlos. Wir mühen uns ab und arbeiten mit eigenen Händen; wir werden beschimpft und segnen; wir werden verfolgt und halten stand; wir werden geschmäht und trösten. Wie der Dreck der Welt sind wir geworden, verstoßen von allen bis heute« (4, 9–13).

Im zweiten Korintherbrief sagt Paulus klar, er sei sich voll bewußt, »im Siegeszug Christi mitgeführt zu werden«, »Christi Wohlgeruch für Gott« zu sein (2, 14–15). Er muß sich aber »von aller Scheu und Unaufrichtigkeit lossagen« und die Wahrheit verkünden, »ohne hinterhältig zu handeln, und das Wort Gottes zu verfälschen« (4, 1–2). Um »fähige Diener des Neuen Bundes« zu sein (3, 6), um »einen herrlicheren Dienst« auszuüben, müssen die Apostel das Bild von »Dienern aus Liebe zu Jesus« in sich tragen:

»Diesen Schatz (das Apostelamt) tragen wir in irdenen Gefäßen, damit das Übermaß der Kraft von Gott und nicht von uns kommt. Von allen Seiten werden wir in die Enge getrieben und finden doch noch Raum, der Weg wird uns abgeschnitten, und wir entrinnen doch, wir werden gehetzt und doch nicht eingeholt, niedergestreckt und doch nicht vernichtet. Wohin wir auch gehen, immer tragen wir das Todesleiden Jesu an unserm Leib, damit auch das Leben Jesu an unserm Leib sichtbar wird. Denn immer werden wir, obgleich wir leben, um Jesu willen dem Tod ausgeliefert, damit auch das Leben Jesu an unserm sterblichen Fleisch offenbar wird. So erweist an uns der Tod, an euch aber das Leben seine Macht« (4, 7–12).

Im weiteren Verlauf seines Briefes legt der Apostel dar, daß, nachdem Christus »für alle gestorben« ist, jeder, der leben will, als »neue Schöpfung« »für ihn« leben soll. Die Amtsträger haben die Sendung, zu einer allgemeinen Versöhnung aufzufordern: »Wir bitten an Christi Statt: Laßt euch mit Gott versöhnen!« (5, 14 ff.). Um »Mitarbeiter Gottes« (6, 1) bei diesem Plan zu werden, darf Paulus, »niemandem Anstoß geben, damit von unserem Dienst nicht schlecht geredet wird«. Er gibt deswegen eine Schilderung des Apostel daseins:

»In allem erweisen wir uns als Gottes Diener: durch große Standhaftigkeit, Bedrängnis, in Not, in Angst, unter Schlägen, in Gefängnissen, bei Verfol-

gungen, unter der Last der Arbeit, in durchwachten Nächten, durch Fasten, durch lautere Gesinnung, durch Erkenntnis, durch Langmut, durch Güte, durch Heiligen Geist, durch ungeheuchelte Liebe, durch das Wort der Wahrheit, in der Kraft Gottes, mit den Waffen der Gerechtigkeit in der Rechten und in der Linken, bei Ehrung und Schmach, bei übler Nachrede und bei Lob. Wir gelten als Betrüger und sind doch wahrhaftig, wir sind verkannt und doch anerkannt, sind wie Sterbende, und seht: wir leben; wir werden gezüchtigt und doch nicht getötet; uns wird Leid zugefügt, und doch sind wir jederzeit fröhlich; wir sind arm und machen doch viele reich; wir haben nichts und haben doch alles« (6, 3–10).

Wir haben somit gewissermaßen einen Identitätsausweis des Apostels, in der die Erkennungszeichen von der Verflochtenheit von Situationen und Gemütszuständen her gegeben werden, von Bewertungen aus, die menschlich gesehen einander ausschließen sollten, statt dessen aber harmonisch zusammenbestehen.

All dies erscheint in den Augen der Menschen (und oft auch in den Augen der Christen) als Torheit, und deswegen sind die Korinther für die prahlerischen »Überapostel« (wie Paulus in 11, 5 seine Gegner ironisch nennt) anfällig. Diese »prahlen im Sinn dieser Welt« (11, 18), sind aber bloß »Lügenapostel, unehrliche Arbeiter, die sich freilich als Apostel Christi tarnen« (11, 13); es sind Leute, die der Kirche Leid zufügen, statt für sie zu leiden.

Paulus schreibt an seine Christen: Statt weise zu sein, »laßt ihr euch die Narren gern gefallen, denn ihr nehmt es hin, wenn euch jemand versklavt, beraubt und ausnützt, wenn jemand anmaßend auftritt und euch ins Gesicht schlägt« (11, 19–20). Deswegen entschließt er sich, die Schilderung des wahren Apostels als eines Menschen, der um Christi willen leidet, noch persönlicher zu gestalten und sie seinem eigenen Lebenslauf zu entnehmen. Er nimmt das Wagnis einer abnormalen Form von Selbstlob auf sich, um ein für allemal das »Profil« des Apostels mit dem richtigen Winkelmaß zu zeichnen.

Wir sind gezwungen, die beiden Kapitel 11 und 12, die in ihrer Ganzheit zu lesen und zu meditieren wären, ein wenig zu kürzen:

»Sind sie Diener Christi – jetzt rede ich ganz unvernünftig – ich noch mehr: ich ertrug mehr Mühsal, war häufiger im Gefängnis, wurde mehr geschlagen, war oft in Todesgefahr. Fünfmal erhielt ich von Juden die neununddreißig Hiebe; dreimal wurde ich ausgepeitscht, einmal gesteinigt, dreimal erlitt ich Schiffbruch, eine Nacht und einen Tag trieb ich auf hoher See. Ich habe weite Wege zurückgelegt, gefährdet durch Flüsse, gefährdet durch Räuber, gefährdet durch das eigene Volk, gefährdet durch Heiden, gefährdet in der Stadt, gefährdet in der Wüste, gefährdet auf dem Meer, gefährdet durch falsche Brüder. Ich erduldete Mühsal und Plage, durchwachte viele Nächte, ertrug Hunger und Durst, häufiges Fasten, Kälte und Blöße; darüber hinaus lasten auf mir die tägliche Arbeit und die Sorge für alle Gemein-

den. Denn wer leidet, ohne daß ich mit ihm leide? Wer kommt zu Fall, ohne daß ich von Sorge verzehrt werde?

Wenn man sich schon rühmen muß, will ich mich meiner Schwachheit rühmen (. . .) Deswegen habe ich meine Freude an jeder Schwachheit, an Mißhandlungen und Nöten, an Verfolgungen und Ängsten, die ich für Christus ertrage; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark . . .

Alles, woran man den Apostel erkennt (. . .), wurde unter euch vollbracht« (11, 23–30; 12, 10.12).

Was wir bis jetzt dargelegt haben, genügt an und für sich, um uns erfassen zu lassen, wie die Urkirche dazu erzogen wurde, das Bild des Knechtes Jahwes, das in Christus verwirklicht ist und sich im Fleisch der Seinen fortsetzt, zu bewahren und zu lieben.

Übrigens wurde dieses Bild von den Aposteln selbst beständig bewahrheitet. Als Paulus die eben angeführten Worte schrieb, kam er – nach seinem eigenen Zeugnis – eben aus einer der schlimmsten Drangsale seines Lebens, wie er zu Beginn des Briefes andeutet:

»Wir wollen euch die Not nicht verschweigen (. . .), die über uns kam und uns über alles Maß bedrückte; unsere Kraft war erschöpft, so sehr, daß wir am Leben verzweifelten. Aber gerade darum haben wir unser Todesurteil anerkannt, damit wir das Vertrauen nicht auf uns selbst setzen, sondern auf Gott, der die Toten erweckt« (1, 8–9).

Schon beim bloßen Lesen der angeführten Texte geht einem auf, daß darin voll und existentiell der Sinn ausgefaltet wird, den diese schon vom Evangelium angekündigten Antinomien haben: Die Glückseligkeit, die Christus den Armen, Bedrängten, Verfolgten verheißen hat (Mt 5), wird darin Geschichte; »das Hundertfache . . ., doch nicht ohne Verfolgung« (Mk 10, 31), das der Meister den Jüngern angekündigt hat, wird lebendige Erfahrung; was die Apostelgeschichte von allen Aposteln berichtet: »Sie aber gingen vom Hohen Rat weg und freuten sich, daß sie gewürdigt worden waren, für seinen Namen Schmach zu leiden« (5, 41)[2], wird an einem besonders eindringlichen Beispiel veranschaulicht.

Auf der einen Seite sind die von Paulus geschilderten Leiden so tief und vielgestaltig, daß jeder leidende Mensch sich darin erkennen kann, und auf der anderen Seite bezeugt der Apostel, daß in ihm gleichsam eine Läuterungskraft ist, die gerade in Leiden wirkt.

Vor allem verschwindet dabei die Auffassung, wonach der Schmerz bloß ein Zwischenfall ist, der als hartes, unverständliches Schicksal waltet; es ver-

---

[2] Erinnern wir auch an 1 Petr 4, 12: »Liebe Brüder, laßt euch durch das Feuer, das bei euch zu eurer Prüfung ausgebrochen ist, *nicht erschrecken, als ob euch etwas Ungewöhnliches zustoße!* Statt dessen freut euch, daß ihr Anteil an den Leiden Christi habt.« Und an Jak 1, 2: »Seid voll Freude, meine Brüder, wenn ihr in mancherlei Prüfungen geratet!«

schwindet das Gefühl, man sei umzingelt, ausweglos, verlassen, vernichtet. Die Verzweiflung wird behoben.

Dafür kommt es zu einem überraschenden Strotzen von einer Überfülle des – auferstandenen – Lebens, für das Bedrängnis und Freude, alles und nichts, Angst und Friede, Armut und Reichtum, Fremdsein und Gemeinschaft, Kraft und Schwäche, innere Qual und Harmonie der ganzen Person nicht nur als eine Abfolge von Empfindungen nacheinander bestehen, sondern sich zu einer einzigen Erfahrung verquicken (»Trotz aller Not bin ich voll Trost«: 2 Kor 7, 4), die Paulus geradezu »Gnade« nennt: »die Gnade, für Christus da zu sein, also nicht nur an ihn zu glauben, sondern auch seinetwegen zu leiden« (Phil 1, 29).

Um aber den Wert solcher Zeugnisse bis auf den Grund zu verstehen, muß man sie in einen weiteren Rahmen versetzen, indem man sich der Lehre des Apostels über die christliche Existenz (»mit Christus – in Christus«) entsinnt und vor allem den Bezug auf die Passion und den Tod des Herrn betont, um die besondere Beteiligung daran, die von den Dienern am Evangelium verlangt wird, richtig zu bewerten.

Schon der Taufritus, auf den Paulus in Römer 6 ausdrücklich Bezug nimmt, ließ jeden Gläubigen den Weg Jesu zum Tod und zur Auferstehung geheimnisvoll nachvollziehen, indem der Täufling in das Dunkel eines Untergemachs wie in ein Grab hinabstieg, nahm ihn das Becken des belebenden Taufwassers wie ein Grab auf und dann stieg er auf der Gegenseite wieder zum Licht empor. Geläutert im »Bad der Wiedergeburt« wußte er, daß er »zusammen mit Christus in den Tod begraben« wurde, »mit ihm völlig vereint in einem Tode, der dem seinen nachgestaltet ist«, wobei »der alte Mensch gekreuzigt« und »die Sünde zerstört« wurde (Röm 6, 33 ff.).

Von der mächtig ansprechenden Kraft des Ritus erzogen und bestärkt, wußte der Neugetaufte, daß die Teilhabe an den Leiden und am Tod Christi für ihn nicht mehr einfach die Nachahmung eines Vorbildes sei.

Wie man mit Recht hervorgehoben hat, wird vom 6. Kapitel des Römerbriefs an das Wort »Leben« in einem anderen Sinn verstanden und verwendet: »Wir haben an dem geschichtlichen, konkreten, einmaligen Kreuzigungs- und Auferstehungsgeschehen Jesu Christi ganz persönlichen, realen Anteil.«[3] Deswegen *lebt* jeder Christ von einem Tod her, der ihn ganz realistisch *getroffen* hat (und dies ist das eigentliche Fundament jeder christlichen Ethik und Aszese). Er hat nicht ein individuelles Leben, das in den Abgrund

[3] T. Hahn, Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus, 1937, S. 95, zitiert in H. D. Wendland, Vom Leben und Handeln der Christen. Eine Betrachtung zu Römer 6. Stuttgart 1972, S. 35, worin auch folgender erwägenswerter Gedanke steht: »Jede ›Vergeistigung‹, jede Abschwächung, als ob der Taufvorgang ›nur ein Bild‹ oder ›Symbol‹ sei für die längst vergangene Christusgeschichte oder für die inwendige, geistige Erneuerung des Menschen durch den Glauben, ist hier vom Übel, verfehlt alles und bringt uns um den Segen, den das Verstehen und Auslegen der Heiligen Schrift mit sich führt« (ebd., S. 39).

des Todes münden wird, sondern ein Leben, das aus dem Tode Christi, den man objektiv mitgestorben ist, seine innerste Substanz zieht: ein Auferstandensein, soweit man eben an diesem Tod teilhat.

Wie aber der Tod Christi etwas von Fluch (*pro nobis*: verdammt an unser Statt) und von Heil (*pro nobis*: zu unsern Gunsten) an sich hatte, so hat das Leiden, das der Christ in seinem Leben durchmacht, kraft der Taufe an diesen beiden Dimensionen teil, die jedoch stets »Christi« sind.

»Mit ihm und in ihm« können wir uns auch auf unseren Platz als Schuldner zurückversetzen lassen, ohne daß wir vom Fluch erdrückt werden. In diesem Sinn hat jedes Leiden auch Sühne- und Zuchtcharakter, und die Last der Trostlosigkeit ist von unserem Christsein nicht weggehoben.

»Mit ihm und in ihm« ist jedes Leid aber auch heilbringend, und die Glieder des Leibes der Kirche schenken es einander und bieten es der Welt an in einer beständigen Ausweitung des heilbringenden *pro nobis*.

Schon dies ist das Wahrzeichen, das unter den Nationen objektiv aufgerichtet wird, die ins Dunkel des unerklärlichen Schmerzes getaucht sind.

Doch noch sichtbarer wird es in denen, welche die Gabe des Aposteldienstes empfangen haben: dieser muß das Bild des sterbenden und auferstehenden Christus noch eindrücklicher fortsetzen.

In den angeführten und in weiteren Texten wird beständig der Bezug auf Christus hergestellt: »das Todesleiden Jesu an unserem Leibe tragen« (2 Kor 4, 10), »mit ihm gekreuzigt« sein (Gal 2, 19), »die Zeichen Jesu am (eigenen) Leibe tragen« (Gal 6, 17). Vor allem zwei »Ausrufe« können uns mit absoluter Sicherheit vergewissern, was der Apostel über dieses Problem dachte:

»Christus will ich erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden; sein Tod soll mich prägen. So hoffe ich, auch zur Auferstehung von den Toten zu gelangen« (Phil 3, 10–11).

»Was kann uns je scheiden von der Liebe Christi? Bedrängnis oder Not oder Verfolgung, Hunger oder Kälte, Gefahr oder Schwert? In der Schrift steht: ›Um deinetwillen sind wir den ganzen Tag dem Tod ausgesetzt; wir werden wie Schafe behandelt, die man zum Schlachten führt‹ « (Röm 8, 35–36).

Das Motiv dazu ist nicht zufällig. Vor allem deshalb nicht, weil dem Dienstträger, der nicht »glänzende Reden oder gelehrte Weisheit vorträgt«, weil er »nichts weiß außer Jesus Christus und zwar als Gekreuzigten« (1 Kor 2, 1–2), zwangsläufig die Welt (der Juden und Griechen) entgegensteht, die daran Anstoß nimmt oder ihn der Verrücktheit bezichtigt.

Der Apostel wird also abgewiesen und verfolgt, doch je mehr ihn die Welt zurückweist, desto ähnlicher macht sie ihn seinem gekreuzigten Herrn, den er verkündet, und desto tiefer noch wird er gewissermaßen in das Taufwasser getaucht, worin er bereits von Grund auf dem Tod Christi angeglichen worden ist.

Indem sie die Diener des Evangeliums leiden läßt, macht die Welt, statt die Botschaft zum Schweigen zu bringen, sie noch eindringlicher, statt das Kreuz zum Verschwinden zu bringen, erhöht sie es: dessen Kraft wendet sich gegen sie und so ist »das Törichte Gottes weiser als die Menschen, und das Schwache Gottes stärker als die Menschen« (1 Kor 1, 25).

Sodann führt die Beziehung zwischen dem Apostel und seiner Gemeinde oft zu noch schlimmeren Bedrängnissen: eine Gemeinde, die nie endgültig da ist, auferlegt ihrem Apostel beständig Drangsale, so wie das Kind, das zur Welt kommen soll, seiner Mutter Wehen bereitet: »Meine Kinder, für die ich von neuem Geburtswehen erleide, bis Christus in euch Gestalt gewinnt« (Gal 4, 19).

In beiden Fällen (ob nun der Dienstträger der Welt gegenübersteht oder seiner Gemeinde) kommt durch das Leiden »ein Mensch zur Welt« (Joh 16, 21), »das Alte vergeht, Neues wird« (2 Kor 5, 17) und die »volle Freude« entfaltet sich.

Wir verstehen so die schönste Wesensbestimmung, die der Apostel von den Dienern am Evangelium geben konnte: »Nicht Herren über euren Glauben, sondern Helfer zu eurer Freude« (2 Kor 1, 24).

Der Apostel ist somit der lebendige Punkt der Menschheitsgeschichte, an dem das Leiden und der Tod am meisten ansichtig machen, daß man Christus angehört und folglich schon jetzt von seiner Auferstehung verlebendigt worden ist.

Der Dulder Ijob – das Sinnbild jedes verständlichen Menschenleides – wies die Freunde von sich und nannte sie »consolatores onerosi – leidige Tröster« mit einem Mund »voll windiger Worte« (16, 2–3).

Die Heilsgeschichte hingegen hat Heilscharakter, weil sie in den Händen Gottes liegt, der sein Volk zu trösten beschließt – »Ich bin es, ja ich, der euch tröstet« (Js 51, 12,) – und einige beruft, diese seine Haltung zu teilen: »Tröstet, tröstet mein Volk! Redet Jerusalem freundlich zu und verkündet der Stadt, daß ihr Frondienst zu Ende geht« (Js 40, 1–2).

Der Apostel ist der, dem diese Botschaft letztlich anvertraut ist. Der ganze zweite Korintherbrief, dem wir so manche Leidensschilderungen entnommen haben, hebt mit einem »Trosthymnus« an, der bezeugt, wie klar bewußt Paulus dieser Aufgabe nachlebte und zwar – wohlgemerkt – zum Wohle aller:

»Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der Vater des Erbarmens und der Gott allen Trostes. Er tröstet uns in all unserer Not, damit auch wir die Kraft haben, alle zu trösten, die in Not leben, durch den Trost, mit dem wir von Gott getröstet werden. Wie uns nämlich die Leiden Christi überreich zuteil geworden sind, so wird uns durch Christus auch überreicher Trost zuteil. Sind wir aber in Not, so ist es zu eurem Trost und Heil, und werden wir getröstet, so geschieht auch das zu eurem Trost; er

wird wirksam, wenn ihr die gleichen Leiden ertragt, die auch wir erdulden. Unsere Hoffnung für euch ist unerschütterlich; wir sind sicher, daß ihr mit uns nicht nur an den Leiden, sondern auch am Trost teilhabt« (2 Kor 1, 3–7).

Am Schluß unserer Ausführungen scheinen uns zwei Überlegungen notwendig – zwei nicht provozierende, aber bei aller Demut entscheidende Überlegungen:

Die erste: Der Schmerz der Welt, sämtlicher Schmerz, sucht nach jemandem, der ihn trägt, ihn tröstet, ihn deutet, sonst erzeugt er bloß Verzweiflung. Die Christen, falls sie es sind und bleiben, und vor allem die Apostel haben den Auftrag zu trösten. Man darf diesen einzigen Punkt der Geschichte nicht verdunkeln, an dem der Schmerz Sinn erhält, indem er sich als freudige Geburtswehen enthüllt.

Die zweite: Sind sich die Diener der Kirche unserer Aufgabe bewußt? Sind sie sich dem Mehr an Leiden bewußt, das ihnen als Los zufallen *muß* und das notwendig ist, um das ganze Menschenleid zu trösten? Und warum halten sich Christen so oft darüber auf, wenn über ihre Apostel von heute Leid und Unehre kommt? Und warum erscheint es den Aposteln selbst, wie sehr sie auch an Würde teilhaben, oft so seltsam und unverständlich, daß sie »wie der Dreck der Welt werden, verstoßen von allen«? Genügt ihnen die Ehre nicht, die ihnen von seiten der Kirche zuteil wird?

Der Schmerz besiegt die Menschen vor allem dann, wenn es Apostel gibt, die vergessen oder sich weigern, das klare Zeichen der christlichen Passion aufzurichten.

»Nur das bezeugt mir der Heilige Geist von Stadt zu Stadt, daß Fesseln und Drangsal auf mich warten« (Apg 20, 23).

Erfahrung und Glaube*

Theologische Bemerkungen zur katechetischen Dimension des Themas

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Das Thema Erfahrung und Glaube hat im theologischen Gespräch der letzten Jahre immer mehr an Dringlichkeit gewonnen; eine Reihe von Untersuchungen hat das Gelände abgetastet und wichtige Einsichten zu Tage gefördert, freilich auch viele Probleme offen lassen müssen. Es kann hier nicht darum gehen, Neues zu bieten oder auch nur einen einigermaßen vollständigen Überblick über die bisherige Diskussion zu geben. Es soll lediglich versucht werden, einige Grundeinsichten zu verdeutlichen, die sich abzeichnen. So muß vor allem ausgespart bleiben, was noch immer nicht befriedigend gelöst ist, nämlich den Begriff »Erfahrung« deutlich zu umschreiben, von dem immerhin Gadamer festgestellt hat, daß er zu den »unaufgeklärtesten Begriffen« zähle[1]. Ebenso kann das Problem des Glaubensbegriffs an dieser Stelle nicht aufgerollt werden. Mit beiden Begriffen steht letztlich die Struktur des menschlichen Geistes und des menschlichen Erkennens überhaupt zur Debatte – die Frage, wie Gott in den Geist des Menschen eintreten kann, die sowohl vom Gottesbegriff wie vom menschlichen Wesen her in die letzte Tiefe des Wirklichkeitsverständnisses überhaupt verweist.

Lassen wir dies also; gemäß der begrenzten Absicht dieses Vortrags möchte ich ohne weitere Prämissen versuchen, vier Grundthesen aufzustellen und zu erläutern, in denen Hauptaspekte des Zusammenhangs von Erfahrung und Glaube zur Sprache kommen.

1. Erfahrung als Bedingung aller Erkenntnis

Gehen wir aus von einem aristotelischen Axiom, das Thomas von Aquin auf die Formel gebracht hat: »Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu« (»Nichts kann verstanden werden im Intellekt, was nicht durch die Sinne in ihn eingetreten ist«) – die sinnliche Wahrnehmung ist das notwendige Tor jedweder Erkenntnis überhaupt. Dieser Grundansatz der Erkenntnislehre ist für Thomas insofern zwingend, als er nur auf den Bereich des Erkennens die

---

* Vortrag vor den Diözesan-Schulreferenten am 23. 2. 1978.

[1] H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Tübingen ²1965, S. 329; hier zitiert nach L. Scheffczyk, Die Erfahrbarkeit der göttlichen Gnade. In: H. Roßmann/J. Ratzinger (Hrsg.), Mysterium der Gnade. Festschrift für J. Auer. Regensburg 1975, S. 146–159, Zitat 154.

anthropologische Grundformel anwendet, die besagt, daß der Mensch Geist im Leib ist, dergestalt, daß beides untrennbar ineinandergreift. Seine Formel: »Anima forma corporis« (Die Seele ist »Formkraft« des Leibes) verschmilzt Leib und Seele so, daß sie nur mitsammen ein einiges Existenzgebilde sind. Wenn dies zutrifft, wenn also einerseits dem menschlichen Geist wesentlich ist, daß er nur als gestaltende Kraft von Leib existieren kann und wenn umgekehrt der menschlichen Leibhaftigkeit wesentlich ist, daß sie Ausdruck von Geist ist, dann ergibt es sich von selbst, daß der Weg menschlichen Erkennens immer das Ineinander des leiblichen Instruments und der geistigen Aneignung erheischt. Jedes menschliche Erkennen muß dann notwendig Sinnesstruktur in sich tragen; es braucht dann den Anfang in der Erfahrung, in der Wahrnehmung durch die Sinne. Thomas hat diese Sicht (was von der bis dahin herrschenden augustinisch-platonischen Tradition her aufregend war) auf die Gotteserkenntnis ausgedehnt und mußte es tun. Denn wenn es richtig ist, daß im Menschen Geist nur inkarniert besteht, dann kann diese erkenntnistheoretische Aussage nicht auf irgendeinen Bereich eingegrenzt werden: dann gilt sie für jedwede Weise menschlichen Erkennens.

Für Thomas war demgemäß klar, daß auch Gotteserkenntnis nicht unter Ausklammerung der Sinne geschehen kann; daß auch der Weg, um Gott zu denken, über das Wahrnehmen der Sinne geschieht und durch sie vermittelt wird. Wenn dies stimmt, dann heißt das, daß auch jedwede Führung zum Glauben – Katechese, Katechumenat – über die Sinne laufen muß. Auch hier ist es dann notwendig, von der durch die Sinne eröffneten Erfahrung her den Weg zum Glauben zu finden.

Was sich so zunächst aus einer philosophische Sicht des Menschen ergibt, bestätigt sich, wenn wir auf die Lehrweise der Hl. Schrift und im besonderen auf die Lehrweise Jesu hinblicken. Jesus lehrt ja ganz grundsätzlich in der Form des Gleichnisses, und Gleichnis ist dabei offensichtlich nicht ein pädagogischer Trick, der auch abgestreift werden könnte. In den Abschiedsreden Jesu wird sehr prinzipiell gesagt, daß das Gleichnis die Form ist, wie in dieser Weltzeit Glaubenserkenntnis geschieht (Joh 16, 25), aber auch bei den Synoptikern erscheint das Gleichnis als die Struktur, wie der Zugang zum Mysterium des Gottesreiches aufgetan wird (Mk 4, 10 ff.). Sehen wir nun näher zu, so zeigt sich, daß die Gleichnisse zwei Hauptansatzpunkte haben. Zum einen schreiten sie den Raum der Schöpfung aus, um sie als Überstieg über sich selbst hinaus auf den Schöpfer aufzulichten. Zum anderen nehmen sie die geschehene geschichtliche Erfahrung des Glaubens auf, das heißt, sie führen die in der Geschichte Israels gewachsenen Gleichnisse weiter. Wir müssen wohl noch ein drittes hinzufügen: Sie interpretieren auch die einfache Welt des Alltags, um zu zeigen, wie sich in ihm der Überstieg zu dem auftut, was mehr ist als menschliche Alltäglichkeit. Einerseits zeigt sich der Gehalt des Glaubens nur im Gleichnis, aber andererseits läßt das Gleichnis den Kern

der Wirklichkeit selbst deutlich werden. Es ist möglich, weil die Wirklichkeit selbst Gleichnis ist. So erhellt erst das Gleichnis das Wesen der Welt und des Menschen selbst.

Fassen wir zusammen, so können wir sagen, daß zur Struktur des Gleichnisses demgemäß ein Doppeltes gehört: In der sinnlichen Wirklichkeit wird die Sache des Glaubens transparent gemacht; die Glaubenserkenntnis wirkt ihrerseits auf die Sinnenwelt zurück und läßt sie als eine sich überschreitende Bewegung verstehen. Es wird nicht einem an sich Gott gegenüber neutralen Stoff nachträglich eine religiöse Anwendung aufgepfropft, die dem irdischen Stoff letztlich fremd und äußerlich bliebe, sondern im Gleichnis kommt gerade das zum Vorschein, was im sinnlichen Stoff selbst sein Eigentliches ist. Das Gleichnis tritt nicht von außen her an die Welterfahrung heran, sondern es gibt ihr erst ihre eigentliche Tiefe, es sagt erst, was in den Dingen selber steckt. Es entspricht der inneren Dynamik des weltlichen Stoffes als solcher. Die Wirklichkeit ist Selbsttranszendierung, und wenn der Mensch darauf hingeführt wird, sie zu transzendieren, begreift er nicht nur Gott, sondern dann erst begreift er die Wirklichkeit und bringt sich wie die Schöpfung dahin, selbst zu sein. Nur weil die Schöpfung Gleichnis *ist*, kann sie *Wort* des Gleichnisses *werden*. Deshalb auch kann der Stoff des Alltags immer wieder über sich hinausführen; deshalb kann in ihm sich eine Geschichte ereignen, die ihn zugleich übersteigt und ihm zutiefst gemäß ist.

Sagen wir es zum Schluß nochmals anders: Der Weg zum Glauben beginnt in der Sinneserfahrung, und die Sinnerfahrung als solche ist glaubenshaltig und transzendenzfähig.

Daraus könnten nun, wie mir scheint, sehr wichtige Schlußfolgerungen gezogen werden. Denn von da aus könnte man Antwort finden auf die Frage, ob und wie wir selbst Gleichnisse bilden können. Wesentlich dafür ist demgemäß, zu erkennen, *was* abgebildet werden soll: die christologische Wirklichkeit; andererseits wird damit klar, daß der Schöpfungsstoff, der Geschichtsstoff und der Alltagsstoff die Räume sind, in denen sich Abbildung dafür findet und immer wieder finden läßt. Man könnte hinzufügen, daß von daher der Glaube die zusätzliche Aufgabe erhält, in einer Zeit der Schöpfungsvergessenheit, in der wir weitgehend in einer Sekundärwelt des Selbstgemachten leben, den Menschen überhaupt wieder auf die Spur der Schöpfung zu bringen, um sie wieder zu sehen und darin sich selbst zu erlernen.

2. *Grenzen der Erfahrung*

Die Formulierung der 2. These übernehme ich von Ignatius von Loyola. In ihr möchte ich den sachlich bleibenden, auch von Thomas ganz selbstverständ-

lich anerkannten Gehalt der platonisch-augustinischen Tradition aufgreifen. Ich meine den Satz: »Deus semper maior«: Gott ist der je Größere; wenn immer etwas gefunden ist, ist er jeweils darüber hinaus. Anders gesagt: Wir müssen, gerade wenn wir die Gotthaltigkeit der Sinnenwelt anerkennen, gleichzeitig festhalten, daß Gott allein göttlich ist. Das bedeutet: Er kommt jeweils nur in Sicht, indem ich nicht stehen bleibe, sondern die Erfahrung als einen *Weg* ansehe und sie ausweite. R. Brague hat die Sache, um die es hier geht, folgendermaßen sehr treffend formuliert: »Gott allein ist göttlich . . . Wer aus der Erfahrung Gottes ein abschließendes Ziel macht, interessiert sich für seine eigene Psychologie . . . Die Erfahrung, sich selbst überlassen, hat mit zu wenigem genug.«[2] Einerseits kann zweifellos nur von der gegebenen Erfahrung und der sich darin stellenden Frage aus die Sache nach dem Größeren in Gang kommen. Aber andererseits müssen wir auch sehen, daß der Mensch von sich aus zu wenig fragt, und daß die Antwort, um die es im Glauben geht, all seine Fragen sprengt und eine fortwährende Ausweitung seiner Fragen bedingt. Die Wirklichkeit Gottes ist größer als unsere Erfahrungen, auch als unsere Gotteserfahrung. Deswegen kann Glaube nicht einfach im Schema von Angebot und Nachfrage vermittelt werden, sich nicht bei der gegebenen Nachfrage des Menschen beruhigen. Er würde bei solcher Bescheidung nicht mehr sein Eigentliches ausstrahlen, sondern den Menschen verengen und abstumpfen. Denn der Mensch fragt – wir sagten es schon – von sich aus zu wenig und auch nicht einfach richtig.

Demgemäß können wir unsere vorigen Einsichten jetzt so ausweiten und vertiefen: Glaube hebt von Erfahrung her an, kann aber nicht auf eine Erfahrung begrenzt werden, die je schon einfach da ist, sondern er fordert eine Dynamik der Erfahrungen heraus und schafft selbst neue Erfahrungen. Der je größere Gott kann nur im Überschritt des Je-mehr erkannt werden, in der laufenden Korrektur unserer Erfahrungen. So bilden Glaube und Erfahrung das Continuum eines Weges, der immer weiter gehen muß. Nur im Mitgehen mit dem je neuen Überschritt des Glaubens kommt schließlich eigentliche »Glaubenserfahrtung« zustande.

3. Stufen der Erfahrung

Nach diesen Überlegungen über den Zusammenhang von Glaube und Erfahrung können wir jetzt den Begriff der Erfahrung selbst etwas näher anleuchten und differenzieren. Die These soll deshalb einfach lauten: Erfahrung ist ein mehrdimensionaler Begriff. Ich möchte mich hier grundsätzlich an Jean

[2] R. Brague, Was heißt christliche Erfahrung? In dieser Zeitschrift 5/76, S. 481–482, Zitat 482.

Mouroux anschließen, der drei Stufen der Erfahrung unterscheidet; W. Beinert hat die Gedanken von Mouroux aufgegriffen und weitergeführt[3].

a) Die erste Stufe nennt Mouroux die empirische Erfahrung. Empirische Erfahrung – das meint einfach die unmittelbare und noch unkritische Sinneswahrnehmung, die wir jederzeit haben. Wir sehen die Sonne aufgehen, wir sehen sie untergehen, wir sehen einen Zug vorbeifahren, wir sehen Farben usw. Diese Weise der Erfahrung ist zwar der Ausgangspunkt aller Erkenntnis, aber sie bleibt oberflächlich und ungenau. Darin liegt auch ihre Gefahr: Sie kann durch ihre unmittelbare Sicherheit tiefere Erkenntnis verhindern, mit dem oberflächlichen Eindruck des scheinbar eindeutig Wahr-genommenen zur Verfälschung werden, wenn dieser Eindruck als abschließende und letzte Erkenntnis stehen bleibt. Wir brauchen das gar nicht an der Sache des Glaubens zu überlegen; die Einsicht in die Kritisierbarkeit und Kritikbedürftigkeit der »empirischen Erfahrung« steht ja am Ausgangspunkt der modernen Naturwissenschaft. Naturwissenschaft kam eben dadurch zustande, daß man gelernt hat, die Erfahrung zu kritisieren und über den Sinneneindruck hinaus zu gehen. Der Streit um Galilei ist zu einem Teil auch ein Streit um Bedeutung und Grenze sinnlicher Erfahrung, um das Verhältnis von Wahrnehmung und Verstand. Die Front in dem Galileistreit lag ja ganz anders, als wir es uns gemeinhin vorstellen. Seine Gegner waren die aristotelischen Empiristen, die die Erfahrung in den Mittelpunkt ihrer Erkenntnistheorie stellten, während Galilei Platoniker war und den Vorrang des Verstandes vor der sinnlichen Erfahrung betonte. Die aristotelischen Gegner des Galilei verteidigten als Empiriker die sinnliche Wahrnehmung, die ganz klar die Sonne auf- und untergehen, also um die Erde kreisen sieht; die gegenteilige These des Galilei widerspricht dem, was jeder sehen kann. Ähnliches gilt für die Fallgesetze, die so, wie Galilei sie formulierte, in der Wirklichkeit nie vorkommen, sondern eine mathematische Abstraktion sind und insofern wieder gegen die unmittelbare Erfahrung stehen[4]. Die moderne Naturwissenschaft beruht auf einem Abrücken vom bloßen Empirismus, auf einer Überordnung des Denkens über das Sehen. Jacques Monod hat in seinem grundlegenden Buch über Evolutionstheorie in einer geradezu aufregenden Weise gezeigt, daß die moderne Naturwissenschaft letztlich Platonismus ist, auf dem Vor-

[3] J. Mouroux, L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie. Paris 1952; W. Beinert, Die Erfahrbarkeit der Glaubenswirklichkeit. In: Mysterium der Gnade. Festschrift für J. Auer (s. Anm. 1), S. 134–145.

[4] Vgl. H. Staudinger/W. Behler, Chance und Risiko der Gegenwart. Paderborn 1976, S. 56–63; dort ein Zitat aus C. F. von Weizsäcker, Die Tragweite der Wissenschaft I. Stuttgart ^{2}1966, S. 107: »Galilei tat einen großen Schritt, indem er wagte, die Welt so zu beschreiben, wie wir sie nicht erfahren . . .« Über die platonische (antiaristotelische) Grundhaltung Galileis informiert mit guten Textbeispielen W. Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik. Reinbek 1955, S. 59–78; vgl. auch N. Schiffers, Fragen der Physik an die Theologie. Düsseldorf 1968, S. 25–39.

rang des Gedachten vor dem Erfahrenen, des Idealen vor dem Empirischen beruht und von der Grundvorstellung lebt, daß die Wirklichkeit aus gedanklichen Strukturen gebaut ist und daher im Denken genauer erkannt werden kann als im bloßen Wahrnehmen[5]. Insofern gilt nicht erst im Bereich des Glaubens, sondern ganz allgemein die These, daß die »empirische Erfahrung« zwar der notwendige Ansatz jedweder menschlichen Erkenntnis ist, daß sie aber falsch wird, wenn sie sich nicht von Erkenntnis her kritisieren läßt und dadurch neuen Erfahrungen die Tür auftut.

b) Damit kommen wir zu einer zweiten Stufe von Erfahrung, die Jean Mouroux die »experimentelle Erfahrung« im Gegensatz zur empirischen nennt. Man könnte geradezu sagen, diese zweite Stufe, die das eigentliche Instrument der ganzen modernen Naturwissenschaft darstellt, beruhe darauf, daß dem aristotelischen Axiom »Nihil in intellectu nisi in sensu« (Nichts kann in den Verstand eintreten, was nicht vorher in den Sinnen war) das platonische korrigierend zur Seite tritt »Nihil in sensu nisi per intellectum« (Nichts wird wahrgenommen ohne vorgängiges Verstehen). Die Sinne erfahren nichts, wenn sie nicht eine Frage stellen, wenn nicht eine geistige Vorgabe da ist, die überhaupt erst Erfahrung möglich macht. Jedes Experiment geschieht nur, weil vorher die Naturwissenschaft schon eine geistige Vorgabe erarbeitet hat, von der aus sie die Natur stellt und mit der sie neue Erfahrung erwirken kann. Anders gesagt: Erst die intellektuelle Lichtung der Sinneserfahrung gibt dieser Erkenntniswert und ermöglicht dann neue Erfahrung.

Der Fortschritt der modernen Naturwissenschaft entsteht durch eine Geschichte der Erfahrungen, die durch das jeweilige kritische Mit- und Weitergehen und die innere Verknüpfung des Ganzen möglich wird.Die Frage etwa, die zur Konstruierbarkeit eines Computers führte, konnte am Anfang gar nicht gestellt werden, sondern erst im Continuum einer Erfahrungsgeschichte sich je durch das Denken neu zeugender Erfahrungen.

Bis hierher ist die Struktur der Glaubenserfahrung derjenigen der Naturwissenschaft durchaus analog; beide leben von einer dynamischen Verknüpfung zwischen Geist und Sinnen, aus der sich ein Weg in die Tiefe zusammenfügt. Aber nun müssen wir auch einen entscheidenden Unterschied feststellen. Für das wissenschaftliche Experiment ist der Gegenstand der Erfahrung nicht frei. Das Experiment beruht vielmehrt darauf, daß wir die Natur stellen (weswegen Heidegger die Technik als Ge-stell bezeichnet hat). R. Brague formuliert das so: »Weil man ihm alles entzogen hat, was einer Freiheit gleichen mochte (Unbestimmtheit, Kontingenz usf.), kann er Gegenstand der Wissenschaft werden.«[6] Nun kann man gewiß auch mit einer

[5] J. Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie. München 1973, bes. 127 ff. u. 139.

[6] R. Brague, a. a. O. (s. Anm. 2), S. 492.

Person experimentieren. Man versucht sich ihrer von dem her zu bemächtigen, was faßbar ist; von dem, was nicht von ihrer Freiheit abhängt. Wieviel man dabei in der Tat über den Menschen herausbringen kann, zeigen die modernen Humanwissenschaften. Es ist so viel, daß sich leicht die Meinung einstellen kann, es bleibe nun eigentlich gar nichts mehr übrig, man habe mit diesem »Gestell« eigentlich schon den ganzen Menschen »gestellt«. »Was aber personal ist« am Menschen, das läßt sich so nicht stellen, sondern »offenbart sich frei durch die Sprache.«[7] L. Kolakowski hat von da aus die interessante Bemerkung formuliert, daß der naturwissenschaftliche Umgang mit der Natur in Wirklichkeit Nekrophilie sei. Er präpariert sozusagen die Natur als das Tote, und in dieser Form kann er sie beherrschen[8]. Man kann dies auf die Humanwissenschaften übertragen und feststellen, daß auch ihr Umgang mit dem Menschen eigentlich nur noch Nekrophilie ist. Daß eine so beschaffene Form von Umgang mit dem Glauben und mit Gott ganz notwendig Gott-ist-tot-Theologie werden muß, braucht eigentlich gar nicht mehr eigens gesagt zu werden. Insofern stehen wir in diesem zweiten Bereich – das heißt bei der experimentellen Erfahrung – vor einer höheren Stufe, die vom Geistigen her Erfahrungen umschmilzt und neue eröffnet. Aber dem eigentlich Göttlichen und Humanen ist sie nicht zugemessen, weil eine Art Tötung des Gegenstandes die Bedingung dieser Erfahrung ist. Darin zeigt sich bei aller Größe das Gefährliche an dem Platonismus der modernen Naturwissenschaft, vor dem die Aristoteliker in gewisser Hinsicht mit Recht erschrocken sind.

c) Damit stoßen wir nun zu einem dritten Typus von Erfahrung vor, den Mouroux »experientiell« nennt; Beinert übersetzt »Existentialerfahrung«[9]. Es ist Erfahrung, die das geistige Prinzip aufnimmt, dem wir vorhin begegneten, die aber zugleich auch Freiheit läßt. Das Spezifische dieses Typs ist damit angedeutet. Er beruht

1. auf der schon geschilderten Verbindung zwischen geistiger Aneignung und je neuem Aufbrechen in Erfahrung hinein. Nicht der geschlossene Zirkel von Angebot und Nachfrage ist kennzeichnend, sondern das Offene eines unabgeschlossenen Weges.

2. Dazu muß aber kommen, daß die Freiheit des Gegenüber angenommen wird und der Erfahrende sich führen läßt, gerade auch dorthin, »wohin er nicht will« (vgl. Joh 21, 18). Zwar wird der Mensch auch in der naturwissenschaftlichen Erfahrung durch die Erkenntnis über das Geplante hinaus weitergetrieben – wir fangen dies allmählich an zu spüren in einer Zeit, in der wir uns von dem Alptraum bedroht fühlen müssen, allmählich könne dieser Weg in die Zerstörung unserer selbst und der Natur hineingehen. Aber

[7] Ebd.

[8] L. Kolakowski, Die Gegenwärtigkeit des Mythos. München 1973, S. 95 f.

[9] W. Beinert, a. a. O. (s. Anm. 3), S. 137.

trotzdem ist der Mensch dabei immer der Gewalttätige, der einen Gegenstand in einer Art Nekrophilie behandelt. Hier hingegen, in der »Existentialerfahrung« müßte es so sein, daß nicht das Stellen, sondern das Sich-stellen-lassen bestimmend ist und so eine neue Weise des Geführtwerdens möglich wird. Zu dieser Führung gehört es auch, die Erfahrung der Nichterfahrung anzunehmen, die erst auf eine neue Ebene bringt. Sagen wir es mit Hans Urs von Balthasar: »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.«[10] »Nur durch Verzicht auf jede Teilerfahrung schenkt sich uns das Ganze des Seins. Gott braucht selbstlose Gefäße, um seine wesentliche Selbstlosigkeit in sie einzugießen.«[11]

Mir scheint gerade der letzte Hinweis wesentlich. Die Aussage, daß Gott trinitarisch ist, bedeutet ja das Bekenntnis, daß Gott Selbstüberschreitung, »Selbstlosigkeit« ist und folglich nur in einer Entsprechung zu diesem seinen eigenen Wesen erkennbar werden kann. Daraus ergibt sich eine wichtige katechetische Schlußfolgerung: Die Führung zu religiöser Erfahrung, die im gegebenen Lebensraum des Menschen ansetzen muß, bleibt ergebnislos, wenn sie nicht auch von Anfang an Führung dazu ist, die Verzichtbereitschaft zu erlernen. Die sittliche Einübung, die in gewisser Hinsicht auch zur Naturwissenschaft gehört mit der Askese der Überschreitungen, wird hier, bei dem Zusammentreffen zweier Freiheiten, radikaler. Sie ist jedenfalls von der Einübung in religiöses Erkennen unabtrennbar. Von daher kann man begreifen, daß die Kirchenväter ein Wort der Bergpredigt als die Grundformel religiösen Erkennens überhaupt angesehen haben: »Selig, die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott sehen« (Mt 5, 8). Hier ist vom Sehen die Rede. Die Möglichkeit, Gott zu »sehen«, das heißt ihn überhaupt wahrzunehmen, hängt von der Reinigung des Herzens ab, womit ein umfassender Vorgang gemeint ist, in dem der Mensch durchsichtig wird, nicht in sich verklemmt bleibt, Freigabe seiner selbst lernt und damit eben sehend wird. Vom christlichen Glauben her könnte man es auch so ausdrücken: Religiöse Erfahrung in der Anspruchshöhe des Christlichen hat Kreuzcharakter. Sie schließt das Grundmuster menschlichen Seins, die Selbstübersteigung ein. Das Kreuz erlöst, es macht sehend. Und nun zeigt sich: Die Struktur, von der wir sprechen, ist nicht bloß Struktur, sondern zeigt den Sachverhalt selbst.

---

[10] H. U. von Balthasar, Gotteserfahrung biblisch und patristisch. In dieser Zeitschrift 5/76, S. 497–509, Zitat 500.
[11] Ebd., S. 508.

4. Christliche Erfahrung

Nach dieser allgemeinen Analyse von Erfahrung möchte ich zuletzt noch eine vierte These über das Spezifische christlicher Erfahrung aufstellen: Christliche Erfahrung setzt im Alltag gemeinschaftlichen Erfahrens an, aber sie stützt sich in ihrem Weg auf den geschichtlichen Erfahrungsraum und Erfahrungsreichtum, den die Welt des Glaubens schon geschaffen hat. Die Führung zum Überstieg über das Gegebene und über die eigene Nachfrage wird dadurch ermöglicht, daß schon geschehener Überstieg in der Welt des Glaubens vor uns steht, sich gleichsam anschauen läßt in ihr und zum Mitgehen einlädt. Zweifellos war dieser Anhalt an schon geschehener christlicher Erfahrung dem Menschen früher selbstverständlicher vorgegeben als heute; man wuchs in einer vom Glauben geprägten Umwelt auf. Heute ist der innere Erfahrungsraum Kirche zunächst für viele eine fremde Welt. Aber immerhin bleibt diese Welt eine Möglichkeit, und es wird Aufgabe religiöser Erziehung sein, Türen in den Erfahrungsraum Kirche zu öffnen und dazu zu ermutigen, sich an ihrem Erfahrungsbereich zu beteiligen. Näherhin darf man wohl sagen, daß sich dieser Erfahrungsraum Kirche vor allem auf dreifache Weise als Medium eigenen neuen Erfahrens eröffnet:

a) Das gemeinsame Leben des Glaubens und des Gottesdienstes in der Kirche bietet sozusagen experientiellen Rückhalt (experientiell im Sinn von Mouroux). Im Miteinander-glauben, im gemeinsamen Beten, Feiern, Freuen, Leiden und Leben wird Kirche zu »Gemeinde« und so zu einem wirklichen Lebensraum des Menschen, der Glaube als lebenstragende Kraft im Alltag und in den Krisen der Existenz erfahren läßt. Hier liegt auch die Sinngebung von spezifischen Gemeindebildungen, von Unterstrukturen verschiedener Art, in denen das, was der Großraum Pfarrei nicht mehr bieten kann, möglich wird: Erfahrung vom Glauben gegründeter Gemeinschaft, durch die hindurch Kirche Raum konkreter Offenbarung, Raum von »Geist und Leben« wird.

b) Der wirklich Glaubende, der sich den Reifungen des Glaubens aussetzt, fängt an, Licht für den anderen zu werden; er wird ein Anhalt, an dem andere Hilfe finden. Es ist als Eingangsstufe durchaus normal, daß jemand, der selbst die Logik des Glaubens nicht recht einsehen kann, sich aber sagt: wenn dieser und jener glaubt, der mehr versteht als ich und mehr lebt als ich, da muß doch etwas sein am Glauben, dann glaube ich mit diesem mit. Es ist sozusagen zunächst ein geliehener Glaube, der noch nicht Einsicht in den Sachgehalt selbst, aber Vertrauen zu einer überzeugenden Lebensgestalt ist und damit dem Menschen einen Weg zum eigenen Wachsen gibt. Es ist vorerst Glaube aus zweiter Hand, der der Einstieg ist zum Glauben »aus erster Hand«, aus eigenem Begegnen mit dem Herrn. Im übrigen wird uns etwas von »zweiter Hand« immer bleiben und das ist auch dem menschlichen We-

sen gemäß – daß wir einander bedürfen, gerade auch, wo es um das Letzte geht.

c) Eine gesteigerte Form dieses alltäglichen Phänomens, das zu den wesentlichen Funktionen der Kirche gehört, liegt in der Gestalt des Heiligen. Die Heiligen als die lebendigen Gestalten erfahrenen und bestandenen Glaubens, erfahrener und bewährter Transzendierung, sind sozusagen selbst Lebensräume, in die man einführen kann, in denen Glaube als Erfahrung gleichsam gespeichert, anthropologisch zubereitet und unserem Leben angenähert ist. In einer allmählich reifenden und sich vertiefenden Teilnahme an den genannten Erfahrungen kann schließlich spezifisch christliche Erfahrung im innersten Sinn des Wortes wachsen – das, was die Sprache der Psalmen und des Neuen Testaments »Verkosten des Göttlichen« nennt (Ps 34, 9; 1 Petr 2, 3; Hebr 6, 4). Der Mensch rührt darin an die Wirklichkeit selbst und glaubt nicht mehr bloß »von zweiter Hand«. Freilich werden wir mit Bernhard von Clairvaux und den großen mystischen Lehrern aller Zeiten sagen müssen, daß solches nur »ein kurzer Augenblick, ein seltenes experimentum« sein kann[12]. Es bleibt in diesem Leben ansatzweiser Vorgriff[13] und es darf auch nie zum Selbstzweck werden. Denn dann würde Glaube zum Selbstgenuß statt zur Selbstüberschreitung und so in seinem Wesen verfehlt. Solche Augenblicke stehen unter dem Gesetz der Taborerfahrung: Sie sind nicht ein Ort des Bleibens, sondern Ermutigung, Stärkung, um neu mit dem Wort Jesu Christi in den Alltag hineinzugehen und um zu begreifen, daß der Lichtkegel der göttlichen Nähe da ist, wo das Gehen mit dem Worte stattfindet.

Fassen wir alles Bisherige zusammen, so können wir sagen, daß es drei Weisen *christlicher* Erfahrung gibt:

a) die Erfahrung von Schöpfung und Geschichte, die sich dem Menschen in der Leiter der Überschreitung des Vordergründigen und als Weg in der Begegnung mit dem Grund anbietet.

b) Die Erfahrung der christlichen Gemeinschaft und der christlichen Menschen, in der die Wege zur Transzendierung von Schöpfung und Geschichte geöffnet sind, also der erste Erfahrungstyp vorbereitet, gesteigert und christlich zubereitet ist.

c) Aus diesem Zusammenklang des ersten und zweiten Typs entwickelt sich dann die ganz persönliche Erfahrung mit Gott in Christus und schließlich die eben beschriebene, eigentlich übernatürliche Erfahrung.

---

[12] Scheffczyk a. a. O. (s. Anm. 1), S. 151.

[13] Vgl. dazu die eindringliche Darstellung vorgreifender Erfahrung des Göttlichen in den Confessiones Augustins, bes. VII 10, 16 u. VII 17,23–21,27; ferner die Vision von Ostia IX 10, 23–26; dazu A. Mandouze, L'extase d'Ostie. In: Augustinus Magister I. Paris 1954, S. 67–84. Vgl. auch die noch ungedruckte Regensburger Dissertation von Henrique de Noronha Galvano, Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustinus. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones (1979).

Für die Katechese werden normalerweise nur die beiden ersten Typen in Frage kommen. Entscheidend ist, daß die vorwärtstreibende Dynamik des Glaubens nie zu Gunsten eines bloßen Zirkels von Angebot und Nachfrage preisgegeben wird, der den Menschen ins Gegebene verschließt, anstatt daß er befreit und ins Offene geführt würde.

ANHANG. EIN BIBLISCHES BEISPIEL

In einem kurzen Anhang möchte ich versuchen, das Gesagte an einem biblischen Text zu exemplifizieren, nämlich an der Geschichte der Begegnung Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4).

Mir scheint, daß an dieser Perikope alles eben Bedachte als konkreter Weg sehr schön sichtbar wird. Zunächst erfolgt die Begegnung zwischen Jesus und dieser Frau im Zeichen einer normalen menschlichen Alltagserfahrung, der Erfahrung des Durstes, die freilich als eine der menschlichen Urerfahrungen bezeichnet werden darf. Dann geschieht im Gespräch, das sich so entspinnt, der Überschritt zum Lebensdurst; es kommt die Tatsache ins Spiel, daß man immer wieder trinken muß, immer wieder der Quelle bedarf. So wird dieser Frau etwas bewußt, was sie wie jeder Mensch an sich immer schon weiß, aber im Alltag nicht gegenwärtig hat: daß sie nach Leben überhaupt dürstet und daß eigentlich alle Stillungen, die sie sucht und findet, diesen vitalen Urdurst nicht stillen können. Die vordergründige »empirische« Erfahrung überschreitet sich.

Noch aber bleibt das, was so einsichtig wird, im Innerweltlichen stehen. So kommt es zu dem für die johanneische Dialogtechnik typischen Reden auf zwei Ebenen, zu dem johanneischen Mißverständnis, wie die Exegese es nennt. Dadurch, daß Jesus und die Samariterin mit denselben Worten zwei ganz verschiedene Ebenen anvisieren und so, von der Mehrdeutigkeit menschlicher Sprache getrennt, aneinander vorbeireden, kommt die noch verbleibende Inkommensurabilität zwischen dem Glauben und auch einer ausgeweiteten menschlichen Erfahrung zum Vorschein. Denn die Frau versteht unter dem Wasser das, wovon die Märchen reden: das Lebenselixier, kraft dessen man nicht mehr zu sterben bräuchte und aller Lebensdurst befriedigt wird. Sie bleibt im Bereich des »Bios«, des vorfindlichen empirisch geprägten Lebens, während Jesus ihr die »Zoé«, das eigentliche Leben eröffnen möchte.

Die nächste Stufe ergibt sich dadurch, daß von der Frage des Lebensdurstes her die Frau mit der Ganzheit ihrer Person ins Spiel kommt. Sie fragt nun nicht mehr nach *etwas*, nach Wasser oder sonst einer einzelnen Sache, sondern nach dem Leben, nach sich selbst. Von daher versteht sich die

scheinbar völlig unmotivierte Zwischenrede Jesu: »Rufe deinen Mann herbei!« (4, 16). Das ist beabsichtigt und notwendig, weil ihr Leben als Ganzes mit all seinem Durst zur Frage steht. Damit kommt wie von selbst das eigentliche Dilemma, die tiefe Verfahrenheit ihrer Existenz zum Vorschein: Sie wird vor sich selbst gestellt. Allgemein könnten wir das, was sich hier abspielt, auf die Formel bringen: Der Mensch muß sich, sein Eigentliches erkennen, um Gott zu erkennen. Das eigentliche Medium, die Urerfahrung aller Erfahrungen ist, daß der Mensch selbst der Raum ist, in dem und durch den er Gott erfährt. Freilich wird sich dann der Zirkel auch umgekehrt herum dahingehend schließen, daß erst im Erkennen Gottes das eigene Selbst richtig erkannt wird.

Aber das ist ein Vorgriff. Zunächst muß, wie gesagt, die Frau sich erkennen, ja, sie muß *be*kennen. Es ist ja eine Art Beichte, die sie nun ablegt: ein Bekenntnis, in dem sie schließlich ganz schonungslos offen dasteht. So ist ein neuer Überschritt geschehen: von der empirischen und experimentellen zur »experientiellen« Erfahrung, zur »Existentialerfahrung«, um in unserer vorigen Terminologie zu bleiben. Die Frau steht vor sich selbst. Es geht nicht mehr um etwas, sondern um das Tiefste des eigenen Ich und damit um die radikale Bedürftigkeit, die das »Ich-selbst« des Menschen *ist*, wo es hinter den Vordergründigkeiten des Etwas schließlich aufgedeckt wird. Insofern können wir dieses Gespräch als Urtypus von Katechese überhaupt ansehen, von dem, worum es in der Katechese letztlich immer gehen muß: Sie muß vom Etwas zum Ich führen. Über alles Etwas hinaus muß sie den Menschen selbst, *diesen* ganz bestimmten Menschen ins Spiel bringen. Sie muß Selbsterkenntnis und Selbstbekenntnis schaffen, so daß die Dürftigkeit und Bedürftigkeit des Seins hervortritt.

Aber kehren wir zum biblischen Text zurück! Bei der Samariterin ist diese radikale Konfrontation mit dem eigenen Selbst erreicht. In dem Augenblick, in dem dies der Fall ist, erhebt sich immer und notwendig die Frage aller Fragen: Die Selbstfrage wird zur Gottesfrage. Nur scheinbar ist es unmotiviert, in Wirklichkeit unvermeidlich, daß die Frau nun fragt: Wie ist das eigentlich mit der Anbetung, also mit Gott und meinem Verhältnis zu ihm (4, 20)? Die Frage nach dem Grund und dem Ziel tritt hervor. Erst an dieser Stelle wird das Angebot der wahren Gabe Jesu möglich. Die »Gabe Gottes« ist ja Gott selbst, Gott, insofern er Gabe ist, das heißt, der Heilige Geist (V. 10 und V. 24). Am Anfang des Gesprächs ist überhaupt noch kein Weg dahin sichtbar, daß diese offensichtlich sehr oberflächlich lebende Frau sich etwa für den Heiligen Geist interessieren könnte. Aber nun, wo sie auf den Grund ihrer selbst geführt ist, entsteht die Frage, die der Mensch stellen muß, damit er das Eigentliche gefragt hat, was ihm auf der Seele brennt. Jetzt erkennt die Frau den eigentlichen Durst, von dem sie getrieben wird. Und so kann sie jetzt endlich erfahren, wonach dieser Durst dürstet.

Zu diesem Durst hinzuführen, ist Richtung und Sinn aller Katechese. Sie kann gar nicht anders, als im Sinnlichen des Menschen anzusetzen, der weder weiß, daß es den Heiligen Geist gibt, noch daß er danach dürsten könnte. Katechese muß in die Selbsterkenntnis, in die Entblößung des Ich hineinführen, das die Masken fallen läßt und sich aus dem Reich des Etwas in dasjenige des Seins begibt. Ihr Ziel ist die *Conversio*, das Sich-umdrehen des Menschen, das zur Folge hat, daß er vor sich selber steht. Die *Conversio* (die »Bekehrung«, die Umkehr) ist mit Selbsterkenntnis identisch und Selbsterkenntnis ist der Kern aller wahren Erkenntnis. *Conversio* ist die Weise, wie der Mensch sich findet und dann die Frage aller Fragen erkennt: Wie kann ich Gott anbeten? Es ist die Frage seines Heils und ihretwegen gibt es Katechese.

Die Menschenrechte als Prinzipien politischer Humanität

Von Otfried Höffe

»Politische Humanität und die Menschenrechte als ihre Prinzipien« sind nicht der Gegenstand einer vielleicht hochgelehrten, praktisch-politisch aber folgenlosen Betrachtung. Denn über politische Humanität zu sprechen heißt, an die Politik eine Forderung zu richten, die Forderung nämlich, nicht allein das persönliche, sondern gerade auch das öffentliche Leben nach Prinzipien und Kriterien zu gestalten, die unter das Ideal der Humanität fallen. Dieses zunächst noch vage Ideal bedeutet für den politischen Bereich, Recht und Staat auf Kriterien wie Menschenwürde, wie Frieden, Freiheit und (politisch-soziale) Gerechtigkeit zu verpflichten.

Allgemein und wörtlich heißt Humanität das, was den Menschen vor allen anderen Lebewesen auszeichnet: seine Natur oder sein Wesen. Nun ist der Mensch von Natur aus nicht schon auf bestimmte Verhaltensweisen und Lebensformen festgelegt. Im Unterschied zum Tier sind wir nicht von engen Naturgesetzmäßigkeiten, etwa Instinkten, und mehr oder minder geschlossenen Lebens- und Erfahrungsräumen bestimmt. Der Mensch ist das weltoffene Wesen mit einem außergewöhnlich weiten Spielraum, innerhalb dessen er – sei es als einzelner, sei es als Klein- oder Großgruppe – sich höchst unterschiedlich entwickeln und sein Leben führen kann. Die Weltoffenheit bedeutet aber auch, daß der Mensch schon unter dem Gesichtspunkt seines eigenen langfristigen Glücks, dann auch in sozialer und politischer Perspektive ein gelungenes Leben verfehlen kann. Angesichts der prinzipiellen Alternative von Gelingen und Verfehlen bezeichnet Humanität nicht das Ideal eines mißlungenen, sondern das eines geglückten, vielleicht sogar eines besonders geglückten Lebens.

Die Fähigkeit zu einem solchen Leben erwirbt der Mensch nicht schon durch biologische Prozesse, sondern erst durch Erziehung, Selbsterziehung und freie Sinnstiftung. Humanität als Ideal eines gelungenen, des wahren Menschseins bezeichnet daher weder einen empirischen Befund noch ein vorfindliches Muster, sondern eine Aufgabe der Kultivierung menschlicher Anlagen, eine Aufgabe, die die Menschen in einem nie abgeschlossenen Prozeß der Bildung, Selbstfindung und des Selbstentwurfs näher zu definieren und aus eigenem Antrieb auszuführen haben. Humanität ist das stets riskante Unternehmen der Menschheit, zu sich selbst zu kommen und ein sinnvolles, der menschlichen Begabung (wie zum Beispiel der Sprache und Vernunft) würdiges Leben zu führen. Sie meint nicht die Schwäche und Hinfälligkeit, auch nicht die Niedrigkeit und Bosheit des Menschen, sondern die normative Leitidee, sich trotz solcher Anfechtungen von Selbstverwirklichung und Mitmenschlichkeit bestimmen zu lassen. Zum Wesen dieser Leitidee gehört es, für die verschiedenen persönlichen und gesellschaftlich-kulturellen Bedingungen, Interessen und Sinnvorstellungen der Menschen offen zu sein. Humanität ist daher mit Notwendigkeit ein inhaltlich unscharfer Begriff.

Die Alternative von Gelingen und Verfehlen gilt nicht bloß für die persönliche, sondern auch für die politische Seite menschlicher Existenz. Wie wir es aus der eigenen Geschichte und im Blick über unsere Grenzen genügend kennen: Recht und Staat

dienen keineswegs immer und überall dem Frieden und Wohlergehen der Bürger. Viel zu oft sind sie Orte der Unterdrückung und Ausbeutung. Deshalb werden wir mit dem Begriff der politischen Humanität aufgefordert, auch den Bereich des Politischen dem Ideal wahrer Menschlichkeit zu unterwerfen, damit nicht eine heile Welt persönlicher Humanität mit einer Rechts- und Staatsordnung kontrastiert, in denen Grundrechte massiv verletzt, in denen Folter und willkürliche Verhaftungen an der Tagesordnung sind.

Gewiß dürfen wir die Politik nicht mit der Elle persönlicher Humanität messen. Eine solche Personalisierung und Moralisierung der Politik wäre nicht bloß ein frommer Wunsch, der von nichts anderem als Sach- und Weltfremdheit zeugte. Die Vorstellung, Recht und Staat sollten die Selbstverwirklichung ihrer Bürger besorgen, ist auch tendenziell totalitär, eröffnet sie doch dem Staat Eingriffsmöglichkeiten bis in den intimsten Bereich persönlicher Lebensführung. Sicherlich geht es innerhalb eines Staates und zwischen den Staaten auch um Machtkämpfe. Aber diese Machtkämpfe finden in der Regel nicht ungeordnet, *rein* naturwüchsig statt, sondern im Rahmen und nach Maßgabe gewisser innen- und außenpolitischer Strukturen. Die Idee der politischen Humanität fordert nun, diese Strukturen so einzurichten, daß – um es innerstaatlich zu formulieren – die einzelnen Gemeinwesen nicht ausschließlich oder primär der Kampfplatz menschlicher Selbstbehauptung und Expansion sind. *Zunächst* einmal sollen sie durch gegenseitige Anerkennung und Verständigung bestimmt sein. Dabei schließen Anerkennung und Verständigung Rivalitäten und Konflikte nicht aus. Keineswegs fordert die politische Humanität, daß überall eitel Liebe und Freundschaft herrschen. Doch sollen die Streitigkeiten und Machtkämpfe nur auf der Grundlage und im Rahmen einer wechselseitigen Anerkennung der Menschen stattfinden.

Eine solche Forderung nach politischer Humanität ist gar nicht unrealistisch. Denn nicht nur an das persönliche, sondern auch an das öffentliche Leben, an Regierungserlasse, an Richtersprüche und Gesetze, selbst an eine Verfassung und die Grundordnung unserer politischen Systeme stellen wir die Frage: »Ist das Gegebene auch gut und richtig?« Ebenso wie bei der persönlichen Praxis kann man diese Frage nicht bloß unter Kriterien der Geschicklichkeit und Klugheit lesen. Auch angesichts von Recht und Staat findet die Frage nach dem Guten und Richtigen erst in der Dimension von Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität ihre volle Antwort. Eine Rechts- und Staatsordnung findet erst dann unsere innere Zustimmung, wenn sie zunächst einmal unser Überleben sichert, darüber hinaus aber wenn durch sie die humane Entfaltung und das Glück der einzelnen und der Gruppen zwar nicht selbst realisiert, wohl aber prinzipiell möglich wird. So machen wir unsere Anerkennung des Politischen von seiner Humanität abhängig, also davon, daß wir durch die Rechts- und Staatsstrukturen nicht erniedrigt werden, vielmehr mit aufrechtem Gang, frei von elementarer Not und frei von Furcht vor unseren Mitmenschen und besonders den Staatsgewalten leben.

Für die Forderung, die politischen Verhältnisse nach Humanitätsgesichtspunkten zu gestalten, spricht auch die Einsicht, daß das persönliche Leben sich nicht in einem politikfreien Raum abspielt, die Politik daher mitentscheidet, inwieweit uns eine humane Existenz gelingt. Wir alle leben in politischen Verhältnissen, und dies nicht bloß zufällig und vorübergehend, sondern mit einer gewissen Notwendigkeit. Deshalb kann es nicht darauf ankommen, die politischen Verhältnisse insgesamt abzuschaffen, wohl aber: sie so einzurichten, daß wir eine humane Existenz führen können. Gewiß gehört

es zur Selbstverwirklichung, daß jeder das, was er für richtig hält und im Falle reiflicher Überlegung und Lebenserfahrung auch zu Recht dafür halten mag, selbst ergreifen und selbst vollziehen muß. Die Politik kann uns ein humanes Leben nicht abnehmen. Aber die politischen Verhältnisse müssen so gestaltet sein, daß sie uns den nötigen Spielraum für eine humane Existenz lassen, darüber hinaus: daß sie mithelfen, unnötige Hindernisse und Barrieren zu beseitigen. So ist politische Humanität zumindest eine negative und kritische Kategorie. Sie ist auf Inhumanität, auf Leid, Not, vor allem auf Unfreiheit und Ungerechtigkeit als deren Negation und Destruktion bezogen.

Die politische Humanität hat aber auch einen positiven Ausdruck. Es sind die Menschenrechte, in denen das sittlich-politische Bewußtsein der Neuzeit und Gegenwart eine paradigmatische Gestalt gefunden hat; es sind die Menschenrechte, in denen fundamentale Ansprüche und Forderungen der politischen Humanität konzentrisch zusammenlaufen. Daher werden sie zu Recht immer wieder neu gegenüber allen politischen Gemeinwesen eingeklagt. Zu Recht ist ihre Mißachtung ein gemeinsamer Nenner, der die Menschen höchst verschiedener politischer und religiöser Überzeugungen vereint: zum Protest gegen die Verfolgung, Entrechtung und Bekämpfung von rassischen und religiösen, von sprachlichen und kulturellen Minderheiten, zum Protest gegen das Abstempeln unliebsamer Bürger und Gruppen als staatsfeindlich, zum Protest dagegen, daß politische Kritiker gefoltert, eingekerkert und hingerichtet werden.

Nun kann man fragen: Die Menschenrechte als Gradmesser politischer Humanität zu nehmen – verbirgt sich darin nicht ein Stück abendländischen Kulturimperialismus? Sicherlich verdanken sich die Menschenrechte in ihrer modernen Gestalt als subjektiv öffentliche Rechte vor allem der abendländischen Naturrechtstheorie der Neuzeit, der europäischen Aufklärung und der im Westen entwickelten politischen Theorie des Liberalismus. Auch die tieferen Wurzeln der Menschenrechtsidee befinden sich im Abendland: das Christentum und das griechisch-römische Denken. Schließlich werden im Westen auch die ersten Menschenrechtserklärungen verkündet: 1776 in den Vereinigten Staaten, 1789 im revolutionären Frankreich. Aber die partikulare Herkunft der Menschenrechte spricht nicht gegen ihre allgemeine Gültigkeit. Es ist eher so, daß im abendländischen Denken zum ersten Mal Recht und Staat einem universalen Humanitätsanspruch unterworfen werden. Überdies hat die Entwicklung der Menschenrechtsidee anfängliche Einseitigkeiten ihrer konkreten Ausformulierung korrigiert. Wegen der allgemeinen Gültigkeit der Menschenrechte als Prinzipien politischer Humanität konnten die Vereinten Nationen bald nach Beendigung des Zweiten Weltkrieges, nämlich im Jahr 1948, eine allgemeine Erklärung der Menschenrechte als »das von allen Völkern und Nationen gemeinsam zu erreichende Ideal« verkünden. Weitere über das Abendland hinausreichende Stationen der Menschenrechtsentwicklung sind die beiden Menschenrechtskonventionen der Vereinten Nationen von 1966 und die Schlußakte der (Helsinki-)Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa.

Vor allem sagt es der Begriff der Menschenrechte selbst, daß es um allgemein gültige Prinzipien der Humanität geht. Denn nur jene Rechte verdienen den Namen Menschenrechte, die für jeden Menschen gültig sind, unabhängig von Geschlecht und Hautfarbe, von Abstammung, Rasse, von Sprache, religiöser oder politischer Anschauung, auch von wirtschaftlicher und sozialer Stellung. So handelt es sich von der

Sache selbst her um Rechte, die unabhängig von den persönlichen Verhältnissen, politischen Konstellationen und geschichtlichen Bedingungen – zeitlich gesehen – immer und, räumlich betrachtet, überall gültig sind. Freilich kann es sein, daß angebliche Menschenrechte diesem Anspruch gar nicht genügen. Aber der entsprechende Nachweis träfe nicht die Menschenrechte als allgemein gültige Prinzipien politischer Humanität, sondern nur die Behauptung, daß es sich bei diesem oder bei jenem Recht tatsächlich um ein Menschenrecht handelt.

Mit den Menschenrechten wird der Versuch unternommen, im politischen Bereich eine dehumanisierte Welt zu humanisieren, wobei die beiden Ausdrücke »dehumanisiert« und »humanisieren« ebenso in einem spezifisch geschichtlichen Sinn als auch viel grundsätzlicher, nämlich in einem fundamentalanthropologischen Sinn zu verstehen sind. Denn die Menschenrechte suchen einerseits zeitgenössische Krisenerfahrungen zu überwinden: Im 18. und 19. Jahrhundert, viel zu häufig aber auch heute noch richten sich die Menschenrechte in der Form persönlicher Freiheitsrechte gegen die massiven Ausschreitungen absolutistischer Staatsgewalt; die Menschenrechte sind daher historisch und sachlich zuerst Schutz- und Abwehrrechte der Bürger gegenüber dem Staat. Anfangs sehr zögernd, seit einigen Jahrzehnten verstärkt, suchen sie als soziale Menschenrechte die großen sozialen Fragen unserer Zeit zu lösen. Als politische Mitwirkungsrechte bemühen sie sich, alte und neue Formen von Kolonialismus, Satellitenstaaten und zentralistischen Staatsgewalten zu überwinden, um die Schwachen und die Minderheiten vor Unterdrückung zu schützen.

Neben dieser spezifisch geschichtlichen Bedeutung haben die Menschenrechte einen fundamentalanthropologischen Sinn, nehmen sie doch zwei wesentliche Aspekte der *conditio humana* auf, nämlich das grundsätzliche Angewiesensein des Menschen auf seine Mitmenschen und die ebenso grundsätzliche Bedrohung des Menschen durch seinesgleichen. Dort, wo Robinson für sich allein existiert, braucht es ebensowenig Menschenrechte wie dort, wo er mit seinen Mitmenschen in eitel Freundschaft lebt. Doch weder das eine noch das andere ist die Regel. Daß die Menschen vielfach aufeinander angewiesen sind, das beweist ebenso die Sexualität wie die Hilfsbedürftigkeit der Neugeborenen, der Zwang zur Arbeit und ihre Erleichterung durch Arbeitsteilung, nicht zuletzt die Sprachbegabung. Die prinzipielle Selbstbedrohung der Menschen wiederum entsteht aus dem Zusammenspiel von zwei Momenten. Sie entsteht erstens, weil die Menschen denselben Lebensraum miteinander teilen und es deshalb nicht verhindern können, sich mindestens gelegentlich wechselseitig zu beeinflussen. Sie entsteht zweitens, weil die Menschen als sogenannte endliche Vernunftwesen weder durch Naturinstinkte vollständig determiniert sind (sie können sich vielmehr selbst Zwecke setzen und diese auf selbstgewählten Wegen verfolgen), noch befinden sie sich dabei notwendigerweise in Harmonie mit ihren Mitmenschen. Die Menschen leben daher nicht notwendig in friedlicher oder in naturgesetzlich weitgehend durchdeterminierter Koexistenz miteinander. Die gegenseitigen Beeinflussungen können vielmehr zu wechselseitigen Bedrohungen der menschlichen Handlungsfreiheit führen.

Gewiß, so läßt sich einwenden, ist der Mensch nicht bloß ein Konflikts-, sondern auch ein Sozial- und Kooperationswesen. Doch ist auf die Sozial- und Kooperationsnatur kein Verlaß. Ob aus Neid, Eifersucht, Rachsucht oder purer Bosheit, ob aus Macht-, Geltungs- oder Besitzstreben, ob aus dem Interesse, die eigenen politischen oder religiösen Überzeugungen durchzusetzen – es gibt genügend Gründe und Motive

dafür, daß sich Menschen gegen ihresgleichen wenden. Und weil der Mensch keine angeborene Tötungshemmung hat, können sich die Streitigkeiten und Konflikte eventuell bis zur gegenseitigen Vernichtung verschärfen. Zwar ist diese Verschärfung keineswegs notwendig; doch ist sie möglich. Und wie es die Unzahl von Kriegen, Bürgerkriegen und Völkermord gerade auch in unserem Jahrhundert erschreckend belegt: Die Verschärfung ist viel zu häufig auch wirklich.

Da das menschliche Leben von Konflikten bedroht ist, die nicht vor Leib und Leben der Konkurrenten haltmachen, braucht es Rechts- und Staatsverhältnisse. Es ist die Aufgabe der politischen Humanität, diese Verhältnisse so zu gestalten, daß die Lösung der Konflikte letztlich nicht von den jeweiligen Macht- und Drohpotentialen der Konfliktpartner abhängt, wobei diese Machtpotentiale nicht bloß wirtschaftlicher oder militärischer, sondern auch emotionaler, intellektueller und anderer Natur sein können. Dem Anspruch der politischen Humanität genügt eine Konfliktlösung, die jenseits der Machtpotentiale die politischen Verhältnisse und Strukturen auf die unantastbare Würde jedes Menschen und das gleiche Recht auf Freiheit verpflichtet. Die Menschenwürde und die gleiche Freiheit sind aber zugleich die Grundprinzipien der Menschenrechte.

Die Menschenrechte sind Ansprüche, die jeder einzelne Mensch gegenüber seinen Mitmenschen, vor allem aber gegenüber den staatlichen Gewalten besitzt. Weil es sich um *Ansprüche* handelt, die jedem Menschen zukommen, gehören sie zu dem, was die Politik den Menschen schuldet. Die Menschenrechte gründen nicht erst in freiwilligen und über das Geschuldete hinausgehenden Handlungen der (politisch-sozialen) Liebe. Die Menschenrechte sind vielmehr ein wesentliches Element der (politisch-sozialen) Gerechtigkeit. Deshalb stellen sie vielleicht nicht die zureichenden, wohl die notwendigen Prinzipien der politischen Humanität dar. Auf die Anerkennung der Menschenrechte kann kein Gemeinwesen verzichten, das auch nur in einem elementaren Sinn human sein will. Wenn die Gesetze und die Institutionen einer politischen Gemeinschaft noch so gut innere und äußere Sicherheit, wenn sie Koordination, Effizienz und Stabilität, selbst wenn sie darüber hinaus wirtschaftliches Wohlergehen verbürgen, zugleich aber im Widerspruch mit den Menschenrechten stehen, sind sie zu ändern – sofern sie überhaupt eine humane Existenzberechtigung haben sollen.

Die Menschenrechte stellen vor allem den Schutzwall gegen den Herrschaftsmißbrauch einer jeden politischen Autorität dar. Sie fungieren als Schutz von Minderheiten und Benachteiligten; sie sichern die Gleichberechtigung derjenigen, die nicht die wirtschaftlichen, politischen, religiösen und sprachlich-kulturellen Überzeugungen der Mächtigen oder der Mehrheit teilen. Deshalb sind die Menschenrechte Vorgaben im Sinne von Fundamentalkriterien und normativen Leitprinzipien jeder Politik; sie stellen ein kritisches Korrektiv gegenüber den Souveränitätsanmaßungen jeder öffentlichen Gewalt, ebenso gegenüber einer volksdemokratischen wie einer bloß demokratischen Staatsgewalt dar.

Damit dieser Maßstab nicht bloß den Status von Ideen und Hoffnungen, von Appellen und Postulaten, von Proklamationen und Deklamationen hat, die gegenüber der herrschenden Rechts- und Staatswirklichkeit ohnmächtig bleiben, kommt es darauf an, die Menschenrechte zu einem integralen Bestandteil der Rechts- und Staatsordnung zu machen. Dies geschieht dadurch, daß man sie institutionell garantiert und ihnen den positivrechtlichen Status von Grundrechten (persönlichen Freiheits-

rechten, politischen Mitwirkungsrechten sowie Sozial- und Kulturrechten) oder von fundamentalen rechtsverbindlichen Organisationsprinzipien beziehungsweise Staatszielbestimmungen (wie Freiheit, Demokratie, Rechtsstaat und Sozialstaat) macht. Ein wichtiger Schritt zur tatsächlichen Anerkennung der Menschenrechte besteht auch in internationalen Abkommen, sei es auf regionaler oder weltweiter Ebene, ferner in internationalen Vereinigungen wie zum Beispiel *Amnesty International, Internationales Komitee des Roten Kreuzes* oder *Internationale Juristenvereinigung*.

Ich habe bisher wie selbstverständlich drei Gruppen von Menschenrechten genannt, die persönlichen Freiheitsrechte, die politischen Mitwirkungsrechte, dann die Sozial- und Kulturrechte. Diese Dreiteilung richtet sich gegen die vielfachen Versuche, die Menschenrechte als Prinzipien politischer Humanität nur auf eine dieser Gruppen zu verkürzen. Eine solche Verkürzung wäre politisch höchst gefährlich, wie es folgende Überlegung zeigt. Wer die persönlichen Freiheitsrechte bestreitet, nimmt den Menschen den Anspruch auf einen strikt persönlichen Handlungs- und Lebensraum, der gegenüber jeglicher mitmenschlicher und vor allem staatlicher Beeinträchtigung gesichert ist. Ohne die persönlichen Freiheitsrechte ist weder das Überleben noch ein angenehmes oder gar humanes Leben gesichert. Das beweist vielleicht am deutlichsten das erste Freiheitsrecht, das Recht auf die Unverletzlichkeit von Leib und Leben. Gewiß können Recht und Staat sich nicht darum kümmern, daß die Menschen am Leben bleiben und daß sie nicht – wegen Krankheit, Unfall oder Alter – sterben oder gebrechlich werden. Wohl können und sollen sie dafür Sorge tragen, daß Leib und Leben vor Eingriffen der Mitmenschen und des Staates geschützt werden. (Neben dem Recht auf Leib und Leben gehören zu den persönlichen Freiheitsrechten auch die Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit, das Recht auf persönliches Eigentum, die Meinungs- und Pressefreiheit, die Freiheit von Kunst und Wissenschaft, die Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit usw.)

Aber auch die politischen Mitwirkungsrechte gehören zu den Menschenrechten. Denn insofern ein Gemeinwesen eine Verfassung, Gesetze und eine Regierung braucht, gebietet das Prinzip der unantastbaren Würde jeder menschlichen Person, daß alle Bürger das Recht haben, nicht bloß Betroffene der Politik zu sein, sondern selbst als Subjekt an den öffentlichen Entscheidungsprozessen teilzuhaben. Das Recht jedes Menschen, im emphatischen Sinn des Wortes Subjekt der Politik zu sein, verbietet ebenso, daß ein Gemeinwesen von außen regiert wird (sei es als Satellitenstaat, sei es als Kolonie), wie es eine politisch höherwertige Oberschicht ausschließt, die allein befugt ist, Verfassungen und Gesetze zu geben sowie sie auszuführen; entsprechend ist eine politisch minderwertige Unterschicht illegitim, die prinzipiell von allen oder bestimmten Bereichen staatlicher Gewalt ausgeschlossen ist. Im Gegensatz zu grundsätzlichen politischen Privilegien und Diskriminierungen gebühren jedem Mitglied der betreffenden politischen Gemeinschaft die gleichen Rechte. Deshalb gehören neben den persönlichen Freiheitsrechten – aus der Perspektive der Staatsordnung betrachtet – das Selbstbestimmungsrecht aller Völker und die Demokratie sowie – aus der Perspektive subjektiver Rechte formuliert – das aktive und passive Wahlrecht zum integralen Bestandteil der Menschenrechte.

Schließlich gilt, daß eine politische Gemeinschaft, die es mit der Menschenwürde sowie mit den Freiheitsrechten und Mitwirkungsrechten ernst meint, sich auch um jene generell gültigen empirischen Bedingungen kümmern muß, ohne die man ein men-

schenwürdiges Leben gar nicht führen und ohne die man seine Freiheits- und Mitwirkungsrechte überhaupt nicht oder nur zum geringen Teil und sehr erschwert realisieren kann. Es gehört daher zur Idee der politischen Humanität, für jene wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und politischen Bedingungen Verantwortung zu übernehmen, die die Realisierung einer menschenwürdigen Existenz sowie die der Freiheits- und Mitwirkungsrechte unmöglich machen, verhindern oder ungebührlich erschweren. Im Gegensatz zu Kritikern der Idee der sozialen Menschenrechte beziehungsweise der Idee der Sozialstaatlichkeit trägt eine politsche Gemeinschaft auch für die Rahmenbedingungen Mitverantwortung, unter denen Arbeitsverhältnisse bestimmt,unter denen Einkommen, Bildung, soziale Stellung usw. erworben werden.

Mit einem Wort: Zu den Menschenrechten gehören ebenso die persönlichen Freiheitsrechte wie die politischen Mitwirkungsrechte und die Sozial- und Kulturrechte. Im Gegensatz zu einer gelegentlich leichten, gelegentlich aber auch ganz massiven Überbetonung der Freiheits- und Demokratierechte im Westen, der Sozialrechte im Osten und des Selbstbestimmungsrechts der Völker in Gebieten alter oder neuer Kolonisation wird erst in der gleichzeitigen Anerkennung aller drei Gruppen die Idee der Menschenrechte voll erfüllt.

Auch in ihrer Auffächerung zu spezifischen Menschenrechten und in deren tatsächlicher Anerkennung als Grundrechte und als fundamentale Staatsziele gebieten die Menschenrechte nur zum geringen Teil unmittelbar ein Tun oder Lassen. Sie sind in der Regel erst allgemeine normative Kriterien, auf die Recht und Staat verpflichtet sind, ohne daß sie schon eine konkrete Rechts- und Staatsordnung definieren oder gar genau angeben, was hier und jetzt öffentlich zu tun oder zu lassen ist. So sind die Menschenrechte Prinzipien politischer Humanität im Sinne von Fundamentalnormen. Es sind Normen zweiten Grades, nach deren Maßgabe die entsprechenden politisch-sozialen Verhältnisse allererst wahrgenommen und beurteilt, entworfen und tatsächlich eingerichtet oder weiterentwickelt werden sollen. So vollendet sich die Verwirklichung der Menschenrechte erst dort, wo man die rechtlich-politischen Strukturen, die Rechtspflege, dann auch das Bildungswesen, die Wirtschafts- und Arbeitswelt usw. tatsächlich entsprechend gestaltet.

Die tatsächliche Gestaltung der politischen Verhältnisse nach Maßgabe der Menschenrechte ist aber nur unter Voraussetzung einer Kenntnis dieser in den verschiedenen Ländern und Kulturen zum Teil sehr unterschiedlichen Lebensverhältnisse sowie unter Berücksichtigung der entsprechenden Sachgesetzlichkeiten möglich. So stellt sich die Aufgabe, die Menschenrechte beziehungsweise die durch sie begründeten Grundrechte und Staatsziele gemäß den Funktionsanforderungen von Politik, Gesellschaft und Wirtschaft sowie ihrer jeweiligen konkreten Situation zu vermitteln, dabei insbesondere für Unterschiede offen zu sein. Die Menschenrechte als universal gültige Prinzipien der politischen Humanität fordern keineswegs eine unterschiedslos gleiche Gestaltung der rechtlich-staatlichen Verhältnisse in aller Welt. Erst in der geschichtlich konkreten, daher auch geschichtlich verschiedenen Vermittlung und Anerkennung der Menschenrechte vollendet sich ihre Verwirklichung.

Freilich: Auch dort, wo sie als prinzipiell verwirklicht gelten können, dürfen wir ihre Humanitätsbedeutung nicht überziehen. Denn die Menschenrechte sind Prinzipien der *politischen*, nicht schon der personalen Humanität. Sie garantieren keineswegs humane Bildung und humane Gesinnung bei den einzelnen Bürgern. Denn die Men-

schenrechte sind ein Element der Politik. Durch die Politik, auch durch eine humane Politik werden aber nur *Möglichkeiten* menschlicher, gerade auch humaner Existenz bereitgestellt; es wird nicht diese Existenz selbst vollzogen. Vielmehr muß das Ergreifen der Möglichkeiten dem einzelnen und seinen persönlichen Beziehungen überlassen bleiben. Die Selbstrealisierung und persönliche Humanität erwachsen erst aus der aktiven, oft auch kreativen Auseinandersetzung mit den Bedingungen, die man vorfindet. So wie jede Politik beziehen sich auch die Menschenrechte nur auf Potentiale personaler Humanität, nicht auch auf deren Aktualisierung.

Dieser Umstand hat die methodisch wichtige Konsequenz, daß der humane Lebensvollzug der Menschen durch eine auch noch so humane Politik nicht besorgt werden kann. Das bedeutet allerdings nicht, daß die Politik gegenüber persönlicher Humanität belanglos sei. Ganz im Gegenteil entscheidet sie mit über die Bedingungen über ein sinnvolles Leben. Zumindest entscheidet sie mit über mögliche Hindernisse und Barrieren; vielleicht ist sie auch mitverantwortlich für die Spielräume, in denen Identitätsbildungen, affektive Bildungen und persönliche Interaktionen, in denen die Ausbildung humaner Bildung und Gesinnung möglich sind. So stellt eine humane Politik vielleicht sogar Aktionsräume für Selbstverwirklichung und Mitmenschlichkeit bereit. Aber auch hier gilt, daß eine humane Politik nicht die persönliche Existenz selbst, wohl aber ihre limitierenden Grundbedingungen betrifft. Kurz: In den Menschenrechten als Prinzipien politischer Humanität ist etwas beabsichtigt, worauf die Politik als solches nur verweisen kann. Im Gegensatz zu einem utopischen Optimismus ist die persönliche Humanität Kriterium im Sinne eines Fluchtpunktes, sie ist die indirekte, nicht auch die direkte Intention einer humanen Politik.

Theoretischer und praktischer Anti-Theismus

Von Guido Brühwiler

Im folgenden ist von einigen antitheistischen Organisationen die Rede, die sich durch eine militant antikirchliche Aktivität auszeichnen. Der Kampf gegen die Religion, gegen die Kirche als Institution, gegen den Glauben, ja gegen Gott selber ist das gemeinsame Kennzeichen dieser Organisationen. Daneben gibt es aber erhebliche Unterschiede in der Vorgangsweise, oder sagen wir in der Taktik.

Zwischen diesen Organisationen besteht trotz – oder gerade ihrer Verschiedenheit wegen eine umfangreiche Zusammenarbeit. Es besteht nicht nur ein Austausch von Informationen (theoretische Zusammenarbeit), sondern viele Aktionen werden gemeinsam getragen, gegenseitige Unterstützung wird gewährt (»Solidarität«) und gemeinsame Veranstaltungen sind üblich (praktische Zusammenarbeit).

Wenn wir hier eine Unterscheidung von theoretischer und praktischer antitheistischer Arbeit einführen, so verstehen wir unter theoretischem Antitheismus etwa: den ideologischen Atheismus mit all seinen weltanschaulichen Voraussetzungen, also ganz bestimmte Meinungen oder Doktrinen und eine Arbeit, die hauptsächlich im Verbreiten von Informationen, Zeitschriften und Büchern usw. besteht, in denen die Doktrinen und Ideen enthalten sind, sowie entsprechende Veranstaltungen. Als Beispiel für solchen *theoretischen* oder doktrinären Antitheismus (bzw. Atheismus) betrachten wir den Deutschen Freidenker Verband.

Wenn dagegen eher von praktischem Antitheismus die Rede ist, so ist dabei an einen Aktivismus gedacht, der keinen großen Wert auf ideologische oder weltanschauliche Voraussetzungen seiner Mitglieder legt, sondern hauptsächlich politisch-praktisch tätig sein will. Seine Hauptarbeit besteht schließlich auch nicht so sehr im Verbreiten von Informationen, sondern gipfelt immer wieder in der Erhebung von ganz bestimmten Forderungen etwa an Staat und Gesellschaft. Diese Forderungen werden dann vielfach mit einer theoretischen Schrift begründet oder illustriert. Ein Beispiel für solchen politisch-*praktischen* Antitheismus ist in Deutschland die Humanistische Union. Im Internationalen Bund der Konfessionslosen sehen wir eine Mischform.

Solche Beispiele sind aber auch aus der Geschichte bekannt. So führte in der Reformation einerseits der praktische Kampf gegen das Opfer, die Privatmesse, den Heiligen- und Reliquienkult während Luthers Aufenthalt auf der Wartburg (1521/22) zur Beseitigung der Nebenaltäre und Bilder. Andererseits forderte Luthers Zeitgenosse Karlstadt in seiner (theoretischen) Schrift »Von Abtuhung der Bilder« (1522) auf Grund seines Verständnisses der Zehn Gebote die Entfernung aller Bilder[1]. – Ein ganz ähnliches Beispiel ist auch von Calvin bekannt: Sein Angriff auf die Bilderverehrung in der »Institutio« von 1536, besonders in der Endfassung von 1559 hatte in Frankreich und in den Niederlanden (1566) Bilderstürme von bis dahin noch nie erlebtem Ausmaße zur Folge[2].

---

[1] Joseph Lortz, Die Reformation in Deutschland. Freiburg 1939, Bd. I., S. 334.
[2] E. Iserloh. In: LThK, Bd. II, (1958), Sp. 463, Stw. Bilderstreit.

1. DER DEUTSCHE FREIDENKERVERBAND[3]

Der DFV ist die bedeutendste Organisation der Atheisten in der Bunderepublik Deutschland. Nach eigenen Angaben umfaßt er 200 000 Mitglieder. Tatsächlich dürfte die Zahl aber erheblich höher liegen. Unter anderem hat der DFV eine besonders starke Anhängerschaft in der Gewerkschaftsjugend.

Der gesamte Verband ist in sechs Landesverbänden organisiert, mit Sitzen in Stuttgart, München, Helmstedt, Dortmund, Lübeck und Hamburg sowie in Mülheim an der Ruhr. Der Gesamtverbandsvorstand hat seinen Sitz in Dortmund, Bornstr. 105. Er verfügt über eine der katholischen »Caritas« ähnliche Unterstützungskasse »Gegenseitige Hilfe« in Essen.

Das Selbstverständnis der deutschen Freidenker

Der Deutsche Freidenker Verband e.V. wendet sich nach eigener Angabe »an alle, die keiner Kirche mehr angehören, er wendet sich aber auch an jene, die nur vergessen haben, aus der Kirche auszutreten«. Mit Berufung auf ein Wort des evangelischen Theologieprofessors H. Thielicke soll es sich dabei um »neunzig Prozent unserer westdeutschen Bevölkerung« handeln, welche als »Nichtchristen« bezeichnet werden, »die – zum größten Teil – nur vergessen haben, aus der Kirche auszutreten«.

Die Freidenker wenden sich in ihren Aufrufen »an alle freidenkenden Menschen«: »Schließt Euch zusammen, kämpft mit uns um die geistige und kulturelle Freiheit!« – heißt es in einem Werbeexemplar des Organs des DFV, »der freidenker»[4].

Als »Freidenker«, so heißt es weiter, bezeichne sich der Mensch, der sich durch »eigenes unvoreingenommenes Denken und Nachdenken auf einwandfrei naturwissenschaftlicher Grundlage von den Lehren der Glaubensgemeinschaften freigedacht« habe, und der deshalb nicht Mitglied einer Glaubensgemeinschaft sein könne. Ferner heißt es, das »Nachdenken über sich selbst, seine Umwelt und seine Stellung in der Natur und Gesellschaft führe zu der Erkenntnis, daß der Mensch selbst nur ein Teil der Natur und materiell von ihr abhängig« sei. Es gebe »keine überirdischen Kräfte oder Personen, die das Wesen der Menschen beeinflussen und ihre Fähigkeiten bestimmen« würden. Auch sei »der Mensch selbst« . . . das »höchste Wesen der Erde, dem allein wir als Menschen zu dienen« hätten.

Die Freidenker legen großen Wert darauf, zu betonen, daß der Deutsche Freidenker Verband »keine Sekte, weder im weltanschaulichen noch im antireligiösen Sinne« sei. Freidenker habe es zu allen Zeiten gegeben. So gehörten zu ihnen u. a.: Voltaire, Karl Marx, Friedrich Engels, Francisco Ferer, Ludwig Feuerbach, Thomas Huxley, Charles Darwin, Ernst Haeckel, Wilhelm Liebknecht, August Bebel, Fridtjof Nansen, Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht, Kurt Tucholsky, Bertolt Brecht und Bertrand Russel.

---

[3] Vgl. dazu »Ateismo e Dialogo« XII, N. 1 (März 1977), S. 34 ff.

[4] Das Vereinsorgan des DFV, »der freidenker«, erscheint bei Hubert Freistühler in Schwerte an der Ruhr, im 38. Jahr (1979). Das genannte Werbeexemplar, aus dem die hier angeführten Zitate stammen, ist ohne Jahresangabe.

Die deutschen Freidenker verstehen ihre Arbeit als eine »kulturpolitische«, von der es programmatisch heißt: »Sie richtet sich gegen jede dogmatische und reaktionäre Geisteshaltung. Der Kampf für eine friedliche Welt, gegen Krieg und Rassenhaß sind Inhalt der wissenschaftlichen Weltanschauung des DFV. Eine sozialistische Gesellschaft, in der die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen beseitigt ist und die Freiheit der Persönlichkeit voll wirksam wird, wollen Freidenker gemeinsam mit allen aufgeschlossenen Menschen erreichen.«

Der Deutsche Freidenker Verband versteht sich als »die einzige Vereinigung der Freidenker in der Bundesrepublik«. Auf internationaler Ebene sind die Freidenker durch die Freidenkerinternationale (mit Sitz in Brüssel) zusammengeschlossen. Die deutschen Freidenker verstehen ihre Organisation als dritten Teil der organisierten (sozialistischen) Funktionäre, welche Dreiteilung lautet: »Partei, Gewerkschaft, Freidenkerverband«[5].

Diese Standortbestimmung des Freidenker Verbandes nebst Partei und Gewerkschaft ist für unseren Zusammenhang interessant. Zeigt sich doch gerade die kulturell-weltanschauliche Orientierung des Verbandes. Das bedeutet, daß sich (wie wir sehen werden) gerade auch die antireligiösen Aktivitäten auf dieser Ebene abspielen. Es handelt sich dabei um einen weltanschaulich-doktrinären Kampf. Deshalb nehmen die Freidenker nur erklärte Atheisten in ihren Verband auf. Auch wird der Kirchenaustritt von allen Mitgliedern gefordert. Für diesen wird schließlich auch intensiv geworben.

Der DFV weist geradezu Merkmale einer Anti-Kirche mit entsprechenden Zeremonien und Feiern auf. Als wichtigste dieser Feier sei nur die alljährliche atheistische Jugendweihe genannt, welcher etwa zehn Jugendstunden mit atheistischem und antikirchlichem Charakter als Vorbereitung vorausgehen.

Zur Geschichte der Freidenker

Der Ursprung der modernen Freidenkerbewegung liegt in der englischen und französischen Aufklärung. Ursprünglich verstand man unter Freidenkern die extrem-rationalistischen Vertreter des englischen Deismus. Erst die französischen Enzyklopädisten C.-A. Helvétius und Baron Paul Dietrich Dirre-Thiry-de Holbach (1723–1789) gaben dem Begriff »Freidenker« *(libre penseur)* einen atheistisch-materialistischen Inhalt.

Die freidenkerische Strömung in Deutschland wurzelt im Vormärz, also in der Zeit vom Wiener Kongreß (1815) bis zur Märzrevolution von 1848, besonders auch von 1841 bis März 1848.

Die naturwissenschaftliche Argumentation der damaligen Atheisten zuungunsten des Glaubens war selbst nicht in der Naturwissenschaft begründet, sondern griff auf die oben genannten Voraussetzungen, also auf den englischen und französischen Deismus zurück, was sich an den Biographien der führenden Materialisten des 19. Jahrhunderts: Karl Vogt, Ludwig Büchner, Jakob Moleschott und Ernst Haeckel aufweisen läßt[6].

---

[5] der freidenker, 1, 1977, S. 2.

[6] Siehe dazu die Darstellung von Friedrich Heyer. In: Ders. (Hrsg.) Religion ohne Kirche. Die Bewegung der Freireligiösen. Stuttgart 1977, S. 138–145.

Die Ideen dieser Männer drangen in weitere Kreise des liberalen Bürgertums, brachten dort ein von der Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts mitbeeinflußtes mechanistisches Weltbild hervor und riefen überall Freidenkerorganisationen ins Leben. In Verbindung mit den Doktrinen von Karl Marx und W. I. Lenin entwickelte sich die bürgerliche atheistische Freidenkerbewegung weiter zur proletarischen Freidenkerbewegung und unter Führung des Bolschewismus schließlich zur radikalen kommunistischen Gottlosenbewegung.

Die Ideologie der Freidenker

Die Ideologie der Freidenker beruht auf den ebengenannten materialistischen Voraussetzungen des 19. Jahrhunderts und auf dem Antitheismus der englischen und französischen Aufklärung. Dieses Gedankengut wurde im wesentlichen nicht weiterentwikkelt und blieb etwa im materialistischen Bewußtsein der Mitte des 19. Jahrhunderts stehen.

Als philosophische Grundlage der Religionskritik wird auch stets der »wissenschaftliche Materialismus« genannt. In »der freidenker« (Nr. 6, 1976, S. 68) heißt es: »Unser wissenschaftlicher Materialismus bedeutet, daß in der Welt nichts als die sich bewegende Materie ist. Nur aus diesem logisch-wahren Grundsatz soll man Konsequenzen auf die Falschheit aller Religionen ziehen. Genau die Konsequenz ist wie folgt:

Alles, was irgendwo und irgendwann im Universum existiert, ist Materie (Masse), das heißt, etwas, dessen Masse größer ist als null – einerlei, ob es sich um Stoff oder um Strahlung handelt . . .

Also, etwas, das nicht irgendwo – irgendwann als Materie (Masse) existiert, das heißt, etwas, dessen Raum-Zeit-Messungen null sind, besteht also folgerichtig absolut nirgends – nie, das heißt überhaupt gibt es das nicht, ist nur ein leeres Wort, ohne etwas in der Welt zu bezeichnen . . .«

Aus einigen Beispielen, in denen der Verfasser dieses Textes mit Hilfe seiner positivistisch-instrumentalistischen Sprachauffassung darlegt, daß Wörter wie »Götter«, »Gott-schlechthin«, »Grund des Seins« nichts »bezeichnen« würden, folgert er: »Diese vernichtende Konsequenz des Materialismus gilt für alle Religionen und für alle Zeiten. Sie muß aber immer wiederholt werden, solange die Kirchen in Deutschland Leute zu verdummen suchen, um sie besser ausbeuten zu können.«

Aktivitäten des Deutschen Freidenker Verbandes[7]

Der Freidenker Verband ist durch vielfältige Aktivitäten in der Öffentlichkeit gekennzeichnet. Manche Veranstaltungen werden gemeinsam mit dem Gewerkschaftsbund organisiert. In verschiedenen Ortsgruppen des Gewerkschaftsbundes, vor allem in Industriegebieten, ist er sehr einflußreich. Es werden gemeinsame Unterhaltungsveranstaltungen mit eigenen Musikkapellen durchgeführt. Ebenso gibt es die Kindertagesstätten, welche »Kinderläden« genannt werden. Der Freidenkerverband produziert ei-

[7] Ateismo e Dialogo, a.a.O., S. 35 f.

gene Filme und eigene Schallplatten. Hier wird eine alte Tradition des Freidenker Verbandes fortgesetzt, denn schon vor 1932 wurden in Deutschland antireligiöse Sprechchöre, Theaterstücke, Gottlosenabende veranstaltet. Aus jener Zeit sind auch Schallplatten wie z. B. »Das Gottlosenlied« und das blasphemische Weihnachtslied »Der Stern« sowie Filme mit pädagogisch raffiniert aufgebauter atheistischer Erziehungsarbeit bekannt. In verschiedenen Städten Deutschlands besitzt der DFV auch eigene Buchhandlungen, welche alle der Verbreitung seiner anti-kirchlichen Thesen dienen. Das Material in den Buchhandlungen des Freidenker Verbandes ist streng atheistisch und auch marxistisch. Dazu gehört vor allem auch der Standardband aus der DDR »Weltall, Erde, Mensch«, in welchem die atheistische Weltanschauung umfangreich dargestellt wird. Dieser Band wird übrigens bei der atheistischen Jugendweihe dem Kandidaten überreicht. – Weiter finden sich in den atheistischen Buchhandlungen zahlreiche Bände über leninistische Philosophie. Es liegen auch die »Jahrbücher für kritische Aufklärung« des Club Voltaire auf.

Ebenso finden sich in diesen Buchhandlungen das besonders von der sozialdemokratischen Freidenkerbewegung geförderte tendenziöse Material aus der Kirchengeschichte vor. So z. B. die Titel: O. von Corvin-Wiersbitzki, Pfaffenspiegel; dieses Buch hat schon ungefähr 50 Auflagen erreicht. Oder: E. Rosenow, Wider die Pfaffenherrschaft, 2 Bde.; mehrere Bücher von Karl Heinz Deschner: Und abermals krähte der Hahn, 4. Aufl. 1972; Das Kreuz mit der Kirche, Eine Sexualgeschichte des Christentums, 1974; ferner: Kirche des Unheils, 1974; und Kirche und Faschismus, 1975; – Das Buch des evangelischen Ex-Theologen Joachim Kahl, Das Elend des Christentums, gehört zum Grundbestand der Freidenkerliteratur und ist als Taschenbuch im Rowohltverlag in einer Auflage von bereits 100 000 Exemplaren erschienen.

Weitere Literatur, die in atheistischen Buchhandlungen der Freidenker aufliegt: Albrecht Asser, Streitbarer Materialismus und gegenwärtige Naturwissenschaften; Otto Finger, Von der Materialität der Seele; Georg Klaus und Manfred Buhr, Philosophisches Wörterbuch, 2 Bde. (aus der DDR), viele Auflagen; – eine ausgesprochene Kampfschrift ist das Buch von Rüdiger Schäfer, Die Misere der theologischen Fakultäten, 1972, welches für die Abschaffung der theologischen Fakultäten kämpft. Natürlich liegen auch die alten Freidenkerbibeln auf: Ludwig Büchner, Kraft und Stoff, Erstauflage 1855; Ernst Haeckel, Welträtsel, Erstauflage 1899; selbst das System der Natur des exzessiven Materialisten und Atheisten der französischen Aufklärung, nämlich des Baron von Holbach, wurde 1960 neu aufgelegt. Erstauflage 1770.

Die Freidenker in der Schweiz

Auch in der Schweiz gibt es eine Freidenker-Vereinigung (Geschäftsstelle: Postfach 2022, 8030 Zürich). Sie ist Mitglied der Weltunion der Freidenker und gliedert sich in verschiedene Ortsgruppen in Zürich, Bern, Basel, Aarau, Grenchen, Olten, Schaffhausen, im Tessin und neuerdings auch in der französischen Schweiz. Die Schweizer Freidenker geben die Zeitschrift »Freidenker« heraus, welche monatlich erscheint, und zwar bereits im 68. Jahr (1979).

Die Schweizer Freidenker sind nicht so stark sozialistisch orientiert wie die deutschen Freidenker. So gab es im Jahre 1977 sogar eine Polemik gegen Karl Marx, wo-

bei es u. a. hieß, Marx habe als Freidenker begonnen und ein System hervorgebracht, »das alles freie Denken verfolgt und Wahrheit durch verlogene Dogmen ersetzt«[8].

Diese Marxkritik im Rahmen der Schweizer Freidenker Vereinigung sollte aber nicht über den antikirchlichen Kampf auch dieser Organisation hinwegtäuschen. In einem humanistischen Manifest werden schließlich (übrigens ähnlich wie im inzwischen schon fast vergessenen deutschen F.D.P. Kirchenpapier) u. a. folgende Forderungen erhoben:

»Strikte Trennung der Kirchen von allen staatlichen Institutionen einschließlich Schule und Armee!«

Auch heißt es: »Wir bekämpfen alle kirchlichen Übergriffe im öffentlichen Leben, insbesondere bei den unter staatlicher Kontrolle stehenden Massenmedien. Wir fordern die völlige finanzielle Unabhängigkeit der Kirchen vom Staat. Kirchliche Aufgaben sollten nicht mehr aus öffentlichen Mitteln, zu denen auch Nichtangehörige der Kirchen beitragen, finanziert werden.«

Als erklärten Hauptgegner betrachten auch die Schweizer Freidenker die katholische Kirche. In einem vielsagenden Satz eines Freidenkers ist von der katholischen Kirche, »die doch wohl unser wichtigster und gefährlichster Gegenspieler – wenigstens in unserem Land noch lange bleiben wird«[9], die Rede.

Besondere Unterstützung finden daher die Aktivitäten des »Schweizerischen Aktionskomitees für die Trennung von Staat und Kirche« (Adresse: Postfach 92, 3000 Bern 25).

Die Freidenker in Österreich

In Österreich gibt es heute auch die »Körperschaft der Kirchenfreien Österreichs, Landeskörperschaft Wien«. Sie arbeitet eng mit der von Prof. Dr. Wolfgang Gröbner präsidierten »Österreichischen Körperschaft der Staatsbürger ohne religiöses Bekenntnis« zusammen. (Beide: Herbeckstr. 73/20, 1180 Wien.) Letztere Organisation gibt die Zeitschrift »Europäische Kirchenfreie Rundschau« heraus, welche sechsmal im Jahr erscheint und betont antichristlich ist.

In letzter Zeit engagierte sich die Körperschaft der Staatsbürger ohne religiöses Bekenntnis mehrmals für die Abmeldung der Kinder vom Religionsunterricht. In einem Flugblatt wurden zu Beginn des Schuljahres 1977/78 Schüler und Eltern über die Möglichkeit und Vorgangsweise aufgeklärt, »sich zwangsweise an den staatlichen Schulen installierten Religionsunterricht . . . abzumelden«[10]. Dieses Flugblatt erschien gleichzeitig wie jenes der jungen SPÖ »mit gleichem Ziel-Inhalt«[10]. – Dieselbe Aktion wurde auch zu Beginn des Schuljahres 1978/79 wiederholt.

2. DER INTERNATIONALE BUND DER KONFESSIONSLOSEN (IBDK)

Im Jahre 1958 spaltete sich von dem 1951 neu gegründeten (oben behandelten) Deutschen Freidenker-Verband der Berliner Freidenker Verband ab, und im Jahre 1973

---

[8] Freidenker 5, 1977, S. 40.
[9] Ebd., 9, 1978, S. 83.
[10] Europäische Kirchenfreie Rundschau, Nov./Dez. 1977, 6.

konstituierte sich aus diesem der Bund der Konfessionslosen. Diese Organisation zeigt sich in ihren Schriften antikirchlich, aber nicht direkt atheistisch. In einem Artikel, welcher im Berliner HOBO Wochenmagazin (4, 1974, S. 18 f.) erschien, stellte sich der Bund der Konfessionslosen in der Öffentlichkeit vor. In der Hauptsache geht es gemäß diesem Artikel den Konfessionslosen um den Kampf gegen die Kirche als Institution. Für sie ist der Atheismus überhaupt keine Frage, denn der Glaube an Gott soll automatisch verschwinden, wenn die Kirchen als Institutionen verschwinden.

Am 1. Mai 1976 (übrigens auf den Tag genau 200 Jahre nach der Gründung des Illuminatenordens durch Adam Weishaupt) konstituierte sich aus dem Bund der Konfessionslosen in der Berliner Kongreßhalle der »Internationale Bund der Konfessionslosen«. Bei dieser Gründungsveranstaltung sagte der Herausgeber der Zeitschrift des IBDK, Frank L. Schütte, in einer programmatischen Rede u. a.: »Der IBDK ist eine Kampforganisation. So problematisch das Wort ›Kampf‹ angesichts der jüngsten Beispiele von Terror und Gewalt auch erscheinen mag, auf kämpferische, das heißt offensive aufklärerische Aktionen können wir nicht verzichten . . .«[11]. Weiter heißt es in dieser Rede: »Der Internationale Bund ist keine Weltanschauungsgemeinschaft im herkömmlichen Sinn, keine humanistische Vereinigung, sondern der internationale Zusammenschluß von konfessionslosen Gruppen und Personen, die den *politischen* Kampf gegen die organisierten und institutionalisierten Konfessionen und Kirchen aufnehmen.«[12]

Dieses Selbstverständnis des IBDK wird vom Berliner Wochenmagazin HOBO Nr. 19, 1976 unter dem Titel: »Konfessionslose formieren sich« wie folgt beschrieben:

»Jetzt geht's der Kirche, vor allem der römisch-katholischen, endgültig an den Kragen. Das und nicht weniger ist das Ziel des am 1. Mai 1976 gegründeten ›Internationalen Bundes der Konfessionslosen‹ . . . wie im alten ›BDK‹ verstehen sich die Mitglieder als ›kämpferische Atheisten‹. Einen Dialog mit der Kirche lehnen sie ab . . .«[13]

Aktivitäten des IBDK

Nebst den üblichen kirchenfeindlichen Angriffen besonders auch im Zusammenhang mit dem § 218 (Abtreibungsparagraph) und nebst kirchenfeindlichen Positionen in nahezu allen Artikeln der Zeitschrift des IBDK (Materialien und Informationen zur Zeit) wird auch immer wieder der Kirchenaustritt propagiert.

Der IBDK hat schließlich für seine Arbeit folgende Schwerpunkte festgelegt:

1. Informations- und Dokumentationszentrum
2. Verlag
3. Jugendarbeit
4. Öffentlichkeitsarbeit[14]

Durch seine Zeitschrift MIZ, welche viermal jährlich erscheint, verbreitet der IBDK regelmäßig viele Angriffe auf Religion und Kirche und diffamiert sie. Im Sommer

---

[11] Materialien und Informationen zur Zeit (MIZ) 2, 1976, S. 11.
[12] Ebd., S. 12.
[13] Zit. in MIZ 3, 1976, S. 21.
[14] MIZ 2, 1976, S. 12; hervorgehoben wird vor allem der »schrittweise Aufbau des Internationalen Jugendbundes der Konfessionslosen«.

1977 wurde ein achtzehnseitiger Aufsatz des Mitarbeiters der MIZ, Jochen Maes, veröffentlicht[15]. In diesem Aufsatz bezeichnet Maes die »essentiellen Elemente« des Glaubens als »Zirkelschlüsse«. Jede Kirche und jede »sich als religiös gerierende« Gruppe sei »im eigenen Selbstverständnis« . . . » »unfehlbar«, Künder des »wahren«, einzig »richtigen« und somit alle Menschen verpflichtenden Glaubens«. Dieses »Unfehlbarkeitsschema« hätten auch »diverse Sekten und Einzelpersonen«, deren Ausgangspunkt »markante ökonomische Interessen« seien, »für sich auszunutzen verstanden«.

Maes bringt viele Beispiele aus katholischen wie evangelischen Religionsbüchern. Dadurch vermittelt er (in sachlicher, wissenschaftlich aufgemachter Weise) religiöse Texte und Sätze einem Leserpublikum zum Spott – oder auch, wie man vielfach sagt, zur »Diskussion«. Diese Sachlichkeit geht von einer psychologischen Verkürzung des Glaubens (»im eigenen Selbstverständnis«) aus, bzw. reduziert diesen auf psychologisch-weltanschauliche Momente der Gläubigen. Sie kann im übrigen besonders perfid sein und ist auch hypothetisch im strengen Wortsinne, das heißt unterstellend: Sie unterstellt u. a. dem Glauben gerade dasjenige, was er am wenigsten ist, nämlich Sektenhaftigkeit. Das perfide (aber erwünschte) Resultat dieser sachlichen Methode zeigt sich z. B. in einem Leserbrief, welcher in der Nr. 3, 1977 der MIZ abgedruckt wurde. Darin heißt es mit Bezugnahme auf den Aufsatz über religiöse Erziehung: »Die MIZ Nr. 2, 77 ist Euch hervorragend geglückt! Deshalb habe ich eine große und dringende Bitte an Euch: Sendet mir so schnell wie möglich etwa 20 Exemplare. Grund: Als ehemaliger Katholik treffe ich mich noch regelmäßig vierteljährlich mit treu katholischen früheren Gruppenkameraden. Sie kennen mich als sehr kritischen Menschen, und wir geraten bei unseren Treffen häufig in heiße Diskussionen. Natürlich deshalb, weil ich ihren Glauben und ihre Religionsgemeinschaft angreife und ad absurdum zu führen versuche . . . Die MIZ Nr. 2, 77 würde mir eine wertvolle Diskussionsgrundlage bieten.«

Zusammenarbeit mit ähnlichen Organisationen

Mit IBDK arbeiten auch der Deutsche Freidenker-Verband, Kreise der Humanistischen Union, der Jungdemokraten, der Jungsozialisten und die marxistische Arbeiterbildung (Frankfurt) zusammen. Diese Zusammenarbeit wird z. B. auch in dem erwähnten Artikel aus dem Berliner Wochenmagazin HOBO 4, 1974 recht deutlich, wenn die Konfessionslosen die gleichen Forderungen erheben, welche im DJD-Papier bzw. im F.D.P. Kirchenpapier enthalten sind. Wörtlich heißt es in dem Artikel:

»1. Die Gewissens- und Glaubensfreiheit erfordert die strenge Trennung von Staat und Kirche, insbesondere von Bildungswesen und Kirche.

2. Wissenschaft und Forschung müssen frei sein von klerikalen Einflüssen und Machtansprüchen.

3. Dogmenhafte Naturrechtslehren und Moraltheologien müssen abgelehnt werden.

4. Die Konfessionalisierung des öffentlichen Lebens, der Erziehung usw. muß unterbunden werden.

---

[15] MIZ 2, 1977.

5. Die staatliche Förderung konfessioneller Bildungseinrichtungen und Ausbildungsstätten muß eingestellt werden.

6. Die Seelsorge in staatlichen Anstalten und Einrichtungen (Krankenhäuser, Strafanstalten, Bundeswehr) muß unterbleiben.

7. Staatliche Zuschüsse und Finanzierungen kirchlicher Bauten dürfen nicht gewährt werden.

8. Im Hinblick auf die Gesetzgeber anerkannte Gleichstellung aller Weltanschauungen müssen Funktion und Repräsentation der Kirchen in öffentlichen Entscheidungsgremien und Organen (Rundfunk, Fernsehen, Schul-, Jugend- und Sozialausschüsse usw.) überprüft werden und denjenigen der Konfessionslosen gleichgestellt werden.

9. Es gilt, das Sozial-, Zivil- und Strafrecht unter Ausschaltung religiöser und kirchlicher Normen zu reformieren.

10. Abschaffung der Kirchensteuer sowie aller historischer Rechtstitel bezüglich der Staatsleistungen an die Kirchen.

11. Auf sakrale Symbole und Formeln (Kruzifix, Eid etc.) innerhalb der staatlichen Institutionen muß verzichtet werden.«

Der IBDK gibt keine Mitgliederzahl an. Weil dies der frühere Freidenkerverband von Westberlin war, der sich abgespalten hat, kann man allein für Westberlin von der ehemaligen Mitgliederzahl von 80 000 ausgehen und annehmen, daß noch einige Mitglieder dazugekommen sind.

Wenn wir an die eingangs eingeführte Unterscheidung von theoretischem und praktischem Anti-Theismus denken, so müssen wir abschließend sagen, daß sich im IBDK die beiden Elemente in etwa die Waage halten, wenn es auch an praktischen Forderungen nicht fehlt.

GLOSSEN

ORDENSREFORM. – SIE WAREN schon eine Weile mit dem Rad unterwegs: eine Gruppe weiblicher Wesen – ältere und jüngere, ehemalige Damen und Arbeiterinnen, Studierte und Ungelernte. Sie hatten sich zusammengetan, um gemeinsam eine ferne Stadt auf dem Berge zu erreichen. Den Weg dorthin hatten sie ausgemacht, die tägliche Fahrstrekke lag einigermaßen fest, und eigentlich kamen sie gut voran. Die einen fuhren etwas bleierig, andere blieben mal hinten und drückten sich dann wieder ganz nach vorne durch, Überholmanöver, die immer etwas Unruhe in die sonst recht einträchtig strampelnde Kolonne brachten. Sie fuhren auf soliden Rädern älterer Bauart, waren auch nicht sonderlich sportlich angezogen, aber sie hatten diesbezüglich bisher keine ärgerlichen Mängel feststellen können, sondern fanden, daß sie auf ihren etwas schweren Rädern sicher fuhren. Das kleine Bündel ihrer Habseligkeiten paßte bequem auf den Gepäckständer und mit der mittelgroßen Übersetzung konnte man, solange man im Tritt blieb, auch mal eine Steigung gut bewältigen.

Natürlich waren sie nicht allein auf der Landstraße: gelegentlich überholten sie andere Radler auf zwei- oder dreirädrigen Vehikeln, mitunter wurden sie auch überholt und in letzter Zeit immer häufiger von kessen jungen Burschen und Bürschinnen auf superleichten Rennrädern, in feschen Trikots, windschnittig über den Lenker gebeugt.

Diese flotten Überholer erregten erst die Aufmerksamkeit, dann den stillen Ärger, schließlich den lauten Zorn von einigen in der Gruppe, besonders von jenen, die so unruhig mal hinten mal vorne geradelt waren. Eines Tages – sie hatten gerade mal wieder andere an sich vorbeisausen hören, sehen konnte man sie schon gar nicht mehr, dafür fuhren sie viel zu schnell – war es so weit: zwei oder drei der ganz Frustrierten schrien: »Halt!«, so daß jede aufhorchte und unruhig wurde, weil sie dachte, es sei etwas passiert: ein Unglück, eine kleine Panne, eine falsche Abbiegung . . . Schließlich stellten die Schreier sich quer, so daß alle genötigt waren, abzusteigen, und dann entspann sich folgende Unterredung:

»Wir sind es satt, so weiterzugondeln – wir machen uns ja lächerlich – alle Welt überholt uns – wie sehen wir auch aus! Und überhaupt: wie die meisten von uns radeln!«

Einige guckten verwundert: »Wieso, was ist denn komisch an meinem Radeln? – und warum sollen uns denn andere nicht überholen? Wir fahren doch mit niemandem um die Wette?«

Aber die anderen wußten noch mehr: »Wir brauchen doch nur unsere Räder anzuschauen, diese schweren alten Dinger – mit einem von den neuen Rädern kämen wir viel schneller voran und könnten uns ein viel weiteres Ziel stecken! Auf denen muß man fast überhaupt nicht mehr treten. Wenn ich denke, wie wir strampeln müssen! Ja, die meisten von uns strampeln doch einfach nur – wenn wir alle wenigstens einen Kurs machen würden: ›Wie radle ich richtig?‹ Dann würde aus unserem blödsinnigen Trampeln ein Stemmen und Heben werden, eine rhythmische Bewegung der Beine, die dem ganzen Körper zugute käme. Außerdem: wie viele von uns schnaufen beim Radeln – das ist doch kein Atmen mehr! Ach, und unser Sitz: völlig verkehrt – ohne Mitte, ohne Balance – in der neuen Radelkunst macht man das alles ganz locker, atmet tief durch und hat es überhaupt viel leichter . . .«

Die meisten waren gar nicht gefaßt auf soviel Kritik am Radeln. Das war bisher eigentlich ganz problemlos gegangen – sicher, das mit dem Strampeln und dem Schnaufen hatte die eine oder andere wohl auch schon mal bei sich gedacht, aber immer gemeint, es gehöre dazu . . .

Aber es ging schon weiter: »Wir schlagen darum vor, daß wir alle erst einmal einen Kurs machen: ›Wie radle ich richtig?‹ und dann sehen wir zu, daß wir neue Räder be-

kommen!« Einige klatschten Beifall, andere zögerten, einige wenige meckerten sogar: »Wieso radle ich falsch! Hab mein Pensum noch immer geschafft! Neue Räder, wer soll die denn bezahlen?« Bisher hatten sie in ihrem Verein immer Wert auf Sparsamkeit gelegt. (Diese Vorschläge klangen nach Verschwendung!)

Die Gutwilligen aus der Mitte machten einen Kompromißvorschlag: die alten Räder säubern und ölen, die auffälligsten Strampel- und Haltungsfehler bewußt machen und ausmerzen, für Interessenten eine moderne Radelschule kommen lassen und auch einige neue Radmodelle – zum Ausprobieren.

Da sie gewohnt waren, gemeinsam zu radeln, hatten sie auch gelernt, gemeinsam zu rasten, ihre Räder auseinanderzunehmen, um sie zu pflegen, die einen schneller, die anderen langsamer, einige diesmal gar nicht.

Andere motzten noch immer vor sich hin: wieso sie nicht radeln könnten oder ihr Radeln komisch sei. Aber diejenigen, die sich für den Anschluß an die moderne Radelkunst verantwortlich wähnten, fühlten ihnen gleich vernichtend auf den Zahn: »Wie steigst du denn auf? Mit links? immer mit links? Du solltest mal mit rechts aufsteigen, da wirst du gleich sehen, wie anders sich das anfühlt!« Die so Angesprochenen waren verwirrt, schoben ihr Fahrrad abfahrbereit auf die Straße, stiegen statt mit links nun mit rechts auf und mußten zugeben: es fühlte sich ganz anders an!

Inzwischen waren die neuen Räder gekommen, nicht genug für alle, aber doch so viele, daß jede mal probieren konnte. Die Wirkung war enorm: die beiden ersten, die aufstiegen, verschwanden auf den leichten Dingern sofort auf Nimmerwiedersehen: die Räder, deren Bremsen und Gangschaltung sie noch nicht kannten, sausten mit ihnen zu Tal – Gott weiß, wo sie gelandet sind.

Der Schrecken fuhr doch einigermaßen in die Glieder, so daß man jetzt lieber erst auf Gebrauchsanweisungen warten wollte – aber immerhin konnte man in der Zwischenzeit schon mal aufsteigen und Sitz und Lenker probieren. Doch die eine fand den Sitz zu schmal, »unmöglich zum Sitzen!«, einer anderen war der Griff zu tief, der dritten der Abstand zwischen Sattel und Lenkstange zu weit, außerdem, das merkten sie sehr schnell: »Auf so einem Rad können wir unmöglich in unserer bisherigen Kleidung sitzen – laßt doch auch Trikots kommen.« – »Welche Farbe? welche Form?« Man einigte sich darauf, nicht das gleiche für alle zu nehmen, sondern eine Kollektion kommen zu lassen.

Inzwischen waren vom Fahrradgroßhandel zahllose Gebrauchsanweisungen gekommen, Kataloge für Ersatzteile, Ergänzungsstücke und Umbaupläne, so daß bei den Radlerinnen nun eine fieberhafte Tätigkeit einsetzte, in der jede bestrebt war, das je eigene Fahrrad mit dem »optimalen Sitz für mich«, dem »bequemsten Lenker für mich«, der »leichtesten Gangschaltung für mich« zusammenzubasteln, wobei viel probiert und noch mehr verworfen wurde. Nur wenige saßen brummig am Wegrand und fummelten an ihren alten Rädern, wechselten widerwillig eine alte Schraube gegen eine neue: »die alte hätte gut ihre 100 km noch gehalten!« Andere probierten lieber zuerst die Trikots, um danach die letzte Entscheidung über Bau und Aussehen ihres Fahrrades zu treffen. Wieder andere übten Radeln nach den neuesten medizinischen Erkenntnissen. Allerdings ergaben ihre Vorführungen kein einheitliches Bild: die freidenkerischen französischen Mediziner waren anläßlich der Tour de France zu ganz anderen Erkenntnissen gekommen als das Jahresheft des ökumenisch ausgerichteten Schweizer Vereins »Der vaterländische Alpenbycicletterer«. Es wurde auch schon strittig, ob die Gangschaltung wichtiger sei als die doppelte Bremsanlage: die einen dachten noch mehr an die bevorstehenden Berge, die anderen vor allem an die radlerfreundlichen Täler . . .

Die ganz Einfältigen übten immer noch Aufsteigen mit rechts, obgleich ihr Empfinden für den enormen Unterschied schon etwas abzustumpfen begann.

Mit der Zeit hatte sich das, was anfangs nach einer kleinen Rast für eine kurze Neuorientierung ausgesehen hatte, in ein breit ausladendes Lager verwandelt, in dem die Radlerinnen (ihrer Veranlagung nach) sich sehr unterschiedlich verhielten. Einige, weil sie sich für die anstehenden Grundsatzfragen

nicht zuständig fühlten, waren ausgeschwärmt, um die Sehenswürdigkeiten der näheren Umgebung wahrzunehmen, ein Zuwachs an Bildung, für den sie früher kaum je abgesessen wären. Andere wollten nicht ganz auf die gewohnte Beinarbeit verzichten – irgendwie fehlte sie ihnen in ihrem alltäglichen Lebensgefühl – darum übten sie sich in kunstvollen Kniebeugen. Die ganz Verstimmten waren selbst dazu nicht zu gewinnen: »Was nützt die Beinarbeit, wenn sie uns nicht voranbringt?« Damit mußte man sie wohl am Wegrand sitzen lassen.

Diese verschiedenen Einstellungen wurden übrigens von niemandem wirklich gutgeheißen, aber man mußte sie wohl tolerieren, so lange die Überlegungen, die alle betrafen, noch nicht abgeschlossen waren. Um rasch und gründlich ans Ziel zu kommen, waren nämlich von der Leitung sehr bald schon nach dem allgemeinen Absitzen Teams gebildet worden aus den intelligentesten Radlerinnen mit dem Auftrag, folgende Fragen möglichst rasch und umfassend zu klären: 1. Überprüfung der verschiedenen Fahrradschulen vor allem unter dem Gesichtspunkt der Behandlung des Tretens, 2. Katalogisierung der verschiedenen Ersatz- und Umbauteile unter dem Gesichtspunkt ihrer pluralen Verwertbarkeit, 3. Durchtrainieren der verschiedenen Sitz- und Atemtechniken, um die beste herauszufinden.

Dieses letzte Team sollte in der Endphase mit dem ersten zusammenarbeiten, damit die kosmischen Zusammenhänge zwischen Treten, Sitzen und Atmen, vielmehr der kosmologische Zusammenhang aller drei Tätigkeiten festgestellt und vor allem didaktisch aufgearbeitet werden könnte.

Die Leitung selbst behielt es sich vor, erste Vorüberlegungen hinsichtlich der neu zu regelnden Transport- und Versorgungsfrage anzustellen, und es heißt, daß zwei Mitglieder beauftragt wurden, unter Voraussetzung der neuen Geschwindigkeiten, Route und Ziel der gemeinsamen Fahrt zu überprüfen.

Die Arbeit, so stellte sich bald heraus, war gar nicht so einfach: wenigstens ein Mitarbeiter hätte dabei sein müssen, der ein volles Medizinstudium absolviert hätte – (einer Freiwilligen, die sich sogleich dafür meldete, wurde ›auf Zukunft hin‹ das Studium in Aussicht gestellt, vorausgesetzt, daß sich ein Ersatz für sie im Team fände); ein Vollpsychologe mit therapeutischer Erfahrung wäre auch nicht schlecht gewesen, und Rhythmologen brauchte man mehrere – aber da einige meinten, davon etwas zu verstehen, war man an dieser Stelle etwas freier. Im übrigen half man sich mit Lexika, ließ Fachleute kommen und Vorträge halten, die dem Problem des richtigen Radelns unglaublich viele Seiten abgewannen. Dennoch, an dem Treten war offenbar auch nach neuester Erkenntnis nicht vorbeizukommen, aber natürlich mußte es von Grund auf neu interpretiert, einstudiert und in gänzlich anderem Zusammenhang gesehen werden. Als stärkste Motivation wurde der Hinweis empfunden, daß das Fahrradtreten wahrscheinlich den Urformen mumukajanischer Tanzbewegungen nachgebildet sei (Mumukajani – ein im Ausgang des Frühmittelalters erloschener Bantustamm im Hinteren Kongowabongogebiet, Anm. d. Red.), deren tieferer Sinn sich allerdings kaum ohne ein Studium in vergleichender Religionswissenschaft erschließen ließe. Dadurch tauchte natürlich sofort die Frage auf, wieweit die den Damen eigene christliche Religion sie zu dieser tretenden Art der Fortbewegung noch disponiere, ja, ob sie überhaupt die richtige Voraussetzung zum Radfahren hätten oder nicht besser ganz absäßen und zu Fuß weitergingen? Die Frage wurde wirklich virulent nur bei einigen. Für das gemeinsame Bewußtsein schwelte sie nur unter der Decke. Im übrigen waren aber besonders die studierten Vereinsmitglieder entzückt über diese neue Deutung der an sich recht einfachen Tretarbeit des Radfahrens; sie hatten eine ausgesprochene Empfänglichkeit für solche geistes- und kulturgeschichtlichen Valenzen und Relationen.

Aber ihre Freude dauerte nicht lange. Jene, die unter ihnen als Anführerin galt, trat mit dem letzten amerikanischen *Digest for rapid catholic cyclists* in die Runde und verkündete:

»Zuerst möchte ich unseren members aus den teams danken für die reiche und ergiebige Arbeit, die sie geleistet haben. Ich finde es beachtlich, welch tiefe Einsichten sie in so kurzer Zeit gewonnen haben auf dem Wege zu

unserer Selbstfindung als Radfahrerinnen. Aber wir sind, wie Sie alle wissen, ein internationaler Verein, und mir liegen seit dem letzten Posteingang die Untersuchungsergebnisse zu denselben Fragen aus USA vor, wo man zu einem gänzlich anderen Ergebnis gekommen ist. Das heißt, die Fragestellung war schon irgendwie anders, nicht so sehr nach dem Wesen des Radfahrens, sondern how to ride quicker and easier-« »typisch amerikanisch!« rief jemand schrill von hinten – »und wieder typisch deutsch wir«, konterte dumpf eine andere von vorn. Die Anführerin fuhr fort: »Das macht es natürlich notwendig, daß wir unsere Ergebnisse überarbeiten, um die beiden Resultate irgendwie zu einem Ausgleich zu bringen.«

Die mit den alten Fahrrädern hörten zu, mit mürrischem Gesicht, schoben die alte Karre unruhig und abfahrbereit hin und her: mit stramm gepumpten Reifen! Die Straße vor ihnen hatte eine sanfte Neigung, leicht zum Starten, dahinter eine kleine Steigung, die man mit dem frisch geölten Freilauf zur Hälfte hätte nehmen können, ohne treten zu müssen, und wenn man dann mit der Beinarbeit nur rechtzeitig einsetzte, sozusagen in den letzten Schwung der Abfahrtsgeschwindigkeit tretend miteinschwang, hätte man mit ein paar kräftigen Tritten auf der nächsten Höhe sein können! Sehnsüchtig errechneten sie die Kilometerzahl, die man schon hinter sich gebracht hätte, wäre man nur weitergefahren. Die Anführerin, die ihre Gedanken wohl ahnen mochte, sagte mit einem bedauernden Lächeln in ihre Richtung: »Leider können wir vorerst noch nicht aufbrechen, denn wir treten jetzt gerade in eine neue Phase im Prozeß der Untersuchungen ein: ob das Radfahren seine tiefste Wesensbestimmung tatsächlich vom Treten her erhält oder wie weit das Fahren selbst – was verstehen wir überhaupt darunter? – in die Definition mit eingehen muß und damit natürlich auch in die Vermittlung des richtigen Radfahrens«.

Et sic ad infinitum.

EIN FALL FÜR DIE PASTORAL? – SIE wollen wissen, lieber Freund, wie es mit meiner Frömmigkeit bestellt ist, der Frömmigkeit in meinem Alter. Das ist ein ganzes Bündel von Fragen, jedenfalls, was die Frömmigkeit betrifft: was versteht man unter Frömmigkeit, wie wirkt sie sich aus, bin ich, der Gefragte, überhaupt fromm? Zunächst aber: Ihre Frage nach dem Alter. Ich bin 75, also durchaus und in jeder Hinsicht ein alter Mann. Zwar bin ich im Kern meines Wesens wahrscheinlich mir gleich geblieben, bin aber doch in vielem nicht mehr genau der Selbe, der ich in den Anfängen meines Lebensweges war. Manche meiner Wesenseigenschaften mögen sich verdeutlicht haben, andere in den Hintergrund getreten sein. Neue Fragen, neue Probleme, neue Perspektiven, die im späteren Leben aufgetaucht sind, haben einiges am geistig-moralischen Erscheinungsbild meiner Person sozusagen retuschiert: ich bin wohl mehr oder minder der alte geblieben, also so, wie ich immer war, ich gleiche aber nicht mehr haargenau dem Frühbild meiner Person. Dies gilt, meine ich, für alle Menschen. Uns alle nimmt das Leben »in Behandlung«, und was dabei herauskommt, ist eben das Altersbild.

Nicht anders als mit dem ganzen Menschen verhält es sich mit der Frömmigkeit. Sie ist eine Wesenseigenschaft und hängt dem Menschen nicht nur äußerlich an. Wenn sie im Alter noch oder wieder vorhanden ist, unterscheidet sie sich in der Art und Weise ihres Vorhandenseins von der eines Kindes oder Halbwüchsigen: sie hat Teil am Lebensweg und ist das, was nach Phasen einer lebhaften oder lauen oder kaum mehr betätigten Frömmigkeit als Altersfrömmigkeit herauskommt. Anders gesagt: sie ist das Ergebnis eines langwierigen Prozesses. Ich vermute, nur in den seltensten Fällen wird einer im Alter vom Glauben wie vom Blitz getroffen, es sei denn, er war niemals, nach dem Worte des Herrn, »lau«, sondern »kalt«. Das Damaskus-Erlebnis war nur einem Apostel Paulus beschieden.

Doch zurück zu ihrer Frage. Kann ich mich überhaupt fromm nennen, wenn ja, in welchem Umfang. Um darauf Ihnen die Antwort nicht schuldig zu bleiben, muß ich eine kurz-

gefaßte Geschichte meiner Frömmigkeit Ihnen vorlegen, und das heißt: einiges aus meinem Leben berichten.

Ich wurde zehn Jahre vor dem Ersten Weltkrieg in Süddeutschland geboren. Meine Kindheit fällt also in jene windstille Epoche um die Jahrhundertwende, die als »belle époque« zum Begriff geworden ist. Meine Eltern gehörten nicht zu den Privilegierten, lebten aber doch in nach heutigen Maßstäben bequemen Verhältnissen, sie hielten – im gehobenen Mittelstand damals nicht ungewöhnlich – eine Köchin und für mich sowie die beiden jüngeren Schwestern ein Kindermädchen. Jedes Jahr machten sie im Sommer eine Reise, die sie meist nach Abbazia bei Triest führte, das damals noch ein elegantes Modebad war. Die Mutter verstand nicht mit dem Geld umzugehen, ihre häufigen Gänge zur Modistin verdrossen den Vater.

Echtes religiöses Leben war in meinem Elternhause nicht zu spüren. Die Eltern waren katholisch, doch praktizierten sie wohl nur ein formales Christentum, wobei es zum guten Ton gehörte, zu Weihnachten und Ostern sich in der Kirche zu zeigen und die Kinder in den katholischen Schulgottesdienst zu schikken. Kurz vor dem Ersten Weltkrieg zerbrach die Ehe meiner Eltern endgültig, der Vater rückte ins Feld, das Hauswesen wurde aufgelöst, ich selbst in die erste Gymnasialklasse einer von Mönchen geleiteten ländlichen Erziehungsanstalt geschickt.

Ich hatte in früher Jugend so ziemlich alle Kinderkrankheiten absolviert und war ein zartes verträumtes Kind. Wirklichkeitsfremd, wie ich war, fand ich im Internat schwer Kontakt und wurde, obendrein ein schlechter Turner, von den Kameraden häufig gehänselt. Da bot mir die neue, religiös geprägte Atmosphäre einen ungewohnten Halt. Ich flüchtete, wenn es mit meiner Umgebung gar nicht mehr ging, in die sentimentalistisch gefärbte Vorstellung vom Guten Hirten: Er schwebte hinter mir her oder versprach mir seinen Schutz. Das war sozusagen die Frühform meiner Frömmigkeit.

Wie sich zeigen sollte, war diese Frühform nicht sehr »wetterfest«. Ich war der naiven Annahme, in einer religiös geprägten Welt könne es nur Gerechtigkeit geben und müßten vollends die geistlichen Erzieher wahre Muster an Güte und Weisheit sein. So war ich während der ersten drei Internatsjahre, der Unterstufe, häufig enttäuscht, daß ich trotz redlichen Strebens es niemals am Ende eines Monats zu einer »goldenen Karte« brachte. Es handelte sich dabei um die monatliche Bewertung des Betragens in Form einer quadratischen Karte, die je nach dem Grad des Wohlverhaltens von gelber (goldener), roter oder grüner Farbe war. Der Präfekt, ein junger und sehr jähzorniger Pater, hatte seine ausgesprochenen Günstlinge. Die konnten anstellen, was immer sie wollten, sie bekamen eine »goldene«, die andern bestenfalls eine rote Karte. Ich war der naiven Meinung, daß ein Präfekt, noch dazu ein geistlicher, keine Fehler haben dürfe und fühlte mich zurückgesetzt.

Im Laufe der Internatsjahre verlor meine anfängliche Frömmigkeit an Intensität und wurde, ohne daß ich es eigentlich selber wahrnahm, zur Routine. Die tägliche Frühmesse und die langen Gebete, ebenso die Frühmesse, das Hochamt, die Vesper an Sonn- und Feiertagen, wurden von mir und vielen andern mit einer gewissen Gleichgültigkeit hingenommen, als Teile des täglichen Stundenplanes. In derselben inneren Haltung, in der man sein Schulpensum abzuleisten pflegte.

Was ich eben religiöse Routine und Gleichgültigkeit genannt habe, gewann eine neue, keineswegs positivere Farbe durch ein Ereignis in meinem letzten Internatsjahr in der sechsten Schulklasse. Zu uns waren überraschend zwei oder drei Georgier geraten, wahrscheinlich Vertriebene und Heimatlose des Ersten Weltkrieges. Warum und auf welchen Wegen sie ausgerechnet zu uns kamen, ist mir unbekannt. Wir hatten mit diesen Klosterschülern nur während des Unterrichtes Kontakt. Schwarzhaarig und fremd, waren diese Heimat- und Elternlosen von einer geradezu demütigen Friedfertigkeit und beteiligten sich nie an irgendwelchen Streichen.

Der Unterricht in Chemie wurde von eben jenem Präfekten gegeben, der mir immer die »goldene Karte« vorenthalten hatte. Unaus-

löschlich steht vor meiner Erinnerung, jetzt nach 54 Jahren, noch immer das folgende Bild: Der Präfekt ruft einen der Georgier, den größten unter ihnen, Michael, auf – diese Georgier wurden mit Vornamen gerufen, da der Vatername schwer auszusprechen war. Ich weiß nicht mehr, was Michael antwortete. Ich sehe nur noch vor mir, wie der Pater wutflammend auf ihn zustürzte und ihm eine schallende Ohrfeige versetzte. Der Überfallene, älter als wir, nämlich schon siebzehn oder achtzehn, blieb kerzengerade stehen, kein Muskel regte sich in seinem Gesicht, nur seine Augen sprühten Flammen. Unausdenkbar, wenn der Heimatlose den Schlag erwidert hätte. Wie hätte er vor dem Kloster bestehen können? Ich verlor ihn dann aus den Augen, als das Schuljahr zu Ende war. Aber der häßliche Vorfall blieb haften, er brachte das moralische und religiöse Ordnungsgefüge, wie ich es mir vorstellte, ins Wanken. Und mit ihm meine unstete Frömmigkeit. Es wollte mir nicht in den Sinn, daß ein Kleriker so handeln konnte. Erst später, lange nach der Schulzeit, wenn ich mich gelegentlich dieses Präfekten erinnerte, gestand ich mir ein, daß der unbeherrschte Neurastheniker auch gute Seiten hatte. Natürlich war er, das merkte ich damals schon, als Erzieher ungeeignet.

Zweitausend Jahre Christentum genügen offenbar noch immer nicht, Welt und Menschen so sehr zu verändern, daß die Lehren der Bergpredigt verwirklicht werden. Das hieße nämlich, daß die Frömmigkeit der Mehrheit der Christen *mündig* geworden wäre. Diese meine Auffassung, lieber Freund, wird Sie nicht befriedigen. Ich glaube Ihren Einwand zu hören, der da lautet: Fang doch erst einmal bei Dir selber mit der Bergpredigt an! Sie haben recht, das ist die schwache Stelle meiner Frömmigkeit: sie ist nicht *mündig* geworden oder doch nur gelegentlich, auf den Höhen meines Bewußtseins. Ich glaube, die Frömmigkeit als solche ist kein unverrückbarer Zustand, sondern der ständig wiederholte Akt der liebenden, verehrenden Hinwendung zum Schöpfer. Ein ständiger Einsatz also. Ich aber rede mich gern auf die andern hinaus, wenn ich selbst an persönlichem Einsatz es fehlen lasse.

Damals war ich unmündig in einem doppelten Sinne: im bürgerlich rechtlichen und im religiösen. Auf mein Drängen nahm mich mein Vater aus dem Internat und gab mich – er hatte wieder geheiratet – in einer Provinzstadt zu einer ihm bekannten Familie. Dort besuchte ich die Oberstufe des Gymnasiums. Es war unvermeidlich, daß wir mit dem Zwiespalt konfrontiert wurden, der sich da und dort zwischen der Glaubenslehre und der Wissenschaft auftut. Er war damals zweifellos größer als heute. Im weltlichen Unterricht fiel der Name Galilei. Oder es wurden Fragen der Paläontologie behandelt. Den Religionsunterricht gab der »Geistliche Rat«, ein älterer Herr. Er war aus dem Holz geschnitzt, aus dem die Kirche die Inquisitoren gemacht hatte. Der Prototyp des Fanatikers und gänzlich humorlos. Er duldete keinen Widerspruch und hielt eisern an der absoluten Irrtumslosigkeit der Bibel fest, auch wo es nicht um Heilswahrheiten ging. Er verstand nämlich die biblischen Schöpfungstage im Wortsinne als Einheiten zu je 24 Stunden und gab dann unter großzügiger Vernachlässigung der Prähistorie noch die paar tausend Jahre hinzu. Ich bin sicher, der Mann hat selber den Unsinn geglaubt. Aber – und das wollte ich ihm nicht verzeihen – er ging soweit, ihn auch uns Achtzehn- oder Neunzehnjährigen zuzumuten. Offene Zweifel hätten damals, in jener Provinzstadt, die Schlußprüfung gefährdet.

Sie werden meinen Bericht vielleicht für übertrieben halten. Man vergesse jedoch nicht, was ich berichte, spielte sich vor einem halben Jahrhundert ab. Und vor einem halben Jahrhundert war man in der Grauzone von Theologie und Wissenschaft noch weniger kritisch. Selbstverständlich rechnete auch schon damals die Wissenschaft mit unendlich langen Zeiträumen der Erde und des Weltalls, wenn es vielleicht auch nicht, wie heute, in die Milliarden Jahre ging. Aber diese Hypothesen hatten sich nicht überall herumgesprochen. »Der harte Kern des heutigen Bewußtseins ist die Naturwissenschaft«, sagte Carl Friedrich von Weizsäcker auf den Salzburger Hochschulwochen 1975. Damals, 1923, war sie es noch nicht.

Was mich damals innerlich aufwühlte und – ohne daß ich es äußerlich zum Ausdruck gebracht hätte – empörte, war nicht so sehr der abstrakte Widerspruch zwischen Glauben und Erkenntnis, als die einem denkenden Heranwachsenden zugemutete *Unaufrichtigkeit*. Als ich die Schule verließ, war ich aus einem lauen Christen ein gleichgültiger geworden. Und das für geraume Zeit. Und da ich schon beim Bekennen bin, will ich nicht verschweigen, daß mich heute noch gelegentlich antiklerikale Affekte befallen, obwohl ich auch mit Klerikern befreundet bin und sie sehr schätze. Und noch etwas: In Wunschträumen meiner späteren Jahre verwandelte sich die Szene beim Präfekten und beim Geistlichen Rat in aktiven Protest. Ich stand (im Wunschtraum!) empört auf und verließ türwerfend den Schulraum. In Wirklichkeit bin ich beide Male sitzen geblieben, die Folgen offenen Widerstands klüglich bedenkend. Ich ging in Deckung. Eine heldische Natur bin ich nie gewesen.

Von jener Epoche meines Lebens entstände ein falsches Bild, wollte ich sie nur schwarz in schwarz malen. In sie nämlich fällt die Begegnung mit einem Menschen, den ich für die stärkste Persönlichkeit halte, die ich in meinem Leben kennengelernt habe. Er war gleich mir, nur von weiterher, in das Städtchen und die Schule geraten; ein junger Balte, der nach dem verlorenen Ersten Weltkrieg die Heimat hatte verlassen müssen. Seine Eltern bewirtschafteten auf dem Lande einen kleinen Bauernhof. Wenn ich sie später, meist an Wochenenden, mit dem Freunde von der nahen Universitätsstadt aus besuchte, empfingen sie mich trotz dem beengten Milieu mit souveräner Gastfreundschaft. Zumal die Mutter war geprägt von einer lutherischen Frömmigkeit, die wenig von sich hermachte, doch spürbar aus dem Kern des Wesens kam. An diese Frau bewahre ich eine unauslöschliche Erinnerung. Zehn Jahre später oder mehr nach der Schulzeit fand im kleinen Dorf die Primizfeier des Freundes statt, der zum katholischen Glauben konvertiert und in den Jesuitenorden eingetreten war. Als sich die Tore der Welt endgültig vor dem jungen Geistlichen schließen sollten und er, auf einem Feldweg unter strahlendem Sommerhimmel, von seinen Eltern Abschied nahm, bezwang sich die Mutter und schloß ihn nicht vor aller Augen in die Arme. Sie hat dann – so wollte es die Fügung – ein weiteres gutes Jahrzehnt später in den Armen des Sohnes Schutz gefunden, als während eines Fliegerangriffes im Zweiten Weltkrieg beide in einem Luftschutzkeller verschüttet wurden.

Steht das Bild der Freundes mir vor der Seele, so sehe ich ihn als einen gleichsam »superlativischen« Menschen. Alles an ihm war zur Höchstform gesteigert. Ein Riese an Körperkraft und Größe, war er zugleich ein Intellekt ersten Ranges. In einem äußeren Sinne keineswegs schön oder anmutig, zog er doch aller Augen auf sich. Man spürte das Außergewöhnliche. Ich habe ihn nie zornig gesehen. Stets war er beherrscht und gefaßt, was zuweilen den Anschein steifer Würde hatte, als Ausdruck einer stets nach außen geübten Distanz. Dabei war er ungewöhnlich hilfsbereit, scheute keine persönlichen Opfer und hielt sich völlig unabhängig von äußeren Dingen wie Geld, Kleidung, gesellschaftlichen Vorurteilen. Ein Muster innerer Freiheit und Folgerichtigkeit.

Unter den vielen Gesprächen, die wir miteinander geführt haben, ist mir eines haften geblieben. Es war kurz vor seinem Eintritt in den Orden, da sagte er, ganz unvermittelt: »Was ich suche, ist absoluter Gehorsam« – »oboedientia absoluta«. Absoluter Gehorsam, die Devise des hl. Ignatius, kann einen falschen Beiklang annehmen, wenn man die Nazi-Devise »Führer befiehl, wir folgen« im Ohr hat. Gewiß, der Freund wollte auch folgen, auch unbedingt gehorchen, aber dieses Verlangen entsprang ja nicht einer emotionalen Ideologie, sondern war das Ergebnis einer langen Selbstprüfung, einer äußersten Willensanspannung und Konsequenz.

So sprach ein brennender Christ zu einem lauen Christen. Der laue Christ hat niemals das Wagnis letzter Konsequenzen auf sich genommen. Er praktizierte nicht immer und war auch nicht immer mit den Lehren seiner Religion in Einklang. War ich in Sachen des Glaubens ein schwankendes Rohr, so der andere ein Monolith. Ich behaupte nun keineswegs, inzwischen selber ein Monolith geworden zu sein, doch erscheint mir der Glaube

des toten Freundes wie ein Signallicht, wie ein Leuchtturm im Dunkeln. Nicht immer sehe ich das Licht. Aber eine so exemplarische Frömmigkeit hat etwas von Vollkommenheit, die eigenem Unvermögen gegenüber ein unerreichbares Muster darstellt.

Eigentlich muß ich meinem Schöpfer dankbar sein. Nach einer relativ schweren Jugend hat er mich, samt Frau und Kindern, verhältnismäßig gut davonkommen lassen. Besonders schwere Schicksalsschläge, besondere Prüfungen blieben mir erspart. Zwar habe ich nicht den von meinem Studium vorgezeichneten Beruf gewählt, sondern einen anderen, aber ich habe dessen Wahl nicht zu bereuen gehabt. Er kam meinen Neigungen entgegen und sichert mir jetzt ein bescheiden-auskömmliches Alter. Während der Nazidiktatur blieb ich von unmittelbaren Zugriffen verschont, im Kriege war ich uk-geschrieben. Zweimal stellten hilfreiche Freunde meinem Lebenswagen die Weichen, so daß er ohne umzustürzen mich bis heute getragen hat.

Das Gewicht des eigenen gelebten Daseins mit seinen abgesunkenen Zeitschichten ist mitunter bedrückend. In Stunden der Einsamkeit wird mir deutlich, daß ich manche Gelegenheit möglicher Selbstentwicklung vorübergehen ließ. Eine innere Stimme – der Sokratiker nennt sie »Daimonion«, der Christ »Gewissen«, flüstert mir dann zu: du hättest dich mehr anstrengen müssen. Es bedarf großen existentiellen Ernstes, ja eines großen Durchhaltevermögens, um aus einem lauen Christen ein mündiger zu werden. Dabei ist das religiöse Problem in seinem Zusammenhang mit der Frage nach dem Jenseits das Kernproblem, das mich seit langem beschäftigt, und heute mehr als früher noch.

Eine der Theorien der materialistischen Wissenschaft läßt die Welt durch den sogenannten »Urknall« entstehen. Ich meine, die Annahme eines »Urknalls« oder sonstwie gearteten Zufalls bleibt unbefriedigender als der Glaube an ein höchstes Wesen, das die Welt erschaffen hat. Ich war niemals, auch nicht in den Zeiten meiner religiösen Gleichgültigkeit, Atheist, ich glaubte stets an eine göttliche Schöpfung, obwohl ich diese Welt nicht für die beste aller möglichen Welten zu halten vermag. Im Sinne der Statistik war ich stets »gottgläubig«. Aber die Vokabel »gottgläubig« sagt hinsichtlich der Frömmigkeit noch gar nichts aus. Religiosität fängt überhaupt erst da an, wo sich Gott für den Glaubenden aus einem Abstraktum in eine von innen zwingende Kraft, in einen allmächtigen liebenden Vater verwandelt, wie ihn das Christentum lehrt. Ein Fortleben nach dem Tode in reinerer Gestalt, woran ich glaube, setzt meines Erachtens die göttliche Liebe voraus. Die Moleküle, aus denen unser Leib sich aufbaut, zerfallen nach dem Tode, geben also keine Jenseitsgarantie. Die ist nur aus dem Glauben denkbar.

Im Zentrum des Glaubens schlechthin ist das Verhältnis Schöpfer-Geschöpf, diese Ich-Du-Beziehung, von der unbeschadet des unendlichen Abstands zum Schöpfer gesprochen werden kann. Soweit ich bei mir von einer altersspezifischen Frömmigkeit sprechen kann, besteht sie darin, daß die genannte Ich-Du-Beziehung, in allen Annäherungen oder Entfernungen, sich jetzt im Alter gegen früher geändert hat. Sie ist, wie bei jedem Menschen, eine Grundhaltung innerhalb der personalen Intimsphäre und hat mit der sozialen Dimension des Christentums nichts zu tun. Gottes unvorstellbare Tiefe empfinde ich jetzt in meinem Alter noch tiefer als früher, was ein rein subjektives Empfinden darstellt, denn objektiv ist diese Tiefe absolut, kann also nicht gesteigert werden. Die Gewißheit, daß Gott, dieser Abgrund an Macht und Herrlichkeit, jedes menschliche Vorstellungsvermögen unendlich übersteigt, gewährt mir heute mehr Trost als Beunruhigung.

Noch heute freilich bin ich meiner religiösen Mündigkeit mir nicht sicher. Zuweilen nämlich entdecke ich mich dabei, daß ich mich nicht viel anders verhalte als ein Kind, das sich weigert, die Suppe zu essen, um auf diese Weise die väterliche Autorität zu bestrafen. Ich zürne dem Allmächtigen und drohe sozusagen mit Entzug meiner Frömmigkeit, wenn ich mich von ihm ungerecht behandelt glaube. Ausgesprochen infantil. Nun ist bekannt, daß auch in höherem Alter unverarbeitete infantile Reste und Mechanismen auftre-

ten können. Warum nicht auch in der religiösen Haltung?

Eines freilich ist bei mir jetzt anders geworden: die Qualität meiner Reue. Doch damit berühre ich eine Intimsphäre, über die ich nicht weiter reden will. Nur soviel sei gesagt: Zuweilen, vor allem, wenn mich etwas bedrückt, befällt mich Reue über irgendeine früher begangene Schuld. Diese Reue brennt *und* lindert. Dann denke ich an das Schriftwort: »Siehe, ich mache alles neu« – und schöpfe Hoffnung.

Konrad Helm

Martin Hengel, geboren 1926 in Reutlingen, ist seit 1972 ordentlicher Professor für Neues Testament und antikes Judentum an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. – Die Studie auf Seite 1 ist die erweiterte deutsche Fassung der T. W. Manson Memorial Lecture, die Hengel am 1. November 1979 auf Einladung der Theologischen Fakultät der Universität Manchester gehalten hat. Martin Hengel dankt an dieser Stelle Walter Burkert, Zürich, für wertvolle Hinweise und die Überlassung eines Kapitels aus den Fahnen seines eben erschienenen Buches »Structure and History in Greek Mythology« (Univ. of Calif. Press 1979) sowie Peter Stuhlmacher, der das Manuskript las und einige wichtige Anregungen gab, wie auch seinen Assistenten Hermann Lichtenberger und Reinhard Feldmeier. – Der Beitrag ist dem Gedächtnis von Joachim Jeremias gewidmet.

Gustave Martelet, geboren 1916 in Lyon, Mitglied der Gesellschaft Jesu seit 1935: Konzilstheologe und Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Den Beitrag auf Seite 36 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Antonio M. Sicari, geboren 1943, Karmeliter, Bibelwissenschaftler, lehrt in Trient. Den Beitrag auf Seite 45 übersetzte aus dem Italienischen August Berz.

Otfried Höffe, geboren 1943 in Leobschütz (Oberschlesien), ist ordentlicher Professor für Ethik und Sozialphilosophie sowie Direktor des Internationalen Instituts für Sozialwissenschaft und Politik an der Universität Freiburg i. Ue.

Guido Brühwiler, geboren 1948 in Chur (Schweiz), studierte in Innsbruck Philosophie und Theologie; zur Zeit u. a. mit dem Aufbau einer Studiengruppe für Anti-Theismus beschäftigt.

Macht, Gewalt, Recht

Von Ulrich Matz

Von Gewalt ist in den letzten fünfzehn Jahren aus gegebenem Anlaß viel die Rede gewesen, meist nach dem simplen Schema »Gewalt und Gegengewalt«, was von erheblicher Hilflosigkeit zeugt. Diese Hilflosigkeit dürfte nicht zuletzt darauf zurückzuführen sein, daß es für Aufgeklärte unanständig geworden ist, vom Recht, genauer: vom Recht des Rechts, zu sprechen. Man braucht nur »law and order« zu sagen, und alle wissen Bescheid: Recht unterdrückt, ist konservativ bis reaktionär, es ist, mit einem Wort, die vornehm larvierte Macht (des Staates). Und Macht, das wissen wir schon lange, ist »böse« (J. Burckhardt), ist die kaum noch larvierte Gewalt.

Haben wir es also, wenn wir von Macht, Recht und Gewalt sprechen, immer nur mit den verschiedenen Erscheinungsformen der einen, allgegenwärtigen Gewalt zu tun, oder geht es nicht vielmehr nur um eine die praktische Vernunft verwüstende Ideologie, die uns die einfachsten Grundtatbestände des gesellschaftlichen und politischen Lebens vernebelt und nur dazu taugt, den Adepten in blinde Resignation oder Aggression zu treiben? Wieder einmal könnte eine »Richtigstellung der Begriffe« (Konfuzius) nützlich sein.

1. Über den Begriff der Macht und die Vielfalt der Machtursprünge

Über den Machtbegriff wird in den Sozialwissenschaften bis in die jüngere Zeit hinein viel gestritten. Aber, ob Macht nun bestimmt wird als eine Art Eigenschaft von oder als Beziehung zwischen Individuen, Gruppen oder Organisationen – immer noch dürfte implizit oder explizit hinter diesen Definitionen die Auffassung Max Webers stehen: »Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance beruht.«[1] Eine auffallend am Konflikt, ja unerachtet der angedeuteten Vielfalt der Machtgrundlagen in letzter Linie tatsächlich an der gewaltsamen Auseinandersetzung orientierte Bestimmung! Übt denn zum Beispiel – um bei Weber zu bleiben – der »charismatische Führer«, der die Seelen seiner Gefolgsleute überwältigend in seinen Bann zieht, ohne daß auch nur von ferne von einem potentiellen Antagonismus zweier Willen die Rede sein könnte, keine Macht über seine Gefolgschaft aus? Ist die aus freiwilliger Konvergenz von Führungswillen und

[1] Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Köln und Berlin 1964, 1. Halbband, S. 38.

Folgebereitschaft resultierende Dispositionsmöglichkeit des Führers nicht sogar die viel größere Macht?

Um den Blick für das mit diesem Wort gemeinte Phänomen nicht von vornherein, womöglich auf Grund gewisser Vorannahmen, einzuengen, wäre es besser, unter Macht zunächst ganz allgemein die *Möglichkeit* zu verstehen, mit Wirkung auf das soziale Umfeld *zu handeln,* gleichgültig, worauf diese Möglichkeit beruht. In diesem Sinne fällt Macht mit (äußerer) Freiheit zusammen und wird zu einem in der menschlichen Gesellschaft geradezu allgegenwärtigen, »soziologisch amorphen« (Max Weber) Phänomen: Macht steht jedem zu Gebote, auch dem Unterdrücktesten, dem zum Objekt der Willkür anderer Degradierten, also dem scheinbar Ohnmächtigen, wenn auch vielleicht nur in kleinstem Maße. Immerhin läßt sich auch der Archipel Gulag noch als Traktat über die Ohnmacht der Allmächtigen und die Unausrottbarkeit der Macht der Ohnmächtigen lesen.

Die Entkoppelung von Machtdefinition und Konfliktfall macht überhaupt erst den Blick für die von Weber angedeutete Vielfalt der Machtquellen und den damit zusammenhängenden Machtarten wirklich frei. Wir können nunmehr besser die Macht des Politikers als Redner oder Führer unterscheiden von der Macht des Politikers als Amtsinhaber, die Macht des Künstlers von der des Wissenschaftlers oder Wirtschaftsführers, die Macht des Polizisten von der des Terroristen, und zwar sowohl nach Entstehungsgründen als auch nach Wirkungsweise und Reichweite; und wir können dabei rasch erkennen, daß es offensichtlich unhaltbar ist, Gewalt als *das* Prinzip der Macht anzunehmen. Zweifellos ist Gewalt *eine* der möglichen Quellen von Macht, aber daneben stehen unvergleichbare und unableitbare Machtursachen wie zum Beispiel persönliche Autorität, Wissen, Verfügung über knappe Güter, und nicht zuletzt: der Zusammenschluß zu Gruppen und Organisationen.

2. *Ursprung und natürliches Recht gesellschaftlicher Macht*

Diese zuletzt genannte Machtursache führt uns zur Analyse eines besonderen und hier besonders wichtigen Typs von Macht.

Die Macht des Individuums ist ganz offenbar in jeder, auch der freiheitlichsten Gesellschaft, verglichen mit der Macht von Gruppen, minimal – ein Umstand, den engagierte Idealisten gerne übersehen und nur allzu rasch zur Anklage gegen die angeblich versteinerten Verhältnisse (Karl Marx) benutzen. Zu Unrecht, denn es handelt sich, was immer uns Utopisten an die Wand malen mögen, um ein grundsätzlich unaufhebbares Merkmal menschlicher Gesellschaft überhaupt.

Der Zusammenschluß (oder: die Zusammenfassung) von Individuen zu einer Gruppe steigert das Machtpotential nicht nur einfach additiv, sondern

– nach Maßgabe verschiedener Faktoren wie Grad der Arbeitsteilung, Organisationsweise usw. – in steiler geometrischer Progression. Man kann geradezu sagen, daß genau dies – die Steigerung der Handlungsmöglichkeiten – der erste Zweck aller Gruppenbildung ist. In einer Kultur, deren Tradition stark vom verfassungsstaatlichen Mißtrauen gegen Machtbildung geprägt ist, und angesichts eines Jahrhunderts, das Machtmißbräuche schauerlicher Art erlebt hat, besteht Veranlassung, dies gegen alle Dämonisierungsversuche zu betonen: Macht ist zunächst einmal ein, nein: *der* produktive Faktor menschlicher Gesellschaft. Wer die Macht beseitigen wollte, müßte Gesellschaft und damit den Menschen als soziales Wesen abschaffen. Nicht die Macht also ist verwerflich, sondern der Macht*mißbrauch*, nicht die Handlungsmöglichkeit, sondern nur die Handlung kann ethisch qualifiziert werden.

Die Macht, die durch und mit der Bildung von Gruppen entsteht, nenne ich soziale Macht. Die Frage nach ihrem Ursprung ist identisch mit der Frage nach der Entstehung der Gruppe, und diese verweist wieder auf das Problem des »natürlichen Rechts« der sozialen Macht. Über die Entstehung von Gruppen gibt es drei alternative Theorien[2]:

Erstens, gewaltsame Zusammenfassung durch einen Stärkeren, in der politischen Theorie: Staatsgründung durch Eroberung. Hier stehen wir wieder vor der Ansicht, daß das Prinzip der Macht die Gewalt sei. Diese Theorie ist unhaltbar: Nirgends kann sie empirisch belegt werden; dort, wo Gewalt, etwa bei Reichsgründungen, eine konstitutive Rolle spielt, ist die Erobererguppe immer schon da; im übrigen legt der *common sense* die Vermutung nahe, daß niemand so stark ist, daß er eine auch noch so kleine Gruppe allein durch Gewalt gründen und als Gruppe auf Dauer zusammenhalten könnte.

Zweitens, die Gruppe entsteht durch freiwilligen Zusammenschluß aller Beteiligten. Diese These ist ebenso unhaltbar: Sie ist empirisch nicht belegt und wohl kaum belegbar, da wir dann so etwas wie eine geheime Kraft annehmen müßten, die zufällig eine Mehrzahl von Personen gleichzeitig zu dem gleichen spontanen Entschluß bringt, eine Gruppe dieser oder jener Art zu gründen. Im Hinblick auf das »natürliche Recht«, das heißt das Gerechtfertigtsein oder die Legitimität sozialer Macht, ist dieser Befund nicht unbedenklich, denn als minimale Bedingung von Legitimität ist heute eigentlich nur noch der Konsens aller Betroffenen übriggeblieben, so wie es in der politischen Philosophie in der Vertragstheorie systematisiert worden ist. Sollte also soziale Macht am Ende nicht legitimierbar sein?

Die dritte, gleichsam vermittelnde Theorie über die Entstehung der Gruppen enthebt uns dieser Folgerung. Nach ihr ist die Gründung einer Gruppe nicht denkbar ohne einen »Rufer« (de Jouvenel) oder Gründer, der »die

[2] Vgl. dazu ebenso knapp wie vorzüglich: Bertrand de Jouvenel, De la souveraineté. Paris 1955.

Idee« hat und die Fähigkeit, diese Idee erfolgreich zu propagieren. Der Gründer »erobert« also die Gruppenmitglieder vermöge des Zusammenspiels seiner Autorität und der – unter Umständen von ihm erst geweckten – Bedürfnisse der anderen, deren Zusammentritt zur Gruppe damit durchaus freiwillig bleibt. Auf diese Weise ist die mit der Gruppenbildung entstehende soziale Macht auch schon in sich, jedenfalls für die Gruppenmitglieder, gerechtfertigt.

Genau genommen bedeutet der Ausdruck »in sich gerechtfertigt«, daß soziale Macht der Rechtfertigung weder fähig noch bedürftig ist. Es genügt, daß sie mit der Gruppe, die von allen als gut gewollt ist, einfach »da« ist. Auch die *Ausübung* dieser Macht durch einzelne, die für die Gruppe handeln, braucht sich nicht durch Bezug auf einen in der Zukunft liegenden Handlungszweck zu legitimieren, im Hinblick auf den sie als zweckgerechtes Mittel erscheint, sondern allenfalls durch Rückbezug auf den vergangenen Gründungsakt der Gruppe, aus dem die ausgeübte Macht stammt[3]. Freilich gilt dies alles nur für das Verhältnis zwischen Gruppe und Gruppenmitgliedern; wirkt sich die Machtausübung auch auf die Umwelt der Gruppe aus, so treten unter Umständen neue und andere Legitimationszwänge auf.

3. Herrschaft und politische Herrschaft. Die Verschränkung von Macht und Recht in der politischen Herrschaft

Die Feststellung, daß soziale Macht nach innen und nach außen ausgeübt werden kann, führt uns zu dem zentralen Problem der Herrschaft. Unter Herrschaft soll hier idealtypisch ein Sonderfall sozialer Macht verstanden werden: »oberste« und stärkste Macht einer Gruppe, die ihre Macht *nach außen* im Verhältnis zu einer mehr oder minder großen Zahl von anderen, weniger mächtigen Gruppen ausübt und dabei direkt und einseitig in die inneren Verhältnisse dieser anderen Gruppen eingreift. Wenn in der allgemeinen Diskussion kritisch abwertend von Macht die Rede ist, dann ist meistens Herrschaft gemeint. Ihre Verwerflichkeit ist in der Geschichte neuzeitlicher Ideologien ebenso oft pauschal behauptet worden wie ihre Abschaffung gefordert und verheißen wurde. Zur Beurteilung dieser Phobie sind einige Differenzierungen erforderlich, die am besten wieder bei der Genese von Herrschaft ansetzen.

Die Entstehung von Herrschaft läßt sich zweifellos nicht nur nach dem einfachen Schema der Genese von Macht durch Gruppenbildung erklären, schon deswegen nicht, weil es sich zunächst einmal um ein Machtverhältnis *zwischen* Gruppen handelt. Man unterscheidet endogenen und exogenen

[3] Vgl. Hannah Arendt, Macht und Gewalt. München 1970, S. 53.

Herrschaftsursprung. Bei ersterem differenziert sich eine Gruppe arbeitsteilig, wobei die neu entstehende Untergruppe der Herrschenden durch ihre besonders wichtigen Leistungen für die Gesamtgruppe (und nicht etwa durch Gewalt!) legitimiert ist (Weisheit des Alters, kriegerische Fähigkeiten, religiöse Kompetenz); die exogene Herrschaft ist der schon erwähnte Fall der Eroberung und dauernden Unterwerfung.

Man kann, ohne Rücksicht zunächst auf die historischen Befunde, anknüpfen an diese alternativen Formen der Herrschaftsgenese und, wiederum idealtypisch, bestehende Herrschaften nach der Art ihrer Ausübung unterscheiden: einmal die der Wirkung nach ausbeutende, unterdrückende; der Verfahrensweise nach unberechenbar willkürliche; dem Herrschaftsanspruch nach unbegrenzte (bis totalitäre); der Legitimität nach von den Herrschaftsunterworfenen nicht gebilligte (illegitime) Herrschaft. Zum anderen die im Interesse der Gesamtgruppe ausgeübte, in Institutionen förmlich gebundene und berechenbare, hinsichtlich der Zuständigkeit beschränkte und von der Zustimmung der Beherrschten getragene Herrschaft[4]. Diese nenne ich politische Herrschaft.

Der Sonderfall der politischen Herrschaft läßt sich durchaus wieder nach dem allgemeinen Muster der Bildung sozialer Macht durch Gründung von Gruppen verstehen: eine in zahlreiche Untergruppen differenzierte Großgruppe (Gesamtgesellschaft, *polity*) konstituiert sich durch allgemeinen Konsens als spezifisch politische Gruppe, bildet damit politische Macht und konzentriert diese Macht in bestimmten, ebenfalls von Zustimmung getragenen Herrschaftsinstitutionen. Diese wiederum können im Rahmen von Zuständigkeiten und Regeln agieren, um Aufgaben, die alle bzw. die *polity* als solche angehen, wiederum mit (größtmöglicher) Zustimmung zu erledigen.

Nur wer die Existenz von Aufgaben, die die politische Gesellschaft insgesamt angehen, leugnet; nur wer bestreitet, daß solche Aufgaben notwendig durch Herrschaftsinstitutionen erledigt werden müssen; nur, wer es für Naivität erklärt anzunehmen, Herrschende könnten anders als gegen die Interessen der Beherrschten handeln, kann es sich leisten, Herrschaft pauschal zu diskreditieren und ihr ihre Grundlage natürlichen Rechts zu entziehen. Aber das Erste hat, soweit ersichtlich, noch niemand ernsthaft behauptet; das Zweite konnte bisher kein utopischer Anarchist plausibel machen; und die letzte Behauptung wird in ihrer extremen Einseitigkeit durch die geschichtliche Erfahrung drastisch widerlegt: leicht läßt sich nachweisen, daß es keine Herrschaft von einiger Dauer gegeben hat, die sich nicht legitimiert hätte durch Leistungen für alle – Schaffung und Garantie einer verläßlichen Ordnung, Entlastung durch unparteiische Gerichtsbarkeit, Schutz der Beherrsch-

[4] In der Wirklichkeit hält sich nach aller Erfahrung keine Herrschaft des ersten Typs: bemerkenswerterweise tendieren alle, mehr oder minder, zu einer Umwandlung in die zweite Form.

ten, Bewältigung von Aufgaben, die die Kräfte aller einzelnen oder der Gruppen überstiegen hätte.

Gilt also die Vermutung der Produktivität und Positivität wie für soziale Macht allgemein, so auch und besonders für die politische Macht und die aus ihr abgeleitete Herrschaftsmacht, so besteht andererseits selbstverständlich kein Anlaß, in das Extrem des etatistischen Optimismus zu verfallen. Ethische Neutralität der Macht bedeutet eben auch ethische Ambivalenz, und bei der höchsten und stärksten Macht bedeutet dies auch höchste Gefahr. In dieser Hinsicht gewinnt die Verschränkung von Macht und (positivem) Recht in der politischen Herrschaft eine essentielle Bedeutung. Politische Herrschaft ist institutionalisierte (verfassungs-)rechtlich geregelte, formalisierte politische Macht. Als solche ist sie grundsätzlich auf Ämter aufgeteilte und begrenzte Macht und eben dadurch etwas qualitativ anderes als bloße Macht[5]. Wenn Recht als Manifestation des politischen Konsenses Herrschaft strukturiert und ihre Ausübung verfahrensmäßig regelt, dann wird dadurch der Zusammenhang zwischen der politischen Macht, die aus der Bildung der politischen Gemeinschaft erwächst, und der Herrschaft so weit möglich sichergestellt. Die Ausübung von Amtsmacht (Amtsgewalt) ist dann in ihrem Woher?, Wie? und Woraufhin? gebunden an den politischen Grundkonsens. Jeder andere kann sich zunächst einmal nur auf sein Interesse oder seine Ansicht, allenfalls auf das Interesse oder die Ansicht einer Gruppe berufen. Und sollte er darüber hinausgehende politische, also die Allgemeinheit repräsentierende Ansprüche geltend machen, so kann er sich zunächst nur auf eine »Idee« oder als Geschäftsführer ohne Auftrag auf die unterstellte Meinung der angeblich nicht repräsentierten Massen berufen; sein Anspruch bleibt, bis zum Beweis des Gegenteils (aber das immerhin!), privat.

4. Positives Recht gegen Gewalt: das Recht als Garantie sozialer Macht

Die vielleicht wichtigste Funktion der politischen Herrschaft ist, wie schon gesagt, die Bildung und Garantie einer Rechtsordnung. Herrschaftlich zur Geltung gebrachtes Recht primär und pauschal als Repressionsinstrument zu charakterisieren, zeugt von wenig rechtshistorischer Kenntnis und setzt im Zweifel einen utopischen Anarchismus voraus, der eine praktisch unbegrenzte Freiheit oder Macht zur »Selbstbestimmung« aller Individuen und Gruppen für möglich und wünschenswert hält. Tatsächlich aber würde eine derartige gesellschaftliche »Ordnung« unvermeidlich zur Kollision dieser Freiheiten und damit zur Vernichtung des größten Teils sozialer Macht führen bzw. die Ausübung von Macht vorwiegend auf die gewalttätige Verteidigung und gewalttätig vorbeugende Erweiterung des je eigenen

[5] Vgl. Alexander Passerin d'Entreves, The Notion of the State. Oxford 1967, S. 63 f.

Machtspielraums reduzieren[6]. Das Prinzip dieser »Ordnung« wäre bestenfalls die unkontrollierte und zugleich stets gefährdete Macht des Stärkeren.

Ein allgemeinverbindlich geltendes Recht entlastet dagegen Individuen und Gruppen von der Notwendigkeit der Gewaltanwendung und setzt dadurch die soziale Macht frei für die Verfolgung der eigentlichen Lebenszwecke, welche immer diese sein mögen. Noch grundlegender: das Recht ermöglicht überhaupt erst die Bildung sozialer Macht in größerem Umfang und sichert ihren Bestand. Zu diesem Zweck muß das Recht notwendig auch repressiv sein, nicht um schlechthin zu unterdrücken, sondern um solchen Machtgebrauch zu unterdrücken, der den vom Recht legitimierten Freiraum anderer verletzt. Durch das Recht wird also die Freiheit tatsächlich beschränkt, aber nur durch diese Beschränkung wird Freiheit auch überhaupt erst geschaffen. Wer im Namen der Freiheit das Recht theoretisch diffamiert und praktisch bricht (»Regelverletzung«), hat die Freiheit als Ordnungsprinzip schon verraten.

Natürlich bleibt, auch wenn dies alles richtig ist, ein sehr schwerwiegendes Problem: die Unsicherheit und der Streit darüber, *welche* sozialen Mächte und *welcher* Freiheitsgebrauch konkret durch politischen Konsens legitimiert oder verworfen werden sollen. Gerade derjenige, der die segensreiche Funktion des Rechts nicht genug hervorheben kann, wird gerne zugeben, daß die Geschichte voll ist von Beispielen für partiell unterdrückende Herrschaft und im pejorativen Sinne repressives Recht.

Aber so leicht dieses Zugeständnis von der Hand gehen mag, es geht doch von sehr unklaren Voraussetzungen aus und läßt ebenso unklar, welche praktischen Konsequenzen zu ziehen wären. Zum einen bleibt dunkel, wann Recht im guten, wann im schlechten Sinne repressiv ist. Wenn nicht einfach unausgewiesene Meinungen gegeneinander gesetzt werden sollen, was ist dann das Kriterium, nach dem sich die Frage entscheiden läßt? Die klassische politische Theorie verwies hier auf das Naturrecht als Maßstab, aber es ist mehr als zweifelhaft, ob uns die heutige Rechtsphilosophie hier nicht enttäuscht. So haben wir allenfalls den *consensus omnium* des westlichen Kulturkreises (und *nur* diesen!), der an die Menschenrechte als den letzten Rest des alten Naturrechts glaubt.

Geben wir uns mit diesem (unsicheren) Stand des Naturrechtsproblems zufrieden, so bleibt die Frage nach den praktischen Konsequenzen, die sich aus der Möglichkeit menschenrechtswidriger Rechtsordnungen ergeben. Drei Lösungen sind denkbar, von denen die erste bereits verworfen wurde, die zweite mit großer Vorsicht und Klugheit zu ventilieren und die dritte nicht genug anzupreisen ist.

---

[6] Dies zu demonstrieren ist der Sinn der Hobbesschen Naturzustandslehre vom *bellum omnium contra omnes*.

Die erste Lösung ist die anarchistische Konfusion von Funktion und Dysfunktion des Rechts. Die Tatsache, daß etwas mißbraucht werden *kann*, rechtfertigt seine Abschaffung jedenfalls dann nicht, wenn eine Alternative nicht angeboten wird oder als Option für soziales Chaos und allgemeine Gewaltsamkeit indiskutabel bleibt. – Die zweite Lösung ist das Widerstandsrecht, das für den Fall einer menschenrechtswidrigen Herrschaft und Rechtsordnung angenommen werden könnte. Dieser vorsichtige Konjunktiv entspricht nicht gerade dem herrschenden Meinungsklima: Kaum irgendwo wird heute das Recht zu Empörung und Aufstand in Zweifel gezogen oder wenigstens qualifizierenden Erwägungen unterworfen. Genauso sieht die Welt zur Zeit auch aus; nicht umsonst hat man diese Epoche das Zeitalter der Revolutionen genannt, und selbst in den politisch zivilisiertesten Staaten ist *civil disobedience* salonfähig, wenn nicht gar vornehme Pflicht geworden.

Zu qualifizierenden Erwägungen besteht jedoch aller Anlaß: Das Widerstandsrecht legitimiert immerhin den Bürgerkrieg, dispensiert Geduld und Vertrauen auf die Wirksamkeit friedlicher politischer Verfahren und gibt bestehende politische Ordnungen im Prinzip dem institutionell ungebundenen politischen Urteil beliebiger, vor allem über Gewaltmittel verfügender Gruppen (Militär, Terrorgruppen) preis. Zweifellos enthält es also einen Kern von Anarchismus.

Es ist daher kein Wunder, daß viele Theoretiker trotz eingehender Würdigung der Übel oppressiver Herrschaft schließlich zu dem Ergebnis gekommen sind, das Widerstandsrecht abzulehnen. Diese Position ist nicht etwa »konservativ« im ideologischen Sinne, sondern spiegelt wider, daß das Problem des Widerstandsrechts (wie wohl alle Fragen von grundlegender politischer Bedeutung) zunächst einmal ein Problem überaus sorgfältiger Güterabwägung und nicht so sehr kühner Entschiedenheit für einen (aber eben nur *einen*) Grundwert ist. Eine solche Güterabwägung kann nicht daran vorbeigehen, daß selbst menschenrechtswidrige Herrschaftsmacht und ungerechtes Recht für jede Gesellschaft immer noch Leben erhaltenden und Lebensentfaltung ermöglichenden Wert haben und daß dieser Umstand im Verhältnis zu den materiellen und immateriellen Kosten eines Bürgerkrieges und längerer Anarchie immerhin hoch zu veranschlagen ist. Wie hoch der Grad der Menschenrechtsverletzung, wie gewiß die Aussichtslosigkeit anderer Abhilfen sein müssen, um ein Widerstandsrecht zu bejahen, darauf gibt es, wie sich nach jahrhundertelanger Diskussion dieses Problems sagen läßt, keine theoretisch eindeutige Antwort.

Die dritte Lösung ist nicht zuletzt aus diesem Grund die eleganteste. Es ist der Weg der verfassungsstaatlichen Demokratie des Westens, die aus dem Kampf zwischen dem Anspruch absoluter Herrschermacht und dem Widerstandsrecht »des Volkes« erwachsen sind. Die Logik dieses Verfassungstyps besteht zu einem wesentlichen Teil darin, politische Willensbildung und

Ausübung der Herrschaftsmacht so zu strukturieren, daß eine unterdrückende oder gar menschenrechtswidrige Herrschaftsausübung dauerhaft verhindert wird und damit eine Berufung auf das Widerstandsrecht nicht mehr gerechtfertigt werden kann. Die institutionellen Mittel, mit denen dies erreicht wird, sind allgemein bekannt: ein sehr hoher Grad von Verrechtlichung des Herrschaftssystems, eine möglichst weitgehende Teilung und institutionalisierte Kontrollierbarkeit der Herrschaftsmacht und schließlich vor allem die Demokratisierung des politischen Systems, durch die eine inhaltliche Angleichung der Herrschaftsausübung an die Meinungen und Interessen der Herrschaftsunterworfenen sichergestellt werden soll. Erst wenn auf diese Weise das Widerstandsrecht überflüssig und damit die Gewalt aus den Beziehungen zwischen den Individuen, sozialen Mächten und Herrschaftsträgern ausgeschlossen ist, konstituiert sich die politische Gemeinschaft als eine im Recht geeinte Gruppe, die die von ihr umfaßten sozialen Mächte sichert und zugleich beschränkt.

5. Die Grenzen politischer Macht und Herrschaft und der Ursprung der Gewalt

Dieses Modell des demokratischen Verfassungsstaates ist offensichtlich ein Ideal, das als solches niemals vollkommen realisierbar ist. Ganz abgesehen davon, daß diese Verfassungsordnung auf bestimmte zivilisatorische Voraussetzungen angewiesen ist (der vielfach mißlungene Export westlicher Verfassungen in Länder der Dritten Welt bewies das demjenigen, der eines solchen Beweises noch bedurfte), abgesehen ebenfalls davon, daß auch Demokratien wie alles Menschenwerk vor Verfall nicht bewahrt sind, ist nicht zu leugnen, daß selbst eine relativ gut funktionierende Demokratie keineswegs als die gewaltfreie Rechtsgemeinschaft existieren kann, die sie gerne wäre, und zwar grundsätzlich nicht. Dies liegt daran, daß jede herrschaftlich organisierte Gesellschaft Grenzen der politischen Macht kennt. Drei verschiedene Arten von Gewalt sind Symptome dieses Sachverhalts: die Gewaltsamkeit der Staatsgewalt, kriminelle Gewalt und politisch motivierte Gewalt.

Ausgangspunkt bleibt, daß politische Macht aus der Zustimmung zur politischen Gemeinschaft als solcher erwächst. Die auf dieser Grundlage ruhende politische Organisation erfaßt jedoch nach aller Erfahrung tatsächlich mehr Individuen und auch Gruppen als der politische Grundkonsens reicht, einmal, weil durchaus nicht alle überhaupt das Niveau des erforderlichen politischen Bewußtseins erreichen, zum anderen, weil trotz eines (wenigstens rudimentären) politischen Bewußtseins nicht von jedem und nicht immer die aus ihm folgenden praktischen Konsequenzen gezogen werden. Man kann sich, mit anderen Worten, nicht darauf verlassen, daß sich alle zu jeder Zeit

an die politisch sanktionierte Ordnung halten. Der alarmierendste Fall solcher Insubordination ist der gewaltsame Rechtsbruch, weil er das Prinzip der Rechtsgemeinschaft – die Gewaltlosigkeit – in Frage stellt. Angesichts der existentiellen Bedeutung, die die Ordnung für die individuelle und soziale Macht und damit für die Erhaltung des Lebens hat, würde die politische Herrschaft ihre Legitimität einbüßen, wenn sie ihrer Aufgabe, die Ordnung auch wirksam zu garantieren, nicht mit allen Mitteln nachkäme. Und »mit allen Mitteln« kann hier nur heißen: notfalls mit Gewalt, um die Gegenmacht des Rechtsbrechers definitiv zu brechen. Wir stehen vor dem scheinbaren Paradox, daß die politische Herrschaft für die Garantie einer gewaltfreien Ordnung ein Gewaltrecht beanspruchen muß.

In diesem Zusammenhang spielt nun der qualitative Unterschied zwischen krimineller und politisch motivierter Gewalt eine wesentliche Rolle. Kriminelle Gewalt ist *per definitionem* nicht mit der Absicht verbunden, den Legitimitätsanspruch der politischen Macht, der Herrschafts- und sonstigen Amtsträger oder der bestehenden Rechtsordnung in Frage zu stellen. Der Kriminelle macht »nur« einen privaten Vorbehalt im Hinblick auf seine privaten Ziele *für sich* geltend. Er läßt die geltende Ordnung Ordnung sein und akzeptiert lediglich (meist auch nur sehr partiell) für sich nicht die in Rechtsform gegossene politische Entscheidung über legitime und illegitime Ziele und Wege des Handelns. Er beansprucht damit Macht, die ihm das Recht nicht zugestehen will, und greift auf diese Weise in rechtlich geschützte Machtsphären anderer ein. Allein schon, um zu verhindern, daß der Bedrohte oder Verletzte sich gegen den Angriff wehrt, sich sein Recht nach Art der mittelalterlichen Fehde mit Gewalt holt und damit ebenfalls gegen das Prinzip der Gewaltlosigkeit der Gesellschaft verstößt, *muß* der Herrschaftsträger das Recht zur Recht durchsetzenden Gewalt, und zwar als Monopolist, beanspruchen. Daß die Gewaltsamkeit der »Staatsgewalt« nicht nur als Drohung präsent bleiben kann, sondern, wie wir sehen, permanent als *ultima ratio* ausgeübt werden muß und doch ihr Ziel – die unverbrüchliche Geltung des Rechts – niemals voll erreicht, zeigt die offensichtlich unüberwindbaren Grenzen der Ausübung von Herrschaftsmacht und der Effektivität von Gewalt an. Zugleich wird damit eine primitive Machtarithmetik darüber belehrt, daß keine Macht groß genug sein kann, um nicht auch an vergleichsweise kleinsten Gegenmächten scheitern zu können.

Naturgemäß liegt nicht die praktische, wohl aber die ideelle Problematik im Falle der politisch motivierten Gewalt anders. Ziel des Angriffs ist hier nicht die rechtlich geschützte individuelle und soziale Macht, sondern die etablierte politische Macht, die in der Herrschaft und im geltenden Recht präsent ist. Auch wo nicht die politischen Institutionen direkt angegriffen werden, sondern im Wege der Regelverletzung ganz wie bei krimineller Gewalt gesellschaftliche Freiräume, bleibt doch das eigentliche Objekt der

Attacke die politische Macht, die Institutionen der Herrschaft, das geltende Recht als solches.

Die politisch motivierte Gewalt zeigt nicht mehr nur wie die kriminelle Gewalt die Grenzen der wirksamen Ausübbarkeit institutionalisierter Macht an, sondern Grenzen der politischen Macht selbst. Der als allgemein gesetzte politische Basiskonsens, der sich auf die *polity* als solche und nicht auf einzelne Herrschaftsinstitutionen oder gar nur einzelne politische Entscheidungen bezieht, erscheint mit einem Male als partiell, mag er auch immer noch von einer überwältigenden Mehrheit getragen sein. Die politische Macht erhält innerhalb der politisch organisierten Gesellschaft, aber außerhalb der geltenden Verfassungsordnung (wie die Gewalt anzeigt) Konkurrenz, mag dies sich nun auf wirklichen Konsens (einer größeren Minderheit oder gar einer Mehrheit der im etablierten System lebenden Bevölkerung) berufen oder diesen Konsens nur vorwegnehmen und sich vorerst auf andere Machtquellen, nicht zuletzt eben die Gewalt, stützen. Gewalt erscheint in diesem Fall durchaus als Surrogat politischer Macht, aber sie kann nach allem, was oben bemerkt wurde, nicht auf Dauer auf die Umsetzung in konsensuelle politische Macht verzichten. Der Kampf geht also letztlich niemals nur um den Besitz der Machtmittel der Herrschaftsinstitutionen, sondern um diese politische Macht. Dabei mag sich herausstellen, daß die neue »Gegenelite« hoffnungslos isoliert ist und bleibt, oder aber, daß sich die politische Macht der etablierten Herrschaft entzieht, ja daß die Herrschaft vielleicht schon lange existierte, ohne daß sie noch von politischer Macht getragen war. Das ist es, was hinter dem »unerklärlich plötzlichen« Zusammenbruch eines scheinbar mächtigen Regimes steht.

Die Gewalt in der Geschichte der Kirche

Von Juan Maria Laboa

Der Begriff Gewalt ist mehrdeutig. In unserer so verworrenen heutigen Gesellschaftssituation bezichtigen die Armen die Reichen, die Unternehmer die Arbeiter, der Staat die Terroristen, die ETA die Institutionen, der Klerus den Papst, die ethnischen Minderheiten die Bildungspolitik der zentralisierten Staaten der Gewaltanwendung.

Kann eine Institution wie die Kirche tätig sein und sich entfalten, ohne irgendeinen Druck auszuüben, ohne Strafen aufzuerlegen, ohne aus ihrer Gemeinschaft auszuschließen? Kann eine Gesellschaft, die mehrere hundert Millionen Mitglieder zählt, sich entwickeln, ohne sich auf repressive Gesetze zu stützen? Wird eine Religionsgemeinschaft, die sämtliche Menschenklassen umfaßt, nicht das Bestreben haben, den Glauben der Schwachen zu behüten; wird sie sich nicht verpflichtet sehen, sich schützend vor die vielen ihrer Mitglieder zu stellen, die nicht über die nötige Bildung verfügen?

Das Thema ist verwickelt; man muß sich vor Vereinfachungen hüten. Einerseits ist zuzugeben, daß ein tiefer Umschwung in der psychischen Einstellung, ja in der vertretenen Lehre stattgefunden hat: von der Religion des Geistes und der sittlichen Kraft der ersten Christengemeinden ging man zu einer Kirche über, welche die Kreuzzugspredigt zu einer Institution macht, die Inquisition einführt, Unduldsamkeit praktiziert. Auf der anderen Seite haben wir über bereits in den ersten Zeiten vorhandene Keime und Anzeichen nachzudenken, welche spätere Situationen und Tätigkeiten nicht nur in sich bergen, sondern grundlegen und rechtfertigen.

Selbstverständlich behaupte ich nicht, ein umfassendes Panorama der betreffenden Episoden und Theorien zu bieten. Ich will einfach einige Fakten oder Themen der Geschichte der Kirche vorlegen, in denen ein Element der Gewalt, des Zwangs und der Unduldsamkeit vorherrscht, und die Argumente, Lehren und Beweggründe angeben, die dieses Verhalten rechtfertigen sollten.

Von einer verfolgten Kirche zu einer unduldsamen Kirche

Wie aus den auf uns gekommenen Dokumenten hervorgeht, gab in den ersten Jahrhunderten die reine Gewaltlosigkeit der Haltung und dem Empfinden der einzelnen Christen und Christengemeinden ihr Gepräge.

Was die persönliche Gewalttätigkeit betrifft, so nimmt man das Gebot, nicht zu töten, in absolutem Sinn; man läßt keine Ausreden und Ausnahmen zu. Der Christ darf nie und auf keine Weise die Gewalt erwidern, deren

Opfer er ist. Nicht einmal Rache ist erlaubt, weil diese Tod bringt. Christentum und Gewalt erscheinen unvereinbar.

Diese Haltung führt zu einer nahezu einmütigen Verwerfung des Kriegs und des Militärdienstes. Am Ende des zweiten Jahrhunderts verurteilt Tertullian, daß Christen sich ins Heer eingliedern. Maximilian formuliert die Einstellung der Christen so: »Ich darf nicht Soldat sein, ich darf nichts Übles tun, denn ich bin ein Christ.« Auch die »Apostolische Überlieferung« Hippolyts behauptet kategorisch: »Ein Soldat, der seinen Vorgesetzten untersteht, hat kein Recht, zu töten; wenn er den Befehl dazu erhält, darf er ihn nicht ausführen, und wenn er sich weigert, sich an diese Pflicht zu halten, muß er aus der Kirche ausgeschlossen werden.«

Der Konstantinische Frieden ändert die Haltung von Grund auf. Das Konzil von Arles (314) wird sogar dem ursprünglichen Motiv untreu und bedroht Soldaten, die desertieren, mit der Exkommunikation, »denn der Staat ist jetzt kein Verfolger mehr«. Natürlich tritt der Wandel nicht von heute auf morgen ein. Noch geraume Zeit später rät der heilige Basilius Soldaten, die sich die Hände mit Blut besudelt hatten, sich drei Jahre der Buße aufzuerlegen, und noch etwas später belobigt der heilige Ambrosius die Amtspersonen, die sich nach dem Fällen eines Todesurteils von sich aus der Sakramente enthalten.

Doch der Gesinnungswandel tritt in tausend Einzelheiten zutage. In einem Ausbruch von Läuterungseifer richteten die Mönche des Niltals in den Städten Zerstörungen an und geißelten die Leute in den Straßen. Im Bestreben, Christus nachzuahmen, der die Händler aus dem Tempel trieb, trugen sie keine Bedenken, den Sittenzerfall mit so groben Mitteln zu bekämpfen. Die Christen griffen die heidnischen Heiligtümer an und zerstörten sie, ohne auf diejenigen Rücksicht zu nehmen, die voller Vertrauen die Tempel aufsuchten. So verschwanden das berühmte Serapeion von Alexandrien (391) und soviele andere Tempel und Kunstdenkmäler; so kam es zu Ermordungen wie die der Hipatia in Alexandrien (415), und Akte der Unduldsamkeit rissen ein.

Man denkt nicht mehr an die Zeiten von einst, sondern erschwert den heidnischen Kult, begünstigt das Christentum und drängt es auf. Theodosius erläßt einige Gesetze, welche die neue Reichsreligion auch von der Staatsgewalt her und mit ihrer Hilfe stützen: »Es ist unser Wille, daß sämtliche Ortschaften, die durch unsere mildreiche Verwaltung regiert werden, die Religion bekennen, die der erhabene Petrus, der Apostel, den Römern gab . . . Wir verordnen, daß diejenigen, die sich an diese Regel halten, katholische Christen genannt werden. Die übrigen hingegen, die unseres Erachtens wahnsinnig und verrückt sind, werden die Schmach der häretischen Dogmen erleiden . . . Sämtliche Häresien sind durch die Gesetze Gottes und des Reiches verboten und müssen für immer ein Ende nehmen.«

Justinian erklärte alle Ungetauften für rechtlos und Häretiker für rechtlich unfähig, irgendein Amt zu bekleiden. Wir begegnen im Grunde schon hier der Auffassung des Mittelalters, wonach bloß Katholiken Bürger im Vollsinn sind und jeder Angriff auf den Glauben und die Kirche auch ein Angriff gegen den Staat ist.

Eine vollständige Umstellung war eingetreten. Man bestimmte aufgrund der staatlichen Gewalt, worin die Rechtgläubigkeit bestehe; man gab den Bischöfen und Priestern, den Kirchen und Bistümern Vorrechte, während man Häretiker und Heiden benachteiligte und strafte. Man wechselte wohl die Religion, nicht aber die Methoden; es waren zwar andere Personen, nicht aber andere Strukturen dar. Der Römische Staat verfolgte weiterhin Religionen und Sekten. Der Unterschied bestand lediglich darin, daß man jetzt auf die Mitarbeit der Christen zählte.

Freilich dachten gewiß nicht alle gleich. Schon im Altertum und im Mittelalter wußten der heilige Augustin, Ramón Lull, Petrus Venerabilis, Seripando u. a. m. zwischen der Verurteilung des Irrtums und der Verurteilung des Irrenden einen Unterschied zu machen. Diese Männer wiesen die Anwendung von physischer Gewalt bei der Bekämpfung des Irrtums zurück. Darin war eine echt christliche Auffassung über das Wesen der Religion enthalten: diese besteht in innerer Gerechtigkeit und im Geist und in der Wahrheit.

Unter dem Einfluß des Islams?

Die Kreuzzüge und der Heilige Krieg erscheinen in unseren Augen als höchst befremdliche Schauspiele des Mittelalters. Mit dem Schrei »Gott will es« verließen viele Christen Heim und Familie, um sich den Häretikern und Ungläubigen mit Gewalt zu widersetzen. Es kommt sogar zu der fesselnden und rührenden Episode des Kinderkreuzzugs. Die *Reconquista* in Spanien, die Kreuzzüge im Orient, die Kriege gegen die Katharer und Albigenser bilden klare Beispiele der Verquickung von Gesellschaft, Politik und Religion, doch dürfen wir nicht die streng religiöse Komponente vergessen, die dabei vorhanden ist. Der heilige Jakob persönlich kämpft in den Schlachten in Spanien mit; man gewährt denen, die sich auf das Schlachtfeld begeben, Ablässe; denen, die im Krieg gegen die Ungläubigen sterben, sichert man, wie den Martyrern, das Paradies zu, weil sie bei der Verteidigung der Christen sterben.

Der Krieg gegen die Ungläubigen galt als solcher von vornherein für gerecht. Das *Decretum Gratiani* (1160) legitimierte den Krieg und die Verfolgung der Nichtchristen und Irrgläubigen in der Meinung, wer sich der Wahrheit widersetze, sei zu verfolgen. Die gewöhnlichen Christen sahen den Mili-

tärorden und die mörderischen Kriege für das einzige Mittel an, um die Christen aus ihrer Unterdrückung durch die heidnischen Feinde zu befreien. Man hielt dies für einen Fall berechtigter Notwehr.

Meines Erachtens sind dies die beiden entscheidenden Beweggründe, die im Lauf der Jahrhunderte so oder so stets wiederkehren. Erstens die Rechte der Wahrheit, die zu schützen und zu erzwingen sind. Zweitens die Freiheit der Christen. Die Kirche und die Heiligen Stätten waren von den Barbaren bedrängt; die *Reconquista* schüttelte deren despotisches Joch ab, ein Joch, das nach den Chroniken dem gleichkam, unter dem die Welt vor der Erlösung durch Christus schmachtete. Die *Reconquista* war nicht nur ein Befreiungskampf, ein Krieg zur Verteidigung der Kirche, sondern auch ein missionarischer Krieg, um die Grenzen des Gottesreiches weiter hinaus zu schieben, freilich nicht durch Überzeugungsmacht, sondern durch Waffengewalt.

Allerdings waren nicht alle von der Güte dieser Methode überzeugt. Ramón Lull vertrat den Grundsatz, daß das gewaltsame Vorgehen durch eine andere, schon vom heiligen Franziskus vorgelegte Methode zu ersetzen sei: »Ich sah die weltlichen Ritter nach Übersee ins Heilige Land gehen in der irrigen Meinung, es sei mit Gewalt zurückzuerobern, bis schließlich alle dort zugrunde gingen, ohne daß sie ihr Vorhaben verwirklichen konnten. Deswegen dachte ich, daß diese Eroberung nicht anders vor sich gehen sollte, als wie Du, Herr, es mit Deinen Aposteln gemacht hast, das heißt durch Liebe, Gebete und Vergießung von Tränen. So sollen sich also die heiligen Glaubensritter auf den Weg machen, den Ungläubigen die Wahrheit der Passion verkünden und aus Liebe zu Dir das tun, was Du aus Liebe zu ihnen getan hast.«

Auch der heilige Dominikus wurde sich im Verlauf des Krieges gegen die Katharer bewußt, daß sich im Christentum die Wahrheit nicht mit Gewalt aufzwingen läßt, sondern daß man sich der Methode des Zuredens und Überzeugens bedienen muß, und aus dieser inneren Gewißheit ging der Predigerorden hervor. Roger Bacon vertrat ebenfalls die Auffassung: »Der Glaube ist nicht mit Waffengewalt in diese Welt getreten, sondern offensichtlich auf dem Weg schlichter Predigt.«

Doch herrschte die Überzeugung vor, daß es beider Methoden bedürfe. Gregor IX. sagt, es sei in den Augen des Erlösers ebenso gut, Ungläubige zu bekehren, wie mit den Waffen die Niedertracht der Sarazenen zu bekämpfen. Deswegen gewährte er den Dominikanern und Franziskanern, die nach Übersee entsandt wurden, den Kreuzzugsablaß. So sind die Forderung nach friedlichen Mitteln und die Überzeugung, daß der Glaube etwas Freiwilliges sei, mit der Meinung verquickt, daß der Krieg gerecht sei und daß die Feinde sich bloß mit Gewalt überwinden ließen.

Moralische Gewalt bei der Evangelisation

Wie steht das Christentum in der ersten Zeit da? Als eine Gemeinschaft, die ohne Sünde ist oder wenigstens mit all ihren Kräften ringt, sie zu überwinden; als eine Kirche der Nächstenliebe, die durch eine Gemeinsamkeit von Interessen, Absichten, Anstrengungen charakterisiert ist. Im Lauf der Jahre erkennt man die Christen dem Wort der Schrift gemäß daran, »wie sie einander lieben«. Die Kirche breitet sich kraft einer echten *metanoia* von Person zu Person aus.

Das Edikt von Mailand brachte die Gefahr mit sich, zu einer Zeit, da die Religion einer der wichtigsten Einheitsfaktoren war, das Christentum zur Staatsreligion zu machen. Bald versteht man die Nichtchristen nicht mehr und läßt sie nicht mehr zu.

Es ist lehrreich, die Geschichte der drei großen Evangelisationen durchzugehen. Unter Konstantin wird das Reich offiziell christlich, und Scharen von Leuten entschließen sich, kaum dazu vorbereitet, zur Taufe. Unter Chlodwig beschließen die Franken, unter Rekkared die Westgoten, unter Theodolinde die Langobarden, gemeinsam zum Katholizismus überzutreten. Es handelt sich stets um Massenbekehrungen der verschiedenen Barbarenvölker, denen immer die Taufe ihres Anführers vorangeht. Zwar griff man nur in höchst seltenen Fällen – in Norwegen, Island, Sachsen – zu physischer Gewalt, und selbstverständlich müssen wir mit dem Stammesdenken dieser Völker rechnen, doch können wir zweifellos nicht leugnen, daß eine Art moralischer Gewalt angewandt wurde, die der Praxis der ersten Jahrhunderte sicherlich zuwiderlief. Die Briefe Gregors d. Gr. an Augustin von Canterbury zeigen uns, daß es auch damals solche gab, die sich bewußt waren, daß die Bekehrung persönlich und verantwortlich zu geschehen habe.

Die damalige Haltung hatte verschiedenartige Beweggründe. Ich möchte auf ein Motiv hinweisen, das sich im Lauf der Geschichte immer wiederholt: die Überzeugung nämlich, daß die Religion die tiefste Kraft des Menschen und der Völker darstellt und daß infolgedessen, wenn man eine tiefe politische Einheit anstrebt, zuerst eine religiöse Einheit zu schaffen ist. Wenn die christlichen Fürsten des Mittelalters Gebietseroberung und Christianisierung in eins sahen, so taten sie das auch aus politischen Erwägungen, obschon auch rein religiöse Überlegungen nicht fehlten, vor allem die Überzeugung, daß das Wesen des Christentums den Charakter der Ausschließlichkeit besitzt.

Gleich verhielt es sich bei der Evangelisation Amerikas. Die Identifikation des Christentums mit dem mächtigen Kolonialherrn, dem Verteiler von Strafen und Gunsterweisen, stellte einen der negativsten, wenn auch andererseits unvermeidbaren Aspekte dieser Evangelisation dar. Statt zuerst zu evangelisieren und erst danach zu taufen, förderte man die Massentaufen in der

Überzeugung, daß eine nachfolgende Katechese die offensichtlichen Mängel dieses Systems beheben würde.

Das Zahlendenken war stärker als die Sorge um die Echtheit der Beweggründe. Die Überzeugung, daß einheimische Christen dem Kolonisationsland treuer seien, und selbstverständlich auch das Verlangen, daß die christliche Botschaft genommen werde, konnten viele Bekehrungen um ihre Echtheit bringen, da bei ihnen mehr das Interesse Spaniens und Portugals vorherrschte als die Einsicht in die Glaubwürdigkeitsmotive.

Eine westliche, irgendwie provinzielle Kirche

Wir dürfen das kulturelle Element nicht vergessen. Die heutige Geschichtsschreibung legt ihre Aufmerksamkeit nicht selten darauf, wie die einheimischen Kulturen Amerikas und Afrikas praktisch vernichtet worden sind, und schiebt die Hauptschuld daran der Kirche zu. Dazu ist folgendes zu sagen:

Da das Christentum eine geschichtliche Religion ist, die stark auf die Überlieferung Gewicht legt, haben seine semitischen Ursprünge und die ersten griechisch-römischen Einflüsse auf die Ausarbeitung seiner Lehre und die Bildung seiner Institutionen einen entscheidenden Einfluß ausgeübt. Doch obschon dies überaus wichtig ist, liegt das geschichtliche Problem nicht hier.

Die katholische Welt hat sich selbst in ihren unbedeutendsten Traditionen mit dem europäischen Kontinent, mit der lateinischen Sprache, mit der römischen Liturgie, mit einigen fränkischen und sächsischen Bräuchen identifiziert. Dieser Sachverhalt und die auf das Tridentinum zurückgehende Versteifung auf überwachte Einheit haben zu einer unduldsamen, engen Einförmigkeit geführt. In Europa sind die besonderen Riten – der gallikanische, der ambrosianische, der mozarabische Ritus – verschwunden, und auf anderen Kontinenten wurden die westlichen Bräuche, die Sprache des Römischen Reiches (für die dort keine Tradition vorlag), lateinische und europäische Riten aufgezwungen, trotz des Widerstrebens, das die neuen Christen gegenüber einigen dieser Bräuche empfanden.

Die Auseinandersetzung um die chinesischen Riten ist dafür beispielhaft. Mögen dabei auch Eifersüchteleien und Streitigkeiten zwischen verschiedenen Ordensgemeinschaften mitgespielt haben, mögen auch einzelne Maßnahmen angebracht gewesen sein, so zeigt sich dabei doch die Tendenz, mit Gewalt Entscheide über Dinge aufzuzwingen, die das Wesen der Religion nicht berühren, aber die Eigenpersönlichkeit der Völker und ihre Verbundenheit mit einheimischen Gebräuchen und Kulturen beeinträchtigen.

Gandhi warf den christlichen Missionaren einmal vor: »Ich habe nichts gegen das Bestreben einzuwenden, ohne Bedauern und Kompromisse mit dem

Alten zu brechen, das sich als etwas Schlechtes erweist; ich halte es aber für ein Verbrechen, daß man auch dann, wenn es sich um etwas handelt, das nichts Schlechtes an sich hat, um eine alte Gepflogenheit, die an und für sich empfehlens- und lobenswert ist, den Christen auffordert und antreibt, es aufzugeben. Dies gilt erst recht, wenn man weiß, daß dann, wenn man es aufgibt, die empfindlichen Gefühle der Rassengenossen, Verwandten und Freunde verletzt werden.«

Selbstverständlich spielen bei diesem so wichtigen Thema die jeweiligen Auffassungen über Einheit und Anpassung eine Rolle sowie der Sinn und Respekt für die Religiosität und Kultur der anderen Menschen. 1659 gab die Kongregation für die Glaubensverbreitung die Weisung: »Ihr sollt nicht darauf ausgehen und keine Argumente dafür vorbringen, andere Völker zu bewegen, ihre Riten, Bräuche und Gepflogenheiten zu ändern, außer wenn diese offensichtlich im Widerspruch zu der Religion und Moral stehen. Gibt es denn etwas Widersinnigeres, als die französische, spanische, italienische Geistesart oder die irgendeines anderen europäischen Volkes nach China zu verpflanzen? Führt nicht unsere Länder in ihr Land ein, sondern bringt ihnen einfach den Glauben . . .«

Man mag zweifeln, ob dies damals überhaupt möglich war. Auf alle Fälle war dies im allgemeinen nicht der Fall, obgleich einerseits kein Zweifel besteht, daß, wenn heute verschiedene Sprachen in Amerika am Leben geblieben sind und wenn wir heute die Geschichte und Bräuche der Inkas, Mayas und Azteken kennen, dies den Missionaren zu verdanken ist. Andererseits aber ist es verwunderlich, daß die liberalen europäischen Regierungen die Missionare in Übersee unterstützten, während sie gleichzeitig im eigenen Land die Kirche verfolgten. Darin kam ihre Überzeugung zum Ausdruck, daß die Evangelisation sich in den Kategorien des Abendlandes abspiele und so dazu beitrage, die westlichen Kultur- und Lebensformen einzupflanzen.

»Cuius regio, eius et religio«

In der Unduldsamkeit des Mittelalters erblickt man im allgemeinen das Ergebnis einer zugunsten der Kirche allzuengen Verbindung zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Bereich. Die Reformation änderte die Richtung und stellte, nun zugunsten des Staates oder des Fürsten, eine Verbindung gleicher Art wieder her.

Das Grundprinzip, das im Augsburger Frieden aufgestellt wurde, ist im Grunde heidnisch, denn darin wird die Religion des Geistes der äußeren Gewalt unterworfen. Allerdings darf die kategorische Formulierung uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß seine Substanz erst dann vorhanden ist, wenn die staatliche Gewalt mit weltlichem Arm handelt. Was sonst bedeutet dann

das Augustinische »compelle intrare!«? »Diejenigen, die sich auf den Straßen und an den Zäunen befinden, das heißt in der Häresie und im Schisma, sind wegen der Gewalt, die die Kirche vermittels der Religion und des Glaubens der Könige zur rechten Zeit von Gott erhielt, einzutreten verpflichtet.« Der Sinn, den diese Worte Augustins haben, liegt auf der Hand: Der Kaiser ist verpflichtet, diejenigen, die sich widersetzen, mit Gewalt zur katholischen Einheit zurückzuführen, und es besteht kein Zweifel, daß dieser Grundsatz je nach den Zeiten und Umständen auf diese oder jene Art in die Praxis übergeführt wurde.

Nachdem man einmal diese Richtung eingeschlagen hat, sind nur Machtmittel verwendbar, weil sie praktisch die einzig wirksamen sind: Gewalt, Unterdrückung, Zwang, Folter, Todesstrafe. Papst Gregor IX. schreibt 1231 die kaiserliche Verfügung Friedrichs II. von 1224 in sein Register ein, worin dieser die Häretiker um des Verbrechens der Majestätsbeleidigung willen zum Tode verurteilte, denn »es ist viel schwerwiegender, die ewige Majestät zu beleidigen als die zeitliche«. Von hier ist es nur noch ein Schritt bis zur Schaffung der Inquisitionsgerichte. Es sind gemischte, nicht selten unklare Gerichte, die aber auf jeden Fall voraussetzen, daß die religiöse Wahrheit durch politische, staatliche Machtmittel geschützt wird. Jahrhunderte zuvor schrieb Papst Julius (337–352) an sämtliche Bischöfe einen Brief, dessen Worte wie ein schmerzlicher Abschiedsgruß an die alte Freiheit der Martyrer klingen: »Meine Lieben, in der Kirche werden die Rechtsurteile nicht mehr dem Evangelium gemäß gefällt, sondern sie drohen mit Verbannung und Tod.« Es sind Worte, an die man in manchen Phasen der Geschichte der Kirche hätte denken sollen.

Von der Reformation an und vor allem im neunzehnten und im zwanzigsten Jahrhundert gerät dieses Prinzip (»Cuius regio, eius et religio«) in Konflikt mit dem Kampf um das Erringen der Kultusfreiheit. Die Diskussionen über die Gewissensfreiheit haben gezeigt, wie eng die innere Freiheit und die Freiheit des äußeren Tuns zusammenhängen. Die menschliche Person muß ihre Überzeugungen nach außen manifestieren. In den Kultriten und -zeremonien findet diese Äußerungsbewegung ihren geläufigen Ausdruck. Wenn wir die Argumente durchgehen, mit denen am Zweiten Vatikanischen Konzil über die Vorlage über die Religionsfreiheit diskutiert wurde, so ersehen wir nicht nur die verschiedenen Haltungen, sondern vor allem auch die Begründungen, mit denen unsere Kirche gefochten hat, um ihre Ausschließlichkeit zu verteidigen. 1869 hat ein Bischof, der am Ersten Vatikanischen Konzil teilnahm, klar auf das Hauptargument hingewiesen: »Die Gewissensfreiheit zulassen heißt dem Irrtum die gleichen Rechte und Vorrechte geben wie der Wahrheit.« In einem Brief an Zar Alexander brachte Papst Gregor XVI. die Kehrseite dieser Befürchtung zum Ausdruck: »Gewissensfreiheit bedeutet nicht die Freiheit, gewissenlos zu sein.«

Die Unterstützung durch den Staat hatte zur Folge, daß die Kirche sich sehr oft mehr auf die Polizei als auf die persönliche Überzeugung der Gläubigen verließ, wenn diese das Sonntagsgebot halten sollten, daß sie mehr auf die Macht des Staates als auf das Verantwortungsbewußtsein der Gläubigen, mehr auf die Inquisition als auf ihre Überzeugungsfähigkeit vertraute. Der liberale Staat zwang die Kirche, die nun keine Mittel des Zwangs mehr besaß, an pastorale Methoden zu denken, die mit der Freiheit des Individuums rechnen und die christliche Botschaft so darzustellen suchen, daß sie zu packen und zu überzeugen vermag.

Auf diese Weise ging man dazu über, ein Prinzip zur Geltung zu bringen, das in der Theologie stets verteidigt, aber in der Praxis nicht nur mißachtet, sondern aufgegeben wurde, das Prinzip nämlich, daß der Glaube ein freier Akt des einzelnen Menschen ist. Sobald und so lange die politische Macht und die Religion ein unauflösliches Zwiegespann bildeten, konnte diese Freiheit kaum gegeben sein.

Gewalt und Macht

Bringt nicht jegliche Macht einen Anfang von Gewalt mit sich? Muß die christliche Kirche nicht von dem Moment an, da sie irgendwie zu einer Macht wird, sich dazu verurteilt zu sehen, Gewalt auszuüben, um diese Macht aufrechtzuerhalten und zu steigern? Der große Test, um die Grundhaltung einer Sekte oder einer Kirche zu prüfen, ist die Machtprobe.

Von seinem Wesen und seiner Struktur her war der Römische Staat der Auffassung, die Religion habe dem Staat zu dienen. Die Freiheitskraft der Kirche gegenüber dieser Auflage zeigte sich in einem heiligen Athanasius, einem heiligen Johannes Chrysostomos, einem heiligen Ambrosius und noch anderen. Sobald aber diese Kirche den Gipfel der Macht erklomm, verlor sie ihre Freiheit und fiel in die Versuchung, den Staat in ihren Dienst zu nehmen.

Für Eusebius von Caesarea stellt der Friede des Römischen Reiches die Erfüllung der Verheißungen des Alten Testaments dar. Mit seiner Deutung verlegte er in die politische Sphäre, was nur im religiösen Bereich Geltung haben kann; die religiöse Eschatologie wird so zu einer politischen Vision, die nicht auf die Zukunft bezogen wird, sondern sich im Römischen Reich verwirklicht wähnt. Im römisch-christlichen Imperium verbinden die Christen den Glaubensgedanken mit dem Autoritätsbegriff und schreiben dem Kaiser, der »Dei gratia« regiert, eine religiöse Sendung zu.

Die gregorianische Reform – die »dictatus papae« bilden das auffälligste und bezeichnendste Element – und die Bulle »Unam Sanctam« des Papstes Bonifaz VIII. markieren die Umkehr der Bewegung: Es ist nun die geistliche

Macht, die jetzt auch das weltliche Schwert besitzt, sich seiner bedient, es verwendet. Dieser Gedanke war stets eine unselige Versuchung für die Kirche. Das Reich Jesu Christi ist nie von solchen Bischöfen aufgebaut worden, die ebensosehr Staatsbeamte und Politiker waren. Die Freiheit wird hervorgebracht durch Kampf, durch Unabhängigkeit, durch Treue zum Evangelium.

Meines Erachtens müssen wir die Behauptung »Extra Ecclesiam nulla salus« in diesem Rahmen sehen. Als das Christentum zur Macht gelangte, wirkten sich deren Methoden auf diesen Grundsatz aus, was zuerst theoretisch und dann physisch zum Ausdruck kam. In einer Zeit, wo die natürliche Ordnung mit Gewalt der übernatürlichen unterworfen wurde, wo der Sinn für die bürgerlichen und individuellen Rechte, für die soziale Gerechtigkeit und ihre berechtigten Forderungen gering war, konnte die Überzeugung, es gebe außerhalb der Kirche kein Heil, wenn man dazu noch im Besitz der Macht stand, zu allerlei Übertreibungen und Verirrungen führen, und sie führte auch tatsächlich dazu.

Aus diesem Grund war die Haltung der Christen und des Christentums manchmal nicht so umgestaltend, wie sie es sein könnte und sollte. Denken wir, um ein Beispiel zu nehmen, an die Stellung zur Sklaverei. In der Urgemeinde konnte der Sklave, der Arme sich dem Mächtigen und Reichen gleichgestellt wissen, wenn er seine Situation im Licht Christi neu verstand, doch diese neue Wirklichkeit war nicht in Rechtsnormen gefaßt. Der Mächtige und Reiche mußte seinerseits den Sklaven mit anderen Augen ansehen, ohne daß er ihn auch bürgerlich freilassen mußte. Die Tragik war nun die: Als etwas mehr als zweihundert Jahre später die Christen zur Macht gelangten, ihr erster Eifer erkaltet war und sie sich von dieser Macht bestimmen ließen, gestalteten sie die Rechtsordnung nicht nach bestem christlichen Geist, und so wurde die Abschaffung der Sklaverei von einer menschlichen Bruderschaft und nicht von einer Bruderschaft in Christus inspiriert. Jeder menschlichen Macht wohnt eine Dynamik inne, die nach und nach Zwang ausübt und fast immer – immer? – dem Evangelium widerstreitet.

Noch Jahrhunderte später blieb die Ekklesiologie Bellarmins durch dieses politische Modell bestimmt, und die Kirche, die er uns präsentiert, gleicht mehr dem Staatswesen von Venedig als einer Gemeinschaft von Gläubigen. Es war schwierig, das Bewußtsein zu überwinden, eine perfekte Gesellschaft, eine weltliche Institution zu sein, mit allen möglichen Organen und Einrichtungen ausgerüstet, die sich mehr zum Befehlen als zum Dienen, mehr zum Zügeln als zum Lenken eignen. Die Institution Rosminis in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts blieb unberücksichtigt, ja wurde verurteilt. Erst als die Kirche verfolgt, aufgegeben und an den Rand gedrängt wurde, nahm sie gezwungenermaßen eine Umstellung vor und entdeckte in ihrer Überlie-

ferung Haltungen und Lehren, die nicht ganz vergessen, aber verdrängt und um ihre Wirkung gebracht worden waren.

Die Gewalt des Integralismus; das Wüten gegen den Modernismus

Die Geschichtswissenschaft entdeckt im Schoß der Kirche selbst nicht weniger auffällige, nicht weniger klare beklagenswerte Äußerungen von Intoleranz. Dadurch, daß man eine konkrete Spiritualität, eine besondere Form des Verständnisses des Christentums für das Christentum als ganzes nahm, kam es zu ständigen innerkirchlichen Verstoßungen und Verfolgungen.

Die jansenistische Kontroverse und das uns näher liegende Beispiel des Opus Dei veranschaulichen die Gefahr, daß sich eine Ordensgesellschaft, ein Institut oder eine Gruppierung mit dem Wohl der Kirche identifiziert. Dies führt stracks zu Unduldsamkeit: man verwirft die in der Christengemeinde bestehenden unermeßlichen Möglichkeiten, die Botschaft des Evangeliums unterschiedlich auszulegen je nach der Geisteshaltung, kulturellen Prägung und geschichtlichen Sensibilität, die im Lauf der Jahrhunderte zu verschiedenen Schulen der Spiritualität und Weisen des Christseins geführt haben. Die Kirche wird dann zu einer monolithischen, unbehaglichen Gesellschaft, statt daß sie eine brüderliche, freudige Gemeinschaft ist.

Diese Gefahr verschärft sich in Situationen der Krise und der Spannung. Auf das grellste Beispiel stoßen wir in der Krise der Unterdrückung des Modernismus. Dabei soll es hier nicht um die theologischen und exegetischen Fragestellungen gehen. Ich möchte nur an die bange Atmosphäre erinnern, die damals in der Kirche herrschte. Wir alle sind der Auffassung, daß nicht nur die Theologen Rechte haben, sondern daß das gläubige Volk ihnen gegenüber Anspruch darauf hat, nicht verwirrt und desorientiert zu werden. Doch damals wurde der Forschung, der Reflexion, dem Studium der Weg verstellt. Nicht nur wurde jede neue Auffassung abgewiesen, jeder Zweifel als sündhaft angesehen, sondern es konnte sogar als verdächtig betrachtet werden, wenn man nicht einfach jeden Brauch, jede Routine akzeptierte. Die Kirche scheint sich mehr vor dem Ärgernis zu fürchten, das die Schwachen, das gläubige Volk nehmen könnte, als vor dem Anstoß, der den Starken – den Theologen und Gebildeten – bereitet werden könnte, und sie handelt wie es scheint dementsprechend. Nur ist ihre Verantwortung ungeheuer, wenn sie belanglose, zufällige Bräuche, Gepflogenheiten und Überlieferungen mit Kanonen verteidigt oder sich evangeliumswidriger Methoden bedient, um die Wahrheit oder die authentische Lehre zu schützen.

Die Überzeugung von ihrer Exklusivität hat die Kirche mit Recht zum Bestreben veranlaßt, sich nicht von andern religiösen Strömungen anstecken zu lassen, sich von Synkretismus freizuhalten. Innerkirchlich hat damit die

Versuchung bestanden, diese Exklusivität auf eine der möglichen Optionen zu übertragen. Wie viele ungerecht Verstoßene oder Verurteilte hätten das kirchliche Leben bereichern können, wie viele von ihr Verbannte wären freudig im Schoß der Kirche verblieben! Carranza, Lamennais, Newman, Gennocchi, de Lubac und so viele andere hätten die Kirchen wahrscheinlich mit neuen Einsichten bereichert, wenn ihre Einstellung nicht in einem gegebenen Moment verworfen worden wäre. Selbstverständlich darf niemand der Kirche das Recht absprechen, ihre Lehre und den Wesensgehalt der Botschaft Jesu zu schützen; ich weise nur auf die Gefahr hin, sie ausschließlich mit einer der möglichen Optionen zu verteidigen und jeden Erneuerungs- oder Reformgedanken, der außerhalb des Apparates aufkommt, als Auflehnung, Verruchtheit oder Irrtum zu bezeichnen.

Die Unduldsamkeit des Progressismus

Der Integralist fürchtet sich vor dem Progressisten und betrachtet ihn als feindlichen Eindringling, während der Progressist den Integralisten verachtet und ihn als ungebildet und nicht auf der Höhe stehend beurteilt. Ihre Unfähigkeit zum Dialog tritt in der Geisteshaltung zutage, die für sie charakteristisch ist.

Die progressistische Mentalität war oft elitär, aufgeklärt, der Volksfrömmigkeit gegenüber unduldsam, überfordernd. Montanus, Tertullian und viele weitere Puritaner, die es im Lauf der Geschichte gab, wollten die Schwachen, Unreinen, ungenügend Gebildeten aus der Kirche ausschließen. Sie verlangten eine absolute Einsatzbereitschaft, Hingabe und Sündelosigkeit, und verachteten diejenigen, die unsicher einhertappten oder ihre Religiosität widersprüchlich äußerten. Wie die Integralisten, wenn auch aus anderen Beweggründen, teilten sie die kirchliche Gemeinschaft manichäisch in Gute und Böse ein und verherrlichten die einen und verteufelten die andern.

Oft führt diese Haltung zu religiösem Individualismus und wird offen intolerant, vor allem gegenüber der Kirche, die ihren Gliedern eine genau gefaßte Dogmatik, eine rigorose Disziplin auferlegt. Sie weist nicht nur die Institution zurück, sondern auch diejenigen Mitglieder, die sich ihr fügen und in ihr bleiben. Katharer, Albigenser, Montanisten und viele andere haben sich schließlich in geschlossenen Gruppen, in Sekten geflüchtet, die der Selbstzufriedenheit frönen in der Überzeugung, die einzigen echten Christen zu sein. Da sie vermeinen, mit der Wahrheit identisch zu sein, sind nach ihrer Ansicht nicht sie es, die aus der Kirche austreten, sondern wird die Kirche sich selbst untreu, wenn sie nicht ihren Ratschlägen folgt.

In unserer heutigen Zeit steht dieser Progressismus in der Nachfolge der Bourgeoisie des neunzehnten Jahrhunderts. Er ist sehr um die Freiheit der

Forschung, der Theologie und der innerkirchlichen Menschenrechte besorgt, kümmert sich aber wenig um die soziale Lage und die wirklichen Sorgen des Volkes und begreift sich als Gruppe elitärer Intellektueller.

Rechtfertigung von Lehren und Haltungen

Beide Linien, die tolerante und die rigorose, stoßen im Alten und im Neuen Testament gleich auf Beispiele und Texte, die ihre Behauptungen bestätigen. Einerseits läßt sich aufzeigen, daß die ganze Heilsgeschichte von Gewalttaten begleitet war: was Abraham tat, um Lot zu befreien, war Gewalt; was von Israel in Ägypten berichtet wird, war Gericht; die Auszugserzählungen strotzen von Gewalt; die Besetzungs Kanaans durch Israel war nichts anderes als ein Akt der Gewalt gegen die rechtsmäßigen, friedlichen Besitzer; was Israels Richter verübten, war Gewalt, und zweifellos waren die Propheten nicht selten Agitatoren. Auch in den Evangelien begegnen wir Stellen, die diese Haltungen bestätigen könnten, obschon die pazifistische Linie deutlich obenaufschwingt. Die Parabel vom Unkraut im Weizen mit der Schlußfolgerung, daß man zuwarten und nicht voreilig sein müsse, rechtfertigt zweifellos diese Einstellung. Auf alle Fälle führte die Textmanipulation zur Verhärtung der gegenteiligen Positionen. So erblickten die verschiedenen christlichen Kirchen in den schrecklichen Strafen, die das alte Gesetz gegen Gotteslästerer, Götzendiener und falsche Propheten vorsah, Gebote, die immer noch Geltung hatten gegenüber den Häretikern.

Innerhalb der Kirche erhält das »compelle intrare!« eine unmittelbare Deutung: die Exkommunikation. Die Begriffe gut und böse, rechtgläubig und häretisch, heilig und sündig benennen eine sicherlich wichtige Realität, enthalten aber zweifellos einen Keim zwangsläufiger Spaltung.

Eusebius von Cäsarea behauptet, das Römische Reich sei die sichtbare Erscheinungsform des Gottesreiches. Diese Gleichsetzung des Staates, der nicht ohne institutionalisierte Gewalt auskommt, mit dem Gottesreich führt zu unseligen Konsequenzen: nicht nur sind die Feinde des einen auch Feinde des andern, sondern auch die Pläne sind die gleichen, die Mittel und die Ziele sind die gleichen. Konstantin wird zum Pontifex für die äußeren Angelegenheiten, aber der Papst behauptet, er besitze beide Schwerter, das weltliche und das geistliche. Ein Glaube, eine Kirche, ein König. Diese verquickte Einheitsgesellschaft konnte weder Häretiker noch autonome Menschen zulassen, sie konnte Dissidenten im Sprechen, im Tun oder Denken nicht zulassen.

Vom Leben im »contemptus mundi« geht man dazu über, sich bei der Evangelisation weltlicher Methoden zu bedienen. Dabei spielt das Denken an die Erbsünde, an die Schwäche des Menschen mit sowie die Auffassung, man

müsse diesem behilflich sein, die Versuchung und die Sünde zu überwinden. Man ist von der ausschließlichen Wahrheit des Christentums überzeugt und von dem, was dies erfordert. Die Kirche schützt von vornherein die Rechte des Christen und so verurteilt sie fast zwangsläufig die fortschrittlicheren Theologen, die Häretiker, verstößt die »Neuerer«, will von Experimenten nichts wissen, verwirft die Methoden, die sich noch nicht bewährt haben. Die Verwendung von Methoden der »Macht« führt notwendigerweise zum Gebrauch von Methoden des Aufzwingens und Unterdrückens, mit einem Wort der Gewalt. Von dieser Auffassung kommt man leicht, ja fast unwillkürlich zur Idee einer Religion, die Polizei spielt, einer Religion der Ordnung, eines Christentums des Gesellschaftsfriedens. Napoleon und weitere Politiker nach ihm haben sich der Religion in diesem Sinne bedient: als eines Mittels, Unzufriedenheit, Auflehnung, Insubordination zu zügeln, als eines Instruments, das die Gesellschaft stabilisiert.

Im Mittelalter konnte die Evangelisation nicht Wurzel schlagen, wenn ihr nicht eine politische Eroberung vorausging, und diese verfestigte sich, wenn die Sieger und die Besiegten die gleiche Religion hatten. Unsere europäische Geschichte in diesen Jahrhunderten ist eigentlich die Geschichte der Bildung einiger Völker dank zahlreicher Einigungen und Integrierungen durch das, was dann die Religion für das auf diesem Weg hervorgehende Volk war. Neben dem missionarischen Eifer spielt also bei der Evangelisationsarbeit zweifellos auch eine politische Komponente mit.

Für die Kirche ging nämlich der Friede aus der religiösen Einheit hervor. Es herrschte eben die allgemeine Auffassung, daß die Religion die Grundlage der politischen Einheit bilde und daß es zwangsläufig zu schlimmster Unordnung führe, wenn im Staat eine Vielzahl von Bekenntnissen bestehe. Der Dissident wurde somit als eine Gefahr für den Staat und für die Kirche angesehen. Der Politiker fürchtete sich vor jedem Spaltungselement, und der Häretiker galt als solches. Schon im Römischen Reich wurde eine umfassende Gesetzgebung gegen die Häretiker promulgiert. Wegen der Verstockung und der Brutalitäten der Donatisten änderte der heilige Augustinus seine Auffassung und trat für die Anwendung äußerer Gewalt gegen die Häretiker ein. Auch die Inquisition, die Repression, die Religionskriege, der Grundsatz »Cuius regio, eius et religio« gingen aus dem Bestreben hervor, die religiöse und die gesellschaftliche Einheit aufrechtzuerhalten.

Thomas von Aquin vergleicht den Häretiker mit dem Falschmünzer. Er ist für die Gesellschaft ein Übel, das mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln auszumerzen ist. An anderen Stellen sagt er, man dürfe ein Übel, das »ein größeres Gut verschaffen oder ein noch schlimmeres Übel verhüten lasse, nicht gutheißen, aber tolerieren«, doch sagt er dies in bezug auf Heiden und Juden. Jahrhunderte später, als in einer Welt, die kriegsmüde ist, der Toleranzgedanke aufkommt, wird dieses Argument auf die Haltung gegenüber

Häretikern übertragen. Man fragte sich: Wäre es nicht besser, diese Protestanten so zu behandeln, als ob sie Ausländer wären, und auf sie die Verhaltensmaßregeln anzuwenden, an die sich schon seit langem die Päpste gegenüber den Juden und ihrem Kult hielten? Erst das Zweite Vatikanische Konzil wird in der Auffassung über die Religionsfreiheit zu einem radikalen Wandel führen.

Im Verlauf der Geschichte läßt man es an Respekt vor dem Menschen fehlen. In der Geschichte der Kirche gilt die Wahrheit oft mehr als ihr Subjekt und die Liebe. Einzig die Wahrheit besitzt Rechte, der Irrtum aber keine. Wozu diese Behauptung führt, ist in jedem Jahrhundert ersichtlich. Freilich gibt das Evangelium der Person ihre Bedeutung, und in allen Epochen haben die Theologen, Priester wie Laien, die Rechte des irrenden Gewissens proklamiert. Francisco de Vitoria, Erzbischof Carrara, Juan de la Peña und viele andere verlangen, die Menschen nicht zur Bekehrung zu drängen. Doch da man die Mayas und Azteken für minderwertig hält, sind sie damit einverstanden, daß man sie unterdrückt. Man hing also hierin auch von der Kenntnis ab, die man von den Völkern und der Anthropologie hatte. Bartolomé de las Casas trat mit allen Kräften für die Indios ein, kümmerte sich aber nicht so sehr um die Schwarzen, wahrscheinlich deshalb, weil er diese für minderwertig ansah. Im neunzehnten Jahrhundert kämpfte die Hierarchie um die Aufrechterhaltung einiger Strukturen, die, einschließlich des Zwanges, dem schwachen Menschen eine Stütze sein sollten. Die liberal Eingestellten zogen es vor, ihn zu erziehen und seinem Verantwortungsbewußtsein zu überlassen. Die einen wollten, daß die Kirche allen Menschenklassen Obdach gewähre, die anderen waren mehr oder weniger bewußt der Meinung, die Kirche sei nicht für alle da. Man weiß nicht sicher, ob diese darauf vertrauten, daß Gott die Auserwählten bestimme, oder ob es die Auserwählten selbst sind, die mit ihrer Haltung den Ausschlag geben.

Da die politischen und religiösen Institutionen so verwickelt sind und eine solche Menge von Theorien und Systemen vorliegt, tun wir gut daran, die Realitäten dieser Geschichte nicht mit allzu vereinfachendem Blick zu betrachten und zu beurteilen. Wahrscheinlich müssen wir berücksichtigen, was für einen Begriff jeweils die betreffende Epoche vom Dissidenten hatte. Die Gesellschaft hält sich stets an einige Spielregeln, die allerdings nicht jederzeit die gleichen sind. Während Jahrhunderten hatte die Gesellschaft eine sehr klare Vorstellung darüber, wo sie der Wahrheit begegne, und der auf tausend Weisen an den Rand geschobene Dissident versteifte sich auf seinen Irrtum. Heute aber sind der Irrtum und die Gewalt zu etwas ganz Anderem geworden. Heute fahndet man nicht mehr nach Lutheranern und Kalvinisten, verfolgt nicht mehr sie, sondern solche, die das Staatsoberhaupt angreifen oder Anarchisten sind. Man hält sich immer an einige Spielregeln, und wer sie in die Praxis überführt, endet damit, daß er Gewalt übt. Die erste und die letzte

Frage ist stets die gleiche: Darf sich die Kirche der gleichen Mittel, der gleichen Spielregeln bedienen wie die menschliche Gesellschaft? Führt dies nicht dazu, daß man alles aufgibt, was am Christentum neu ist, daß man die Welt, die doch von Christus verworfen wurde, annimmt? Denn für den, der an Christus glaubt, sind weder die Notwendigkeit noch die Zwangsläufigkeit noch die Gesetze noch die in den menschlichen Beziehungen gerade geltenden Normen das letzte Wort.

Die Hölle des Steppenwolfs

Bemerkungen zur Gewalt im modernen Islam

Von Harald Vocke

Im »Steppenwolf« läßt Hermann Hesse seinen Wolfsmenschen Harry Haller einige Gedanken über die Grausamkeiten des Mittelalters aussprechen, die zweifellos der eigenen Auffassung des Dichters entsprechen: »Diese Grausamkeiten sind in Wirklichkeit keine. Ein Mensch des Mittelalters würde den ganzen Stil unseres heutigen Lebens noch ganz anders als grausam, entsetzlich und barbarisch verabscheuen! Jede Zeit, jede Kultur, jede Sitte und Tradition hat ihren Stil, hat ihre ihr zukommenden Zartheiten und Härten, Schönheiten und Grausamkeiten, hält gewisse Leiden für selbstverständlich, nimmt gewisse Übel geduldig hin. Zum wirklichen Leiden, zur Hölle wird das menschliche Leben nur da, wo zwei Zeiten, zwei Kulturen und Religionen einander überschneiden. Ein Mensch der Antike, der im Mittelalter hätte leben müssen, wäre daran jämmerlich erstickt, ebenso wie ein Wilder inmitten unserer Zivilisation ersticken müßte. Es gibt nun Zeiten, wo eine ganze Generation so zwischen zwei Zeiten, zwischen zwei Lebensstile hineingerät, daß ihr jede Selbstverständlichkeit, jede Sitte, jede Geborgenheit und Unschuld verlorengeht.«[1]

Mit diesen Sätzen hat Hermann Hesse erschreckend genau einen Zustand beschrieben, in dem sich viele islamische Länder befinden, die von der westlichen Zivilisation, von christlichen Werten und gleichzeitig vom Marxismus wenigstens aus der Ferne angerührt wurden. Der Staat des Islams beruht auf Gewalt, auf einer ehemals von den Muslims als gerecht empfundenen Gewalt. Das Königreich Saudi-Arabien führt in seiner Staatsflagge noch heute ein Schwert unter dem islamischen Glaubensbekenntnis. Das 1969 erloschene Königreich Jemen, das sich das mutawakkelitische, das »auf Gott vertrauende Königreich« nannte, hatte als Staatssymbol ein Schwert zwischen fünf Sternen, die man als Wahrzeichen für die fünf Glaubenspflichten der Muslims – Glaubensbekenntnis, Gebet, Entrichtung der Almosensteuer, Fasten und Wallfahrt nach Mekka – ansah. Noch vor wenigen Jahrzehnten hätte fast jeder Muslim im Schwert auf den Staatssymbolen islamischer Länder nur ein Sinnbild der als gerecht empfundenen Machtausübung des Herrschers gesehen.

Heute aber ist unter dem Einfluß westlichen Denkens solche Selbstverständlichkeit morgenländischen Empfindens schon fast verlorengegangen.

---

[1] Hermann Hesse, Der Steppenwolf. Berlin 1927, S. 37–38.

Für aufgeklärte Perser zum Beispiel ist der Staat des Ajatollah Chomeini jene Hölle, von der Hermann Hesses »Steppenwolf« spricht. Denn Chomeini ist seiner Mentalität nach noch ein fast mittelalterlicher Mensch. Vor allem der ziemlich erstarrte islamische Schulbetrieb in dem persischen Wallfahrtsort Qum hat sein Denken bestimmt[2]. Doch eine Laune der Orientgeschichte hat diesen Verfasser altertümlicher Traktate über islamisches Recht zum provisorischen Staatsoberhaupt des technisch am höchsten entwickelten Industriestaates in Westasien gemacht.

Der Islam erhebt den Anspruch, gleichzeitig religiöser Glaube und Staat – *din wa daula* – zu sein. Auch das Christentum hat im Mittelalter zeitweise stark die Formen des staatlichen Lebens geprägt. Aber als Rechtsordnung übernahm das christliche Europa das römische Recht, das nicht aufgrund prophetischer Offenbarung, sondern allein mit Verstandesschärfe eine möglichst vollkommene Gerechtigkeit verwirklichen will. Der Islam hingegen hält an einem in sich geschlossenen Rechtssystem fest, das auf dem Koran, auf Aussprüchen des Propheten der Muslims und den aus diesen Quellen abgeleiteten Interpretationen der mittelalterlichen islamischen Rechtsschulen beruht.

Das Wort Islam bedeutet »Hingabe«, Ergebung in den göttlichen Willen. Die Geisteshaltung des Muslims soll eine Haltung ständiger Hingabe sein. Wie oft er beten soll, wann und wie er sich waschen muß, um die rituelle Reinheit zu wahren, welche Regeln für den Rechtsverkehr gelten, wie er fasten und wie er Krieg führen soll, alles dies wurde vom Propheten des Islams zu einer Weltordnung zusammengefügt, die den Anspruch erhebt, unbezweifelbar und vollkommen zu sein. Auch das Verhalten Mohammeds im Alltag und seine Aussprüche über höchst prosaische Dinge sind für fromme Muslims noch heute eine allgemeingültige Richtschnur. Jedem Muslim, der die Gebote befolgt, werden als Lohn im Paradies unaussprechliche Wonnen verheißen. Dem Rebellen, der sich den Geboten nicht fügt, droht der Islam hingegen nicht nur für das Jenseits Bestrafung an, sondern er erleidet schon im Diesseits im Staat der Muslims Gewalt. Der Islam kennt von Haus aus weder die politische Freiheit des demokratischen Staats noch die vom Zweiten Vatikanischen Konzil bewundernswert klar verkündete Freiheit der Religionswahl. Der Muslim lebt in einer streng patriarchalisch gegliederten Welt, in der – jedenfalls aus christlicher Sicht – Unfreiheit herrscht.

Mit einer gewissen Einseitigkeit, aber ohne der Wahrheit Zwang anzutun, könnte man sogar argumentieren, im Islam seien Gesellschaft und Staat hauptsächlich auf der Ausübung von Gewalt aufgebaut. Die Frau schuldet dem Mann nach koranischer Lehre steten Gehorsam. »Die Männer sind den

[2] Beispiele aus den Hauptwerken Chomeinis hat Jean Marie Xavière in einer höchst instruktiven Textauswahl »Ayatollah Khomeiny, Principes politiques, philosophiques, sociaux et religieux«. Paris 1979, gesammelt.

Weibern überlegen wegen dessen, was Allah den einen vor den anderen gegeben hat, und weil sie von ihrem Geld (für die Weiber) auslegen. Die rechtschaffenen Frauen sind gehorsam und sorgsam in der Abwesenheit (ihrer Gatten), wie Allah für sie sorgte. Diejenigen aber, für deren Widerspenstigkeit ihr fürchtet – warnet sie, verbannt sie in die Schlafgemächer und schlagt sie (Koran 4, 38).«

Nach Auffassung moderner gläubiger Muslims soll das Gebot, notfalls durch körperliche Züchtigung den Gehorsam der Ehefrau zu erzwingen, nur für extreme Notfälle gelten. Ein mit dem Verfasser befreundeter arabischer Muslim räumte auf Befragen freimütig ein, er habe in Arabien als jüngerer Mann von diesen Koranversen nie etwas gehört. Er fühle sich abgestoßen von diesem Gebot. Aber ein gläubiger Mensch könne sich aus seiner Religion nicht nach eigenem Belieben nur die für ihn angenehmsten Dinge auswählen. Bei ganz rohen, triebhaften Frauen könne körperliche Züchtigung möglicherweise ein Zerbrechen der Ehe verhindern. Nur für solche Ausnahmefälle sei jener Koranvers bestimmt. Was Hermann Hesse in »Steppenwolf« sagt, gilt auch in dieser Hinsicht für die Rolle der Frau im Islam: »Jede Zeit, jede Kultur . . . hält gewisse Leiden für selbstverständlich, nimmt gewisse Übel geduldig hin.« In der traditionellen islamischen Gesellschaft vergangener Jahrhunderte wurde die untergeordnete Stellung der Frau nicht als unerträglich empfunden.

Der Islam sei »weniger anti-jüdisch oder anti-christlich als vielmehr vorjüdisch und vor-christlich«, schreibt der maronitische Gelehrte Pater Michel Hayek in seiner Studie »Les Arabes ou le Baptême des Larmes«[3]. Obgleich der Islam, chronologisch betrachtet, erst nach der jüdischen Prophezeiung und dem christlichen Pfingsten in Erscheinung getreten sei, vertrete er logisch und theologisch eine Position der Priorität gegenüber der jüdisch-christlichen Offenbarung. Diese Betrachtungsweise erleichtert das Verständnis des islamischen Strafrechts, das auf heutige Christen und Juden sonst auf den ersten Blick erschreckend grausam und rückständig wirkt. In vielen nahöstlichen Staaten hat unter dem Einfluß europäischer Kolonialmächte westliches modernes Strafrecht das alte Strafrecht des Islams verdrängt. In Arabien jedoch ist es auch in der Neuzeit stets angewandt worden. In Persien setzte sich nach dem Ende der Pahlewi-Dynastie eine Form der Rechtsprechung durch, die sich auf islamische Grundsätze beruft, zugleich aber den Einfluß politischer Opportunitätserwägungen der neuen Herren des Landes verrät.

Im Strafmaß bestehen Unterschiede zwischen den verschiedenen Rechtsschulen. Für das gesamte islamische Strafrecht kennzeichnend ist aber die hohe Zahl der Delikte, für die das von Mohammed begründete Rechtssystem die Todesstrafe verlangt. In dem juristischen Traktat »al Risala« des Ibn abi

[3] Paris 1972, S. 18.

Zeid al Qairawani[4], dessen Verfasser zum malekitischen Ritus des sunnitischen Islams gehört, wird die Todesstrafe für folgende Delikte gefordert: für Mord und Raubmord, für die heuchlerische Nachahmung islamischer Riten bei gleichzeitigem geheimen Atheismus *(zandaqa)*, für Hexerei und Abfall vom Islam, für die Vergewaltigung einer Frau muslimischen Glaubens durch einen Christen und für homosexuelle Beziehungen zwischen erwachsenen Männern.

Im Koran heißt es ziemlich unklar zum Ehebruch der Frau, den vier Zeugen bestätigen, man solle die Übeltäterin in ihr Haus einschließen, »bis der Tod naht oder Allah einen anderen Weg gibt« (IV, 19). Nach der Überlieferung führte erst der Kalif Omar im Islam die jüdische Strafe der Steinigung ein. Zu ihrer Verteidigung wird von Muslims und westlichen Islamforschern bemerkt, ein Ehebruch in Gegenwart von vier Zeugen sei eine so seltene Straftat, daß die Steinigung für die Muslims keine praktische Bedeutung besitze. In Saudi-Arabien wurden jedoch noch in den letzten Jahrzehnten nicht selten Ehebrecher gesteinigt. Der Verfasser erinnert sich aus der Zeit, die er in den fünfziger Jahren in Saudi-Arabien verbrachte, an den Augenzeugenbericht eines afrikanischen Muslims von einer Steinigung im Gebiet von Mekka. Die wegen Ehebruchs gemeinsam Verurteilten, Mann und Frau, habe man bis zu den Hüften fest eingegraben. Dann hätten die Umstehenden Steine auf die beiden zu werfen begonnen, zunächst nur harmlose kleine Kiesel, dann immer größere Steine. Schließlich hätten große mit brutaler Wucht geschleuderte Felsbrocken die Unglücklichen zermalmt.

Die Schreckenskammer islamischer Strafjustiz – Steinigungen und Enthauptungen, Verhandlungen des Mörders über Blutgeld mit der Familie des Opfers, bei denen den Mörder die Todesstrafe erwartet, wenn er nicht die Forderungen der durch den Mord geschädigten Familie erfüllt, Handamputationen für Diebe, Auspeitschungen und die öffentliche Schande des Prangers – alles dies ist nicht wegen der Härte der Strafen entsetzlich, sondern weil diese Justiz noch heute den Anspruch erhebt, die Erfüllung eines unwandelbaren göttlichen Willens zu sein. Manche Strafen in mittelalterlichen christlichen Staaten waren kaum weniger grausam. Aber diese Strafen haben in der westlichen Welt längst einer humaneren Justiz weichen müssen. Daß man in Ländern wie Persien oder Saudi-Arabien, die in ihrer Ölindustrie über die modernsten Hilfsmittel der Technik verfügen, noch heute nach dem traditionellen islamischen Strafrecht Todesurteile vollstreckt, Hände abhackt und Menschen auspeitschen läßt, wirkt auf Nichtmuslims empörend.

In einer Studie über »Die Gewalt im Islam« hat der Leiter des Hamburger Orient-Instituts, Udo Steinbach[5], den Standpunkt vertreten, alle islamischen

[4] 10. Jahrhundert n. Chr. Arabisch-französische Ausgabe in der »Bibliothèque Arabe-Française« 5. Aufl. Alger 1960.

[5] In: Kroker, Die Gewalt in Politik, Religion und Gesellschaft. Stuttgart 1976, S. 150–178.

Staaten hätten sich durch ihre Mitgliedschaft in den Vereinten Nationen »den einst von Europa ausgebildeten Normen der Beziehungen von Völkern untereinander unterworfen«. Eine nähere Betrachtung der politischen Wirklichkeit im islamischen Orient zeigt jedoch, daß sich die Zustimmung zur Charta der Vereinten Nationen und den hierin verkündeten Menschenrechten für die Mehrzahl der streng islamisch regierten Staaten immmer noch auf Lippenbekenntnisse beschränkt. Die Menschen sind nicht gleichberechtigt im Islam, und diese große Weltreligion verzichtet noch heute nicht auf das nach Ansicht ihrer Gläubigen göttliche Recht, sich mit Gewalt die Welt zu erobern.

Von einer Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau kann man im Islam nicht sprechen, weil der Koran die Unterwerfung der Frau unter den Ehemann fordert. Noch krasser als zwischen den Geschlechtern ist die Rechtsungleichheit, die zwischen Muslims und Nichtmuslims herrscht. Aufgrund irrtümlicher Interpretationen der arabischen Kultur Andalusiens und unter dem Einfluß der Spätromantik haben sich über die angebliche Toleranz des Islams erstaunliche Fehldeutungen in Europa verbreitet. Die nichtislamischen Monotheisten, die der Islam als »Leute des Buchs« *(ahl al kitab)* bezeichnet, dürfen ihre Religion im Staat der Muslims behalten. Aber sie sind nur »Leute des Schutzbündnisses« *(ahl al dhimma*; geschützter Untertan im Singular: *dhimmi*), nur Bürger minderen Rechts. Die im mittelalterlichen islamischen Staat von Christen und Juden eingetriebene Sondersteuer wird im modernen Orient nicht mehr erhoben. Aber das islamische Gebot, daß kein Christ oder Jude eine muslimische Frau heiraten darf, wird auch in den liberalsten islamischen Staaten noch heute nur selten verletzt.

Ein zum Islam übergetretener Christ kann im islamischen Orient fast stets mit handgreiflichen materiellen Vorteilen rechnen. Auf den Abfall vom Islam steht hingegen die Todesstrafe nach islamischem Recht. Sie wird auch im Orient heute an abtrünnigen ehemaligen Muslims nur noch selten vollstreckt. Aber der Leidensweg eines Muslims, der sich zum christlichen oder jüdischen Glauben bekehrt, ist auch in den modernen islamischen Staaten so hart, daß solche Konvertiten fast stets in Europa oder in Amerika ein neues Leben beginnen. »Auch wenn Sie noch so begabt und fleißig sind, werden Sie als Abtrünniger nie an einer ägyptischen Universität ein Abschlußexamen bestehen«, sagte noch vor wenigen Jahren ein verantwortlicher Vertreter der Universität von Kairo einem zum katholischen Glauben konvertierten ägyptischen Muslim. Der junge Ägypter verließ darauf seine Heimat, studierte zunächst im Libanon und ging später in die Vereinigten Staaten. Zahlreiche ältere Berichte über das Schicksal konvertierter ehemaliger Muslims hat Samuel M. Zwemer in seinem 1924 in Kairo verfaßten Buch »The Law of Apostasy in Islam« gesammelt.

In einem über vierzehn Jahrhunderte hin unerschütterten Selbstbewußtsein haben sich die Völker des Islams stets das Recht angemaßt, überall dort, wo

sich ihnen die Möglichkeit bot, den Islam mit Gewalt zu verbreiten. Die alte Unterscheidung des islamischen Staatsrechts zwischen der »Wohnstätte des Friedens« *(dar al salam)*, dem Gebiet unter islamischer Herrschaft, und der »Wohnstätte des Krieges« *(dar al harb)*, den von Nichtmuslims beherrschten Gebieten, wird in der außenpolitischen Argumentation islamischer Staaten heutzutage kaum mehr erwähnt. Aber zumindest im Hinblick auf Israel wird der dieser Unterscheidung zugrunde liegende Standpunkt aufrechterhalten. Auch nach dem Abschluß des ägyptisch-israelischen Friedensvertrages sind viele Muslims davon überzeugt, daß es für sie eine Glaubenspflicht sei, in einem nur durch zeitweilige Waffenstillstandsverträge unterbrochenen Krieg den jüdischen Staat zu bekämpfen. Nicht ohne Schuld der westlichen Demokratien haben sich einer solchen Geisteshaltung unversöhnlicher Gewalttätigkeit in den Vereinten Nationen auch zahlreiche nichtislamische Staaten gefügt. Die von der »Liga der Arabischen Staaten« 1964 gegründete »Organisation zur Befreiung Palästinas« (englische Abkürzung PLO) fordert in ihrem Grundsatzdokument, dem »Nationalabkommen« der Palästinenser, die Zerstörung des israelitischen Staats. »Der bewaffnete Kampf ist der einzige Weg zur Befreiung Palästinas«, heißt es in diesem Text, der unter dem Wortpaar »Befreiung Palästinas« eine Eroberung des gesamten ehemaligen Völkerbundmandats Palästina durch arabische Kombattanten versteht.

Darf man für solchen übersteigerten Nationalismus allein den Islam verantwortlich machen? Als 1964 eine Versammlung palästinensischer Politiker die erste Fassung des »Nationalabkommens« beschloß, führte gleichzeitig im Jemen eine von Saudi-Arabien unterstützte Armee jemenitischer Stammeskrieger einen »Dschihad«, einen Glaubenskrieg zur Verteidigung des Islams, gegen das ägyptische Expeditionskorps, das von dem Diktator Abdul Nasser in den Jemen entsandt worden war. Der arabische Nationalismus, für den Nasser eintrat, war stark vom säkularen Nationalismus europäischer Prägung und von marxistischen Gedanken beeinflußt. In den Augen der jemenitischen Stammeskrieger war Nasser kein Muslim, sondern ein glaubensloser Marxist.

In Ägypten ließ damals Nasser viele gläubige Muslims verfolgen. Der Führer der »Bewegung der Muslimbrüder« in jener Zeit, Seijid Qutb, wurde von der Justiz Nassers unter falschen Anschuldigungen zum Tode verurteilt. Seijid Qutb, eine der edelsten Gestalten des modernen Islams, erlitt als Blutzeuge seines Glaubens den Märtyrertod. Mehrere hundert strenggläubige Muslims wurden in den Konzentrationslagern Nassers ermordet, viele Tausende lebten in den ägyptischen Wüstenlagern in politischer Haft. In Wahrheit hatte nicht die in den sechziger Jahren ziemlich willenlose »Liga der Arabischen Staaten«, sondern Nasser die »Organisation zur Befreiung Palästinas« gegründet. Auch das »Nationalabkommen« dieser Organisation trägt die Handschrift des 1970 verstorbenen ägyptischen Staatschefs.

Welchen Anteil an der Gewalttätigkeit moderner islamischer Kampfgruppen und Staaten hat der Glaube des Islams? Wird diese Gewalttätigkeit nicht oft hauptsächlich oder ausschließlich vom modernen säkularen Nationalismus verursacht, einem Kinde des europäischen Geistes? Und ist hierbei nicht auch im Orient oft der Marxismus im Spiel? Die aus grundverschiedenen Quellen gespeisten Einflüsse, die in den modernen islamischen Staaten politische Gewalttaten auslösten, sind oft kaum voneinander zu unterscheiden. Die »Organisation zur Befreiung Palästinas« bekennt sich offen zum politischen Terror. Für die Überschneidung und Vermischung verschiedener Strömungen, die im Orient zu politischer Gewalttätigkeit führen, ist diese Organisation ein Musterbeispiel.

Ihr erster Generalsekretär, Ahmed Schukeiri, der oft davon sprach, daß er die israelischen Juden »ins Meer werfen« wolle, vertrat als Schüler Nassers einen von marxistischen Einflüssen durchdrungenen panarabischen Nationalismus. Die Partisanenbewegung »al Fatah«, die nach dem arabisch-israelischen Junikrieg von 1967 innerhalb der »Organisation zur Befreiung Palästinas« den stärksten Einfluß gewann, stand noch in der Mitte der sechziger Jahre in Opposition zu der Politik Nassers und war damals stark vom sunnitischen Islam beeinflußt. Die beiden palästinensischen Politiker, die am hemmungslosesten auch in Europa die Waffe des politischen Terrors gebrauchten, der Vorsitzende der »Volksfront zur Befreiung Palästinas«, George Habasch und das angeblich in Ost-Berlin verstorbene Mitglied der »Volksfront«, Wadia Haddad, wurden beide als griechisch-orthodoxe Christen geboren. Beide studierten an der von protestantischen Missionaren gegründeten »Amerikanischen Universität« in Beirut, die schon in den sechziger Jahren eine Brutstätte von radikalem nationalistischem und marxistischem Gedankengut war. Bevor George Habasch seine palästinensische »Volksfront« gegründet hatte, war er Führer der radikalen nationalsozialistischen »Haraka«, einer in mehreren arabischen Staaten zeitweise verbreiteten »Nationalen Bewegung«. Der 1979 ermordete Führer der von Syrien politisch gesteuerten palästinensischen Saika-Partisanen, Zuheir Musin, bezeichnete in einem Gespräch mit dem belgischen Journalisten Marc Thirion Habasch einmal verächtlich als einen Mann, dem »dreißig Jahre Faschismus an der Haut kleben.«[6] Offensichtlich hatte Habasch, bevor er sich zu einem prosowjetischen Marxismus bekehrte, wie viele Araber seiner Generation unter dem Einfluß der Ideologie Hitlers gestanden. Der Führer der »Demokratischen Volksfront zur Befreiung Palästinas«, Najef Hawatmeh, von Geburt ein ostjordanischer Christ, dessen Partisanenverband 1968 durch Abspaltung von der von Habasch gegründeten »Volksfront« entstand, vertritt in seinen Schriften mit hoher Intelligenz einen prosowjetischen Kommunismus.

[6] »Quelqu'un à qui trente ans de faschisme collent à la peau«, La Libre Belgique, 6./7. Dezember 1975.

Im libanesischen Krieg haben die Führer der palästinensischen Partisanenverbände von den ersten Kriegstagen an den traditionellen Haß der ungebildeten libanesischen Muslims auf die libanesischen Christen für ihre Kriegsziele mobilisiert. Mit den Schlachtrufen »Allahu akbar« (»Allah ist größer«) und »Din al Islam aqwa« (»Der Glaube des Islams ist stärker«) erstürmten in Beirut, im Norden und Osten des Libanons fanatisierte Massen libanesischer Muslims, die von palästinensischen Partisanen ihre Waffen erhielten, schutzlose Wohnviertel und Dörfer der Christen. Um nur ein Beispiel zu nennen: Im September 1975 stürmten zweitausend libanesische Muslims aus dem Dorf Sir al Dinnijeh gemeinsam mit mehreren hundert Palästinensern das etwa zehn Kilometer östlich der libanesischen Hafenstadt Tripoli gelegene Maronitenkloster Deir Aschasch. Die Angreifer gebrauchten als Schlachtruf das islamische Glaubensbekenntnis und den drohenden Schrei »Der Glaube des Islams ist stärker«. Sie eroberten und plünderten das Kloster, fesselten den 93jährigen Pater Butros Sassin an sein Bett und schnitten ihm die Schlagadern auf. Den 78jährigen Pater Antonios Tamini ermordeten sie im Flur des Klosters, enthaupteten ihn und führten sein auf eine Lanze gespießtes Haupt im Triumph durch ihr Dorf Sir al Dinnijeh. Den an den Füßen aufgehängten kopflosen Leib des Priesters stellten die Mörder drei Tage lang in dem Nachbardorf Mirijata zur Schau. Den Klosterbruder Hanna Maksud ermordeten die Muslims von Sir al Dinnijeh in seiner Zelle[7].

Ähnliche Verbrechen wurden in dem nun schon fünf Jahre andauernden libanesischen Krieg an vielen Orten im Namen des Islams begangen. Gelegentlich haben solche Bluttaten auch zu spontanen Racheakten libanesischer Christen geführt. Es ist ein bedenkliches Zeichen für den Zustand der islamischen Welt, daß kein einziger islamischer Staat an dem gemeinsamen Angriff palästinensischer Partisanen und radikaler libanesischer Organisationen auf die libanesischen Christen jemals öffentlich Kritik geübt hat. Es wäre jedoch ungerecht, wollte man für die Gewalttaten palästinensischer und libanesischer Muslims im libanesischen Krieg hauptsächlich den Islam verantwortlich machen. Nicht nur das Persien des Ajatollah Chomeini, auch die »Organisation zur Befreiung Palästinas« lebt in der Hölle des »Steppenwolfs«. Denn die meisten Führer der palästinensischen Partisanenverbände sind wesentlich stärker vom Marxismus oder vom arabischen Nationalismus als vom Islam beeinflußt. Für diese Politiker ist der religiöse Fanatismus ungebildeter islamischer Massen nur ein nützliches Mittel für den von ihnen verfolgten politischen Zweck. Aber warum regen sich kaum mehr Gegenkräfte innerhalb des Islams, die bereit wären, sich gegen einen solchen Mißbrauch des Glaubens zu wehren?

---

[7] In: Témoignages Vivants sur la crise que traverse le Liban, Heft 1. Beirut 1975, S. 19.

Der französische Politologe Pierre Rondot hat in seiner kurz gefaßten Monographie »Der Islam, Lehre und Macht einer Weltreligion«[8] auf eine Gefahr für den modernen Islam aufmerksam gemacht, die von den meisten westlichen Islam-Forschern noch heute nicht hinlänglich berücksichtigt wird. »Die Idee, daß man auf Erden eine vollkommene Gesellschaft verwirklichen könne und also müsse, hat der Islam mit dem Marxismus gemein«, schreibt Rondot. Der Marxismus verfolge jedoch als Ziel nur die Errichtung der vollkommenen irdischen Gesellschaft, während der Islam auch einen Jenseitsglauben besitze. »Wenn sich jedoch«, fährt Rondot fort »das spirituelle Wesen des Islams abstumpft, wenn seine Angehörigen – wie es in unseren Tagen für viele von ihnen gilt – ihren Glauben an Gott und an ein Jenseits verlieren, dabei aber Mitglieder der islamischen Gemeinschaft bleiben, so unterscheidet sich der Islam kaum von der organisierten proletarischen Gesellschaft. Der Islam hat dann Strukturen hervorgebracht, die so, ihres geistigen Gehaltes beraubt, den Marxismus ebenso leicht aufnehmen können, wie die leere Muschel am Strand den Einsiedlerkrebs aufnimmt, der sich nach Belieben dort einrichtet.«[9]

Aus der geographischen Distanz Europas glauben viele Christen im Orient eine Renaissance des Islams zu erkennen. Nicht nur der persische Ajatollah Chomeini, sondern auch der libysche Militärdiktator Gaddafi wird dabei als Vertreter eines wieder erstarkten islamischen Glaubens bezeichnet. Doch Chomeini gestattete nach einigem Schwanken der prosowjetischen kommunistischen Tudeh-Partei in Persien freie Entfaltung. Der von Gaddafi propagierte Islam kann geradezu als Musterbeispiel für die von Rondot beschriebene Entwicklung herhalten, in der islamische äußere Formen, ihres geistigen Gehaltes beraubt, den Marxismus ebenso willig aufnehmen »wie die leere Muschel am Strand den Einsiedlerkrebs.« Es ist jedenfalls kaum ein Zufall, daß sich Libyen unter Gaddafi zu einem Hauptverbündeten der sowjetischen Orientpolitik entwickelt hat.

Über den libyschen Islam sind im Orient bisher kaum kritische Studien veröffentlicht worden. Über die Ideologie Nassers, die Gaddafi zum Vorbild gedient hat, erschienen hingegen in den sechziger Jahren in Beirut Untersuchungen, die für die Entwicklungen des modernen Islams auch nach dem Tod des ägyptischen Diktators noch grundsätzliche Bedeutung besitzen. Der in Beirut wirkende muslimische Historiker Salah al Munadschid verglich die Religionspolitik Nassers mit der sowjetischen Politik gegenüber dem Islam. In seinem in arabischer Sprache verfaßten Buch »balschafaltu l'islam«, das in kleiner Auflage auch in französischer Übersetzung erschien[10], weist Munadschid darauf hin, daß die Sowjetunion seit den Zeiten Lenins die Taktik ver-

[8] Deutsche Ausgabe Herder Bücherei Band 301. Freiburg i. Br. 1968.
[9] Ebd., S. 19–20.
[10] La Bolchévisation de l'Islam chez les Marxistes et les Socialistes Arabes. Beirut 1967.

folge, den Islam und auch das Christentum möglichst von innen her auszuhöhlen. In diesem Sinne habe auch Nasser eine Umdeutung des Islams im marxistischen Sinne betrieben.

In der Tat hat Nasser den Propheten der Muslims, Mohammed, zum »Imam (Vorbeter) des Sozialismus« erklärt. Die erste Frau Mohammeds, Chadidscha, die von den Muslims wegen ihrer Frömmigkeit hoch verehrt wird, wurde im Staat Nassers von einer »Mutter der Gläubigen« zur »Mutter des Sozialismus« uminterpretiert. Von der innerislamischen Kritik an dem »bolschewisierten« Islam Nassers, die nach dem Tod des Diktators auch in einem breiten Strom kritischer Schriften in Ägypten ihren Niederschlag fand, nimmt die westliche Islamforschung bisher kaum Notiz. Ohne nähere Kenntnis dieser Kritik führender Muslims an der von Nasser propagierten Umdeutung des Islams im marxistischen Sinne bleibt aber auch die Islampolitik Libyens dem Verständnis westlicher Betrachter verschlossen. Aus der Sicht vieler strenggläubiger Muslims ist der von Gaddafi verbreitete Islam nicht eine Renaissance, sondern eine Verfallserscheinung des von Mohammed verkündeten Glaubens.

Angesichts der von Nasser betriebenen Interpretation des Islams hatte der 1975 in Riad ermordete König Feisal von Saudi-Arabien für einen Zusammenschluß der Regierungen aller islamischer Staaten geworben. Feisal sah im Marxismus eine tödliche Gefahr für den Islam. Er war der Ansicht, in diesem Jahrhundert werde der Islam stärker als in vergangenen Zeiten von Glaubensschwäche und vom Atheismus bedroht. Feisal hat oft von seinen Sorgen um die Zukunft des Islams gesprochen. So heißt es in einer Rede, die Feisal im August 1966 in Ankara hielt: »Was wir heute in der Welt an ideologischen Strömungen und Unklarheiten, an Kriegen und Konflikten erleben, hat nur eine einzige Ursache: Wir, das Menschengeschlecht, haben uns – leider – nicht fest an den Glauben an Gott geklammert. So irren wir in einer Finsternis ohne Grenzen umher. Wir müssen deshalb unseren Glauben an Gott wiedergewinnen und an unseren Überzeugungen festhalten, um unsere Zukunft auf einem festen Fundament der Wahrheit und der Gerechtigkeit aufzubauen.«[11]

Für gläubige Muslims ist Gott die vollkommene Gerechtigkeit. Die Ausübung irdischer Macht hat er der Gemeinde seiner Gläubigen anvertraut. Der legitime Herrscher im Sinne islamischer Theologie hat nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, dem göttlichen Willen mit Gewalt Respekt zu verschaffen. Wer die aus christlicher Sicht erschreckende Härte des Islams unsachlich beschönigt, erweist weder den Muslims noch den Christen damit einen Dienst. Denn durch verharmlosende Interpretationen der für europä-

[11] Feisal jatakallam, Informationsministerium des Königreichs Saudi-Arabien 1967; die unter dem Titel »Faisal speaks« erschienene englische Übersetzung der ausgewählten Reden Feisals ist oft allzu frei und daher unzuverlässig.

ische Christen besonders fremdartigen Glaubenslehren islamischer Theologie[12] wird die Zwiesprache zwischen Christen und Muslims über Fragen des Glaubens nicht erleichtert, sondern erschwert.

In einer Zeit, in der das Prestige und die politische Macht der großen westlichen Demokratien im islamischen Orient stetig abnehmen, stellt sich die Frage islamischer Gewalttätigkeit gegenüber christlichen Minderheiten in vielen überwiegend von Muslims bewohnten Ländern wieder mit erschreckender Aktualität. Die Märtyrer dieser neuen Christenverfolgung haben Anspruch auf Mitgefühl und Respekt. Es wäre jedoch ein verhängnisvoller Irrtum, wollte man die heute gegen Christen gerichtete Gewalttätigkeit im Orient hauptsächlich als Folge einer für den Islam charakteristischen Grausamkeit deuten. Gewiß, der Islam hat im Laufe der Jahrhunderte mit einer seltsamen Mischung von Duldsamkeit, werbendem Locken und unerbittlicher Härte in vielen asiatischen und afrikanischen Ländern Millionen und Abermillionen von Christen zu dem von Mohammed verkündeten Glauben bekehrt. Aber die alte, in sich geschlossene islamische Welt, die sich erst mit dem Zug Napoleons nach Ägypten allmählich für den europäischen Geist zu öffnen begann, hatte bei aller Härte ihrer Gesetze eine Glaubenskraft und Konsequenz, die uns Ehrfurcht einflößen muß. Gewiß waren die *Dhimmis*, die schutzbefohlenen Christen und Juden in der traditionellen Gesellschaft des Islams nicht gleichberechtigte Bürger. Aber auch im christlichen Europa waren die Juden ehemals unfrei. Die Menschenrechte waren noch nicht zum öffentlich bekundeten Credo der Völkerfamilie geworden.

Heute aber lebt die islamische Welt in einem schmerzlichen Konflikt zwischen ihrem alten Glauben an den Gott des Korans und geistigen Einflüssen, die zum Islam im Widerspruch stehen. Diese Überschneidung zwischen verschiedenen Epochen, Kulturen und Religionen, zwischen Ost und West, zwischen tiefer Gläubigkeit und Atheismus, die Hermann Hesses »Steppenwolf« mit der Hölle verglich, macht wichtige politische Kräfte im islamischen Orient gewalttätiger, als es der Islam dort vor dem großen Einbruch westlichen Gedankenguts war. Um so dringlicher ist heute die Aufgabe für die Christen Europas, über Grundfragen des gemeinsamen Glaubens an Gott einen Gedankenaustausch mit den wahrhaft gläubigen Muslims des Orients zu suchen.

---

[12] Ein Beispiel solcher Verharmlosung ist die von dem griechisch-katholischen Religionshistoriker Adel T. Khoury aufgestellte unzutreffende Behauptung, die parlamentarische Demokratie sei mit den politischen Grundsätzen des Korans zu vereinbaren, siehe »Moslems und Christen Partner?« Band 1 der Reihe »Islam und westliche Welt«. Köln 1976, S. 99.

Der stellvertretende Sühnetod Jesu (II)*

Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas

Von Martin Hengel

Historische und traditionsgeschichtliche Einwände

Gegen das bisher Gesagte könnte man freilich verschiedene Einwendungen erheben:

1. Einmal scheinen der Kult und die mit ihm verbundenen Gesetzesbestimmungen für die *Judenchristen* in Judäa doch eine gewisse Bedeutung besessen zu haben. Das läßt sich aus der Aufforderung des Jakobus an Paulus zur Übernahme der Auslösung der Nasiräer, der Überlieferung jesuanischer Texte wie Mt 5,23 f. und den lukanischen Notizen über die Aufnahme von Priestern und pharisäischen Eiferern erschließen. Auf der anderen Seite hören wir von Paulus (1 Thess 2,14; vgl. Gal 1,22), daß die Gemeinden in Judäa verfolgt wurden. Nach Lukas war hier vor allem der sadduzäische Priesteradel die Triebfeder, eine spätere Verfolgungswelle ging von König Agrippa I. (40–44 n. Chr.) aus. Im Jahr 62 ließ das Sadduzäerhaupt, der damalige Hohepriester Hannas, Sohn des Hannas der Leidensgeschichte, den Herrenbruder Jakobus und andere Christen wegen Bruch des Gesetzes steinigen (Jos. Ant. 20,200ff.). Nach den apokryphen »anabathmoi Iakobou« soll dieser »gegen den Tempel, die Opfer und gegen das Altarfeuer« polemisiert haben (Epiphan. pan. 30,16,7; vgl. 16,5; 19,3.6), auch die judenchristlich beeinflußten Pseudoclementinen lehnen den Opferkult ab. Die konstante Gegnerschaft des sadduzäischen Priesteradels gegenüber den Judenchristen würde sich am besten durch eine ständige christliche Kritik am Opferkult erklären. Es ist meines Erachtens darum wahrscheinlich, daß die Judenchristen gegenüber dem Kult an sich eine grundsätzlich kritische Stellung einnahmen, jedoch mit Rücksicht auf ihre Umwelt zu Kompromissen bereit waren. Auch die Essener, die den realen Kult in Jerusalem verwarfen, waren doch bereit, den Tempel mit Weihegeschenken (*ἀναθήματα*) zu ehren (Jos. Ant. 18,18). Dafür, daß die Judenchristen in Judäa sich dem Kult auf dem Zionsberg ohne Einschränkung verpflichtet wußten, haben wir keinerlei Hinweise, vielmehr spricht einiges dafür, daß sie zu ihm in einem distanzierten Verhältnis standen, jedoch um ihrer Existenz willen eine gewisse Nachgiebigkeit zeigen mußten. Meines Erachtens wird dies auch aus der Mt 17,24–27 verarbeiteten Überlieferung über die Tempelsteuer deutlich, die wohl geraume Zeit vor 70 entstanden ist, da nach der Tempelzerstörung die Halbschekelsteuer als *fiscus Judaicus* an den Tempel des Juppiter Capitolinus in Rom gezahlt werden mußte. Dort betont Jesus gegenüber Simon Petrus, daß sie an sich als

---

* Vgl. den ersten Teil des Beitrags in dieser Zeitschrift 1/80, S. 1–25.

Söhne Gottes von der Tempelsteuer frei seien, aber, um Ärgernis zu vermeiden, dieselbe dennoch zahlen sollten. Diese Ablehnung des traditionellen Kultes muß ganz frühe Wurzeln gehabt haben, da sie unter dem äußeren Druck in späteren Jahrzehnten bis 70 eher abgeschwächt wurde. Sie läßt sich am besten dadurch erklären, daß auch die Judenchristen im palästinischen Mutterland an der grundsätzlichen Heilsbedeutung des Todes Jesu als des sündlosen Messias festhielten und dem Opfer im Heiligtum keine Sühnewirkung mehr zuschrieben.

Die folgenden Einwände sind schwieriger zu beantworten. Hier geht es um das *traditionsgeschichtliche* Problem. Konnte im aramäischsprechenden Milieu im jüdischen Palästina um das Jahr 30 n. Chr. überhaupt die Vorstellung von der universalen stellvertretenden Sühne durch den Tod des Messias entstehen? Gegen diese Möglichkeit wurden mehrere Gegenargumente vorgebracht.

2. Zu diesen gehört u. a. die *Wirkungsgeschichte von Jes 53*, dem einzigen alttestamentlichen Text, der bei der Entstehung dieser Vorstellung Pate gestanden haben könnte, da das AT sonst die stellvertretende Sühne bzw. den Tod eines Menschen für fremde Sünden eher ablehnt (Ex 32,32ff. u. ö.; vgl. Dtn 24,16; *οὐκ ἀποθανοῦνται πατέρες ὑπὲρ τεκνῶν*...: vgl. 3 Reg 16,18). Man vermisse jedoch gerade hier eine nachweisbare Interpretationsgeschichte in vorchristlicher Zeit. Auch auf die messianische Deutung des Kapitels im Profetentargum könne man sich nicht berufen, da dieses nachchristlich sei und dort nicht nur die Leidensaussagen auf die Völker übertragen und damit in Heilsaussagen für Israel verkehrt werden, sondern auch der Gedanke des stellvertretenden Leidens weginterpretiert werde. Die Möglichkeit einer »antichristlichen« Interpretation halte ich für wahrscheinlich, sie läßt sich aber nicht sicher erweisen.

Als einziges »Relikt« wird auf die armenische Version des TBenj 3 verwiesen, die eine ältere, nicht christlich interpolierte Fassung vom stellvertretenden Leiden eines Sündlosen enthalte. Aber die Ursprünglichkeit des Textes bleibt umstritten. Auf der anderen Seite muß man jedoch sehen, daß wir, von Ps Sal 17 und 18 abgesehen, überhaupt nur ganz wenige »messianische« Texte aus vorchristlicher Zeit besitzen und darum über die jüdische Messiaserwartung vor der Zeitenwende nicht allzuviel wissen. Eine festgeprägte »Messiasdogmatik« gab es gerade nicht. Weiter ist zu beachten, daß schon die vom hebräischen Text stark abweichende Übersetzung der LXX eine recht eigenwillige »Interpretation« darstellt, die zeigt, daß dieser Text nicht wirkungslos war. Dasselbe gilt von Aquila, Theodotion, Symmachus und dem Targum, auch wenn sie nachchristlich sind. Auch die rabbinische Auslegung ist nicht uninteressant. Man hat offenbar ständig an und mit diesem widerborstigen Text gearbeitet. Darüber hinaus hat J. Starcky schon in der RB 70, 1963, 492 auf einen aramäischen Text verwiesen, der vermutlich aus einem Testament Jakobs stammt und in dem von einem eschatologischen Heilsbringer die Rede ist, der »Sühne wirkt

für alle Söhne seines Geschlechts«, der »Gottes Willen lehrt« und dessen Wort »bis an alle Enden der Erde wirkt«. Er stößt jedoch auf Widerstand und Feindschaft: »und (in) Betrug und Gewalttat befindet er sich«. Abbé Starcky, der mir diesen Text freundlicherweise zur Verfügung stellte, teilte mir noch mit, daß in einem weiteren Fragment derselben Schrift und vielleicht sogar derselben Kolumne von einer verfolgten Person die Rede ist: In der ersten Zeile erscheint *wmk'bjn 'l*, in der dritten ist nur *ngdj mk'bjkh* erhalten. Da in Jes 53,3 und 4 das im Alten Testament relativ seltene *mak'ôb* nacheinander zweimal erscheint, könnte hier sehr wohl ein Bezug auf dieses Kapitel vorliegen. Der Gottesknecht ist ja der »Mann der Schmerzen«. Sicheres können wir freilich auch hier nicht eruieren. Unser Wissen bleibt wahrhaftig »Stückwerk«, es muß sich damit begnügen, was Würmer und Käfer von den alten Dokumenten übriggelassen haben. Das »Nichtwissen« gilt freilich auch für die gegenteilige Position. Wir können nicht behaupten, daß Jes 53 im vorchristlichen Judentum *keinerlei* Wirkung gehabt habe. Es sind uns einfach zu wenig Texte aus vorrabbinischer Zeit erhalten. Welche Schätze mag die Bibliothek von Qumran mit ihren gegen 1000 Rollen enthalten haben und welch kleiner Bruchteil ist uns davon geblieben? Von den Jesaja-Pescharim sind leider nur Teile zu Jes 11, nicht aber zu 53 bekannt. Daß die 1. Jesajarolle aus Höhle 1 in Jes 52,14 statt des rätselhaften Wortes *mšḥt* (*miḥšat* oder *moḥšat*) *mšḥtj* (das heißt vermutlich *māšaḥtî*, vgl. Jes 61,1) las, könnte ebenfalls auf eine messianische Deutung hinweisen, bleibt aber wiederum ungewiß.

Wir besitzen bisher keinen *eindeutigen* Text aus dem vorchristlichen Judentum, der im Anschluß an Jes 53 vom stellvertretenden Leiden des Messias spricht. Dies schließt freilich nicht völlig aus, daß es diese Tradition gab, unsere Quellenbasis ist einfach zu eng.

Auf der anderen Seite muß man sich fragen, ob das traditionsgeschichtliche Argument zur Zeit nicht überbewertet wird, da man in der frühesten Urgemeinde, die ganz unter dem Einfluß der enthusiastisch-endzeitlichen Geisterfahrung stand, wie erst recht bei Jesus selbst, mit schöpferischen Innovationen rechnen muß.

3. Daß Jes 53 auf die Entstehung und Ausgestaltung des *frühesten Kerygmas* eingewirkt hat, sollte man dagegen nicht mehr bestreiten. Es war zwar vielleicht eine verständliche Reaktion, daß man, nach längerer Überbetonung des Gottesknechtsmotivs bei Jesus selbst, gewissermaßen als Gegenbewegung plötzlich den 'äbäd Jahwä »mit Schwertern und mit Stangen« aus weiten Teilen des Neuen Testaments vertreiben wollte. Dies ist jedoch nur mit einer gewissen Gewaltsamkeit möglich. Weder die Formel von der »Dahingabe« Jesu, noch die von seinem stellvertretenden Sterben »für die vielen« bzw. »für uns« wären ohne den Hintergrund dieses rätselhaften Textes entstanden. Man wird hinzufügen müssen, daß neben den Psalmen Jesaja die mit Abstand wichtigste profetische

Schrift für Jesus und das Urchristentum war. Die Einwirkung eines alttestamentlichen Textes auf die urchristlichen Überlieferungen läßt sich auch nicht ohne weiteres an der Summe der wörtlichen Zitate ablesen, sonst hätte zum Beispiel Hosea 6,2, das man gerne zur Erklärung des 3. Tages in 1 Kor 15,4 heranzieht, überhaupt keine Bedeutung, da es erstmalig bei Tertullian zitiert wird. Im übrigen zeigt ein Blick auf die »loci citati et allegati ex vetere testamento« im neuen Nestle-Aland (26. A), daß die unmittelbar nachweisbare Wirkung dieses umstrittenen Textes gar nicht so klein ist: Auf die 15 alttestamentlichen Verse von Jes 52,13–53,12 entfallen immerhin 10 wörtliche Zitate und 32 Anspielungen. So weit ich sehe, handelt es sich hier um eines der besten Ergebnisse für einen alttestamentlichen Text im NT überhaupt. Im übrigen kennen wir auch heute Texte und Zitate, die allen so sehr vertraut sind, daß man Hemmungen hat, sie immer wieder auszusprechen, und sich daher eher mit Anspielungen begnügt. Dies mag auch für einen im Blick auf das neutestamentliche Kerygma so grundlegenden Text wie Jes 53 gelten.

4. Ein weiteres Argument für eine hellenistisch-judenchristliche Herkunft der Vorstellung vom stellvertretenden Sühnetod Jesu wird in der Tatsache gesehen, daß wir vorchristliche Hinweise auf die stellvertretende Sühnewirkung des Märtyrertodes angeblich nur in *jüdisch-hellenistischen* Texten finden. In 2 Makk 7,32f. und 37f. wird diese nur angedeutet, in dem noch stärker griechisch klingenden, im Stil einer hellenistischen Prunkrede aufgeputzten 4 Makk, das wohl aus der jüdischen Gemeinde Antiochiens des 1. Jhs. n. Chr. stammt, wird dagegen der Stellvertretungsgedanke deutlich ausgesprochen. So in dem Gebet des Eleazar 6,28f. und der Schlußbetrachtung 17,21f. Doch kann man die Grenze zwischen dem »hellenistischen« und »palästinischen« Judentum so scharf ziehen? Ganz gewiß nicht, zumal das 2. wie das 4. Makkabäerbuch zahlreiche »palästinische« Traditionen enthalten. Hinzu kommt, daß wir auch in Schriften, die in Palästina entstanden sind, wenigstens Ansätze in dieser Richtung finden: In dem wohl aus der makkabäischen Notzeit stammenden *Bußgebet,* das ursprünglich in hebräischer Sprache abgefaßt war und das ein unbekannter Autor in die griechischen Zusätze zu Daniel einfügte, wo es nach der LXX von allen drei Männern im Feuerofen gesprochen wurde, während es Theodotion allein Azarja in den Mund legt (3,24–25), wird zunächst bekannt, daß Gott »wegen unseren Sünden« Gericht über das Volk verhängt habe, daß er »uns in die Hände unserer gesetzlosen Feinde und der verhaßten Abtrünnigen preisgegeben« habe, darauf aber folgt die Bitte um Erbarmen um der Verdienste der Väter, das heißt Abrahams, Isaaks und Israels willen. In ähnlicher Weise vergibt Gott nach der »hellenistischen« *LXX von Iob* und dem »palästinischen« TgHiob aus Höhle 11 den Freunden Hiobs ihre Sünden »um Hiobs willen«, das heißt wegen seiner Fürbitte und des – im Gegensatz zu M – von ihm *für seine Freunde* dargebrachten Opfers. Am Ende des *Gebets Azarjas* wird hervorgehoben, daß –

wegen der Zerstörung des Tempels – keine Opfer mehr dargebracht werden können, »um Erbarmen zu finden«. An ihrer Stelle bittet der Beter, daß sie selbst »mit niedergedrücktem Geist« angenommen werden mögen:

> »wie mit Ganzopfern von Widdern und Stieren
> wie mit Zehntausenden fetter Schafe
> so sei unser Opfer vor dir heute
> um Sühne zu wirken vor dir« (*καὶ ἐξιλάσαι ὄπισθέν σου LXX*).

In der ursprünglichen Fassung des Bußgebets mag das sühnende Opfer sich auf das Gebet selbst bezogen haben, im Munde Azarjas (bzw. der drei Männer) im Feuerofen, wird jedoch das Martyrium der drei Männer zu diesem Gott dargebrachten Sühnopfer. Nach Dan 3,28 »gaben sie ihre Leiber dahin«, um keinen Gott außer dem Israels verehren zu können (*jihabû gäsmêhôn* = 3,95 LXX: *παρέδωκαν τὰ σώματα αὐτῶν*). Hier stoßen wir auf den ältesten jüdischen Märtyrerbericht, der freilich durch ein Gotteswunder mit der Rettung endet. Für die spätere rabbinische Tradition werden die drei – trotz ihrer wunderbaren Rettung – zu Prototypen des frommen Märtyrers.

5. Ein weiterer, in seinem Alter umstrittener Komplex ist die *'aqedat Jiṣḥaq*, die »Bindung Isaaks zur Opferung« nach Gen 22. Ihr wird in rabbinischen Texten seit dem 2. Jh. stellvertretende Sühnewirkung für ganz Israel zugeschrieben. Spuren weisen jedoch in frühere Zeit zurück. Dies gilt u.a. für die Identifikation der Berge Morija und Zion und die Datierung der Opferung Isaaks auf das Passafest im Jubiläenbuch (18,7.13; vgl. 17,15). In dem gegen Ende des 1. Jhs. n. Chr. entstandenen pseudophilonischen *Liber Antiquitatum Biblicarum* wird auf die Opferung Isaaks mehrfach Bezug genommen. Sie erhält darin einzigartigen Rang. Zunächst vergleicht sich Isaak mit dem Lamm, das ausgewählt wird »in oblationes domini«, bzw. mit den Opfertieren, die »pro iniquitatibus hominum« dargebracht werden. Als Mensch ist er jedoch bestimmt, »die Welt zu erben«. Darauf folgt eine Weissagung: »Es wird aber meine Seligkeit (*beatitudo:* hier im Sinne von Segen?) über allen Menschen sein (oder auch: zu allen Menschen kommen?), weil kein anderes (scil. Opfer) mehr sein wird, und Generationen wird über mich erzählt werden, und durch mich werden Völker erkennen, daß Gott die Seele eines Menschen zum Opfer gewürdigt hat« (32,3).

An anderer Stelle vergleicht sich die durch ein Versehen ihres Vaters ebenfalls zum Opfer bestimmte Tochter Jephtas mit Isaak. Sie befürchtet, daß – im Gegensatz zu dessen Hingabe – das Opfer ihres Lebens Gott nicht wohlgefällig sei, doch Gott selbst bestimmt, »daß ihr Leben auf Grund ihrer Bitte hingegeben werde und daß ihr Tod kostbar vor meinem Angesicht sei für alle Zeit« (40,3.4).

Ein weiterer Beleg findet sich im Bileamsorakel, wo von Isaak gesagt wird: »Und weil er nicht widersprach, wurde seine Darbringung vor mir wohlgefällig,

und *auf Grund seines Blutes* erwählte ich diese« (18,5). Hier ist die stellvertretende Heilswirkung der Opferung Isaaks in eindeutiger Weise ausgesprochen.

Daß dagegen die Vorstellung der Sühne für die Sünde Israels noch nicht *expressis verbis* erscheint, mag damit zusammenhängen, daß sich der Blick auf die Zukunft Israels richtete und hier seine Erwählung und seine zukünftige Größe im Vordergrund standen. Daß im 1. Jh. n. Chr. die soteriologische Deutung der Opferung Isaaks im Judentum schon bekannt war, wird u.a. auch durch die Anspielung in Röm 8,32 nahegelegt.

6. Wir können hier auf die komplizierte Frage der stellvertretenden Sühne in der *rabbinischen Literatur* nicht mehr ausführlich eingehen. Man sollte jedoch das Argument, daß haggadische Traditionen erst im Verlauf des 2. Jhs. auftauchen, nicht überbetonen, denn die uns erhaltene haggadische Überlieferung von Lehrern des 1. Jhs. ist sehr gering. Dies zeigt schon ein Blick in Bachers Aggada der Tannaiten. Man kann, wenn eine Haggada bei einem Lehrer in der Mitte des 2. Jhs. erstmalig erscheint, nicht einfach behaupten, daß sie im 1. Jh. noch nicht vorhanden gewesen sei. Gerade im Blick auf die Vielzahl der politischen Märtyrer des 1. und 2. Jhs. hat sich die rabbinische Tradition später einer strengen Selbstzensur unterworfen. Wenn so von dem römerfeindlichen, fast möchte man sagen: zelotischen Schimon b. Jochai, der die hadrianische Verfolgung überlebte, in Auslegung von 1 Kge 20,42 und 22,34 der Satz überliefert wird: »Jeder Tropfen (Blut), der aus jenem Gerechten (1 Kge 20,37: einer von den Profetenschülern) heraustrat, wirkte Sühne für ganz Israel« (j Sanh 11,7 Z. 39ff.), so handelt es sich sicherlich um keinen völlig neuen Gedanken, sondern um eine Vorstellung, die ihren »Sitz im Leben« in den blutigen Auseinandersetzungen zwischen Rom und den Juden im 1. und in der 1. Hälfte des 2. Jhs. hatte. Ähnliches gilt von der anonymen Tradition des tannaitischen Midrasch Sifre Dtn 32,43 (§333 Finkelstein S. 383,6): »die durch die Heiden getöteten Israeliten sind eine Sühne für die kommende Welt« oder eine ganze Reihe von Sätzen aus dem ebenfalls tannaitischen Midrasch Mekh Ex, so etwa zu 12,1 (Lauterbach 1,10), wo R. Jonathan, ein Zeitgenosse Schimon b. Jochais, aus der Bereitschaft Jonas, sein Leben zur Rettung des Schiffes zu opfern (Jona 1,12), den weiteren Schluß zieht: »und so findest du, daß die Väter und Profeten ihr Leben für Israel hingaben«. Auf alte zelotische Tradition geht wohl auch die Verbindung von Nu 25,13 mit Jes 53,12 zurück, nach der Gottes Segenswort für den Eifer des Pinehas durch Jes 53,12 erläutert wird: »dafür, daß er sein Leben dem Tode preisgab«. Damit habe er nicht nur damals Sühne gewirkt, »sondern er steht (immerfort) und schafft Sühne, bis die Toten auferstehen werden« (Sifre Nu 25,13 §131, dazu M. Hengel, Die Zeloten[2], S. 161f). Pinehas setzte in Eifer für Gott sein Leben aufs Spiel, und dieser Tat wurde ähnlich wie bei der *Aqedat Jizḥaq* überzeitliche Sühnewirkung zugeschrieben.

Auch die schon oben erwähnte, in Mischna, Tosephta und der frühen tannaitischen Diskussion bezeugte Lehre von den 3 bzw. 4 Arten der Sühne (durch Buße, durch den Versöhnungstag, durch den Tod und durch Leiden) setzt eine längere Traditionsentwicklung und eine recht vielseitige Lehre von den verschiedenen Arten der Sühne voraus, wobei die stellvertretende Sühne nicht ausgeschlossen ist. Sicher in die Zeit des zweiten Tempels zurück führt auch die beliebte Formel »Ich will für dich (bzw. für euch) Sühne sein«, die bei Unglücks- und Trauerfällen durch die Bereitschaft der Übernahme des Leidens die Solidarität gegenüber dem (bzw. den) Betroffenen zum Ausdruck brachte, dann aber zu einer verbreiteten Floskel wurde. Sie findet sich mehrfach in der Mischna und Tosephta in Anekdoten, die den noch bestehenden zweiten Tempel betreffen (M Sanh 2,1 f. par TSanh 4,1 Z. 420; TScheb 1,4 Z. 446 par. SiNu 35,34 § 161; vgl. auch MNeg 2,1). Die Behandlung der rabbinischen Texte bei Wengst ist völlig unzulänglich, seine Auseinandersetzung mit E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht, einfach ungerecht (S. 63 f.).

Man wird darum bei sorgfältiger Abwägung aller Quellenhinweise Jeremias und Lohse darin recht geben müssen, daß die stellvertretende Sühnewirkung des Todes oder auch des Leidens eines Gerechten im palästinischen Judentum unabhängig von der Sprachenfrage nicht unbekannt waren. Die Einwendungen gegen eine Herkunft der soteriologischen Deutung des Todes Jesu aus der ältesten aramäischsprechenden Gemeinde sind darum auch traditionsgeschichtlich keinesfalls überzeugend. Dies schließt nicht aus, daß die urchristliche Botschaft von Selbstopfer des Messias Jesus am Kreuz zum Heile der »Vielen« in ihrer eschatologischen Radikalität und Universalität sowohl gegenüber der Überlieferung des griechisch- wie des aramäischsprechenden Judentums eine unerhört neue und kühne und das heißt zugleich anstößige Aussage bildete.

Der Ursprung der Botschaft vom Sühnetod des Messias Jesus

Die Botschaft vom heilbringenden Tod des Messias Jesus von Nazareth als »Sühnopfer« für unsere Sünden läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit auf das für uns so schwer durchschaubare »gemeindegründende Urgeschehen« selbst zurückführen.

Doch in welchem Verhältnis steht dieselbe dann zu den Auferstehungsereignissen und dem daraus resultierenden Auferstehungsbekenntnis? Die Erscheinungen des Auferstandenen brachten den durch den schändlichen Fluchtod ihres messianischen Meisters völlig verstörten und orientierungslos gewordenen Jüngern die Gewißheit, daß sich Gott selbst zu dem als Messiasprätendent hingerichteten Jesus von Nazareth bekannt hatte. Auf Grund dieser Erfahrung formte sich das älteste Auferstehungsbekenntnis: »Gott hat Jesus von den Toten auferweckt«, wahrscheinlich in Anlehnung an die Gottesprädikation des Acht-

zehnbittengebetes, das in der 2. Bitte Gott als *meqîm metîm* anspricht (Staerk 11 pal. Rezension). Diese Erfahrung bedeutete jedoch sehr viel mehr als nur die Gewißheit, daß Jesus jetzt als profetischer Märtyrer oder leidender Gerechter in besonders ostentativer Weise von Gott »angenommen« und in die himmlischen Wohnungen der Gerechten entrückt sei, wie dies uns etwa bei den beiden vom Tode auferweckten Profeten Apok 11,11f. oder den Kindern Hiobs Test Iobi 39,8–40,4 begegnet. Für die Jünger enthielten die Begegnungen mit dem Auferstandenen einmal die Bestätigung jenes messianischen Anspruches Jesu, der ihn ans Kreuz gebracht hatte, durch Gott selbst und das heißt zugleich seine jetzt offenbare Identifikation mit dem nun zur Rechten Gottes erhöhten (Ps 110,1) und als Richter kommenden Menschensohn. Zugleich hatte ihn Gott durch die Auferweckung als den einzig Schuldlosen »der keine Sünde kannte« (2 Kor 5,21) erwiesen.

Diese ersten Tage, Wochen und Monate der Jüngerschar nach Ostern darf man sich wohl kaum als das meditative Beisammensein eines quietistischen Zirkels mit esoterisch-mystischen Erfahrungen vorstellen; was sie erlebten, müßte eher mit der Gewalt einer traditionelle Konventionen und bürgerliche Sicherheiten sprengenden Explosion verglichen werden. Hier brach eine neue, unerhörte, den Alltag der palästinischen Fischer, Bauern und Handwerker radikal transzendierende Erfahrung auf. Man lebte gewissermaßen in der enthusiastischen Gewißheit des geöffneten Himmels und des hereinbrechenden Gottesreichs. Nicht umsonst waren die Auferstehungserscheinungen mit der endzeitlichen Erfahrung des Geistes verbunden, der mit der Kraft himmlischen Feuers verglichen wurde. Das heißt zugleich: Die sich neu formierende erste nachösterliche Jesusgemeinde verstand diese Ereignisse als den Anfang des *Weltendes* und als den *Anbruch* der *Gottesherrschaft*. Die Auferstehung bildete den Beginn der allgemeinen Auferstehung der Toten, noch bei Paulus erscheint Jesus als »Erstling der Entschlafenen« (1 Kor 15,20) und im Kolosserhymnus und der Johannesapokalypse als »Erstgeborener von den Toten« (Kol 1,18; vgl. Apok 1,5), ihm würden, so hoffte man, die Glaubenden bei seiner Ankunft gleichgestaltet werden.

Die Predigt Jesu vom kommenden Menschensohn wurde jetzt im Lichte der Ostererfahrung in das Kerygma vom auferstandenen, erhöhten und kommenden Herrn der Gemeinde umgeformt, die Herrschaft Gottes und seines Gesalbten war gewissermaßen in *statu nascendi* schon gegenwärtig. Die Jünger verstanden sich als den endzeitlichen Rest Israels und damit zugleich als den Kern des neuen Gottesvolkes. Sie wußten sich vom Auferstandenen selbst ausgesandt, ihre Brüder zum Glauben an den Erhöhten und Kommenden zu rufen. In alledem war der dynamische und schöpferische Enthusiasmus des Geistes, als der endzeitlichen Gabe Gottes an sein erneuertes Volk, wirksam. Das Sehen des Auferstandenen zusammen mit der Gabe des Geistes bildeten die Voraussetzung zur Sendung der »Boten des Messias«, der *ἀπόστολοι Χρι-*

στοῦ. Selbst für Paulus ist die Bevollmächtigung als Apostel Jesu Christi noch untrennbar mit dem Sehen des Kyrios verbunden (1 Kor 9,1; 15,8ff.).

Gleichzeitig darf man jedoch nicht die für Menschen unüberwindbare Schranke übersehen, die die Jünger von ihrem Meister trennte. Zwischen der mit der Auferweckung und Erhöhung des Messias Jesus hereinbrechenden Gottesherrschaft und den ehemaligen Jüngern und Nachfolgern Jesu stand das Bewußtsein von deren völligem Versagen und *schwerer Schuld*. Wieder ist es die Markuspassion, die in eindrücklicher Weise das Schuldigwerden *aller* gegenüber dem Gesalbten Gottes darstellt. Diese Solidarität der Sünde vereinigt alle Mitspieler, die hier auftreten. Niemand wird dabei ausgenommen: Von Pilatus und den Soldaten des Hinrichtungskommandos über die Volksführer und die von ihnen angestachelte Menge bis hin zu den Zwölfen, mit Judas dem Verräter und Petrus dem Verleugner, ja bis hin zu den Frauen am Grabe, die voller Entsetzen fliehen und aus Furcht dem Befehl des Engels zuwiderhandeln (Mk 16,8). Ihre Flucht entspricht der Jüngerflucht 14,50; auch sie haben damit an dem Ärgernis Anteil, das Jesus 14,27 voraussagte. Dem gekreuzigten Messias stellt Mk so die geschlossene Mauer menschlicher Schuld gegenüber. Hier kann man wirklich mit Paulus in Röm 3,23 sagen: »Denn alle haben gesündigt und entbehren der Herrlichkeit Gottes«.

Die Frage von *Schuld und Vergebung* angesichts der bevorstehenden Gottesherrschaft geht jedoch noch weiter zurück. Schon in der Erweckungs- und Bußbewegung des Täufers, aus deren Milieu heraus dann Jesus selbst in seinen messianischen Dienst gerufen wurde, waren die Umkehr und die Sündenvergebung durch die Taufe im Jordan als einzige Möglichkeit verkündigt worden, um dem drohenden Zorn des kommenden Gottes bzw. dem Feuergericht des kommenden Menschensohns zu entrinnen (Mt 3,11f.; Lk 3,16f. Q). Jesus selbst hatte in einer bewußten Abkehr von der Täuferpredigt die grenzenlose Liebe des Vaters zu allen Verlorenen in Wort und Tat verkündigt und einzelnen Sündern selbst Vergebung zugesprochen. Im Vaterunser war die Bitte um Vergebung der Schuld ein wesentlicher Bestandteil: Das Kommen des Reiches und die Beseitigung der Sünde gehörten untrennbar zusammen.

Daß die früheste Gemeinde das für Johannes den Täufer wie für Jesus zentrale Problem der Vergebung der Sünden selbst in den Mittelpunkt ihrer Verkündigung stellte, ja sich gewissermaßen als Erbin und Vollstreckerin der mit Johannes dem Täufer aufgebrochenen »Erweckungsbewegung« betrachtete, ergibt sich auch daraus, daß sie erneut als »eschatologisches Sakrament« bzw. »Versiegelung« für die kommende Herrschaft Gottes und seines Messias die *Taufe »zur Vergebung der Sünden«* verbindlich machte, freilich jetzt »im Namen des Messias Jesus«, um damit die Zueignung zum Garanten des Heils zum Ausdruck zu bringen. Diese schon in der Frühzeit in Palästina selbst – vermutlich unter dem Impuls des Geistes – vollzogene Wiedereinführung der Taufe setzt ihrer-

seits die Einsicht voraus, daß durch das eschatologische Ereignis des Todes Jesu »für uns« vergangene Schuld gesühnt und »Frieden mit Gott« geschaffen sei. Nach MekhEx 20,25 (Lauterbach 2,290) wurde auf dem Altar »der Friede zwischen den Israeliten und ihrem Vater im Himmel« bewirkt. Für dieses ständige Geschehen war jetzt am Ende des Alten und am Anbruch des Neuen Äons der gekreuzigte Messias ein für allemal eingetreten. Diese Gewißheit begründete zugleich die drängende Frage, *warum der Messias den Fluchtod am Kreuz sterben mußte:* um als Unschuldiger für die Schuldiggewordenen zu sühnen, das heißt Vergebung ihrer Sünden zu wirken. Hinter der älteren »Dahingabeformel« wie hinter dem Credo vom Sterben des Messias für uns stand die Gewißheit der Vergebung eigener Schuld durch den Tod Jesu.

Wodurch konnten die Jünger diese *neue Gewißheit* der Vergebung nach Ostern begründen, angefangen bei dem ersten Augenzeugen Simon Petrus, der seinen Meister verleugnet, über Jakobus, der seinem leiblichen Bruder mißtrauisch gegenübergestanden hatte (vgl. Joh 7,5), bis hin zu dem letzten von allen, dem Messiashasser und Verfolger Saulus–Paulus? Woher wußten sie, daß der Menschensohn *für sie* dahingegeben wurde? Die legendär ausgemalten Erscheinungsgeschichten berichten nicht *expressis verbis* von einem Zuspruch der Vergebung durch den Auferstandenen, wohl aber vom immer wieder aufbrechenden Unglauben der Jünger und ihrer Zurechtweisung (Mt 28,17; Lk 24,11.25.38; Joh 20,19.25.29; 21,12.16ff.). Andererseits ist zumindest der betonte Friedensgruß des Auferstandenen (Lk 24,36; Joh 20,19.21.26) als Heilszusage zu verstehen. Daß die Frage der gewißmachenden Begründung der Vergebung für das Selbstverständnis der Jünger wie auch für ihre missionarische Botschaft gegenüber ihrem eigenen Volk von entscheidender Bedeutung war, läßt sich kaum bezweifeln. Durch die Passion Jesu war die Schuldfrage ostentativ in den Mittelpunkt gestellt worden. Im Gegensatz zur Verkündigung des Täufers, der die Vergebung an die ureigene Tat der persönlichen Umkehr und die daraus resultierenden Früchte band, gründete die neue Gewißheit in der allem menschlichen Tun vorauslaufenden Tat der Liebe Gottes durch seinen Messias, das heißt *extra nos* im Sinne Luthers, oder um es mit der ältesten soteriologischen Formel, die wir kennen, zu sagen: in dem Dienst des Menschensohnes, der sein Leben als »Lösegeld für die Vielen«, das heißt für alle, dahingab. Damit war zugleich die brennende Frage beantwortet: Warum *mußte* der Messias leiden? Diese Gewißheit der Vergebung war wohl kaum das Ergebnis einer längeren Entwicklung, verbunden mit schriftgelehrter Reflexion, der eine zunächst »nicht-soteriologische« Deutung des Todes Jesu und seiner Auferstehung vorausging, vielmehr wurde, wie schon die alte Dahingabeformel, die Paulus in Röm 4,25 anführt, zeigt, der Tod des Messias und seine Auferweckung bzw. Erhöhung von den Toten im Blick auf das dadurch geschenkte Heil als untrennbare Einheit verstanden: »Welcher wegen unseren Übertretungen dahingegeben wurde und auferweckt wegen unserer Rechtfertigung.«

Die zweigliedrigen Glaubensformeln, die die Einheit von Jesu Sterben für uns und seiner Auferstehung bekennen, wird man daher sachlich-theologisch nicht als sekundär gegenüber den eingliedrigen Aussagen, etwa über die Auferweckung Jesu durch Gott, bezeichnen dürfen. Ein reines Auferstehungs*kerygma* als eine soteriologische Deutung des Todes Jesu läßt sich nicht in eindeutiger Weise nachweisen. Man konnte sich darum umgekehrt auch nicht allein auf den Tod Jesu berufen, ohne die Auferstehung zu bekennen: »wenn Christus nicht auferweckt wurde, ist euer Glaube nichtig, dann seid ihr noch in euren Sünden« (1 Kor 15,17). Dieser Satz des Paulus galt sachlich im Grunde von Anfang an: Durch die Auferstehung wurde der Tod des Messias Jesus als stellvertretende Sühne von Gott selbst als gültig und wirkungskräftig offenbar gemacht.

Wenn sich so das Kerygma von Tod und Auferweckung Jesu zu unserem Heil als Einheit erweist, die sich auch in der Zeit des Ursprungs der Kirche nicht zeitlich auseinanderreißen läßt, so bleibt als letzte Frage: *Wie kamen die Jünger dazu,* doch im Grunde *wider die uns zur Zeit bekannte messianische Tradition, die Kreuzigung Jesu auf Grund ihrer Begegnung mit dem Auferstandenen als endzeitliches Heilsereignis im Sinne des stellvertretenden Sühnetodes des Messias zu verstehen?*

Läge die Wurzel dazu in der schriftgelehrten messianischen Interpretation von Jes 53 *allein,* so müßte sich doch so etwas wie ein längerer Werdeprozeß innerhalb der soteriologischen Interpretation des Sterbens Jesu nachweisen lassen. Eben dieser ist jedoch unwahrscheinlich, denn eine eigenständige unsoteriologische Deutung des Todes Jesu und seiner Auferstehung kann als älteste Überlieferung gerade nicht nachgewiesen werden. Auf den Philipperhymnus oder die Petrusreden in der Apostelgeschichte des Lukas sollte man sich in diesem Zusammenhang nicht berufen, weil in diesen traditionsgeschichtlich relativ späten Texten ein Heilsverständnis des Sterbens Jesu selbstverständlich vorausgesetzt wird.

Auffallend ist weiter, daß die frühen kerygmatischen Formeln sehr rasch das universale *»für alle«* einschränken und im Sinne des »für uns« auf die Gemeinde der Glaubenden reduzieren. Dies zeigt etwa ein Vergleich von Mk 10,45 und 1 Tim 2,6 mit den anderen Dahingabeformeln oder von Mk 14,24 mit 1 Kor 11,24 (vgl. jedoch 10,17). Diese verständliche Tendenz der Reduktion auf die eigene Gemeinde setzte vermutlich bereits mit den Osterereignissen ein, die ja nur eine begrenzte Gruppe betrafen.

Es besteht daher methodisch das Recht, ja die *Notwendigkeit, nach Jesus selbst zurückzufragen.* Er war gewiß alles andere als ein weltfremder Schwärmer, der nichtsahnend dem in Jerusalem drohenden Tode in die Arme lief. Daß er, spätestens nach dem gewaltsamen Tode des Täufers mit seiner Hinrichtung rechnete, sollte man nicht mehr bezweifeln. Welche spätere Gemeinde könnte ein Inter-

esse daran gehabt haben, nachträglich ein so dunkles, ja fragwürdiges Logion wie Lk 12,50 zu bilden? Auch die Gethsemaneerzählung war für die antichristlichen Polemiker der Antike ständiger Grund zu Spott und Hohn. Die Anfechtung Jesu widersprach völlig jedem Märtyrerideal. Schwieriger ist die Frage, ob und wie er seinen Todesweg verstanden und gedeutet hat. Die Fragestellung konzentriert sich dabei vor allem auf den letzten Kampf Jesu in Jerusalem. Auch hier stoßen wir wieder auf eine eigenartige Übereinstimmung unserer ältesten schriftlichen Zeugen, Paulus und Markus, in deren *Abendmahlsberichten.* Da in diesem besonders kontroversen Bereich der vor kurzer Zeit verstorbene Joachim Jeremias das Wesentliche gesagt und Rudolf Pesch seine Thesen zu einem guten Teil bekräftigt hat, kann ich mich kurz fassen. Jesus hat in der Nacht vor seinem Tode, »in der er dahingegeben wurde« (1 Kor 11,23), mit seinen Jüngern das Passamahl gefeiert und dabei – vermutlich in Parallele zu den traditionellen Deuteworten – in einer Art von Gleichnishandlung das gebrochene Brot auf das Zerbrechen seines Leibes und am Ende des Mahles den Wein im Segensbecher auf das Vergießen seines Blutes hin gedeutet, durch das der neue, endzeitliche Bund Gottes gestiftet und Sühne für alle gewirkt werde. Er hat damit gleichzeitig seinen bevorstehenden Tod als endzeitliches Heilsgeschehen dargestellt, das – in Anschluß an Jes 53 – im Blick auf die hereinbrechende Gottesherrschaft für alle Menschen Versöhnung mit Gott bewirkt und Gottes endzeitlichen neuen Bund mit seinen Geschöpfen besiegelt. Die Begegnung mit dem Auferstandenen setzte bei den Jüngern dieses Vermächtnis, dessen Sinn durch die unmittelbar folgende Katastrophe der plötzlichen Verhaftung, der schändlichen Kreuzigung und des eigenen Versagens überschattet worden war, in Kraft. Nicht ihre eigenen Reflexionen, sondern vor allem anderen Jesu Deuteworte wiesen ihnen den Weg, seinen Tod richtig zu verstehen. Auch Mk 10,45 gehört wohl als Jesuswort in den Zusammenhang jener letzten Nacht, mit dem er seine rätselhafte Zeichenhandlung verdeutlichte. Becherwort und Lösegeld verbindet der universale – vermutlich aus Jes 53 herzuleitende – Dienst »für die Vielen« im Sinne von »für alle«. Diese Grenzenlosigkeit der Heilszueignung entspricht der Freiheit der Verkündigung und des Wirkens Jesu gegenüber allen Ausgestoßenen, Verlorenen und Sündern in Israel.

Die nachösterliche Feier der Eucharistie, die – da sie mindestens wöchentlich erfolgte – nicht mehr die Züge des jährlichen Passamahles tragen konnte, wurde wohl ursprünglich als Todah-Opfermahl des Auferstandenen verstanden. Man gedachte darin sowohl seiner stellvertretenden Lebenshingabe am Kreuz wie seiner Erhöhung und seines erhofften Kommens, wobei die Deuteworte des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern in den Mittelpunkt rückten, weil Jesus selbst darin den Jüngern – aber darüber hinaus allen Menschen – die Frucht seines gewaltsamen Todes zugeeignet hatte. Es war wohl in erster Linie die gemeinsame Mahlfeier, in der immer neu – auf Grund der eigenen Worte Jesu –

die Heilsbedeutung seines stellvertretenden Sterbens zur Sprache gebracht wurde.

Kehren wir zu unserer Frage am Anfang zurück. Formal bestehen eine ganze Reihe von Analogien zwischen den griechisch-römischen und erst recht den jüdischen Sühnevorstellungen und der urchristlichen Deutung des Todes Jesu als stellvertretender Sühne. Aufs Ganze betrachtet durchbricht jedoch das neutestamentliche Geschehen den antiken Vorstellungsrahmen und überbietet auch die zeitgenössischen jüdischen Parallelen. Dies betrifft nicht nur das unerhörte Ärgernis, daß hier Gottes Sohn am Kreuz den schimpflichsten Tod starb, den die römische Welt kannte, sondern auch die alle Menschen betreffende Universalität der durch diesen Sohn gewirkten Sühne, die nicht den Zorn eines Gottes über bestimmte Taten abwehrte, sondern für alle unsere Sünden geschah und die damit – als eschatologischer Akt im Blick auf das anbrechende Gottesreich – die abtrünnigen Geschöpfe mit ihrem Schöpfer versöhnte.

Die freiwillige, ein-für-allemal geschehene Lebenshingabe des sündlosen Gottessohnes wurde für Paulus – und nicht erst für ihn – der unüberbietbare Ausdruck von Gottes freier Liebe:

»Gott aber bezeugt seine Liebe gegen uns, daß, als wir noch Sünder waren, Christus für uns starb« (Röm 5,8). Hier geht es nicht um eine mythische Anschauung, die beiseite geschoben werden könnte, hier stoßen wir auf die Mitte des Evangeliums, das unseren Glauben, nicht anders als den der ersten Zeugen, begründet und trägt.

Theologische Probleme der Kirchenmusik

Von Joseph Kardinal Ratzinger

In der generellen Krise der Kirche, die sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil entfaltet hat, ist es alsbald auch zu einer kritischen Situation für die Kirchenmusik gekommen. Dabei soll hier zunächst nicht von der künstlerischen Krise die Rede sein, der die Kirchenmusik zusammen mit der Kunst überhaupt in der Gegenwart ausgesetzt ist, sondern von einer durch die Situation der Theologie bedingten, also eigentlich theologisch-kirchlichen Krise der Kirchen-Musik. Sie scheint nämlich zwischen zwei recht gegensätzlich geartete theologische Mühlsteine geraten zu sein, die freilich einmütig darin zusammenwirken, sie aufzureiben. Auf der einen Seite steht der puritanische Funktionalismus einer rein pragmatisch gefaßten Liturgie: Das liturgische Geschehen soll, wie man sagt, ent-kultet und auf seinen einfachen Ausgangspunkt, ein gemeinschaftliches Mahl zurückgeführt werden. Die Stellung des Einzelnen in der Liturgie wird bekanntlich vom Zweiten Vatikanischen Konzil mit dem Stichwort »Participatio actuosa«, tätige Teilnahme beschrieben. Dieser an sich durchaus sinnvolle Begriff hat nicht selten zu der Meinung geführt, das Idealziel liturgischer Erneuerung sei eine gleichmäßige Aktivität aller Anwesenden in der Liturgie. Dem entspricht die Nivellierung hervorgehobener Aufgaben; besonders galt weithin festliche Kirchenmusik als Zeichen einer unangemessenen »kultischen« Auffassung, die mit der allgemeinen Aktivität nicht vereinbar schien. Kirchenmusik kann bei solcher Sicht nur noch in der Form des Gemeindegesangs bestehen, der wiederum nicht von seinem künstlerischen Wert her zu messen ist, sondern allein von seiner Funktionalität, das heißt von seiner gemeinschaftsstiftenden und aktivierenden Funktion. Wie weit die Absage an musikalische Ansprüche gehen kann, mag man daran ersehen, daß ein führender deutscher Liturgiewissenschaftler nach dem Konzil erklärte, nichts aus dem überlieferten Gut der Kirchenmusik könne den jetzt gegebenen liturgischen Vorschriften genügen; alles müsse neu geschaffen werden – daß dabei liturgische Musik nicht als Kunst, sondern als reiner Gebrauchsgegenstand gefaßt war, ist offenkundig.

An dieser Stelle nun trifft sich der Mühlstein, den wir puritanischen Funktionalismus genannt haben, mit dem anderen, den ich Funktionalismus der Anpassung nennen möchte. Es ist ja immer wieder als auffällig und widersprüchlich charakterisiert worden, daß parallel mit der Abschaffung von Kirchenchören und Orchestern häufig neue Ensembles auftraten, die »geistlichen« Jazz vortrugen und in ihrer Wirkung gewiß nicht weniger elitär waren als die alten Kirchenchöre, aber nicht derselben Kritik verfielen. Wo solche Übernahme mit exklusiver Leidenschaft betrieben wurde, war eine Einstellung zu erkennen, bei der die gesamte Kirchenmusik, ja, die bisher gewach-

sene Kultur der westlichen Welt nicht mehr der Gegenwart zugerechnet wird und daher nicht einem gegenwärtigen Vollzug zugehören kann, wie Liturgie es sein will und sein muß; stattdessen wird die überlieferte Kultur in eine mehr oder weniger museal verstandene Musikpflege im Konzertsaal abgeschoben. Diese Haltung berührt sich mit der vorigen in ihrem ausschließlich funktionalen Denken, das nun freilich nicht mehr bloß als Theorie des Liturgischen wirksam, sondern in seiner grundsätzlichen Geltung deutlich wird: Die gegenwärtige Welt wird so sehr vom Funktionalen her begriffen, daß die Verbindung zur Geschichte abbricht und Geschichte ebenfalls nur noch als Funktion, nämlich als Museumsgegenstand Geltung behalten kann, womit sie vollends in die Vergangenheit zurückgestellt wird und jede lebensgestaltende Kraft einbüßt.

Mit den letzten Überlegungen ist klar geworden, daß wir es in der beschriebenen Krise mit einem schwierigen und sehr tief verwurzelten Phänomen zu tun haben, dem mit bloßer Polemik nicht beizukommen ist. Eine Besinnung auf die Wurzeln dieser Einstellung tut not, um zu einer Überwindung von innen her kommen zu können. Einiges von dem Wurzelgeflecht, aus dem die gegenwärtigen Probleme gewachsen sind, ist mit dem bisher Gesagten schon deutlich geworden. Wenn wir versuchen, unsere Einsichten zu ordnen und zu vervollständigen, so stellt sich heraus, daß man wohl von vier Schichten des Problems sprechen darf.

I. Das Panorama der Probleme

1. Die erste und relativ harmlose, vordergründige Schicht liegt in dem alten Dilemma zwischen dem Pragmatismus der Seelsorger und dem Absolutheitsanspruch der Kunst, das es immer gegeben hat und immer geben wird. Ob man dabei an die Ausfälle des heiligen Hieronymus gegen die Eitelkeit der Künstler denkt oder an den Erzbischof von Salzburg, der Mozart die zulässige Höchstlänge seiner liturgischen Kompositionen vorschrieb – die Reibung zwischen zwei verschiedenen Ansprüchen ist immer die gleiche. Man muß dabei versuchen, das Recht beider Seiten zu sehen, um die Mitte zu finden, in der sie sich treffen können: Liturgie ist gemeinsames Tun; von da aus gehören Verständlichkeit und Vollziehbarkeit zu ihren Gesetzen. Kunst ist in gewisser Hinsicht elitäres Tun; von da her widersteht sie der Einfügung in eine Gesetzlichkeit, die nicht ihre eigene ist. Insofern gibt es einen in der Sache selbst liegenden Konflikt, der aber fruchtbar sein kann, weil auch die Sache selbst auf eine innere Einheit verweist, die freilich stets neu gesucht werden muß: Die Liturgie ist nicht nur gemeinsames Tun, sie ist ihrem Wesen nach »Fest«. Wo in übersteigerten Mahltheorien dieser ihr Grundcharakter außer acht gelassen wird, wird ihr Wesen nicht mehr geklärt, sondern verdeckt. Als Fest aber lebt sie vom Glanz und ruft daher nach der verklärenden Macht der Kunst, ja, sie ist die eigentliche Geburtsstätte der Kunst, von der aus diese ihre anthropologische Notwendigkeit und ihre religiöse Legitimierung empfing. So kann nun aber umgekehrt gesagt werden: Wo es kein wirkliches Fest mehr gibt, wird Kunst museal, gerade in ihren großartigsten Repräsentationen. Sie lebt dann von der Erinnerung daran, daß es das Fest gab und ihr Tempus wird die Vergangenheit. Fest aber gibt es nicht ohne Liturgie, ohne eine den Menschen übersteigende Ermächtigung zum Feiern und so ist nun doch auch die Kunst auf Liturgie

verwiesen; sie lebt ihrerseits davon, daß sie sich immer wieder der festlichen Liturgie dienend zur Verfügung stellt und in ihr neu geboren wird.[1]

2. Das Gegenüber von Pragmatismus der Seelsorger und Absolutismus der Künstler ist,wie wir sahen, ein immerwährendes praktisches, aber mindestens nicht notwendig ein grundsätzliches Problem. Sehr viel tiefer reicht die Frage, die wir bisher mit dem Wort »Puritanismus« in einer ganz vorläufigen Weise angezielt hatten; theologisch und geistesgeschichtlich präziser müßte man vom Problem des Ikonoklasmus, der Bilderstürmerei sprechen. R. Raffalt hat in seinem Buch »Wohin steuert der Vatikan?« den Durchbruch ikonoklastischer Strömungen in der nachkonziliaren Kirche eindrucksvoll beschrieben und ihn auch auf einen biblischen Nenner zu bringen versucht: Die Kirche von bisher, die »alte Kirche«, wie er sagt, habe ihr Daseinsgefühl etwa von dem Gleichnis der Arbeiter im Weinberg und der Lilien auf dem Feld bestimmen lassen; jetzt seien die Vertreibung der Händler aus dem Tempel und das Nadelöhr, das dem Reichen den Eintritt in den Himmel schwer macht, in den Vordergrund gerückt.[2] Tatsächlich hat es in der Geschichte der Kirche immer wieder Durchbrüche von Bilderstürmerei gegeben: Die Kirche von Byzanz war im siebten und achten Jahrhundert von diesem Problem in einer Weise aufgewühlt, die bis an den Nerv ihrer Existenz rührte; die Orthodoxie feiert demgemäß das Zweite Konzil von Nicaea, das endgültig den Sieg der Bilder und damit überhaupt der Kunst im Glauben brachte, als das Fest der Rechtgläubigkeit. Das will sagen: Sie sieht in dieser Frage den springenden Punkt kirchlicher Existenz überhaupt, an dem schließlich der Grundentscheid über das Verständnis von Gott, Welt und Mensch auf dem Spiele steht.[3] Im Westen gibt es in der Karolingerzeit eine spürbare Erschütterung durch die Frage[4], aber erst in der Reformation kommt es zum großen ikonoklastischen Drama, in dem sich Luther gegen Calvin und gegen die reformatorische Linke, die sogenannten Schwärmer, auf die Seite der alten Kirche stellt. Das Erdbeben, das wir heute in der Kirche erleben, gehört in diesen geschichtlichen Zusammenhang hinein: Hier liegt der eigentliche Nerv der theologischen Frage nach dem Recht von Bild und Musik in der Kirche; die Untersuchung dieser Frage soll daher den Hauptteil unserer Überlegungen bilden und einstweilen noch verschoben werden. Immerhin wird sichtbar, daß das Problem der Kirchenmusik nicht nur eine Frage für die Musik, sondern auch eine Lebensfrage für die Kirche ist; ich würde hinzufügen: Sie ist auch umgekehrt eine Frage für die Musik als Ganze, nicht bloß für die Kirchenmusik, denn wo der religiöse Boden der Musik abgeschnitten wird, sind nach dem eben Bedachten die Musik und die Kunst selbst bedroht, auch wenn sich solches nicht sofort zeigen mag.

3. Damit ist nun freilich auch deutlich geworden, daß sich die *kirchliche* Krise der Kirchenmusik nicht von der Krise der Kunst überhaupt abtrennen läßt, in der wir stehen. Maurizio Kagel hat, wie ich höre, vor einiger Zeit eine Oper geschaffen, die die

---

[1] Vgl. dazu J. Pieper, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes. München 1963²; W. Dürig, Das christliche Fest und seine Feier. St. Ottilien 1974; dort jeweils weitere Literatur.

[2] R. Raffalt, Wohin steuert der Vatikan? München/Zürich 1973, bes. S. 93 ff; ders., Musica eterna. München 1978, S. 221–239.

[3] Vgl. dazu Chr. von Schönborn, L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le Ier et le IIe Concile de Nicée (325–787). Fribourg 1976.

[4] Vgl. die Darstellung bei F. Schupp, Glaube-Kultur-Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis. Düsseldorf 1974.

Geschichte der Neuzeit und damit schließlich die Weltgeschichte in einem utopischen Mythos umgekehrt herum aufrollt: Nicht das Amerika der Inka, Mayas, Chibchas usw. wird von den christlichen Spaniern entdeckt, sondern Spanien, Europa wird von den Indianern entdeckt und von seinem christlichen »Aberglauben« befreit. Der Mythos ist als utopisches Programm gemeint: So hätte die Geschichte verlaufen sollen; das wäre der Fortschritt zur Humanität und zur Einheit der Welt gewesen: Im Vorchristlichen und Gegenchristlichen hätte sie sich treffen können und müssen. Solche Bilder sind nicht nur Ausdruck des Protests gegen das Christliche, sondern auch als kulturelle Option gemeint, als Absage an die christliche Kultur und als Suche nach neuen Ufern kulturellen Ausdrucks der christlichen Welt protestierend entgegengestellt.[5] Darin liegt die symptomatische Bedeutung solcher Bilder: Dem Menschen einer wieder heidnisch gewordenen Welt erscheint der Anspruch der christlichen Kultur und der in ihrem Raum gewachsenen kulturellen Verwirklichungen geradezu als Bedrohung. Auch vieles an dem Kunstbetrieb der letzten Jahrzehnte kann man im tiefsten nur als gewollten Spott verstehen auf das, was bisher Kunst gewesen war, als Versuch, im Spott, in der Verhöhnung sich von ihrer Größe freizumachen, sie hinter sich zu bringen, sie zu übersteigen und wieder die Überlegenheit zu gewinnen einem Anspruch gegenüber, den wir nicht einzuholen vermögen.

4. Dies wiederum hängt mit dem bereits geschilderten Phänomen des Funktionalismus zusammen, der der eigentliche Nenner für die Existenzform der gegenwärtigen Welt ist. Hugo Staudinger und Wolfgang Behler haben in ihrem Buch »Chance und Risiko der Gegenwart« den umfassenden Charakter dieses Funktionalismus sehr genau untersucht.[6] Kennzeichnend ist, daß die Maschine schließlich zum universalen Lebensmuster auch für den Menschen wird, daß alle Wirklichkeiten auf quantitative Größen reduziert werden und daß die Reduzierbarkeit grundsätzlich und überall gilt. Hier kann das Einmalige des Künstlerischen keinen Platz mehr haben; es muß durch das Berechenbare ersetzt werden. Kunst tritt unter die Gesetzlichkeit des Marktes und wird von da als Kunst aufgehoben.[7]

Mit alledem dürfte einigermaßen deutlich geworden sein, wie wenig die Probleme der Kirchenmusik von heute bloß kirchlicher Provenienz sind; umgekehrt sollte aber

---

[5] Philosophisch ist diese Position am radikalsten entwickelt bei Lévi-Strauß, bes. La Pensée sauvage (1962). Vgl. z. B. den Satz: »Endzweck der anthropologischen Wissenschaften ist nicht, den Menschen herzustellen, sondern ihn aufzulösen . . .« (S. 326; hier zitiert nach: H. U. v. Balthasar, Theodramatik I Prolegomena. Einsiedeln 1973, S. 41). Zum geistigen Hintergrund lehrreich G. Martelet, L'Au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières. Paris 1974, S. 35 ff.

[6] H. Staudinger/W. Behler, Chance und Risiko der Gegenwart. Paderborn 1976, bes. S. 97–224.

[7] Der Versuch, dem zu entrinnen durch eine »Kreativität«, die sich von allem Vorgegebenen löst und eine neue Wirklichkeit entwirft, führt ins Leere. Der geistige Hintergrund des Versuchs, Kunst in der Ablösung von ihrem religiösen Ursprung auf solche Weise neu zu gründen, ist wohl mit am eindrucksvollsten ausgearbeitet bei E. Bloch, für den der Künstler der »Grenzüberschreiter schlechthin«, der »Pionier an den Grenzen einer vorrückenden Welt, ja selber ein wichtigster Teil der Welt, die sich erst bildet« ist. Genie ist »fortgeschrittenstes Bewußtsein«. Damit verschwindet das qualitativ Eigene der Kunst, die nur Antizipation des Morgigen ist. Demgemäß mündet Blochs Auffassung von der Kunst ganz konsequent in der Vorhersage einer Welt, in der »Elektrizitätswerke und Markuskirchen« identisch sein werden. Ausführlich dazu F. Hartl, Der Begriff des Schöpferischen. Deutungsversuche der Dialektik durch Ernst Bloch und Franz von Baader. Frankfurt 1979 = Regensburger Studien zur Theologie 18.

auch sichtbar geworden sein, daß die Probleme der Gegenwart und ihrer Kultur mit den Erschütterungen des Christlichen zu tun haben und von dorther entscheidend beeinflußt werden. Demgemäß muß es nun die Aufgabe des zweiten Teils unserer Überlegungen sein, den eigentlich theologischen Kern der ganzen Frage zu beleuchten: Ist das Christentum vielleicht von seiner Wurzel her selbst bilderstürmerisch und nur durch eine »felix culpa« kunstschöpferisch geworden (wie denn einmal Gottlieb Söhngen Salzburg eine *felix culpa*, ein fürstbischöfliches Mißverständnis der *Successio apostolica*, aber ein glückliches Mißverständnis genannt hat[8])? Oder ist vielleicht doch die Bilderstürmerei unchristlich, so daß die Kunst und gerade auch die Kirchenmusik eine innere Forderung des Christlichen selber wäre und mit der Kirchenmusik die Musik überhaupt von hier immer wieder neue Hoffnung schöpfen dürfte?

Die innere Krise des Christentums von heute besteht darin, daß es die »Rechtgläubigkeit«, wie sie im Zweiten Konzil von Nicaea formuliert wurde, nicht mehr sehen kann und in der Tat die Bilderstürmerei für das Ursprüngliche hält. Dann bleibt nur die verzweifelte Schizophrenie der Freude über das glückliche Mißverständnis in der Geschichte oder der Aufbruch zu neuem Bildersturm. Woran liegt es, daß heute unter Experten als ausgemacht gilt, die Kunstfeindschaft, der puritanische Funktionalismus, sei das eigentlich Christliche? Nun, es gibt zwei Wurzeln einer solchen Auffassung. Die erste liegt darin, daß der Überschritt vom Alten Testament zur Gemeinde Jesu Christi als Ausbruch aus dem Tempel in den Gottesdienst des Alltags erscheint. Jesus nimmt die Kultkritik der Propheten Israels auf und verschärft sie bis zur symbolischen Tempelzerstörung in der Austreibung der Händler. Die Kreuzigung Jesu »außerhalb der Stadt« (Hebr 13, 12) erscheint demgemäß seinen Jüngern als der neue Kult[9] und damit als das Ende alles Kultes im bisherigen Sinn. Daraus wird heute abgeleitet, daß Christentum im Sinn Jesu Christi gegen Tempel, Kult, Priestertum stehe; daß es keine andere Heiligkeit und keinen anderen heiligen Raum als den des Alltags mehr kenne; daß folglich auch christlicher Gottesdienst »profan« sein müsse – ein Stück Alltag. Wo Kult und Priestertum wieder entstünden, sei dies ein Rückfall ins Vorchristliche. Solch profanes Verständnis des Christlichen bringt dann jene doppelte Reaktion hervor, die wir am Anfang kennen lernten: Einerseits muß dem christlichen Gottesdienst die Festlichkeit abgesprochen und so auch der Kirchenmusik von bisher die Tür gewiesen werden, da solche Musik als »sakral« erscheint; andererseits muß es dann im Gottesdienst zugehen wie im Alltag und Musik kann sozusagen unter der Bedingung in den Gottesdienst eintreten, daß sie profan ist.

Die werdende Kirche der ersten Jahrhunderte hat solche Vorstellungen nicht gekannt. Schon aus den neutestamentlichen Briefen erfahren wir von einem reichen und keineswegs profanen gottesdienstlichen Leben, in dem die Psalmen Israels weitergesungen, aber überdies durch neue Hymnen und Gesänge christlich ergänzt wurden. Erik Peterson hat gezeigt, wie in der Apokalypse die Tempelvision des Jesaja, in der vom Schreien und Sagen der Engel vor Gott die Rede ist, in mehrfacher Hinsicht aus-

---

[8] G. Söhngen, Der Weg der abendländischen Theologie. Grundgedanken zu einer Theologie des »Weges«. München 1959, S. 61.

[9] Vgl. meinen Beitrag: Weltoffene Kirche. In: Th. Filthaut, Umkehr und Erneuerung. Mainz 1966, S. 273–291, S. 281 f. Zum Themenkomplex Entsakralisierung ausführlich: H. Mühlen, Entsakralisierung. Paderborn 1971.

geweitet wird, u. a. indem nun nicht mehr bloß vom Schreien, sondern vom Singen, Rufen und Verherrlichen berichtet wird.[10] Dahinter steht eine Unterscheidung im liturgischen Gebrauch, die in der Ergänzung der Psalmen durch Hymnen, des Sagens durch das Singen besteht und eine neue Dimension kultischen Lobpreises eröffnete. Peterson verweist in diesem Zusammenhang auf einen merkwürdigen Text aus Origenes: »Den Menschen kommt das Singen von Psalmen zu, das Singen von Hymnen aber steht den Engeln an und denen, die ein Leben wie die Engel führen.«[11] Halten wir fest: Der christliche Gottesdienst war von Anfang an ein vom Alltag abgehobener *Gottes*dienst. Er war sogar von Anfang an dadurch gekennzeichnet, daß er um eine neue Form des dichterischen und musikalischen Lobpreises bemüht war, und dies aus theologischen Gründen heraus.

Andererseits ist richtig, daß der christliche Gottesdienst den Bruch mit dem Tempel voraussetzt und insofern dem Synagogengottesdienst näher steht als der Tempelliturgie, jedenfalls seiner äußeren Gestalt nach. Das bedeutet den Wegfall der Instrumente; es bedeutet nicht den Übergang in die Profanität, sondern eher eine puristisch zugespitzte Sakralität. Die Kirchenväter haben demgemäß den ganzen Weg vom alttestamentlichen Tempelkult zum christlichen Kult, überhaupt den Weg vom Alten zum Neuen Testament als Vergeistigung beschrieben; von diesem Gesichtspunkt her waren sie einer möglichst rein worthaften Liturgie zugetan und liturgischer Prachtentfaltung zunächst auf allen Ebenen weitgehend abgeneigt. Besonders gilt dies für den Vater der abendländischen Theologie, für Augustinus, der übrigens in seinem Bereich auch ein Bilderverbot als Ausdruck seiner Vergeistigungstheologie festhielt und damit den abendländischen Weg von Kirche und Theologie in besonderer Weise geprägt hat.[12]

Freilich hätte die Vergeistigungsidee allein solche Folgen nicht hervorbringen müssen, denn schließlich ist hohe Kunst gerade das Ergebnis eines Höchstmaßes von Vergeistigung. Hier kommt vielmehr die platonische Wurzel im Denken der Kirchenväter zum Zug, die ihrer Vergeistigungsidee und so ihrer Sicht des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament ihr besonderes Gepräge gibt. Platon darf in gewisser Hinsicht der Entdecker des Geistes im Abendland genannt werden, das bleibt sein Ruhm. Er beschreibt Humanität als einen Weg vom Sinnlichen zum Geistigen, als einen Weg der Entsinnlichung. Sein umfassendes pädagogisches Programm ist von da aus formuliert; als echter Grieche räumt er der Musik in der Erziehung des Menschen eine zentrale Stellung ein; aber auch seine Musikpädagogik beruht auf der Idee einer Entsinnlichung der Musik, in der er überhaupt den Sieg der griechischen Humanität über die versinnlichende Musik ererbter Religionen erreichen will. Der Grundgedanke als solcher ist wichtig; aber wer die vollkommene Welt in der Retorte konstruiert, vergewaltigt dann doch die Wirklichkeit.[13]

Diese Gedanken erschienen den Vätern als eine vorweggenommene Auslegung des christlichen Wegs vom Tempel zur Kirche. So betrachteten nun auch sie die reiche

---

[10] E. Peterson, Von den Engeln. In: ders., Theologische Traktate. München 1951, S. 323–407, hierzu 356.

[11] Ebd., S. 357 (= Sel. in psalmos, zu Ps. 118, 71).

[12] Vgl. F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger. Köln 1951, S. 329–374; vgl. auch meinen Beitrag: Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik. In: Gloria Deo – Pax hominibus. Köln 1974, S. 39–62.

[13] Belege dazu in meinem in Anm. 12 genannten Beitrag S. 50 ff. und 58 f.

Musik des Alten Testaments und der griechisch-römischen Kultur als Teil der sinnlichen Welt, die es in der geistigen Welt des Christlichen zu überwinden gelte, verstanden Vergeistigung als Entsinnlichung und so in einer Weise, die mehr oder weniger nahe an Bilderstürmerei heranreicht: Das ist die geschichtliche Hypothek der Theologie in der Frage kirchlicher Kunst, die immer wieder neu zum Vorschein kommt.[14]

II. Grundlegung der Kirchenmusik im Wesen der Liturgie

Dennoch sind wir mit diesen Überlegungen der Lösung unserer Grundfrage schon näher gekommen: Ist das Christentum von seinem Ursprung her bilderstürmerisch, kultfeindlich oder ist es gerade, wenn es sich treu bleibt, eine Aufforderung zum künstlerischen Ausdruck? Wir haben gesehen, daß eigentliches gottesdienstliches Handeln dem Christentum wesentlich ist und daß gerade in seiner ersten Phase das Neue, das mit Christus geschehen ist, als Aufforderung zu gesteigertem Ausdruck erscheint und als der Übergang vom Schreien zum Singen dargestellt wird. Diesen Gesichtspunkt müssen wir nun noch vertiefen, um die rechte Antwort zu unserem Problem zu finden. Kehren wir dazu noch einmal zu den Analysen von Peterson zurück. Er zeigt, daß zu den Abänderungen, die die Apokalypse gegenüber Jesaja vornimmt, auch dies gehört, daß nun nicht mehr bloß die Seraphim, sondern gegliederte und geordnete Chöre von Engeln auftreten. Das hängt wiederum damit zusammen, daß die Vision des Jesaja streng auf den Tempel zu Jerusalem lokalisiert ist. Man hat im Judentum immer, auch nach der Zerstörung des Tempels festgehalten, daß die Herrlichkeit Gottes nur im Tempel von Jerusalem weilt. Die Christen sind demgegenüber der Auffassung, daß Gottes Herrlichkeit bei der Kreuzigung Christi, als der Vorhang des Tempels zerriß, von dort auszog und nun da weilt, wo Jesus Christus ist, also im Himmel und in der Kirche, die sich mit Christus versammelt. Demgemäß werden jetzt Himmel und Erde als Ort des Lobgesangs angegeben.[15] Das aber bedeutet, daß die Kirche nun doch etwas ganz anderes ist als die Synagoge, die im Judentum nach der Zerstörung des Tempels übrig blieb und nie den Tempel ersetzen wollte und konnte. Die Synagoge ist der Ort eines reinen Laiengottesdienstes, der als solcher auch ein reiner Wortgottesdienst ist. Wer die Kirche auf Laiengottesdienst und Wortgottesdienst reduzieren möchte, der betreibt nicht das christlich Neue, sondern der setzt sie mit der Synagoge gleich und läßt gerade den Weg zu Christus aus. Als Kirche übernimmt sie mit Christus in einer veränderten Weise auch das Erbe des Tempels; liturgisch drückt sich dies darin aus, daß sie nicht nur zu Lesung und Gebet, sondern zum eucharistischen Opfer zusammenkommt. Aber das heißt dann auch, daß sie in der Gestalt ihrer Feier Anspruch auf das Erbe des Tempels erheben darf und muß. Das bedeutet, daß die kirchliche Liturgie, die nun den Kosmos als Tempel betrachtet, selbst kosmischen Charakter haben, den Kosmos zum Klingen bringen muß. Peterson hat in einer gewiß etwas übersteigerten, aber im Kern durchaus bedenkenswerten Weise dazu gesagt: »Schließlich ist es auch kein Zufall, wenn die mittelalterlichen Musiktraktate ihre Ausführungen mit dem Hinweis auf die Harmonie der Sphä-

[14] Vgl. dazu nochmal meinen in Anm. 12 zitierten Beitrag sowie das in Anm. 3 genannte Werk von Chr. von Schönborn, bes. S. 77–85: Origène et les racines de la théologie anti-icônique.
[15] Vgl. E. Peterson, a.a.O. (s. Anm. 10), S. 334 ff.

ren beginnen. Da der Lobpreis der Kirche zusammen mit dem Lobe des Kosmos laut wird, darum muß jede Besinnung auf das Musikalische im Kultus der Kirche sich auch für die Art des Lobpreises von Sonne, Mond und Sternen interessieren.«[16]

Was das konkret besagt, wird schon deutlicher, wenn man an ein pseudo-cyprianisches Gebet denkt, in dem von Gott als demjenigen gesprochen wird, den Engel, Erzengel, Martyrer, Apostel, Propheten lobpreisen, dem »alle Vögel Loblieder singen, den die Zungen der Himmlischen, der Irdischen und der Unterirdischen rühmen: Dich verherrlichen alle Wasser im Himmel und unter dem Himmel . . .«[17] Dieser Text ist deshalb interessant, weil er sozusagen das theologische Prinzip enthüllt, nachdem das »Organon« verstanden wurde, das nun schlicht gegenüber den verschiedenen Instrumenten *das* Instrument heißt. Dies ist ein theologisches Instrument, das seinen ursprünglichen Ort im Kaiserkult hat. Wenn der Kaiser von Byzanz sprach, spielte eine Orgel. Die Orgel wiederum sollte die Vereinigung aller Stimmen des Kosmos sein. Das Orgelspiel bei der Kaiserrede bedeutet demgemäß: Wenn der Kaiser-Gott spricht, dann tönt der Kosmos. Seine Rede ist als göttliche Rede das Tönen aller Stimmen des Kosmos. Das Organon ist das kosmische Instrument und als solches die Stimme des Weltherrschers, des Imperators.[18] Diesem byzantinischen Brauch stellt Rom die kosmische Christologie und von ihr her die kosmische Funktion des Vicarius Christi entgegen: Was dem Kaiser recht war, konnte dem Papst nur billig sein; freilich geht es hier nicht um oberflächliche Prestigeprobleme, sondern um die öffentliche, politische und kultische Darstellung der gegebenen Aufträge. Rom hat der Exklusivität der Kaisertheologie, die die Kirche immer mehr dem Kaiser überließ und die Bischöfe zu kaiserlichen Beamten degradierte[19], den kosmischen Anspruch des Papstes und damit den von der Politik unabhängigen und ihr übergeordneten kosmischen Rang des Christusglaubens entgegengestellt: Darum mußte auch in der Papstliturgie die Orgel ertönen.

Solche Übernahme von Reichstheologie ist in der gegenwärtigen theologischen Gelehrsamkeit nicht gut gelitten, sie gilt als »konstantinisch«, als Romanisierung, die noch schlimmer scheint denn die Hellenisierung. In Wirklichkeit dürften mit dem Gesagten die zwingenden Gründe und die innerchristliche Logik des Vorgangs sehr wohl deutlich geworden sein: Auf diesem Umweg wurde die Synagogalisierung der Kirche vermieden und der wahre Anspruch des Christusglaubens vollstreckt, der das Erbe des Tempels aufnimmt und überschreitet ins Weltumfassende hinein. Die Geschichte der Orgel bleibt übrigens noch lange eine theopolitische: Daß am karolingischen Hof eine Orgel ertönt, ist Ausdruck des Gleichheitsanspruchs gegenüber Byzanz. Umge-

[16] Ebd., S. 359.

[17] Ebd., S. 352.

[18] Ich verdanke den Hinweis auf diese Tatbestände dem Hochw. Herrn Altabt Urbanus Bomm, Maria Laach, der mich auch auf die einschlägige Literatur aufmerksam machte: D. Schuberth, Kaiserliche Liturgie. Die Einbeziehung von Musikinstrumenten, insbesondere der Orgel, in den frühmittelalterlichen Gottesdienst (Veröff. der Evang. Gesellschaft f. Liturgieforschung, hrsg. O. Söhngen, Heft 17, Göttingen 1968); E. Jammers, Der gregorianische Choral und das byzantinische Kaisertum. In: »Stimmen der Zeit« 86 (1960/61), S. 445–452; ders., Musik in Byzanz, im päpstlichen Rom und im Frankenreich. Der Choral als Textaussprache. Heidelberg 1962; E. Wellesz, A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxford 1949.

[19] Vgl. A. Grillmeier, Auriga Mundi. Zum Reichskirchenbild der Briefe des sog. Codex Encyclicus (458). In: ders., Mit ihm und in ihm. Freiburg 1975, S. 386–419.

kehrt überträgt sich der römische Brauch dann auf die Bischofskirchen und Abteien; noch vor weniger als einem Menschenalter war es üblich, daß die Rezitation des Vaterunser durch den Abt in den benediktinischen Abteien von Orgelspiel untermalt wurde, was als direktes Erbe solch alter kosmischer Liturgie zu verstehen ist.[20]

Wir können von da aus jetzt unsere These formulieren: Kirchenmusik mit künstlerischem Anspruch steht nicht gegen das Wesen christlicher Liturgie, sondern sie ist eine notwendige Ausdrucksform des Glaubens an die weltumspannende Herrlichkeit Jesu Christi. Die kirchliche Liturgie hat den zwingenden Auftrag, die Verherrlichung Gottes, die im Kosmos verborgen ist, aufzudecken und zum Klingen zu bringen. Dies also ist ihr Wesen: den Kosmos zu transponieren, zu vergeistigen in die Gebärde des Lobgesangs hinein und ihn damit zu erlösen; die Welt zu humanisieren.

Noch eine letzte Frage bleibt: die Frage der Sakralität, der Unterscheidung von Sakral- und Profanmusik. Sie war in der Väterkirche durchaus anwesend, aber von anderen Problemen nahezu vollständig überdeckt. Sie stellt sich offen erstmals in dem Auseinandertreten von sakraler und profaner Kultur im vierzehnten und dann noch einmal verschärft in der Renaissancekultur des sechzehnten Jahrhunderts. Sie hatte sich schon seit dem zwölften Jahrhundert mit dem Auftreten mehrstimmiger Musik zusehends erhoben, gewann aber ihre volle Bewußtheit erst im Exil der Päpste zu Avignon, »wo die französische ars nova am päpstlichen Hof hervorgetreten ist und den mit der römischen Musikpraxis vertrauten Mitgliedern der Kurie fremdartig erscheinen mußte . . .«.[21] Was christliche Vergeistigung bedeutet, mußte nun neu erfragt werden. Wieder steht die Kirche im Dilemma zwischen puritanischem Ausschluß der neuen Entwicklung überhaupt und einer Anpassung, die ihr ihr Gesicht raubt und sie zugleich als eigene Quelle humaner Wirklichkeit ausschaltet. Die Constitutio Docta SS. Patrum, die Johannes XXII. 1324/25 erließ, fand den Weg, der mehr war als ein Kompromiß im Sinn der arithmetischen Mitte: »Nicht die Mehrstimmigkeit an sich, sondern die Verdrängung der gregorianischen Melodie durch eine sinnlich wirkungsvolle Mehrstimmigkeit, die im Klang und in rhythmischer Bewegung, wie in ihrem . . . Ausdruck der liturgischen Aufgabe fern steht, wurde durch Papst Johannes XXII. abgelehnt.«[22] Der Papst formuliert: »Mehrstimmige Gesänge melodischen Charakters mögen sich mit dem einfachen kirchlichen Gesang verbinden, doch so, daß die Integrität der Melodie dabei keinen Schaden leidet.«[23] Das bedeutet Textbezogenheit, Dominanz der Melodie und Hinweis auf die Formgestalt des Chorals als Ausgangspunkt kirchlicher Mehrstimmigkeit, gegen eine Strukturauffassung, die den Text zerstört und gegen die Betonung der sinnlichen Klangwirkung. Das Konzil von Trient hat diese Bestimmungen bestätigt und vertieft: Nichts Profanes soll »in den geistlichen Gesängen und im instrumentalen Bereich vorkommen, sondern nur Hymnen und Loblieder auf Gott«; es solle sich nicht um leeren Ohrenkitzel handeln, sondern die Wortverständlichkeit müsse bleiben, so daß die Herzen der Hörer hingerissen (*rapiantur*) werden zur Sehnsucht nach der himmlischen Harmonie und

---

[20] Auch diesen Hinweis verdanke ich Altabt U. Bomm.

[21] K. G. Fellerer, Die Constitutio Docta SS. Patrum Johannes' XXII. In: Geschichte der kath. Kirchenmusik I. Kassel 1972, S. 379 f.

[22] Ebd., S. 379.

[23] Ebd., S. 380.

nach dem Innewerden der Freuden der Seligen.[24] Wenn hier von »raptus« und von »desiderium« (Sehnsucht) nach himmlischer Harmonie gesprochen wird, so ist eine Kraft der Entrückung vorausgesetzt, die bloß funktionale Betätigung niemals bewirken kann, sondern Inspiration voraussetzt, die das Gegenständlich-Rationale überschreitet. Übrigens hat Hubert Jedin kürzlich gezeigt, daß die bekannte Legende von der Wirkung der *Missa Papae Marcelli* auf die Konzilsväter nicht bloße Legende ist, sondern einen festen historischen Kern hat, den er freilich nicht näher darstellt: Das *Werk* muß überzeugen, nicht die Theorie, die dem Werk erst folgen kann.[25] Natürlich darf man in diesen Konzilstexten keine zeitlosen Rezepte suchen, sonst wären ja auch weitere kirchliche Lehräußerungen, wie sie in unserem Jahrhundert besonders durch Pius X., XII. und das Zweite Vatikanische Konzil erfolgt sind, überflüssig. Aber die Struktur bleibt gültig: Liturgie verlangt die aus dem Geist des Glaubens kommende künstlerische Transposition der Musik des Kosmos in die menschliche Musik der Verherrlichung des fleischgewordenen Wortes. Solche Musik folgt einem strengeren Gesetz als die Musik des Alltags, sie ist dem Wort verpflichtet und der Führung zum Geist.

Kirchenmusik muß daher immer wieder in einem Ringen nach zwei Seiten hin ihren Weg suchen: Sie muß dem puritanischen Hochmut gegenüber die notwendige Inkarnation des Geistes im musikalischen Geschehen rechtfertigen; sie muß der Alltäglichkeit gegenüber die Richtung des Geistes und des Kosmos auf das Göttliche suchen. Wo solches gelingt, ist es allemal ein Geschenk; aber das Geschenk wird nicht gegeben ohne die Bereitung, die wir ihm durch unsere Mühe entgegenbringen. Wo solches geschieht, wird aber vor allem nicht bloß ein unverbindliches Hobby ausgeübt, sondern eine notwendige Dimension des Christusglaubens gelebt und darin zugleich eine notwendige Dimension des Mensch-Seins festgehalten, ohne deren Gegenwart Kultur und Humanität von ihrer Mitte her unaufhaltsam zerfallen.

---

[24] K. G. Fellerer, Das Konzil von Trient und die Kirchenmusik, im selben Werk II. Kassel 1976, S. 9.

[25] H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient IV 1. Freiburg 1975, S. 208 u. 345 Anm. 47, wo es heißt: »Die von Agazzari verbreitete Version, daß die Missa Papae Marzelli die Konzilsväter umgestimmt habe, wurde früher . . . als Legende betrachtet . . . Daß sie nicht jeden Fundamentes entbehrt, hat O. Ursprung . . . wahrscheinlich gemacht.«

Der junge Montini: Zwischen Prophetie und Institution

Von Franco Molinari

Sobald ein Papst tot ist, bricht die Orgie der Ruhmrederei aus und führt zu einer hagiographischen Einbalsamierung, die der Geschichtswissenschaft keine guten Dienste leistet. Dies ist auch bei Paul VI. geschehen.

Eine andere Entstellung, die sehr leicht und oft vorkommt, besteht darin, daß man einen Einzelaspekt des Pontifikats heraushebt, fixiert und zum Schlüssel für die Deutung der Gesamtpersönlichkeit macht. Aber das Ganze ist nie mit einem Teil identisch, erst recht nicht, wenn man vom Werden absieht, das eine wesentliche Dimension der Geschichte bildet.

Um auf solche abwegige Tendenzen zu reagieren, haben Antonio Fappani und ich ein Buch über das Thema »Der junge Montini« vorbereitet, das von der Geburt bis 1944 der geistigen Entwicklung der Persönlichkeit nachgeht aufgrund zahlreicher persönlicher Zeugnisse und seiner Privatkorrespondenz mit den Freunden und Eltern[1].

In Richtung dieses Werks suche ich nun unter Verwendung von Briefen an Familienangehörige und ein paar Freunde zu klären, wie der künftige Papst Paul VI. zwischen Institution und Prophetie stand. Dabei werde ich mich vor allem mit seiner Kritik gegenüber der Diplomatie und seinem Kirchenbegriff befassen. Gleichsam als Aperitif zum Thema wollen wir den Humor Montinis kosten.

Der Humor eines ernsten Papstes

Der hinterste Kritiker weiß, daß Paul VI. nicht ein Papst war, der lachte. Die Freunde litten darunter und erblickten darin den Grund dafür, daß er nie so recht volkstümlich wurde. Ich habe an ihn einen Brief gerichtet, der unter dem Titel »Heiligkeit, schenken Sie uns ein Lächeln!« in einem katholischen Wochenblatt erschien und dann in einem aufsehenerregenden Buch[2] von neuem veröffentlicht wurde.

Ich vermochte nicht einzusehen, daß es einem Menschen von großem Glauben, der am 29. Juni 1968 das Credo des Gottesvolkes gebetet hat, so schwer fallen sollte, zu lächeln. Der Psalm 2 sagte mir, daß angesichts der sich gegen ihn erhebenden Völker Gott lacht: »Doch er, der im Himmel thront, lacht; der Herr verspottet sie.« Gott lacht, weil er der Stärkere ist.

Der Glaube macht uns stark und zum Lachen fähig. »Der Humor«, schrieb Dubois-Dumée, »ist der Sinn für das Relative, der das unerläßliche Gegengewicht bildet gegenüber dem Hang zum Absoluten.« Ein verkrampfter und allzu ernster Papst ist nicht imstande, die Diakonie des Humors zu üben, die in einer Welt der Angst und dramatischer frontaler Zusammenstöße so notwendig ist.

---

[1] A. Fappani/F. Molinari, Il Giovane Montini (Marietti, Turin im Druck). Die Briefe Giovanni Battista Montinis an die Familienangehörigen sind von diesen dem Istituto Paolo VI in Brescia übergeben worden.

[2] F. Molinari, I peccati di papa Giovanni. Turin [4]1975.

Es war für mich eine angenehme Überraschung, daß ich dann an einen Montini geriet, der ganz von der Dialektik des Lächelns bewegt war. Besonders bezeichnend hierfür sind die Jugendbriefe an den Freund G. Andrea Trebeschi, der in einem Konzentrationslager sterben sollte[3].

Der Pfarrer von Ars hat einmal gesagt: »Wenn ich traurig wäre, ginge ich unverzüglich zur Beicht.« Er hatte Recht.Eine gänzlich verzweifelte Seele ist fern von Gott, der die Freude ist. Der bissige Laie Chamfort geht mit dem Heiligen einig, wenn er schreibt: »Ein Tag, an dem man nicht wenigstens einmal gelächelt hat, ist ein verlorener Tag.« Montini verlor nie einen Tag, weil er jeden Brief mit einer Prise manzonischer Gutmütigkeit und Witzigkeit würzte.

Seine Ironie ist oft Selbstironie. Er nimmt ohne Bitterkeit das Etikett »Rauchwieger« (Pedant) an, das ihm die Jungen angehängt haben, weil er sich allzuviel Zeit nimmt, um über den Plan nachzudenken, unter den Soldaten des Ersten Weltkriegs gute Schriften zu verbreiten[4]. Er lacht über diese Bezeichnung, verteidigt sich aber und bemerkt, diese schöne Idee müsse richtig bedacht werden. Auch fügt er eine Reihe von Fragen hinzu, was für den Stil Montinis typisch ist: »Man kauft Bücher. Welche? (. . .) Man schickt sie – an wen? Wer nimmt die Aufgabe auf sich, sie in wahrem Apostolatsgeist (darauf kommt es an) zu verbreiten? Für wen? Wen interessiert es, zu lesen, unsere Probleme zu studieren, namentlich dann, wenn man unter den Waffen steht?«

Aber der »Rauchwieger« wird etwas tun, auch wenn die Studentenvereinigung, die sich nach A. Manzoni nennt, schlapp ist und vorzeitig verkalkt zu sein scheint. Die Initiative stößt auf Schwierigkeiten auch deshalb, weil wegen des Militärdienstes G. Andrea Trebeschi, der unermüdliche Animator des katholischen Vereinswesens, von Brescia fern ist, und bekanntlich gilt: »Ist die Katze fort, so tanzen die Mäuse.« In einem Wortspiel in der Mundart von Brescia schreibt deshalb Montini an den Freund witzig: »Sind die G.A.T. (diese Abkürzung für Gian Andrea Trebeschi liest sich wie »gatti« = Katzen) fort, so tanzen die Mäuse.«[5]

Der künftige Papst hat mit der Schwäche seiner Gesundheit zu kämpfen, spielt sich aber nie als Opfer auf, sondern macht scherzende Bemerkungen selbst über schwere Attacken, die ihn zwingen, die Schule aufzugeben und privat weiterzustudieren. Im Januar 1917 schreibt er an Trebeschi in die Kaserne: »Ich habe Arrest. Strenge Haft, mein Lieber. Und was soll ich tun? Ich habe mein Studium unterbrochen und warte.«[6]

Ein anderes Mal nennt er eine leichte momentane Unpäßlichkeit in spaßhafter Anspielung an die sowjetische Revolution »Eingeweidebolschewismus«[7].

Der Humor des jungen Montini ist mitunter ausgeprägt antifaschistisch; die Studentenzeitung »Fionda«, an der er mitarbeitet, übergießt die »fiaschi di compatimento« (»erbärmlichen Flaschen«), wie sie die »fasci di combattimento« (Kampfbünde) nennt,

---

[3] Cesare Trebeschi (Hrsg.), G. Battista Montini, Lettere a un giovane amico; carteggio di G. Battista Montini con Andrea Trebeschi (1914–1923). Brescia 1978.
[4] Ebd., S. 46–47.
[5] Ebd.
[6] Ebd., S. 44.
[7] Ebd., S. 112 (der Brief ist vom 18. Juni 1919).

mit Hohn und Spott und hat nur bittere Ironie übrig für die, die sie als »obszöne alkoholische Auswüchse des italienischen Volkes« bezeichnet[8].

Diese wenigen angeführten Fälle genügen, um zu zeigen, daß Montini diese höchste Geisteskraft, das Lächeln, besitzt. Eine Kraft, die auch ein Intelligenztest ist, weil sie in der Fähigkeit besteht, Relatives nicht zu etwas Absolutem zu machen, sondern allem gegenüber die richtige Distanz zu wahren.

Zwischen Diplomatie und Evangelium

In seinen jungen Tagen zu Brescia verkehrt Giovanni Battista Montini gern und häufig im Kreis der geistlichen Söhne von Philipp Neri und freundet sich an mit P. Caresana, P. Bevilacqua, P. Manziana (heute Bischof von Crema). Er ist ganz vertraut mit dem Gedanken, den der hl. Philipp am Abend jeweils zu wiederholen pflegte: »Herr, ich danke Dir, daß heute die Dinge nicht so gelaufen sind, wie ich wollte, sondern wie Du wolltest.«

Der Lebenslauf des künftigen Papstes gehorcht diesem Gesetz der Umkehrung. Montini hat in seinem Leben immer das Gegenteil von dem gehabt, was er erwartete.

Durch und durch Brescianer hat er den glühenden Wunsch, im Heimatbistum als Priester tätig zu sein. Statt dessen kommt er immer mehr von ihm weg, bis zuletzt die Welt zu seiner Diözese wird.

Der antifaschistische Bischof Mgr. Gaggia weiht ihn 1920 zum Priester und schickt ihn nach Rom, wo er sich gleichzeitig an der Gregoriana für die scholastische und an der Staatsuniversität für die allgemeine Philosophie immatrikuliert. Er fühlt sich gedrängt, seine intellektuelle Berufung zu vertiefen, muß aber auch auf seine kulturellen Neigungen verzichten, um sich der bürokratischen Arbeit im Staatssekretariat zu widmen.

Eine weitere mächtige Neigung ist die zum Jugendapostolat, dem er sich schon in seinen Jugendjahren mit viel Erfolg hingegeben hat (Marianische Kongregation, Vinzenzkonferenz, Katholische Aktion). Aber auch dieses geliebte Arbeitsfeld muß er 1933 aufgeben, denn er wird zu Demissionen gezwungen, die fast einer Absetzung gleichkommen.

In diesem Hindernislauf in der beständigen, freudigen Erfüllung des Willens Gottes läßt sich der junge Montini zu einem lebendigen Gehorsam inspirieren – nicht im Stil der »Oboedientia et Pax« Johannes' XXIII., sondern er setzt den Gehorsam auf persönliche, oft dramatische, doch nicht ängstliche Weise ins Leben um, was sich in das Motto fassen ließe: »Oboedientia et Libertas«.

Während seines einjährigen Aufenthaltes im Lombardischen Seminar von Rom (1920–1921) findet Don Montini kaum Zeit, die Freuden des Studiums an den beiden römischen Universitäten zu genießen.

Im Jahr darauf wird er an die *Pontificia Accademia dei Nobili Ecclesiastici*, die Diplomatenschule des Heiligen Stuhls, beordert. Dieser Auftrag entsprach dem persönli-

[8] Zu der Studentenzeitung, die zwischen 1918 und 1926 herauskam und vom Faschismus abgewürgt wurde, vgl. den Sammelband, Brescia cattolica contro il fascismo. Brescia 1978, S. 223–247; A. Fappani, Cattolici nella Resistenza bresciana. Rom 1974; M. Faini, La marcia su Brescia. Brescia 1974.

chen Willen des Kardinals Gasparri, der vom brescianischen Abgeordneten Longinotti, einem Freund Montinis, darum ersucht worden war. Und so öffnet sich für ihn im Herbst 1921 die Karriere, die aus Montini den Inbegriff eines Diplomaten machen wird. Welche Gefühle ihn dabei erfüllten – Sinn für Gehorsam und Freiheit, übernatürliche Einsatzbereitschaft und Losschälung – ist den Briefen an seine Angehörigen zu entnehmen.

Die Diplomatie ist ihm zuwider, weil sie ihm im Gegensatz zum Evangelium zu stehen scheint und zudem ihm nicht erlaubt, seiner intellektuellen Berufung zu folgen und als Jugendseelsorger zu wirken. Auch die neuen Studien behagen ihm nicht: diese römischen Kalküle, die ausgedacht worden sind, um geistliche Zusammenhänge zu ermessen, diese unbeständigen Konvenienzmaße, die den ewigen Dingen so ganz und gar nicht angemessen sind, passen nicht zu seinem Herzen, das für die tiefsten Probleme des Menschen offen ist.

Am 21. Januar 1923 schreibt er z. B. von Rom an seine Familienangehörigen über die diplomatischen Studien in der Akademie: »Der ganze Kurs bringt mich auf als eine Parodie auf ernste Dinge zur Selbsttäuschung; glücklicherweise ist er nicht langweilig, da ich ihn nicht frequentiere, wenn ich es satt bin, Zeit zu verlieren.« Auf seine unsichere Lage anspielend und in Erwartung von Weisungen der Obern fügt er noch hinzu: »Von oben nichts mehr. Dies ist übrigens, christlich verstanden, die Funktion der Instrumente, die bloß dann arbeiten, wenn man sie braucht, und sich zum Instrument zu machen ist für den, der um die Würde des hierarchischen Wirkens und des göttlichen Wirkens weiß, das Ganzopfer. Gott gebe mir die Kraft dazu!«[9]

Diese übernatürliche Sicht der Dinge war es, die ihn über den Namen »Accademia dei Nobili« scherzen und immer wieder sagen ließ: »Ich bin Don Battista, und damit basta!«

Der Gehorsam, der ihn zwingt, sich vom Bistum, den Studien, dem Jugendapostolat zu trennen, bringt ihn in eine gewisse Ratlosigkeit und Vorläufigkeit. Er weiß nicht, ob er in Rom bleiben oder nach Warschau oder an eine andere Nuntiatur versetzt werden wird.

Wenige Tage darauf erhält er von Msgr. Pizzardo, seinem Obern, strikte Weisungen. Er schreibt am 24. Januar 1923 an seinen Vater: »Du wirst von dieser Nachricht Gebrauch machen, wie Du willst, nur darf sie auf keinen Fall aus unserem Haus dringen: Ich war bei Msgr. Pizzardo, der zu mir in verblüffender Einfachheit sagte, ich solle weder an das Bistum noch an neue Studien denken, sondern mich zur Abreise bereithalten. Er schlug Polen oder Paris vor und vielleicht Ungarn, ohne jedes Amt außer dem Auftrag, zu beobachten, wie eine Nuntiatur funktioniert. Da kannst Dir meine Einwände und meinen Widerstand denken. Ich glaube, daß die Sache ganz leicht in Rauch aufgehen wird. Auf jeden Fall hoffe ich, nur etwa sechs Monate für etwas Praxis zu bleiben, dann werden wir sehen. Deshalb erscheint es mir vorläufig unnütz, Mutter zu erschrecken. Aber um Himmels willen, niemand darf davon wissen!«[10]

---

[9] G. B. Montini, an die Angehörigen, Roma 21. Januar 1923, im Archivio Montini, Brescia (jetzt dem Istituto Paolo VI, Brescia, übergeben).

[10] G. B. Montini an Giorgio Montini, Rom, 24. Januar 1923, ebd.

Für das Unbehagen und die Unzufriedenheit liegen verschiedene Gründe vor: das Fernsein von Brescia und den Familienangehörigen, die Unmöglichkeit, sich der persönlichen Überlegung und der Vertiefung der Bildung zu widmen, prekäre Gesundheit mit regelmäßigen Anfällen von Grippe und anderen Krankheiten. Doch das größte Hindernis, das für ihn zu überwinden ist, scheint die Schwierigkeit zu sein, das Evangelium in der Diplomatensprache zu konjugieren. Dies sagt er im Brief an die Familienangehörigen vom 4. Dezember 1921. Nach einigen scherzhaften und ironischen Bemerkungen über seine »majestätische Wichtigkeit« und sein Unbehagen darüber, daß er ganze Stunden verliert mit Knöpfe-Annähen (»Denn wohlverstanden: für einen Diplomaten ist das Zugeknöpftsein eine entscheidende Voraussetzung für seine Karriere«) tritt er auf die Sache selbst ein und sagt klar, welches für ihn die Hauptschwierigkeit ist:

»Wenn ich nach fünfzehntägiger Erfahrung an mich selbst denke, fühle ich mich dieses Weges noch nicht sicher, der allzuviele Tugenden und allzugroße Leistungen christlicher Mannhaftigkeit verlangt, damit man seiner Aufgabe gewachsen ist. Das Evangelium in dieser Sprache zu interpretieren ist möglich und muß möglich sein, aber es ist schwierig, so schwierig! Eine unbeugsame Standhaftigkeit im Leben, indem man den verwickeltsten Gedanken denkt: die Entwicklung der Menschheit auf Christus zu; ein Stolz und morbide, doch echte, doch überlegene, meiner subtilen und flatterhaften Eitelkeit unmögliche Demut; eine Sicherheit im Warten, Arbeiten, Urteilen; eine innere Frömmigkeit, die nicht ihren Impulsen und nicht den endlosen Zerstreuungen von außen nachgibt; eine Geistesabtötung, die das Übermaß der äußeren Behaglichkeiten ausgleicht; kurz, eine Überlegenheit, die mir absolut und von Grund auf fehlt – dies wären die notwendigen Begabungen, um diesem Programm vertrauensvoll nachzuleben und am Schluß nicht mit leeren Händen dazustehen. Je ferner man der äußeren Form des Evangeliums steht, desto notwendiger ist die Praxis des Geistes. Doch wenn die praktische Verwirklichung der Paradoxe der christlichen Tugenden schon an und für sich schwierig ist, so wird es beinahe unmöglich, sie mit Mitteln zu praktizieren, die ihnen von Grund auf widersprechen. Doch ist, was den Menschen unmöglich ist, bei Gott möglich, und hier hat man das Gefühl, den Herzschlag der Kirche verspüren zu können, die von Gott her lebt. Doch wie viel glücklicher sind die Menschen, für die die Kirche das Volk, namenlose, gläubige Menge ist, als die, die sie in ihrem bürokratischen und juristischen Aspekt kennen und ihr darin dienen!«[11]

Diesen Briefausschnitt kann man als das Evangelium des künftigen Diplomaten bezeichnen, der in seine vertrauliche Mitteilung drei Grundgedanken bringt: die Forderung, die Diplomatie am Maßstab des Evangeliums auf ihre Wahrheit hin zu prüfen; das radikale Wissen um das eigene Unvermögen; die Identifikation des Begriffs Kirche: diese hat ihr Herz zu Rom, doch »wie viel glücklicher sind die Menschen, für die die Kirche das Volk, die namenlose gläubige Menge ist!«

Man denkt unwillkürlich an einen anderen kirchlichen Diplomaten von ganz anderem Temperament, der aber den gleichen Glaubensgeist hat und sein schwieriges Metier ebenfalls vom Evangelium her sieht: Roncalli. Dieser sagte wiederholt, das Vorbild des Diplomaten sei der hl. Josef in seinem Schweigen, seiner Zurückgezogenheit,

[11] An die Angehörigen, Rom, 4. Dezember 1921, ebd.

seiner Demut. So schreibt er z. B. am 6. April 1947 von Paris aus an seinen Bruder Giuseppe: »Ich habe es nie erlebt, daß der hl. Josef für meine Bitten taub war. Wenn man genau hinsieht, ist mein Leben ein wenig dem seinigen gleich. Unter diesen Schriftgelehrten und Pharisäern – wie Du sie nennst – habe ich die Aufgabe, den Herrn darzustellen und zu schützen, nicht wahr?«[12]

Das Diplomatennoviziat Montinis trifft zeitlich mit dem Tod des Papstes Benedikt XV. zusammen, der den Krieg als ein »sinnloses Gemetzel« bezeichnet hatte, und mit dem Amtsantritt Pius' XI. Dieses doppelte Ereignis bietet ihm Gelegenheit, seine Sicht der Kirche als volksnaher Institution, des Papstes als einer für Christus transparenten Gestalt zu bekräftigen und gegenüber dem triumphalistischen Gepränge liebenswürdig Vorbehalte zu äußern. Mit einer wahrscheinlich ironischen Einleitung und einem mystischen Finale kündigt er seinen Angehörigen die Agonie des Papstes an: »Ich kehre gerade von St. Peter zurück, denn man geht auch in den Petersdom um zu beten, wenn das Beten gigantisch wie die Tempelmauern zu werden scheint. Im Vatikan herrscht ein Schweigen, das auf die letzten Herzschläge des Papstes lauscht. Die Glocken Roms wehklagen, während jede Kirche betet; wacht Petrus, während Simon schläft?«[13]

Zwei Tage später erklärt er, er gehe den Leichnam des Papstes erst dann aufsuchen, wenn das Volk hingehen werde: »Ich bin noch nicht den Leichnam anschauen gegangen, weil jetzt die Großen, die Neugierigen hingehen; ich möchte die Stunde abwarten, in der das Volk hingehen wird, falls es hingehen wird.«

Dann kommentiert der Brief das Drama des Todes im Licht des Ostermysteriums: » Wie majestätisch und furchtbar ist der Tod eines Papstes! Diese Person, die eine ewige Menschheit verkörpert und sich verzehrt auflöst, läßt das Bild der Strafe ins Riesenhafte wachsen und gibt den lichterlosen, trostlosen Karfreitag wieder. Der Papst stirbt – und man hat den Eindruck, die ganze Menschheit erlebe ihre Agonie. Er stirbt, und beim Einsturz eines ganzen Regierungsgebäudes wartet man auf einen anderen mit einer Eile, die keinen Verzug duldet, weil die Auferstehung, die auch auf die uns zugekehrte Seite der Leinwand der menschlichen Schicksale projiziert wird, unverzüglich Revanche zu nehmen hat.«[14]

Aufschlußreich ist auch ein Brief an seine Mutter, worin er den künftigen Papst als evangelischen Papst bezeichnet.

Es ist der 5. Februar 1922, und eine Menge von schätzungsweise hunderttausend Personen wartet auf den weißen Rauch. Montini hat das bekommen, was er eine »Anstandsvisite« nennt: eine schlimme Erkältung, und hat Zimmerarrest, aus dem er an seine Mutter schreibt: »Beten wir einstweilen! Die Kirche steht im Begriff, sich in einem Menschen zu personifizieren, der nach zwanzig Jahrhunderten nicht nur die machtvolle Gestalt Christi reproduzieren soll, sondern auch seine friedliche, heilige und arme evangelische Physiognomie. Beten wir, damit wir einen Christus verdienen können, der Jesus sehr ähnlich ist; er sollte auch deswegen von der Welt gekreuzigt werden, die haßt, was nicht zu ihr gehört.«[15]

---

[12] L. F. Capovilla (Hrsg.), Giovanni XXIII, Lettere ai familiari, Bd. II. Rom 1968, S. 91–92.
[13] An die Angehörigen, Rom, 20. Januar 1922, ebd.
[14] An die Angehörigen, Rom, 22. Januar 1922, ebd.
[15] An Giuditta Montini, Rom, 5. Februar 1922, ebd.

Der kräftige Hinweis auf das Evangelium und eine machtvolle Christozentrik bilden das moralische Antlitz des jungen Diplomaten, der jedoch nicht einem spiritualistischen Radikalismus oder einer proletarischen Polemik dessen verfällt, der die Kirche der Katakomben zu der Kirche mit triumphalistischem Gepränge in Gegensatz stellt.

Auch er deutet diese beiden Komponenten der Wirklichkeit Kirche an, ohne sie jedoch einander entgegenzusetzen. Er schreibt am 14. Mai 1923 an seine Angehörigen: »Den gestrigen Tag verbrachte ich mit Carlino (Manziana) in den Domitillakatakomben zwischen der Via Appia und der Via Ardeatina, wo wir das Fest der heiligen Nereus und Achilleus feierten. Gegen Abend ging ich nach St. Peter zur Seligsprechung Bellarmins. Der Kontrast zwischen der Katakombe und dem Dom, wie heftig er auch äußerlich in Erscheinung treten mag, schließt eine einzige Seele im Innern, einen einzigen Blutstrom ein – aus den Wurzeln der Martyrerbegräbnisstätte, aus der Tradition der gläubigen Jahrhunderte aufsteigend und sich wandelnd, aufblühend und sich verzweigend wie das Senfkorn, das dann als Pflanze zur Zufluchtsstätte für die Vögel des Himmels wird. Doch während die Wurzeln selbstverständlich notwendig sind, damit die Zeugungsvitalität sich auswirken kann, ist jeder Pomp und jede Größe an und für sich viel eher gefährlich als heilsam.«[16]

Aus diesem und aus weiteren Briefen an die Angehörigen hört man den Tonfall Rosminis und seiner Schrift »Die fünf Wunden am Leib der Kirche« heraus, die der junge Montini gelesen hatte auf den Rat von Luigi Bazoli hin, der im Verein mit Giorgio Montini einer der Pfeiler der katholischen Bewegung zu Brescia war.

Von Rosmini angeregt wünscht er eine Kirche, die von den Mächtigen frei und dem Volke nahe, demokratischer und gemeinschaftlicher, weniger mit Ritualismus beladen und reicher an innerem Gebet ist.

⁂

Die Geschichte der Kirche ist eine Straße, die von vielen ungehorsamen Propheten und vielen willfährigen Knechten gezeichnet ist. Die ungehorsamen Propheten sind Rebellen und tragen nicht zum Wachstum der Gemeinschaft bei, sondern geben fast immer zu schmerzlichen Spaltungen Anlaß, auch wenn diese Risse nie nur einer Seite anzulasten sind: »non sine utriusque partis causa«, hat das Konzil erklärt, und Paul VI. hat in bezug auf die Trennung gesagt, er sei bereit, demütig um Verzeihung zu bitten[17].

Den willfährigen Knechten hingegen fehlt es, wie dem älteren Sohn im Gleichnis vom verlorenen Sohn, an Freiheit und Liebe. Sie machen die Familie zu einem leblosen Friedhof.

Die gehorsamen Propheten hingegen sind weder Rebellen noch Sklaven, sondern Söhne der Freiheit und Liebe, und es gelingt ihnen mit der Kraft des lebendigen Got-

---

[16] An die Angehörigen, Rom, 14. Mai 1923, ebd.

[17] In der programmatischen Rede vom 2. September 1963, womit er die Zweite Konzilssession eröffnete, erklärte Paul VI.: »Wenn für diese Trennung irgendeine Schuld uns zuzurechnen ist, so bitten wir Gott demütig um Vergebung und wir bitten auch die Brüder um Verzeihung, die sich von uns beleidigt fühlen.«

tes, die auseinandergerissenen Glieder wieder zusammenzufügen und die dialektische Einheit der Gegensätze zu schaffen, indem sie immer zu der Liebe tendieren, die das Gleichgewicht findet zwischen Spontaneität und Gesetz, zwischen Evangelium und kirchlichem Gesetzbuch, zwischen Freiheit und Autorität, zwischen Geist und Dekreten.

Dank solcher ganzheitlicher und ausgewogener Menschen wird die Kirche Roms zur Vorsitzenden in der Liebe und nicht nur zu einem Verwaltungsrat von General Motors.

Mit seiner Psyche eines gequälten Menschen von heute hat Montini diese Funktion erfüllt und von Jugend auf dieses Charisma eines gehorsamen Propheten an den Tag gelegt. Ein Schwierigkeit bereitendes Charisma, das ihn zum Zeugen für Golgota machte, wie Iemolo ihn treffend gekennzeichnet hat[18].

Seine anscheinend steile »Karriere« war in beständige hochgemute Kämpfe engagiert auch infolge seiner persönlichen Entscheidungen: der mit Widerstreben geleistete Eintritt in die Diplomatie, die auf sich genommene antifaschistische Einstellung, die klaren, ausdrücklichen Vorbehalte gegenüber der Konkordatspolitik, die entscheidende Absetzung als Generalassistent der katholischen Studentenvereinigung.

Iemolo sagt: »Paul VI. war von Jugend auf ein vorbildlicher Priester; seine Berufung war es, junge Studenten zu bilden, eine starke katholische Intelligenzija zu bilden. Er richtete sich aber immer nach den Weisungen der Vorgesetzten, nahm weniger Engagementsaufgaben auf sich, trat in das Staatssekretariat ein, worin er sich aufs beste bewährte, war Mitarbeiter zweier Päpste, denen er nicht bloß diente, sondern die er tief liebte.«

In fast allen Knotenpunkten seines Lebens lebt der junge Montini in der scharfen prophetischen Spannung zwischen Evangelium und Institution. Wenn die Spannung nie zu einem Bruch wird, so deshalb, weil er eine solide, prägnante Demut hat, was auch tiefen Respekt vor dem anderen besagt. In der Demut liegt die Erklärung für diesen gehorsamen und intransigenten, starken und sanften Kontestator.

Zum Schluß gebe ich noch einmal Iemolo das Wort: »Als Papst wollte er der Papst der Demut sein, derjenige, der die Versäumnisse und Unzulänglichkeiten des Wirkens der Kirche im langen Lauf ihrer Geschichte zugibt, und gleichzeitig der wackere Verteidiger des Wesenskerns ihres Dogmas, auch auf die Gefahr hin, daß die ökumenische Bewegung sich verlangsamte, aber der Nachfolger des Petrus kann nicht bloß der Erste unter den Bischöfen sein. Nein zur Ehescheidung, nein zur Abtreibung, doch stets ein Mann des Friedens. Wenn die Katholiken sich in einer ihnen feindlichen Welt befinden, dürfen sie nicht nachgeben, sondern müssen sie stark bleiben und sich an ihre Pflicht halten. So zu handeln wie alle anderen mindert die Sünde nicht. Doch darf man über den Gegner nicht den Stab brechen.«

---

[18] A. C. Iemolo, Il testimone del Golgota. In: »La Stampa« 8. August 1978.

Zurück zur »kulturellen Bildung«?

Von Joachim H. Knoll

Der fragende Titel möchte auf einen bildungspolitischen Sachverhalt aufmerksam machen, der sich noch weithin von der veröffentlichten Meinung unbeachtet vollzieht und der wieder Aspekte und Vorgehensweisen in unseren Erziehungseinrichtungen hervorkehrt, die sich in gewisser Weise auf eine traditionelle Rückversicherung beziehen. Konkret gesprochen: Aufsätze, Publikationen selbst größeren Umfangs und bildungspolitische Verlautbarungen, etwa im Bereich der Erwachsenenbildung, legen die Vermutung nahe, daß nach einer Zeit pragmatischer, am Lernbegriff orientierter Bildungspolitik nunmehr wieder mit einem freilich reformierten, inhaltlich neugefüllten Bildungsbegriff operiert wird und daß in allen Erziehungseinrichtungen an die »Wiedergewinnung des Erzieherischen« (Hans Maier) gedacht werden sollte.

Bildung ist seit vielen Generationen im Widerstreit der Meinungen, ein übrigens ziemlich deutscher Widerstreit. Nicht von ungefähr versagen sich die Engländer den Versuch Bildung zu übersetzen, Wortverbindungen wie etwa »Bildungsroman« werden im »Oxford Dictionary« als deutsche, nicht übersetzbare Besonderheiten ausgewiesen.

Wie in vielen anderen Bereichen läßt sich auch in dem der Bildungspolitik die Entwertung von Begriffen ausmachen und auch die Absicht, einen Bruch mit der Tradition zu vollziehen, deren Begriffe und Inhalte als für unsere Besorgnisse untauglich angesehen werden. Sicher ist daran auch manches geschichtlich und politisch begreiflich. Worte und Sachverhalte, aus der Geschichte geborgt, um geschichtliche Kontinuität zu belegen, sind im Nationalsozialismus derart korrumpiert worden, daß man ihre Anwendung heute als mißlich, wenn nicht gar peinlich empfinden würde. Desgleichen werden Worte gemieden, die der christlichen Wertvorstellung entnommen sind oder von denen man vermutet, sie hätten im 19. Jahrhundert allenfalls noch ihre Berechtigung gehabt. Begriffe, wie »Barmherzigkeit«, kommen den Menschen, vor allem den jungen Menschen unserer Tage nicht mehr über die Lippen. Der Einzug von Wissenschaft und wissenschaftlicher Terminologie in alle Seinsbereiche veranlaßt den Menschen zu einem Sprachgebrauch, der emotionale Beimengungen nahezu total ausschließt und das Individuelle durch die allgemeine Aussage überdeckt. Ähnlich verhält es sich offenbar auch mit dem Bildungsbegriff, der zwar unmittelbar nach 1945 als Möglichkeit galt, den bildungspolitischen Bruch zu überwinden und die Rückbeziehung auf die Verhältnisse der Weimarer Republik und des beginnenden 20. Jahrhunderts herzustellen, der aber hernach als historisch aufgeladen, auch retrospektiv orientiert zusehends aus dem bildungspolitischen Sprachgebrauch entlassen wurde. Auf diesen Sachverhalt werden wir später im Beleg noch eingehen.

Wir können hier weder Geschichte noch inhaltliche Programme des Bildungsbegriffs nachvollziehen, die Publikationen darüber sind Legion, und Bildung wird je nach Herkommen und individueller Konzeption unterschiedlich definiert werden. Auch der soziologische Hinweis, daß der Bildungsbegriff an eine bürgerliche Verfassung der maßgebenden Teile einer Gesellschaft gebunden sei, hilft nicht eben weit.

Im Sinne Humboldts meinte Bildung – und das hier nur verkürzt wiedergegeben – die »zweckfreie Aneignung geistiger Werte«. Diese Definition ist seinen beiden bedeutenden, in der Emigration verfaßten Schulprogrammen, dem Litauischen und dem Königsberger, unterlegt; die höhere Schule, sprich das im Neuhumanismus fundierte Gymnasium und die Universität waren dieser Vorstellung von Bildung zugeordnet. Freilich ist bei Humboldt die Zweckfreiheit von Bildung nicht total verstanden. Mit der Gründung der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin 1810/11 wird auch das *examen pro facultate docendi* eingeführt, das heißt, die staatliche Prüfung für ein Lehramt an Gymnasien. Humboldt wollte die Maßnahme als einen Vertrauensbeweis des Staates gegenüber der neuen Universität verstanden wissen. Natürlich ist auch in der Humboldtschen Bildungskonzeption und Bildungspolitik die Zweckgebundenheit institutionell vorgesehen. Es sollte ja nicht das ganze Bildungssystem nur auf Gymnasium und Universität ruhen; gewerbliche Fortbildungseinrichtungen mit einer starken Berufsperspektive werden erwähnt und in ihrem Sonderdasein mit Zustimmung versehen. Und trotzdem hat sich die Humboldtsche Definition von Bildung, eminent anspruchsvoll und wohl elitär gemeint, verhängnisvoll für die nachfolgenden pädagogisch-erziehungsphilosophischen Gespräche ausgewirkt. Vielleicht sind dabei die Begriffe »Totalität« und »Universalität« überbeansprucht worden, vielleicht ist durch sie eine Idealität aufgebaut worden, der nur wenige immer zu entsprechen vermögen. Andererseits könnte man sich des Satzes von der »höchst proportionierlichen Entwicklung« des Menschengeschlechts erinnern, der eine Bildung anempfiehlt, in der nicht alle zum Gleichen, sondern zu dem ihnen Möglichen geführt werden. Die der jeweiligen individuellen Disposition gemäße Bildung würde dann auch den Raum freigeben für eine stärkere Zweckorientierung von Bildung. Aus der Humboldtschen Konzeption entsteht, gewollt oder nur halbinterpretiert, die Antinomie von Berufsbildung und Allgemeinbildung; ein Gegensatz, der in den unterrichtlichen Vorgehensweisen in den formalen Erziehungseinrichtungen bis weit ins 20. Jahrhundert hineingewirkt hat. Eigentlich erst nach 1945 hat sich zunehmend die Einsicht durchgesetzt, daß in Schule und Erwachsenenbildung die Trennung von Berufs- und Allgemeinbildung so nicht aufrecht zu erhalten ist.

Spranger, der mit seinen beiden Büchern über Humboldt, ein Geschenk des jungen Privatdozenten an seine Berliner Universität aus Anlaß der Säkularfeier 1910, eine Art Humboldt-Renaissance eingeleitet hat, hat selbst maßgeblich an der Überwindung des wohl nur vermeintlichen Gegensatzes von Berufs- und Allgemeinbildung mitgewirkt. Stärker von der Schulpraxis geleitet waren die Überlegungen Kerschensteiners, der der Schule bereits vorberufliche und berufsvorbereitende Funktionen zuschrieb. Eduard Spranger hat in einer kleinen Schrift Anfang der zwanziger Jahre sein Konzept zur Überwindung und Aussöhnung der Begriffe und Inhalte einen Weg skizziert, der von der »grundlegenden Bildung« über die »Berufsbildung« zur »Allgemeinbildung« führe. Solchermaßen wird Allgemeinbildung der beruflichen Bildung nachgeordnet, die in der beruflichen Bildung erfahrenen und erlernten Vorgehensweisen tragen zum Prozeß der Individuation, der Selbstbildung bei und fundieren eine Allgemeinbildung, die sich aus Kenntnissen, Fertigkeiten, Erfahrungen, Einsichten und Selbstsicherheiten zusammenfügt.

Die von Kerschensteiner und Spranger eingeleitete Aussöhnungsstrategie hat im pädagogisch-wissenschaftlichen Schrifttum gewiß Zustimmung erfahren, freilich in die

Erziehungseinrichtungen nicht unmittelbar einwirken können. Dieser Sachverhalt legt das böse Aperçu nahe, daß bildungspolitische Entscheidungsgremien auf pädagogische Einsichten mit einer Phasen- und Entscheidungsverzögerung von etwa dreißig Jahren reagieren. Manchmal, so möchte man im Blick auf gegenwärtige Reformbeflissenheit in der Erziehungswissenschaft meinen, sei diese Verzögerung nicht notwendig zum Nachteil.

Nach 1945 sucht die Erziehungswissenschaft, selbst zunächst noch im traditionellen Begriff »Pädagogik« an den Universitäten wissenschaftsinstitutionell verortet, ihr Herkommen und ihre geschichtlichen Ableitungen auf. Die Diskussion um den Bildungsbegriff wird weithin traditionell geführt, wobei die Berufung auf Humboldt, auf Dilthey und den Kontext einer hermeneutischen Argumentation etwa der zwanziger Jahre nachdrücklich sind. Auf jeden Fall wird in den ersten Jahren der Nachkriegsentwicklung der Begriff »Bildung« ohne besondere Hemmungen verwandt, dabei aber wiederholt darauf hingewiesen, daß er inhaltlich neu zu bestimmen sei, daß mit Bildung eine Tugendlehre zu verbinden sei, die gegen politische Irrtümer immunisiere und das Einverständnis mit der demokratischen Ordnung festige (Partnerschaft). In der Mitte der sechziger Jahre sind allerdings Veränderungen bereits zu erkennen; zunächst indes eher zaghaft und weithin unbestimmt. Der Weg in einen stärkeren bildungspolitischen Pragmatismus ist nicht mehr zu übersehen. Dazu einige Indizien.

Die Pädagogik, am ehesten mit der Diskussion des Bildungsbegriffs befaßt, versucht sich mit der »Umwidmung« in »Erziehungswissenschaft« ein neues Wissenschaftsverständnis beizulegen. Während die Pädagogik als Wissenschaft die Erziehungsinstitutionen, Erziehungsphänomene und Erziehungsziele zum Objekt ihres wissenschaftlichen Vollzugs wählte, allerdings kaum auf die Erziehungswirklichkeit mit Anweisungen einging, begreift sich die Erziehungswissenschaft nunmehr als eine Handlungswissenschaft mit Anweisungscharakter, wobei der Forschungsvorgang weitgehend auf Techniken gestützt ist, die dem Forschungsarsenal der sozialwissenschaftlichen Disziplinen entlehnt sind. Die Erziehungswissenschaft schaltet sich vermehrt und intensiv in den Prozeß bildungspolitischer Entscheidungsvorbereitung ein, sie geht von der Erziehungsphilosophie zur bildungspolitischen Praxis über.

Sodann wird in der Mitte der sechziger Jahre die Frage vermehrt gestellt, ob man im Hinblick auf die Inhalte der Erziehungseinrichtungen noch mit dem geschichtlich befrachteten Begriff von Bildung umgehen könne. Der Wandel mag an zwei gegensätzlichen Kundmachungen abgelesen werden. Der Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen, das gutachtende und empfehlende bildungspolitische Expertengremium der fünfziger und beginnenden sechziger Jahre, 1965 dann durch den Bildungsrat ersetzt, hat versucht einen Weg gemäßigter Reformfreude zu gehen, eine moderate Mittelposition zu vertreten, in der die Tradition nicht verabschiedet, sie aber durch Elemente von Gegenwärtigkeit ergänzt wurde. Gottfried Hausmann, der Hamburger Pädagoge, hat hinsichtlich des Sprachgebrauchs des Deutschen Ausschusses einmal sarkastisch gemeint, er sei die letzte Nachhut der deutschen Jugendbewegung gewesen. Im Gutachten des Deutschen Ausschusses zur Erwachsenenbildung wird noch auf den Hintergrund des Bildungsbegriffes eher traditionellen Zuschnitts definiert: »*Gebildet* im Sinne der Erwachsenenbildung ist . . .«, wobei hier Bildung nicht im puristischen Mißverständnis von Zweckfreiheit erläutert wird; es wird der Bildung ein Ziel unterlegt, das man auf die Begriffe Berufshilfe, Freizeithilfe reduzieren kann.

Lenkte man zu der damaligen Zeit bereits den Blick auf die Bildungspolitik in der DDR, so konnte man feststellen, daß dort im Rahmen der Erwachsenenbildung die Zweckorientierung politischer und beruflicher Art schon eindeutig festgeschrieben wird. Dies spricht sich nicht zuletzt darin aus, daß an die Stelle von Erwachsenenbildung der Begriff Erwachsenenqualifizierung tritt, wobei die Qualifizierung schulischer, beruflicher oder auch kultureller Art (kulturelle Massenarbeit, Urania) sein konnte. Die Widersprüchlichkeit in der bildungspolitischen Argumentation wird etwa deutlich, wenn man sich den Text des maßgeblichen »Gesetzes über das einheitliche sozialistische Bildungssystem« von 1965 ansieht. In der Präambel wird von Bildung, von allseitig gebildeter Persönlichkeit usw. gesprochen, während in der erziehungsinstitutionellen Konkretheit vor allem mit dem Begriff »Qualifizierung« operiert wird.

Die Erwachsenenbildung in der Bundesrepublik hat sich zu solch qualifikatorischem Pragmatismus vergleichsweise spät entschlossen, ihn dann aber weithin konsequent fast bis zur Vereinseitigung praktiziert. Schließlich sei auf einen letzten Indikator des sich wandelnden Bildungsbewußtseins aufmerksam gemacht.

Der Kieler Pädagoge Theodor Wilhelm formuliert 1964 in seiner »Theorie der Schule«, daß der Begriff Bildung durch den Begriff »Lernen« zu ersetzen sei, wobei er davon ausgeht, daß der Begriff Lernen eher der zunehmenden Verwissenschaftlichung angemessen sei. Wilhelm spricht davon, daß jede Schule Wissenschaftsschule sei, daß man die Begründungen und Verfahrensweisen aus der Kenntnis und aus dem Umgang mit Wissenschaft herzuleiten habe. Daran ist sicher vieles richtig, wenn auch gesagt werden muß, daß das Verständnisumfeld vom »Lernen« zunächst das Humanum im individuellen Erziehungsprozeß auszuschließen scheint. Freilich hat Wilhelm gegen solchen Einspruch eine Definition von Lernen vorgeschlagen, die traditionale Inhalte von Bildung mit einschließt.

Sieht man sich Veranstaltungsprogramme der deutschen Volkshochschulen der sechziger Jahre an, so ergibt sich der Eindruck, daß damals offenbar noch eine Sicherheit darüber bestand, was unter dem Bildungsauftrag der Erwachsenenbildung zu verstehen sei. Im graphischen Bild gesprochen, befanden sich Einrichtungen der Erwachsenenbildung und die Teilnehmer an Veranstaltungen der Erwachsenenbildung in einem korrespondierenden Wechselbezug; die Einrichtungen konzipierten ein Programm, das bei ihrer vergleichsweise homogenen, wesentlich bürgerlichen Teilnehmerschaft auf Annahme rechnen durfte, und die Teilnehmer haben dieses Programm weithin mit Zustimmung angenommen. Solchermaßen waren natürlich neue Teilnehmerschichten nicht zu erschließen.

In der Nachfolge des bereits erwähnten Gutachtens des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen von 1960 hat der Deutsche Volkshochschulverband (1963, 1966) das Konzept einer »Volkshochschule neuen Typs« entwickelt und öffentlich kundgemacht, in dem die Zweckgerichtetheit der Bildungsabsichten schon eindeutiger hervortrat. Die vielfältige, weithin gemüthafte, vom vermeintlich Klassischen abgeleitete Bildungsmetaphysik wurde nunmehr dem Zweifel ausgesetzt. Es wurde darüber hinaus der Einsicht Raum gegeben, daß, wiederum im graphischen Bezugsverhältnis, eine weitere Größe einzuführen war, die man mit Arbeitswelt, Wirtschaft, Politik usw. umschreiben könnte. Nicht mehr wie im ursprünglichen Modell waren nur noch Teilnehmer und Einrichtungen aufeinander bezogen; es mußte ein

Programm entwickelt werden, das die »objektiven« Ansprüche berücksichtigte, das heißt, den Teilnehmer in seiner politischen Rolle als Wahlbürger, in seiner Berufsrolle, in seiner Familien- und Freizeitrolle bedachte. Nicht daß sich die Erwachsenenbildung von daher einem Konzept von Qualifizierung unmittelbar anschloß, aber die Wegweiser wurden auf dieses Konzept eingerichtet.

Man würde in eine gewisse Verlegenheit geraten, wenn man versuchte zu beschreiben, was Bildung im Sinne der praktizierten Erwachsenenbildung bis hinein in die sechziger Jahre eigentlich konzeptionell gewesen ist. Aus den Veranstaltungsprogrammen lassen sich Gewichte herauslesen, die das Etikett »bürgerliche Bildung im Sinne einer neuhumanistischen Tradition« erlauben. Beschäftigung mit klassischer und moderner Literatur, mit den schönen Künsten, mit der Erkundung von Mitmensch und naher und ferner Umwelt, ein eher distanziertes Verhältnis zur politischen Praxis, die Anleitung zu eigenem musischen und handwerklichen Tun – von Ikebana bis zu Batik –, die Begegnung mit den großen Zeitgenossen, mit Schriftstellern und Philosophen, die Entschlüsselung naturwissenschaftlicher Phänomene – das wären so einige Chiffren, die sich aus den Programmen herausdestillieren würden. Die Zielprojektionen bleiben selbst im wissenschaftlichen Schrifttum weithin unbestimmt; eher weiß man, wovon man sich freizuhalten, sich zu distanzieren habe, als daß man Auskunft darüber geben könnte, welches Bildungsziel mit welchen Mitteln und Inhalten man anstrebe. Erwachsenenbildung bis in die sechziger Jahre hinein wußte in solch negativer Abgrenzung, daß man nicht Teil des öffentlichen Bildungswesens sei und solche Integration auch nicht wünsche, daß abschlußbezogene Bildung nicht zum Aufgabenkatalog der Erwachsenenbildung gehören könne und daß gegenüber der staatlichen Bildungspolitik eine gewisse Distanz zu wahren sei. Trotz gewisser Vorbehalte, die sich wohl auch in dieser Argumentation aussprechen, muß doch zugestanden werden, daß die Erwachsenenbildung bis in die sechziger Jahre hinein eine *kulturelle Bildung* verfolgte, die in der damaligen Teilnehmerschaft an Veranstaltungen der Erwachsenenbildung auf Zustimmung stieß. Wir haben das, was kulturelle Bildung damals umschrieb, hier etwas breiter ausgeführt, um später prüfen zu können, ob die heute propagierte kulturelle Bildung zu diesen Ursprüngen zurückkehren und an sie anknüpfen kann. Hier sei im Vorwege bereits kenntlich gemacht, daß Aspekte einer naturwissenschaftlichen oder technischen Bildung, die im Kontext der traditionellen Bildung allenfalls in ihren anthropologischen und philosophischen Dimensionen durchschien, im klassisch zu nennenden Bildungsbegriff nicht vorgesehen waren. Weltbemächtigung, Umweltverständnis und Selbstfindung bedürfen heute auch der naturwissenschaftlichen und technischen Perspektive; von daher mußte der Bildungsbegriff, wie er sich aus der Tradition des 19. Jahrhunderts speist, als defizitär ausgewiesen werden.

Wir können in Zusammenfassung dieser Überlegungen festhalten, daß der Wandel in der Mitte der sechziger Jahre einsetzt, daß er in der Erwachsenenbildung später einsetzt als im öffentlichen Bildungswesen, und daß die Entwicklung in der DDR früher beginnt als in der Bundesrepublik.

Der in der Mitte der sechziger Jahre beschrittene Weg wird nun zügig weiterverfolgt. Auch hier wollen wir zunächst bei der Erwachsenenbildung verbleiben.

Die Jahre bis hin zur Vorlage des Strukturplans durch die Bildungskommission des Deutschen Bildungsrates (1970) sind neben anderem beherrscht von Konzeptionen und Plänen zu einer Neuorientierung der Erwachsenenbildung im Sinne von Systema-

tisierung, Verobjektivierung und Qualifizierung. Wir nennen hier nur drei Pläne, die diese Entwicklung charakterisieren. Einmal den sogenannten Bochumer Plan, der von mir und meinen Mitarbeitern entwickelt wurde, und unter dem Motto »Erwachsenenbildung am Wendepunkt« Möglichkeiten schulischer Qualifizierung im Rahmen des Dritten Bildungsweges zur Diskussion stellte. Dieser Plan war angeregt von ausländischen Modellen, auch von Beispielen, wie wir sie in der DDR kennengelernt hatten. Wir hatten damals, gegen einen vielfältigen Widerspruch, von einer »realistischen Wende« gesprochen und gemeint, daß die Hinwendung zu einer stärkeren Systematisierung einen deutlichen Einschnitt in der Nachkriegsgeschichte der Erwachsenenbildung signalisiere. Der Plan ist nicht realisiert worden, aber die in ihm ausgesprochenen Grundannahmen sind später ins Diskussionsrepertoire eingegangen. Sodann müßte der sogenannte Picht-Plan genannt werden, der sich zunächst auf Baden-Württemberg bezog, aber ein darüber hinausgehendes Problem einer Lösung zuführte: die Koordination und Kooperation in einer pluralistisch verfaßten Erwachsenenbildung. Schließlich gehört in diesen Zusammenhang der Schulenberg-Plan, der auf die innere Organisation des Erwachsenenunterrichts sah und dabei das Baukasten-Prinzip, das heißt das Lernen in abschließbaren Teilschritten, vorschlug.

Der Strukturplan des Bildungsrates (1970) und das daraus von der Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung entwickelte Kondensat, der Bildungsgesamtplan (1973), haben das neue Konzept von Lernen und Bildung festgeschrieben. Die Passagen zur Erwachsenenbildung, jetzt Weiterbildung genannt, machen den begrifflichen und inhaltlichen Wandel deutlich. Weiterbildung im neuen Verständnis umfaßt nun berufliche, politische und allgemeine Bildung. Zwar wendet die Bund-Länder-Kommission ein, daß die Auflistung von Bildungsbereichen (beruflich, politisch, allgemeinbildend) nicht im Sinne einer Rangreihenfolge zu verstehen sei und daß die Abfolge eher zufällig sei. Dieser Einwand mag nicht überzeugend anmuten, da im Verfolg der Ausführungen das Hauptgewicht bei den abschlußbezogenen, vor allem beruflich orientierten Veranstaltungen liegt. Deutlicher wird der Wandel allerdings bei der allgemeinen Definition von Weiterbildung im Bildungsgesamtplan. Dort heißt es: »Weiterbildung ist die Wiederaufnahme oder Fortsetzung *organisierten Lernens* . . .«. Diese Aufschlüsselung belegt den Wandel im Selbstverständnis und in der Selbsteinschätzung schlagartig. Der Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen bringt 1960 – wie gezeigt – Erwachsenenbildung und *Bildung* noch zusammen, indem er formuliert »Gebildet im Sinne der Erwachsenenbildung ist . . .«, die Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung und ihr voraufgehend der Deutsche Bildungsrat umgehen den Begriff Bildung, sie ersetzen ihn durch die pragmatische Wendung *Lernen* und fügen die curriculare Bindung »organisiertes« Lernen hinzu. Wenn auch der Bildungsgesamtplan, nicht zuletzt durch die Fülle der Sondervoten zu Einzelaspekten des öffentlichen Bildungswesens (z. B. Gesamtschule als Regelschule), nicht realisiert wurde, so sollten doch die konzeptionellen Fernwirkungen nicht unterschätzt werden. Zumal die länderspezifischen Gesetze, respektive Entwürfe für Gesetze der Weiterbildung, folgen weitgehend den Wegweisungen des Bildungsgesamtplanes. Dieses Annahme läßt sich u. a. am Ersten Weiterbildungsgesetz von NRW (1974), seit dem 1. 1. 1975 in Kraft, belegen, das sich bis in einzelne Formulierungen auf den Bildungsgesamtplan stützt. In diesem Gesetz wird differenzierter als im Bildungsgesamtplan über die die Weiterbildung konstituierenden Bildungsbereiche ge-

handelt; kommt hinzu, daß hier dem Begriff des »organisierten Lernens« nicht so bedingungslos gefolgt wird. Indes, bei der Auflistung von sieben Bildungsbereichen, die den Einrichtungen der Erwachsenenbildung als Aufgaben- und Inhaltsfelder auferlegt sind, fällt auf, daß die Formen der abschlußbezogenen Bildung (schulabschlußbezogen, beruflich abschlußbezogen) zuerst genannt werden, und daß die Bildungsbereiche eher traditioneller Art (familien- und freizeitorientierte, Kreativität fördernder und personenorientierter Bildung) auf den letzten Plätzen rangieren. Auch das mag Zufall sein, weil man eben bei einer Aufzählung mit etwas beginnen muß. Die Kongruenz mit der angenommenen Rangreihenfolge des Bildungsgesamtplans scheint allerdings sehr offenbar. Und im nicht politisch verstellten Gespräch wird denn auch zugegeben, daß die Weiterbildung begrifflich und inhaltlich einen Bruch mit der Tradition signalisieren möchte. Diesem neuen Pragmatismus in der Bildungspolitik haben sich übrigens alle Träger von Weiterbildungs»maßnahmen« angeschlossen. Da auch im Bildungsgesamtplan, in den Ländergesetzen mit gewissen Rechtsungleichheiten, das Prinzip des Trägerpluralismus in der Erwachsenenbildung im Sinne von Gleichrangigkeit und Gleichwertigkeit bekräftigt wird, verwundert es nicht, daß sich die Träger aller vorgegebenen Bildungsbereiche bemächtigen und daß eine – vielleicht sinnvolle – Aufgabenteilung nicht zustande kommt. Auch die Kirchen veranstalten berufliche Weiterbildung, und die Volkshochschulen – wer wollte und könnte es ihnen verwehren? – sorgen sich um die »personenorientierte Bildung«. Den Weg zur systematisierten, abschlußbezogenen Bildung haben vor allem die Volkshochschulen beschritten. Das vom Deutschen Volkshochschul-Verband initiierte Zertifikatssystem, Kurse, die Abschlüsse in unterschiedlichen Sachbereichen vermitteln (Sprachen, Technik, Chemie usw.), drückt das Einverständnis mit der »realistischen Wende« und der neuen Lernterminologie aus.

Wir könnten auch in anderen Feldern unserer Erziehungseinrichtungen deutlich machen, daß Bildung in einem traditionellen Sinn verabschiedet wird, daß das Erzieherische gegenüber einer Informationsmaximierung unterliegt, die das Humanum weithin ausschaltet. Dafür ein Beispiel aus dem Bereich der Rahmengesetzgebung für das Hochschulwesen. In der hochschulpolitischen Diskussion wird zumal von Außenseitern, die ihre vorgefaßten Annahmen für empirisch gehärtete Wahrheiten anpreisen, verkündet, daß sich die Hochschulen noch nicht genügend ihres Ausbildungsauftrages bewußt seien. Einmal ist, um mich einer Formulierung Hermann Heimpels anzuschließen, die Hochschule keine Berufsschule höherer Ordnung, und sodann wird seit den Zeiten Humboldts die Universitätsausbildung stets auf ein Berufsziel hin ausgerichtet. So werden Gymnasiallehrer ausgebildet, Mediziner, Verwaltungsjuristen, Volkswirte usw. Man kann beklagen, daß die Anbindung an die Praxis zu gering sei, man kann auch beklagen, daß Techniken nicht vermittelt werden, die den direkten Einsatz im jeweiligen Berufsfeld sicherstellen, und ich höre auch die süffisante Bemerkung des versierten Praktikers, daß man die aus der Universität Entlassenen erst auf die praktischen Erfordernisse »zurechtbiegen« müsse. Gewiß, die Universitäten vermitteln nicht die praktische Detailfertigkeit; wollte man derart vorgebildete Funktionierer, man sollte für sie Fachhochschulen einrichten, die Fertigkeiten und Fähigkeiten eintrichtern. Die traditionellen und auch die nach 1960 neugegründeten Universitäten haben sich einer Universitätsidee angeschlossen, die Humboldt für die Friedrich-Wilhelms-Universität 1810 formuliert hat, nämlich die Einheit von Forschung und

Lehre. Dieser Konzeption zuwiderlaufende Vorschläge, etwa die von Helmut Schelsky, die Universität in eine lehrintensive und eine forschungsintensive Einrichtung aufzusplittern, haben hierzulande kaum Zustimmung gefunden, wenngleich gesagt werden sollte, daß diese Einheit vielfach löcherig geworden ist und daß die Begegnung der Studenten mit der relevanten Forschung ihres Faches meist zufällig ist. Von Bildung durch die Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Positionen wird ohnedies schon kaum mehr gesprochen; daß die Universität auch einer über die Kenntnisvermittlung hinausgehenden Bildung dienen könne, das kommt allenfalls in Universitätssatzungen oder in gemeißelten Portal-Inschriften zum Ausdruck. Im Verfolg solcher Überlegungen deutet denn auch die Präambel der ersten Fassung des Hochschulrahmen-Gesetzes – vorsichtig und nur zögernd umschreibend – an, daß man zu bedenken habe, inwieweit heute noch die Humboldtsche Universitätsidee realisiert werden könne. Humboldt wird dort genannt; freilich man verabschiedet ihn nicht, aber man distanziert sich, nicht zuletzt, weil der Bildungsbegriff angesichts von Leistungs- und Kenntnismaximierung, von Nützlichkeits- und Verwertungskalkül angestaubt anmutet. Daß Wissenschaft der Wahrheitsfindung dienen, der Erkenntnis förderlich und der forschenden Neugier hilfreich sein könne, das darf man heute kaum mehr in der Festansprache vorbringen. Auch in den Universitäten soll an die Stelle von Bildung das organisierte Lernen treten.

Und schließlich zum Beleg der realistischen Wende noch ein Beispiel aus dem schulischen Bereich. Wir hören zumal aus Kreisen betroffener und sich für die Erziehung ihrer Kinder engagierender Eltern die Klage, daß vor allem in der reformierten gymnasialen Oberstufe das Erzieherische zu kurz komme, daß das Kurssystem die Schule aufsplittere und daß durch die »universitären Studien« in der gymnasialen Oberstufe Verhaltensweisen eingeübt werden, die das »kritische Bewußtsein« vor die Zurkenntnisnahme von Sachverhalten rangiere. Es werde gleichsam ein kritisches Reservoir der Sacherörterung vorangestellt.

Wir fassen zusammen: In den angesprochenen Bereichen werden der Begriff Bildung und auch die Inhalte von Bildung zugunsten von »organisiertem Lernen« aus dem bildungspolitischen Gespräch verbannt. Bildung scheint schon sprachlich und dann auch definitorisch für einen gegenwärtigen Erziehungsauftrag unzulänglich. Bildung scheint zufolge seiner historischen Konnotierung auf Zweckfreiheit angelegt, sie kann für systematisierte Ausbildungsvorgänge nicht in Anspruch genommen werden, ihr eigne gleichsam eine reaktionäre Qualität.

Ich möchte aus der eigenen Entwicklung eine Überlegung anheimgeben: In der Mitte der sechziger Jahre war ich – und das eigentlich bis auf den heutigen Tag – der Meinung, daß z. B. in der Erwachsenenbildung den objektiven Bedürfnissen der Teilnehmer stärker nachgegangen werden müsse. Ich habe mich damals für eine Erwachsenenqualifizierung im Rahmen von Erwachsenenbildung ausgesprochen. Heute befinde ich mich in der Situation feststellen zu können – sie scheint mir fast paradox –, daß das damals Gewünschte eingetreten ist, aber so total und vielfach einseitig, daß ich heute die Traditionsreste herbeirufen möchte, die auch der Erwachsenenbildung zugehören. Vielleicht sind die Befürchtungen übertrieben. Sieht man sich die Veranstaltungsangebote in den Volkshochschulen genauer an, so ergibt sich, daß z. B. in Nordrhein-Westfalen nur etwa ein Drittel des Gesamtangebotes auf systematisierte Angebote entfallen. Ein vernünftiges Verhältnis, könnte man nur davon ausgehen,

daß die übertriebene Systematisierung und das Prinzip organisierten Lernens nicht auch in andere Kurse eindringen würde.

Es scheint ein ehernes Gesetz der Bildungspolitik zu sein, daß sich die Gezeiten im ständigen und regelmäßigen Wechsel befinden. Auf eine Zeit dürren Pragmatismus folgt eine einer eher individuell-emotionalen Bezogenheit. Beschwichtigungen angesichts gegenwärtiger Reformletargie? Das wäre denn doch zu simpel und würde einem altvorderen Konservieren-Wollen Rechnung tragen. Allerdings scheint es, als sei man seit 1974 in der Bildungspolitik des Reformierens müde und suche nach Bezugspunkten, auch solchen, die der Tradition entstammen und die man vielleicht voreilig verabschiedet hatte. Die bildungspolitisch Progressiven, die allemal die Nase in der bildungspolitischen Zukunft haben, haben ihre eigene Tendenzwende vollzogen und schreiben heute bereits wieder so, wie sie vorgestern geschrieben haben, sie haben das Gestern geflissentlich vergessen – und das ist vielfach kein Schade.

Was man vielleicht etwas grobschlächtig als Tendenzwende charakterisiert hat – man erinnere sich an die vielschichtigen Diskussionen in der Bayerischen Akademie der Schönen Künste –, hat auch im bildungspolitischen und erzieherischen Bereich eine Bewußtheit für die individuelle und personale Bildung stimuliert und hat anstelle der gesellschaftlichen Haftung für Fehlentwicklungen die individuelle Verantwortlichkeit aufgerufen. Freilich, Konservativen und Liberal-Konservativen mag kritisch vorgehalten werden, daß sie bislang hinsichtlich einer bildungspolitischen Strategie konzeptionslos erscheinen. Auch der von Bernhard Vogel edierte Sammelband »Neue Bildungspolitik« verspricht im Titel mehr, als er inhaltlich einlösen kann. Gewiß, wohlmeinende Analysen und begründete Abwehrstrategien, aber die Zukunftsperspektive einer neuen Bildungspolitik speist sich nur aus dem Gestern und der selbstsicheren Rechthaberei. Diese Schelte mag vergröbert sein. Ich stimme vielen Details in diesem Band zu. Aber der große Wurf, eine einheitliche Bildungskonzeption zu entwerfen und auf dieser Grundlage ein reformiertes Bildungssystem zu propagieren, erstickt in der gelehrten Einzelexpertise.

Das neue Motto lautet wie vorgestern »Kulturelle Bildung«. Die »Zeichen der Zeit« stehen offenbar dafür günstig. Dazu einige Beobachtungen: Große historische Ausstellungen finden einen Zulauf und Zuspruch wie nie zuvor. Dafür mag stellvertretend an die Staufer- oder Rubensausstellung erinnert werden, auch an die vom Europarat initiierte Ausstellung für Berlin über die zwanziger Jahre; und das Projekt einer Preußen-Ausstellung, ebenfalls für Berlin projektiert, erregt die Gemüter und hat eine publizistische Diskussion entfacht, die scheinbar die Geschichtsmüdigkeit der Bundesdeutschen Lügen straft. Aber auch weniger spektakuläre Unternehmungen vermelden nie gekannte Besucherzahlen – hierfür mag ein Besuch des Römisch-Germanischen Museums in Köln den Beleg geben. Und das trotz der beklagten Flucht aus der Geschichte, der Aufkündigung geschichtlichen Kontinuitätsbewußtseins und der vielfach beschriebenen Abkehr von den Tiefzonen deutscher Geschichte. Fragen, die sich hier anschließen, können nicht mit leichter Zunge beantwortet werden: Wird Geschichte nur dort aufgesucht, wo sie Glanz ausstrahlt, liegt dem geschichtlichen Interesse ein nostalgischer Zug zugrunde, der heimliche Wunsch nach geordneten Hierarchien und Bezugspunkten; oder ist Geschichte einfach nur »in«, wird sie nur als interessant konsumiert, ohne tiefere, innere Betroffenheit auszulösen? Welche Antwort auch immer, der Sachverhalt für sich läßt auf einen Wandel der Einstellung und vielleicht auch des

Bewußtseins schließen. Beispiele aus anderen Bereichen ließen sich anfügen. So etwa das Bedürfnis nach wissenschaftlich-technischer Aufklärung, nach jenen Bezirken also, die die Schulen bislang kaum oder zumindest ohne eine komplexe Sinnaufschlüsselung vermittelt haben. Astrophysik, Mikrobiologie, Genetik und medizinische Anthropologie finden im Fernsehen und durch das Sachbuch eine zunehmend größer werdende Gemeinde. Und ein letztes Beispiel, aus dem möglicherweise auf eine ethische Bedürftigkeit geschlossen werden mag: das Interesse an religiösen und transzendentalen Fragen außerhalb der institutionalisierten Kirchen wächst ebenfalls. Gewiß, auch in den beginnenden siebziger Jahren hat die Erwachsenenbildung neue Tätigkeitsfelder, die einer veränderten Adressateneinstellung entsprechen, erkundet und ausgestaltet. Das gilt insbesondere für den Bereich der Altenbildung, der Vorbereitung auf das Altsein und Älterwerden.

Die neuerliche Hinwendung der Erwachsenenbildung zur kulturellen Bildung kann keineswegs mehr gleichgesetzt werden mit dem, was in den fünfziger Jahren unter kultureller Bildung verstanden wurde; der bloße Rückgriff, die Reintegration in die vorfindbare Tradition ist nicht zulässig.

Einmal wird sich in Zukunft der Begriff von kultureller Bildung nicht nur aus jenem Verständnis speisen können, das uns der Neuhumanismus nahelegte: zweckfreie Aneignung geistiger Werte, wobei die geistigen Werte im wesentlichen aus den Geisteswissenschaften, aus Literatur, Musik, Sprachwissenschaften und Philosophie hergeleitet wurden. Kulturelle Bildung, im Sinne von eins mit sich selbst und der umgebenden Wirklichkeit zu sein, schließt auch die Neugier nach naturwissenschaftlich-technischer Aufklärung ein. Die kokette Attitüde technischer Unwissenheit und vorsätzlicher naturwissenschaftlicher Ignoranz ist im Kontext von gegenwärtig sich begreifender kultureller Bildung nicht mehr zulässig. Neue Mittler von Bildung sind ebenso Teil einer kulturellen Bildung wie jene technischen Möglichkeiten zur Selbstgestaltung, die diese Mittler einschließen. Die kritische Befassung mit dem Fernsehen als Gegenstand der Wissenserweiterung und als Möglichkeit einer weltweiten Kommunikation integrieren wir ebenso in die kulturelle Bildung wie die Versuche durch AV-Technologien Jugendliche und Erwachsene zum visuellen und sprachlichen Selbständig- und Selbsttätigwerden zu veranlassen.

Es ist doch keineswegs abwegig, im Kontext kultureller Bildung etwa von einer technischen, wirtschaftlichen oder politischen Bildung zu reden, wenn man nur einsichtig genug ist, daß heute zwischen allen Seinsbereichen eine Interferenz besteht und Bildung mehr ist als Wissen, daß kulturelle Bildung Gesittung, Moral und Einsicht für übergeordnete Bezüge einschließt.

Kommt wohl hinzu, daß in der kulturellen Bildung neuer Form ganz andere Veranstaltungsformen erdacht werden müßten als die bisher geläufigen. Ganz zu schweigen von den Dozenten, die über jene Weiten verfügen müßten, um als Animateure für Gesprächssituationen, die eine erhebliche und vielseitige Kompetenz erfordern, wirken zu können. Darauf wird Antwort vorerst nicht gegeben werden können und man wird nur auf Initiativen warten müssen, die aus der Wissenschaft oder der Praxis oder aus dem Verbund beider kommen.

Was wir hier deutlich zu machen versucht haben ist dies:

1. Nach einer Phase eher zweckgerichteter Bildung wird in der Mitte der siebziger Jahre das Bewußtsein für die Notwendigkeit kultureller Bildung wieder virulent.

2. Kulturelle Bildung in einem neuen Verständnis kann sich nur bedingt auf die Tradition beziehen.
3. Der Bildungsbegriff beginnt sich in einer neuen Qualität wieder in ein bildungspolitisches Gespräch einzubringen.
4. Kulturelle Bildung übergreift die geisteswissenschaftlichen Begrenzungen, die durch die Tradition gesetzt waren.
5. Die Inhalte einer kulturellen Bildung, die den Bedürfnissen der Adressaten gerecht werden, sind noch nicht hinreichend entwickelt.

Wenn sich die Erziehungswissenschaften als eine Handlungswissenschaft mit Anweisungscharakter begreift, so müßte sie eigentlich bereit sein, praktikable Konzepte für eine kulturelle Bildung zu entwerfen und sich von dieser Herausforderung stimulieren lassen, eine »pädagogische Phantasie« zu entwerfen.

Die Briefe des Magus in Norden

Zum Abschluß der Briefausgabe von Johann Georg Hamann

Von Curt Hohoff

Am 21. Juni 1787 bestieg Johann Georg Hamann aus Königsberg die Postkutsche und begab sich auf seine letzte Reise. Er hatte die Gicht, und fast alle Organe, vor allem Magen, Leber und Galle waren schwer geschädigt. Jahrelang hatte der Packhofverwalter bei der französisch organisierten preußischen Zollverwaltung in Königsberg dieser Reise entgegengefiebert. Er wollte Freunde in Berlin, seinen Schüler Herder in Weimar, den Bankier und Philosophen Friedrich Jacobi in Düsseldorf, die Fürstin Gallitzin in Münster und womöglich Lavater in Zürich besuchen. Doch dazu sollte es nicht kommen. Hamann ist im Sommer 1788 in Münster gestorben. In dem letzten Brief an die Tochter schreibt er mit munterer Verstellung, aber schon von Ahnungen des Endes geplagt:

»Münster den 30. Mai 1788. Meine herzensliebe Tochter! . . . Ich schreibe diese Zeilen im Museo der frommen Fürstin (Gallitzin), deren Garten ich mir zu nutz mache, da ich gestern den Driburger (Sprudel) statt des Pyrmonters, auf Gutbefinden meines jetzigen Arztes, angefangen habe. Mein linker Fuß bleibt noch immer dicker als der rechte; mein Appetit immer zu stark, und der Schlaf wie eines gesunden Menschen. Lob Gott habe ich keine Schmerzen im Leibe, auch mein Gemüt ist ruhig und ziemlich heiter, aber zu nichts aufgelegt als – leider! – zum Lesen, worin ich ebenso unersättlich bin als im Essen. Den 1. Juni denke ich mit Ernst (= ernsthaft) an meine Abreise . . . Gott, der mich unter so vielen Wundern hergeführt hat, wird es an seinen Gnadenmitteln nicht fehlen lassen, mich wieder heimzubringen zu euch und eurer lieben Mutter, die Er erhalten wolle bei gutem Mute und gesunden Kräften« (VII, 494).

Hamanns Briefe gehören neben denen von Goethe, Brentano, Bismarck und Fontane zu den schönsten und reichsten unserer Geschichte. Sie sind jetzt vollständig erschienen und bilden das Gegenstück zu der Ausgabe von Hamanns Sämtlichen Werken, welche Josef Nadler 1949–1957 in Wien hat erscheinen lassen. Auf die Briefausgabe haben wir lange warten müssen. Der Erste Band ist 1955 im Insel Verlag von Walther Ziesemer und Arthur Henkel herausgebracht worden. Bis zum Jahre 1965 erschienen fünf Bände. Dann war Schluß; wieder einmal schien der Versuch, den ganzen Hamann zu edieren, steckengeblieben zu sein. Doch viele Jahre später bereitete der Verlag sich und den Hamann-Freunden eine Überraschung: Nach zehnjähriger Unterbrechung erschien Band 6. Ziesemer war inzwischen gestorben; in diesem Jahr ist nun der siebte Band von Arthur Henkel herausgebracht worden. Die Unterbrechung hing – unter anderem – mit den Zuständen an der Universität Heidelberg zusammen. Im Vorwort dankt Henkel seinen Mitarbeitern und Helfern und drückt die Hoffnung aus, daß der Kommentarband zu den Briefen, dessen Material vorliegt, noch von ihm herausgebracht werden kann. Dann wäre das von Nadler begonnene Werk vollständig.

Der Briefwechsel umfaßt etwa 1200 Nummern, die meisten sind von Hamann selbst, die andern von den Adressaten. Dazu gehören Hamanns Intimus Johann Gotthelf Lindner, Immanuel Kant, Johann Gottfried Herder, Moses Mendelssohn, die Buchhändler Kanter und Hartknoch, Matthias Claudius, die Fürstin Gallitzin, die große Familie Friedrich Jacobis, Lavater in Zürich und viele andere, Freunde, Nachbarn, Verwandte, die Mutter seiner Kinder, Anna Regina Schumacher, mit der er in einer Gewissensehe lebte, und ganze Gruppen von Professoren, Schriftstellern, Predigern, Schülern und Anhängern. Darin spiegelt sich die Geistesgeschichte der deutschen Aufklärung und Frühklassik, zugleich ist da jedoch mehr, eine der größten und merkwürdigsten Figuren unserer Literatur. Goethe sagt, daß Hamann, der »Magus aus Norden«, seiner Generation »ein großes Geheimnis« war. Als Goethe versuchte, Hamanns Schriften zu sammeln, scheiterte er. Hamann war eben mehr als ein Autor – und dies Mehr, die Persönlichkeit, zeigen und spiegeln die Briefe. Eine Seite seines Wesens war der unermüdliche Leser, der Büchernarr. 1761 schrieb er an Lindner:

»Stellen Sie sich mein Glück vor. Eine herrliche Ausgabe des Platons erhalten und die besten von Proklus' und Plotinus' theologischen Werken! Text und Übersetzungen. Auch eine Ausgabe von Theophrasts Kräuterbuch . . . mit den Kommentaren von Skaliger . . . noch einen großen Folianten von der Kabbala, wo Reuchlin u. a. darin stehen. Das ist eine reiche Ernte, zu der ich 10 Taler aufgenommen (geliehen hatte) und im Notfall auf mehr Geld gefaßt war . . . Meine Bibliothek wächst, ich weiß selbst nicht wie. – Noch ein arabisch Lexikon und ein Al Koran fehlen mir zwar« (II, 121).

Hamann hat seine Vaterstadt, darin ähnlich seinem Freund Immanuel Kant, nie verlassen, wenn man von einer Jugendreise nach England und der Reise in den Westen am Ende seiner Tage absieht. Mit der exponierten Lage im hohen Norden hängt es zusammen, daß Hamanns Freundschaften und Feindschaften vor allem brieflich ausgetragen wurden. Viele seiner Briefe sind zehn und mehr Druckseiten lang und stehen seinen Essays und Denkblättern an Form und Gewicht kaum nach. Man muß sich von der Vorstellung frei machen, Hamann sei ein dunkler Schriftsteller. Er schreibt ein klares, helles Deutsch. Was gewöhnlich als Dunkelheit und Unverständlichkeit bezeichnet wird – übrigens schon zu Lebzeiten –, waren der Tiefsinn und die Masse der literarischen, philosophischen, theologischen und zeitkritischen Anspielungen. Die Freunde wußten das und waren entzückt. Er schreibt etwa an Herder in Weimar:

»Kant ist entschlossen, wie er mir versichert, trotz seiner Abneigung vor polemischen Schriften, den Mendelssohn zu widerlegen . . . Bei mir hängt alles zusammen und ineinander, wie Himmel und Erde. Über Jahr und Tag liegt Spinoza auf meinem Tische. – Ihr Thema über Sprache, Tradition und Erfahrung ist meine Lieblingsidee, mein Ei, worüber ich brüte – mein Ein und Alles – die Idee der Menschheit und ihrer Geschichte – das vorgesteckte Ziel und Kleinod unserer gemeinschaftlichen Freundschaft und Autorschaft« (VI, 127).

Hamann war, wie Ernst Jünger sagt, ein spermatologischer Schriftsteller, einer, der Samen und Keime streut. Ohne ihn sind Herder und Goethe, die deutsche Romantik, die Lehren vom Genie und der Sprache nicht zu denken. Deshalb hat Goethe ihn als den »Ältervater« unserer Literatur bezeichnet. Als ob das alles nicht genug wäre, hat Hamann das Irdische mit dem Himmlischen in eins gesehen. Der Vater oben im Himmel ist ihm so nahe wie die nicht angetraute Hausfrau, von der er seine Kinder hatte.

Die Vernunft der großen Engländer, Hume und Locke, ist ihm so teuer wie die lutherische Bibel. Der Streit um den Spinozismus Lessings, von Mendelssohn entfacht, regte Hamann ebenso auf wie Kant. Hamann verband in seiner Person Aufklärung und Christentum. Als Kant die »Kritik der reinen Vernunft« veröffentlichte, war er tief betroffen und schrieb:

»Ich mag darüber nicht ein Wort gegen Kant verlieren, weil er von der Überlegenheit seines Systems ebenso überzeugt ist, als ich Mißtrauen dagegen habe.«

Hamanns Mißtrauen richtet sich nicht gegen die Person des Freundes, sondern gegen das »System« und seinen Anspruch, die Welt und den Menschen richtig zu erklären. Den gleichen Einwand systematischer Verschlossenheit erhob er gegen die französische Aufklärung, vertreten durch Voltaire und seinen König, Friedrich II. von Preußen, die sich offen zum Atheismus bekannten. Gleiche Bedenken hatte er gegen den Katholizismus. Für Hamann war Rom das heidnische Rom. Zugleich aber kam es ihm absurd vor, daß die etlichen Landeskirchen, die preußische, die dänische, die schwedische oder niederländische, den Anspruch erheben konnten, die wahre Kirche Jesu Christi zu sein. Hamann war Lutheraner. Für ihn ist die Bibel die *veritas christiana,* vor allem die Schöpfungsgeschichte, die Erschaffung der Welt durch »Worte« Gottes: Die *Sprache* Gottes dichtet die Welt. Gott ist der Urdichter der Schöpfung. Seine Rede ist Schöpfung. Diesen Gedanken hat Hamann erweitert: Die Welt ist Offenbarung und Sprache Gottes. Jedes schöpferische Wort, des Dichters, ist Nachahmung der Offenbarung des Seienden. Darum wendet sich Hamann gegen die oberflächliche Bildung, die rationalen Schwätzer:

»Alle unsere Philosophen mit ihrer englischen Beredsamkeit sind nichts als Parasiten und Pantomimen, alle unsere Kunst- und Scharfrichter nichts als Nicolaiten, alle unsere Reformatoren der Justiz, der barmherzigen Plusmacherei des Glaubens im Handel und Wandel (sind) nichts als Balhorne im ABC und Einmaleins. – Alle unsere Kraftmänner lassen sich täuschen vom äußerlichen Ansehen der Person und ihrer Physiognomie, wie Simson von der Metze am Bach Sorek . . . Was ist bei so bewandten Umständen anzufangen? Sollen wir auch dem lieben Vaterlande, dem deutschen Boden, dem weißen Stier, der ganz Europa entführt, Valet sagen und Demagogen wilder, unruhiger, unerzogener Kinder einer neuen Welt werden . . .? *Stehen* muß man wenigstens können, um ein Erdbeweger und Welterschüttrer zu sein – a propos« (IV, 409).

Diese Philippika aus einem Brief an seinen Freund und Landsmann aus Königsberg, den Musiker Johann Friedrich Reichardt in Berlin, beschließt Hamann mit dem Hinweis auf ein paradoxes Symbol auf dem Königsberger Fischmarkt:

»Unsere Gildenfischer haben eine schöne neue Halle für ihre Weiber und Waren auf der Fischbrücke gebaut. In der Mitte ist unter einem blauen und grauen Gewölke ein alter Mann mit einem Dreizack abgemalt mit der Über- oder Unterschrift:

Neptunus Gott der Wellen
Segne doch unsere Nahrungs-Stellen.

Wie unsere aufmerksame Polizei ein solches öffentliches Denkmal des Heidentums und quirinalischen (das heißt römischen) Andacht hat können darstellen lassen, begreift niemand. Ob die theologische Fakultät oder das Synedrium (der israelitischen Gemeinde) dazu stillschweigen wird, mag die Zeit lehren.«

Hamanns Hinweis auf das Synedrium war nicht ganz ernst gemeint, aber der auf die theologische Fakultät ist äußerst ironisch. Die Fakultät war pietistisch unterwandert. Sie kümmerte sich nicht um die »Welt«, nicht um die armen Fischer und nicht um die Politik und Poesie der Königsberger Stadtverwaltung. Hamanns Gefühl der Geborgenheit in Gottes Schoß kam aus einem Moment der Überwältigung durch die Gnade nach der Lektüre der Bibel. Nun durchstöberte er alle Sprachen und Wissenschaften, um so tief wie möglich in das Wort der Schrift einzudringen. Seine Erfahrung wollte er auch andern vermitteln. Das ist der Sinn seiner Schriften und Briefe. Es ist der Grund des enthusiastischen Tons, der Anspielungen und der »Physiognomik des Stils«. Was sich so offenbart am Menschen, seine Teilnahme am Göttlichen, ist »Genie«. Es ist der Schlüsselbegriff der Zukunft. Er verbindet das Göttliche und das Menschliche.

Hamanns Geniebegriff stammt aus dem Glauben an die Inspiration der Bibel. Sie ist, jenseits einer verknöcherten Orthodoxie, die Quelle der Einsicht und eines neuen Erlebens der Natur und des menschlichen Geschlechts. Der Begriff des Genialen zog die junge Generation magisch an. Er wurde der Treibsatz der Literatur des kommenden Jahrhunderts. Hamanns Schüler Herder sah die Trias von Sprache, Mythos und Dichtung. Die Bibel wird zur ältesten Urkunde des Menschengeschlechts. Alle Völker besitzen in der Sprache das Mittel ihrer geistigen und geistlichen Erweckung und Erziehung. Dem gebildeten Bürger und dem Grundbesitzer wird klar gemacht, daß im untertänigen Bauer, der ackerte und erntete, die ursprüngliche Menschenseele stecke, daß seine Lieder und Sprichwörter, seine Märchen und Reime Zeugnisse einer wahren, der Urpoesie seien. So dreht sich die Aufklärung der Adligen und Städter: Man wendet sich zum Volk als dem Ursprünglichen und erkennt, daß die politische Gewalt hier ihren Ausgang nimmt. In seinem Schrank verwahrte Hamann ein bei hoher Strafe verbotenes Buch, Johann Christian Schmohls anonym in Kopenhagen erschienenes Werk »Über Nordamerika und Demokratie«. Hamann schreibt sehr vorsichtig und unter Verleugnung seines Interesses:

»Ungeachtet ich weder in dem Steckenpferde der Demokratie noch in einer wichtigern Hauptsache (gemeint ist wohl der philosophische Rationalismus) mit unserm Vetter (das heißt dem Autor) konsoniere, sondern vielmehr dissoniere, so hat doch seine schriftliche Relation mir soviel Eindruck gemacht und enthält so viel feine, naive, treffliche Züge, daß ich Kopie genommen, die aber unter meinem Schloß und Riegel bleiben wird. Hippel ist der einzige, dem ich damit eine angenehme Stunde mit Mitteilung, einmal auf seiner Villa, zu machen wünschte – auch mit Unterdrückung des wahren Namens . . .« (IV, 393).

Aus dem Briefwechsel geht hervor, daß sich Hamanns Bekanntenkreis mit wachsendem Ruhm vergrößerte. Einer der ersten Besucher aus der Ferne war Goethes Freund aus Darmstadt, Johann Heinrich Merck. Dann kam der Kritiker Friedrich Karl von Moser, der Hamann den Spitznamen eines »Magus in Norden« (Goethe schreibt »Magus *aus* Norden«) angehängt hatte. Aus Zürich kam Christoph Kaufmann, ein Schüler Lavaters. Im Juli 1777 kam Moses Mendelssohn; mit ihm verbrachte Hamann mehr als eine »süße Stunde«. Ein Offizier aus Münster überbrachte Grüße der westfälischen Freunde, Bucholtz und Jacobi. In einer Kutsche fuhren der Graf Kayserlingk und der Gesandte Eustach Graf Görz bei Hamann vor; sie waren auf dem Wege nach St. Petersburg. Ein anderer Gesandter, ebenfalls auf dem Weg nach

St. Petersburg, war ein bekannter Dichter, Friedrich Leopold Graf zu Stolberg. Hamann schrieb an Herder:

»Den siebten Oktober ging der Graf zu Stolberg hier durch als Eutinscher Abgesandter nach Petersburg. Kam des Nachts an, fuhr denselben Nachmittag ab, und ist für seine Neugierde, mich in meinem Schweiß-Kopftuch zu sehen, abscheulich abgestraft worden. Alles war bei mir ausgegangen, die Mutter ganz allein mit Aufräumung der Stube beschäftigt zum Winter, Diele aufgenommen, die Fenster offen, die Wände kahl. – In diesem Zustand, wie ich erst nachher erfuhr, hat er über zwei Stunden auf mich gewartet« (VI, 126).

Als Hamann eintraf – er hatte seine Zeit beim Buchhändler vertrödelt –, mußte der Graf gehen, und Hamann konnte ihn nur noch zum Essen begleiten, das Stolberg im Kayserlingkschen Palais einnahm. Wir verdanken diesem Anlaß eine Gegendarstellung Stolbergs. Sie bestätigt die Wartezeit in Hamanns Haus bei der Mutter der Hamannschen Kinder. Er erzählt, daß er sich sehr gut mit ihr unterhalten habe. Sie sei angenehm und munter gewesen und habe sich über die Umstände ihres Lebens mit Hamann ausdrücken können. Herder nahm nicht Anstand, seine Frau, die Konsistorialrätin, mit Anna Regina auf eine Stufe zu stellen. Matthias Claudius jedoch, der sein Bauernmädchen geheiratet hatte, machte Hamann Vorwürfe, daß er sich nicht hatte trauen lassen. Hamann schrieb an Herder:

»Diese Magd . . . würde vielleicht als meine Ehefrau – ich weiß nicht was sein. Nicht aus Stolz, dazu bin ich zu dankbar, sondern weil ich die innere Überzeugung habe, daß diese Lage ihre eigene Glückseligkeit mindern und vielleicht dem Glück meiner Kinder nachteilig werden könnte« (III, 263).

Hamann war arm. Er lebte anfangs bei den Eltern, dann allein im elterlichen Hause. Er lebte von den Früchten des Gartens, den die Magd mühselig bestellte, und von Beiträgen in den Zeitungen. Durch Vermittlung bekam er bei der französisch sprechenden Zollverwaltung eine schlecht bezahlte Stellung; als Verwalter der kleinen Loge mußte er Buch führen über Zu- und Abgänge. Das häusliche Leben erfahren wir genau: Zum Morgenkaffee rauchte Hamann seine Pfeife. Die »Mutter« begnügte sich mit dem Kaffeesatz. Die Kinder bekamen Milch und Semmel. Mittags gab es zwei Schüsseln, eine mit Sauerkraut, Hamanns Lieblingsessen, und eine mit Erbsen und Sauerbraten: »Diesen aß er mit solcher Lust, daß ihm der Schweiß auf der Stirne stand.« Abends gab es Brot, Butter und Käse. Dazu ein Kännchen Bier und die Pfeife. Wenn es Pfannkuchen oder Spiegeleier gab, war es ein Fest. Ständig fehlte es an Bargeld, zumal Hamann das Bücherkaufen nicht lassen konnte. Wären nicht die Gönner und stillen Helfer gewesen, hätte Hamann für sich und die Seinen nicht einstehen können. Die Armut hatte einen weiteren Aspekt, den biblischen und christlichen. Hamann sah in ihr, wenn sie freiwillig angenommen wurde, einen Gegenstand der Seligpreisung. Unter solchen Verhältnissen ging Hamann seiner Arbeit nach. Er freute sich an Haus und Hof, am Lärm der Kinder und am Gegacker der Hühner. Selbst wenn ihm unwohl war und er sich, hypochondrisch wie er war, ins Bett legte, hatte er nichts dagegen, wenn seine Kinder beim Blinde-Kuh-Spiel über ihn wegturnten. Wie jämmerlich seine Lage war, schildert er seinem Verehrer Bucholtz im Jahre 1784:

»Ich wurde aus einem (französischen) Übersetzer 1777 Königlicher Packhofverwalter mit einem Gehalt von 25 Talern des Monats, freier Wohnung, davon mir aber die

französische Administration die Hälfte entzogen . . . und einer seit undenklichen Zeiten uns zum Anteil des Salarii (Gehalts) bestätigten Schiffsabgabe, welche unter dem holländischen Namen Fooi, das heißt Bier- oder Trinkgelder bekannt ist . . . Wo ich künftig Jahr Geld zu Briefporto, Holz, Kleidung und Unterhalt meiner Kinder hernehmen soll, weiß ich nicht: bin kaum imstande, einen Heller zu ihrer Erziehung anzuwenden . . .« (V, 208).

Aus dem engen Leben in Königsberg trat Hamann im Jahre 1787 plötzlich über in eine Welt der Anerkennung, des Geistes, reicher Gönner, großer Bibliotheken und hilfreicher Freunde. Noch in Königsberg schrieb Hamann an Jacobi:

»Neigung für Preußen habe ich niemals gehabt, sondern mein Vaterland lieber *par Prinzipe* und aus Pflicht und Schuldigkeit geliebt. Die Erde ist des HERRN, und in diesem Sinn bin ich ein Weltbürger. Ich bin in keinem einzigen Fache zu Hause, weder zum Gelehrten noch zu Geschäften bestimmt, weiß nirgends Bescheid – ein wahrer Maulaffe, dem große Gesellschaft und klösterliche Einsamkeit unerträglich sind.« (VII, 193).

Untertreibung und Übertreibung gehörten zu Hamanns Wesen. Der siebente Band der Briefausgabe zeigt uns das Genie in Berlin, Düsseldorf und Münster. Aus den Abstechern nach Weimar und Zürich wurde zwar nichts, aber die Briefe aus Westfalen zeigen, wie bezaubert die Freunde gewesen sind. Für Hamann war Westfalen eine fremde Welt. In Münster betrat er ein vom Geist der katholischen Aufklärung bestimmtes Fürstbistum. Der regierende Minister war der Freiherr Franz Friedrich Wilhelm von Fürstenberg. Hier schwelgte Hamann, der an die *Una sancta,* die allgemeine Kirche, glaubte und die Bibel in der lateinischen Vulgata las, zum ersten Mal in einer Landschaft und Gesellschaft, deren Substanz von der Banalaufklärung nicht angefressen war. In Münster sah und erlebte er religiösen Sinn beim Volk und den Gebildeten, eine gerade ihm unendlich wohltuende Einbettung des Alltags, der Gebräuche und der Sitten in einem gläubigen Katholizismus. Er erfaßte das Phänomen mit der ihm eigenen Präzision:

»Facta beruhen auf Glauben; dieser ist *actio* – und kein abstraktes Kunstwort, kein Zankapfel« (VII, 487).

Fürstenbergs Münster war ein kleines Rom, ein kleines Wien. Seine Gastgeberin war die Fürstin Gallitzin, geborene Gräfin von Schmettau, eine Dame der großen Welt, die Schülerin von Diderot und Goethe. Um der Erziehung ihrer Kinder willen war sie nach Münster gekommen, wo Fürstenberg und Overberg das Schulwesen reformiert hatten. Wie Hamann, war sie durch die Lektüre der Heiligen Schrift Christin geworden und versammelte um sich eine »sacra familia«, eine heilige Familie. In diese wurde Hamann aufgenommen. Er fühlte sich geborgen in der Atmosphäre einer »christlichen Aspasia«, eines tätigen Christentums. Ganz in der Nähe wohnte der reiche Herr von Welbergen, Franz Kaspar Bucholtz, ein Schwärmer und Verehrer Hamanns. Und von dort war es nicht weit zu Jacobi in Düsseldorf, dem Religionsphilosophen, der sich Hamanns Schüler nannte, ihn aber kaum bis in die Tiefe verstand. Hamanns Briefe gehen jetzt den umgekehrten Weg, nach Osten. Sie sind voll von köstlichen Details und lassen erkennen, woran er sterben sollte. Wie im Lesen und Schreiben, im Sprechen und Zuhören, war er im Essen und Trinken unersättlich, ein Wetter-Seismograph, hypochondrisch, überempfindlich und zu schwach zum Widerstand:

»Den 2. Juni, auf dem Bette, bin ich gestern mit einer Art von Flußfieber und Schnupfen, weil wir seit ein paar Tagen, nach einer außerordentlichen Hitze, eine ebenso schleunige Kälte von Nordostwinden gehabt haben, daß Rat Druffel, mein Arzt, mir riet, diesen Morgen mit einer Tasse Tee im Bette zuzubringen . . . Ich habe die ganze Zeit meines Aufenthalts unter der Disziplin der Ärzte zugebracht . . . Meine Unmäßigkeit ist ein wahrer Satansengel, dessen ich mich bis auf diese Stunde nicht entschlagen kann, dem ich täglich unterliege . . . Wenn die Hochzeitsfreuden hier aufhören werden, so hoffe ich, ohne Mühe, fasten zu können und werde mich ebenso gut kasteien können, als ich ein ganzes Jahr im Schmausen wie ein reicher Mann zugebracht habe . . . Bei einem solchen Reichtum von Genuß Maß zu halten, ist eine Kunst, von der ich den stärksten unerkannten Beweis durch meine Rückreise ablege« (VII, 501).

Es ist erstaunlich, wie lebendig Hamanns Geist bis zuletzt geblieben ist. Obwohl erst 58 Jahre alt, wirkte er körperlich wie ein Achtzigjähriger. Noch aber las er lateinisch, griechisch, englisch und französisch. An einem einzigen Tag las er Wilhelm Heinses dicken philosophischen Roman »Ardinghello«. Laufend empfing er Freunde, fuhr mühselig mit der Kutsche nach Welbergen und auf Jacobis Schloß Pempelfort bei Düsseldorf. Er hatte immerzu Appetit auf neue Bücher; jeden Tag wartete er, wie zuhause in Königsberg, was die Post ihm bringt. Er hat Augen- und Kopfschmerzen und versucht mehrere Brillen, um nicht mit dem Lesen aufhören zu müssen. Zugleich ist er dankbar, das sein Leben ruhig verläuft und die Seinen in Königsberg versorgt sind. Die Fürstin suchte ihn aufzuheitern und abzulenken. Aber der Körper versagte. In ihrem Haus in Münster ist Hamann gestorben. Die Fürstin, seine Gönnerin, hat ihn von allen Zeitgenossen wohl am tiefsten verstanden. Am 17. Februar 1788 trug sie in ihr Tagebuch ein, wie sie Hamann sah:

»In Welbergen ward mir an der mir oft beinahe übertrieben scheinenden Herabschätzung Hamanns seiner selbst manch erweckender Augenblick; insonderheit war ich einmal so glücklich und erhaschte bei ihm und durch seinen Anblick ein hohes Bild einer christlichen Größe in Lumpengestalt, der Stärke in der Schwäche, das meine Seele begeisterte, aber auch beugte, indem ich die Kluft sah, die noch zwischen mir und dieser Größe liegt, und diese Beugung war nicht Stolz – denn keine Gestalt kann dem Stolz zuwiderer sein als diese in jedem Sinne wahrhafte *Knechts*gestalt, die, mit kurzen Worten, nichts anderes ist als eine gänzliche Umwendung, wodurch der Mensch dasjenige, was er pflegt *auswärts* zu tragen, *hinein-*, und das, was er pflegt ins Innerste zu verbergen, herauswendet. Ach, nur der, der das ganz kann, ist ganz *Christ*« (VII, XXII).

DIE NEUE THEORIE VON JESUS ALS dem »Sündenbock«. – Die beiden Werke René Girards: »La Violence et le Sacré (1972)[1] und »Les choses cachées depuis la fondation du monde« (1978)[2], haben, zumal seit der Rückkehr des Verfassers von amerikanischen Universitäten nach Frankreich, viel von sich reden gemacht, auch in deutschen Landen[3]. Das in der Neuzeit fast verlassene Motiv vom leidenden Jesus als Träger der Weltsünde hat durch Girard einen unerwarteten großräumigen sozio-kulturellen Unterbau erhalten. Zentral angeregt durch Freuds »Totem und Tabu« und bestens bewandert nicht nur in Psychoanalyse, sondern in Ethnologie, Mythologie, klassischer und moderner Literatur, baut Girard die bei Freud irgendwie quer und ortlos stehende These vom Urmord des Vaters zu einer alle Kultur und alle Religion grundlegenden, allen Riten und Mythen zugrundeliegenden und doch vom Menschenbewußtsein immer verdeckt gehaltenen Wahrheit vom Sündenbock aus: das unbestimmt offene menschliche Streben *(désir)* wird durch das von einem andern erreichte Gut erstmals inhaltlich festgelegt, so daß alsbald der Neid aller auf alle ausbricht, dessen wachsende Spannung nur gelöst werden kann durch die Einigung aller auf die Schuldigerklärung eines Einzigen, der für den Frieden »geopfert« werden muß: er wird zum »sacer« im bekannten Doppelsinn von »verflucht« und »heilig«: hier (allein!) entspringt das religiöse Bewußtsein, hierdurch allein wird ein temporärer Friede, der die Entfaltung von Kultur erlaubt, ermöglicht, bis eine neue »sakrifizielle Krise« ausbricht und die (nunmehr ritualisierte) Wiederholung des Sündenbock-Opfers verlangt.

Girard behauptet, seinen ersten Band, der den bis zur Identität gehenden Zusammenhang von »Violence« und »Sacré« aufzeigt und weder das Wort »Gott«, noch erst recht das Wort »Christus« enthält, bereits auf seinen zweiten Band hin verfaßt zu haben, der nun überraschenderweise nachweist, daß die tragisch-dialektische Verquickung von Schuld und Gottbezug durch die kulminierende Tragödie Christi (dessen Gottheit wie dessen Jungfrauengeburt der Verfasser verteidigt) zur Lösung gebracht werde: jene »Übertragung« der Gewaltsamkeit auf einen beliebigen Sündenbock – man achte auf die zweifellos psychoanalytische Herkunft des Begriffs »Übertragung« – finde ihren Höhepunkt, aber auch ihr inneres Ende in der Übertragung aller Menschheitsschuld auf Jesus Christus, in welchem der bisher immer nur psychologische Transfer zu einem seinshaften wird, so daß sich hier Nietzsches Programmwort umkehrt: Der Gekreuzigte gegen Dionysos (nämlich gegen den sein Opfer im religiösen Taumel zerreißenden Gott[4]). Girards sich allseits abschützende These konnte gerade in Frankreich solche Wirkung erhalten, weil er sowohl die Freudsche Psychoanalyse wie den Marxismus wie den Strukturalismus (Lévi-Strauß) wie Heidegger wie die rationalistische Ethnologie (Frazer) unterwandert und dabei überall auf den immer verborgen gehaltenen Grund-»Mechanismus« stößt.

Obschon Girard, überzeugter Katholik, unter deutschen katholischen Ordensleuten eine fast unbedingte Gefolgschaft gefunden hat, sind doch schwerwiegende Einwände gegen seine (hier nur oberflächlich skizzierte) Theorie anzumelden. Zwei vor allem: Kann der gesamte religiöse Sinn und dann auch Vollzug des Menschen aus seiner Schuld deduziert werden? Nimmt man diese Behauptung ernst, so gibt es keine »natürliche Theologie«, keinen ursprünglichen, naturhaften, schuldfreien Bezug der Kreatur zum absoluten Gott, wir stehen bei einer extremen prote-

[1] Grasset, Paris.

[2] Gespräche mit J.-M. Oughourlian und Guy Lafont, Grasset, Paris.

[3] Vgl. vor allem Raymund Schwager SJ, »Brauchen wir einen Sündenbock?« München 1978.

[4] Man wird hier die Kunst Girards bewundern müssen, die griechische Tragödie zugunsten seiner Theorie zu interpretieren, vor allem die beiden Ödipustragödien, die er gegen Freud auslegt, wie die Bakchen des Euripides, die er, wie andere Stücke, auf seine Theorie hier deutet.

stantischen These, die jede auf ihr aufbauende Christologie ohne Fundament in der Luft schweben läßt[5]. Der zweite[6] Einwand scheint noch gewichtiger. Für Girard ist Jesus der wahre Sündenträger, der in der Aufnahme der auf ihn geworfenen Sünden nicht einen zeitweiligen kulturellen Frieden ermöglicht – bis zum Ausbruch einer neuen sakrifiziellen Krise –, sondern einen endgültigen, falls die Menschheit an ihn glaubte und sich von ihm befriedet sein ließe. Man dürfte freilich in diesem Fall dem Christentum nicht länger eine sakrifizielle Ausdeutung geben. Wir können den letzten Punkt dahingestellt sein lassen, obschon auch hier sehr wesentlich distinguiert werden müßte, denn der Begriff des Opfers ist analog und keinesfalls an den religionsgeschichtlichen Gebrauch geknüpft (Opfer als Befriedigung einer erzürnten Gottheit, deren Zorn außerdem nichts als die Projektion des zwischenmenschlichen Zornes auf sie ist). Entscheidend ist, daß nach christlichem Verständnis die Entsühnung der Welt nicht dadurch geschieht, daß die Menschen ihre Sünde wirksamerweise auf den Sündenbock Jesus »werfen«, und der so Beworfene sie annimmt und auf sich sitzen läßt – das gleiche müßte wohl auch gegenüber W. Pannenbergs Erlösungslehre in seinen »Grundzügen der Christologie« eingewendet werden –, sondern daß das Tragen der Weltschuld durch Jesus ein Vorgang zwischen ihm und Gott dem Vater ist. Die »Stunde«, auf die Jesus so bewußt zulebt, ist gewiß die Stunde und »die Macht der Finsternis«, aber wesentlicher die Stunde, die der Vater ihm gesetzt hat und die er in seiner Kenntnis und Verwaltung behält. Die Gottverlassenheit, in der Jesus den Zustand der Sünder vor Gott durchleidet, stammt in ihrer Abgründigkeit nicht von dem kulturellen »Mechanismus«, der nach Girard die Weltgeschichte beherrscht und hier einmal in seiner tiefsten Absicht (die eigene Schuld loszuwerden) gelingt, sondern aus einem trinitarischen-ökonomischen Einverständnis zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist. Sünden sind auch keine ontischen Entitäten, die einfach von einem zum andern transferiert werden könnten, sie sind Akte menschlicher Freiheit, die vor Gott verantwortet werden müssen, und das Mysterium der Erlösung in Christus liegt – von der Welt her nicht ahnbar, wie Kant mit Recht sieht – darin, daß einer, der nur ein *Gott*-Mensch sein kann, die Sphäre menschlicher Freiheit untergreift, um ihren Zustand vor Gott zu verändern. Wie so etwas überhaupt gedacht werden kann, ist hier nicht auszuführen, wenn nur die Frage auf die rechte Weise gestellt und aus dem rein innerweltlichen Kontext, in dem Girard und seine Nachfolger sie stellen, gelöst wird. Im übrigen gehören die beiden Werke von Girard trotz ihrer Einseitigkeit zu den anregendsten und vielseitig-kenntnisreichsten der heutigen Literatur.

Hans Urs von Balthasar

[5] R. Schwager versucht, in seinem Buch einen Schritt über Girard hinaus zu tun, und Gott selbst als den vom Menschen immer wieder verworfenen Sündenbock aufzuzeigen, zu dem also der Mensch immer schon eine Beziehung hätte.

[6] Andere wesentliche Einwände sowohl gegen Girard wie gegen Schwager müßten sich zum Beispiel gegen die sukzessive, schließlich völlige Evakuierung des Begriffs des Zornes Gottes aus der Bibel und gegen die Reduzierung der ganzen Sündenstruktur auf die Sündenbocksituation wenden. Es ist kennzeichnend, daß für Girard die typische Sünde mit der Sage von Kain und Abel beginnt und nicht mit der Sündenschilderung im Paradies.

MARTIN GRABMANNS AKADEMIEABhandlungen. – Im Jahre 1975 feierte das Grabmann-Institut in München den hundertsten Geburtstag seines Paten. Die damals angekündigten »Akademieabhandlungen« sind jetzt in zwei majestätischen Bänden im Verlag Ferdinand Schöningh herausgekommen, mehr als zweitausend große und eng bedruckte Seiten. Grabmann hat die Vorträge vor den Akademien der Wissenschaften in München und Berlin gehalten, gelehrte Studien mit Noten und Anmerkungen, lateinischen Texten, Registern und einem Vorwort. Herausgeber ist das Institut, dessen Leiter Werner Dettloff ist. Das Grabmann-Institut der Universität München wurde vom bayerischen Kultusminister Hans Maier und dem Rektor der Universität,

Nikolaus Fürst Lobkowicz, vor dem Schicksal des Ertrinkens in den anarchistischen Strudeln der sogenannten Bildungspolitik der letzten Lustren bewahrt.

Martin Grabmann ist 1875 als Kind schlichter Bauersleute in Winterzhofen in der Oberpfalz geboren. Auf Wunsch der Mutter sollte er »Pfarrer werden« – das war damals ein Gebet wohlmeinender Mütter. Als Student in Eichstätt wurde Grabmann für die Scholastik des europäischen Mittelalters begeistert und, 1898 geweiht, nach zweijähriger Praxis als Kaplan, zu Studien in Rom beurlaubt. Hier lernte er Mediävisten und Latinisten wie Heinrich Denifle, Generaldefinitor der Dominikaner und Archivar der Vaticana, und Franz Ehrle, den späteren Kardinal, als Präfekt der Vatikanischen Bibliothek kennen. Sie vermittelten ihm das Studium der Codices und ihrer Kommentare und Marginalien, der Nach- und Abschriften von Vorlesungen großer Lehrer durch Schüler, oder jene literarhistorischen Werke, in denen griechische und arabische Texte des Aristoteles überliefert wurden.

Ein Beispiel seiner Studien ist Grabmanns Bericht über Gentile da Cingoli, einen italienischen Aristoteleserklärer aus der Zeit Dantes. Grabmann erklärt sein Leben und seine Schriften, die Beschäftigung mit Naturwissenschaften, Medizin, Grammatik und Sprachphilosophie. Es handelt sich nicht um Theologie, sondern Kultur- und Literaturgeschichte. 1937 trug Grabmann in Berlin eine Abhandlung vor: »Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit Peter Abaelards bis Petrus Hispanus. Mitteilungen aus den Handschriften deutscher Bibliotheken.« Neben italienischen, französischen, englischen und spanischen Bibliotheken hat Grabmann sich vor allem den deutschen, darunter auch »provinziellen«, zugewandt und ist überall fündig geworden, bis er schließlich in der Bayerischen Staatsbibliothek einen Hort unentdeckter Quellen fand. Durch die Enteignungen von 1803 und die Auflassung ungezählter Klosterbibliotheken war München eine der größten Schatzkammern nördlich der Alpen geworden.

Die Titel lassen die Weite des Horizonts erkennen: neu aufgefundene Werke lateinischer Mystiker; neu aufgefundene Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seiner Entwicklung; die Aristoteleskommentare des Simon von Feversham († 1303); Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus. Aristoteles wurde über Sizilien aus griechischen und über Spanien aus arabischen Quellen vermittelt. Seine Einwirkung, in Konkurrenz zum augustinischen Platonismus, bezeichnet das Neue im Denken des Thomas von Aquin. Damit hingen der Kampf gegen Thomas an der Pariser Universität und sein Sieg über die Gegner zusammen. Indem Aristoteles, der »Heide«, in die Fundamente der dogmatischen Philosophie aufgenommen wurde, bereitete sich die scholastische Methode, die Ergänzung von Wissen und Glauben, vor: Die Vernunft besitze eine natürliche Gotteserkenntnis.

Wie aktuell Grabmanns Auffindungen waren, zeigen z. B. die »Introductiones Magistri Guilelmi de Shyreswode in logicam«. Der Logistiker Heinrich Scholz in Münster i. Westf. hatte den Wunsch nach Editionen mittelalterlichen Logiker ausgesprochen, weil deren Methode etwas Ähnliches darstelle, wie die formale Logik von heute. Scholz forschte auf ähnlichen Wegen wie der Warschauer Philosoph Jan Lukasiewicz, Martin Heidegger mit seinem Werk über die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1916) und I. M.-Bochénski, dessen »Logik« später (1956) die Geschichte dieser Bewegung darstellen sollte. Dazu grub Grabmann die Einführung in die Logik des Wilhelm von Shyreswood († nach 1267) aus, einen Text von 76 Druckseiten.

Es bedarf solcher Hinweise, um die Aktualität von Grabmanns Forschungen zu beweisen. Mit und neben ihm suchten Clemens Baeumker, Mandonnet, de Wulf und Fidelis a Fanna die Gelehrtenrepublik des lateinischen Mittelalters zu rekonstruieren. Grabmann zeichnete sich aus durch Findigkeit, Fleiß, Text-, Personen- und Zitatenkenntnis. Er verstand es, aus Marginalien zu einem Lehrbuch, dem Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus, die Lektüre dieser Schreiber festzustellen und die Schulen frühester Thomas-Rezeption, vor dessen früher Kanonisierung, nachzuweisen. So gelangen ihm Ortung und

Zuschreibung vieler Kommentare und Streitschriften. In nobler Zurückhaltung wußte er Anerkennung und Zurechtweisung seiner Kollegen zu verbinden. Die Auffindung lateinischer Sentenzenkommentare des bisher nur durch deutsche, allerdings tiefsinnige, Predigten bekannten Johann von Sterngassen, eines Mystikers, sicherte den Nachweis einer engen Verbindung der spekulativen Theologie mit Thomas' Philosophie. Für Grabmanns Arbeitsweise, aber auch für seinen Stil, sind folgende Sätze bezeichnend: »Ich ließ mir die Handschrift nach Wien kommen, um sie genauer zu untersuchen und um zu sehen, ob unter diesem Johannes Teutonicus, deren es ja im Dominikanerorden Ende des 13. und Beginn des 14. Jahrhunderts mehrere gegeben hat, nicht Johannes Picardi von Lichtenberg oder Johannes von Sterngassen zu verstehen ist. Ich überzeugte mich sofort, daß diese Pergamenthandschrift nicht, wie der Katalog angibt, dem 15., sondern dem Anfang des 14. Jahrhunderts entstammt . . .«

Die Texte gehen weit hinaus über das theologische Interesse, wenn anders auch das Denken des Mittelalters sozusagen christlich imprägniert war. Grabmann teilt aus einer ungedruckten Handschrift des Albertus Magnus eine Definition der körperlichen Schönheit mit, die an der *Pulchritudo B. Mariae* exemplifiziert wird: »Zur Schönheit gehören drei Dinge. Erstens eine richtige und angenehme Körpergröße, zweitens ein Gleichmaß der Glieder, drittens eine Durchdringung von angenehmer und heller Hautfarbe.« Im Verlauf kommt Albert auf die Farbe der Haut, Haare und Augen zu sprechen. Grabmann, der alles wußte, zitiert parallel eine anonyme vatikanische Handschrift »De splendore Vultus B. Mariae Virginis«. Ähnliche Gelehrsamkeit entfaltet Grabmann in einem Beitrag über das »Seelenfünklein« Meister Eckharts, wenn er die Literatur über diesen Begriff von Nikolaus von Kues bis Otto Karrer verfolgt.

Grabmann verbindet den Dienst an der Disziplin mit dem Gefühl ungemeiner Sicherheit und weiß es mitzuteilen: »Von Martinus Dacus, der wahrscheinlich mit Magister Martinus, einem Jugendlehrer des hl. Thomas von Aquin in Neapel, identisch ist, konnte ich in mehreren Handschriften einen Tractatus de modis significandi, eine Sprachlogik, und in einem Erlanger Codex Kommentare der Logica vetus auffinden. Besonders vorteilhaft für meine Forschungen war die Untersuchung des Cod. 109 Ripoll des Archivo general de la Corona de Aragón in Barcelona . . .« Grabmanns Akademieabhandlungen stellen das Material für einen nie geschriebenen Band der »Scholastischen Methode« (1909 und 1911) dar. Das Werk hatte ihn international bekannt gemacht. Der dritte Band sollte das Jahrhundert Thomas von Aquins darstellen. Alle späteren Bücher, auch die Bände über »Mittelalterliches Geistesleben« (1926 und 1936), sind Filiationen der »Scholastischen Methode«.

Die Abhandlungen werden durch Register nach Personen, Handschriften, Sachen und Begriffen erschlossen und sozusagen praktikabel gemacht. Diese Arbeit hat Christoph Heitmann geleistet auf der Basis von achtzigtausend (!) Karteikarten. Ein Vorwort, von Michael Schmaus, erläutert und akzentuiert Grabmanns geistesgeschichtliche Leistung. Es ist leider sehr knapp. Zur Person werden nicht einmal die wichtigsten Daten genannt, obwohl dies Gelehrtenleben wohltätig absticht, zumal in der höchsten der christlichen Tugenden, der Demut, von der Palawertheologie seiner und unserer Jahre.

1906 wurde Grabmann Professor für Dogmatik in Eichstätt. Von dort ging er 1913 nach Wien und wurde 1918 nach München berufen. 1920 wurde er Mitglied der wissenschaftlichen Akademien Preußens und Bayerns; vor ihren philosophisch- philologischen und historischen Klassen wurden die »Abhandlungen« vorgetragen. In Mailand verband ihn Freundschaft mit dem Bibliothekar der Ambrosiana, Achille Ratti, der als Pius XI., und in München mit dem Nuntius Eugenio Pacelli, der als Pius XII. Papst wurde. Im Jahre 1932 sollte er an die Kurie berufen werden, doch er lehnte teils aus Bescheidenheit, teils um der Heimat und der Münchner Bibliothek willen den Kardinalshut ab. Er hätte sich das Kommende ersparen können: 1939 die Schließung (nicht Aufhebung) der theologischen Fakultät in München und 1943 die

Bombardierung der Bayerischen Staatsbibliothek. Er war fast siebzig Jahre alt und entschloß sich, mit seinen Bücherschätzen nach Eichstätt zu flüchten. Dort ist Martin Grabmann 1949 gestorben. Seine Bibliothek bildet den Grundstock des Instituts in München. Ein Verzeichnis seiner Schriften, ohne die Editionen, umfaßt 416 Nummern.

Grabmann besaß Eigenschaften, die hoch im Kurs standen: trockene Gelehrsamkeit, Systemimmanenz und eine gefühlsmäßige und intellektuelle Immunität gegen häretische Einflüsse – den »kirchlichen Sinn« als Ergebnis des *Sentire cum ecclesia*. Sie treten deutlich in dem Bericht über ein von ihm entdecktes Bruchstück der verloren geglaubten Apologie Abaelards hervor, wo dieser sich gegen die an Verleumdung grenzenden und existenzgefährdenden Verdächtigungen Bernhards von Clairvaux zur Wehr setzt (sie liefen auf Arianismus hinaus). Abaelard war dem Zisterzienserabt intellektuell weit überlegen und setzte dessen Vorwürfen Beispiele, Begriffe, Wortfelder und sprachlogische Feststellungen entgegen: Es gibt Verschiedenheiten der Ausdrucksweise, welche die gleiche Sache, das Dogma, meinen, daß der Sohn und der Heilige Geist aus dem Vater sind; der Sohn als vom Vater »gezeugt«, der Heilige Geist aus ihm »hervorgehend«. – Grabmann untersucht die Argumente und hält die Angriffe auf Abaelard für ungerechtfertigt, eine These von erstaunlicher Präzision: »Es läßt sich nicht leugnen, daß das hier von Abaelard benützte und mit reichem Beispielmaterial belegte dialektische Prinzip richtig ist: Wenn zwei Wörter getrennt und für sich betrachtet auch das gleiche bedeuten, so folgt daraus noch nicht, daß wenn diese Wörter mit den gleichen Prädikaten zu Sätzen konstruiert werden, die so entstandenen Sätze den gleichen Sinn haben.«

An solchen Stellen gewinnt Grabmanns Diktion eine Qualität, wie sie sich, um moderne Autoren zu nennen, bei Hegel und Kierkegaard als »gedankliche Lyrik« auf den Höhen abstrakter Gelehrsamkeit findet; es ist Spekulation aus der Elementarkraft des dogmatischen Herzschlags. Das Verstehen hängt, wie im Gedicht, durchaus am Wortlaut: Nur so gesprochen, sind die Worte und Sätze »wahr«. In dem Augenblick, wo der Ausdruck aufgenommen wird, ist die Sache im Modus der Wahrheit vorhanden. Es ist ein Geheimnis der Methode, den Glauben des Volkes in eins zu sehen mit den Äußerungen der höchsten amtlichen Instanzen. Selbst ein Heiliger kann da im Unrecht sein.

Curt Hohoff

WIEDERAUFNAHME DES PROZESSES Jesu? – In den Tübinger Untersuchungen zu den Fehlerquellen im Strafprozeß (3 Bände 1970–1974), die auf Veranlassung des Deutschen Bundestages mit Unterstützung sämtlicher Justizministerien anhand von 1150 Wiederaufnahmeverfahren durchgeführt wurden, in dem kürzlich erschienenen Buch: »Justiz als Schicksal – Ein Plädoyer für die andere Seite« und in unendlich vielen Schreiben von Betroffenen und Rechtsanwälten sowie aufgrund eigener Erfahrungen und Erkenntnisse ist mir die Fragwürdigkeit von recht vielen Strafurteilen aller Zeiten und aller Länder bekannt geworden. Wo man versucht zu helfen, scheitern die Versuche an einer undurchdringlichen Mauer.

Lassen wir das Urteil stehen, das falsche Zeugen bewirkt und geblendete Richter gesprochen haben. Tausende und Abertausende, die Richter aller Zeiten und Länder zu Unrecht zum Tode, zur lebenslangen Freiheitsstrafe und zu schweren zeitlichen Strafen verurteilt haben, ist das ungerechte Kreuz in ihrer Ausweglosigkeit und in ihrer Hoffnungslosigkeit ein Zeichen der Erwartung. Wo sie selbst nichts mehr zu tun vermögen und das Bemühen von Helfern um Gerechtigkeit vergeblich ist, bleibt nur das Harren auf Gerechtigkeit in dem Reich des Vaters. Es ist so schwer! Herr hilf!

Karl Peters

Der Aufsatz von Curt Hohoff über Theodor Haecker mit dem Untertitel »Eine Erinnerung«[1] weckt bei Lesern, die in den zwanziger Jahren zu den jungen Leuten zählten, eine Menge von Erinnerungen – Erinnerungen, die mit den Namen Max Scheler, Romano Guardini, Hildebrand, Hofmannsthal, Wilamowitz-Moellendorff, Wilhelm Dilthey und vor allem mit den Namen Kierkegaard und Newman verbunden sind. Die folgenden Zeilen sollen dem Hinweis dienen, wie Theodor Haecker zum Gelingen des Zweiten Vatikanischen Konzils indirekt beigetragen hat.

Das kam so, daß über seine deutsche Übersetzung von Newmans »Grammatik der Zustimmung« der spätere liturgische Hauptsprecher des Zweiten Vatikanischen Konzils Josef Andreas Jungmann[2] mit Newman als einem mit ihm Geistesverwandten bekannt wurde. Beim jungen Josef Andreas Jungmann gab es zwischen seinem fünften Kurs im Knabenseminar Vinzentinum in Brixen und der Diakonatsweihe ein Gnadenerlebnis, das ein absolutes Geheimnis ist. Man kann nur von »vorher« und »nachher« sprechen. Vorher: Im fünften Kurs setzte er durch, daß er den sechsten Kurs nicht im Vinzentinum, sondern daheim im Privatstudium machen durfte[3]. Wer die spartanische Strenge des Direktors Alois Spielmann kennt, wird dieses Privatstudium nur so erklären können, daß der junge Jungmann über eine ungewöhnliche Willenskraft verfügte. Schon der Plan, »ein Jahr daheim zu studieren«, war nur so möglich. Nachher: Anläßlich von Exerzitienvorträgen, die er hielt, erklärte er, der Tag, an dem er sich im Diakonat ganz Gott übergab, habe ihm mehr Freude bereitet als selbst die Primiz. Der Sinn für die Anbetung Gottes ist in dieser Zeit erwacht und hat sein weiteres Leben bestimmt: er trat 1917 in den Jesuitenorden ein.

Josef Andreas Jungmann machte schon als junger Weltpriester der Diözese Brixen als Kaplan in Vintl sich seine Gedanken über die Reformbedürftigkeit der Glaubensverkündung. Als er dann seinem Freunde Josef Weingartner, damals Professor für Kirchengeschichte am Priesterseminar in Brixen, die Frage vorlegte, ob man an solche Sachen denken dürfe und dieser das bejahte, und er dann fragte, ob man auch darüber schreiben dürfe, und Dr. Weingartner dazu ermunterte, arbeitete er als Kaplan in Gossensaß oft, wie er selbst sagte, bis tief in die Nacht hinein an einem Entwurf über zeitnahe Glaubensverkündung[4].

Wenn Kaplan Jungmann das nötige geistige Werkzeug dafür hatte, eine Abhandlung über zeitgemäße Glaubensverkündigung zu schreiben, so verdankte er das, abgesehen von seiner Begabung und seinem Fleiß, Professor Piristi, Professor für antike Sprachen – für ihn war die antike Literatur Führer zu Christus – und Professor Resinger, der den Studenten geschichtliches Denken beibrachte. Mehr äußere Umstände verhinderten, daß Dr. Resinger bei der Herausgabe der Werke des Cusanus nicht beigezogen werden konnte.

[1] Curt Hohoff, Theodor Haecker – Eine Erinnerung. In dieser Zeitschrift 6/79, S. 543–560.

[2] Josef Andreas Jungmann wurde am 16. 11. 1889 in Taufers (Südtirol) geboren, besuchte das Gymnasium im Knabenseminar Vinzentinum, Priesterweihe und Theologie in Brixen 1913, Eintritt in den Jesuitenorden 1917. Von 1927–1963 Hauptschriftleiter der »Zeitschrift für katholische Theologie«. Die Dozentenarbeit führte er über die Pensionierung (1956) hinaus als Honorarprofessor noch bis 1963 weiter. Er war Mitglied der Deutschen und Österreichischen Liturgischen Kommission, Konsultor der Ritenkongregation. Als Mitglied der Vorbereitungskommission für das Zweite Vatikanum und Peritus der Liturgiekommission des Konzils war er an der Erarbeitung der Konstitution für die Erneuerung der Liturgie beteiligt, wie dann auch als Mitglied des nachkonziliaren Liturgierates an ihrer Durchführung. – Er starb am 26. Januar 1975.

[3] Balthasar Fischer/Hans Bernhard Meyer, J. A. Jungmann – Ein Leben für Liturgie und Kerygma. Innsbruck 1975, S. 90.

[4] Ebd., S. 12.

Im Jahre 1921 erschien Haeckers deutsche Übersetzung der »Grammatik der Zustimmung« von Newman, der im Jahre darauf die Übersetzung von Newmans »Entwicklung der christlichen Lehre« folgte.

Im Jahre 1923 wurde Jungmann als junger Jesuit nach München geschickt, um dort Katechetik und – wie in der Grabrede gesagt wurde – mehr nebenbei Liturgie zu studieren.

Als Jungmann die Übersetzung der »Grammatik der Zustimmung« las, begegnete er bei Kardinal Newman den gleichen Gedanken, die ihn als Kaplan in Gossensaß beschäftigt hatten. Kein Wunder, daß er sich dadurch ermutigt fühlte, jene wissenschaftliche Arbeit über Glaubensverkündigung, die er in Gossensaß verfaßt hatte, wieder aufzugreifen und zu einem Buch auszuarbeiten. Daß er sich dabei eins mit Newman fühlte, zeigt die Art, wie er im Kapitel über »Glaubensverkündigung und Theologie« ein Zitat aus jenem Kapitel der »Grammatik der Zustimmung« einfügt, das dem gleichen Thema galt. So entstanden die Sätze: »Es wäre verfehlt, wenn man im Katechismus nur einen Auszug aus einer Summa theologica suchen, wenn man der Predigt die Einteilungen und Unterscheidungen der theologischen Traktate zumuten, wenn man den Formen und Formeln des Gebetes und des Gottesdienstes die nüchterne Klarheit der theologischen Begriffe geben wollte. Ähnlichen Anwandlungen gegenüber hat Kardinal Newman bitter bemerkt: dann müßten wir folgerichtig auch Chemiker als Köche und Mineralogen als Maurer nehmen«[5].Anschließend betont Jungmann den inneren Zusammenhang zwischen wissenschaftlicher Theologie und Glaubensverkündigung. »Die Aufgabe der Verkündigung ist von der Aufgabe der theologischen Wissenschaft wesentlich verschieden. Diese stellt überall nur die Wahrheitsfrage. Ihre spekulative Arbeit setzt dort ein, wo das Dunkel des Glaubens die ersten Schatten wirft, wo eine Lehre mit einer anderen oder mit einer Erkenntnis der natürlichen Vernunft zu streiten scheint. Da muß sie unterscheiden, definieren, beweisen, lösen.«[6]

»Die Aufgabe der Verkündigung ist anderer Art. Die Gläubigen bedürfen nicht der wissenschaftlichen Einzelerkenntnisse, sie brauchen im allgemeinen keine Theologen zu werden. Aber die Gläubigen müssen aus dem Klang der Stimme, aus dem ganzen Auftreten des Priesters es fühlen können, daß die Fragen, die sich aus dem Zusammenstoß von Welt und Überwelt ergeben, in seinem Innern eine Lösung besitzen. Die spekulative Theologie ist es, die dem Priester die größere *Anpassungsfähigkeit*[7] an die Bedürfnisse der Hörer ermöglicht.«[8] Hier scheint im Sperrdruck das berühmte Wort vom *Aggiornamento* Papst Johannes' XXIII. im gleichen Sinn auf, wie jener es gebrauchte.

Als die theologische Fakultät Innsbruck aufgehoben wurde und Jungmann zu Bischof Rusch kam und sagte: »Jetzt bin ich arbeitslos«, fiel dieser ihm ins Wort: »Jetzt haben Sie prächtig Zeit, ihre vielen liturgischen Studien in einem geschlossenen Werk zusammenzufassen.« So entstand im Laufe der Jahre das Werk »Missarum Sollemnia«, jenes Werk, das ihn in der gesamten katholischen Welt bekanntmachte und bei vielen Konzilsvätern den Glauben aufkommen ließ, daß geschichtliches

[5] H. Newman, An Essay in aid of a grammar of assent; deutsch von Th. Haecker. München 1921, S. 79.

[6] Josef Andreas Jungmann SJ, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung. Regensburg 1936, S. 56/57.

[7] Das Wort »Anpassung« deckt sich mit dem Wort »Accomodation« von Newman und dem Wort »Aggiornamento« von Papst Johannes XXIII. Bei Newmann kommt es am 31. 7. 1828 zum erstenmal vor, indem er sagt: »Wenige haben die Flexibilität für Anpassung an die Leute.« (Mozley Anne, Letters and Correspondence of John Henry Newman. London 1891, Vol. I, S. 189). Vom Worte Anpassung aus gelangte Newman in philosophischen Bemühungen zum Werk über die Entwicklung der Dogmen, und von diesem Werk aus gelangte Papst Johannes dann zur Prägung des Wortes *Aggiornamento* im Sinne von *Accomodation*.

[8] Ebd., S. 57/58.

Denken doch etwas sei, was zum Gesamtleben der Kirche gehöre. Wenn bei der Konstitution über die Liturgie zuletzt sozusagen alle zustimmten, so ist das ein Hauptverdienst P. Jungmanns. Vieles von dem, was nach dem Konzil sich an Sonderlösungen einstellte, war nur möglich, weil man nicht im Geiste Jungmanns weiterdachte.

Man kann sich vorstellen, wie P. Jungmann bei sich selbst gelächelt hätte, als in der Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils Kardinal Newman als jener Theologe genannt wurde, der um Notwendigkeit und Art innerkirchlicher Auseinandersetzungen wußte[9]. Vielleicht zählte Jungmann zu den wenigen, die erkannten, daß des Papstes Redewendung »sententiarum attritus« eine lateinische Übersetzung aus dem Schlußkapitel von Newmans Werk über die Entwicklung der christlichen Lehre darstellt, wo er sagt, daß die Wahrheit durch Zurechtrücken der Extreme von rechts und links gewonnen werde.

Wenn sich P. Jungmann bis in die letzten Tage seines Lebens gegen die Überbetonung des Mahlcharakters der Messe wehrte, so hat das mit professoraler Rechthaberei nicht das mindeste zu tun. Ständig wird er vom Gedanken getrieben, daß vom Mahlbegriff aus die Anbetung Gottes für einfache Gläubige nicht nur erschwert, sondern zum Verschwinden gebracht wird. – Kein Zufall ist es, wenn er in seinem letzten Werk auf die Bedeutung der Anbetung als Seele der Liturgie hinweist: »Anbetung ist die richtige Haltung des Geschöpfes Gott gegenüber. Anbetung bringt zugleich das rechte Verhältnis zur Umwelt. Anbetung bedeutet darum Gesundheit der Seele. Viele Verkrampfungen und Verhärtungen können gelöst werden, wenn man sich entschließen wollte, vor Gott anbetend in die Knie zu fallen.«[10] All seine Gedanken über die Bedeutung der Anbetung im Gottesdienst faßte er im gleichen Werk gleichsam als Testament in die Sätze zusammen: »Was ist schließlich, von Gott aus gesehen, Anbetung, die der Mensch darbringt? Verloren im Weltall, auf diesem Klümpchen Erde, der schwache, der sündige Mensch! Was sind die Jubelchöre, die er anstimmen mag, was sind die himmelanstrebenden Bauten, die er errichten mag, selbst wenn sie alle Schätze der Erde in sich versammeln zu seinem Lob. Werden sie den Unendlichen erreichen? Es gibt heute genug Menschen, die mehr oder weniger bewußt an Gott glauben, aber keinen Versuch machen, ihn im Gebet zu erreichen.

Aber wir können ihn erreichen. Die große Lobpreisung nennt uns den Weg: ›Durch ihn und mit ihm und in ihm‹, in demjenigen, der von Gott zu uns gekommen ist und der selber Gott und Mensch ist, erreichen wir ihn. Er ist der Weg, auf dem wir zu Gott gelangen; er ist der Sprecher, der in unserem Namen vor Gott steht, der Anwalt, der unsere Sache vertritt; er ist der Hohepriester. Darum lautete der betreffende Ausdruck im Gebet der alten Kirche oft auch: ›Durch unseren Hohenpriester . . .‹ Mit ihm an der Spitze treten wir ›voll Zuversicht‹ (Eph 3, 12) vor Gott hin«.[11]

Wie der junge Jungmann war auch der junge Roncalli Newman begegnet und von ihm für seine Denkweise bestimmt worden. Laut Mitteilung des Sekretärs Louis Capovilla an den Autor dieser Zeilen lag Newmans Werk über die Entwicklung der christlichen Lehre während des Konzils immer griffbereit.

Franz Michel Willam

---

[9] Discorsi Messaggi Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII. Roma I, S. 820;
Franz Michel Willam, Vom jungen Angelo Roncalli (1903–1907) zum Papst Johannes XXIII. (1958–1963). Innsbruck 1967;
Franz Michel Willam, Johannes XXIII. und das Zweite Vatikanische Konzil – Aus den Quellen neu gesehen. In: »Geist und Leben« 1979/2.

[10] J. A. Jungmann im Werk »Gemeinde im Herrenmahl« (zur Praxis der Meßfeier), herausg. von Theodor Maas-Ewerd/Klemens Richter. Einsiedeln 1976, S. 314–322.

[11] J. A. Jungmann, Messe im Gottesvolk. Wien 1970, S. 24.

Ulrich Matz, geboren 1937 in Berlin, ist seit 1971 Ordinarius für Politikwissenschaft an der Universität Köln und Direktor des Forschungsinstituts für politische Wissenschaft und europäische Fragen; Mitherausgeber der »Zeitschrift für Politik«. Die Analyse auf Seite 97 stützt sich zu wesentlichen Teilen auf eine frühere ausführliche Studie des Autors: Politik und Gewalt. Zur Theorie des demokratischen Verfassungsstaates und der Revolution. Freiburg i. Br. 1975.

Juan Maria Laboa, geboren 1939 in San Sebastián, ist ordentlicher Professor für Kirchengeschichte an der Päpstlichen Universität Comillas in Madrid und Professor für spanisches Staatsrecht an der Universität Complutense in Madrid. Den Beitrag auf Seite 108 übertrug aus dem Spanischen August Berz.

Harald Vocke, geboren 1927, schreibt seit 1963 für die »Frankfurter Allgemeine Zeitung« über den islamischen und christlichen Orient.

Martin Hengel, geboren 1926 in Reutlingen, ist seit 1972 ordentlicher Professor für Neues Testament und antikes Judentum an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Die Studie (II) auf Seite 135 ist die erweiterte deutsche Fassung der T. W. Manson Memorial Lecture, die Hengel am 1. November 1979 auf Einladung der Theologischen Fakultät der Universität Manchester gehalten hat. Martin Hengel dankt an dieser Stelle Walter Burkert, Zürich, für wertvolle Hinweise und die Überlassung eines Kapitels aus den Fahnen seines eben erschienenen Buches »Structure and History in Greek Mythology« (Univ. of Calif. Press 1979) sowie Peter Stuhlmacher, der das Manuskript las und einige wichtige Anregungen gab, wie auch seinen Assistenten Hermann Lichtenberger und Reinhard Feldmeier. – Der Beitrag ist dem Gedächtnis von Joachim Jeremias gewidmet.

Der Artikel auf Seite 148 »Theologische Probleme der Kirchenmusik« von Joseph Kardinal Ratzinger entstand auf Einladung von Prof. Dr. R. Walter als Vortrag an der Staatlichen Hochschule für Musik in Stuttgart.

Franco Molinari, geboren 1928, lehrt Kirchengeschichte an der Katholischen Universität Mailand. Den Beitrag auf Seite 158 übertrug aus dem Italienischen August Berz.

Joachim H. Knoll, geboren 1932 in Freystadt/Schlesien, war zunächst Hochschullehrer an den Universitäten Erlangen, Hamburg und Bonn. Seit 1964 ordentlicher Professor für praktische Pädagogik an der Ruhr-Universität Bochum.

Curt Hohoff, geboren 1913 in Emden, studierte in Münster, Berlin, Cambridge und München Literatur und Sprachwissenschaften. Seit 1937 als freier Schriftsteller in München lebend. Mitglied der Akademie der Künste Berlin und der Bayerischen Akademie der Schönen Künste.

Karl Peters, geboren 1904 in Koblenz, lehrte Strafrecht, Strafprozeßrecht und Kriminalistik; seit 1942 in Greifswald, 1946 Münster, 1962 Tübingen; seit 1972 emeritiert; lebt in Münster.

Leben, Tod und Todestranszendenz

Von Georg Scherer

Vorüberlegungen zum Begriff des Lebens

Das menschliche Leben erscheint in all seinen Dimensionen als vom Horizont des Todes umgriffen, auch wenn wir uns das nicht immer vergegenwärtigen. Sprechen wir im Zusammenhang mit dem Tod vom Leben, so meinen wir damit offenbar gerade nicht nur das biologische Leben, sondern die Geschichte eines Menschen mit ihren Höhepunkten und Tiefen, ihren Begegnungen und Widerfahrnissen, ihren Entscheidungen, Handlungen, ihrem Glück und Unglück und vor allem mit dem, was sie aus ihrem Leben gemacht hat oder hat machen wollen. Leben steht dann in der Bedeutung, wie wir sie in »Biographie« vorfinden. In diesem Wort wird das griechische »Bios« in einem ursprünglicheren Verständnis gebraucht als in »Biologie«. Denn das Leben, welches wir heute das biologische nennen, sprachen die Griechen als *Zoé* an, mit einem Wort, das für uns noch in Zoologie und Zoo nachklingt. Das Leben im Sinne der Geschichte eines Menschen, der Biographie, ist gegenüber der Zeitgestalt, welche das Leben von Pflanzen und Tieren gewinnt, dadurch ausgezeichnet, daß es um sich selbst weiß, sich zu sich verhalten, nicht einfach mit sich identisch ist, sondern gestaltet werden, »geführt« werden muß. Diesen Sachverhalt hatten die Existenzphilosophen im Auge, als sie den Terminus »Leben« für unzureichend hielten, um das Spezifische der Struktur zu kennzeichnen, welche das menschliche Leben bestimmt. Daß der Mensch sich zu sich selbst verhalten muß, in diesem Sinne ein Verhältnis ist, und aus diesem Verhältnis sowohl die menschliche Freiheit zu denken ist wie die vielfältigen Bezüge, in welchen der Mensch zu dem steht, veranlaßten diese Denker für den Menschen den Titel »Existenz« zu wählen. Wenn man auch nicht behaupten darf, die Lebensphilosophie sei gegenüber dem Unterschied zwischen dem Leben des Menschen und den anderen Erscheinungsformen des Lebens völlig blind geblieben, so läßt sich doch nicht verkennen, daß sie dieses Menschliche innerhalb des Organischen suchte und so nie von der Gefahr loskam, wesentliche Phänomene des Menschseins nicht in den Blick zu bekommen.

Man kann nicht darüber hinwegsehen: Die Phänomene der spezifisch menschlichen Seinsstruktur stehen unter biologischen Bedingungen und sind durch eine Leibkomponente mitbestimmt. Das Menschliche zeigt sich gerade darin, daß in ihm alles Biologische Übersteigende auch einen biologischen Aspekt besitzt und das Biologische seinerseits in seiner spezifischen Mensch-

lichkeit nur gesehen werden kann, wenn man das in ihm waltende Über-Biologische wahrzunehmen bereit ist. Der Leib des Menschen ist nichts anderes als dieses Sichumgreifen dessen, was alles Materielle und Biologische übersteigt – das wir Geist nennen können – und des materiell-biologischen Pols unserer Existenz. Der Mensch ist der im Materiell-Biologischen anwesende Geist, die im Materiellen als ihrem Äußeren sich darstellende Innerlichkeit, und daher die Erscheinung des Geistigen im Sinnlichen. Dabei gestaltet der Geist die Materialität nicht nur, sondern wird auch umgekehrt von ihr bedingt und getragen. Folgen wir diesem Verständnis des Menschen, das seinen klassischen Ausdruck in der Lehre des Thomas von Aquin von der *anima* als *forma corporis* und der substantiellen Einheit von Geist und Materie im Menschen gefunden hat, so dürfen wir uns des Begriffes des Lebens bedienen. Wir meinen dann keineswegs bloß biologische Momente, sondern beachten, daß das Biologische eine das Menschliche mitkonstituierende Bedeutung besitzt. Wir können nach dieser Klärung durchaus an den oben eingeführten griechischen Begriff des Lebens im Sinne des Bios anknüpfen. Dabei gewinnen wir den Vorteil, mit unserer philosophischen Reflexion der Umgangssprache nahe zu bleiben, welche das Leben im Gegenüber mit dem Tod zu verstehen pflegt. Außerdem liegt es auf der Hand, daß gerade das Phänomen des Todes die unüberschlagbare Bedeutsamkeit des biologischen Momentes menschlichen Daseins hervortreten läßt. Es ist völlig unzutreffend, zu meinen, der Tod sei nichts als ein biologisches Ereignis, wie es die These vom »natürlichen« Tod behauptet, die von einigen Philosophen als die dem aufgeklärten, wissenschaftlichen Bewußtsein allein zumutbare betrachtet wird[1]. Es läßt sich aber auch nicht leugnen, daß Sterben und Tod biologische Aspekte besitzen und der Tod nicht ohne den Stillstand der organischen Funktionen und den Zerfall des Organismus gedacht werden kann. Dabei gilt es freilich sofort anzumerken: Die zuständigen Naturwissenschaften wissen über die Ursachen und Gründe des Todesschicksals der Organismen wenig auszusagen und können die am Ende zum Tod führenden Vorgänge im Organismus nur als Alterungsprozesse bzw. als durch vielfältige Störungen des organischen Geschehens zum Beispiel durch Krankheitserreger, Fremdstoffe oder durch Unfälle gesetzte Schädigungen beschreiben.

Phänomenologische Aspekte des Todes

Der Mensch weiß um seinen Tod. Er lebt, wenn er sich seine eigene Situation nicht verschleiert, angesichts des Todes. Durch die Gewißheit, dem

[1] Näheres Georg Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie. Darmstadt 1979, S. 19–41.

Tode entgegen zu gehen, erlangt der Tod seine Anwesenheit mitten im Leben. Der Sachverhalt, daß uns der Tod gerade nicht erst erreicht, wenn wir faktisch sterben müssen, sondern das Leben in seinem Schatten gelebt werden muß, rückt das menschliche Leben und den menschlichen Tod in ihre Einzigartigkeit. Denn die Todesgewißheit, in welcher wir leben, zwingt uns, uns zum Tode zu verhalten, ihm gegenüber eine Stellungnahme zu vollziehen. Da grundsätzlich alles, was wir in unserem Leben vollziehen oder unterlassen, vom Tode betroffen wird, da in ihm alles zu Ende geht, unsere Lebensgeschichte im Tod in ihre Endgültigkeit gelangt, können wir uns nur zu uns selbst verhalten, indem wir uns zu unserem Tod verhalten. Unser Leben im Ganzen wird nämlich entscheidend davon *mitbestimmt*, ob wir meinen, im Tode ins Nichtsein zu versinken oder hoffen, im Tod in die Endgültigkeit eines Lebens im unverhüllten Sinn und in der Wahrheit einzumünden, an eine Kette von Wiederverkörperungen glauben oder die Notwendigkeit einer Stellungnahme zu dieser entscheidenden Frage unserer Existenz zu vergessen suchen, was auch ein Verhalten zu ihr, eine freie Tat des Menschen ist. Die Mächtigkeit, mit welcher der Tod als das unausweichliche Ende unseres Lebens von der Zukunft her in die jeweils zu lebende Gegenwart hineindrängt, wird uns noch deutlicher, wenn wir folgendes bedenken: Der Tod scheint uns für immer zu rauben, worin wir uns in unserem Leben verlegt und worin wir seinen Sinn gesehen haben, weil wir glaubten, darin unsere Erfüllung und unsere Freude finden zu können. Was aber Sinn und Freude eines Lebens ausmacht, ist in gewisser Weise dieses Leben selbst. »Das Wirken, welches dem Menschen Freude macht, zu dem er sich hinneigt, in dem er sich bewegt und auf das er sein Leben hinordnet, von dem kann man sagen, das sei das Leben des Menschen.« Trifft dieser Satz von Thomas von Aquin[2] zu, so müssen wir folgern: Der Tod stellt mit dem Sinn des Lebens dieses ganze Leben in Frage. Was ist wert getan zu werden, wenn es durch den Tod von vornherein zur Vergänglichkeit verurteilt ist? Müssen wir nicht befürchten, der Tod mache Mörder und Gemordete, Liebe und Haß, gelungenes Leben und Scheitern, Gerechtigkeit und Schuld gleich? Vom Tod her vermag eine leere, vergebliche Gleichgültigkeit das ganze Leben zu durchziehen. Dies hängt damit zusammen, daß uns vom Tod her die Bodenlosigkeit des möglichen Nichtseins bedroht. Wir versuchen diese Nichtigkeit im folgenden näher zu charakterisieren. Dabei versteht es sich, daß wir ihrer nur von den Strukturen unseres Lebens her ansichtig zu werden vermögen und nur von ihnen her über sie reden können. Von sich selbst her zeigt sie uns nichts anderes als die pure Negativität unseres Nichtseins. Sie ist ja nichts anderes als diese Negativität, das Nichtsein, welches wir darauf beziehen, daß wir jetzt da sind, dieses Dasein uns aber in der Stunde unseres To-

[2] S.Th. I, 18, 2 ad 2.

des für immer genommen werden könnte. Diese Nichtigkeit darf nicht mit dem absoluten Nichts verwechselt werden. Denn solange überhaupt etwas ist, ist nicht nichts. Es ist aber etwas, auch wenn wir nicht mehr sind. »Das Leben geht weiter«, so wird man unsere Angehörigen nach unserem Tode zu trösten versuchen. In der Tat: Der Tod des Einzelnen bedeutet nicht das Ende von Natur und Geschichte. Der Tod nichtet nicht alles, sondern nur uns. Das Nichts, von dem wir mit Bezug auf den Tod sprechen, ist daher das Nichts der bestimmten Negation, der Aufhebung des Seins eines bestimmten Seienden, dieses konkreten Menschen, aber nicht der Weltuntergang. Diese Auskunft müssen wir aber in einem bestimmten Sinne sofort wieder relativieren. Sie ist nämlich nur so lange wahr, als wir sie in einem ontischen Sinne verstehen, eben von der Aufhebung des Lebens eines Menschen durch den Tod her. In einem ontologischen Sinne findet im Tod sehr wohl ein Weltuntergang statt, und zwar so, daß uns in dem bestimmten Nichts, das sich gegen unser persönliches Leben wendet, doch so etwas wie das absolute Nichts, das »Ende aller Dinge«, die Negation von allem auftut. Dieser Sachverhalt soll jetzt deutlicher gemacht werden. Wir erinnern uns zuvor aber noch einmal daran, daß wir, wenn von der Negativität, der Nichtungsmacht des Todes gesprochen wird, von einer Möglichkeit, nicht von einem Faktum handeln. Es geht um das, wovor wir uns im Blick auf unseren Tod ängstigen. Der Tod steht im Blick, welcher uns als das Versinken in einem ausweglosen Ende erscheint. Wir werden weiter unten zu fragen haben, wie es möglich ist, daß sich uns der Tod von dieser Seite her zeigt und ob es für die philosophische Reflexion Gründe gibt, die es uns ermöglichen, den Tod in einem anderen Licht zu sehen.

Der Mensch ist nicht nur, sondern er verhält sich zu seinem Sein. Es geht ihm in seinem Sein um eben dieses Sein selbst. Es kann ihm nur um Sein gehen, weil er Sein versteht[3]. Ja das Sein ist für den Menschen »quasi notissimum«[4], das, worin sich sein Denken und Sprechen, sein Wollen und Handeln immer aufhält. Nur weil er um Sein weiß, und es ihm um sein Sein geht, vermag sich der Mensch vor dem Tode zu ängstigen. Er erscheint ihm als das Ende dieses Verhältnisses zum Sein und seines Verständnisses des Seins. In dieser Angst geschieht eine, zumeist unreflektierte, Anerkennung der Positivität des Seins. Sein ist besser als Nichtsein, sagt Aristoteles. Die Offenheit für das Sein bringt eine universelle Erschlossenheit in das Dasein des Menschen ein. Durch unser Verständnis des Seins sind wir befähigt, allem Seienden unser Interesse zuzuwenden, in ein Verhältnis zu ihm einzutreten und mit ihm überein zu kommen[5]. Wir sind zuletzt nichts anderes als

[3] Martin Heidegger, Sein und Zeit, § 4.
[4] Thomas von Aquin, De Ver. 1, 1.
[5] A. a. O.

unser Seinsverständnis und unser Seinsverhältnis. Wir artikulieren dieses Verhältnis und dieses Verständnis dadurch, daß wir die Menschen, Ereignisse und Dinge aus einem sie alle umgreifenden Bedeutungshorizont her als das, was sie für uns sind, aufgehen lassen. In diesem Horizont erhalten sie ihre Sinnstelle. In ihm bewegen wir uns sprechend, wertend und handelnd. In ihm lassen wir uns dies bedeutsam werden, vernachlässigen jenes, sind hier fasziniert und bleiben dort gleichgültig. Diesen Horizont, in welchem in der Beziehung des Menschen zu den Seienden das Sein durch unsere Existenz ausgelegt wird, können wir die Welt eines Menschen nennen. Wir verstehen dann unter der Welt nicht den Inbegriff alles Seienden oder das Weltall im astronomischen Sinne, sondern im Anschluß an Husserls und vor allem Heideggers Verständnis von »Welt« jene Einheit, in welcher der Bezug zwischen dem Menschen und den Seienden im Licht des Seins spielt.

Im Tod scheinen nun alle Verhältnisse des Menschen zu den anderen Menschen und Dingen zusammenzubrechen. Er stürzt im Tod, wie Eberhard Jüngel im Anschluß an das Alte Testament gezeigt hat, in die Verhältnislosigkeit[6]. Sie muß aber damit in Zusammenhang gebracht werden, daß im Tod der Horizont des Seinsverständnisses selbst einzustürzen scheint. Indem uns sein Licht genommen wird, verschwindet das Licht überhaupt. In diesem Licht entfalten sich erst alle Verhältnisse. Unser Verhältnis zu ihm ist das Urverhältnis, welches alle anderen umgreift. Nehmen wir die ontologische Verfassung des Menschen ernst, gemäß welcher er nicht nur ein Seiendes unter Seienden ist, sondern sich um Sein wissend und zum Sein verhaltend in seiner Welt bewegt, dann darf man sehr wohl sagen, der Tod erscheine dem Menschen als ein Weltuntergang, auch wenn die Welt im ontischen Sinne weiter ihren Gang geht. Denn indem dem Menschen im Tod das Licht des Seins untergeht, verliert er schlechthin alles. Das Nichts, welches im Tod auf uns zukommt, kann als das Nichts der Weltlosigkeit und damit der Verhältnislosigkeit in jeder Hinsicht angesprochen werden.

Der Untergang unseres Seinshorizontes im Tode hängt aufs engste mit der Frage zusammen, welche der Tod an den Sinn unserer Existenz stellt. Von ihr war oben schon die Rede. Jetzt fügen wir hinzu: Das Grauen vor dem Nichts, welches uns im Tode erreichen könnte, ist als Grauen vor dem Verlust des Seins zugleich das Grauen vor dem endgültigen Entzug des Sinnes. Wir wollen sein, aber so, daß unser Leben sinnvoll ist. Wir wollen den Sinn, aber dieser muß sein, das heißt in Wirklichkeit eingehen. Er darf nicht bloßer Entwurf, Idee, Traum oder Utopie bleiben. Es geht uns um sinnerfülltes Sein und um die Aktualität von Sinn im Sein. Daher erfahren wir das Sein als die Eröffnung der Möglichkeit von allem, was Sinn mit sich bringen könnte. Er kann sich uns nur auf dem universalen Feld der Erschlossenheit

[6] Eberhard Jüngel, Tod. Stuttgart 1971.

von Sein zuspielen. Sie geht weit über das bloße Faktum, das »Daß« unseres Daseins hinaus und weiß doch, daß genau dieses Daß der Ort ist, an dem sich alles Glücken und Scheitern abspielt und außerhalb seiner schlechthin nichts mehr möglich ist.

Das Nichts, das uns vom Tode her bedroht, stellt mit Sein und Sinn auch unsere Identität in Frage. Diese Aspekte gehören unauflöslich zusammen, können aber doch als Aspekte unterschieden werden. Jedes Seiende ist eines. Es ist nur, indem es sich als es selbst darstellt, als von allen anderen Unterschiedenes in sein Sein aufgeht, in sich Stand faßt, subsistiert. Indem das Seiende sein Sein als dieses Eine verwirklicht und darin unverwechselbar es selbst ist, besitzt es Identität. In diesem Wort versuchen wir, die Einheit von Sein und Einheit zum Ausdruck zu bringen. Von dieser Einheit her ergibt sich, daß ein jedes Seiende »wie es sein Sein bewahrt, so auch seine Einheit zu erhalten trachtet«[7]. Es widerstrebt seiner Auflösung. Diese nennen wir im Bereich des Lebendigen und auch beim Menschen Tod. Die Nichtung des Seins durch den Tod erscheint jetzt als Aufhebung unserer Identität. Sie ist in der Tradition der philosophischen Aussagen zum Problem des Todes am meisten beachtet worden. Die geläufige Bestimmung des Todes als Trennung von Seele und Leib zielt auf diese Aufhebung der Identität des Menschen. Das gilt zumindest dann, wenn man das Verhältnis von Seele und Leib thomistisch interpretiert und die Identität des Menschen nicht ausschließlich als die seines geistigen Selbst versteht.

Die mögliche Auflösung der Identität durch den Tod erreicht aber im Menschen noch eine andere Dimension. Wir sahen schon: Der Mensch ist nicht nur, sondern weiß auch um sein Sein. In diesem Wissen weiß er auch um den Unterschied zwischen sich selbst und allem anderen. So ist er nicht einfach Bewußtsein, sondern Selbstbewußtsein. Dabei geht der Akt, in dem er um sich selbst weiß und sich selbst will, in alle Vorzüge seines gegenständlichen Verhaltens als deren Bedingung mit ein. Daß ich ich selbst bin, dieses Wissen ist in allem Wissen um das, was nicht ich selbst bin, vorausgesetzt und anwesend. Daß ich mich bejahe und will, ist in allem Wollen und Handeln ebenfalls immer vorausgesetzt und mit anwesend. Dieses wissende und wollende Bei-sich-Sein ist der eine Pol, auf welchem unsere gesamte Beziehung zu den Seienden, ja sogar unser Seinsverständnis und unsere Verwiesenheit auf Sinn aufruht. Denn indem wir um uns selbst wissen, wissen wir um unser Sein. Indem wir uns selbst bejahen, bejahen wir unser Sein und suchen es als ein sinnerfülltes. Beides aber, daß wir um uns selbst wissen und uns selbst bejahen, schließt ein, daß wir uns als Leibliche, in Raum und Zeit Befindliche, im Verhältnis zu anderen Menschen Stehende vorfinden. Wir sind uns selbst immer durch die Bezüge zu anderem, das nicht wir selbst

[7] Thomas von Aquin, S.Th. I, 11, 1.

sind, vermittelt. Wir sind bei uns selbst im Ausgang zum anderen, das uns gegenübersteht. Wir begreifen aber beides, uns selbst wie das übrige Seiende, die beiden Pole, auf denen der Spannungsbogen unseres In-der-Welt-Seins errichtet ist, als Seiende, also im Licht des Seins. Darum hängt für den Menschen beides auf das engste zusammen, der Verlust seiner Identität, jetzt verstanden als um sich wissendes und sich bejahendes Bei-sich-Sein, und die Auslöschung des Seinshorizontes selber, von welcher oben die Rede war. So können wir sagen: Beim Menschen entspricht der möglichen Aufhebung seiner ontischen Identität, der Auflösung seines Seins als eines bestimmten Seienden, die Aufhebung der ontologischen Identität, der Untergang des Bezuges zum Sein überhaupt.

Die Nichtung, welche uns möglicherweise im Tod widerfährt, erscheint noch einmal unter einem anderen Gesichtspunkt, wenn wir sie als das Ende unserer Freiheit verstehen. Dies ist in den Aussagen über das Ende der Identität und aller Verhältnisse, in denen wir uns verwirklichen, schon mitausgesagt. Es ist aber gut, diesen Sachverhalt eigens in Erinnerung zu bringen. Wenn unser Seinsverständnis verlischt, unser Verhalten zu uns selbst und allem anderen aufhört, dann bedeutet dies das Ende unserer Möglichkeiten, das heißt unseres freien Seinkönnens und damit des Verfügens über uns selbst. Setzt der Tod dem freien Sichverhalten des Menschen ein unwiderrufliches Ende, so läßt er ihn aufhören, eine Person zu sein. Er macht ihn zu einem Objekt und Ding, über das verfügt wird und das selber nicht mehr verfügen kann. Diese äußerste Verdinglichung macht den Schrecken aus, der vom Anblick einer Leiche ausgeht. Sie ist sozusagen die Gestalt gewordene Unfreiheit, die sinnliche Erscheinung der nun eingetretenen Unmöglichkeit, über sich selbst zu verfügen[8].

Die Anwesenheit des Nichtseins und die Freiheit

Das Nichtsein, von dem wir fürchten, daß wir ihm im Tod anheimfallen, erschien uns als Seins- und Sinnverlust, von daher als eine Art von persönlichem Weltuntergang, worin die Verhältnislosigkeit des Toten eingeschlossen ist, als der Verlust der Identität und als verdinglichende Entpersonalisierung. Wir fragen jetzt: Wie ist es möglich, daß der Tod dem Menschen als

[8] Näheres dazu G. Scherer, Der Tod als Frage an die Freiheit. Essen 1971. In diesem Buch wurde der Versuch gemacht zu zeigen, daß ein emanzipatorisches Denken, welches die Verdinglichung des Menschen beseitigen will und auf seiner Befreiung zur Selbstbestimmung beharrt, in Widerspruch zu sich selbst gerät, wenn es die äußerste Form der Verdinglichung, die Leiche, akzeptiert. Ein wahrhaft emanzipatorisches Denken müßte vor allem das tun, was z. B. fast alle marxistischen Formen des emanzipatorischen Denkens strikt verweigern, die Frage nach dem Tod des einzelnen Menschen aufgreifen und prüfen, ob es eine Hoffnung über die Todesgrenze hinaus für uns Menschen gibt.

eine derart nichtigende Macht erscheint. Ein erster Hinweis für eine Antwort ergibt sich uns im Blick auf das zuletzt angesprochene Todesphänomen, nämlich die Leiche. Weil sie den Zurückgebliebenen in ihrer Starre, Blicklosigkeit, Stummheit und in dem alsbald einsetzenden Auflösungsprozeß das totale »Aus« vorzustellen scheint, meinen wir in ihr geradezu den sinnenfälligen Beweis für die Nichtungsmacht des Todes vor Augen zu haben. Hinzu kommt aber ein zweites. Wir können die sprachlose Sprache der Leiche wohl nur darum als Hinweis auf das totale Nichtsein verstehen, weil sich uns in dem vielfältigen »Nicht«, welches ständig in unserem Leben anwesend ist, die Möglichkeit eines endgültigen Verfalls an das Nichts eröffnet. Auf dem Hintergrund dieser Erfahrungen des Nicht deuten wir den Anblick der Leiche. Die Gegenwart dieses Nicht, und in ihm des Nichts, in unserem Leben geschieht auf vielfältige Weise. Wir sind jetzt noch nicht, was wir sein werden. Was wir jetzt sind, werden wir einmal nicht mehr sein. Niemals vermögen wir alle unsere Möglichkeiten zu verwirklichen. Denn dieses ergreifen, heißt jenes aufgeben, dieses tun, ein anderes lassen. Wir erleben im Durchgang durch die Phasen unseres Lebens wie zum Beispiel Kindheit und Jugend ein Sterben. Wir wissen, daß der Aufbruch zum Neuen immer durch den Untergang des Alten erkauft werden muß. Wir spüren Vergänglichkeit und in ihr das Nicht in der Gestalt des Nicht-mehr-Seins im Vergehen jedes Tages, im Verblassen von Erinnerung, im Prozeß des Alterns, in den Minderungen unseres Seins durch Krankheit usw. Vor allem: Wir sind einmal nicht gewesen. Daher ist uns nicht nur das Nichts durch das Nicht bekannt, welches jederzeit in unserem Leben gegenwärtig ist, sondern das Nichtsein unserer selbst schlechthin. Von ihm her hat man den Tod immer wieder verstanden. Auf antiken Grabinschriften kann man Sprüche wie diesen finden: »Sehr lange gab es dich überhaupt nicht, nun lebst du, nun kommt wieder die Zeit, da du aufhörst da zu sein« oder »ich war nicht, dann war ich, ich erinnere mich, nun bin ich nicht mehr, was kümmerts mich . . .«[9] Plinius der Ältere erklärt: »Für alle tritt mit der letzten Stunde dasselbe ein, was vor der ersten war, und Gefühl und Bewußtsein gibt es für Seele und Körper nach dem Tode so wenig, wie vor der Geburt.«[10] Das Nicht ist uns schließlich von Absurditätserfahrungen her bekannt. Erfüllung, die uns eine zeitlang zuteil geworden war, geht uns verloren. Was sein sollte, weil es von sich her gerechtfertigt ist, erweist sich als ohnmächtig. Es hat keinen Bestand, wird nicht beachtet und vom Unsinn verdrängt. Im Umgang mit anderen Menschen wird eine Leere spürbar, welche die Beziehungen der Menschen zueinander ins Gleichgültige stellt. Die gesellschaftlichen Verhältnisse können

[9] Maria R.-Alföldi, Der Tod. Glaube und Aberglaube im antiken Rom. In: Stichwort Tod, eine Anfrage. Frankfurt 1979, S. 85.
[10] A. a. O., S. 86.

bei aller Betriebsamkeit von solcher Bedeutungslosigkeit unterspült sein, daß diese Betriebsamkeit nur noch den Schein von Leben gibt. In solchen Untiefen, solcher Leere und Gleichgültigkeit spüren wir ebenfalls das Nichtige.

So vermag uns die Leiche zum Signal des Nichtseins zu werden, weil wir meinen, im Tod erreiche uns endgültig das Nichts, das sich in unserem Leben bereits auf die verschiedenste Weise gemeldet hatte. Das Leben zeigt dann, wie Gabriel Marcel betont hat, ein »Medusenantlitz«, welches den Menschen »erstarren läßt«. Es besitzt die »bestrickende Kraft«, seinen »Willen zur Redlichkeit«, den Willen, sich »nichts weiß machen zu lassen, in . . . Dienst zu stellen«.[11] In dieser angeblichen Desillusionierung im Blick auf den Tod zeigt sich ein Moment der Freiheit, des sich Verhaltens zum Tod, welches den Menschen als Menschen bestimmt. So legitim dieser Anspruch auf Redlichkeit auch ist, er hat, wenn er sich in dem Schluß ausdrückt, mit dem Tode sei alles aus, eine andere Entscheidung der Freiheit zur Voraussetzung. In ihr öffnet sich der Mensch dem Abgrund des Nichtseins, der ihn »anzusaugen scheint«. Marcel hat das große Verdienst, darauf hingewiesen zu haben, daß dieser Abgrund »in gewisser Hinsicht von meiner Freiheit selbst geschaffen« worden ist. Er kann die »Macht zur Vernichtung, die er zu besitzen scheint, . . . nur aufgrund des Zusammenspiels mit einer Freiheit behaupten, die sich selbst verrät, um ihm solche Macht einzuräumen«. Die Freiheit, welcher der Tod in seiner reinen Negativität erscheint, hat es versäumt, sich für bestimmte Erfahrungen aufzuschließen, welche ein »ontologisches Gegengewicht« gegen das Verständnis des Todes als reiner Vernichtungsmacht bedeuten können: »Ich glaube, daß es in der fast völligen Nacht, die uns umgibt, und deren Dichte uns zu gewissen Stunden zu ersticken droht, trotzdem . . . ein Aufleuchten gibt – Zeichen, die gleichsam der Erwartung entgegenkommen, dem Fordern entgegenkommen, das wir haben und das unser Sein ausmacht.«[12] Diese Zeichen übersieht, wer sich vom Nichts des Todes ansaugen läßt. Er übersieht sie aber gerade, weil er sich von diesem Nichts ansaugen läßt. So bestimmt er selbst darüber mit, als was sich ihm der Tod zeigt. Dieser Sachverhalt darf nie vergessen werden, wenn davon die Rede ist, daß der Mensch sich um den Tod wissend zu ihm verhalten kann und von daher sein ganzes Leben mitbestimmt wird. Steht es so, dann ist es von äußerster Wichtigkeit näher zu klären, von welcher Art jenes »Aufleuchten« ist, auf das Marcel uns hinweist. Denn nur wo es erfahren wird, haben wir die Möglichkeit, den Boden für ein anderes Verständnis des Todes zu gewinnen. Ohne die Erfahrung, um die es hier geht, scheinen alle Argumente von vornherein zum Scheitern verurteilt zu sein, welche philoso-

---

[11] G. Marcel, Gegenwart und Unsterblichkeit, Frankfurt 1961, S. 85.

[12] Tod und Unsterblichkeit. In: Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Frankfurt 1967, S. 84.

phisches Denken für ein Leben des Menschen jenseits der Todesgrenze vorzubringen vermag.

Das dreifache Grundverhältnis

Ist das Nicht in unserem Dasein anwesend, so können wir uns nicht zu unserem Sein verhalten, ohne uns zugleich zu diesem Nicht zu verhalten. Die Stellungnahme zu uns selbst und unser Selbstverständnis schließt immer den Umstand ein, daß wir einmal nicht sein werden und uns das Nichts vom Tode her droht. Wir können auch unser Leben nur annehmen oder verwerfen, indem wir uns dazu verhalten, daß die verschiedenen Weisen der Minderung von Sein und Sinn – und damit wiederum das Nicht – in unser Dasein eingreifen. Die Entdeckung, das Menschsein könne nicht ohne dieses Nicht gedacht werden, läßt uns auf unsere Endlichkeit stoßen. Endlichkeit im philosophischen Sinne besagt nichts anderes als einen Modus des Seins, der durch Nichtsein mitgeprägt ist. Vor dem Endlichen erwacht die Frage, wie es überhaupt sein kann, da ihm das Sein offenbar nicht von sich aus zu eigen ist. Sonst könnte es nur sein und nicht auch nicht sein. Endliches Seiendes verlangt nach einer Begründung. Es kann nur sein, wenn es durch einen Grund ist, der nicht mit ihm identisch ist, sondern es ins Sein entläßt, sein läßt, indem er es trägt. Dieser metaphysischen Einsicht ist nicht zu entgehen, sobald uns die Endlichkeit des Seienden aufgegangen ist. Wie immer die nun einsetzende Frage nach diesem Grund auch beantwortet werden kann, daß endlich Seiendes der Begründung bedarf, läßt sich nicht leugnen. Selbst wer den Zufall in die Absolutheitssphäre einrücken läßt und mit ihm die schlechthinnige Irrationalität, macht doch noch einen Grund namhaft. Damit steht aber auch fest: Wie immer jener Grund bestimmt werden mag, der Mensch muß sich, indem er zu sich selbst verhält, zugleich auch zu seinem Grund verhalten. Die Einheit des Verhältnisses des Menschen zu sich selbst entfaltet sich somit in drei Richtungen. Keine kann ohne die andere gedacht werden. Denn der Mensch ist das Wesen, das anders als alles übrige endliche Seiende darum weiß, daß er ist, obwohl er einmal nicht war und deswegen des Grundes bedarf.

Der Grund, um den es geht, muß aber ein zur Begründung des Seins des Seienden fähiger sein. Es geht nicht um die Ursache irgendeiner Wirkung im Feld des bereits Seienden. Es geht um den Grund, welcher mächtig ist, dasjenige, was von sich her nichts ist, zum Sein zu bringen und im Sein zu halten. Die Wirkmächtigkeit der Weise, auf die er begründet, ist von allen anderen Wirkweisen zu unterscheiden. Sie ist schlechthin einmalig als Macht der Seinsmitteilung. Zu ihr kann nur die Absolutheit des Seins selber fähig sein. Denn was sonst sollte in der Lage sein, den schlechthinnigen Unterschied von Sein und Nichtsein zu überwinden? Nur das Sein selbst vermag das Sein

zu gewähren. So muß der Grund des Menschen, zu dem er sich verhält, indem er sich zu sich selbst und seinem Nichtsein verhält, der absolute Grund sein. Diese Einsicht, in der traditionellen Metaphysik in verschiedenen Gestalten vorgetragen, wird dadurch nicht unwahr, daß man sie leugnet oder vergißt. Ein Einwand gegen sie ist eigentlich nur möglich, wenn man jenen Grund am Modell innerweltlicher Ursachen versteht und aus dem Auge verliert, was durch diesen Grund begründet werden soll, eben das Sein dessen, das von sich her nichts ist. Diese Dimension des Fragens und Denkens wird allerdings bereits aufgegeben, wenn das Denken seinen ontologischen Charakter preisgibt.

Das Leben des Menschen ist notwendig ein solches, welches über sich selbst hinausgeht. Es transzendiert sich selbst, indem es, von dem in ihm anwesenden Nichts genötigt, über sich selbst hinaus fragt nach seinem Grund. Es geht auch über sich hinaus, indem es sich im Vorlaufen in den Tod (Heidegger) auf eine Zukunft bezieht, die, wie immer es auch um sie bestellt sein mag, auf jeden Fall ein »Jenseits« gegenüber diesem Leben bedeutet. Dasselbe gilt von der Frage nach dem Sinn unseres Daseins. Wo sie aufbricht, übersteigt der Mensch das Ganze seines In-der-Welt-Seins. Er fragt dann ja, wie es um sein Dasein in dieser Welt letztgültig bestimmt sei. Dazu muß er sich selbst und seine Beziehungen zu allem, was ihn umgibt, und darin schlechthin alles Seiende übersteigen. Wo die Sinnfrage im Ernst gestellt wird, wird ja alles fragwürdig. Wenn aber alles fragwürdig ist, so ist man eben über alles hinaus. Ob einer nun den Schluß zieht, alles sei sinnlos oder eine letzte Begründung für Sinn findet, in jedem Fall findet ein Transzendenzvollzug über alles hinaus statt, was wir selbst sind und was uns umgibt. Eine solche radikale Sinnfrage stellen wir, wenn uns der Sinn, der uns bisher trug, fragwürdig geworden ist. Wieder zeigt sich: Wir transzendieren unser eigenes Sein und alles Seiende, indem wir vom Nicht getroffen sind. Freilich vermag uns, wenn aller Sinn entgleitet, darin die Einsicht aufzugehen, daß wir unsere Welt immer schon interpretiert und immer schon aus einem alles Seiende einbegreifenden Sinnentwurf gelebt hatten. Wir transzendieren also alles Bestehende nicht zum ersten Mal, wenn uns alles brüchig wird. Wir stoßen dann vielmehr darauf, daß wir alles immer schon im Licht eines bestimmten Sinnes gesehen haben. Das wurde oben schon dargestellt. Nun fügen wir hinzu: Beides, der ursprüngliche Entwurf von Sinn wie auch alles Fragwürdigwerden dieses Sinnes wurzelt darin, daß wir der Sinn des Seins nicht selber sind, sondern ihn interpretieren, ertasten, verstehen lernen müssen. In Richtung auf ihn, nicht auf ein leeres Nichts hin, transzendieren wir, wenn wir Sinn entwerfen und nach Sinn fragen. Soll nämlich der Bezug des Menschen zum Seienden in der Welt vom Sinn getragen sein, so müssen der Mensch und alles Seiende, an diesem alles übersteigenden und alles einbegreifenden Sinn teilhaben und sich von ihm bestimmen

lassen. So zeigt sich in dem im Sein des Menschen notwendig eingeschlossenen Verhältnis zu seinem Grund und zum Sinn seines Daseins die gleiche Struktur. Der Mensch ist nichts anderes, als die aus der Spannung von Sein und Nichts erwachsende Transzendenz auf den absoluten Grund und Sinn.

Dürfen wir nun behaupten, daß auch unser Verhältnis zum Tode dieselbe Grundstruktur besitzt? Im Tod kulminiert diese Spannung von Sein und Nichts. Wie im Verhältnis zu unserem Grund und zu unserem Sinn verhalten wir uns auch im Verhältnis zum Tode wiederum zu unserem Sein und zu unserem Nichts und transzendieren unser Leben. Und doch birgt der Tod, was unser Verhältnis zum Grund und zum Sinn angeht, die entscheidende Frage erst in sich: Wird in ihm das Nichts über unser Sein triumphieren, weil sich dieser absolute Sinn-Grund uns entzieht, uns fallen läßt? Wäre es so, dann müßte uns der Tod über alle oben aufgewiesenen Todesphänomene hinaus noch in eine letzte Verhältnislosigkeit hinaus auflösen. Dann müßte nämlich Seins-, Sinn-, Welt- und Identitätslosigkeit als die endgültige Verlassenheit von Gott, als die vollendete Gottlosigkeit erscheinen. Stünde es so, dann geriete auch unser Verhältnis zum Grund und zum Sinn in eine letzte Fragwürdigkeit. Das dreimal dreifache Grundverhältnis des Menschen zu sich selbst kann sich erst vom Verhältnis zum Tode her schließen. Um in dieser Situation weiterzukommen, müssen wir versuchen, jenes Aufleuchten und jene Zeichen zu interpretieren, auf die wir einen Hinweis bei Gabriel Marcel fanden.

Sinnerfahrung als Argument für Todestranszendenz

Es gibt Erfahrungen der Übereinstimmung zwischen Mensch und Welt. In ihnen sind die viel zitierten absurden Mauern, die uns häufig umgeben, die leere Gleichgültigkeit, die Isolation des Menschen von den andern Menschen, von der Natur, das Fremdsein in der Situation, in der er sich befindet, aufgehoben. Wir erfahren dann, daß der Mensch und die übrigen Seienden zueinander »passen«. Das geschieht am meisten in der Überwältigung durch Schönheit sowie in der Erfahrung, von anderen Menschen geliebt zu werden und sich auch selbst in der Lage zu sehen, sie zu lieben. Es kann sich aber auch um ganz unscheinbare Erfahrungen handeln, zum Beispiel, daß ein technischer Ablauf funktioniert und darin menschliches Denken und Handeln mit der Natur übereinstimmt. Ähnliches geschieht im Wohlgeschmack oder der Bekömmlichkeit von Speisen und Getränken, in der Geborgenheit, welche eine Wohnung vermittelt, in der Übereinstimmung des Denkens mit bestehenden Sachverhalten, oder der, die sich in einem Gespräch herstellt, in der Erfahrung der Fügsamkeit des Materials für die formende Hand des Menschen usw. In all diesen Erfahrungen wird der Unterschied zwischen

dem Menschen und dem, was er erfährt und womit er umgeht, keineswegs aufgehoben. Dennoch werden sie miteinander eins, sie sind miteinander verbunden, erweisen sie sich als Pole eines Geschehens. In dieser Verbundenheit haben sie aneinander teil. Es ereignet sich eine Art von partizipativer Identität. So punktuell, das heißt, so augenblickshaft, und so sehr auf die Übereinstimmung mit einem einzelnen Seienden bezogen solche Erfahrungen auch meist sind, in ihnen lichtet sich in einer eigentümlichen Weise das Ganze der Wirklichkeit. Es ist, als ob in ihnen vom einzelnen Seienden her ein Licht auf das Sein selbst fiele und als ob in der Versöhnung und im Frieden, welche der Mensch mit einem bestimmten Konkreten vollzieht, eine Übereinstimmung durchbrechen wolle, die sich auf schlechthin alles bezieht. Ein neues Licht geht auf, in dem alles erscheint. Der Mensch bejaht sich dann selbst, weil er das andere, ihm Begegnende bejaht. Indem er beide bejaht, gilt seine Affirmation dem Dasein überhaupt. Darin ist unausdrücklich oder ausdrücklich das Ja zum alles tragenden Grund gegenwärtig. Dieser erweist sich als der Sinngrund, im Maße das dem Menschen in einer solchen Erfahrung Begegnende als in sich selbst kostbar und bewundernswert, gültig und des Seins würdig erscheint. Dann gehören Sein und Sinn zusammen. Indem ihre Verdichtung erfahren wird, indem sich zeigt, daß das Sein des Seienden als sinnerfülltes erst seine Teilhabe am Sinn des Seins selbst erweist, gelangt der Mensch in eine Dimension, welche der Dialektik von Sein und Nichts entzogen zu sein scheint. Er ist dann wie am Ziel, wie in der Heimat, dort, wohin er gehört. Wir können diese Dimension als die der todlosen reinen Sinnidentität bezeichnen.

Gabriel Marcel hat diese Dimension aus dem Horizont zwischenmenschlicher Interpersonalität gedacht. In ihr vor allem ereignete sich für ihn das Aufleuchten, welches nicht nur eine Hoffnung über den Tod hinaus möglich macht, sondern das die Hoffnung Begründende bereits in sich trägt. Darum kann Marcel sagen, in ihm sei die unerschütterliche Gewißheit, »daß eine Welt, die von der Liebe verlassen ist, im Tod versinken muß, daß aber dort, wo die Liebe fortdauert . . . der Tod endgültig besiegt wird«[13]. Um diese Gewißheit zu verstehen, müssen wir noch hinzufügen, daß der Mensch in diesem Aufleuchten des Sinnes der Welt nicht nur an einer bruchlosen Identität partizipiert, sondern ihm sein Dasein zur Gabe werden kann. Dieses Dasein ist ja keineswegs selbstverständlich. Es könnte auch nicht sein. Eben dies zeigt sich in den Erfahrungen des Nicht, in welchen sich das Nichts meldet. Wo sich ihm aber in jener Erfahrung der Übereinstimmung der Sinn des Seins kundtut, wird ihm darin deutlich, daß er nicht nur in irgendeiner Weise ins Dasein gezwungen wurde, ein Produkt des Zufalls, einer wie immer gedachten naturgesetzlichen Evolution oder der dialektischen Sprünge

[13] G. Marcel, Gegenwart und Unsterblichkeit. Frankfurt 1961, S. 287.

der Materie ist, sondern sich verdankt, weil er nicht nur ist, sondern sein darf. Der absolute Grund des Seins, in welchem auch aller Sinn des Seins bewahrt ist, kann nun als Urheber des Menschen und seiner Welt verstanden, die Seinsmitteilung von seiten dieses Grundes als der ursprüngliche Segen gedeutet werden, der dem Menschen dadurch zuteil geworden ist, daß er ist. Mehr noch: Der absolute Urheber erscheint dann als das unendliche Du des Menschen, welches sich ihm durch alles hindurch kundtut und in Liebe an sich zieht[14]. Dieser Charakter unseres Seins als einer Gabe müßte uns aufleuchten, wenn wir im Blick auf die Sinnerfahrungen zugleich die Spannung von Sein und Nichts im Sein des Menschen vor Augen behalten. Warum sind wir und nicht lieber nicht? Die Antwort auf diese abgewandelte Frage Schellings wird uns zuteil, wenn wir Sein als Gabe erfahren.

Ist damit unsere Frage nach dem Schicksal des Menschen im Tode endgültig beantwortet? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir bedenken, daß die Sinnerfahrungen im faktischen Existieren des Menschen von Absurditätserfahrungen in Frage gestellt werden. Darum können wir nur sagen: Indem wir solche Erfahrungen machen, eröffnet sich uns die Möglichkeit, unser Leben gerade von den Punkten her, an denen es sich selbst gewinnt, als Verheißungen eines künftigen Lebens zu verstehen. Wir haben im Blick auf diese Erfahrungen die Möglichkeit, der ansaugenden Nichtungstendenz des Todes das ontologische Gegengewicht entgegenzusetzen, von dem Marcel spricht. Wir können jetzt die dogmatische Selbstverständlichkeit und Naivität der These durchstoßen, mit dem Tod sei alles aus. Wir vermögen jetzt zu hoffen, weil uns das Sein zur Gabe geworden ist. In ihr berühren wir die Quelle der Mitteilung dieser Gabe als den Urgeber. Ist er nämlich der absolute Grund von Sein und Sinn, dann kann der uns im In-der-Welt-Sein aufleuchtende Sinn nur sein, indem er in einer Entsprechung und Ähnlichkeit zum absoluten Sinngrund selbst steht. Wir dürfen aufgrund solcher Erfahrungen aber auch hoffen, weil wir nun zu uns selbst als seinsverstehende und sinnverlangende Wesen neu Mut fassen können. Wiederum ist auf G. Marcel zu verweisen. Er hat Recht, wenn er behauptet, diese Erfahrungen ließen unsere ursprüngliche Sehnsucht nicht als veraltet und kindisch, sondern als legitim erscheinen. Es ist die Sehnsucht nach einem Leben im Sinn, welches nicht der Vergänglichkeit verfällt.

Ist dies ein »Beweis« für die Unsterblichkeit des Menschen? Im modernen Sinn des Verständnisses von »Beweis« sicher nicht. Beweis meint nämlich die Deduktion speziellerer Sätze aus allgemeineren oder die Verifikation einer

[14] Zum Gottesbeweis aus dieser Erfahrung, von der hier die Rede ist, siehe vor allem Günther Pöltner, Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin. Wien 1978. Die oben erörterte Theorie vom dreifachen Grundverhältnis des Menschen stellt eine Weiterführung der drei Grundtatsachen dar, von welchen her Bernhard Welte in seiner »Religionsphilosophie« argumentiert (Freiburg i. Br. 1978).

Hypothese durch die empirische, beobachtbare Wirklichkeit. Es leuchtet sofort ein, daß es unsinnig ist, eine Todestranszendenz des Menschen aus Sätzen ableiten zu wollen. Eine Verifikation der Hypothese, der Mensch werde nach seinem Tode leben, ist solange unmöglich, als wir nicht gestorben sind. Darüber hinaus aber gilt noch folgender Gesichtspunkt: Der absolute Grund, welcher in sich zugleich der absolute Sinn des Seins ist, ist kein seiender Gegenstand in der Welt (Jaspers). Weil er alles Seiende, das wir kennen, begründet, muß es eine Entsprechung zwischen ihm und diesem Seienden geben. Zugleich entzieht er sich aber in eine unendliche Unbegreiflichkeit. Denn er ist weder durch Sinne noch durch Phantasie vorstellbar, noch ein von anderen Seienden begrifflich abgrenzbares Etwas. Jener absolute Sinngrund, der sich dem begreifenden Erkennen entzieht, ist es aber, auf den wir unsere Hoffnung setzen, wenn wir die genannten Erfahrungen für uns als die »Fenster des Absoluten« gültig sein lassen. Steht es so, dann ist die Verhülltheit, die über unserem Tod und damit über unserem Leben liegt, ein weiterer Hinweis auf die Legitimität unserer Hoffnung als einer vernünftigen. Genau an diesem Punkt vermag unser Verhältnis zum Tod seinen äußersten Umschlag zu erfahren. Sind wir darauf angewiesen, daß uns der absolut Unbegreifliche aus dem Nichts des Todes rettet, vor dem wir uns ängstigen, dann ist die bleibende Verhülltheit (K. Rahner), die über unserem Tode liegt, eher ein weiteres Zeichen der Verheißung als der drückenden, nicht zu bewältigenden Last unseres Todesschicksals. Wir sind dann als die »Sterblichen« im Sinne Heideggers in der Tat die in den Abgrund des Seins und des Sinnes Gehaltenen und nicht die zum nichtigen Tod Verurteilten. Wir dürfen dann hoffen: Im Tode naht sich uns und rettet uns jene unendliche Macht des Seins und des Sinns, welche wir unser göttliches Du nennen dürfen, und führt uns in die Endgültigkeit des Sinnes, der uns im jetzigen Status unserer Existenz so oft entzogen bleibt[15].

Von daher fällt auch Licht auf das im Bereich des Lebendigen einmalige Phänomen der Notwendigkeit des wissenden Sichverhaltens zum Tod. Es ist die Auszeichnung und die Not einzig des Menschen. Sie ist es, weil er allein den Abgrund zu erfahren vermag, in welchem Sein, Nichts und der Ursprung aller Seinsmitteilung aneinander grenzen. Im Tode erfährt er in Unmittelbarkeit das Geheimnis, dem er und alles sich verdanken. So gesehen ist die Tatsache, daß der Mensch als einziges Wesen um seinen Tod weiß, kein unauflösliches Paradox mehr, sondern Bedingung der Möglichkeit einer Transzendenz über sein Leben hinaus in eine Zukunft, in welcher das Seiende, wir selbst und der absolute Sinngrund in einen anderen Bezug zueinander

[15] Es sei darauf hingewiesen, daß die Unterscheidung der beiden »Tode«, dessen nämlich, der im Horizont des Nichts und dessen, der im Horizont der Verheißungen der Sinnerfahrungen interpretiert wird, für die Frage nach dem Unterschied zwischen dem »paradiesischen« Tod und dem, der uns alle bedroht, wichtig ist.

gelangen. Ist dies alles Philosophie oder christliche Theologie? Die Frage drängt sich von der Analogie her auf, die sich zwischen dem ergibt, was das Neue Testament Auferweckung nennt und dem, was hier als Möglichkeit des Denkens entfaltet wurde. Die Antwort lautet: Es ist nicht christliche Theologie, weil es von Erfahrungen ausgeht, die jedermann zugänglich sind, wenn er nur jenen Gebrauch von seiner Freiheit macht, welchen Marcel fordert. Damit soll nicht ausgeschlossen sein, daß eine Reflexion auf das Wesen der Sinnerfahrungen, in ihrer Verbindung mit dem Gedanken an ein das Sein mitteilendes ewiges Du des Menschen nicht ohne die Voraussetzung des historischen Faktums der Offenbarung Gottes in Jesus Christus möglich ist. Aber es zeigt sich zugleich: Die Botschaft von der Auferweckung ist mit Grunderfahrungen des Menschen kompatibel. Sie widerspricht nicht unserem Denken, sondern liegt auf der Linie dessen, wofür wir als Denkende Argumente der Hoffnung zu entwickeln vermögen. Dem entspricht es, wenn wir in der Tradition der Menschheit, außerhalb der explicit christlichen Bezeugung der Offenbarung, Zeugnisse dieser Hoffnung finden. Sie gründen im Faktum der Vernunft, verstanden als Aufgeschlossenheit des Menschen für Sein und Sinn. Ohne diese Erfahrungen und ihre Reflexion vermag die Botschaft von der Auferweckung kein Echo zu finden.

Darum hat ihre philosophische Thematisierung ein eigenständiges Recht. Was geschieht, wenn solche Erfahrungen verstellt werden, hat Reinhold Schneider in seinem düsteren, todesumschatteten Buch »Winter in Wien« herausgestellt. Er behauptet, gerade der Mensch, dessen zeitliches Leben dem Nichtigen preisgegeben ist, gerate in eine Zone, in der er lebt, »ohne von der Frage nach Unsterblichkeit beunruhigt zu werden«, weil er »das ewige Leben weder ersehnt noch fürchtet«. Denn nach Schneider setzt der Glaube an Auferstehung den Wunsch nach Auferstehung voraus – oder die Angst vor dem Nichts. Verlischt aber die Intensität unserer Erfahrungen mit dem Sinn in der Welt, verlöschen diese Angst und dieser Wunsch. Schneider knüpft daran die Forderung, man müsse, wenn man das Verlangen nach und den Glauben an Auferweckung wiedererwecken wollte, »den Willen zum Diesseits stärken . . . Nur einem heftigen Willen zum Diesseits entkeimt . . . der Glaube an das Jenseits«[16].

[16] Reinhold Schneider, Winter in Wien. Freiburg i. Br. 1963, S. 67 und 178 f.

Zwischen Tod und Auferstehung

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Eine Erklärung der Glaubenskongregation zu Fragen der Eschatologie

Unter dem Datum des 17. Mai 1979 veröffentlichte die Glaubenskongregation des Heiligen Stuhls mit Päpstlicher Approbation einen »Brief zu einigen Fragen der Eschatologie« an alle Bischöfe, Mitglieder der Bischofskonferenzen. Dieses Schreiben geht aus von einer Überzeugung, die sich in den letzten Bischofssynoden immer deutlicher herauskristallisiert habe; es verbindet so ganz bewußt das Päpstliche Lehramt mit demjenigen der Gemeinschaft der Bischöfe und stellt darum auch sein Wort in die Sorge der Bischofskonferenzen hinein. Den Synoden also sei immer mehr bewußt geworden, daß die Kirche heute vor einer doppelten Notwendigkeit stehe: Einerseits muß sie die vollkommene Treue zu den grundlegenden Wahrheiten des Glaubens festhalten, andererseits ist in der geistigen Umwälzung dieser Zeit die Aufgabe der Interpretation besonders dringlich geworden, damit der eine Glaube auch heute kommunikabel wird. Interpretation und Treue können in ein gewisses Spannungsverhältnis zueinander treten, gehören aber gerade so unlöslich zusammen: Nur wer die Wahrheit wieder zugänglich macht, sie tatsächlich vermittelt, bleibt ihr treu; aber auch nur wer treu bleibt, interpretiert richtig. Eine Interpretation, die nicht treu ist, ist keine Auslegung mehr, sondern Fälschung. Darum bedeutet das Insistieren auf der Treue keine Absage an die Interpretation, keine Aufforderung zum »sterilen Wiederholen alter Formeln« (wie törichterweise im Streit um Küng von vielen Seiten insinuiert wurde), sondern ganz im Gegenteil die entschiedenste Beanspruchung sachgerechter Interpretation. Wenn ich am Ende des Auslegens ehrlicherweise zu dem ausgelegten Wort nicht mehr stehen, es nicht mehr redlich mitsprechen kann, habe ich als Ausleger versagt. »Das Wort sie sollen lassen stahn« – diesen bekannten Ausspruch Martin Luthers könnte man als die Grundaufgabe über jede Interpretation schreiben, die ihrem Anspruch gerecht werden will.

Die Treue, von der das genannte Schreiben spricht, bezieht sich auf die »fundamentalen Glaubenswahrheiten«. Was ist das eigentlich? Der Brief aus Rom verweist dafür auf das Taufbekenntnis; in einer schönen Formulierung bezeichnet er es als ein Nachzeichnen und Nachgehen des Weges der Ratschlüsse Gottes – von der Schöpfung bis zur Vollendung in der Auferstehung von den Toten. Der Verweis auf das Taufbekenntnis ist nicht nur deswegen

sachgemäß und sinnvoll, weil er sich auf Bibel und Väter berufen darf[1], sondern weil er den untrennbaren Zusammenhang von Glaube und Leben, von Glaube, Gebet und Gottesdienst sichtbar macht: »Glaubenswahrheiten« sind nicht ein ideologisches Gepäck, das sich der Christ neben einigem anderen auch noch aufladen müßte; Christ wird man durch die Taufe, Taufe aber ist Hineingegebenwerden und Sich-Hineingeben in die gemeinsame Form des Glaubens an den Dreifaltigen Gott. Kirchengliedschaft wird daher konkret vollzogen im gemeinsamen Beten des Glaubensbekenntnisses, das Anwesenheit der Taufe und Zugehen auf den gegenwärtigen Herrn in einem ist. Wenn ich das Credo oder einzelne Teile daraus nicht mehr wirklich bejahend mitsprechen kann, dann ist der Inhalt der Taufe, das Zugehören zur Gebets- und Bekenntnisgemeinschaft der Kirche selbst betroffen. Das Glaubensbekenntnis, das auf solche Weise in den Mittelpunkt gerückt wird, ist seinerseits nicht eine Ansammlung von Sätzen, sondern (worauf die römische Erklärung gleichfalls hinweist) eine Struktur, in der die innere »Kohärenz«, die Einheit des Geglaubten als einer einzigen Ganzheit ausgedrückt ist. So kann man nicht Stücke daraus streichen, ohne das Ganze zu zerstören[2].

Das römische Schreiben wendet sich von diesen Voraussetzungen her dem Artikel zu, der die Hoffnung ewigen Lebens betrifft und sagt darüber: »Wenn für die Christen nicht sicher feststeht, welches der Inhalt der Worte ›ewiges Leben‹ ist, dann zerrinnen die Verheißungen des Evangeliums und die Bedeutung von Schöpfung und Erlösung, und selbst das irdische Leben wird jeglicher Hoffnung beraubt (vgl. Hebr 11, 1).« Genau diese Gefahr sieht die Glaubenskongregation aber offensichtlich heute gegeben: »Wer sähe nicht, wie sich hier ein subtiler und immer tieferer Zweifel in den Herzen ausbreitet?« Sie weist darauf hin, daß theologische Streitfragen heute offen ausgetragen werden, deren Gegenstand und deren Gewicht der Großteil der Gläubigen nicht abzusehen vermag. »So werden in der Tat die Existenz der Seele und die Bedeutung des Lebens nach dem Tode diskutiert und man fragt sich, was zwischen dem Tod des Christen und der allgemeinen Auferstehung geschieht. Durch all dies werden die Gläubigen verwirrt, weil sie ihre gewohnte Sprechweise und die ihnen vertrauten Begriffe nicht mehr wiederfinden.« Hier wird ein weiterer kennzeichnender Aspekt des römischen Textes sichtbar: Weil er Wert legt auf die Kommunikabilität des Gedankens in der Sprache, darum muß er auch auf die synchrone und diachrone Kontinuität der Sprache Wert legen sowie auf den Zusammenhang zwischen der Sprache

---

[1] Vgl. Röm 6, 17: Taufe als Übergebenwerden an den »Typus der Lehre«, womit ein Glaubensbekenntnis oder eine katechismusartige Zusammenfassung der wichtigsten Glaubensinhalte angesprochen ist. Vgl. E. Käsemann, An die Römer. Tübingen 1973, S. 171 f.; H. Schlier, Der Römerbrief. Freiburg 1977, S. 208 ff.; J. Ratzinger, Kirche und wissenschaftliche Theologie. In: W. Sandfuchs, Die Kirche. Würzburg 1978, S. 83–95, bes. 91 ff.

[2] Vgl. dazu H. de Lubac, Credo. Einsiedeln 1975, S. 29–56.

des Gebets (die in der Kirche wesentlich diachron und so »katholisch« ist) und der Sprache der Theologie. Weil die »grundlegenden Glaubenswahrheiten« allen Gläubigen gehören, ja, der konkrete Gehalt der Einheit der Kirche sind, darum kann die Grundsprache des Glaubens keine Fachsprache sein, daher ist die Sprache als Träger der Einheit nicht beliebig manipulierbar. Die Theologie als Wissenschaft bedarf der Fachsprache; als Interpretation wird sie die gemeinten Sachverhalte immer neu zu übersetzen versuchen. Aber das eine wie das andere ist bezogen auf die Grundsprache des Glaubens, die sich nur in der ruhigen Kontinuität der betenden Kirche gemeinschaftlich weiter entfalten kann, abrupte Abbrüche jedoch nicht verträgt. Das römische Schreiben nennt mit großem Nachdruck die beiden wiederum einander nicht widersprechenden, sondern ergänzenden Aufgaben, die hier entstehen: Einerseits muß Theologie forschen, diskutieren, experimentieren; andererseits kann sie sich dabei ihren Gegenstand nicht selber geben, sondern ist immer rückbezogen auf die »Essenz des Glaubens«, der ein Glaube der Kirche ist: Diese Essenz zu durchdringen, sie zu entfalten, nicht aber sie zu verändern oder zu ersetzen, ist die Aufgabe der Theologie, die gerade so wahrlich anspruchsvoll genug ist[3].

Von diesen methodischen Einstellungen her entwickelt der römische Text seine inhaltliche Aussage, deren wesentlichen Gehalt man in zwei Punkten zusammenfassen kann:

1. Die Auferstehung der Toten, zu der wir uns im Credo bekennen, umfaßt den *ganzen* Menschen; sie ist »für die Auserwählten nichts anderes als die Ausweitung der Auferstehung Christi auf alle Menschen«.

2. Für den Zwischenzustand »zwischen« Tod und Auferstehung gilt, daß »die Kirche die Kontinuität und die selbständige Existenz des geistigen Elements am Menschen nach dem Tode« festhält, »das mit Bewußtsein und Wille ausgestattet ist, so daß das ›Ich des Menschen‹ weiterbesteht. Um dieses Element zu bezeichnen, verwendet die Kirche den Ausdruck ›Seele‹.« Das römische Schreiben weiß darum, daß dieses Wort »Seele« in der Bibel in unterschiedlichen Bedeutungen auftritt, stellt aber dazu fest, »daß es keinen stichhaltigen Grund gibt, dieses Wort zu verwerfen; sie sieht darin vielmehr das schlechthin notwendige worthafte Instrument, um den Glauben der Kirche festzuhalten«.[4] Das Wort »Seele« als Träger eines Grundaspektes der

---

[3] Der römische Text sagt dazu ausdrücklich: »Es geht hier natürlich nicht darum, die theologische Forschung einzuschränken oder gar zu verhindern, deren der Glaube der Kirche durchaus bedarf . . .« Im letzten Teil der Erklärung wird dann noch einmal gesagt: »Die mit diesen Fragen verbundenen Schwierigkeiten legen den Theologen, deren Aufgabe gewiß unerläßlich ist, schwere Verpflichtungen auf. Ebenso haben sie aber auch ein Anrecht auf unsere Ermutigung und auf jenen Freiheitsraum, den ihre Methoden berechtigterweise fordern.«

[4] Die offizielle deutsche Übersetzung ist hier falsch, wenn sie schreibt: ». . . zumal ja irgendein sprachlicher Ausdruck zur Stütze des Glaubens einfach notwendig ist.« Damit ist der zentrale Inhalt des Satzes verfehlt, der nicht »irgendeinen sprachlichen Ausdruck« verlangt (was ein sinn-

christlichen Hoffnung wird hier also zu der im Gebet der Kirche verankerten Grundsprache des Glaubens gerechnet, die für die Kommunion in der geglaubten Wirklichkeit unverzichtbar ist und daher auch dem Theologen nicht einfach zur Disposition steht.

Das Kirchliche Lehramt hat mit diesem Schreiben in einen theologischen Disput eingegriffen, in dem es die Grenze der Theologie berührt sah: Die Auflösung des Seelenbegriffs, die sich seit eineinhalb Jahrzehnten immer deutlicher abzeichnete, erscheint nicht mehr als ein bloß innerwissenschaftlicher Streit; hier ist das sprachliche Substrat des Glaubens, seine Grundsprache berührt und damit auch die Grenze erreicht, wo über der Interpretation der interpretierte Sachverhalt selbst verlorenzugehen droht. Worum aber handelt es sich hier? Selbstverständlich kann in dem engen Rahmen eines Artikels nicht das vielschichtige Panorama der Fragestellungen sichtbar gemacht werden; es kann nur darum gehen, einige Trendlinien nachzuzeichnen.

Der Hintergrund der modernen Kontroversen

Wie vorhin schon angemerkt, kennt das Neue Testament noch keinen fest umschriebenen Begriff von »Seele«. Von der Auferstehung des Herrn her blickt es auf unsere eigene Auferstehung voraus, in der unser Geschick endgültig eines mit dem seinigen werden wird. Aber es weiß (in voller Kontinuität mit dem Glauben des zeitgenössischen Judentums) auch, daß der Mensch inzwischen nicht ins Nichts versinkt. Die Beschreibungen dieses Zwischenzustandes, die vorher mit Worten wie Paradies, Schoß Abrahams, Sein unter dem Altar, Weilen am »Ort der Erquickung« usw. gearbeitet hatten, werden nun zusehends in den Zusammenhang der Christologie integriert: Wer stirbt, weilt beim Herrn; wer beim Herrn weilt, stirbt nicht[5]. Zweierlei ist klar:

1. Der Mensch lebt auch schon vor der Auferstehung weiter, »beim Herrn«.

2. Dieses Weiterleben ist aber noch nicht mit der Auferstehung identisch, die erst »am Ende der Tage« kommt und der volle Einbruch der Herrschaft Gottes über die Welt sein wird.

Um das anthropologische Instrumentar dieser Aussagen hat man sich zunächst wenig gekümmert; nur in einem sehr langsamen Prozeß wurde aus diesen Grunddaten des Glaubens der christliche Begriff des Menschen aus Leib und Seele geformt und nunmehr die »Seele« als der Träger des »Zwi-

---

loser truism wäre), sondern präzis feststellt, daß *dieses* Wort – nämlich »Seele« – als worthaftes Instrument für den Glauben unerläßlich ist. Dem deutschen Leser ist durch diese Falschübersetzung ein wesentlicher Aspekt der römischen Erklärung vorenthalten worden.

[5] Ausführliches Material dazu in meinem Buch: Eschatologie – Tod und ewiges Leben. Regensburg 1977, S. 107–112.

schenzustandes« beschrieben. Man kann sagen, daß die Gestaltwerdung dieser Begriffe erst bei Thomas von Aquin, also im hohen Mittelalter, zu einem gewissen Abschluß kam; freilich war das Wort »Seele« schon seit der Väterzeit zu einem Grundwort des Glaubens und Betens der Christenheit geworden, in dem sich die Gewißheit der den Tod überdauernden unzerstörbaren Kontinuität des menschlichen Ich ausdrückte. So wuchs ein Menschenbild, in dem »Unsterblichkeit der Seele« und »Auferstehung der Toten« nicht Gegensätze, sondern komplementäre Aussagen für die Stufungen einer einzigen Hoffnungsgewißheit sind. Ein erster Einbruch in diese Gewißheit erfolgt bei Luther, dem die Verwendbarkeit des Seelenbegriffs zweifelhaft wurde, und zwar genau aus denselben Gründen, die in unserem Jahrhundert seine Krise auch in der katholischen Kirche bewirkt haben. Bis dahin war die Sprache der Hoffnung in der Gemeinschaft des Glaubens gewachsen, die zugleich in ihrer diachronischen Einheit die Identität des Geglaubten im Prozeß der allmählichen Entfaltung der Worte und in der Ausbildung einer ganzheitlichen Anschauung der dem Glauben zugrundeliegenden Wirklichkeit verbürgt hatte: Entwicklung und Identität waren keine Gegensätze, weil das gemeinsame Subjekt Kirche beide zusammenhielt. Für Luther aber war die Kirche kein Bürgnis der Identität mehr, sondern im Gegenteil die eigenmächtige Verderberin des reinen Wortes. Tradition ist nicht mehr die bleibende Lebendigkeit des Ursprünglichen, sondern dessen Widerpart. Der richtige Sinn des Anfangs muß nun im historischen Verstehen der Bibel gegen das lebendige Verstehen der Kirche gesucht werden; Entwicklung ist keine Kategorie mehr, weil ihr Träger fehlt. Damit wird die Fixierung auf die biblische Terminologie unausweichlich und ebenso die Verwerfung des Seelenbegriffs, der eine verbal in der Bibel noch nicht vorhandene Synthese der Einzelelemente ihrer Anschauung ausgedrückt hatte. Mit dieser Trennung von Ursprung und Überlieferung verbindet sich bei Luther ein innerer Widerstand gegen das hellenische, das philosophische Element im Christlichen. Das geschichtliche Christentum beruht auf einer Verschmelzung des biblischen Erbes mit griechischem Denken[6]; diese Synthese muß nun wieder aufgeknüpft und ein nicht-hellenisches Christentum gesucht werden.

Wie in vielen anderen Bereichen, so erwies sich auch hier Luthers Radikalität als eine geistesgeschichtliche Antizipation, die erst sehr viel später zu ihrer vollen Wirkung kam. In der lutherischen Orthodoxie bestand unter veränderten Vorzeichen und mit bestimmten Modifikationen zunächst weitgehend die kirchliche Überlieferungsgestalt des Glaubens weiter. Erst mit der großen Traditionskrise der Aufklärung und mit dem im neunzehnten Jahrhundert allmählich sich durchsetzenden Sieg des Historismus kam die ver-

[6] Dies hat – wenn auch einseitig – besonders W. Kamlah herausgearbeitet: Christentum und Geschichtlichkeit. Die Entstehung des Christentums. Stuttgart 1951.

änderte Stellung zur Tradition breit zur Wirkung, in der sich der Historiker außerhalb des lebendigen Traditionssubjektes stellt, Geschichte nicht mehr nach vorwärts, sondern nach rückwärts liest und so ihren ursprünglichen Sinn rein zu präparieren sucht. In der katholischen Theologie war die Krise seit der Übernahme der historisch-kritischen Bibelauslegung vorbereitet, die mit der Bibelenzyklika Pius' XII. auch amtlich legitimiert wurde[7]. Die traditionelle Philosophie der Schule war nicht gerüstet, deren philosophische Probleme aufzuarbeiten. Offen wurde die Krise seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in dem das bisherige Traditionskontinuum unter dem Eindruck eines völlig Neuen zu dem verlassenen Raum des »Vorkonziliaren« wurde. Es entstand der Eindruck, daß das Christentum in allen Bereichen neu zu entwerfen sei; so erhielten die längst bereitstehenden Fragen auch im Bereich der Eschatologie die Wucht elementarer Kräfte, die das Traditionsgefüge fast mühelos beiseite schoben. Für die Schnelligkeit des Vorgangs spricht es, daß der Holländische Katechismus – nur ein Jahr nach dem Konzil erschienen – bereits die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele des Menschen hinter sich gelassen hat und stattdessen mit einer reichlich ungeklärten Anthropologie von Stufen der Auferstehung spricht[8]. Selbst das Missale Pauls VI. wagt nur noch verschüchtert da und dort von der Seele zu sprechen, umgeht sie aber soweit wie möglich; das deutsche Begräbnisritual hat sie, soweit ich sehen kann, ganz gestrichen.

Daß ein so tief eingewurzeltes und so zentrales Element christlichen Glaubens und Betens so schnell verschwinden konnte, muß Verwunderung hervorrufen. Dieser Vorgang ist nicht in erster Linie veränderten Einsichten über den Menschen zuzuschreiben, sondern er ist (wie bei Luther) zunächst Ausdruck eines von Grund auf veränderten Verhältnisses zur Tradition. Insofern wird hier eine ganz generelle Krise des Katholischen sichtbar, das durch ein bestimmtes Verhältnis zur Tradition wesentlich geprägt ist; gerade dieses beim Katholischen eigene Traditionsverhältnis ist aber hier unverständlich geworden. Man muß fortfahren: Es ist deshalb unverständlich geworden, weil es in Widerspruch steht zum Geschichtsverhältnis der technischen Welt und ihrer gegengeschichtlichen Rationalität; so wird nun umgekehrt von der anderen Seite her die Durchschlagskraft der neuen Sicht und

[7] Enz. *Divino afflante* vom 30. 9. 1943; Auszüge bei Denzinger-Schönmetzer 3825–3831.

[8] Glaubensverkündigung für Erwachsene. Freiburg 1969, S. 524–529. Bezeichnend S. 525: »Sie sind dabei, auferweckt zu werden«; S. 627 spricht von einem »In-der-Auferweckung-fortgeschritten-Sein«. Die Erklärung der Kardinalskommission vom 15. 10. 1968, die kritisch zu einigen Punkten Stellung nahm, sagt dazu nichts. Wie weit sich die Verdrängung des Seelenbegriffs durchgesetzt hatte, mag man daran sehen, daß selbst der unter Verantwortung der Bischöfe von Aachen und Essen herausgegebene Katechismus »Botschaft des Glaubens«. Donauwörth/Essen 1978, der ob seiner Überlieferungstreue wahre Kaskaden des Zorns auf sich zog, eine klare Aussage zur Unsterblichkeit der Seele vermeidet (S. 368, Lehrstück Nr. 547). Von tiefgehender Wirkung war hier sicher die weitgehende Kapitulation der Liturgiereformer vor der neuen Terminologie.

die merkwürdige Verlorenheit des Katholischen in der modernen Welt verständlich.

Versuchen wir, den Gedanken noch von einer anderen Seite her zu fassen. Ein Bild von Kolakowski abwandelnd, könnte man sagen, daß der Umgang der historisch-kritischen Methode mit dem Gegenstand einer Art von Nekrophilie vergleichbar ist[9]: Die einzelnen Daten werden jeweils an ihrem Punkt angehalten und in ihrer Damaligkeit fixiert. Man versucht, wie schon gesagt, das möglichst reine Präparat der jeweiligen Punkte des Gewesenen als Punkte zu erreichen. In bezug auf den christlichen Glauben heißt das, daß man die älteste Form aus ihren späteren Gestaltungen heraus zu isolieren versucht, um endlich die Botschaft Jesu »rein« zu haben. Hat man erst einmal den Jesus der Logienquelle gefunden, so ist alles Spätere als menschliche Zutat geklärt, deren Entstehungsfaktoren man dann kombinieren kann. Der eigentliche Schlüsselwalter einer so archäologisch verstandenen Botschaft kann nur der Historiker sein. Daß es in der Geschichte ein kontinuierliches Subjekt geben könne, in dem Entwicklung Treue ist und Vollmacht in sich trägt, kommt hier nicht mehr in Blick.

Für eine solche Einstellung muß die anthropologische Synthese, in der die christliche Überlieferung die Einzelelemente des biblischen Glaubens vereinigt hat, bedeutungslos, ja, verdächtig werden. Der Seelenbegriff der Überlieferung ist wörtlich und einheitlich im Neuen Testament in der Tat nicht zu finden. Für die Richtung, die das theologische Denken nach dem Konzil genommen hat, wurden zwei weitere Motive entscheidend. Zunächst ist da von einer verstärkten Wiederkehr des antihellenischen Affekts zu sprechen, der in der Dogmengeschichtsschreibung praktisch seit deren Beginn geradezu zu einer Grundkategorie der Darstellung geworden war[10]; sein Gehalt, seine Bedeutung, seine Grenzen waren nie eigentlich aufgearbeitet worden. Die negative Haltung zum Griechischen wurde durch zwei aktuelle Grundeinstellungen begünstigt: Zum einen ist da die Skepsis gegen die Ontologie, gegen die Rede vom Sein, die der funktionalen und aktualen Haltung des heutigen Denkens widerstrebt, ja, unannehmbar scheint. In der Theologie wurde gerne dem als statisch denunzierten ontologischen Denken die geschichtlich-dynamische Einstellung der Bibel entgegengehalten; auch wurde das Ontologische als sachhaft dem Dialogischen und Personalen entgegengesetzt. Dazu kam als zweites eine fast panische Furcht vor dem Vorwurf des Dualismus. Den Menschen als Wesen aus Leib und Seele anzusehen, an ein

---

[9] L. Kolakowski, Die Gegenwärtigkeit des Mythos. München 1973, S. 95 f.; hier auf den technisch-rationalen Umgang des Menschen mit der Natur bezogen.

[10] Vgl. zu diesem Thema den material- und perspektivenreichen Aufsatz von A. Grillmeier, Hellenisierung – Judaisierung als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas. In: ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg 1975, S. 423–488.

Fortleben der Seele zwischen dem Tod des Leibes und seiner Auferstehung zu glauben, erschien als Verrat an der biblischen und modernen Erkenntnis von der Einheit des Menschen, der Einheit der Schöpfung – solches zu sagen galt zusehends als Absturz aus dem biblischen Schöpfungsgedanken in den griechischen Dualismus, der die Welt in Geist und Materie teilt.

Inhalt und Problematik der neuen Lösungsversuche

Aber welche Hoffnung bleibt eigentlich für den Menschen über den Tod hinaus, wenn man die (Unter)scheidbarkeit von Leib und Seele leugnet? Luthers Gedanke war wohl dahin gegangen, den Menschen zwischen Tod und Auferstehung als »schlafend« vorzustellen. Aber dann ist die Frage: Wer schläft? Auf den allmählich zerfallenden Leib kann man den Begriff »Schlafen« nicht anwenden. Wenn es aber doch etwas von ihm unterscheidbar Fortbestehendes gibt, warum darf man es dann nicht Seele nennen? Wenn umgekehrt Schlafen ein Ausdruck für die einstweilige Unterbrechung der Existenz des Menschen sein soll, dann gibt es diesen Menschen in seiner Identität eben nicht mehr. Auferweckung ist dann eine Neuschaffung und der Auferweckte kann der gleiche, aber nicht derselbe sein wie der Gestorbene, der folglich mit dem Tod als dieser Mensch definiert endet. Dann aber hat man gerade die Auferstehungslehre nicht festgehalten, die zu retten man ausgezogen war. Im übrigen wissen wir heute, daß die Bibel mit »Schlafen« keineswegs einen Zustand der Unbewußtheit oder gar der Existenzunterbrechung der Toten meint; dieser Ausdruck war einfach ein gängiges und inhaltlich verschieden füllbares Wort für tot sein, das die Christen mit der Vorstellung vom (bewußten) Leben mit dem Herrn füllten[11].

Angesichts solcher Weglosigkeiten des Denkens haben sich katholische Theologen, beginnend seit den fünfziger Jahren und verstärkt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, einem anderen Ausweg zugewandt. Im Anschluß an die Gedanken von E. Troeltsch und K. Barth betonen sie die völlige Inkommensurabilität von Zeit und Ewigkeit. Wer stirbt, tritt aus der Zeit heraus, er tritt in das »Ende der Welt« hinein, das ja nicht der letzte Kalendertag, sondern eben das andere zu den Tagen dieser Weltzeit ist. Barth hatte sich mit solchen Überlegungen Jesu und der frühen Christen Naherwartung des kommenden Weltendes zu erklären versucht: Das Ende der Zeit grenzt ganz nah an sie und reicht mitten in sie hinein. Nun wurde dieser Denkansatz für die Erklärung der Auferstehung genutzt: Wenn man im Tod in die Nicht-Zeit hinaustritt, in das Ende der Welt, dann tritt man damit in die

[11] Vgl. die gründliche Darstellung dieser Zusammenhänge bei P. Hoffmann, Die Toten in Christus. Münster 1966; [3]1978; siehe auch in meiner Eschatologie S. 104–107.

Wiederkunft Christi und in die Auferstehung der Toten hinein. Also gibt es gar keinen »Zwischenzustand«, also braucht man gar keine Seele, um die Identität der Menschen festzuhalten. Also ist »beim-Herrn-Sein« und Auferstehung von den Toten das gleiche. Das Ei des Kolumbus schien gefunden: Die Auferstehung erfolgt im Tod.

Aber nun steht da doch eine Frage auf. Der Mensch ist nach diesen Überlegungen schlechthin unteilbar; ohne den Leib gibt es ihn nicht: Deswegen mußte man ja diesen Denkweg suchen. Nun bleibt aber nach dem Tod der *Leib* des Menschen unzweifelhaft in der Zeit und im Raum. Er steht nicht auf, sondern wird ins Grab gelegt. Für den Leib gilt also die Entzeitlichung nicht, die jenseits des Todes herrscht. Aber für wen gilt sie dann, wenn nichts am Menschen vom Leib abtrennbar ist? Oder gibt es da doch etwas, was im zeiträumlichen Zersetztwerden des Leibes von ihm unterscheidbar besteht und aus der Zeit heraustritt, die ihn nun erst vollends in Besitz nimmt? Wenn es aber ein solches Etwas gibt, warum darf man es dann eigentlich nicht Seele nennen? Und mit welchem Recht kann man es eigentlich Leib nennen, da es doch mit dem geschichtlichen Leib des Menschen und seiner Materialität offenkundig nichts zu tun hat? Wieso ist es nun eigentlich kein Dualismus, wenn man nach dem Tod einen zweiten Leib postuliert (das muß man doch wohl?), dessen Herkunft und Existenzart dunkel bleiben?

Noch eine zweite Gruppe von Fragen ergibt sich. Wieso kann eigentlich die Geschichte irgendwo schon zu Ende sein (außerhalb Gottes selbst!), während sie doch in Wirklichkeit noch auf dem Wege ist? Ist hier nicht doch der richtige Grundgedanke der Inkommensurabilität zwischen »Diesseitszeit« und »Jenseitszeit« mißverständlich und ungebührlich vereinfacht (von »Ewigkeit« sollte man nur in bezug auf Gott selbst sprechen!)? Welche Zukunft ist dann für Geschichte und Kosmos zu erwarten? Kommen sie als Ganzheit einmal zur Erfüllung oder bleibt ein ewiger Dualismus zwischen Zeit und Ewigkeit, die die Zeit nie erreicht? Die Antworten, die auf diese Fragen gegeben werden, sind nicht einheitlich; sie tendieren dazu, die Frage offenzulassen[12]. Aber die innere Logik des Ganzen weist in die Richtung, ein auch zeitliches Ende der Geschichte und eine Vollendung des Kosmos überflüssig zu machen. Wenn die Auferstehung schon stattgefunden hat und in ihr der einzelne in das schon geschehene Ende der Welt eingetreten ist, dann ist dies jedenfalls das einzig Logische.

---

[12] So deutlicher als vorher G. Greshake und G. Lohfink in der dritten Auflage ihrer Quaestio disputata: Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie. Freiburg 1978, bes. S. 151–155 (Lohfink); 178 f. (Greshake). Die Unverzichtbarkeit der Idee eines wirklichen Endes der Geschichte, das der Ort für die Auferstehung der Toten ist, stellt überzeugend heraus W. Pannenberg, Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen. Eichstätter Hochschulreden 10. München 1978, S. 14–18.

Beginnt man aber nun, Gewinn und Verlust dieser ganzen Denkoperation abzuwägen, so kann das Ergebnis nur bedenklich sein. Im Grund ist mit der Ablehnung der Seele auch die Auferstehung zu Fall gekommen, denn eine Auferstehung, die nicht bis zur Materie und bis zur konkreten Welt der Geschichte vorstößt, ist eben keine Auferstehung. Wenn man aber ein Wort mit so vielen hermeneutischen Zusatzinstrumenten ausstatten muß, daß man es schließlich gegen seinen unmittelbaren Wortsinn gebrauchen kann, dann stehen Wort und Gedanke nicht im richtigen Verhältnis: Die Sprache (das zeigt sich hier konkret) ist nicht unbegrenzt manipulierbar. Ich bestreite durchaus nicht, daß bei den neuen Überlegungen, deren Grundrichtung ich hier gerafft darzustellen versucht habe, wichtige Einzeleinsichten zutage gefördert wurden; es war in vieler Hinsicht auch durchaus nützlich und berechtigt, einmal das Experiment durchzuspielen, ob mit einer neuen Terminologie und mit einem Verzicht auf den Seelenbegriff die gemeinten Sachverhalte zu beschreiben seien. Aber wer unbefangen das Ergebnis ansieht, muß gestehen: Nein, dies ist nicht möglich. Man kann nicht einfach zweitausend Jahre zurückgehen und sich in die Sprache der Bibel zurückversetzen wollen. Dies hat erfreulicherweise G. Lohfink als Exeget unmißverständlich ausgesprochen: Biblizismus ist keine Möglichkeit[13]; auch der neue Weg geht sprachlich und gedanklich weit über die Bibel hinaus, ja, formt ihre Terminologie viel einschneidender um, als dies die Tradition getan hatte. Das »reine Wort« der Bibel war also auf solchem Weg nicht zu gewinnen und die bessere Logik des Denkens auch nicht. Dafür hat die Verkündigung ihre Sprache verloren. Denn man kann dem Gläubigen zwar schließlich beibringen, daß es eine Unsterblichkeit der Seele nicht gebe. Daß aber sein toter Freund soeben auferstanden sei, das kann ihm keine Sprache der Verkündigung einsichtig machen, weil diese Verwendung von »Auferstehung« typische *lingua docta*, historistische Gelehrtensprache, aber kein möglicher Ausdruck gemeinsamen und gemeinsam verstandenen Glaubens ist. Abgesehen davon, daß die hermeneutischen Windungen, die als Hintergrund zur Verständlichkeit der Formel nötig sind, niemals in die Verkündigung eingehen können, begibt sich der Theologe damit auch als Gelehrter in ein theologisches Sprach- und Denkgetto, in dem niemand mit ihm sprachlich und denkerisch kommuniziert. Deswegen ist der Hinweis auf den unverzichtbaren sprachlichen »Unterstand« der gemeinten Sache in dem Wort Seele, den die Glaubenskongregation ausgesprochen hat, sachlich zwingend; deshalb ist es auch richtig, daß sie hier zugleich die Auferstehung des *ganzen* Menschen *und* die Unsterblichkeit der Seele als zueinandergehörig in Schutz nimmt[14].

---

[13] So z. B. a.a.O., S. 145.

[14] Darüber hinaus wird bei radikaler Durchführung dieses Modells auch die Auferstehung Christi problematisch. Denn wenn gesagt wird, jedem Christen widerfahre, was mit Christus in sei-

Grundlinien für einen neuen Konsens

Im Raum der heutigen philosophischen Diskussion ist die Furcht vor dem Seelenbegriff und die damit verbundene Angst vor dem Dualismusverdikt längst gegenstandslos geworden. J. Seifert hat scharfsinnig die Äquivokationen in dem Ausdruck Dualismus analysiert und acht einander ungleiche Positionen herausgestellt, die in das Gehäuse dieses Wortes gepreßt und damit gemeinsam unter einen Verdacht gestellt werden, der der Gegensätzlichkeit des jeweils Gemeinten nicht entsprechen kann[15]. Zu den wichtigsten Entwicklungen in der philosophischen Diskussion der Frage gehört es, daß sich der bedeutende Neurophysiologe J. Eccles (Nobelpreisträger) und der als Positivist geltende Philosoph C. Popper in der Zurückweisung des neurophysiologischen Monismus und Materialismus begegnet sind. Die zum einen naturwissenschaftlich, zum anderen streng logisch durchgeführte Zurückweisung dieser Vorstellungen hat sie dazu gebracht, eine »prägnante dualistische Position« auszuarbeiten, wobei das Wort Dualismus hier vollkommen wertfrei im Sinn der relativen Eigenständigkeit von Bewußtsein und körperlichem Instrument gemeint ist[16]. Beide haben gemeinsam ein Werk unter dem vielsagenden Titel »Das Selbst und sein Gehirn« veröffentlicht: Schon in diesem Titel kommt die These des Buches zum Vorschein, wonach das Selbst das Gehirn als sein physiologisches Substrat besitzt, als sein Instrument benützt[17]. Die Frage der Unsterblichkeit des Selbst wird dabei von Eccles – korrekt im Sinne seiner Methode – offengelassen: »Das Werden wie das Dahinschwinden unserer Existenz sind, wie auf der letzten Ebene des Leib-Seele-Problems erkennbar wird, die beiden Seiten des gleichen Geheimnisses. Was wird aus unserem Bewußtsein nach dem Tode des Gehirns? Sein wundervolles Instrument zerfällt und spricht auf sein erkennendes Darüberstreichen nicht mehr an. Wird sich das Selbst dann in anderer Erscheinungsform wieder erneuern? Diese Frage liegt außerhalb dessen, was Wissenschaft zu wissen vermag und ein Wissenschaftler sollte sich daher hüten, hier vor-

---

ner Auferweckung geschehen ist, so liegt eine Entleiblichung und Entgeschichtlichung auch der Auferstehung des Herrn mindestens nahe. Damit soll in keiner Weise die theologische Arbeit etwa von Greshake und Lohfink in die Nähe der Häresie gerückt werden. Auch wenn ich der Logik ihres Denkens nicht folgen kann, habe ich den Ernst und das Vorwärtstreibende ihrer Gedanken nie bestritten.

[15] J. Seifert, Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. Darmstadt 1979, S. 126–130. Dort weitere philosophische Literatur zum Thema.

[16] J. C. Eccles, Hirn und Bewußtsein. In: Mannheimer Forum 77/78 S. 9–65, Zitat S. 15. Ders., The human mystery. Berlin/Heidelberg/London/New York 1979; C. R. Popper/J. C. Eccles, The Self and its Brain. An Argument for Interactionism (ebd. 1977). Eine zusammenfassende und philosophisch vertiefende Darstellung der Hauptgedanken bietet L. Gabriel, Neue Sicht des Leib-Seele-Problems. Die Eccles-Hypothese. In: »Wissenschaft und Weltbild« 30, Nr. 3 (1978).

[17] Vgl. die Angaben in Anm. 16.

schnell ein endgültiges Nein auszusprechen.«[18] Gewiß wird ein Theologe, der heute im Sinn der christlichen Überlieferung für die Existenz und die Unsterblichkeit der Seele eintritt, von vielen Seiten Widerspruch finden. Aber philosophisch oder naturwissenschaftlich Unsinniges, Unvertretbares behauptet er nicht – im Gegenteil: Er tritt gegenüber den geistigen Vergröberungen und dem geschichtlichen Vergessen, das sich weithin auszubreiten droht, für das genauere und umfassendere Denken ein und er darf sicher sein, daß er damit nicht allein steht. Mit der Theorie von der Auferstehung im Tode bricht er hingegen die Brücken der Gemeinsamkeit des Denkens zur Philosophie hin ab, so wie er sie zur Geschichte des christlichen Denkens abbricht: Die Veränderung in der Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft wie die Veränderung in der Beziehung zur Tradition, zur inneren Einheit der Geschichte des Glaubens ist sogar der eigentliche methodische Hintergrund des ganzen Vorgangs.

Wir hatten in der ersten Hälfte unserer Überlegungen den Bruch der Traditionskontinuität als Grundproblem hinter der Revolutionierung der einzelnen theologischen Themen gesehen: Geschichte ist nicht mehr durch das Traditionskontinuum vertrauenswürdig übermittelte Gegenwart, sondern muß in historischer Methode aus Vergangenem durch Rekonstruktion wieder gefunden werden. Nun zeigt sich als zweiter Aspekt der Krise noch die Verunsicherung im Verhältnis von Glaube und Vernunft. So wie die historische Methode das Vergangene pur destillieren und in seiner Erstgestalt fixieren will, so soll das Theologische von philosophischer Zutat gereinigt werden; das Mißtrauen der historischen Vernunft gegen die philosophische Vernunft spielt hier eine entscheidende Rolle. Daß es sich beidemale um Vernunft handelt und daß folglich die historische Rekonstruktion den Glauben gerade nicht »rein« vor den Blick bringt, kommt selten zum Bewußtsein. Selbstverständlich kann und soll diese Frage hier nicht im einzelnen diskutiert werden. Nur zwei Anmerkungen seien noch versucht zu der an dieser Stelle aufstehenden Frage, ob denn nicht die Verbindung des Auferstehungsglaubens mit demjenigen an die Unsterblichkeit der Seele auf einer unangemessenen Übernahme von Philosophie in den Glauben beruhe.

1. Es läßt sich geschichtlich unzweideutig belegen, daß der Seelenbegriff der christlichen Überlieferung keineswegs einfach eine Übernahme philosophischen Denkens darstellt. In der Form, in der die christliche Überlieferung ihn gefaßt hat, gab es ihn ohne sie nirgends. Sie hat bereitliegende Einsichten, gedankliche und sprachliche Elemente verschiedener Art aufgegriffen, sie vom Glauben her gereinigt und umgestaltet und zu einer neuen Einheit verschmolzen, die sich aus der Logik des Glaubens ergab und diese Logik aussagbar machte. Das christlich Neue hat seinen stärksten Ausdruck gefunden

[18] Hirn und Bewußtsein, a.a.O., S. 65.

in der Formel von der »Seele als Form des Leibes«. Thomas von Aquin hat diese Formel von Aristoteles übernommen, sie aber gegenüber seinem Denken zu einer grundlegend neuen Bedeutung geführt; so konnte das Konzil von Vienne darin den gültigen Ausdruck christlicher Anthropologie finden, den es in den Auseinandersetzungen der Zeit als sprachliche Form des Glaubens in Schutz nahm[19]. Hier ist vom Schöpfungsglauben und der ihm korrespondierenden christlichen Hoffnung her eine Position jenseits von Monismus und Dualismus erreicht worden, die zu den unverlierbaren Grundelementen anthropologischer Einsicht gezählt werden sollte. Im übrigen sollte ein Christ (und ein Denker überhaupt) den Monismus nicht für weniger gefährlich und fatal ansehen als den Dualismus. Von der anthropologischen Formel des Thomas her kann ich durchaus der Aussage von Greshake, recht verstanden, zustimmen: ». . . Für mich ist der Begriff einer leibfreien Seele ein Un-Begriff.«[20] Daß der Mensch sich in seinem ganzen Leben Materie »verinnerlicht« und daß er folglich auch im Tod diesen Zusammenhang nicht abstreift, sondern in sich trägt, ist von diesem Ansatz her durchaus klar; nur so wird die Beziehung auf Auferstehung hin auch sinnvoll[21]. Aber deshalb, weil es so ist, braucht man nicht den Begriff Seele zu leugnen, nicht statt Seele einen neuen Leib zu substituieren. Nicht irgendeine Art von Leib hält die Seele fest, sondern die Seele, die fortbesteht, hält verinnerlicht die Materie ihres Lebens in sich und ist so ausgespannt auf den auferstandenen Christus – auf die neue Einheit von Geist und Materie hin, die in ihm eröffnet ist[22]. Folglich ist es von der Logik der Sprache her einzig angemessen, vom Weiterleben der *Seele* zu sprechen; der christliche Seelenbegriff schließt dabei die von Greshake monierten Elemente notwendig mit ein. Daß sie immer neu ins Gedächtnis zu rufen sind, sei dabei gerne konzediert.

2. So sehr es berechtigt ist, die bleibende Integration der zum Leib gewordenen Materie in der Seele ins Gedächtnis zu rufen, so werden doch die Gewichte verschoben, wenn es so aussieht, als ob dies die eigentliche und wesentliche Bedingung des ewigen Lebens sei. Das ist falsch. Die Materie ist zunächst die Bedingung des Todes für das Leben. Aber worauf beruht es

---

[19] Vgl. Th. Schneider, Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel »anima forma corporis« im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannes Olivi. Münster 1972; J. Ratzinger, Eschatologie, S. 124–127.

[20] Greshake, a.a.O., S. 179. Wenn Greshake hier eine »Sachdifferenz« zu mir sieht, bei der er »unbedingt« an seiner Position »festhalten möchte« (180), so müßte der Differenzpunkt wohl nochmals eingeengt werden. Die bleibende Leibbezogenheit der Seele, die sich im Leib »gezeitigt« und so Leiblichkeit in sich integriert hat, habe ich von der anima-forma-corporis-Formel her immer gelehrt. Daß sie bereits mit dem Tod »zur Vollendung gekommen« sei (180), halte ich mit der Offenheit der Geschichte für unvereinbar, in der die Auferstehung eben noch *nicht* geschehen ist, wie 2 Tim 2, 18 mit Nachdruck betont.

[21] Vgl. Greshake, S. 170 ff.

[22] Vgl. Greshake, S. 172 f. mit Verweis auf einen wichtigen Text von L. Scheffczyk, Auferstehung. Einsiedeln 1976, S. 290 f.

überhaupt, daß wir für den Menschen ewiges Leben erwarten? Welcher Faktor kann es verbürgen? Diese Kernfrage ist über den Disputen um Dualismus und Monismus schließlich ganz aus dem Blickfeld geraten. Wir könnten auch fragen: Was veranlaßt den Menschen überhaupt, nach Dauer zu verlangen? Nicht das isolierte Ich, sondern die Erfahrung der Liebe: Die Liebe will die Ewigkeit des Geliebten und darum auch die eigene. So lautet die christliche Antwort auf unser Problem: Unsterblichkeit steckt nicht im Menschen selbst; sie beruht auf einer Relation, auf der Beziehung zu dem, was ewig ist und was Ewigkeit sinnvoll macht. Dieses Beständige, das Leben geben und erfüllen kann, ist die Wahrheit, die Liebe. Der Mensch kann deswegen ewig leben, weil er der Beziehung zu dem fähig ist, was Ewigkeit gibt. Das, woran diese Beziehung im Menschen einen Anhalt findet, nennen wir »Seele«. Seele ist nichts anderes als die Beziehungsfähigkeit des Menschen zur Wahrheit, zur ewigen Liebe. Und nun wird die Abfolge der Realitäten richtig: Die Wahrheit, die Liebe ist, das heißt Gott, gibt dem Menschen Ewigkeit und weil in dem menschlichen Geist, in die menschliche Seele Materie integriert ist, darum erreicht in ihm die Materie die Vollendbarkeit in die Auferstehung hinein.

In diesem Zusammenhang kann man an einem Beispiel die Beziehung des Glaubens zu der ihm vorgängigen Philosophie illustrieren. Platon hatte erkannt, daß die Unsterblichkeit nur von dem kommen kann, was unsterblich *ist*, von der Wahrheit, und daß für den Menschen daher die Hoffnung des ewigen Lebens in seiner Beziehung zur Wahrheit gründet. Aber die Wahrheit blieb letztlich ein Abstraktum. Als dann derjenige in die Welt trat, der von sich sagen konnte »Ich bin die Wahrheit« (Joh 14, 6), war auch die Bedeutung dieser Aussagen von Grund auf verändert. Die Formel, daß die Wahrheit Unsterblichkeit gibt, konnte ungeschmälert aufrecht erhalten werden, aber sie war nun zusammengeschmolzen mit der anderen Formel: »Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er schon gestorben ist . . .« (Joh 11, 25). Die Formel war zu einem Weg geworden: In der Beziehung zu Christus kann die Wahrheit geliebt werden, und darum ist »beim-Herrn-Sein« Leben, »ob wir wachen oder schlafen« (vgl. 1 Thes 5, 10; Röm 14, 8 f.).

Weil es so steht, ist letztlich der Glaube an Unsterblichkeit und Auferstehung mit dem Glauben an Gott identisch und nur von ihm her begründbar, von ihm her aber auch vollkommen logisch. Und weil für uns Gott erst in Christus konkret ist, darum ist unsere Hoffnung erst im Christusglauben konkret. Das macht aber die Vernunft nicht überflüssig, sondern vereinigt ihre eigenen tastenden Versuche und gibt ihnen Halt. Beziehung zu Christus aber entsteht nicht durch die Rekonstruktion der historischen Vernunft, sondern durch die Vollmacht der gemeinschaftlichen Geschichte des Glaubens, das heißt in der Kirche. Auch das wiederum macht die historische Vernunft

nicht überflüssig, sondern gibt ihren Erkenntnissen die integrierende Mitte. Für die Zukunft der Theologie wird es grundlegend sein, daß sie wieder in ein positives Verhältnis zur lebendigen Einheit der christlichen Geschichte in der Kirche tritt. Nur dann handelt sie von Lebendigem. Nur dann können Entwicklung und Identität zusammenbestehen, und nur wo Entwicklung in Identität möglich ist, ist Leben. Dann aber wird auch wieder klar werden, daß die in der Gemeinschaft des Glaubens gewachsene Sprache des Glaubens eine lebendige Realität ist, die nicht beliebig vertauscht werden kann. Nur wer gemeinsam sprechen kann, kann auch gemeinsam leben[23].

Anhang

Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie vom 17. Mai 1979

Die in letzter Zeit stattgefundenen Bischofssynoden über die Evangelisierung und die Katechese haben immer mehr die Überzeugung bekräftigt, wie notwendig die vollkommene Treue gegenüber den fundamentalen Glaubenswahrheiten ist. Dies gilt besonders in der heutigen Zeit, da die tiefgreifenden Veränderungen der menschlichen Verhältnisse und die Bemühungen, den christlichen Glauben in die verschiedenen Kulturen der Völker einzupflanzen, größere Anstrengungen als bisher erfordern, um diesen Glauben leichter verständlich und mitteilbar zu machen. Diese letztere Notwendigkeit, die als sehr dringend empfunden wird, verlangt tatsächlich eine größtmögliche Sorgfalt, damit der wahre Sinn und die Unversehrtheit des Glaubens gewahrt bleiben.

Daher müssen die Verantwortlichen allem große Aufmerksamkeit schenken, was im allgemeinen Bewußtsein der Gläubigen eine allmähliche Verfälschung und eine fortschreitende Auflösung irgendeiner Wahrheit des bei der Taufe abgelegten Glaubensbekenntnisses verursachen könnte, die für den Gesamtzusammenhang des Glaubens notwendig und unlöslich verbunden ist mit bestimmten wichtigen, zum Leben der Kirche gehörenden religiösen Bräuchen.

Es erscheint uns notwendig und dringend, vor allem auf eine dieser Wahrheiten die Aufmerksamkeit derer zu lenken, denen Gott die Förderung und den Schutz des Glaubens zur Aufgabe gemacht hat, damit Gefahren abgewendet werden, die diesen Glauben in den Herzen der Gläubigen bedrohen könnten.

---

[23] Das gleiche methodische Problem liegt auch dem Disput um das Thema Priestertum zugrunde. Eine archäologisch-rekonstruierende Methode muß vom Wortbefund des NT her ein Priestertum der Kirche negieren und kann in dessen Existenz nur eine Wiederherstellung des Alttestamentlichen oder des Heidnischen sehen. Daß hier in lebendiger Entwicklung durch eine Synthese der verschiedenen neutestamentlichen Elemente ein christlich Neues, das christliche Priestertum, gewachsen ist, kommt so nicht in Blick. Ähnliches gilt für den Sakramentsbegriff (vgl. J. Ratzinger, Zum Begriff des Sakraments. Eichstätter Hochschulreden 15. München 1979), ja, Grundlegung und Ermöglichung katholischer Theologie als katholischer hängen an diesem Punkt.

Es geht um den Glaubensartikel über das ewige Leben und damit um alles, was sich nach dem Tode ereignen wird. Die Darlegung dieser Lehre darf nichts verkürzen, sie darf auch nicht unvollkommen oder unsicher erfolgen, will sie nicht zugleich den Glauben und das Heil der Gläubigen gefährden.

⁂

Keinem entgeht die Bedeutung dieses letzten Artikels unseres Taufbekenntnisses: in ihm werden nämlich Ziel und Zweck des Heilsplanes Gottes ausgesprochen, dessen Entfaltung im Glaubensbekenntnis beschrieben wird. Wenn es keine Auferstehung gibt, dann fällt das ganze Glaubensgebäude zusammen, wie der hl. Paulus nachdrücklich betont (vgl. 1 Kor 15). Wenn für die Christen nicht sicher feststeht, welches der Inhalt der Worte »ewiges Leben« ist, dann zerrinnen die Verheißungen des Evangeliums und die Bedeutung von Schöpfung und Erlösung, und selbst das irdische Leben wird jeglicher Hoffnung beraubt (vgl. Hebr 11, 1).

Wie könnte man die Not und Angst übersehen, die viele bezüglich dieser Frage bedrängen? Wer sähe nicht, wie sich hier ein subtiler und immer tieferer Zweifel in den Herzen ausbreitet? Wenn es auch glücklicherweise meist so ist, daß der Christ noch keinen positiven Zweifel hegt, so vermeidet er es doch nicht selten, über sein Geschick nach dem Tode nachzudenken, weil er Fragen vorauszuahnen beginnt, die zu beantworten er sich scheut: Gibt es überhaupt etwas nach dem Tode? Bleibt von uns, wenn wir gestorben sind, etwas erhalten? Erwartet uns vielleicht das Nichts?

Dieser Zustand ist zum Teil auf den Einfluß zurückzuführen, den die heute weithin in der Öffentlichkeit ausgetragenen theologischen Kontroversen ungewollt auf die Christen ausüben. Der größere Teil der Gläubigen vermag weder nämlich deren genauen Gegenstand noch ihr Gewicht zu begreifen. So werden in der Tat die Existenz der Seele und die Bedeutung des Lebens nach dem Tode diskutiert, und man fragt sich, was zwischen dem Tod des Christen und der allgemeinen Auferstehung geschieht. Durch all das werden die Gläubigen verwirrt, weil sie ihre gewohnte Sprechweise und die ihnen vertrauten Begriffe nicht mehr wiederfinden.

Es geht hier natürlich nicht darum, die theologische Forschung einzuschränken oder gar zu verhindern, deren der Glaube der Kirche durchaus bedarf und deren Studien er sich zunutze machen muß; dennoch darf deswegen in keiner Weise die Pflicht vernachlässigt werden, rechtzeitig den Glauben der Christen hinsichtlich jener Wahrheiten zu bekräftigen, die in Zweifel gezogen werden.

Es ist unsere Absicht, die Natur und die verschiedenen Aspekte dieser doppelten schwierigen Aufgabe in dieser komplexen Situation zusammenfassend in Erinnerung zu rufen.

⁂

Vor allem müssen jene, die einen Lehrauftrag haben, klar unterscheiden, was nach dem Urteil der Kirche zum Wesen des Glaubens gehört; die theologische Forschung darf kein anderes Ziel haben, als dies tiefer zu erforschen und zu entfalten.

Diese Kongregation, der die Förderung und der Schutz der Glaubenslehre obliegt, möchte hier in Erinnerung rufen, was die Kirche im Namen Christi lehrt, vor allem das, was zwischen dem Tod des Christen und der allgemeinen Auferstehung geschieht.

1. Die Kirche glaubt an die Auferstehung der Toten (vgl. das Apostolische Glaubensbekenntnis).

2. Die Kirche versteht diese Auferstehung so, daß sie den *ganzen Menschen* betrifft; dies ist für die Auserwählten nichts anderes als die Ausweitung der Auferstehung Christi selber auf die Menschen.

3. Die Kirche hält an der Fortdauer der Subsistenz eines geistigen Elementes nach dem Tode fest, das mit Bewußtsein und Willen ausgestattet ist, so daß das »Ich des Menschen« weiterbe-

steht, wobei es freilich in der Zwischenzeit seiner vollen Körperlichkeit entbehrt. Um dieses Element zu bezeichnen, verwendet die Kirche den Ausdruck »Seele«, der durch den Gebrauch in der Heiligen Schrift und in der Tradition sich fest eingebürgert hat. Obwohl sie nicht übersieht, daß dieser Ausdruck in der Heiligen Schrift verschiedene Bedeutungen hat, ist sie doch der Auffassung, daß es keinen stichhaltigen Grund dafür gibt, ihn abzulehnen, zumal ja irgendein sprachlicher Ausdruck zur Stütze des Glaubens der Christen einfach notwendig ist.*

4. Die Kirche lehnt alle Denk- und Sprechweisen ab, durch die ihre Gebete, die Beerdigungsriten und der Totenkult ihren Sinn verlören und unverständlich würden: denn all das stellt in seiner Substanz einen locus theologicus dar.

5. Die Kirche erwartet gemäß der Heiligen Schrift »die Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit« (Dei Verbum, I, 4), die nach ihrem Glauben jedoch als unterschieden und abgesetzt zu verstehen ist von der Situation des Menschen unmittelbar nach seinem Tod.

6. Die Kirche schließt in ihrer Lehre über das Schicksal des Menschen nach seinem Tod jede Erklärung aus, die die Bedeutung der Aufnahme Mariens in den Himmel an jenem Punkt auflösen würde, der ihr allein zukommt: daß nämlich die leibliche Verherrlichung der allerseligsten Jungfrau die Vorwegnahme jener Verherrlichung ist, die für alle übrigen Auserwählten bestimmt ist.

7. Die Kirche glaubt, indem sie am Neuen Testament und an der Überlieferung treu festhält, an die Seligkeit der Gerechten, die einmal bei Christus sein werden. Ebenso glaubt sie, daß eine ewige Strafe den Sünder so trifft, daß er der Anschauung Gottes beraubt wird und daß die Auswirkung dieser Strafe das ganze Sein des Sünders erfaßt. Was aber die Auserwählten betrifft, so glaubt sie, daß vor der Anschauung Gottes eine Reinigung stattfinden kann, die jedoch von der Strafe der Verdammten völlig verschieden ist. Das meint die Kirche, wenn sie von Hölle und Fegfeuer spricht.

Wenn man über das Geschick des Menschen nach dem Tode spricht, so muß man sich besonders vor Darstellungsweisen hüten, die sich ausschließlich auf willkürliche Phantasievorstellungen stützen; Übertreibungen in dieser Hinsicht sind nämlich ein nicht geringer Grund für die Schwierigkeiten, denen der christliche Glaube häufig begegnet. Jene Bilder hingegen, welche wir in der Heiligen Schrift verwandt finden, verdienen eine besondere Ehrfurcht. Man muß ihren tieferen Sinn verstehen und die Gefahr vermeiden, sie allzu sehr abzuschwächen, weil das oft die Wirklichkeit selbst verflüchtigt, die in diesen Bildern angedeutet wird.

Weder die Heiligen Schriften noch die Theologen bieten uns genügend Licht, um das künftige Leben nach dem Tod richtig zu beschreiben. Die Christen müssen die beiden folgenden wesentlichen Punkte festhalten: einerseits müssen sie an die grundsätzliche Fortdauer – in der Kraft des Heiligen Geistes – des gegenwärtigen Lebens in Christus im künftigen Leben glauben (denn die Liebe ist das Gesetz des Reiches Gottes, und unsere auf Erden geübte Liebe wird das Maß für unsere Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes im Himmel sein); andererseits müssen sie deutlich wissen, daß zwischen dem jetzigen Leben und dem künftigen Leben ein grundlegender Unterschied besteht, denn der Ordnung des Glaubens folgt die Ordnung des vollen Lichtes und wir werden mit Christus sein und Gott schauen (vgl. 1 Joh 3, 20); in diesen Verheißungen und in diesen wunderbaren Geheimnissen besteht wesentlich unsere Hoffnung. Wenn unsere Vorstellungskraft nicht bis dort vorzudringen vermag, so gelangt doch unser Herz aus eigenem Antrieb und zuinnerst dorthin.

*

* Dieser Halbsatz bedeutet eine Fehlinterpretation des lateinischen Originals, das folgendermaßen lautet: ». . . ipsa (= Ecclesia) censet nullam validam rationem adesse, cur vox (= anima) reiciatur, ac iudicat praeterea prorsus necessarium esse verbale instrumentum ad christianorum fidem sustinendam.« Für die richtige Übersetzung vgl. Anm. 4 und den vorangehenden Text. Zumindest müßte das im Original fehlende Wort »irgendein« getilgt und schlicht gesagt werden: ». . . zumal ja ein sprachlicher Ausdruck . . . einfach notwendig ist.«

Nachdem wir diese Glaubenslehren ins Gedächtnis gerufen haben, sei es nun noch gestattet, die wichtigsten Aspekte der Seelsorge zu erläutern, die unter den heutigen Verhältnissen nach den Normen christlicher Klugheit zu erfolgen hat.

Die mit diesen Fragen verbundenen Schwierigkeiten legen den Theologen, deren Aufgabe gewiß unerläßlich ist, schwere Verpflichtungen auf. Ebenso haben sie aber auch ein Anrecht auf unsere Ermutigung und auf jenen Freiheitsraum, den ihre Methoden berechtigterweise fordern. Was uns betrifft, so müssen wir den Christen unablässig die Lehre der Kirche in Erinnerung rufen, die sowohl für das christliche Leben wie für das Forschen der Gelehrten die Grundlage bildet. Man muß sich ferner darum bemühen, daß die Theologen unsere seelsorglichen Anliegen teilen, damit ihre Studien und Forschungen nicht leichtfertig unter den Gläubigen verbreitet werden, deren Glaube heute mehr als je zuvor Gefahren ausgesetzt ist.

Die letzte Synode hat die besondere Aufmerksamkeit gezeigt, mit der die Bischöfe die wesentlichen Inhalte der Katechese betrachtet haben, wobei sie das Wohl der Gläubigen vor Augen hatten. Alle jene, die den Auftrag haben, diese Inhalte weiterzuvermitteln, müssen selbst eine sehr klare Vorstellung davon haben. Wir haben ihnen daher die Hilfen anzubieten, damit sie entschlossen zu dem stehen, was zum Wesen der Lehre gehört, und zugleich wachsam bleiben, daß nicht kindertümliche oder willkürlich ersonnene Vorstellungen als Glaubenswahrheiten angesehen werden.

Durch die betreffende theologische Kommission auf diözesaner oder nationaler Ebene ist ständig und sorgfältig über die veröffentlichten Schriften zu wachen, damit nicht nur die Gläubigen rechtzeitig vor lehrmäßig weniger sicheren Werken geschützt werden, sondern ihnen auch und vor allem Schriften bekanntgemacht werden, die geeignet sind, ihren Glauben zu nähren und zu stützen. Es handelt sich hierbei um eine schwere, aber wichtige Aufgabe, die gerade jetzt dringend notwendig ist, sei es wegen der weiten Verbreitung gedruckter Werke, sei es wegen der sogenannten »Dezentralisierung« der Aufgaben, die die Verhältnisse erfordern und die auch von den Vätern des Ökumenischen Konzils befürwortet worden ist.

Dieses Schreiben, das in der ordentlichen Versammlung dieser Kongregation beschlossen worden ist, hat Papst Johannes Paul II. in einer dem unterzeichneten Kardinalpräfekten gewährten Audienz gebilligt und dessen Veröffentlichung angeordnet.

Gericht

Von Hans Urs von Balthasar

Im Alten Bund

Die alttestamentliche Anschauung vom Gericht steht auf dem Hintergrund einer gemein-orientalischen Sicht von einer die Welt im ganzen durchwaltenden, alle natürlichen und menschlichen Verhältnisse ordnenden Gerechtigkeit. Der oberste Gott hat sie erlassen und wacht darüber, daß sie nicht verletzt wird. Dem König obliegt die besondere Verantwortung, daß die Menschen sich ihr einfügen. In Sumer heißt sie *Me*, in Ägypten *Maat* (die zugleich die alles durchwirkende Weisheit ist, wovon die Grundvorstellung der israelitischen Weisheitsliteratur sich herleitet), in Akkadien, Phönizien und besonders in Kanaan hat es einen Gott *Sädäq* gegeben – er ist in alten Namen wie *Malchi-sädäq* = Melchisedek noch erkennbar – den Gott der gerechten Weltordnung, dessen Funktion zu einem der Attribute Jahwes wird. (Auch der unter Salomo zu Ehren gekommene Oberpriester Sadoq, der wahrscheinlich vordem im jebusitischen Stadtheiligtum Priester gewesen war, trägt den Namen.) Wenn der Thron des Pharao und anderer Könige mit Symbolen der Maat geschmückt werden, so bilden in Ps 98, 15 und 97, 2 »Gerechtigkeit (*sädäq*) und Gericht (*mischpat*) die Stützen des Thrones Jahwes«.[1]

Daher durchziehen das Alte Testament zwei Vorstellungen vom Gericht, die einander nicht stören, sondern ergänzen. Sofern Gott der Urheber und Walter der Weltgerechtigkeit ist [2], hat er selbst, wie sehr zahlreiche Texte aussagen, das Gericht in der Hand; an ihn kann der unrecht Behandelte appellieren; die irdischen Richter, gelegentlich als Sachverwalter des göttlichen Rechts »Götter« genannt, haben nach keinem andern Recht als dem Gottes zu richten. Sofern aber die von Gott etablierte Gerechtigkeit eine der Welt einwohnende Realität ist, gibt es auch eine sich innerhalb der irdischen Dinge von selbst herstellende Gerechtigkeit; mit andern Worten: das Böse rächt sich an dem, der es begeht. Sieht man beide Aspekte ineins, so ergibt sich etwa das Bild von Gerechtigkeit und Gericht, das sich die Freunde Ijobs machen und das die Ansicht des klassischen Israel wiedergibt: am (endgültigen) Schicksal eines Menschen läßt sich sein vor Gott Gerecht- oder Ungerechtsein ablesen.

Natürlich mußte diese Ansicht in verschiedener Hinsicht erweitert werden. Das von Feinden unterdrückte Israel, das in der Gegenwart keine Rechtspre-

[1] Nachweise bei Hans Heinrich Schmid, Gerechtigkeit als Weltordnung. Tübingen 1968.

[2] In Mesopotamien ist Schamasch »der große Richter des Himmels und der Erde«, im alten ägyptischen Reich ist der Sonnengott Re der Richter, zunächst des Pharao, im mittleren Reich dann auch der Großen des Reiches, ja der einfachen Leute.

chung Gottes findet, appelliert an den »Tag des Herrn« in der Zukunft oder am Ende der Geschichte, da Gott über die Feinde seines Volkes Gericht halten und sein Bundesrecht Israel gegenüber offenbaren wird. Im Ijobbuch, wo dieser rechtfertigende Tag sogar für den bedrängten Gerechten anbricht und seine Freunde von Gott ins Unrecht gesetzt werden, bleibt doch eine klaffende Frage offen, über die auf Erden sich auspendelnde Gerechtigkeit hinaus, nach einem jenseits der Zeit und des Todes sich vollziehenden Gericht. Freilich, das Alte Testament gelangt nirgends eindeutig zu einem nach dem Tod des Einzelnen erfolgenden persönlichen Gericht[3]; es gibt nur den Ausblick auf den erwähnten »Tag des Herrn«, der in der Spätzeit auch als der Tag der Totenauferstehung verstanden wird.

Die besondere Situation Israels lag darin, daß es einerseits in die alle umliegenden Völker beherrschende großartige Welt-Gerechtigkeitsidee eingebunden, anderseits durch sein einzigartiges Bundesverhältnis zu Jahwe, der sein besonderes Bundesrecht aufrichtete und hütete, bestimmt war. Dies führte zunächst, eigentlich unvermeidlich, in die Versuchung zu meinen, man könne die Gottesgerechtigkeit in der Welt überblicken; wer im Bund blieb, hatte Anrecht auf Lohn, die heidnischen Völker, die nicht darin lebten, mußten Gottes Strafe, die man auf sie herabflehen durfte, gewärtigen. Erst mit der Zeit (der Propheten vor allem) sollte Israel einsehen, daß es selber den Bund nicht wirklich hielt, daß deshalb Gottes gerechtes Gericht sich an ihm zuallererst auswirken mußte (Ez 16; 20, 32–38 usf.). Je näher ein Mensch in die Bundesgerechtigkeit einbezogen war, je mehr er um Gott wußte, desto verantwortlicher war er auch für das Halten der Bundessatzungen, wie sie sich in den sinaitischen zehn Weisungen und den sonstigen kultischen und sittlichen Verpflichtungen Israels ausdrückten. So lag es schon in der ursprünglichen Bundesurkunde: Wie Gott selber sich band, so mußte Israel in diese unerhörte Gnade hinein sich binden; fiel es vom Bund ab, so war Gott es seiner eigenen Bundestreue schuldig, das Volk zu strafen, und zwar heftiger als die unwissenden Heiden (Lev 26; Dt 28). So wird auch der endgültige Gerichtstag keineswegs ein bloßer Triumph Israels sein; seit Amos (5, 18 ff.) wird dieser Tag ein solcher der Finsternis und nicht des Lichtes sein. Bei Daniel und in den Apokalypsen wird das Endgericht scheiden (sonst wäre es gar kein Gericht): Heil oder Verwerfung.

Im Neuen Bund

Das Neue Testament entfaltet organisch die schon vorhandenen Gerichtsvorstellungen. Der stets vorausgesetzte Hintergrund ist das allgemeine Gericht

[3] Vgl. J. Nelis, Art. Gericht. In: Bibellexik. (hrsg. Haag, ²1968), 561: »Erst in der rabbinischen Literatur des 2. Jahrhunderts nach Christus wird ein besonderes Gericht erwähnt.«

am Ende der Zeiten, die aber durch die Ankunft Jesu als des letzten Boten Gottes (vgl. die Verkündigung des Täufers) und Jesu eigene Predigt in drohende Nähe und Aktualität rückte. Jesus ist der danielische Menschensohn, kommend auf den Wolken des Himmels mit der Macht Gottes zum Gericht ausgerüstet; er wird, wie Gott es bei Ez 20 voraussagt, Schafe und Böcke scheiden, endgültig. Wie der Täufer, wie Jesus selbst, so predigen Petrus (Apg 2, 16 ff.) und Paulus Buße und Wachsamkeit.

Aber zwei Motive sind der evangelischen Gerichtsverkündigung eigen: das erste entspricht der Menschwerdung Gottes in Jesus, der als Mensch nicht mehr primär mit einem Volk als Partner zu tun hat, sondern mit je-Einzelnen, denen er begegnet und die ihn entweder anerkennen oder ablehnen. Vom bleibenden Hintergrund des allgemeinen Gerichts hebt sich daher der Aspekt einer für jeden persönlichen Begegnung mit dem richtenden Herrn ab. »Wir werden alle vor dem Richterstuhl Gottes antreten . . . Also muß *jeder von uns für sich selbst* Gott Rechenschaft ablegen« (Röm 14, 10.12). »Wir müssen alle vor dem Richterstuhl Christi antreten, da soll *jeder* den Lohn empfangen für das, was er im irdischen Leben Gutes oder Böses getan hat« (2 Kor 5, 10), *»jeder*, er sei Knecht oder Freier« (Eph 6, 8). Das allgemeine Gericht wird also ein je-besonderes Gericht sein: dieser Aspekt wird ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt; ihm werden wir nachzugehen haben.

Das zweite Motiv, das dem Neuen Bund eigen ist, ist in der aufgezeigten Spannung zwischen Gott als dem Begründer von Gerechtigkeit und der weltimmanenten Sädäq oder Maat grundgelegt, erhält aber jetzt – zumal bei Johannes – eine ganz neue, die Aufgabe Christi voraussetzende Ausprägung. Der allgemeine religionsgeschichtliche und alttestamentliche Gedanke erhält dadurch, daß in dieser Aufgabe Christi sich nicht nur die Gerechtigkeit Gottes, sondern in dieser Gerechtigkeit zugleich seine absolute Liebe offenbart, eine unerhörte Intensivierung. Wir beschränken uns im folgenden darauf, diese beiden spezifisch neutestamentlichen Motive in ihren existentiellen Voraussetzungen zu meditieren.

Die personale Dimension des Gerichts

Wir fragen hier nicht nach dem Bestehen oder Nichtbestehen eines (irgendwie zeitlichen) Abstands zwischen allgemeinem und besonderem Gericht (unmittelbar nach dem Tode); mit dieser Frage beschäftigt sich ein anderer Artikel dieses Heftes. Wir fragen nach der eminent personalen Dimension des Gerichts in christlicher Auffassung.

Jeder tritt als der Einzelne, der er ist, vor den Richterstuhl Gottes oder Christi (der an Gottes Statt richtet: Joh 5, 22; vgl. Hen 51), und der Richter

»wird *einem jeden* nach seinen Werken vergelten« (Röm 2, 6). Jeder muß durch ein erprobendes Feuer hindurch, einsam; so einsam wie er bei seiner Geburt und seinem Tod war. In dieser Einsamkeit wird durch das Feuer kundwerden, ob einer auf dem Fundament Christi etwas durch die Gnade Kostbares aufgebaut hat, oder ob sein Dasein lauter »Heu und Stroh« war. Paulus fügt bei: »Hält jemandes Bauwerk stand, so wird er Lohn empfangen, verbrennt sein Werk, so wird er Schaden leiden. Er selbst wird zwar gerettet, aber nur wie durch Feuer hindurch« (1 Kor 3, 10–15). Nicht alle Stellen sind bezüglich dieses »er selbst wird gerettet« so zuversichtlich; es gibt auch Stellen, in denen einer als Ganzer endgültig dem Feuer verfällt (vgl. Apk 20, 15). Deshalb: »Ich will euch zeigen, wen ihr zu fürchten habt: Fürchtet den, der über den Tod hinaus die Vollmacht hat, in die Hölle zu stürzen. Wahrhaftig, ich sage euch: den müßt ihr fürchten« (Lk 12, 5).

In dieser Gericht- und Feuersituation ist es vollkommen undenkbar, daß der Blick des Gerichteten sich vom Richter abwendet und sich umsieht, wie es etwa andern in der gleichen Situation ergehen mag – besser oder schlechter –, oder daß er zu seiner Rechtfertigung vor dem Richter auf das Verhalten anderer verweist, die ihm dies oder jenes angetan, ihn zu diesem oder jenem verführt hätten usf. Der Richter weiß das alles und bedarf keiner Aufklärungen. Die Pointe der Gerichtsparabel Jesu in Mt 25 liegt – zur großen Verwunderung sowohl der Gerechten wie der Ungerechten – darin, daß alle in ihren diversen Beziehungen zu den Mitmenschen es letztlich mit ihm, dem Menschensohn zu tun hatten: »Was ihr dem Geringsten meiner Brüder (und damit natürlich allen andern) getan habt, das habt ihr mir getan.« In diesem »mir getan« liegt verborgen oder offen auch ein »mir angetan«, wie es das geheimnisvolle Weissagungswort bei Sacharja erklärt (12, 10), das die Apokalypse anläßlich des Gerichtes zitiert: »Jedes Auge wird auf ihn blicken, und alle, die ihn durchbohrt haben« (Apk 1, 7). In diesem Hinblicken werden sie sehen, was sie in Wirklichkeit, wissend oder nur ahnend, angestellt haben. Man kann nicht sagen, wie »lange« (falls da von einem Zeitmaß die Rede sein kann) der Blick auf den Durchbohrten dauern muß, bis einer der Wahrheit seiner Existenz inne wird. Es könnte ja sein, daß ihm dieser Durchbohrte zunächst wie ein völliger Fremdling, der ihn nichts angeht, vorkommt, und daß er sehr lange hinblicken muß, bis ihm zu dämmern anfängt, wie sehr er immer mit ihm befaßt war, wie genau er in seinem Wesen den wahren Spiegel seiner selbst erkennt. Und dann fährt die Apokalypse, immer nach den mysteriösen Worten Sacharjas, fort: »und trauernd werden sich seinetwegen an die Brust schlagen alle Völker der Erde«. Wieder sind neutestamentlich die »Völker« in die je-Einzelnen zu verwandeln. Das Auffallende ist, daß dieses einsichtige Schuldbekenntnis, das sich im Schlagen an die Brust äußert, als Klage nicht über sich selbst, sondern über ihn, den Durchbohrten, geschildert wird. Das ist das Ende und Ziel der ganzen Konfrontation: der Mensch,

der sich anklagen und verurteilen muß für das, was er getan hat, klagt zuletzt nicht über sich selbst, sondern über den, dem er das alles – bis zur Durchbohrung – angetan hat. »Über den Durchbohrten werden sie eine Totenklage halten, so wie man sie über einen einzigen Sohn hält, man wird bitter über ihn weinen, wie man einen Erstgeborenen bitter beweint« (Sach 12, 10). Die immer tiefere Einsicht in das Angestellte, das immer schmerzlichere Realisieren des wirksamen Widerhalls meiner Sünde in Gott selbst wird das Wirken des Feuers in mir sein, daß man das fegende oder läuternde nennt und dessen Aktion nichts anderes ist als der Vollzug des Gerichtes selbst.

Aber steht dieser Auffassung das Wort Pauli nicht entgegen, daß »die Heiligen die Welt richten werden«, »sogar die Engel«? (1 Kor 6, 2 f.). Diese (vom Alten Bund her kommende) Vorstellung zeigt einen andern Aspekt des Gerichts, der aber erst aktuell werden kann, wenn jeder Einzelne, auch der erwähnte Heilige, durch seinen Blick auf den Durchbohrten so geläutert ist, daß sein Blick auf die Welt und die Engel sich dem des Menschensohns angeglichen hat. Alles, was auch nur einen Funken von Wohlgefallen, von Schadenfreude an der Verurteilung anderer verraten könnte, muß völlig ausgetilgt sein; Affekte, die im Alten Testament da und dort noch offensichtlich existieren. Dieser andere Aspekt des Gerichts ist als Ergänzung des ersten notwendig, weil die menschlichen Schicksale so ineinander verzahnt sind, daß sie eine zusammenhängende Geschichte bilden: wie das Böse fortzeugend Böses gebiert, so das Gute Gutes. Und vielleicht ist dieser abschließende Überblick über die Verzahnung der Geschicke weniger ein Gericht (so wird es in Fortwirkung der alttestamentlichen Vorstellung des »Tages des Herrn« und seiner öffentlichen Gerichtshandlung genannt) als eine Eröffnung des Blickes und Standpunktes Gottes angesichts der totalen Weltgeschichte, wobei »die Heiligen«, die immer schon in dieser Sicht Gottes standen, nunmehr auch in ihrer Anschauung der Dinge gerechtfertigt werden. Erhellend kann hier Pauli Wort sein: »Der aus dem (Heiligen) Geist Lebende vermag alles zu beurteilen, während niemand über ihn ein Urteil abgeben kann« (1 Kor 2, 15).

Das Gericht als Selbstgericht

Das Gesagte öffnet uns unmittelbar den Zugang zu der andern Eigentümlichkeit neutestamentlicher Gerichtsauffassung, die besonders bei Johannes hervortritt. Die Bilder, die Jesus bei den Synoptikern braucht und die auch sonst nachklingen, vom Menschensohn, der auf den Wolken des Himmels mit seinen Engeln kommt, um zu richten, von den Engeln, die am Jüngsten Tag zwischen den guten und schlechten Fischen, zwischen dem Weizen und dem gleichzeitig aufgeschossenen Unkraut scheiden, von dem, der mit der

Wurfschaufel Korn und Spreu sondert, von dem Hirten, der Schafe und Böcke trennt, sind den Hörern vertraute alttestamentliche Bilder, in denen natürlicherweise Gott als der souverän Handelnde erscheint.

Aber demgegenüber stehen nun bei Johannes die klaren Aussagen Jesu, daß er nicht gekommen sei, die Welt zu richten, sondern sie zu retten (Joh 12, 47). »Ich richte niemanden« (8, 15) . . . »denn Gott hat seinen Sohn in die Welt gesandt, nicht um sie zu richten, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde« (3, 17). Hinter diese Aussage geht der johanneische Christus nicht zurück. Dennoch gibt es für ihn ein Gericht, ja er selbst hat es vollständig in der Hand, der Vater hat es ihm übergeben (5, 20). Die Lösung liegt in Jesu Erklärung: »Wer mich verachtet und mein Wort nicht annimmt, der hat seinen Richter: das Wort, das ich verkündet habe, das wird ihn am Jüngsten Tag richten, denn ich habe nicht aus mir selbst geredet« (12, 48). Er selbst ist dieses Wort, das er durch sein ganzes Dasein spricht, und dieses sein Wort ist Licht und Leben der Menschen. »Das Gericht aber ist dieses: das Licht ist in die Welt gekommen, aber die Menschen hatten die Finsternis lieber als das Licht . . . Jeder, der das Böse tut, haßt das Licht und kommt nicht ans Licht, damit er nicht seiner Taten überführt werde. Wer aber nach der Wahrheit handelt, kommt zum Licht, auf daß seine Werke offenbar werden, denn sie sind in Gott getan« (3, 19–21). Hier liegt die höchste Dramatik (fast möchte man von Tragik sprechen) des erlösenden Wirkens Gottes: indem er auf das Gericht verzichtet und nur das Zeichen seiner Liebe in der Welt aufrichtet, fördert er die Verschließung der Finsternis in sich selbst. »Wäre ich nicht gekommen und hätte zu ihnen geredet, so wären sie ohne Sünde. So aber haben sie keine Entschuldigung für ihre Sünde« (15, 22). Und in diesem Sinn: »Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sehend und die Sehenden blind werden.« Darauf die Pharisäer: »Sind auch wir etwa blind?« Jesus: »Wärt ihr blind, so wärt ihr ohne Sünde. Nun sagt ihr aber: Wir sehen. Also bleibt eure Sünde« (9, 39 f.). Der Richter braucht nichts zu tun, nur zu sein. Sein Wort (gleichsam die Ausstrahlung seines Wesens) tut alles für ihn. Es ist voller Leben und Kraft und schneidender als ein doppelschneidiges Schwert, durchdringend bis zum Zerhauen von Seele und Geist, Gelenk und Mark und richtend (*kritikós*) über die Gesinnungen und Gedanken des Herzens; nichts Geschaffenes ist vor seinen Augen verborgen, alles liegt nackt und entkleidet vor den Augen dessen, »dem wir Rechenschaft schulden« (Hebr 4, 12 f.).

Gott in Jesus richtet nicht, wohl aber richtet der Mensch sich selbst, wenn er das in Jesus erschienene reine Heil ausschlägt und nicht durch sein Licht sehend wird, sondern durch das eigene Licht zu sehen und urteilen zu können vorgibt. Ein solches Selbstgericht war, was sich zeigte, schon dem Alten Bund nicht unbekannt: die weltimmanente Gerechtigkeit sorgte dafür, daß in der bösen Tat ihre eigene Strafe schon lag: »Wo der Täter meinte, die Tat

in seiner Macht zu haben, dort nimmt die Tat den Täter in ihren Machtbereich auf«[4]. Paulus in Kürze: »Was der Mensch sät, das wird er ernten« (Gal 6, 7). Auch das Weisheitsbuch schildert ausführlich die Haltung der Bösen auf Erden und ihr Endgericht als ein bloßes Überführtwerden dessen, was sie getan haben und gewesen sind (Wh 2–3). Ferner gibt es schon bei den Synoptikern eine ähnliche Verlegung des Gerichts in das irdische Verhalten des Menschen wie bei Johannes: An der heutigen Einstellung eines jeden zu Jesus entscheidet sich im voraus sein jenseitiges Los (Mk 8, 38 par). Schon jetzt, mitten in der Zeit, können endgültige Entscheidungen fallen, und niemand hat das Recht, sich auf eine allen gebotene letzte Chance im Tod, im Übergang in die Ewigkeit, zu verlassen, die ihm Gelegenheit einer Revision all seiner Lebensentscheidungen bieten wird. Das ist die dramatische Folge der Menschwerdung, durch die Gottes ewige *Maat* und *Sädäq* mitten in der Geschichte als eine Gestalt auftritt, der man begegnen, ja nicht einmal ausweichen kann.

Über Endgültigkeit menschlicher Entscheidung

»Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen« (Hebr 10, 31), der »ein verzehrendes Feuer ist« (Dt 4, 24 = Hebr 12, 29). Wer kann ihn sehen und am Leben bleiben? Wer ihn als den von ihm Durchbohrten sehen, und sich selbst nicht verurteilen?

In Romanen könnte man ungezählte Stellen sammeln, in denen ein Mensch sich angesichts der Reinheit und Unschuld eines andern selber verurteilen muß. Ein einziges, ganz zufälliges Zeugnis sei angeführt. Ein als hochherzig geschilderter junger Mann bekennt einem Freund sein Verhältnis zu seiner Verlobten: »Sie ist so sanft, so zerbrechlich und zugleich so entrückt, daß es einen in Distanz hält. Ich schäme mich so, daß ich auf sie nicht so lauter zugehen kann, wie sie auf mich. Warum sollte das töricht sein? Wenn man jemanden so liebt, wie ich Luise, dann ist es gräßlich zu denken, daß man in fremden Armen gelegen und einen gekauften und geschminkten Mund geküßt hat. Ich hätte ihr wenigstens einen saubern, anständigen Leib bringen müssen.«[5] Angesichts dessen, was ein Mensch dem Durchbohrten entgegenzubringen hat, kann er sich selber nur schlechthin verurteilen. Auf welche »Werke« könnte er als auf genügende, kompensierende verweisen?

Im Alten Bund und in allen umliegenden Kulturen gab es den Begriff der »unsühnbaren Schuld«[6] gegenüber der weltimmanenten Ordnung und Ge-

[4] »Herrlichkeit« II/2, 1. Teil (1967), S. 152; vgl. K. Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? In: »Zeitschr. f. Theol. und Kirche« 52 (1955), S. 1–42.

[5] Somerset Maugham, The narrow corner. 1977, S. 143. Das Beispiel ist angesichts der Sprache Alten und Neuen Bundes (Unzucht als Treulosigkeit gegen Gott) nicht unangebracht.

[6] V. Maag, Unsühnbare Schuld. In: »Kairos« 2 (1966), S. 90–106.

rechtigkeit, auf welche Schuld nur durch die Vertilgung des Verbrechers, durch die Kapitalstrafe reagiert werden konnte. Die restlose Kapitulation, die angesichts des Durchbohrten einzig noch möglich ist, läßt die paulinische Lehre vom Unzureichen der Werke, von der möglichen Rechtfertigung allein durch den sich ausliefernden Glauben auch dem letzten Skeptiker einleuchtend werden: »Blickst du auf die Sünden, Herr Gott, wer sollte bestehen? . . . Meine Seele hofft auf den Herrn mehr als der Wächter auf den Morgen« (Ps 130, 3.6). Denn was wären meine Werke angesichts des ungeheuren Mankos in meiner Bilanz, der Unterlassungen, die ich gering eingeschätzt habe und die plötzlich viel schwerer wiegen als alles »Getane«: »Ihr habt mir nicht zu essen gegeben, nicht zu trinken gegeben, habt mich nicht beherbergt, nicht bekleidet, nicht besucht« (Mt 25, 42 f.). Die Abfälle vom Tisch des Reichen: niemand hat sie dem armen Lazarus gereicht (Lk 16, 24).

Jeder, der auf die absolute Norm zu blicken hat, auf den durchbohrten Menschensohn, der in Wahrheit in allen Brüdern verborgen anwest, auf das »seit Ursprung der Welt erwählte« »erwürgte Lamm ohne Fehl und Makel« (1 Petr 1, 20; Apk 13, 8), wird so überwältigt sein von der Hoheit des Einen und der verächtlichen Niedrigkeit seiner selbst, daß er keinerlei Zeit hat, auf die Situation anderer Menschen zu reflektieren. Der bloße Anblick dieser Norm sagt ihm, daß er in keiner Weise entspricht und standhält, und endgültig unter der Schwelle des Erforderten zurückbleibt. Jeder kann sich für sich vorweg in diese Situation versetzen; mit andern Worten: die Erwägung eines möglichen ewigen Verlorengehens kann und darf nur eine je-meinige Betrachtung sein. So wird sie am Schluß der ersten Woche der ignatianischen Exerzitien angestellt: nicht als eine öffentliche Volkspredigt, sondern als die letzte Konsequenz meiner persönlichen, angesichts des Gekreuzigten durchgeführten Erwägung meiner Sünde (Exerz. Nr. 53 u. 61). Ich selber erkenne mich als der unfruchtbare Baum, der dem Herrn keine Frucht gab, als ihn hungerte, und deshalb den Fluch des endgültigen Verdorrens erhält.

Freilich, die Exerzitien gehen weiter; derselbe, der sich am Ende seiner Sündenbetrachtung selber verurteilen mußte, wird am nächsten Tag dem in die Nachfolge rufenden Herrn begegnen. Damit, daß keiner der Norm, vor die er gestellt wird, standhält, kann nicht alles gesagt sein. Denn wenn er auf den Durchbohrten schaut und dabei versteht, daß er, der Schuldige, ihn durchbohrt hat, dann sieht er auch, daß seine Schuld in jene Wunde aufgenommen und in ihr gesühnt ist. Er, der Sünder, ist im Lamm abgebildet, als das, was er für Gott ist – oder werden sollte. Und erst angesichts dieser für seinen Hochmut niederschmetternden Schau entscheidet sich das Letzte. Entweder stürzt er sich freiwillig und dankbar in die Flammen Gottes, die ihn zu dem läutern sollen, was er werden möchte, aber noch nicht ist, gleichgültig, wie weh es tun und wie lange es dauern wird – oder er haßt dieses verklärte Bild seiner selbst in Gott, er will nicht »sich selbst entfremdet« in

Gott, sondern bei sich selber er selber sein, und dann kann die Flamme Gottes ihn erfassen, in einer Zeitlosigkeit, die ebenso dauert wie sein Wille, sich zu bewahren und nicht zu kapitulieren.

Daß das möglich ist, wird uns vielfach von der Schrift, von Jesus selbst bezeugt. Es ist möglich, dem Geist der Liebe Gottes ins Angesicht zu widerstehen, und dann ist es selbstverständlich, daß einem so Widerstehenden »weder in dieser noch in der zukünftigen Welt vergeben werden« kann (Mt 12, 32). Es ist auch möglich, daß ein solches Nein sich als ein Leben bestimmend erst enthüllt, wenn der Mensch vor die ewige Norm gestellt wird (Mt 25, 42 ff.). Brauchen wir uns diese Möglichkeit vorzustellen, gar auszumalen? Sicher nur für uns selbst; allgemeine neutrale Theorien über die Hölle sollten weder in Theologie noch in Pastoral entworfen werden. Ebensowenig aber dürfen allgemeine Theorien verbreitet werden, daß wegen der Güte Gottes eine Hölle, in der jemand sich befindet, nicht existieren kann. Wir würden damit der Souveränität unseres Richters, der allein über unser Heil und Unheil befindet, zu nahe treten.

Das Letzte, was zu sagen ist, bleibt paradox: wahre Hoffnung und wahre Furcht Gottes wachsen miteinander. Warum? Weil gesteigerte Hoffnung, vermehrtes Vertrauen auf einen Richter, der ja unser Erlöser ist, unsere Kenntnis von ihm vertieft, und vertiefte Erkenntnis auch gesteigerte Verantwortung schafft. »Wem viel gegeben ist, von dem wird viel gefordert; wem viel anvertraut ist, von dem wird um so mehr verlangt« (Lk 12, 48). Das ist nochmals das unheimlich Dramatische an der Offenbarung der Liebe Gottes in Jesus Christus: je mehr er sich als der Liebende, Hingegebene offenbart, um so verletzlicher wird er, um so mehr kann er verachtet und verleugnet werden. Den eigentlichen Judas gibt es nur, weil es den einzigen Menschensohn gibt. Und eigentlichen Atheismus gibt es nur, weil die Liebe des erhabenen Gottes sich bis zur Verächtlichkeit und Unwürdigkeit erniedrigt hat: »Keine Gestalt, keine Schönheit mehr, kein Anblick, an dem man sich erfreuen könnte, verachtet, von den Menschen gemieden . . .« (Jes 53, 2 f.). Dem Je-mehr angebotener Liebe entspricht ein Je-mehr an Verachtung und geballter Finsternis. So muß das Kreuz, das alles trägt, am letzten Rand der Hölle aufgepflanzt sein.

Was bleibt vom Fegfeuer?

Von Karl Lehmann

Ein Situationswechsel

Die Lehre vom Fegfeuer hatte es immer schon schwer mit der überschießenden Phantasie. Allzuviel wollte man vom konkreten *Wie* der Vollendung des gerechtfertigten Menschen wissen, der noch vom Schwergewicht der irdischen Sündenlast gereinigt werden soll. Symbole und Bilder wurden in ihrem hinweisenden und vorläufigen Charakter zu handfesten Vorstellungen und fixierten Begriffen umgeformt, wie allein schon die Verwendung des Bildwortes vom »Feuer« zeigt. Schließlich ist der gesamte Komplex des »Fegfeuers« von einer übermächtigen Bedeutung des Strafcharakters und der Vergeltung beherrscht: Das Fegfeuer erscheint als eine einzige Folterkammer, als jenseitiges Konzentrationslager, als Ort unaufhörlichen Entsetzens. Die spätbarocke Lust am Drastischen und Übersteigerten erhöhte die abschreckende Wirkung. Mancher Volksmissionar wollte die Umkehrbereitschaft durch einen warnenden Blick in die Qualen des Fegfeuers erreichen. Nicht zu übersehen ist auch die Verformung der Fegfeuer-Lehre in der kirchlichen Praxis vieler Jahrhunderte: Kitschige Vorstellungen über die »armen Seelen« und der Ablaßhandel lenkten den Blick auf das Zentrale des christlichen Glaubens ab[1]. Das »Fegfeuer« erschien schließlich als eine trotzig festgehaltene katholische Sonderlehre, die zu einem typischen konfessionellen Unterscheidungsmerkmal wurde.

In der Zwischenzeit scheint von diesen und anderen Vorstellungen des Fegfeuers und der eschatologischen Vollendung wenig mehr wirksam zu sein. Wo die Idee eines »Zwischenzustands« zwischen persönlicher Vollendung des Einzelnen und Weltgericht aufgegeben wird, verschwindet das »Fegfeuer« oder es wird auf ein Moment der Gerichtsaussage beschränkt. Das Gegenmodell zur traditionellen individuellen Eschatologie »Auferstehung des einen und ganzen Menschen im Tod«[2] (im Unterschied zu einer anthropologischen Differenzierung nach Leib und Seele und einer eschatologischen Diastase zwischen der Unsterblichkeit der Seele im Tod und der Auferstehung des Leibes am Ende der Geschichte, welche Differenz den »Zwischenzustand« ausmacht) hebt die herkömmliche Fegfeuerlehre nicht einfach-

---

[1] Vgl. dazu A. Winklhofer, Das Kommen seines Reiches. Frankfurt 1959, S. 114 ff.

[2] Vgl. dazu G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Freiburg i.Br. ^{3}1978. Zur Gegenposition vgl. die Argumente von J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben. Regensburg 1977. In diesem Heft S. 209.

hin auf, sondern erblickt in der Reinigung und Läuterung ein »Moment der Gottesbegegnung im Tod«[3]. Genügt dies, um die unveräußerliche Substanz der Fegfeuerlehre aufrechtzuerhalten? Wo sind die Grenzen einer Neuinterpretation? Was bleibt vom Gehalt der Fegfeuer-Lehre?

Erste Klärungen: Die Lehre der Kirche

Viele stolpern schon am Wort »Fegfeuer«. In der Tat kann es in Predigt und Glaubensunterweisung mehr Unheil als Nutzen anrichten, weil es fast unauflösbar mit dem oben beschriebenen Vorstellungskomplex einer eschatologischen Folterkammer belastet ist. Ob damit der Ausdruck »Fegfeuer« nach Kräften vermieden werden soll und ersetzt werden kann, ist damit noch nicht entschieden. Es ist auf jeden Fall hilfreich zu wissen, daß der Begriff »Fegfeuer« (*ignis purgatorius*) nicht vor dem elften Jahrhundert auftaucht. Lange Zeit konnte man die gemeinte Sache anders zum Ausdruck bringen. Ja, die lehramtlichen Texte vermeiden sowohl das Wort »Fegfeuer« als auch das Bildwort »Feuer«. Der Begriff wird in den konziliaren Unionsversuchen des Mittelalters mit orthodoxen Kirchen (vgl. das zweite Konzil von Lyon, 1274, DS 856; das Konzil von Florenz, 1439, DS 1304) den Griechen nicht aufgezwungen, wenngleich es in weniger verbindlichen Lehraussagen Versuche dazu gibt (vgl. Innozenz IV, 1254, DS 838; Clemens VI, 1351, DS 1067). Jedenfalls hat der Begriff »Feuer«, wenn er überhaupt in amtlichen Dokumenten vorkommt, nie einen dogmatisch letztverbindlichen Charakter. Meist wird die Sache, um die es geht, mit Verben oder Adjektiven umschrieben, die dem Läuterungsgeschehen entnommen sind (*purgari, poenae purgatoriae* oder: *catharteriae*, also »reinigende Strafen«). Gewöhnlich heißt es auch – nachwirkend in vielen modernen Sprachen – »purgatorium«, was mit »Läuterungsgeschehen« oder »Reinigung« übersetzt werden sollte. Auch wenn gelegentlich räumlich orientierte Begleitvorstellungen (z. B. »in purgatorio«: DS 1580) mitschwingen, so ist lehramtlich dennoch nirgends etwas über einen kosmologisch verstandenen »Reinigungs*ort*« entschieden.

Die Konzilien von Lyon II, Florenz und Trient (vgl. DS 1820, 1580; dazu das Tridentinische Glaubensbekenntnis: DS 1867) haben in ähnlichen, immer wieder neu bedachten und stärker konzentrierten Aussagen das Wesentliche der katholischen Lehre zusammengefaßt. In Trient heißt es: »Es gibt ein ›Reinigungsgeschehen‹ (bzw. einen ›Reinigungsort‹) (*purgatorium*), und die dort festgehaltenen Seelen finden eine Hilfe in den Fürbitten der Gläubigen, vor allem aber in dem Gott wohlgefälligen Opfer des Altares«

[3] G. Greshake, Stärker als der Tod, Topos-Taschenbuch 50. Mainz 1976, S. 92; vgl. auch G. Lohfink, Der Tod ist nicht das letzte Wort. Freiburg i.Br. ^{6}1978, S. 53 ff.

(DS 1820). Das Konzil von Trient fügt eine nachdrückliche Mahnung an die Bischöfe bei, sie sollten spitzfindigen Fragen und abergläubischen Praktiken entschieden entgegentreten, um Einfachheit und Klarheit der Predigt über das Fegfeuer bemüht bleiben und sich um die »gesunde Lehre« der Kirche mühen.

An diesem Text fällt über das schon Gesagte hinaus noch einiges auf: Die amtlichen Dokumente überspannen nicht den Strafcharakter des Fegfeuers, wie dies vor allem die scholastische Theologie des Reinigungsfeuers tut. Mit den Ostkirchen können diese Texte die Läuterung, die schon eine anfängliche Gemeinschaft mit Gott bedeutet, als Vollendungs*leiden*, Reinigung und Befreiung verstehen. Die Lehre der Kirche läßt es also durchaus zu, das Reinigungsgeschehen mehr heilend-therapeutisch und nicht ausschließlich vindikativ-strafend zu verstehen. Somit zeigt sich auch, daß die massiven Vorstellungen vom Fegfeuer als einer großen Folteranstalt durch die kirchenamtliche Lehre nicht gedeckt werden. Die Lehre der Kirche hat problematischen Vulgarisierungen eindeutige Grenzen gesetzt und in diesem Sinne den reformatorischen Protest in einen Auftrag zur theologischen und geistlichen Erneuerung umgesetzt. Die Lehre ist in den Mißbräuchen vielleicht verdunkelt, sie ist jedoch – so lautet die Antwort an die reformatorische Kritik – nicht in sich falsch.

Bemerkenswert bleibt auch die Zurückhaltung gegenüber spekulativen Begründungen. Es gibt eine Reinigung für jene Seelen, die in der Liebe zu Gott (= Rechtfertigungsgnade) sterben, aber noch läßliche Sünden oder Sündenstraffolgen zu überwinden haben. Hier wird deutlich, daß man die Fegfeuerlehre nicht ganz vom Verständnis der Rechtfertigung und der Sünde trennen darf. Sie setzt einen Unterschied voraus zwischen schwerer Schuld, die vom Reich Gottes ausschließt, und Vergehen mit geringerer Belastung, von denen auch der Gerechtfertigte sich im Laufe eines Lebens nicht freihalten kann (vgl. DS 1573, 1537). Zugleich erweist sich die tiefe Verbindung der Fegfeuerlehre mit der alten Praxis der Kirche, für die Toten Fürbitte einzulegen, damit ihre Leiden gemindert werden (vgl. DS 838, 856 ff., 1304 ff., 1580, 1820 und für die Fürbitte DS 854) und sie der vollen Anschauung Gottes, die sie jetzt noch entbehren (vgl. DS 1000/1001), teilhaftig werden. Gerade für den Dialog mit den Ostkirchen ist diese schon sehr früh bezeugte Praxis des Gebets für die Toten außerhalb und innerhalb der Eucharistiefeier von elementarer Bedeutung.

Diese Konturen der kirchlichen Lehre sind auch darum bemerkenswert, weil sich an diesem empfindlichen Punkt der offizielle Glaube der Kirche nüchterner zurückhält als ein guter Teil der traditionellen theologischen Aussagen, die oft mehr zu wissen vorgeben. Dies kann natürlich nicht heißen, eine heutige theologische Erörterung könne sich mit der Repetition der kirchlichen Lehre allein begnügen.

Systematische Neuentfaltung

Jede Neubesinnung wird zunächst einmal die Isolierung der Fegfeueraussage aufheben. Dies bedeutet vor allem, daß die kosmologische Fixierung auf einen »Ort« preisgegeben werden muß. In der Konsequenz dieser Interpretation ist denn auch größte Zurückhaltung gegenüber dem Gebrauch von Zeitkategorien physikalischer Art geboten, die zur Aufteilung nacheinander liegender Einzelakte der Vollendung verleiten. Diese Operationen sind jedoch nur möglich, wenn das »Fegfeuer« wieder auf seinen im strengen Sinne theologischen Ursprung zurückgeführt wird: Es ist ein Moment in der Vollendung des Menschen durch das Gericht Gottes. Diese Begegnung[4] entzieht sich irdischen Zeitmaßen. Das Fegfeuer liegt gerade in dem augenblickshaften Übergang zwischen Tod und Vollendung. Dieses »Zwischen« darf nicht als eine homogen zerdehnte Zeitlinie gedacht werden, es verweist vielmehr auf eine Gliederung des *einen* Vollendungsgeschehens, das ein differenziertes Gefüge darstellt. Die »Fegfeuer«-Lehre ist übrigens nicht an die schwierige Problematik des »Zwischenzustands« gebunden[5], jedenfalls unter den bisherigen Voraussetzungen. So kann in diesem Zusammenhang das Vorstellungsmodell »Zwischenzustand« eingeklammert bleiben[6]. Dies ist freilich nur einsichtig, wenn die oben erwähnte und nun durchzuführende theologische Konzentration der Fegfeuerlehre vollzogen wird.

Integration in das personale Gericht: Jede Aussage über ein Ereignis eschatologischer Vollendung hat im Grunde nur einen wirklich theologischen Sinn, wenn sie als Verdeutlichung dessen erscheint, was im Gericht Gottes geschieht. Der Mensch erkennt im Gericht, wer er wirklich ist. Es ist nicht nur ein Urteil, das dem Menschen in völliger Fremdheit von außen zugesprochen wird. Wir sind uns aber deswegen noch nicht selbst letzter Maßstab. Das Licht, das uns die Augen über uns selbst aufgehen läßt, kommt nicht aus uns. »Selbstverwirklichung« gelangt hier an die Grenze. Die Stimme des Gewissens offenbart ihren konkreten Namen und ein Antlitz. Die Begegnung mit dem lebendigen Gott im Gericht ist der Ort der Vollendung[7].

---

[4] H. U. von Balthasar hat schon 1957 wegweisend auf das notwendige Umdenken an dieser Stelle hingewiesen; vgl. Umrisse der Eschatologie. In: Ders., Verbum caro. Skizzen zur Theologie I. Einsiedeln 1960, S. 276–300, bes. 286–288; vgl. auch Eschatologie im Umriß. In: Ders., Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV. Einsiedeln 1974, S. 410–455, bes. 433, 442 f., 445 f.

[5] Außer der schon in Anm. 2 genannten Literatur und der dort vollzogenen Auseinandersetzung vgl. bes. K. Rahner, Über den »Zwischenzustand«. In: Ders., Schriften zur Theologie XII. Einsiedeln 1975, S. 455–466.

[6] Zur neueren Diskussion vgl. zusammenfassend U. Ruh, Perspektiven der Eschatologie. Zur neueren Diskussion in der katholischen Theologie. In: »Herder-Korrespondenz« 33 (1979), S. 249–253.

[7] Zur näheren Begründung vgl. ausführlicher K. Lehmann, Weltgericht und Wiederkunft Christi. In: K. Lehmann/L. Scheffczyk/R. Schnackenburg/H. Volk, Vollendung des Lebens – Hoffnung auf Herrlichkeit. Mainz 1979, S. 82–102.

Dieses Gericht ist immer schon die von uns her nicht herstellbare Einheit von Gerechtigkeit und Gnade: Es kommt an den Tag, was der Mensch im Licht des gerechten Gottes aus seiner Freiheit gemacht hat. Vor diesem Maßstab allein könnte jedoch keiner bestehen. Darum ist die Begegnung im Gericht auch die Vollendung der Erlösung und die Mitteilung von Vergebung und Barmherzigkeit. Nur in diesem Kontext ist sinnvoll von »Fegfeuer« die Rede.

Der prüfende Feuerblick Gottes: An dieser Stelle gebraucht die Schrift gerne das Bild des Gottes, der »ein verzehrendes Feuer« (Dtn 4, 24; Jes 33, 14; Hebr 12, 29) ist. Im Neuen Testament, auch in Jesu Worten, ist viel vom Feuer in diesem Sinn die Rede (vgl. Lk 12, 49; Lk 3, 16; Mt 3, 11). Die Apokalypse spricht vom Sohn Gottes, »der Augen hat wie Feuerflammen« (Offb 2, 18; 1, 14; vgl. Dan 10, 6); »seine Beine glühten wie Golderz, das im Schmelzofen glüht« (Offb 1, 14). Dies ist die Erfahrung des ungeläuterten Sünders, der in der Liebe unfertig ist, mit dem reinen Gott. Solche Gottesbegegnung ist für den Sünder darum immer auch, ja zuerst Gericht.

Diese reinigende Erkenntnis durch den Feuerblick Gottes gibt es schon in Umkehr und Glauben während unserer irdischen Existenz. Was jetzt für die Situation der pilgerschaftlichen Lebensweise gilt, erhält einen gesteigerten Sinn in der Stunde letzter Vollendung: Wenn der Mensch im Tod vor die Heiligkeit Gottes gestellt wird und ihm der Glanz seiner Gerechtigkeit und Liebe aufgeht, dann werden seine Unfertigkeit und seine Sündhaftigkeit voll offenbar. Alles, was nicht Gerechtigkeit und Liebe ist, wird vom Feuer Gottes vertilgt. Wer in der ewigen Liebe Gottes wohnen will, muß durch das Feuer hindurch, um als im Feuer geprüftes, geläutertes Gold aus dem Schmelztiegel hervorzugehen. Dies ist der Grundsinn der in der Fegfeuerlehre hauptsächlich verwendeten Schriftstelle 1 Kor 3, 12–15: »Ob aber jemand auf dem Grund mit Gold, Silber, kostbaren Steinen, mit Holz, Heu oder Stroh weiterbaut: das Werk eines jeden wird offenbar werden; jener Tag wird es sichtbar machen, weil es im Feuer offenbart wird. Das Feuer wird prüfen, was das Werk eines jeden taugt. Hält das stand, was er aufgebaut hat, so empfängt er Lohn. Brennt es nieder, dann muß er den Verlust tragen. Er selbst aber wird gerettet, doch so wie durch Feuer hindurch« (= er wird mit Mühe und Not gerettet werden). Dieses Feuer des zum Gericht kommenden Jesus Christus ist – vielleicht in Anlehnung an Jes 66, 15 f. – ein »Bild für die Majestät des sich offenbarenden Gottes, . . . die Unnahbarkeit des Allerheiligen«[8]. Das »Läuterungsfeuer« des Purgatorium kann im Ernst nichts anderes sein als das eschatologische Feuer Gottes selbst.

Christologische Vertiefung: Der »Tag des Herrn« ist das Gericht Jesu Christi geworden. Die Reinigung geschieht nicht durch irgend etwas, son-

[8] J. Gnilka, Ist 1 Kor 3, 10–15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Düsseldorf 1955, S. 126.

dern durch die Begegnung mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn, der mit uns solidarisch ist. Hans Urs von Balthasar bringt darum den Ursprung des »Fegfeuers« mit dem Höllenabstieg Jesu Christi in Verbindung: Im »Sein mit dem Toten« stiftet Jesus dem Zornfeuer Gottes das Moment der Barmherzigkeit ein[9]. Gerade vom Neuen Testament her ist das Fegfeuer eine unauflösliche Einheit von Gericht und Erlösung, Furcht und Hoffnung. Ja, erst im Neuen Bund kann es in dieser Ausdrücklichkeit das befreiende und läuternde Ja Gottes zu dem erst halbherzig für Gott entschiedenen Sünder geben.

Anthropologische Dimension: Die Begegnung des ungeläuterten Sünders mit dem Feuerblick Gottes ist nicht nur Moment einer weiter nicht mehr erhellbaren Gottesbegegnung. Es ist auch nicht nur die Verlängerung einer auch sonst in ihrem Prüfungscharakter reinigenden Gotteserfahrung. Hier verlangt auch ein bestimmter anthropologischer Gehalt der Fegfeuerlehre seine Berücksichtigung. Sie kennt so etwas wie eine »relative Endgültigkeit« dessen, der in seiner Grundentscheidung zu Gott durchgeklärt ist, aber deswegen noch nicht in jeder Hinsicht vollendet ist. Die Durchsetzung des fundamentalen Ja zu Gott trifft auf vielfache Widerstände. Die innere Vollendung des Menschen bedeutet eine Umwandlung des ganzen Menschen. In diesem aber leben noch die früheren Rückstände, Erstarrungen und Krusten der Sünde[10]. Zwar kann die im Tod endgültig gewordene Grundentscheidung nicht mehr eigentlich wachsen und sich vertiefen, aber es ist insofern eine weitere Dynamik der Grundentscheidung notwendig, daß diese sich voll in die vielschichtige Realität des Menschen integriert. Früheres schuldhaftes Fehlverhalten, lang eingeübte gottwidrige Gewohnheiten, Lauheit, Nachlässigkeit und Fehler müssen vollends in ihrem noch hinderlichen und retardierenden Schwergewicht, das sie nicht zuletzt auch in der Sphäre des Vorpersonalen gewonnen haben, aufgehoben werden. Die Vollendung im Tod geschieht zwar im Augenblick, dennoch wird die menschliche Wirklichkeit einem solchen Integrationsprozeß unterworfen: Erst vor dem reinen Ja Gottes kommt der ganze Mensch in allen seinen Dimensionen vor sich und zu sich. Wagt man in Bildern zu sprechen, dann könnte man sagen: es ist eine Art von Nachreifung des ganzen Menschen, ein volles Realisieren der End-

---

[9] Vgl. dazu H. U. von Balthasar, Theologie der drei Tage. Einsiedeln 1969, S. 127 f.

[10] Zu diesem Abschnitt vgl. vor allem die verschiedenen Aussagen K. Rahners zur Eschatologie (z. B. Grundkurs des Glaubens. Freiburg i.Br. 1976, S. 423 ff.); E. Klinger, Reinigung, Reinigungsort. In: Sacramentum Mundi IV. Freiburg i.Br. 1969, S. 150–156; H. Vorgrimler, Das Fegfeuer. In: Mysterium salutis V. Zürich 1976, S. 453–457; ders., Der Tod im Denken und Leben des Christen. Düsseldorf 1978, S. 131 ff.; A. Läpple, Der Glaube an das Jenseits. Aschaffenburg 1978, S. 97–117. – Aus der früheren Literatur ist immer noch wichtig Y. Congar, Das Fegfeuer. In: Das Mysterium des Todes. Frankfurt 1955, S. 241–288; K. Rahner, Fegfeuer. In: Lexikon für Theologie und Kirche IV. Freiburg i.Br. ²1960, Sp. 49–55; ders., Sündenstrafen. In: LThK IX. Freiburg i.Br. ²1964, Sp. 1185–1187.

gültigkeit, ein totales Sichauswirken der Seligkeit; das »Leiden« besteht im Schmerz über die Desintegration und Dissoziierung des »alten Menschen«, der nun verwandelt wird. Man kann dasselbe auch in einer mehr biblischen Sprache zum Ausdruck bringen: das »Werk« (vgl. 1 Kor 3, 11–15) des Menschen, das heißt das aufgeblähte Ich, muß abgebaut werden. Das Feuer Gottes erzieht zur Armut im Geist und zur vollkommenen Selbstlosigkeit als Voraussetzungen eines wirklichen Eintritts in das Reich Gottes.

Fürbitte für die Toten: Das Gebet für die Toten, obgleich in sehr alter Menschheitstradition und früher christlicher Überlieferung begründet, ist keineswegs selbstverständlich. »Fegfeuer« bedeutet im Kern gerade eine »Vereinzelung« des Menschen, da dieser von allem Zerstreutsein in das »Man« und von allem Maskenspiel befreit wird. In diesem Umgeformtwerden des Ich durch die Nähe Jesu Christi vollzieht sich ein einmaliger und einzigartiger Vorgang, so daß ein äußerer Gebrauch der Kategorien »Stellvertretung« und »Ersatz« nicht erlaubt sein kann. Das Gebet für die Toten setzt grundlegender an. Es lebt von der Grundüberzeugung, daß der Tod der Gemeinschaft der Glaubenden keine unüberwindbare Grenze setzt. Die Möglichkeiten des Helfens und des Austauschens vergehen für den Christen nicht einfach mit dem Tod. Der Tote steht nicht nur dadurch mit der »Welt« in Verbindung, daß er frühere, in der Welt verbliebene und vielleicht dort noch weiterführende Schuld schmerzhaft erfährt. Wer stirbt, ist nicht aus der Hoffnungsgemeinschaft der Glaubenden entlassen. Wir begegnen Gott im Tod als Glieder der Kirche, als Brüder und Schwestern des Herrn. Das Gebet der Kirche für die Toten lebt von der Kraft der Hoffnung, daß der Tote vor Gott nicht auf ewig verlorenzugehen braucht, weil Jesus für alle Menschen sein Leben hingegeben hat. Das Gebet für die Toten ist so eine Manifestation der Liebe Gottes zu den Menschen und der von ihr getragenen Solidarität der Glaubenden untereinander.

Das Gebet für die Toten ist sicher eine äußerst verletzliche Sache. Die Praxis dieses Betenkönnens ist für den katholischen Christen ansatzweise schon im Alten Bund begründet, wie die andere wichtige Aussage in der Lehre vom Fegfeuer zeigt: Unter den Kleidern der Gefallenen fanden sich Amulette, die auf Götzendienst schließen ließen. Judas und seine Leute veranstalteten ein Sühnopfer für die gefallenen Juden. Sie waren nicht nur von der Auferstehung der Toten, sondern auch von der Wirksamkeit der Fürbitte für die Toten im Glauben überzeugt (vgl. 2 Makk 12, 42–45).

Diese Orientierungspunkte für ein vertieftes Verständnis der Fegfeuer-Lehre könnten auch ein neues ökumenisches Gespräch einleiten und sie in diesem Dialog anreichern[11]. Sie nähert sich in dieser Form ohnehin in einigen

[11] Zum ökumenischen Gespräch mit der Orthodoxie vgl. M. Jugie, Il purgatorio. Alba 1960; P. Bratsiotis, Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht. Stuttgart ²1970, S. 112–120 (J. N. Karmiris); mit der evangelischen Theologie vgl. zuletzt H. Wohlgschaft, Hoffnung angesichts

Aspekten der östlichen Theologie, ohne deren Aporien zu übernehmen. In der Schrift finden sich für eine Lehre vom Fegfeuer nur äußerst spärliche Hinweise, für die hier entwickelten Grundgedanken vom läuternden Feuerblick Gottes dürfte das Fundament umfassender sein. Die evangelischen Brüder und Schwestern kennen zwar kein ausdrückliches Gebet für die Verstorbenen, aber sie hoffen nicht weniger auf ihre Vollendung bei Gott. So kann auch hier das Gespräch neu einsetzen. Die Frage nach dem Vorgang des Todes und dem Schicksal der Toten wird uns auch dann nicht erspart, wenn wir in der Scheu vor dem Geheimnis und aus Sorge vor mythischen Verzerrungen mit großen Antworten bescheidener geworden sind.

---

des Todes. Das Todesverständnis bei K. Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraumes. Paderborn 1977 (dort frühere Literatur). Weithin ungeklärt ist noch die Frage, ob die konfessionelle Differenz in der Fegfeuerlehre auf das Rechtfertigungsverständnis zurückgeht und ob von der neueren Annäherung darin auch eine Einigung an diesem Punkt möglich wird, vgl. dazu J. A. Möhler, Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von J. R. Geiselmann. Köln/Olten 1961, Bd. I, S. 259–265 (§ 23).

Endverheißung und menschliche Zukunft

Von Peter Henrici SJ

Angesichts der nahen Parusie gibt der heilige Paulus zwei scheinbar widersprüchliche Verhaltensregeln. Auf der einen Seite, im Korintherbrief, empfiehlt er Loslösung von der Welt: »Die Zeit ist kurz. In Zukunft möge, wer eine Frau hat, so sein, als habe er keine, wer weint, als weine er nicht, wer sich freut, als freue er sich nicht, wer kauft, als sei er nicht Eigentümer geworden, wer sich die Welt zunutze macht, als nutze er sie nicht; denn die Gestalt dieser Welt vergeht« (1 Kor 7, 29–31). Auf der andern Seite jedoch, und zeitlich noch früher, mahnt Paulus in den Thessalonicherbriefen zum tätigen Einsatz in der Alltagswelt: »Setzt eure Ehre darein, ruhig zu leben, euch um die eigenen Aufgaben zu kümmern und mit euren Händen zu arbeiten, wie wir euch aufgetragen haben. So sollt ihr vor denen, die nicht zu euch gehören, ein rechtschaffenes Leben führen und auf niemand angewiesen sein« (1 Thess 4, 11–12). Und wiederum: »Als wir bei euch waren, haben wir euch die Regel eingeprägt: Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen« (2 Thess 3, 10).

Die Spannung zwischen eschatologischer Weltdistanz und ebenso eschatologisch begründetem Welteinsatz, die in diesen Texten erstmals zum Ausdruck kommt, durchzieht bis heute das christliche Leben. In der theologischen Diskussion der letzten Jahrzehnte erschien sie als Spannung zwischen einer existentiellen, individualistischen Eschatologie, die das Gericht betonte, und einer heilsgeschichtlichen Eschatologie, die das politische Moment des schon in diese Welt hereinbrechenden Heils unterstrich. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, zwischen diesen theologischen Tendenzen zu vermitteln oder zu entscheiden. Im Sinn der zitierten Paulustexte möchten wir vielmehr nach dem Einfluß der Endverheißung auf das tägliche Tun und Lassen des Christen fragen, mit dem er sich, wie jeder Mensch, wohl oder übel auf diese Welt einlassen und seine Zukunft mitgestalten muß. Diese seine Zukunft ist nicht sein persönliches, jenseitiges Heil; sie gilt für diese Zeit, und er ist in ihr solidarisch mit der Zukunft seiner Mitmenschen und der Gesellschaft, in der er lebt und die er mitgestaltet. Wie aber gestaltet ein Mensch seine Zukunft? Hat uns die christliche Endverheißung etwas zu dieser Zukunft zu sagen, und was? Wie schlägt sich dieser Beitrag der Endverheißung in der Zukunftsgestaltung des Christen nieder? So müssen die Fragen lauten, die uns an die gesuchte Antwort heranführen können.

I

Zukunft ist keine Gegebenheit. Zukunft ist für uns ein Fächer offener Möglichkeiten, deren eine durch unser Entscheiden und Tun (mit)verwirklicht wird. Die Zukunft »kommt auf uns zu«, wie die Kurve auf den Autofahrer zukommt, das heißt: *wir* bewegen uns unaufhaltsam und unausweichlich auf sie zu. Doch während sich vor dem Fahrzeuglenker auf weite Strecken nur *eine* Straße auftut, eröffnet die Zukunft in jedem Augenblick gleichsam eine Vielzahl von Ausfahrten. Die Zukunft »gestalten« heißt somit in erster Linie, zwischen einer Vielzahl sich eröffnender Möglichkeiten wählen. Die getroffene Wahl wird dann wieder neue Möglichkeiten eröffnen und andere, vielleicht für immer, unverwirklicht lassen. Die Auswahl und Entscheidung zwischen den verschiedenen Möglichkeiten (und damit die Gestaltung der Zukunft) kann nun nach verschiedenen »Methoden« geschehen.

Die wichtigste, jedenfalls häufigste »Methode« der Zukunftsgestaltung ist das *Sich-Durchwursteln:* Man sucht Tag für Tag, Jahr für Jahr mit den jeweils anfallenden Problemen und Entscheidungen fertig zu werden, ohne sich über längere Fristen hin Pläne und Gedanken zu machen. Die auf kurze Zeit hin gefällten Entscheidungen schaffen unvermeidlich neue, unvorhergesehene Probleme, für die man, wenn sie auftauchen, wieder pragmatische Augenblickslösungen (»Heftpflaster«) sucht. Daß diese Art von Zukunftsverhalten nicht nur im privaten Leben, sondern auch in Wirtschaft und Gesellschaft und (vielleicht vor allem) in der Politik die weitaus häufigste zu sein scheint, ist wohl nicht nur auf eine Art angeborene Denkfaulheit zurückzuführen, sondern vor allem auf die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, auf längere Sicht die Zukunftsmöglichkeiten in ihrer Wahrscheinlichkeit und gegenseitigen Verflechtung zu überblicken, und so etwa die Folgen einer Entscheidung richtig abzusehen. So macht man aus der Not eine Tugend und überläßt sich einem gewissen unbekümmerten Fatalismus. Zwar scheint diese pragmatische Methode der Zukunftsbewältigung kein Leitbild vor Augen zu haben, und doch folgt sie einer Reihe unausgesprochener Leitlinien: Man muß »realistisch sein«, »keine künstlichen Probleme schaffen«, »quieta non movere«, usf. Ein Zug zur Beharrlichkeit ist darin unübersehbar; gegen ihn richtete sich in den sechziger Jahren der revolutionäre Protest und heute, angesichts der sich auftürmenden neuen Probleme, die ökologische Bewegung.

Solcher Protest bedient sich einer zweiten Methode der Zukunftsgestaltung, der *Politik der Interessen.* Leitbild für die Entscheidung ist hier das Durchsetzen der Interessen einer bestimmten Gruppe. Auch hier wird nicht der Versuch gemacht, die Zukunftsmöglichkeiten auf längere Sicht vorauszusehen; was in der näheren Zukunft zu tun sei, wird vielmehr vom jeweils gegenwärtigen Interesse der Gruppe bestimmt. Genau besehen, geht es dabei überhaupt nicht um eine Auswahl zwischen verschiedenen Zukunftsmöglich-

keiten; die Entscheidung ist politischer Art: Sie betrifft die Wirksamkeit der verschiedenen sich anbietenden *Mittel.* Zugehen auf die Zukunft wird so zum Kräftespiel, zum Seilziehen zwischen verschiedenen Interessengruppen; die Richtigkeit des eigenen Gruppeninteresses bleibt außer Frage. So aber wird die Zukunft letztlich auf die Gegenwart festgenagelt, und diese Gegenwart wird bald einmal Vergangenheit sein. So zukunftsträchtig ein Interesse auch scheinen mag, es läßt in seinem Durchsetzungs- und Behauptungsdrang keinen Platz für radikal Neues. Diesen Konservativismus selbst des revolutionären Interesses führen uns Marxismus und Neomarxismus in geradezu tragischer Weise vor Augen.

Dagegen versucht die dritte Methode der Zukunftsgestaltung, die *zielorientierte Planung,* in der Zukunft neue Möglichkeiten zu entdecken oder zu entwerfen. Sie konfrontiert das in der Zukunft Mögliche und Wahrscheinliche mit dem Wünschbaren (oder gänzlich Unerwünschten) und fragt dann nach den geeigneten Mitteln, um das Wünschbare zu fördern und das Unerwünschte abzuwehren. Der Entwurf einer Politik ist hier von einer vorgängigen Auswahl unter (neuen) Zukunftsmöglichkeiten abhängig; zum Erkennen solcher Möglichkeiten bietet die *Utopie* eine wichtige Hilfe. Sie entwirft, unbelastet vom Blick auf das wirklich Mögliche, das Bild einer idealen, wünschbaren Welt und konkretisiert es in der Phantasie. In ihrer Idealität ist die Utopie schlechthin unrealisierbar und kann folglich auch keine Zielvorstellung für die wirkliche Gestaltung der Zukunft abgeben; doch regt sie je und je die planerische Phantasie dazu an, neue, alternative Zukunftsmöglichkeiten zu entdecken und ins Auge zu fassen. Zur Verwirklichung der anvisierten Ziele ist dann die richtige Politik zu wählen, und angesichts der unvermeidlich auftretenden Störfaktoren wird man sich auch bei dieser Methode der Zukunftsgestaltung immer wieder »durchwursteln« müssen. Erst das Ineinander der drei Methoden beschreibt einigermaßen realistisch, wie wir Menschen tatsächlich auf unsere Zukunft zugehen; ob diese Zukunft jedoch eine »bessere Zukunft« sein kann, scheint vorwiegend von den Zielvorstellungen der dritten Methode abzuhängen.

II

Gibt uns die christliche Endverheißung solche Zielvorstellungen an die Hand, oder kann sie vielleicht die Rolle einer Utopie für unser Zukunftsplanen spielen? Obwohl die Botschaft Jesu und die Verkündigung der Urkirche durch und durch eschatologisch waren, erhalten wir im Neuen Testament wenig Auskunft darüber, wie die angekündigte Endzeit aussehen soll und was sie für unsere menschliche Zukunft bedeutet. Verheißen ist das »Reich Gottes« (beziehungsweise, johanneisch, das »ewige Leben«), was dieses jedoch ist, bleibt weitgehend im Dunkeln oder wird als bekannt vorausgesetzt.

Und doch lassen sich, bei allem Mangel an inhaltlicher Konkretion der Reich-Gottes-Verheißung, einige durchgängige *formale Züge* der christlichen Eschatologie ablesen, die uns einer Antwort auf unsere Frage näherführen können. Wir wollen sie hier kurz thesenartig rekapitulieren.

1. *Die christliche Endverheißung ist nicht individualistisch.* Im Gegensatz zur landläufigen christlichen Verkündigung betreffen die biblischen Verheißungen und ihre schrittweise Erfüllung schon im Alten Testament nicht das persönliche jenseitige Heil, sondern die Heilsgeschichte eines Volkes: angefangen von der Volkwerdung bei Abraham und dem Bundesschluß am Sinai durch die ganze Glücks- und Unglücksgeschichte dieses Volkes hindurch. Dieses Volk wird mehr und mehr in seiner institutionellen Verfaßtheit, eben als »Reich«, Träger der Verheißungen. Das Neue Testament führt die Reihe dieser Verheißungen nicht weiter; es verkündet vielmehr ihre endgültige Erfüllung: »Das Reich Gottes ist nahe herangerückt« (Mk 1, 15). Allerdings korrigiert die Erfüllung auch die Verheißung: das »Volk« ist nicht mehr auf eine (rassische oder politische) Nation beschränkt, sondern wird (über die universalistische Ausweitung des Judentums bei den Exilspropheten hinaus) zur allumfassenden Heilsgemeinschaft. Christliche Mission ist nicht mehr Prosyletismus. Und doch geht es offensichtlich nicht um eine nachträgliche Gemeinschaft einzelner Geretteter; auch das Reich der Erfüllung bleibt institutionell verfaßt. Man wird eingeladen, in das Reich Gottes »einzutreten« (Mt 18, 3; 19, 24; Mk 9, 47), es gibt Menschen, die davon »ausgeschlossen« bleiben (Mt 25, 10–12; Lk 13, 28; 14, 24): Das Reich muß somit seine fest umschriebenen Grenzen haben. Auch in der Apokalypse wird der Endzustand nicht nur als die unabsehbare Zahl der um das Lamm Gescharten geschildert, sondern ausdrücklich auch als festgefügte »Stadt« (Offb 21, 19–22, 5) – in sprechendem Gegensatz zu der von Utopisten und Schwärmern erhofften Wiederherstellung des paradiesischen Gartens.

Hier muß allerdings auch ein naheliegendes Mißverständnis abgewehrt werden: Wir können das verfaßte Reich nicht einfach mit der Kirche gleichsetzen. Das Zweite Vatikanische Konzil (dessen Volk-Gottes-Ekklesiologie an sich eine solche Gleichsetzung nahezulegen scheint) bezeichnet die Kirche bloß als »Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden« (LG 5); sie ist »gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1) – somit für eine Erfüllung, die alle kirchlichen Grenzen sprengt.

2. *Keine irdische Größe ist mit der endzeitlichen Wirklichkeit kommensurabel.* Wenn schon die Kirche nicht einfach mit dem Reich Gottes gleichgesetzt werden kann, dann gilt das erst recht von jeder anderen irdischen Gemeinschaft oder Wirklichkeit. Zwar ist ein verfaßtes Reich verheißen und eine festgefügte Stadt; doch dieses Reich ist nicht politisch oder rechtlich verfaßt, und die Stadt wird nicht von unten aufgebaut: sie »steigt vom Himmel

herab« (Offb 21, 10). Das Reich »kommt« (Mk 11, 10; Lk 17, 20; Mt 6, 10), es »ist herangerückt« (Mt 3, 2; 4, 17; 10, 7; Lk 10, 11; 21, 31), nicht wir führen es herbei oder nähern ihm uns. Es gibt so wenig ein geschichtliches Wachstum zum Reich hin oder auch nur einen kontinuierlichen Übergang von dieser Welt zur Endzeit, daß das Kommen der Gottesherrschaft vielmehr durch eine historische und kosmische Katastrophe angezeigt wird (Lk 21, 9–10. 25–28 par.; 2 Petr 3, 10). Was in diesen neutestamentlichen Aussagen noch an apokalyptischen Vorstellungen mitschwingen mag, wird durch die Erklärung aufgefangen, daß das Kommen des Reiches unberechenbar, unbeobachtbar sei (Lk 17, 20), daß es komme »wie ein Dieb in der Nacht« (Mt 24, 43–44; 1 Thess 5, 2; 2 Petr 3, 10) und »wie die Wehen über die Schwangere« (1 Thess 5, 3). Damit ist eine Souveränität göttlichen Verfügens angesprochen, zu der »selbst der Sohn« keinen Zugang hat (Mk 13, 32).

Neben der Universalisierung des Heilsvolkes ist dies die zweite Neuheit, die die Reich-Gottes-Botschaft Jesu bringt. Bisher war das »Reich für Israel« (Apg 1, 6) bei aller theokratischen Verfaßtheit immer auch menschlich vermittelt, es wurde von Menschen mitaufgerichtet – und geschähe dies nur, wie in den Vorstellungen der Qumrânsekte, durch Beteiligung am apokalyptischen Endkampf oder, pharisäisch, durch eine das Kommen des Reiches »ermöglichende« Gesetzesbeobachtung. Das von Jesus angekündigte Reich dagegen »kommt« aus eigener Souveränität und Kraft. Selbst wo in Gleichnissen vom »Heranwachsen« des Reiches die Rede ist, wird unterstrichen, daß dies Wachstum »von selbst«, ohne Zutun des Menschen geschieht (Mk 4, 28). So läßt sich von keinem geschichtlichen Ereignis, von keiner menschlichen Entwicklung sagen, daß sie »näher« an das Reich heranführen; alles Irdische bleibt seinem Kommen schlechthin inkommensurabel.

Die einzige Wesensaussage, die die Evangelien über das Reich machen, lautet denn auch, daß es »anders« ist als die Reiche dieser Welt. Dieses Anderssein unterstreichen die Gleichnisse vom Austausch (vor *allem* gegen das Reich: Mt 13, 44–46) und die Aussagen über die Umkehr der Größenverhältnisse (Mt 11, 11; 18, 1–4) und der Wertordnungen im Reich (Mt 20, 16). Näher wird dieses Anderssein nicht beschrieben. Es handelt sich aber jedenfalls nicht um ein bloß dialektisches Anderssein (als wäre das verheißene »Andere« nur die Negation des Bestehenden); denn die Evangelien sagen nie, das Reich komme durch Umsturz oder das Bestehende werde sich in das Reich *verwandeln*. Vielmehr bleibt es beim Jesuswort vor Pilatus, daß sein Reich »nicht von dieser Welt« sei (Joh 18, 36), das heißt, daß es weder aus menschlichem Bemühen erwächst noch den Gesetzen irdischen Handelns folgt.

3. *Die endzeitliche Wirklichkeit ragt in die Gegenwart herein.* Gerade als dieses Ganz-Andere ist jedoch das Reich jetzt schon (das heißt seit dem Kommen Christi) »nahe«, so lautet *die* Zentralaussage des Neuen Testa-

ments. Nahesein besagt schon rein philosophisch gesehen ein doppeltes: Einerseits ist das Reich, als bloß nahe, noch nicht da, noch nicht verwirklicht; es hat die Welt noch nicht verändert. Auf der anderen Seite jedoch nimmt das Reich, als wirklich nahe, jetzt schon auf den Weltlauf Einfluß; die ganze Weltzeit steht im Bannkreis dieser Nähe. Der theologische Disput zwischen »konsequenter« (noch nicht) und (jetzt schon) »realisierter« Eschatologie ist somit eigentlich gegenstandslos; nur beide Aussagen *zusammen* vermögen die Wahrheit vom Nahesein des Reiches wiederzugeben.

Wir können versuchen, dieses Nahesein in vertiefter Weise theologisch zu verstehen: Das Reich bedeutet Gottes unumschränktes Herrschen in Welt und Menschheit. Es wurzelt somit im inneren Lebensgeheimnis Gottes (eine »Basileiologie« würde zu den im eigentlichen Sinn »theologischen« Traktaten gehören . . .), und das Nahesein des Reiches ist folglich als *personale* Nähe zu verstehen, wie etwa eine Mutter ihrem Kind über alle räumlichen und zeitlichen Abstände hinweg nahe ist. Gott selbst ist immer und überall gegenwärtig; seine Herrschaft dagegen, die weltliche Auswirkung dieser Gegenwart, ist erst »nahe«: Sie hält zwar Welt und Menschheit jetzt schon in ihrem Bann, bestimmt oder »überwältigt« sie jedoch noch nicht. So gesehen wird verständlich, wie das Reich durch Jahrtausende hindurch immer gleich nahe sein kann: es gibt kein chronologisches Auslaufen der Naherwartung. Von der Nähe des Reiches her bekommt umgekehrt die Weltzeit ihren Sinn und ihre ganze Dichte; sie wird vom Druck dieser Nähe gleichsam komprimiert als das zugleich Abstandhaltende und Vermittelnde, und alles menschliche Handeln erhält in dieser komprimierten Zeit neue Dringlichkeit – und bleibt doch bloß vorläufig. Vielleicht müßten wir richtiger sagen, daß Gott der Weltzeit und dem menschlichen Handeln allererst Raum zur Entfaltung schafft, indem er das Hereinbrechen seiner Herrschaft aufhält – eine Gnadenfrist im eigentlichsten Sinne des Wortes (vgl. 2 Petr 3, 9 und Lk 4, 18–19 mit 3, 9–17).

4. Die nahe Gottesherrschaft soll sich auswirken in Umkehr und Glauben. »Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe herangerückt; bekehrt euch und glaubt an das Evangelium«, so lautet die volle Botschaft für die Gnadenfrist (Mk 1, 15). Die Nähe des Reiches wird hier und jetzt wirksam nicht in einem Umsturz oder einer Umgestaltung der Weltwirklichkeit, sondern in einer sittlichen und religiösen Forderung: als Soll und nicht als Ist. Was als institutionell verfaßte Wirklichkeit verheißen ist, wird wirklich im Gewissensappell an den einzelnen. Damit wird nichts vom grundsätzlich überindividuellen Charakter der christlichen Endverheißung zurückgenommen; im Paradox zwischen institutionellem Reich und persönlicher Umkehr spiegelt sich vielmehr das andere, das die ganze Menschheitsgeschichte prägt: daß jede Gesellschaft und Institution und ihre Geschichte je und je vom Entscheiden und Handeln der je einzelnen abhängt. Soweit überhaupt das Reich

jetzt schon wirksam werden soll, kann das nur über den Gewissensentscheid einzelner geschehen. Jesus beantwortet denn auch die letzte Frage seiner Jünger nach der Aufrichtung des »Reiches für Israel« mit dem Auftrag, sie sollten »Zeugen sein in Jerusalem . . . und bis an die Grenzen der Erde« (Apg 1, 6–8). An diesem Punkt bekommt nun die christliche Endverheißung auch konkreten Inhalt; hier wird ihre Auswirkung auf die Weltwirklichkeit wenigstens absehbar.

Inhalt erhält die Verheißung dadurch, daß die Umkehr nicht so sehr Abkehr von den eigenen Sünden (wie noch bei Johannes dem Täufer, Mt 3, 2–12; Lk 3, 3–17) als Zukehr zum »Glauben an das Evangelium« besagt. *Das* Evangelium aber ist Jesus Christus selbst; sein Dasein begründet das Nahesein des Reiches; er ist die »autobasileía«, das Gottesreich in Person. So wird der Glaube an das Evangelium zum Ruf in die persönliche Nachfolge Jesu konkretisiert (Mk 1, 16–20), und das »Zeugnis« der Jünger betrifft nicht nur die Auferstehung, sondern schon das irdische Wirken Jesu und darüber hinaus seine Wiederkunft als Weltenrichter (Apg 10, 39–42). An der Person Jesu läßt sich somit ablesen, wie das Kommen des Reiches zu verstehen ist. Zunächst wiederum negativ: Jesus zieht sich zurück (Joh 6, 15) oder gebietet Stillschweigen (Mt 8, 4; 9, 30; 12, 16; Mk 5, 43; 7, 36; 8, 30; 9, 9), wo die Gefahr besteht, daß er als Wunderheiland oder als politischer Messias mißverstanden wird. Alle utopischen Träume von einer besseren Welt und jede Hoffnung auf radikalen Umsturz entschwinden so aus dem Blickfeld des Glaubenden. Ja, Jesus ist nicht einmal »Anwalt der Armen«; er ist Anwalt für die Sünder (1 Joh 2, 1), aber nur vor dem Richterstuhl Gottes; hier auf Erden ist er den Armen und den Sündern *nahe* – ein Nahesein, das bis zur Solidarität im Verbrechertod am Kreuz geht (Lk 23, 35–40). Armut, Schwäche, Torheit, Erniedrigung sind somit offenbar die einzige Gestalt des Hereinscheinens der Herrlichkeit Gottes in dieser Weltzeit (vgl. 1 Kor 1, 18–2, 4; 2 Kor 12, 9–10 usf.), und die Armen sind denn auch die bevorzugten – fast scheint es: einzigen (Mt 19, 24; Lk 6, 24–26; 16, 25) – Adressaten der Reichsverheißung (Mt 5, 3; 11, 5; Lk 4, 18), ohne daß doch die Armut selbst zum Titel oder Angeld für den Besitz des Reiches würde. Ohne daß das Reich verfügbar oder auch nur vorstellbar wird, sind so die Umrisse für das Soll der Umkehr deutlich genug ausgezogen: Der einzelne Gläubige und die ganze Kirche müssen sich die Solidarität Jesu mit den Armen und Geringen zu eigen machen (Mt 25, 34–45), ja selbst zu Armen werden, um das Reich empfangen zu können (Mt 5, 3; Lk 6, 20–25).

So wird auch die Auswirkung des nahen Reiches auf die Weltwirklichkeit absehbar: Es wirkt sich aus im menschlichen Zukunftgestalten des Gläubigen, das nach evangelischen Entscheidungsnormen geschieht. Mit einem Blick auf die drei Methoden menschlicher Zukunftsgestaltung läßt sich diese Auswirkung näher bestimmen.

III

Von der christlichen Endverheißung war zu erwarten, daß sie neue Zielvorstellung für die *Planung* der Zukunft biete. Nun aber zeigt es sich, daß das Evangelium kein Leitbild für die menschliche Zukunft vorlegt, sondern nur praktische Entscheidungsnormen. Es gibt keinen Zukunftsentwurf, der sich als schlechthin christlich legitimieren ließe. Das aber heißt auch, daß die Endverheißung das menschliche Planen keineswegs überflüssig macht; denn das Reich kommt ja nicht als »andere« Zukunft anstelle einer menschlich geplanten; hier auf Erden geht vielmehr alles so weiter, »acsi Regnum non daretur«. Und doch kann das verheißene Reich für die Zukunftsplanung die Funktion einer Quasi-Utopie übernehmen: Es bezeichnet, wie die Utopie und mehr noch als sie, eine ganz-andere Zukunft, die jedoch nicht ideal ausgemalt wird, sondern, im Gegensatz zur Utopie, wirklich und eben deshalb schlechthin unvorstellbar ist. Mit dem Blick auf diese Wirklichkeit wird die christliche Umkehr dem menschlichen Planen gegenüber eine *kritische* Funktion ausüben: nicht nur im Sinne eines eschatologischen Vorbehaltes, der jedes Planziel als bloß »Vorletztes« (das nicht einmal direkt zum Letzten hinführt) relativiert (vgl. Lk 12, 16–21), sondern auch als positive Wertung der Planziele nach ihrer Nähe zu den Armen und Geringen, wie sie die christliche Umkehr fordert. Auf der einen Seite schafft so die Relativierung aller Planziele den nötigen Abstand zu ihrer unvoreingenommenen, vernünftigen Beurteilung; auf der anderen Seite und darüber hinaus müßte die gänzlich neue Wertordnung des Evangeliums unserer in technokratischer Routine erstarrenden Welt ein Supplement an Phantasie geben können zum Ausdenken neuer, alternativer Ziele.

Kongenialer als die Zukunftsplanung ist der christlichen Umkehr eine *Politik der Interessen*. Zwar scheinen beide Worte, »Politik« und »Interessen«, zunächst wenig Christliches an sich zu haben. Doch wie es Zielsetzungen gibt, die dem Evangelium näher stehen, so stehen ihm erst recht gewisse Interessen nahe. Eine desinteressierte Nachfolge Christi kann es gar nicht geben; die Umkehr selbst führt von egoistischen oder gruppenbezogenen Interessen zur Interessiertheit für die Armen, Unglücklichen, für Frieden und Gerechtigkeit, für die Verherrlichung Gottes (Mt 5, 3–16). Aber kann diese Art von Interessen Gegenstand einer »Politik« werden? Sicher nicht im Sinne einer machtmäßigen Durchsetzung dieser Interessen; denn damit würde das Reich Gottes wiederum als machbar erklärt, und die Seligpreisungen würden zum Manifest oder zum Kampfprogramm umgedeutet – was vielleicht die letzte Häresie ist. Umgekehrt führt jedoch die christliche Umkehr zur Verantwortung zunächst für den Glaubensbruder (der mit mir in der gleichen Polis lebt) und darüber hinaus – vor allem! – für jeden »Nächsten« (und das ist doch wohl zunächst mein Mitbürger), und sie verpflichtet zum öffent-

lichen Zeugnis auch und gerade vor den politischen Instanzen (Mt 10, 18; 24, 14). Auch eine politisch abstinente Christusnachfolge kann es so offenbar nicht geben. Doch auch hier können die Inhalte des Evangeliums nicht einfach in eine Politik umgelegt werden, und es ist schon gar nicht möglich, irgendeine menschliche Politik als *die* Interessenvertreterin des Gottesreiches zu legitimieren. In säkularisierter Form haben die verschiedenen Totalitarismen eine solche theologische Legitimation für sich beansprucht, und die altchristlichen Märtyrer zuerst, die Kirchen des Schweigens sodann haben ihnen gegenüber die Inkommensurabilität zwischen irdischem und endzeitlichem Reich bezeugt und damit einen letzten Freiheitsraum offen gehalten. Aufgabe einer christlichen Politik wird nicht immer dieser extreme Protest sein; immer aber wird sie im Kräftespiel der Gruppeninteressen einen Raum für die anderen, evangelischen Interessen offenhalten müssen.

Wie das geschehen soll, kann die dritte Methode der Zukunftsgestaltung zeigen, die als einzige vom Evangelium positiv empfohlen wird: das *Sich-Durchwursteln.* Der einzige Rat, den das Evangelium bezüglich unserer menschlichen Zukunft gibt, ist der, sich keine Sorgen zu machen (Mt 16, 5–8), ja in den Tag hinein zu leben (Mt 6, 34). Dieser Rat wird ausdrücklich mit der Verheißung des Gottesreiches in Verbindung gebracht: »Euch soll es zuerst um Gottes Reich und seine Gerechtigkeit gehen, dann wird euch alles andere dazugegeben« (Mt 6, 33). Damit ist das Sich-Durchwursteln grundlegend umgewertet. Es ist nicht mehr Ausdruck allgemeiner Wurstigkeit und entspringt auch nicht der Gedanken- oder Ratlosigkeit angesichts der andrängenden Zukunft; *dieses* Sich-Durchwursteln folgt vielmehr einer eindeutigen, immer gleichen Leitlinie: den Forderungen der christlichen Umkehr. Die Umkehr zum Glauben an das Evangelium hat in der Gegenwart zu geschehen; denn nur in der Gegenwart kann das neue Gebot der Liebe erfüllt werden. Die Liebe wendet sich dem jeweils Nächsten zu; der Blick in die Zukunft (so unerläßlich er in unserer Menschenwelt auch sein mag) darf nicht von dieser tätigen Zuwendung zum Nächsten abhalten, sonst wird die Zukunftsplanung zur Alibiübung. Diese Art von »Sich-Durchwursteln« hat nichts mehr mit Problemflucht oder ängstlicher Beharrlichkeit zu tun; sie ist auf ihre Weise frankes Zugehen auf die Zukunft. Sie bezeugt je und je, daß der gegenwärtige Gott Herr ist, und bringt darin die Hoffnung auf seine endgültige und umfassende Herrschaft zum Ausdruck. Die Gegenwart wird vom Druck der Zukunftsangst entlastet, und Herz und Hände werden frei für ein entschlossenes Handeln. So gesehen, ist die erste paulinische Forderung, »haben als hätte man nicht«, Freisetzung für die zweite, »mit meinen Händen arbeiten« – damit man, ergänzt der Epheserbrief, »den Notleidenden davon geben kann« (Eph 4, 28). Das verheißene Gottesreich ist menschlich nicht zu erarbeiten, es enthebt aber deswegen auch keiner menschlichen Aufgabe; diese wird vielmehr, auf neuen Titel hin, zur Pflicht der Liebe.

Puebla

Die Bedeutung der Konferenz für die Zukunft der lateinamerikanischen Völker

Von Joaquín Alliende Luco

Da seit der Dritten Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats, die in der Stadt Puebla de los Angeles in Mexiko stattgefunden hat, einige Monate vergangen sind, können wir sie aus einer gewissen Distanz betrachten. Bereits sind darüber hunderte von Aufsätzen und eine Reihe von Büchern veröffentlicht worden, die zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen.

Ich möchte einen Zugang zu dem bieten, was Puebla als kirchliches Ereignis ist und worin seine pastoraltheologische Bedeutung zu sehen ist. Dazu ist ein Rückblick auf die jüngste Geschichte der Kirche in Lateinamerika unerläßlich.

1. Von Medellín nach Puebla

Wer die neuere Geschichte Lateinamerikas verfolgt, muß sich fragen, was die fieberhafte Aktivität in der Kirche des Kontinents ausgelöst hat. Wie für die Gesamtkirche ist dieses auslösende Ereignis das Zweite Vatikanische Konzil. Genauer besehen aber ist es die Unruhe der Leitung der Kirche in diesen Ländern, die nach der Anwendung der Konzilsdokumente auf ihre Bistümer fragen. Als Schauplatz dafür kann das Brasilianische Kolleg in Rom gelten, wo eine sehr aktive Gruppe von Konzilsvätern sich versammelte, um nach entsprechenden Mitteln und Wegen zu suchen.

Die Bischofskonferenz von Medellín im Jahre 1968 ist ein erster, gigantischer Ansatz zu einer globalen Antwort. Hier gab der Geist Gottes der lateinamerikanischen Kirche ihre Ausrichtungen.

Papst Johannes Paul II. charakterisierte den Beitrag von Medellín wie folgt: »Diese Konferenz wollte ein Impuls sein für die pastorale Erneuerung, ein neuer ›Geist‹, um der Zukunft ein neues Antlitz zu geben, und dies in voller kirchlicher Treue und in Auslegung der Zeichen der Zeit in Lateinamerika (. . .) Mit einer Option für den Menschen Lateinamerikas, betrachtet in all seinen Lebensbereichen, mit seiner vorzugsweisen, aber nicht ausschließlichen Liebe für die Armen, mit seinem mutigen Einsatz für die vollständige Befreiung der Menschen und Völker war Medellín – und die dort gegenwärtige Kirche – ein Ruf der Hoffnung auf christlichere und menschlichere Ziele hin«[1].

Zur Stunde von Medellín war das Konzil noch so neu, daß dessen theologisches Panorama im kirchlichen Bewußtsein vorausgesetzt werden konnte; doch gab man dabei den herben Konzilsaussagen den Vorzug. Ein Leitgedanke war die Kirche als Gottesvolk. Er führte zu einer Neubewertung des Laien vor allem in den Aufgaben

[1] Homilie in der Wallfahrtskirche von Guadalupe. In: »L'Osservatore Romano«, deutsche Ausgabe 9 (1979), Nr. 5, S. 6–7.

der unmittelbaren Evangelisation. Dazu kam der Wille, die Kirche in Gemeinschaftsgruppen zu erfahren, wo man die Gemeinschaft in einem Dialog erleben kann. Daraus gingen die kirchlichen Basisgemeinden hervor, die den »Geist von Medellín« an vielen Orten ins Volk hinausgetragen haben.

Der andere große Leitgedanke war der, daß die Kirche im Dienst an der Welt steht. Daraus entsteht eine Bewegung, die zu inkarnieren, zu konkretisieren, nach dem Besonderen und Eigentümlichen Lateinamerikas zu forschen sucht. Man will nicht mehr improvisieren. Die Bischöfe greifen nach dem Röntgenbild des Kontinents, das damals zur Verfügung steht. Diese Bildaufnahme Lateinamerikas setzt sich hauptsächlich aus soziologischen und wirtschaftlichen Daten zusammen. Sie ist zwar ein gültiger, aber unvollständiger Querschnitt.

Schon die einfachsten Daten zeichnen ein schreckliches Gemälde der Armut, der Diskriminierung, der Chancenungleichheit und starrer Strukturen, welche die notwendigen Veränderungen nicht zulassen. Lateinamerika erweist sich als armer Kontinent von Armen. Die Religionssoziologie liefert alarmierende Angaben über den Schwund der religiösen Praxis, den Mangel an Seelsorgepersonal und das Wachstum der Sekten. Eine Kirche, die sich in den Dienst der lateinamerikanischen Welt stellen will, hört aus allem diesen einen zweifachen Ruf: den Ruf nach einer großen missionarischen Initiative, für die Lateinamerika in vielen seiner Milieus ein »Missionsland« darstellt, und den Ruf, Strukturveränderungen vorzunehmen.

Die erste Periode nach Medellín liegt in der Zeit, in der die vorkonziliaren Kategorien und Institutionen zusammenbrechen. Gehaltvolle und dynamische neue Initiativen werden angeregt: eine Bibelkatechese, die sich auf die christliche Gemeinde der Getauften selbst stützt, die Schaffung neuer kirchlicher Dienste, ein engagierter, großmütiger Kampf für die soziale Gerechtigkeit. Dazu kommt, daß die Kirche in kontinentalen Ausmaßen zu denken beginnt.

In dieser Stunde des Übergangs tritt eine zusätzliche Problematik auf: die Säkularisierung und die Frage nach dem »Tode Gottes«. Sie erhält besondere Bedeutung für eine Kirche, die sich nur spärlich und mittelbar mit dem Geist der Reformation auseinandergesetzt hatte, die aber aufgerufen war, alle die Beiträge schöpferisch zu assimilieren, die die Reformation und die Moderne zur Synthese des Zweiten Vatikanischen Konzils beigesteuert hatten.

Dies führte zu nicht geringer Erregung. Und zu ihr hinzu tritt dann eine weitere Herausforderung, die sich aus der Feststellung ergibt, daß große Sektoren des Kontinents in einem Zustand halber Versklavung leben. Indem dieser Sachverhalt bewußt war, stellt sich die Frage, welche politische Wirkkraft das Evangelium aufweist, um die Gesellschaft neu zu strukturieren. Die Versuchung ist groß, von Marx eine Analyse der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit und eine revolutionäre Praxis zu übernehmen, die auf dem Klassenkampf gründet. Viele übernehmen denn auch diese Analyse und diese Praxis, lassen sich in einen auf das unmittelbar Erreichbare ausgehenden politischen Messianismus hineinziehen und geben nach und nach ihre Identität als gläubige Christen auf. Andere gehen nicht so weit. Und wieder andere sind Christen mit einem sozialistischen Programm.

Für alle diese Richtungen muß Medellín herhalten. Darum wird Johannes Paul II. feststellen müssen: »Es sind seitdem mehr als zehn Jahre vergangen. Und es entstanden Interpretationen von zuweilen gegensätzlicher, nicht immer richtiger und für die

Kirche brauchbarer Art.«[2] Er wiederholte diesen Gedanken in der großen lehramtlichen Rede in der Aula von Puebla, als er die Beziehung zwischen der Zweiten und der Dritten Konferenz des Episkopats bestimmte. Puebla wird »als Ausgangspunkt die Beschlüsse von Medellín nehmen müssen mit allem, was sie an Positivem enthalten, ohne jedoch die ungenauen Interpretationen zu übersehen, die zuweilen vorgenommen wurden und die deshalb eine wache Unterscheidungskraft, eine entsprechende Kritik und klare Stellungnahmen erfordern«[3].

Die Vermengung verheißungsvoller Ansätze mit zerstörerischen Elementen, die sehr konkrete alltägliche Auswirkungen auf das Leben des Gottesvolkes hatte, ließen es viele Bischöfe als dringlich erscheinen, eine lateinamerikanische Generalkonferenz einzuberufen. So kam es zu Puebla. Die künstliche Alternative, die viele oberflächliche Beobachter aufstellten, hieß: entweder festhalten an Medellín oder Rückkehr zu früheren Zeiten. Der Konsens, der in Puebla im Schlußdokument erreicht wurde, der Tenor all dessen, was im Verlauf der Konferenz gesagt und geschrieben wurde, berechtigen zur Behauptung, daß dies eine aus der Luft gegriffene Alternative war. Die Angelegenheit war viel subtiler und heikler. Wir tun gut daran, dies uns zu vergegenwärtigen.

2. *Die Grundhaltungen vor Puebla*

Die Konferenz von Puebla sollte im Oktober 1978 stattfinden. Im September zirkulierte eine Arbeit des mexikanischen Theologen Javier Lozano. Sie trug den Titel »Teologías subyacentes en los aportes a Puebla« (»Theologien, die den Beiträgen zu Puebla zugrunde liegen«)[4]. Darin entwirft der Autor eine Skizze der »zwei Denkrichtungen«, die in der Unmenge von Beiträgen zu Puebla wahrzunehmen sind. Es handelt sich um eine »Klassifizierung und Typologie des theologischen Denkens«. Sie werden von einem möglichst neutralen Standpunkt aus vorgelegt und »es wird kein Werturteil über jede Strömung abgegeben«. Lozano wählt elf entscheidende Punkte aus, die ihm am bedeutungsvollsten zu sein scheinen: die Geschichte der Kirche, die Kultur, die Volksfrömmigkeit, die Wirklichkeitsanalyse, die Ideologien, die Orthodoxie und Orthopraxis, die Vorsehung, Christus, die Kirche, das Gottesvolk, die Armen. Bei jedem dieser Themen werden in didaktischer Form, mit den für jede Typisierung unerläßlichen Vereinfachungen, jedoch exakt die Themen von einer theologischen Richtung A und einer Richtung B aus dargestellt. Lozano hütet sich, die beiden Strömungen zu benennen, damit die Aufmerksamkeit nicht abgelenkt wird. Vielleicht kommen wir der Arbeit am nächsten, wenn wir hier als Beispiel eine Frage vorlegen, die sehr brennend ist und eine Kernfrage Medellíns war: die Armen.

Richtung A:

»Arm sind diejenigen, die wirtschaftlich das für den Lebensunterhalt Notwendige entbehren und so politisch und kulturell ein Randdasein fristen. Heute aber organisie-

---

[2] Ebd., S. 7.
[3] Ebd., S. 1.
[4] Veröffentlicht in: Medellín, Nr. 15–16, 1978, S. 368–381.

ren sie sich und sind sich ihrer Rechte bewußt im Einsatz für den Befreiungskampf. Sie sind das eigentliche Volk. Medellín hat den Ton auf die Evangelisierung vom Armen, vom Unterdrückten aus gelegt; es wollte die Stimme der Stimmlosen sein. Dies ist die neue kirchliche Dimension, die Lateinamerika der Katholizität bietet.«

Richtung B:

»Im Grunde ist derjenige arm, der sich für den Herrn öffnet und die Bereitschaft dessen aufweist, der alles von Gott erwartet. Im Alten und im Neuen Testament erscheint diese Definition als gemeinsamer Nenner all derer, die sich arm vor dem Herrn nennen und sind. Der Reiche hingegen ist der Stolze, der sein Heil und seine Befreiung von seiner eigenen Anstrengung erhofft. Er glaubt, man könne sich selbst Heil und Befreiung verschaffen. Der Reiche ist der Anbeter der Macht, des Geldes, der Ideologie, der Rasse, des Volkes, des Individuums, der Kollektivität usw. Er verabsolutiert den, der Genugtuung verschafft.

Die christliche Grundhaltung der Armen ist beim soziologisch Armen häufiger gegeben. Die Kirche versteht ihre Sendung als den Auftrag, sich mit Vorliebe dieser soziologisch Armen und aller anderweitig Benachteiligten anzunehmen, obschon sie die anderen Gruppen der Menschheit von ihrer Sendung nicht ausschließt. Diese Präferenz bedeutet einen radikalen Einsatz für die Gerechtigkeit. Medellín hat diese Option für die soziologisch Armen ohne Vernachlässigung der anderen signalisiert. Wenn es in letzter Zeit in der Kirche zu Problemen und Spaltungen kam, so war dies nicht wegen der Lehre von Medellín der Fall, die weiterhin gültig ist, sondern wegen einer gewissen Ideologie, durch die man Medellín sah, und zwar nicht Medellín als Ganzes, sondern vor allem drei der sechzehn Dokumente, die es ausmachen: die über die Armut, die Gerechtigkeit und den Frieden . . .«[5].

Eine weitere systematische Darstellung am Vorabend von Puebla hat uns Bernardino Piñera, der Sekretär der Bischofskonferenz von Chile, vorgelegt, ein Bischof, dem man Schärfe und Abgeklärtheit des Denkens nachsagt. Er erklärt: »Wir Bischöfe sind in dieser Stunde – ich möchte nicht sagen – geteilter Meinung, aber von drei verschiedenen Richtungen motiviert:

Eine erste pastorale Richtung, die wir als soziologisch bezeichnen könnten, drängt darauf, daß die Kirche ihr Zeugnis und ihre Botschaft in die politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Realität hineinspricht, in der unser Volk lebt. Sie setzt voraus, daß die große Masse des Volkes unseres Landes in dieser Welt lebt, daß die politische Zukunft des Landes, seine Wirtschaftslage, seine Gesellschaftsproblematik die Felder sind, in welchen sich die dynamischsten, aufgeschlossensten, am meisten beunruhigten Elemente unseres Landes treffen. Deswegen dürfe die Kirche sich nicht scheuen, dieses Feld zu betreten und von dieser Problematik her ihr Zeugnis abzulegen und ihre theologische Reflexion zu beginnen. Wir wissen um die Gefahr, die mit dieser Position gegeben ist, da sie die Kirche in politischen Situationen kompromittiert . . .

Eine zweite Position, die wir wahrnehmen, steht gleichsam am entgegengesetzten Ende. Für sie ist für einen Christen in der Welt von heute der Säkularismus, das Vergessen Gottes, der Immanentismus, die Leugnung der Transzendenz das Schlimme.

---

[5] Medellín, Nr. 15–16, Bd. IV, Sept.–Dez. 1978, S. 379.

Deshalb muß nach Ansicht dieser Richtung die Kirche die Transzendenz bezeugen und über das reden, worüber die Welt nicht redet und was sie deswegen vergißt. In dieser Position erblickt man sehr klar die Identität der Kirche; es ist so auch sehr leicht, die Botschaft des Evangeliums rein zu bewahren, weil man die konkreten Motivierungen und konkreten Anwendungen umgeht. Verfolgt man diese Richtung, läuft man Gefahr, bloß zu reden . . .

Eine dritte Richtung schlägt vor, uns auf eine mehr bodenständige Problematik zu konzentrieren und über Lateinamerika, seine Geschichte, seine rassischen, ökologischen, soziologischen Wesenszüge nachzudenken, die Geschichte unserer Kirche und den Evangelisierungsprozeß zu erhellen, wie er im Lauf der Jahrhunderte vor sich ging und von der Volksfrömmigkeit und anderen autochthonen Wirklichkeiten her, die unserem Kontinent eigentümlich sind . . . Verfolgte man diese Richtung, würde man wohl aus der Anstrengung, die im Lauf von vier Jahrhunderten zur Evangelisation Lateinamerikas unternommen worden ist, für die Gegenwart und die Zukunft am meisten herausholen. Wie mir scheint, dreht sich unsere pastorale Reflexion um diese drei Richtungen; diese drei Positionen müssen meines Erachtens irgendwie zu einer Einheit verschmolzen, irgendwie zu einer Synthese zusammengebracht, und ineinander integriert werden . . .«[6]

In mehreren Vorträgen charakterisierte Bischof Piñera diese drei Zielrichtungen mit folgenden Bezeichnungen: soziologischer Ansatz, Bemühen um Orthodoxie, Sicht von der einheimischen Kultur her.

In der Debatte, die Puebla vorausging, spielten die beiden vorbereiteten Papiere eine wichtige Rolle zur Klärung der Positionen und Fragestellungen. Wenn auch bei verschiedener praktischer Zielsetzung wußte man doch in beide Papiere das Empfinden und Denken der Bischöfe einzufangen, aber jedes von ihnen hat ein eigenes Gepräge. Im Dezember 1977 wurde das »Documento de Consulta« (DC), auch »Grünbuch« genannt, veröffentlicht. Seine Absicht war es, einen Dialog in Gang zu bringen, einen einigermaßen geordneten Gedankenaustausch auf kontinentaler Basis zu organisieren. Man kann darin Akzente und Perspektiven feststellen, die Bischof Piñera »Sicht von der einheimischen Kultur her« nennt. So erstreckt sich der geschichtliche Teil über mehrere Seiten; die päpstliche Exhorte »Evangelii nuntiandi« mit ihrem Insistieren auf der Evangelisierung der Kultur nimmt hier eine zentrale Stellung ein; der Vorsehungsgedanke erhält unter dem Horizont der Theologie der Geschichte seine Behandlung. Schwach und ohne organisatorischen Kern erscheint die Diagnose der lateinamerikanischen Wirklichkeit.

Das DC entfachte einen Sturm. Ihm kommt das Verdienst zu, rechtzeitig eine umfassende Diskussion ausgelöst und radikalisierte Haltungen deutlich gemacht zu haben. Einige Theologen griffen in die Debatte so leidenschaftlich ein, daß sie es einigen Bischofskonferenzen verunmöglichten, auf den dem Heiligen Stuhl vorgelegten Listen zur Einladung von Theologen an die Konferenz ihre Namen an die erste Stelle zu setzen.

Wichtiger noch ist, daß diese Diskussionen nicht nur von Emotionen geprägt waren, sondern große, alte, sehr aktuelle theologische Fragen auf die lateinamerikanische

[6] Hablan los Delegados a Puebla. Ediciones CELAM. Bogotà 1978, S. 134 f.

Szenerie bezogen. Die seriöseste Bewertung des »Grünbuchs« schrieb Arturo Gaete SJ in der Zeitschrift »Mensaje« (März 1978, Santiago de Chile).

Von den Reaktionen der Bischöfe auf das Grünbuch ist die negativste die der Konferenz von Brasilien, deren kurze Stellungnahme von Anfang bis Ende eine Litanei von »Man befürchtet, daß . . .« aufweist.[7] Andere Bischofskonferenzen bewerten das Papier positiver; besonders gewichtig ist die Stellungnahme der Bischöfe Ecuadors.

Im August 1978 wurde das »Documento de Trabajo« (DT) oder »Weißbuch« verteilt, das einen Hauptteil und dazu fünfzehn ausführliche »Bemerkungen zu einigen Themen« aufweist. Darin werden sämtliche Beiträge von 21 Bischofskonferenzen verwertet. (Kuba hielt es nicht für angezeigt, eine eigene Arbeit vorzulegen.) Hier bildet nicht die Evangelisierung der Kultur den Leitgedanken, obschon dieses Thema im Hauptteil und in einer der Schlußbemerkungen behandelt wird. Man sucht nach einer Synthese, die einerseits die Diskussion und anderseits die schöpferische Pluralität erhält. In der Einleitung wird gesagt, wie dies möglich werden könnte: »Die theologisch-pastorale Linie wird im Arbeitsdokument durch zwei komplementäre Pole gebildet: die Communio und die Beteiligung (Mitbeteiligung).« Dieses Zitat ist der Nr. 34 des DC entnommen, doch gibt das DT diesen Begriffen eine Qualität, die sie im »Grünbuch« nicht haben. Die Begriffe Communio und Mitbeteiligung erscheinen im Schlußdokument von Puebla als Worte, die dann und wann wiederkehren und oszillierend und komplementär aufeinander bezogen werden.

Die Analyse des »Weißbuches« löste keine Debatte aus, die mit der über das »Grünbuch« vergleichbar gewesen wäre. Dazu war nicht genügend Zeit vorhanden; das Dokument wies auch nicht so viele Neuigkeiten und Kanten auf. Es ist ein Schritt zu einem Konsens, obschon die zentralen Aussagen nicht explizit genug sind. Bemerkenswerterweise ist der ekklesiologische Akzent anders gesetzt. Er betont nicht mehr die Idee »Volk« – wie das im DC der Fall war –, sondern einen Gedanken, der von den Begriffen Gemeinschaft und Mitbeteiligung getragen wird. Im Kapitel über das »Reich Gottes in Jesus Christus« stellt man einen gewissen theologischen Pessimismus fest. So geht man, wenn von Israel und Jesus als dem Gottesknecht die Rede ist, vom Mysterium des Bösen aus. Dies führte in Puebla zu einer Korrektur, die in dem bezeichnenden Titel »Der wunderbar erschaffene Mensch« zum Ausdruck kommt.

3. Das Geschehen von Puebla

Die hier kurz skizzierten Konfrontationen dürfen nicht vergessen lassen, daß – wichtiger als sie – die Beteiligung an den Vorbereitungsarbeiten für Puebla gewaltig war.

Kardinal Juan Landázuri, Präsident der Bischofskonferenz von Medellín, hat wiederholt gesagt, die Beteiligung an der Vorbereitung von Puebla sei »unendlich größer« gewesen als bei der Vorbereitung von Medellín. Die Zeiten hatten sich geändert. Nicht umsonst war das neue Kollegialitätsverständnis, das vom Zweiten Vatikanum herbeigeführt worden war, bei der Vorbereitung der Bischofssynoden von Rom durch Beratungsgremien ergänzt worden. Eine militante Laienschaft, einige Verbände von Ordensleuten auf nationaler und kontinentaler Ebene, zahlreiche Zeitschriften und In-

[7] Aportes de las Conferencias Episcopales. Libro Auxiliar 3 (1978), S. 35.

formationsblätter ermöglichten eine Beteiligung, von der man 1968 nicht einmal geträumt hätte. Wenn man an all dies denkt, so begreift man, was Alberto Methol Ferré, der damalige Sekretär der CELAM-Abteilung für die Laien, ein versierter Kulturhistoriker, behauptet hat: »Puebla ist in der ganzen Geschichte der Kirche die Zusammenkunft, an deren Werden man am meisten Anteil genommen hat.«

Wie man treffend gesagt hat, ist Puebla nicht nur ein Text, sondern in erster Linie ein Ereignis. Und was geschah tatsächlich zwischen dem 23. Januar und 13. Februar 1979 im Priesterseminar von Puebla de los Angeles? Niemand vermag in zwei, drei Sätzen eine adäquate Antwort auf diese Frage zu geben. Ich biete hier einige Anhaltspunkte, die mir als die zentralen Elemente des historischen Ereignisses erscheinen.

Johannes Paul II. debütierte als Papst auf seiner Reise nach Mexiko, wo er zum ersten Mal in der Öffentlichkeit an ein so bedeutsames Unternehmen heranging, wie eine Generalkonferenz der Bischöfe eines ganzen Kontinents dies ist. Heute weiß man, daß einflußreiche kirchliche Würdenträger dem neugewählten Papst rieten, die einberufene Konferenz von Puebla zu verschieben. Und nachdem diese von Johannes Paul II. von neuem einberufen worden war, rieten sie ihm davon ab, persönlich nach Mexiko zu reisen. Dem damaligen CELAM-Sekretär, Msgr. Alfonso López, kommt das geschichtliche Verdienst zu, daß er mit unentwegter Klarheit sah: Puebla muß zustande kommen und der Papst hat hier seine Arbeit zu beginnen.

Der Heilige Vater studierte die Dokumente persönlich und vervollkommnete in den Wochen, da er das Arbeitsdokument durcharbeitete, seine Spanischkenntnisse. Diese Tatsache sowie die Analyse des magistralen Stils, der ihm eignet, genügten, um die oberflächlichen Kommentare, die man während der Konferenz lesen konnte, zu entkräften. Man behauptete, der Papst habe in Puebla eine Eröffnungsrede vorgelesen, die von Kurienprälaten verfaßt worden sei, ohne daß er dabei bestimmend mitgewirkt und die verwickelten Fragen, um die es ging, gekannt habe.

Am Samstag, dem 27. Januar, präsidierte Johannes Paul II. in der Basilika von Guadelupe ein Fest der Begegnung zwischen den Bischöfen und einem Volk, das trefflich zeigte, wie der Lateinamerikaner den Katholizismus lebt. Um das Heiligtum betreten zu können, mußten die Bischöfe sich unter die Menge mischen, die sang, lachte, weinte und mit lauter Stimme betete. In diesem Moment sah ich, wie eine Frau, die mit würdigem, von Leid gezeichnetem Gesicht wie eine biblische Gestalt aus der Menge herausragte, Bischöfen die Hand küßte und ausrief: »Dies ist für dieses Volk ein Siegestag; vorher ließ man uns nicht auf die Straße gehen, um unseren Glauben zu bezeugen. Und nun stehen der Papst und die Bischöfe von Amerika hier. Ich komme aus Guadalajara, wo ich mitansehen mußte, wie man in der Christenverfolgung meine Priester ermordete, weil sie das Allerheiligste Sakrament liebten. Ich komme voller Freude zum Marienheiligtum, um diesen Festtag zu feiern.« Zur gleichen Zeit wurde an den Kiosken der Stadt Mexiko eine Nummer der Zeitschrift »Proceso« feilgeboten. Darin mokierten sich gewisse Kreise von Intellektuellen, unterstützt von einigen Priestern, über den Papstbesuch und stellten Johannes Paul II. als Statthalter von Jimmy Carter hin; er müsse diesem den Boden bereiten für die Verhandlungen um Erdöllieferungen, zu denen der nordamerikanische Präsident wenige Tage darauf eintraf.

In der Homilie des Papstes in der Basilika von Guadelupe zeigt sich der ausdrückliche Wille, an die Geschichte, die Empfindungen, die Sinnbilder (er nannte Maria

»La Morenita«) dieser Menschenmenge anzuknüpfen, die das ganze lateinamerikanische Volk repräsentierte. Es war eine meisterliche, praktische Lektion in Evangelisierung der Kultur, eine Exhorte von »Evangelii nuntiandi« in Übereinstimmung mit dieser Mestizenwelt, die den Hügel von Tepeyac zum Mittelpunkt hat, wo sich das Heiligtum von Guadelupe erhebt. Denn hier entstand der glühende, von Leid gezeichnete indoamerikanische Barock, worin das in diesen Breitengraden inkulturierte Evangelium geschichtlich zu seiner Identität zusammenwuchs[8].

Die Eröffnungsrede vom 28. Januar in der Sitzungsaula des Priesterseminars ist von anderer Tonart. Sie wird von der klaren Absicht des Nachfolgers Petri bestimmt, seine Brüder im Bischofsamt zu bestärken. Sie definiert die Aufgabe der Versammlung: »Ihr versammelt euch hier nicht wie ein Symposium von Experten, nicht wie ein Parlament von Politikern, nicht wie ein Kongreß von Wissenschaftlern oder Technikern – so bedeutend solche Zusammenkünfte auch sein mögen –, sondern in der Form einer brüderlichen Begegnung von Hirten der Kirche. Und als Hirten habt ihr das lebendige Bewußtsein dafür, was eure Hauptaufgabe ist, nämlich Meister der Wahrheit zu sein, nicht einer rein menschlichen und rationalen Wahrheit, sondern einer Wahrheit, die von Gott kommt und das Prinzip der authentischen Befreiung des Menschen in sich enthält: Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen (Joh 8, 32)«[9]. Die Rede faßt die Aufgabe der Bischöfe in drei Leitworten zusammen: sie sollen »Meister der Wahrheit«, »Zeichen und Erbauer der Einheit«, »Verteidiger und Förderer der Menschenwürde« sein.

Diese Zielsetzungen ermöglichten einen Konsens, worin die meisten legitimen und fruchtbaren Linien sich treffen konnten. Sie stellen die kerygmatischen Aufgaben auf eine tragfähige Basis, wodurch es möglich wurde, daß der Konsens Frucht der Einsicht war. Die Rede rief im Saal Begeisterung hervor. Ein Laienbeobachter sagte: »Diese Rede nimmt der Versammlung die unterschwellige Angst, die sie hatte.« Verschiedene Bischöfe sagten scherzhaft: »Der Papst hat uns die Arbeit abgenommen; wir können nun eigentlich nach Hause gehen.« Unter einigen Teilnehmern, die nicht Bischöfe waren, hörte man sagen: »Er hätte nicht von der Wahrheit über Jesus Christus, von der Wahrheit über die Sendung der Kirche, von der Wahrheit über den Menschen sprechen sollen. Er hätte sagen sollen: die Christuserfahrung, die Kirchenerfahrung, die Erfahrung des Menschen.« Doch aus dem Zusammenhang der Interventionen Johannes Pauls II. in Mexiko und aus seinen späteren Lehräußerungen wird deutlich, daß er es für notwendig hielt, für größere Klarheit und Deutlichkeit in der Lehre zu sorgen. Die vielfältigen »Experimente« der lateinamerikanischen Kirche nach Medellín bedurften nach Ansicht des Papstes einer Orthopraxis in Abhängigkeit von einem gewissenhafteren Streben nach Orthodoxie. Sein großes Schema über die dreifache Wahrheit wurde in das Schlußdokument von Puebla aufgenommen im Kapitel »Inhalt der Evangelisation«, das eine Achse darstellt, um die sich alles dreht, was Puebla gebracht hat.

---

[8] Vgl. Arnold J. Toynbee, Entre el Maule y el Amazonas (Editorial Fco. de Aguirre, 13 Colección: Viajeros). Buenos Aires/Santiago de Chile 1968, S. 122 f.

[9] »L'Osservatore Romano«, deutsche Ausgabe 9 (1979), Nr. 5, S. 8.

4. Das Dokument von Puebla

Am 13. Februar 1979 legte Kardinal Baggio, päpstlicher Delegat und Kopräsident, das Schlußdokument zu Füßen eines Bildes der Jungfrau von Guadelupe nieder. Es waren XI + 234 Seiten mit 1 069 Abschnitten. Das Material war zu diesem Zeitpunkt noch zu überprüfen und dem Papst zur Approbation vorzulegen. Der endgültige Text wurde dann am 23. März mit einem Schreiben des Papstes zugestellt. Infolge einer Neuaufteilung der Abschnitte sind es nun deren 1 310. Es gab keine wesentlichen Änderungen, wohl aber viele redaktionelle Korrekturen, um eine etwas eilfertige Diktion zu verbessern, zu der man in Puebla gezwungen war. Ferner wurden Präzisierungen vorgenommen, die einige Texte nuancieren und klären.

Einer Petition zufolge, die eine Gruppe von Kardinälen in Puebla dem Vorsitzenden überreicht hatte, wurden in die endgültige Ausgabe als integrale Bestandteile des Dokuments die drei Reden aufgenommen, die Papst Johannes Paul II. an die teilnehmenden Bischöfe oder in deren Gegenwart gehalten hatte. Darauf folgt ein Vorwort, das von den Vorsitzenden der dritten Generalkonferenz unterzeichnet ist: von den Kardinälen Sebastiano Baggio und Aloisio Lorscheider, vom Erzbischof von Mexiko Ernesto Corripio Ahumada und vom Generalsekretär Msgr. Alfonso Lopez Trujillo. Daran schließt sich die »Botschaft an die Völker Lateinamerikas«, in welcher in einem bewegenden, hoffnungweckenden Stil das pastorale Denken der Bischöfe gegenüber allen Problemen, die sich dem Kontinent stellen, zum Ausdruck kommt. Darauf folgt das Dokument selbst, das bei insgesamt 180 Stimmen mit 179 Ja-Stimmen bei einer Stimmenthaltung verabschiedet wurde.

Das Dokument besteht aus fünf Teilen:

1. Pastorale Sicht der lateinamerikanischen Wirklichkeit;
2. Der Heilsplan Gottes für die Wirklichkeit Lateinamerikas;
3. Die Evangelisierung in der Kirche Lateinamerikas. Gemeinschaft und Mitbeteiligung;
4. Die missionierende Kirche im Dienst der Evangelisierung in Lateinamerika;
5. Unter der dynamischen Kraft des Geistes: pastorale Optionen.

Der letzte Teil ist knapp und schwach im Vergleich zu den vorangehenden. Der Papst registriert dies in dem kurzen Approbationsschreiben vom 23. März 1979: »Eure Erfahrungen, Richtlinien, Besorgnisse und Anliegen müssen mit Treue zum Herrn, zu seiner Kirche und zum Sitz des Petrus sich in Leben umsetzen für die Gemeinden, in deren Dienst ihr steht. Deswegen sollt ihr in allen euren Bischofskonferenzen und Teilkirchen auf den entsprechenden Ebenen und in Harmonie mit dem CELAM auf kontinentaler Ebene Pläne mit konkreten Zielen aufstellen.«

Das erste, was am Dokument auffällt, ist, daß im Unterschied zu Medellín, wo die Analyse des Kontinents einen mehr soziologischen Einschlag hatte, hier die Reflexion mit einer historischen Sicht der lateinamerikanischen Realität »Die Höhepunkte der Evangelisierung in Lateinamerika« beginnt. Dies geschieht nicht zufällig. Auch handelt es sich dabei nicht bloß um ein schönes Etikett, sondern um eine Option, die man jahrelang heranreifen ließ, um das von Medellín vorgelegte Gemälde wesentlich zu ergänzen. Wenn die Wirtschaftswissenschaft und die Soziologie eine Diagnose vor-

gelegt hatten, die Lateinamerika als Kontinent der Armen herausstellt, war es nun dringlich, an diese wirklich Armen von einem Blickwinkel aus heranzugehen, der diese Armut tiefer ergründen ließ. Hinter diesem Vorgehen steht die sehr ernste Frage, welcher Humanwissenschaft die pastoraltheologische Analyse sich in erster Linie bedienen solle.

Mit dem geschichtlichen Ansatz weist Puebla auf sein anthropologisch-geschichtliches Instrumentarium hin. Es wurde nicht während der Versammlung von den Bischöfen improvisiert. Schon im März 1974 legte eine Arbeitsgruppe des CELAM einen ersten Entwurf zu einer Periodisierung der Kirchengeschichte des Kontinents vor, und zwar für die römische Bischofssynode über die Evangelisierung. In der Folge begannen sämtliche wichtigeren Untersuchungen, die im CELAM vorgenommem werden, mit einer geschichtlichen Analyse. Auch das »Grünbuch« und das »Weißbuch« tun dies, wenn auch mit einer gewissen Zurückhaltung. Um zu erfassen, wie neu dies ist, braucht man nur den Sekretär einer Bischofskonferenz anzuführen, die in der Zeit nach Medellín sich hohen Ansehens erfreute: der chilenischen. Er sagt: »In meinem Land hat sich unsere Kirche großenteils als ahistorisch charakterisiert. Bei der Ausbildung unseres Klerus hatte das Studium der Geschichte der Kirche in Amerika und Chile keinen oder nur ganz geringen Raum. Die Geschichte der Kirche blieb Sache von einigen wenigen Liebhabern, deren Veröffentlichungen in sehr kleinen Gruppen zirkulierten.«[11]

Das Dokument von Puebla übernimmt in jeder Beziehung das Erbe der Konferenz von Medellín. Sein prophetischer Atem, seine Kraft der Anklage, sein befreiender Impetus, seine vorwiegende Option für die Armen stellen es in eine ausdrückliche, beständige Kontinuität zu den zehn Jahre zuvor gegebenen Direktiven. Als Beispiel sei folgender Absatz vorgestellt:

»Im Licht des Glaubens betrachten wir den sich immer mehr auftuenden Abgrund zwischen Reichen und Armen als ein Ärgernis und einen Widerspruch zum Christsein. Der Luxus einiger weniger wird zur Beleidigung für das große Elend der Massen. Diese Tatsache läuft dem Plan des Schöpfers zuwider und ist gegen die Ehre gerichtet, die wir ihm schulden. In diesen Ängsten und Schmerzen sieht die Kirche eine soziale Sünde, die um so schwerer wiegt, da sie in Ländern begangen wird, die sich katholisch nennen und die Fähigkeit haben, dies abzuändern: ›Man soll die Barrieren der Ausbeutung . . . gegen die, die ihre besten Kräfte dem Aufstieg opfern, abbrechen‹ (Johannes Paul II. Ansprache Oaxaca 5 AAS LXXI S. 209).« (Nr. 28)[12].

Puebla war das Werk nachmedellinischer Bischöfe. Einerseits hatten diese das, was die zweite Konferenz hervorgebracht hatte, geklärt, und andererseits wollten sie auf die neuen Herausforderungen antworten. Ein Grundanliegen war es, nach den lehramtlichen Worten zu suchen, welche die Identität wieder auf die Mitte ausrichten und es der Kirche ermöglichten, sich selbst wieder zu einem Ganzen zusammenzufassen. Dies setzte voraus, »die Lehre als Antwort auf die Herausforderung durch die Wirklichkeit und als Stütze für die Seelsorge zu bewerten. Aber es geht um die christliche

---

[11] Hablan los Delegados a Puebla, a.a.O., S. 136.

[12] Anm. d. Übers.: Wir zitieren hier und im folgenden das Dokument von Puebla nach der deutschen Ausgabe: »Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft« = Stimmen der Weltkirche 8. Herausgeber: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Identität, wie sie in der konkreten Geschichte Lateinamerikas und seiner Evangelisierung gelebt wird.«[13]

»Daß die christliche Wahrheit symphonisch ist, ist somit vielleicht das Notwendigste, was heute verkündigt und beherzigt werden muß. Symphonie heißt keineswegs süßliche, spannungslose Harmonie. Große Musik ist stets dramatisch, immerfort Ballung und höhere Auflösung von Spannungen«[14].

Wenn wir uns dieses Vergleichs mit der Musik bedienen, stellen wir fest, daß in Puebla der lateinamerikanische Episkopat versucht hat, eine Vielfalt von Modellen und Themen, die der Harmonisierung bedurften, damit die Pluralität nicht in Auflösung ende, wieder zu einer Symphonie zu vereinen. Deswegen besteht das Neue von Puebla im Grunde in seinem zweiten Teil. Hier wird, nachdem ein Bild der lateinamerikanischen Welt entworfen worden ist und bevor pastorale Pläne aufgestellt werden, die kirchliche und kulturelle Identität bekannt und profiliert. Die Tatsache, daß die Identität im Licht der reichen Erfahrungen der letzten Jahre neu bestimmt wird, ist das Neue von Puebla, das es ermöglicht, der Evangelisierung in einer neuen Etappe mit verstärkter Hoffnung einen neuen Anstoß zu geben.

Verschiedene Anzeichen künden eine zweite Periode der Nachkonzilszeit an. Zwar wird das, was die Kühnheit der ersten Periode errungen hat, nicht aufgegeben, aber man hält jetzt eine schöpferische Konsolidierung für notwendig. Puebla steht in dieser Dynamik der nachkonziliaren Konsolidierung. Und damit eine solche nicht einfach ein Akt des Willens, der Autorität und der Disziplin sei, wird die Kirche ihr Zentrum der Selbstzusammenfassung in einem erneuerten Glaubensbekenntnis suchen müssen. Es ist die Systole, worin das Herz sich zusammenzieht, um dann das Blut wieder um so lebenskräftiger kreisen zu lassen. Die Kirche bekennt systolisch Jesus Christus inmitten der Geschichte; damit begegnet sie ihrem Zentrum und bekommt den erlösten Menschen wieder in den Blick.

Aufgrund des Gesagten formuliert Puebla im zweiten Teil des Dokuments in nicht weniger als 174 Abschnitten ein Glaubensbekenntnis. Darin proklamiert es »Die Wahrheit über Jesus Christus, den Erlöser, den wir verkündigen; die Wahrheit über die Kirche, das Volk Gottes, Zeichen und Dienst für die Gemeinschaft; die Wahrheit über den Menschen: die menschliche Würde«. Nach turbulenten Jahren einseitiger und falscher »Neudeutungen« des christlichen Glaubens wurde die Kirche in ihren Hirten inne, daß es notwendig sei, den Wesenskern dessen, was sie ist, zu proklamieren. Nachdem diese Identität bekräftigt, die Pluralität zusammengefaßt ist, darf die Braut Christi sich als Mutter der Völker manche Kühnheit erlauben.

Bis Ende 1978 kreiste unter Pastoraltheologen (von denen einige europäischer Abstammung sind) die Ansicht, es gebe gar kein Lateinamerika, dieses sei ein Mythos, wovon ein weiterer Mythos abhänge: die lateinamerikanische Volksfrömmigkeit. Für uns Lateinamerikaner ist dies unannehmbar, politisch bedeutet es den Selbstmord unserer Hoffnungen. Puebla stellt sich auf einen ganz anderen Standpunkt als solche Beobachter. Es nimmt die offenkundige Verschiedenheit der Menschen, Völker und

---

[13] Equipe de Reflexión Teológico Pastoral del CELAM, Reflexiones sobre Puebla. Ed. del CELAM, Nr. 39. Bogotà 1979, S. 44.

[14] Hans Urs von Balthasar, Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus. Einsiedeln 1972, S. 13.

Rassen an, glaubt aber, daß dennoch eine kulturelle Einheit vorliegt, die den Begriff Lateinamerika als gültige geschichtliche Einheit rechtfertigt. In der Sicht Pueblas ist das Band, das diese Völker verbindet, das von der katholischen Kirche gepredigte Evangelium. Der Terminus Technicus, der sich herauskristallisiert hat, lautet: »grundlegendes katholisches Substrat« (Nr. 1, 7 und 412). Dies schließt keinen Geschichtstriumphalismus in sich, der die entsetzlichen düsteren Seiten übersehen würde: »Bei aller Unzulänglichkeit und trotz der immer gegenwärtigen Sünde hat der Glaube der Kirche die Seele Lateinamerikas geprägt (vgl. Johannes Paul II. Zapopán 2), indem er die wesentliche historische Identität umprägte und zur kulturellen Urform des Kontinents wurde, aus der die neuen Völker hervorgingen. Das Evangelium, das in unseren Völkern Gestalt annahm, faßt diese in einer einmaligen historischen Kultur zusammen, die wir Lateinamerika nennen. Strahlendes Symbol dieser Identität ist das Mestizenantlitz der Maria von Guadalupe, das am Beginn der Evangelisierung gestaltet wurde« (Nr. 445–446). Den geschichtlichen Hintergrund bildet also eine evangelisierte Kultur.

Über das Verhältnis von Kirche und Kultur handelt »Gaudium et spes« in Texten, die Kardinal Lercaro als den Kerngehalt der Pastoralkonstitution ansah. Verwunderlicherweise war von diesem Begriff in der Nachkonzilsperiode wenig die Rede. Wer ihn wieder in den Vordergrund der Reflexion rückte, war Paul VI. Als dieser in der Exhorte »Evangelii nuntiandi« die verwickelten Antworten auf die Frage, was Evangelisieren ist, zusammenzufassen suchte, sagte er: »Vielleicht können wir dies zusammenfassend so ausdrücken: es gilt – und zwar nicht nur dekorativ wie durch einen oberflächlichen Anstrich, sondern mit vitaler Kraft in der Tiefe und bis zu ihren Wurzeln –, die Kultur und die Kulturen des Menschen im vollen und umfassenden Sinn, den diese Begriffe in ›Gaudium et spes‹ haben, zu evangelisieren« (Nr. 20). Und weiter erklärt er: »Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche, wie es auch das anderer Epochen gewesen ist« (ebd.). Diese Aussagen hatten eine gewaltige Wirkung auf das lateinamerikanische Denken derjenigen Richtung, die Msgr. Bernardino Piñera »Sicht von der einheimischen Kultur her« nennt. Eine Position, die sich in einer Variante der Theologie der Befreiung entwikkelt hatte, die im La-Plata-Gebiet heimisch ist.

In Buenos Aires kam bis Ende der sechziger Jahre eine interdisziplinäre Gruppe zusammen, die sich mit dem Thema Volksseelsorge befaßte. In einer konkreten geschichtlichen Analyse suchte sie die Eigenart des lateinamerikanischen Empfindens zu erfassen und die Ekklesiologie des Gottesvolkes im Hinblick auf die Völker des Kontinents auszuarbeiten. Der Begriff Kultur kam ihr dabei gelegen. Sie verwendete ihn stets in einem für Zeit und Ort charakteristischen dramatisch-drängenden Sinn. Diese Schule von Rio de la Plata leistete durch den hervorragenden argentinischen Theologen Lucio Jera einen gültigen Beitrag zur Vorbereitung wie zur Abwicklung der Konferenz von Puebla.

Ein weiteres Land hatte sich kraft seines unvergleichlichen anthropologischen Reichtums mit den Problemen der Kultur auseinandergesetzt: Mexiko. Die theologische Gesellschaft Mexikos leistete ihren Beitrag mit Forschungen über die Volksreligion und die großen Symbole des Volkes und regte damit die pastoraltheologische Reflexion an. Die Arbeiten ermöglichten den mexikanischen Bischöfen, das »Faktum Guadalupe« in einer pastoralen Exhorte vorzulegen unter dem Titel: »Die Präsenz der

heiligen Maria von Guadalupe und das Engagement unseres Glaubens für die Evangelisierung«. Dies war am Vorabend der Dritten Generalkonferenz. Im Umkreis des CELAM prägten »Evangelii nuntiandi« und die Kategorie Kultur der interdisziplinären Arbeit den Stempel auf; sie trägt den Titel: »Kirche und Volksfrömmigkeit in Lateinamerika»[15]. Dieses Dokument ist ein entscheidender Markstein auf dem Weg, der nach Puebla führte.

Noch von einem weiteren Winkel aus läßt sich feststellen, wie wichtig der Begriff Kultur für Puebla wurde. Medellín lenkte die Kirche Lateinamerikas in die Richtung, die dem Zweiten Vatikanischen Konzil entspricht: die Kirche als Dienerin der Welt. In Puebla ging es nun darum, den ersten Begriff, das Kirchesein, symphonisch zu rekapitulieren. Dies geschah im dreifachen Bekenntnis des Glaubens an Christus, die Kirche und den Menschen. Das ist das, was man während der Arbeit der Kommissionen den »Dreifuß« nannte. Auch suchte man nach einer genaueren Wesensbestimmung von »Welt«. Die Aussage Medellíns, Lateinamerika sei der »Kontinent der Armen«, wird als wahr, doch ungenügend erkannt. Sie gilt ja auch für Afrika und Asien. Lateinamerika besitzt eine Seele und das Evangelium; wenn auch in Sünde und Unzulänglichkeiten hat es sein Substrat bewahrt. Der neue Begriff ist der der Kultur. Er ermöglicht ein viel genaueres Profil der Analyse und ein viel dynamischeres der Planung.

Nachdem das Dokument von Puebla die Kultur in Wendungen definiert hat, die »Gaudium et spes« und »Evangelii nuntiandi« entnommen sind, sagt es: »Die so verstandene Kultur umschließt das ganze Leben eines Volkes: die Gesamtheit der Werte, die es beseelen, und der Fehlwerte, die es schwächen, die alle, da sie gemeinsam von den Mitgliedern geteilt werden, diese aufgrund ein und desselben ›kollektiven Bewußtseins‹ (EN 18) vereinen. Die Kultur umfaßt ebenso die Formen, in denen jene Werte oder Fehlwerte sich ausdrücken oder gestaltet sind, das heißt die Bräuche, die Sprache, die Einrichtungen und Strukturen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, sofern sie nicht behindert oder unterdrückt werden durch das Eingreifen anderer dominierender Kulturen« (Nr. 387). Und in Übereinstimmung mit Tillich heißt es weiter: »Das Wesentliche der Kultur besteht in der Haltung, mit der ein Volk eine religiöse Bindung zu Gott bejaht oder verneint, es besteht aus den religiösen Werten oder Fehlwerten« (Nr. 389).

Wenn das Programm, das Medellín im kirchlichen Bewußtsein Lateinamerikas als Spur hinterließ, ein Aufruf zur Strukturreform war, so bezieht sich Puebla wieder auf die Mitte mit Hilfe eines Begriffs, der umfassender ist und dem eigenartigen, charakteristischen Bemühen der Kirche näher steht: mit dem Wort Evangelisierung. Jede Religion wirkt ja in ihrer Dynamik auf den Menschen, indem sie ihn zu einer soteriologischen Umkehr auffordert und ihm eine solche ermöglicht. Sie stellt ihn also unter den Horizont der Freiheit und Moralität. Die Strukturveränderung ist ein mittelbar religiöses Programm. Von der Struktur zur Moralität ist eine Strecke zurückzulegen, die in der kirchlichen Praxis der letzten Jahre als ein pastorales Experiment erfahren wurde. Es gab Vertreter und Leiter der Kirche, die von der Idee der Strukturveränderung so eingenommen waren, daß sie den Sinn für ihre persönliche Umkehr und die des Volkes verloren oder hintansetzten. Der Begriff Strukturreform als soteriologi-

[15] Ediciones del CELAM, Nr. 29. Bogotà 1976.

sches Programm einer der Welt gegenüberstehenden Kirche erwies sich als einseitig und erforderte eine Eingliederung in eine höhere Synthese.

Puebla bot eine Chance dazu mit seinem Ruf, die Kultur zu evangelisieren. Dies war möglich, weil die Kultur ein Wertelement unmittelbar enthält. Ricœur hat gesagt, das Wesentliche trage religiöses Gepräge. Hier fühlt sich die Kirche mit ihrem evangelisierenden Wesenselement zuhause. Andererseits wird die Idee der Strukturreform nicht aufgegeben und auch nicht auf den Nimmerleinstag verschoben. Die Struktur ist ein inneres Element der Kultur. Eine Evangelisierung der Kultur setzt voraus, daß man das vorhandene »echte katholische Substrat« mit einem neuen Impuls aus dem Geist des Evangeliums befruchtet und von daher »das ganze Leben eines Volkes umschließt« (Nr. 387). So kommt man auch über den Gegensatz hinweg, der in der Inkohärenz liegt »zwischen der Kultur unserer Völker, deren Werte vom christlichen Glauben durchdrungen sind, und der Armut, in der sie so häufig wider alle Gerechtigkeit gefangen sind« (Nr. 436).

Puebla geht an die Strukturreform von der Prämisse aus, daß das Volk sich in einem Umkehrprozeß befindet. In einem Vergleich mit den verschiedenen Richtungen der marxistischen Schule kann man sagen, Puebla ist in seiner Einstellung zur Gesellschaftsveränderung mit Mao und Gramsci verwandt und steht einem stalinistischen Strukturalismus fern. Auf was es ihm ankommt, ist ein Wandel, der den Menschen, das Volk verändert und einen Druck ausübt auf die Struktur, die den Menschen einengt und einkerkert, damit die Struktur mit dem Gesamt evangelischer Werte übereinstimmt, die in ihrem innersten Substrat angesiedelt sind. Zudem geht Puebla in den Abschnitten über die Befreiung, die Hebung des Menschen, die Ideologien und die Politik auch an die direkte Strukturveränderung heran.

Im Prisma der Kultur widerspiegeln sich sehr viele Themen, die das heutige lateinamerikanische Bewußtsein erregen. Doch hat man nicht nur eine allgemeine Theorie über die Kultur und die Evangelisation geboten, sondern auch eine Beschreibung der lateinamerikanischen Seele.

5. Das eigentümliche Empfinden Lateinamerikas

Puebla zufolge hat sich die lateinamerikanische Seele bei den Armen des Kontinents deutlicher herausgebildet. Sie bewahren sie reiner und nehmen die fremden Elemente der importierten universalen Kultur weniger in sich auf (Nr. 421). Die einheimische Kultur hat sich »gerade in den armen Schichten als Lebens- und Existenzausdruck erhalten« (Nr. 414). Und unter den Kulturformen der Armen gibt es eine, die das eigentümliche Empfinden in ganz besonderer Weise objektiviert: die Volksfrömmigkeit. »Diese vom Glauben durchdrungene Kultur, der doch häufig die angemessene Katechese fehlt, äußert sich in besonderen Formen der Religion unseres Volkes, die von einem tiefen Gefühl der Transzendenz und zugleich der Nähe Gottes erfüllt sind« (Nr. 413). Darin äußert sich die Lebenskraft des »echten katholischen Substrats«.

Das Dokument bietet verschiedene Beschreibungen dieser Eigentümlichkeit. Als Hauptbelege dafür sind anzuführen die Abschnitte 413, 414, 448, 452, 454 und 456. Darin heißt es: »Diese vom Glauben durchdrungene Kultur . . . kommt in einer Volksweisheit mit kontemplativen Zügen zum Ausdruck, die die besondere Art prägt,

in der unsere Menschen ihre Beziehung zur Natur und den Mitmenschen erleben; sie kommt in einem besonderen Sinn für Arbeit und Feiern, für Solidarität, Freundschaft und Verwandtschaft zum Ausdruck. Sie äußert sich ebenso im Gefühl für die eigene Würde, die durch ihr armes und einfaches Leben nicht herabgesetzt wird« (Nr. 413). Es ist eine Kultur, die sich gerade in den armen Schichten als Lebens- und Existenzausdruck erhalten hat und besonders vom Herzen und der Herzenseinsicht geprägt ist. »Sie kommt nicht so sehr in den für die Wissenschaften charakteristischen Denkkategorien und Denkschemata zum Ausdruck als vielmehr in der künstlerischen Gestaltung, in der lebendigen Frömmigkeit und in den Bereichen des solidarischen Zusammenlebens« (Nr. 414). Bemerkenswerterweise ist dieser letzte Abschnitt ein fast wörtliches Zitat aus der Rede, die Kardinal J. Ratzinger am 21. September 1978 bei der Eröffnung des Marianischen Kongresses von Guayaquil gehalten hat[16].

Unter diesen Ausführungen findet sich ein Text, der uns an ein entscheidendes Problem der allgemeinen Bestimmung und Sendung der lateinamerikanischen Kultur heranführt: »Die Religiosität des Volkes ist in ihrem Kern ein Schatz von Werten, der mit christlicher Weisheit auf die großen Existenzfragen Antwort gibt. Die katholische Volksweisheit hat eine große Fähigkeit zur Lebenssynthese. So führt sie in schöpferischer Weise Göttliches und Menschliches, Christus und Maria, Geist und Leib, Gemeinschaft und Institution, Glauben und Vaterland, Verstand und Gefühl zusammen« (Nr. 448). Dieser Abschnitt nimmt einen Text auf, den die Bischöfe in den sogenannten »Libros Auxiliares« vor sich hatten. Es handelte sich um eine im April 1978 herausgegebene Arbeit »Puebla: entscheidende Themen und Optionen«. Hier ist von einer gespaltenen Mentalität die Rede, die der eigentlichen Geisteshaltung der lateinamerikanischen Kultur widerstreitet und deren eigenes Empfinden bedroht. »Bekanntlich leiden Intellektuelle des Westens in ihrer Befähigung zur Synthese an einer Lähmung, und das spaltende, dissoziierende Denken ist auf dem Wege, die Kultur und die menschliche Existenz aufzulösen. Der Volkskultur hingegen gelingt es glanzvoll, synthetisch und weise, organisch und vital zu denken. Darum sind für das Volk die radikalen Entgegensetzungen, die bei den säkularisierten Eliten so häufig vorkommen, etwas Fremdes. Die Volksreligiosität stellt Aktion und Kontemplation, Engagement und Frömmigkeit, Hierarchie und Gottesvolk, Christus und Maria, Glauben und Religion, Heil und Befreiung nicht in Gegensatz zueinander, sondern integriert sie in eine vitale Synthese, die eine unersetzliche Triebfeder der pastoralen Tätigkeit ist«[17].

Diese Befähigung zur Synthese bildet einen Grundzug des katholischen Denkens. Hier liegt der kulturelle Ausdruck des »katholischen Genius« vor, der im lateinamerikanischen Volk über eine Reserve verfügt, die in den nächsten Jahrzehnten wohl eine geschichtliche Rolle spielen wird. Es wäre aufschlußreich, die Texte von Puebla mit einem Werk wie etwa dem Buch von Leo Scheffczyk, »Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt« (Aschaffenburg 1978) zu vergleichen, namentlich mit dessen Ausführungen über das katholische »und« und das protestantische »allein« (S. 77 ff.).

---

[16] Vgl. den Originaltext in: Regnum, Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung. Vallendar-Schönstatt 14 (1979), S. 15.

[17] Visión de América Latina. Libro Auxiliar 4. Bogotà 1978, S. 24.

Was in Puebla Reflexion des lateinamerikanischen Selbstbewußtseins war, haben einige Europäer als ein wichtiges Thema wahrgenommen. Die erste Diagnose von berufener Hand, die mir bekannt ist, ist die, die P. Josef Kentenich am 31. Mai 1949 in Santiago de Chile gemacht hat. Darin stellt er eine abwegige anglo-sächsische Geisteshaltung, die er als ein »mechanistisches oder separatistisches Denken« charakterisiert, einem »synthetischen, organischen Denken« gegenüber. J. Kentenich weist der lateinamerikanischen Kirche eine für den Westen heilsame Funktion zu. Hans-Werner Unkel behandelt diesen Gedanken in Verbindung mit Puebla im Schlußteil seiner Dissertation, die er unlängst der Theologischen Fakultät von Santiago de Chile vorlegte. Ähnlichen Entgegensetzungen und Charakterisierungen begegnen wir in den bereits angeführten Reden, die Kardinal Ratzinger in Ecuador hielt. Auch Paul VI. bestimmte den geschichtlichen Auftrag Lateinamerikas von dieser Befähigung zum Integrieren her in einem Text, den Medellín übernahm: ». . . Wir werden uns der eigentümlichen Berufung Lateinamerikas bewußt: der Berufung, das Alte und das Neue, das Geistliche und das Zeitliche, das, was andere uns übergaben, und das uns Eigene zu einer neuen, eigentümlichen Synthese zu verbinden.«[18]

Wir haben die Aussage Pueblas angeführt, weil darin, wie das Volk Maria sieht, die synthetische Kraft der Kultur Lateinamerikas beispielhaft zum Ausdruck kommt. Ja, wie Puebla sagt, findet der Mestize seine Identität in Maria versinnbildet: »Das Evangelium, das in unseren Völkern Gestalt annahm, faßt diese in einer einmaligen historischen Kultur zusammen, die wir Lateinamerika nennen. Strahlendes Symbol dieser Identität ist das Mestizenantlitz der Maria von Guadelupe, das am Beginn der Evangelisierung gestaltet wurde« (Nr. 440).

Rafael Ortega hat festgestellt, es sei unverständlich, daß sich die Dokumente von Medellín über alles Marianische ausschweigen[19]. Dies überrascht in der Tat, denn die Bischöfe hatten ja gerade an einem Konzil teilgenommen, das von Paul VI. – als marianisch – hervorragend bewertet worden war[20]. Zudem wollten sie die Einsichten des Konzils auf einen Kontinent übertragen, den der damalige CELAM-Präsident, Msgr. Eduardo Pironio, später als »vom Wesen her marianisch« bezeichnen sollte[21]. Dennoch wurde Maria im Dokument von Medellín kein eigener Abschnitt gewidmet. Das konnte nicht zufällig sein, sondern war eben mit den damaligen Zeitumständen gegeben, in welchen man, wie Paul VI. in »Marialis Cultus« (Nr. 58) bemerkt, gegenüber Maria etwas verlegen war. Puebla hingegen bietet uns, gerade weil es die katholische Identität und die lateinamerikanische kulturelle Identität bestimmt, eine weite, reiche Reflexion über die Jungfrau Maria.

Von der Mariologie ist in der Ekklesiologie die Rede. Wie in den anderen Absätzen dieses Traktats ist der Ausgangspunkt die konkrete Geschichte der Menschen dieser Länder. Das Kapitel beginnt wie folgt: »Unter unseren Völkern ist bei der Verkündigung des Evangeliums immer die Jungfrau Maria als seine höchste Erfüllung dargestellt worden. Seit den Ursprüngen, ihrer Erscheinung und Anrufung in Guadalupe, stellte Maria das große Zeichen, das mütterliche Antlitz voller Erbarmen für die Nähe

---

[18] Medellín, Introducción a las Conclusiones, Nr. 7.

[19] Para una Renovación y Refundización de la Mariología. In: Medellín, Nr. 6, 1976, S. 152.

[20] Vgl. die Rede zum Abschluß der Dritten Konzilsperiode, 21. November 1964, Nr. 21.

[21] Vgl. den »Osservatore Romano«, spanische Ausgabe vom 6. Oktober 1974, S. 10.

des Vaters und des Sohnes dar, mit denen zusammen sie uns einlädt, in die Gemeinschaft einzutreten. Maria war auch die Stimme, die uns zur Einigung zwischen Menschen und Völkern aufforderte. Wie das Heiligtum von Guadalupe, so sind auch die übrigen Marienwallfahrtsstätten des Kontinents ein Zeichen der Begegnung des Glaubens der Kirche mit der lateinamerikanischen Geschichte« (Nr. 282).

Bei der Bestimmung des besonderen Charismas, das Maria im Heilsplan hat, greift man zu den Begriffen, die an das erinnern, was Scheeben als den »Personalcharakter« Marias aufgezeigt hat: »Sie war die treue Begleiterin des Herrn . . . Sie ist die enge Mitarbeiterin seines Wirkens« (Nr. 292 f.). Die Meditation von Puebla sucht Maria immer wieder mit dem Hier und Jetzt in Verbindung zu bringen. So bezieht sie die Aktualität des *Magnificat* auf den lateinamerikanischen Horizont, behält aber den Glaubenskern bei, der ihm innewohnt. Puebla stellt Maria in die Linie der Aufwertung der Frau. Dann und wann kehrt es zum großen Thema des Glaubens und der Evangelisierung zurück. Es nennt Maria »die vollkommene Schülerin« (Nr. 296), »die Lehrmeisterin des Evangeliums in Lateinamerika«, »die Mutter, die uns im Glauben erzieht« (Nr. 290).

Was das Erfordernis der Marienverehrung betrifft, versammelt Puebla Hinweise der Tradition, von »Marialis Cultus« und von Johannes Paul II. (vgl. Nr. 283 und 291). Es zeigt die Sendung Marias im tätigen Einsatz der Kirche um die Völker und sagt in der ihm eigenen Sprache: »Durch Maria hat Gott Gestalt angenommen, er begann, Angehöriger eines Volkes zu werden, er wurde zum Mittelpunkt der Geschichte. Maria ist das Verbindungsglied zwischen Himmel und Erde. Ohne Maria verliert das Evangelium seine Gestalt, wird es verzerrt und in eine Ideologie, in einen spiritualistischen Rationalismus verwandelt« (Nr. 301). Das Dokument erinnert an den Zentralgedanken Pueblas, an den Grund seiner Einberufung: die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft, und sagt abschließend: »Die Kirche ist sich dessen bewußt, daß ›es darum geht, zu evangelisieren, und zwar nicht nur dekorativ wie durch einen oberflächlichen Anstrich‹ (EN). Diese Kirche, die mit neuer Klarheit und Entschlußkraft in der Tiefe, an der Wurzel, mitten in der Kultur des Volkes evangelisieren will, wendet sich an Maria, damit das Evangelium stärker Gestalt annehme und mehr zum Herzstück Lateinamerikas werde. Dies ist die Stunde Mariens, die Zeit eines neuen Pfingstfestes, an dem ihr mit ihrem Gebet die führende Rolle gebührt . . .« (Nr. 303).

6. Einige abschließende Überlegungen

Ein so verwickeltes und erregendes Ereignis auf einem Kontinent, der sich in dramatischer Spannung befindet, kann natürlich mit Recht verschieden gedeutet werden. So die Schlüsselbegriffe Communio und Mitbeteiligung, die Präferenz für die Armen, die katholische und die lateinamerikanische Identität und der Wille zur Klärung der Lehre. Man könnte diese Elemente wie folgt miteinander in Zusammenhang bringen: Der Hauptgedanke Pueblas ist die Evangelisierung, die die Gemeinschaft und die Mitbeteiligung, vor allem (aber nicht ausschließlich) der Armen, will. Das Evangelisierungsprogramm geht von einer doppelten Identität aus: die christliche und die latein-

amerikanische Identität; hat man von dieser eine dynamische Sicht, dann kann man sich auf den Weg zur Befreiung wagen, die der Kontinent fordert[22].

Wie sich Puebla zum Anliegen der Befreiung stellt, verdiente eine ausführliche, ins einzelne gehende Studie. Wir begnügen uns hier mit der Bemerkung, daß der Grundrahmen dafür durch die Koordinaten gegeben ist, die »Evangelii nuntiandi« gezogen hat. Und was die Haltung zum Marxismus betrifft, so hält man sich an die Lehre von »Octogesima adveniens«.

Puebla war ambitiös und stellte ein entsprechendes Programm auf. Ambitiöse Pläne aufstellen, ohne daß man über die Kräfte verfügt, sie zu verwirklichen, zieht über kurz oder lang Gefahren nach sich. Puebla aber hat eine begründete große Hoffnung: »Gott ist im Herzen Lateinamerikas durch Jesus Christus, den Befreier, gegenwärtig und lebendig« (Nr. 9 der Botschaft Pueblas an die Völker Lateinamerikas).

[22] Reflexiones sobre Puebla, a.a.O., S. 37 ff.

Franz Jägerstätter

Ein Zeugnis

Von Christoph von Schönborn

Mit dem Wort Martyrium verbindet das heutige Sprachempfinden vor allem den Gedanken des Erleidens und Erduldens von ungerechter Gewalt, sei es um des Glaubens willen, wenn Martyrium im engeren Sinn gefaßt wird, sei es um der Gerechtigkeit und Menschlichkeit willen, faßt man Martyrium im weiteren Sinn. Der Aspekt des gewaltlosen Erleidens von Gewalttätigkeit scheint dabei der gemeinsame Nenner zu sein: Martyrium als »Anti-Gewalt«.

Andere Akzente setzt das altkirchliche Verständnis von Martyrer und Martyrium[1]. Gewiß fehlt auch da nicht der Aspekt des Erleidens von Verfolgung und ungerechter Gewalt, der Hauptton liegt aber darauf, daß der Martyrer ein *Kämpfer* ist, ein Streiter in einem gewaltigen Kampf, in dem alle »Mächte und Gewalten« dieser Welt ihre äußerste Kraft aufbieten gegen eine andere Macht und Gewalt, in deren »Kriegsdienst« der Martyrer steht. Der Martyrer gehört zur *militia Christi*[2]; in der Schlacht, in der er mitkämpft, geht es um den endgültigen Sieg des »Herrn der Herren, des Königs der Könige« (Offb 17, 14), und wenn der Martyrer siegt, dann siegt Christus in ihm, weil in seinem Leiden Christus selbst gelitten hat[3]. Nicht stehen sich Gewalt und Gewaltlosigkeit gegenüber, sondern zwei Gewalten, freilich unterschiedlicher Art und mit unterschiedlichen Mitteln kämpfend. Welches diese Gewalten sind und um welchen Einsatz es in deren Kampf geht, macht das Martyrium offenbar, ja in gewisser Weise tritt ihr Wesen im Kampf der Martyrer überhaupt erst offen zutage. Denn nach der Sicht der Apokalypse hat erst der Sieg Christi – und der der Martyrer in ihm – die »Mächte und Gewalten« entfesselt, die gegen seine Herrschaft kämpfen[4]. Damit aber erhält das Zeugnis der Martyrer eine Schlüsselstellung in der Frage nach dem Wesen der Gewalt, der Macht und der Herrschaft.

---

[1] Die Literatur zum Thema ist immens. Es genüge hier der Hinweis auf den Art. »Martyre« im *Dictionnaire de Spiritualité* (W. Rordorf, A. Solignac) mit seinen umfassenden Literaturhinweisen.

[2] Zu diesem Topos vgl. A. v. Harnack, Militia Christi. Tübingen 1905, Nachdr. Darmstadt 1963, S. 1–46, bes. 41; »Toute l'histoire des persécutions se déroule dans ce climat de combat sans merci« (contre Satan): M. Lods, Confesseurs et martyrs. Successeurs des prophètes dans l'Eglise des trois premiers siècles. Neuchâtel/Paris 1958 (cahiers théologiques 41), S. 45.

[3] Vom Martyrer Sanctus heißt es: »Christus, der in ihm litt, verrichtete herrliche Taten« (Eusebius v. Caesarea, Hist. Eccles. V, 1, 23); Blandina, »die Kleine, Schwächliche und Winzige«, siegt, weil sie »den großen und unbesiegbaren Athleten, Christus, angezogen hatte« (ebd., V, 1, 42). »Christi Sieg und Martyrersieg gehen ineinander über«: A. J. Brekelmans, Martyrerkranz. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung im frühchristlichen Schrifttum. Rom 1965 (Analecta Gregoriana 150), S. 62.

[4] Diesen Zusammenhang stellt E. Peterson heraus in seinem Buch »Zeuge der Wahrheit«. Leipzig 1937 (auch in: Theologische Traktate. München 1951, S. 149–224).

Im folgenden soll exemplarisch das Zeugnis eines Martyrers unserer Tage zu Wort kommen, dessen klare, schlichte Worte zum Wesentlichen vordringen.

Das Martyrium als Teilnahme am endzeitlichen Kampf der Gewalten zu sehen, war nicht einfach eine überhitzte Phantasie der frühen Kirche. An einer so klaren Martyrergestalt wie der des oberösterreichischen Bauern Franz Jägerstätter[5] kann man die bleibende Aktualität dieses Verständnisses ablesen. Sein Zeugnis, das ihn zur Ablehnung des Waffendienstes in Hitlers Reich führte, offenbart die Mächte, die hier im Kampf sind. Die Schrift, in der er 1943, schon zum Tod verurteilt, seine Überzeugung begründet, ist in ihrer schlichten Wahrhaftigkeit ein Spiegel für jeden, der sich fragen will, wie es im Ernstfall um sein Christsein steht. Wir zitieren aus dieser »Gefangenschaftserklärung«[6]:

»Will hier nun einige Worte niederschreiben, wie sie mir gerade aus dem Sinn und auch vom Herzen kommen . . .

Wer das fertigbringt, für beide Reiche zu kämpfen, bei allen beiden Gemeinschaften gut zu stehen, nämlich bei der Gemeinschaft der Heiligen und bei der Nationalsozialistischen Volksgemeinschaft, jeden Befehl, der im Dritten Reich gegeben wird, zu befolgen, ohne dabei mit den Geboten Gottes in Konflikt zu geraten, der mag meinetwegen ein großer Künstler sein. Ich bring' das eben nicht fertig. Und so will ich halt doch lieber auf die Rechte im Dritten Reich Verzicht leisten und mir die Rechte im Gottesreich sichern. Gut ist es freilich nicht, daß man der Familie dieses Leid nicht ersparen kann. Aber die Leiden dieser Welt sind kurz und gehen alle vorüber. Dann sind diese Leiden doch gar nicht zu vergleichen mit denen, die Jesus seiner lieben Mutter durch seine Leiden und Sterben nicht ersparen konnte!

. . . Warum denken wir so wenig an die Ewigkeit? Warum kommt es uns so hart an, für den Himmel auch Opfer zu bringen? Ja, es gibt eine unsichtbare Macht, die wir zwar jetzt nicht sehen können, aber manchmal sogar deutlich verspüren, die alles daransetzt, um den Menschen auf den Weg des Verderbens zu führen. Und das ist die Macht der Hölle . . .

So wie der rein irdisch denkende Mensch, um sich das Leben auf dieser Welt zu verschönen und zu verbessern, oft alles daransetzt, so müssen auch wir, die wir noch an das ewige Reich glauben, auch alles daransetzen, um dort einmal einen hohen Lohn zu empfangen. So wie es sich das nationalsozialistisch denkende Volk sagt: Es

---

[5] Nach wie vor bleibt das verdienstvolle Werk von G. C. Zahn, Er folgte seinem Gewissen. Das einsame Zeugnis des Franz Jägerstätter. Graz/Wien/Köln 1967, 2. Aufl. 1979, die wichtigste Quelle. Es ist vor allem ihm zu danken, daß die Gestalt Franz Jägerstätters nicht in Vergessenheit geraten ist. Auf Zahns Arbeit basiert V. Conzemius' Beitrag über Jägerstätter in seinem Buch Propheten und Vorläufer. Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus. Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, S. 251–262, auch abgedruckt in R. Zinnhobler (Hrsg.), Das Bistum Linz im Dritten Reich. Linz 1979, S. 336–347. Wenn wir Jägerstätter als Martyrer bezeichnen, so soll damit nicht dem Urteil der Kirche vorgegriffen werden, es soll aber zugleich der persönlichen Überzeugung Ausdruck verliehen werden, daß es sich bei Jägerstätter um einen echten Martyrer im kirchlichen Sinne handelt. Bezüglich der Kriterien echten Martyrertums vgl. die beiden Beiträge von Ch. Journet (Pour une théologie du martyre) und P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine (La béatification et la canonisation des martyrs), in: Limites de l'humain. Paris 1953, S. 215–234 (Etudes Carmélitaines, Jg. 32).

[6] Zitiert bei G. C. Zahn, (A 5), S. 270–276.

geht bei ihrem Kampfe ums Ganze, um Sein oder Nichtsein, so müssen auch wir, die wir ums ewige Reich ringen und kämpfen, uns auch denken. Nur mit dem Unterschied, daß wir zu unserem Kampfe keine Gewehre und Pistolen brauchen, sondern geistige Waffen, und zu diesen gehört vor allem das Gebet . . .«

Bei der Lektüre solcher Texte wird man unmittelbar der Worte Jesu inne: »Wenn sie euch überliefern, habt nicht Sorge, wie oder was ihr reden sollt, denn es wird euch in jener Stunde gegeben werden, was ihr zu sagen habt. Denn nicht ihr seid es, die reden, sondern der Geist eures Vaters ist es, der in euch redet« (Mt 10, 19 f.). Man staunt, mit welcher Sicherheit dieser einfache Mann die geistige und auch politische Situation seiner Zeit erfaßte, Lüge von Wahrheit unterschied, und selbst Priester und seinem Linzer Bischof gegenüber bestimmt und demütig seinen Weg rechtfertigte, ohne je die Hierarchie oder die den Kriegsdienst leistenden Katholiken zu verurteilen.

Martyrerzeugnis und »Zeichen der Zeit«

In der alten Kirche las man am *dies natalis* des Martyrers, am Tag seiner Geburt für das ewige Leben, den Bericht über sein Martyrium in der Liturgie vor[7]. Es ging dabei wohl nicht nur um das Vorbild der Martyrer; in ihrem geistgewirkten Zeugnis »vor Statthaltern und Königen« (Mt 10, 18) gaben die Martyrer der Kirche den rechten Blick, die »Zeichen der Zeit« zu verstehen, leuchtet doch im Geschehen des Martyriums die Wahrheit über die Zeit deutlich auf[8]. Da wir heute gerne vom Lesen der »Zeichen der Zeit« sprechen, müssen wir um so sorgfältiger auf die Stimme der Zeugen hören, »die dem Lamm folgen, wohin es geht« (Offb 14, 4). Geht es uns beim Lesen von Martyrerberichten verschiedenster Jahrhunderte[9] nicht ähnlich wie den Emmausjüngern, als Jesus ihnen den Sinn, die innere Notwendigkeit seines Leidens erschloß und als ihnen dabei »das Herz brannte« (Lk 24, 22), weil wir dabei erahnen, daß im Martyrium das innerste Geheimnis Christi lebendig wird und seine Wirkkraft spürbar erscheint? Blicken wir in diesem Sinn auf einige Aspekte im Zeugnis Jägerstätters.

Grundlegend für seine Haltung ist die unbedingte Bereitschaft, Gott zu dienen. Die Treue zu Gott ist kostbarer als alles, selbst das eigene Leben: »Ich bin der Ansicht, daß jeder, der bereit ist, lieber zu leiden und zu sterben, als Gott durch die geringste läßliche Sünde zu beleidigen, auch für seinen Glauben leidet« (271)[10]. Die Gottesherrschaft, deren Kommen Jesus verkündigt und bewirkt, kann nur angenommen werden in dieser unbedingten Bereitschaft, *alles* um ihretwillen hintanzustellen: »Suchet *zuerst* das Reich Gottes . . .« (Mt 6, 33). Es geht um die alte und immer neue Wahl zwischen den zwei Wegen (vgl. Dt 30, 15–20)[11], um die Entscheidung für den einen

---

[7] H. Delehaye, Les origines de culte des Martyrs, 2. Aufl. Brüssel 1933, S. 33–49.

[8] Die prophetische Dimension des Martyriums hat M. Lods betont: a.a.O., (A. 2), S. 30 f.; 40 f., wenn auch die Schlußfolgerungen seines Buches fragwürdig sind (80–82).

[9] Siehe die eindrucksvolle Sammlung von H. Leclercq, Les Martyrs. Recueil de pièces authentiques depuis les origines du Christianisme jusqu'au XXe siècle. Paris 1921–1924, 15 Bände.

[10] Die Zahlen im Text verweisen auf die Seitenzahl im Werk von G. C. Zahn. (A 5).

[11] Zum Thema der beiden Wege vgl. W. Rordorf in seiner Einführung zur *Didache*, Sources Chrétiennes Bd. 248 Paris 1878, S. 22–34.

oder den anderen Herrn (Mt 6, 24), um die Wahl zwischen *amor Dei* und *amor sui* (Augustinus).

Die Wahl ist zuerst im eigenen Herzen zu treffen. Sie hat aber unweigerlich gesellschaftliche, ja in gewissem Sinn politische Folgen. Es ist nicht leicht, die politische Einstellung Jägerstätters genau zu erfassen. Sie hat sich unter dem Eindruck der politischen Verhältnisse und entsprechend der persönlichen religiösen Entwicklung gewandelt. Man hat zurecht davor gewarnt, Jägerstätters Ablehnung des Kriegsdienstes vorschnell als Pazifismus zu deuten (152 f.). Er soll bereit gewesen sein, hätte die Möglichkeit bestanden, seine österreichische Heimat auch mit der Waffe zu verteidigen (152). In seiner letzten Gefangenschaft hat er aber geäußert, er ziehe es als Christ vor, mit dem Wort Gottes zu kämpfen, und nicht mit den Waffen (95).

Seine einsame Wahl hat tiefere Motive als seine Heimatliebe, ohne diese auszuschließen. Die Wahl, vor die sich Jägerstätter gestellt weiß, ist keine rein private Angelegenheit: *jeder* muß sie treffen; jeder muß sich für oder gegen das Reich Gottes entscheiden. Warum aber haben Millionen deutschsprachiger Katholiken ihre Wahl nicht in der Weise des oberösterreichischen Bauern getroffen? Dem Einwand, er verurteile durch seine Haltung alle diese Katholiken, begegnet er mit der eindeutigen Antwort: »Es wurde ihnen nicht die Gnade gegeben« (102; vgl. 271). Jägerstätters Antwort ist keine Anmaßung, sie spricht vielmehr aus, was die Kirche immer gewußt hat, daß niemand sich selber zum Martyrer macht, daß Martyrium Gnade ist. Dennoch muß ihm die Einsamkeit seines Weges schwer gewesen sein[12]. Es gibt wohl Zeiten, wo einige wenige den Auftrag erhalten, gewissermaßen stellvertretend im Martyrium den unbedingten Anspruch des Reiches Gottes zu bezeugen[13]. Vielleicht gehört diese Einsamkeit zum Geheimnis des Martyriums . . .

Der tiefste Grund, warum Jägerstätter der nationalsozialistischen Obrigkeit nicht gehorchen *konnte*, warum er jede Form der Kollaboration ablehnte (60), war der, daß er diese Macht »klar für teuflisch in Wesen und Ursprung ansah« (157). So ist der Ernst seines Lebenseinsatzes im letzten nicht mehr politisch motiviert – und darin rühren wir an das Spezifische des christlichen Martyriums –, er entspringt vielmehr der Erkenntnis, daß es um einen »Kampf ums Ganze, um Sein oder Nichtsein« geht (276), »denn für ihn stand das ewige Leben oder der ewige Tod auf dem Spiel« (157).

Leiden sind unvermeidlich – aber was sind sie gegenüber der kommenden Herrlichkeit? Der Ausblick auf diese wird zu einem mächtigen Motiv in den Gefängnisbriefen an seine Frau: »Sollte es Gottes Wille sein, daß ich Euch auf dieser Welt nicht mehr sehe, so erhoffen wir es uns doch bald im Himmel« (68). »Was gibt es Freudigeres, als daß Christus wieder auferstanden ist und als Sieger über Tod und Hölle hervorgegangen ist. Was kann es für uns Christen Trostvolleres geben, als daß wir den Tod

---

[12] Es war für Jägerstätter ein großer Trost, vom Fall Franz Reinisch zu hören (114), einem Pallotinerpater, der 1942 enthauptet wurde, weil er den Fahneneid verweigert hatte: H. Kreuzberg, Franz Reinisch. Ein Martyrer unserer Zeit. Limburg 1953.

[13] Die Parallelen zu den Martyrien des heiligen Maximus des Bekenners († 662) und des heiligen Thomas Morus sind beachtlich. Der Dossier des Prozesses gegen Maximus liegt jetzt in vollständiger Übersetzung vor: J.-M. Garrigues, Le martyre de saint Maxime le Confesseur. In: »Revue Thomiste« 76 (1976), S. 410–452. Zu Thomas Morus: Die Briefe des Sir Thomas More, hrsg. von B. v. Blarer. Einsiedeln/Köln 1949; H. Maier, Der Humanist und der Ernstfall: Thomas Morus 1478–1978. In dieser Zeitschrift 1/79, S. 56–67.

nicht mehr zu fürchten haben« (87). Das ist der einzige wirkliche »Endsieg«, und er ist schon errungen (257).

Lauter Akzente, die im Neuen Testament im Zentrum stehen: daß unser Leben Exil und Pilgerschaft ist, und daß wir unsere »bleibende Stätte« nicht hier haben, sondern dort, wo Christus, der Auferstandene ist (Joh 17, 16; 2 Kor 5, 6; Phil 1, 23; Hebr 11, 13; 1 Petr 2, 11; 1 Joh 2, 15 u. a.)[14]. Dabei bewahrt der Bauer seinen Sinn für nüchterne Tatsachen:

»Ich glaube, der Herrgott macht es uns jetzt doch ohnehin nicht so schwer, das Leben für unseren Glauben einzusetzen, denn wenn man bedenkt, daß in diesen schweren Kriegszeiten schon Tausende von jungen Menschen aufgefordert wurden, ihr Leben für den Nationalsozialismus einzusetzen . . . warum soll es denn dann härter sein, das Leben für einen König einzusetzen, der uns nicht bloß Pflichten auferlegt, sondern uns auch Rechte gibt, dessen Endsieg uns gewiß ist und dessen Reich, das wir uns dadurch erkämpfen, ewig bestehen wird?« (256 f.)

Diese Überlegungen erinnern erstaunlich an die Worte, die in der Mitte des zweiten Jahrhunderts der Martyrer Justin in seiner Verteidigungsschrift an den Kaiser richtet[15]:

»Wenn schon die von euch verpflichteten und in Dienst genommenen Soldaten das euch geleistete Gelöbnis höher achten als ihr Leben, ihre Heimat und alle ihre Angehörigen, obschon ihr ihnen nichts Unvergängliches bieten könnt, um wie viel mehr müssen wir, die nach Unvergänglichem trachten, alles auf uns nehmen, um das Ersehnte von dem zu erhalten, der die Macht hat, es zu geben?«

Ohne diesen Ausblick auf die jenseitige Vollendung des Reiches Gottes wäre wohl schwer eine Antwort auf die brennende Frage zu finden: Was vermag das Opfer eines einzelnen auszurichten? Dieser Frage muß sich jede »politische Theologie« stellen. Es ist *die* Frage nach dem Sinn des Todes Jesu und damit nach dem Sinn des christlichen Martyriums. Gerade hier, wo, menschlich gesehen, die Ohnmacht des »einsamen Zeugnisses« greifbar wird, stoßen wir auf den inneren Grund, warum im Neuen Testament und in der alten Kirche von den Martyrern in Sieges- und Herrschaftssymbolen gesprochen wird: Wenn der Zeuge auch allein steht und sein Zeugnis der Öffentlichkeit verborgen bleibt, ja wenn er zuerst durchaus auch an sein eigenes Heil denkt (»Lieber gleich das Leben opfern, als sich zuerst noch in die große Gefahr zu begeben zu sündigen und dann erst zu sterben«: 72), so bekommt doch seine Tat, weil sie in Einheit mit dem Kreuz und der Auferstehung Christi geschehen ist, weltgeschichtliche Bedeutung; seine einsame Tat wird Sieg in und mit dem Sieg Christi, und sei sie noch so verborgen, sie bedeutet Kommen der Gottesherrschaft.

Diese Wirksamkeit des Blutzeugnisses gehört zu den tiefsten Überzeugungen des Neuen Testaments und der alten Kirche[16]. Jägerstätter war sich dieser Dimension seines Zeugnisses durchaus bewußt. Seine Todeshingabe sollte ein Vorbild[17] sein:

---

[14] C. Spicq, Vie chrétienne et pérégrination selon le Nouveau Testament. Paris 1972.

[15] Apologie I, 39 (dt. G. Rauschen, Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 12, Kempten 1913, 52).

[16] Vgl. R. Jacob, Le martyre, épanouissement du sacerdoce des Chrétiens, dans la littérature patristique jusqu'en 258. In: Mélanges de Science Religieuse 24 (1967), S. 57–83; 153–172; 177–209; besonders 192–199.

[17] Zur Vorbildwirkung des Martyriums in der alten Kirche vgl. Delehaye, Les Origines du culte des Martyrs. Brüssel 1933 (2. Aufl.), S. 20.

»Will man denn nicht Christen sehen, die es noch fertig bringen, dazustehen inmitten allen Dunkels in überlegener Klarheit, Gefaßtheit und Sicherheit, die inmitten aller Fried- und Freudlosigkeit, Selbstsucht und Gehässigkeit dastehen im reinsten Frieden und Frohmut, die nicht sind wie schwankendes Schilfrohr, das von jedem leichten Winde hin- und hergetrieben.«

Die Dimension, in der der Zeuge die Macht des Dritten Reiches sah, macht verständlich, warum er im letzten Brief an seine Frau, wenige Stunden vor seiner Enthauptung, am 9. August 1943, schreiben konnte: »Möge Gott mein Leben hinnehmen als Sühnopfer nicht bloß für meine Sünden, sondern auch für (die der) anderen« (122)[18]. Der letzte Sinn seines Weges ist eingeborgen in das zentrale Heilsgeschehen, den Sühnetod Jesu Christi zur Erlösung aller Menschen. Politischer Erfolg kann nicht das letzte Kriterium sein.

Die Martyrer sind »Zeugen der Wahrheit«[19], und wir bedürfen dringend der Klarheit ihres Zeugnisses. Wo anders läßt sich so deutlich buchstabieren, was Christsein heißt? Wo anders wird so greifbar, daß die Kraft Gottes »stärker ist als alle Macht der Welt« (271)? Am dargestellten Zeugnis werden vor allem zwei Punkte deutlich, die im heutigen Glaubensbewußtsein zu verschwimmen drohen:

a) daß Jesu Tod ein Sühnetod war: »Jesus Christus ist die Sühne für unsere Sünden, nicht nur für die unseren, sondern auch für die der ganzen Welt« (1 Joh 2, 2). Nur als Teilnahme an diesem Sühneleiden Christi kann auch eine Situation sinnvoll sein, in der kein aktives Eintreten für Gerechtigkeit, kein direkter Kampf für eine menschenwürdigere Welt mehr möglich sind, wo als letztes Wort nur die Teilnahme am Kreuz Christi, am letzten Wort Gottes, verbleibt[20]. Nur wenn Christi *Kreuz* die Welt erlöst hat, ist Martyrium kein »begeisterter Selbstmord«, sondern das letzte Wort der Liebe[21].

b) daß unsere Heimat und unser Ziel der Himmel ist. Die Welt der Martyrer steht und fällt mit der Hoffnung auf die kommende Vollendung der Gemeinschaft mit Christus im Himmel. Wäre dies nicht ihre tragende Hoffnung, so wären sie »beklagenswerter als alle Menschen« (1 Kor 15, 19)[22]. Daß alle Güter dieses Lebens nicht »den Freuden, die uns Gott in seinem Reiche bereitet hat«, vorzuziehen sind (273), machen die Martyrer handgreiflich. Nur von dieser Hoffnung her versteht man die immer wieder bezeugte *Freude* der Martyrer. Wo im Neuen Testament von ihr ge-

---

[18] Die alte Kirche betont stark die Sühnekraft des Martyriums: vgl. E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen früchchristlicher Frömmigkeit und Kunst. Münster 1973, S. 153–184, 419–447.

[19] So der Titel des Werkes von Erik Peterson (A. 4), dem die hier versuchten Überlegungen Entscheidendes verdanken.

[20] Vgl. H. U. von Balthasar, Martyrium und Mission. In: ders., Neue Klarstellungen. Einsiedeln 1979, S. 164–168.

[21] Zur Abgrenzung von Martyrium und Selbstmord, vgl. P. Philippe de la Trinité, Du suicide au martyre. In: Limites de l'Humain (A. 5), S. 279–295, und: G. C. Zahn, The Martyr – Saint or Suicide? In: ders., War, Conscience and Dissent. London 1967, S. 192–196.

[22] Sehr aufschlußreich ist die Kritik der Gnostiker an der kirchlichen Martyrertheologie und an der Hochschätzung des Martyriums: gerade die leibliche Auferstehungs- und Lebenshoffnung der Martyrer wird von den Gnostikern als »Verblendung«, ihr Zeugnis als »nichtiges Bekenntnis« verachtet: K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Leiden 1978 (Nag Hammadi Studies XII), S. 127–137.

sprochen wird, sagen uns die Exegeten, es handele sich um die eschatologische Freude[23]. Was heißt das aber anderes, als daß die Freude der kommenden Herrlichkeit bei denen, die das Joch Christi auf sich nehmen, schon jetzt zum Durchbruch kommt? Hier wird das Martyrium zur Testfrage an jeden Christen, wo er seinen Schatz hat, und wo folglich sein Herz ist (vgl. Mt 6, 21); denn für das Zeugnis Christi bis auf das Leben zu verzichten, ist nur möglich, wenn die Herzen und der Sinn des Christen »droben« sind, »dort, wo Christus ist« (Kol 3, 1).

Ohnmacht und Macht des Martyriums

Mit diesem letzten Hinweis stellt sich aber erneut die anfangs aufgeworfene Frage, inwiefern das Martyrium die »Mächte und Gewalten« bloßlegt und offenbart. Das zuletzt Gesagte sieht nun gerade so aus, als ginge es im Ernstfall christlichen Lebens um eine »Flucht aus der Zeit«, ein Aussteigen aus der Geschichte und ihren Kämpfen. Martyrium als Weltflucht: hinter diesem Einwand steht ein tiefgreifendes Mißverstehen des zentralsten christlichen Welt- und Geschichtsverständnisses. Der Martyrer, der den Tod des Leibes nicht fürchtet, der weiß, daß ihm »Sterben Gewinn ist«, weil ihm Christus das Leben ist (Phil 1, 21), setzt gerade darin einen geschichtswirksamen, in gewisser Weise auch politischen Akt: der *in* der Zeit und *in* der Geschichte vollzogene Akt des Martyriums läßt Grenze und Ende der Geschichte sichtbar werden und konfrontiert damit jede irdische Macht und Gewalt unerbittlich mit ihrem Ende. Damit stellt das Martyrium die irdische Macht vor jene Entscheidung, vor die, stellvertretend für alle irdische Macht, Pontius Pilatus gestellt war, als vor ihm gefesselt der König stand, dessen Reich nicht von dieser Welt ist[24].

Ist irdische, menschliche Macht dazu bereit, sich als so begrenzte, als von oben gegebene anzunehmen (Joh 19, 11)? Oder wird sie nicht immer versucht sein, jene Menschengruppe in ihrer Mitte als störend, ja als gefährlich zu betrachten, die sich, bei aller Loyalität zur weltlichen politischen Gemeinschaft, einer anderen Heimat zugehörig weiß und einem anderen Herrn und König gehorchend, deren *politeuma*, deren Bürgerrecht im Himmel ist (Phil 3, 20)[25]?

Ist der Konflikt unvermeidlich? Die Jenseitssehnsucht hat die Urkirche nicht daran gehindert, »zum Gebet und zur Danksagung (!) für Könige und alle, die in obrigkeitlicher Stellung sind« zu ermahnen, »damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen können in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit« (1 Tim 2, 1 f.; vgl. 1 Petr 2, 13 f.). Ein Dimitri Dudko rief bis vor kurzem dem Sowjetstaat zu, er solle doch aufhören, die Christen zu verfolgen, die die loyalsten Bürger seien[26], und der polnische Sozialist

---

[23] R. Bultmann, Art. ἀγαλλίασις, in: Theol. Wb. zum NT (Kittel), Bd. I, 18–20.

[24] Vgl. E. Peterson, Christus als Imperator. In: Theologische Traktate, S. 149–164. In seiner Rede vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen in New York, am 2. Oktober 1979, hat Papst Johannes Paul II. ausdrücklich an diese Szene erinnert und damit die letzte Dimension angesprochen, in der sein »Zeugnis für die Wahrheit« steht, das er vor den Vertretern aller Regierenden der Welt abzulegen gekommen ist.

[25] Zu diesem Konflikt und seiner Geschichte, H. de Lubac, Die Kirche. Eine Betrachtung. Einsiedeln 1968, Kap. 5: Die Kirche inmitten der Welt, S. 143–180.

[26] D. Dudko, Das Wort ist nicht gefesselt. Graz/Wien/Köln 1976.

Adam Michnik sieht, aus der traumatisierten Erfahrung des Totalitarismus heraus, in der Kirche den Dialogpartner für eine neue, freiheitliche demokratische Gesellschaftsordnung[27]. Voraussetzung für diesen Dialog ist von seiten der Kirche der Verzicht auf millenaristische Träume von einem irdischen messianischen Reich (vgl. Apg 1, 6–8), von seiten der weltlichen Macht der Verzicht auf den Anspruch letzter Zuständigkeit, die Anerkennung, daß sie keinen absoluten Anspruch auf den Menschen erheben kann. Die Chance eines solchen Dialogs scheint heute angesichts der maßlosen Eskalation der Gewalt, der massiven Ungerechtigkeiten immer geringer zu werden. Die Flucht in die Gewalt scheint weithin der einzige Ausweg zu sein, beziehungsweise die Resignation vor ihrer Unausweichlichkeit.

Die Martyrer sind gerade in Zeiten solcher scheinbarer Ausweglosigkeit die lebendigen Zeugen dafür, daß Gewalt auch *in* der Geschichte nicht das letzte Wort ist, daß Frieden möglich ist, denn so sehr ihre Hoffnung auf das kommende Reich Christi ausblickt, so sehr wird doch gerade durch ihre Lebenshingabe das Reich Christi schon zur geschichtlichen Gegenwart. Die christliche Hoffnung erfüllt hier Ahnungen, die tief in der Geschichte der Menschheit wurzeln: daß das Opfer des Unschuldigen den Kreislauf der tödlichen Gewalt durchbricht und neu den Frieden stiftet[28]. Christus ist »unser Frieden«, er hat endgültig »die Feindschaft in seinem Fleisch vernichtet«, hat »Frieden gestiftet« durch sein Blut (Eph 2, 14–18), weil in seinem Martyrium die Liebe über alle Gewalt des Bösen gesiegt hat. So sind gerade die Martyrer für den christlichen Glauben die Bestätigung, an die Macht der Liebe auch *in* der Geschichte zu glauben. Diese Gewißheit spricht auch aus den Worten, mit denen Franz Jägerstätter sein geistliches Testament beendet: »Lieben wir die Feinde, segnen wir die, welche uns fluchen, beten wir für die, welche uns verfolgen. Denn die Liebe wird siegen und wird bleiben die ganze Ewigkeit. Und glücklich jene, welche in der Liebe Gottes leben und sterben« (176).

Grenzen und Hindernisse der Freiheit

in psychologischer und psychiatrischer Sicht

Von Albert Görres

Das tägliche Tun des Psychiaters und Psychotherapeuten läßt sich beschreiben als Hilfe zur Wiederherstellung von Freiheit. Denn seelische Krankheit wie auch körperliche Krankheit ist alles Mögliche, aber sie ist immer auch eine Einschränkung des menschlichen Könnens, eine Einschränkung der Freiheit. Oft in sehr zentraler Weise bis in die Entscheidungsfreiheit hinein. Welche Freiheit ist es, die der Psychotherapeut wie-

[27] A. Michnik, L'Eglise et le gauche: le dialogue polonais. Paris 1979. Über dieses wichtige Buch vgl. J.-M. Garrigues, L'Eglise catholique et l'Etat libéral. In: Commentaires Dezember 1979.

[28] R. Girards Thesen aus »Le Sacré et la Violence« aufgreifend, hat R. Schwager diesen Gedanken in seiner Soteriologie christologisch verdeutlicht: Brauchen wir einen Sündenbock? München 1978.

derherstellen will? Es ist die Freiheit einmal des Erkennens, die Freiheit, sich selbst sachgemäß an der Wirklichkeit orientieren zu können statt Projektionen, Enttäuschungen, Halluzinationen, Wahngebilden und dergleichen zu erliegen oder auch Ideologien; Freiheit also, sachgemäß zu urteilen. Zweitens die Freiheit, die Wahl unter den verschiedenen Möglichkeiten zu treffen, das mir Mögliche und Wünschenswerte im Handeln zu verwirklichen. In der Psychologie wie in jeder Wissenschaft gibt es abgesunkene Vulgärformen. Diese Vulgärformen von Wissenschaften sind durch bestimmte Überzeugungsmuster gekennzeichnet. Die verbreiteste Vorstellung vom Entscheidungsprozeß ist nun in der Psychologie, Psychiatrie, Psychotherapie wohl jene, bei der der Mensch sein eigenes Wählen etwa unter dem Gleichnis einer Motivwaage sieht. Wenn etwas zur Wahl steht, dann fallen auf die Waagschale verschiedene Motivgewichte. Der Wille sei nur das Zünglein an der Waage, das ja gar nichts entscheidet, sondern nur anzeigt, wie die Waage steht. Der Wille also bewegt sich zwangsläufig nach dem Übergewicht der Motive, die auf einer Waagschale liegen, entsprechend diesen Motivgewichten. Man kann sagen, der liebe Gott der Willensfreiheit ist immer mit den stärkeren Bataillonen. Das, was uns als freie Entscheidung erscheint, ist das Ergebnis der auf uns einwirkenden Motivgewichte, die *motivatio victrix* siegt. Die stärksten Motive setzen sich halt durch, so einfach ist das. Dies ist die vulgärpsychologische Vorstellung von Freiheit oder von dem Schein der Freiheit, dem der Mensch erliegt. Sie ist plausibel und eben darum verbreitet, denn das Plausible ist ja die Quelle vieler Irrtümer. Wir haben es nun nicht leicht zu zeigen, daß diese so schön plausible deterministische Vorstellung von dem lieben Gott der Freiheit, der mit den stärkeren Bataillonen ist, nicht zutrifft. Warum stimmt das nicht so ganz mit den Motivgewichten? Es ist gar kein Zweifel, daß es Motivgewichte, schwere und leichtere, gibt oder eine psychische Wirklichkeit, die man mit diesem Wort andeuten kann. Aber es ist noch etwas anderes zu sehen: es ist zu sehen, daß der Mensch selbst die auf ihn einwirkenden Motivgewichte in einem gewissen Umfang, nicht grenzenlos, auch nicht jederzeit, zu verändern fähig ist. Ich habe immer selbst die Hand an der Waage, ich kann einige Motive von der Waage herunterwerfen, andere ihr zufügen, sie sind nicht einfach das, was sie von sich aus sind, sondern ich kann auf etwas mehr *Wert legen* als auf etwas anderes.

»Poeta nascitur, non fit – valor et nascitur et fit.« Der Wert ist nicht, wie er ist, er wächst nicht wie die Blumen aus der Erde; was der Wert ist, bestimme nicht ich allein, aber ich bestimme es mit. Da liegt eine Wurzel meiner Freiheit. Man kann denselben Sachverhalt auch von einem anderen Gesichtspunkt her ausdrücken: Motive sind Weltdeutungen, Deutungen meiner Existenz in dieser Welt und ihrer Verbesserung. Motive sind Weltdeutungen und Wertdeutungen und damit sind sie geistige, urteilsartige Gebilde. Alles aber, was Urteilscharakter hat, kann der Mensch in Zweifel ziehen. Der Zweifel des Menschen ist häufig eine Untugend, aber er ist auch ein Angelpunkt der Freiheit; weil wir alles bezweifeln können, was sich uns als Wert anbietet, können wir auch jeder Wertdeutung, jeder Wertung auf diese Weise des Zweifels einen großen Teil ihrer Kraft entziehen.

Das scheint mir ein wesentliches Fundament der Freiheit zu sein. Nun aber zu ihren Grenzen und ihren Hindernissen:

Der psychologische Begriff der Freiheit als Wahlfreiheit ist ein sinnvoller und notwendiger Begriff. Aber wenn ich überzeugt bin, daß es Augenblicke in unserem Leben gibt, in denen wir die Möglichkeit haben, nicht dem zwingenden Diktat von bio-

logischen oder anderen Antrieben und nicht dem zwingenden Diktat von sozialbedingten Wertsetzungen zu unterliegen; daß wir die Möglichkeit haben, in bestimmten Momenten zwischen unvereinbaren Werten, zwischen zwei Motiven zu wählen, z. B. zwischen Pflicht und Neigung, Arbeit und Vergnügen, Schlankwerden und Mandeltörtchen, so muß ich mich doch fragen, ob diese Entscheidungsfreiheit immer und überall gegeben ist, ob sie Abstufungen zuläßt oder nach dem Alles-oder-Nichts-Prinzip funktioniert. Es hat bekanntlich wenig Sinn zu sagen, jemand sei ein bißchen schwanger oder ein bißchen tot, aber es könnte einen guten Sinn haben zu sagen, er sei ein bißchen frei, aber nicht ganz und nicht sehr viel. Dann hat es auch Sinn zu fragen, wie weit seine Freiheit geht und wodurch sie beeinträchtigt werden könnte.

Die wichtigste Grundbeobachtung ist die, daß der Mensch mit der Unfreiheit anfängt. Ein Neugeborenes zeigt keine Spuren von Vernunftfreiheit. Sein Verhalten scheint durch und durch determiniert. Bevor der Mensch frei wird, ist er unfrei. Das liegt daran, daß jedes Erkannte, jedes Wahrgenommene auf unser Streben vor jeder Entscheidung schon einwirkt. Es dringt abstoßend oder anziehend in uns ein. Es fällt uns an, und wir befinden uns in einer Bewegung zu ihm hin oder von ihm weg, ehe wir überhaupt zur Besinnung kommen.

Die ersten Bewegungen des Strebens sind Spontanbewegungen, die jeder Stellungnahme und jeder Steuerung vorausgehen. Unfrei sind sie nicht nur in ihrem Dasein, sondern auch in ihrer Qualität. Ob ein Mitmensch mir sympathisch oder unsympathisch ist, ob mir sein Aussehen und sein Wesen gefällt oder nicht gefällt, unterliegt zunächst nicht meiner Freiheit. Das ist ihr vorgegeben. Es handelt sich um, sagen wir, vorpersonale Regungen des Strebens und Wollens, die von der Freiheit her nicht einfach aufgehoben oder in ihrer Qualität verändert werden können. Diese der Freiheit vorausliegenden Bewegungen des Fühlens und Strebens sind aber, wie jedes Naturgeschehen, etwas, das gesund oder krank, geordnet oder gestört sein kann vor jeder Verantwortung des Menschen, vor jeder etwa sittlich personalen Ordnung oder Unordnung. Wo nun dieses vorpersonale, psychische Geschehen gestört ist, da ist die Freiheit aufs Äußerste behindert. Es hat zum Beispiel bei einem Zwangskranken, der hundertmal am Tag den zwingenden Impuls erlebt, sich die Hände zu waschen oder irgendetwas Unsinniges zu denken, keinen Sinn, ihm zu sagen, das sei doch unvernünftig. Das kann er nicht lassen, es gibt in diesem vorpersonalen Bereich Vorgänge, die die Freiheit weitgehend aufheben, obwohl Zwangsneurotiker während der ärztlichen Konsultation für eine Stunde auf ihre Zwänge verzichten können, was sie allein in ihrem Zimmer nicht fertigbringen. Das ist ein Beispiel für eine krankhafte Störung in der naturhaften Ordnung, die der Freiheit und der Wahl vorausliegt.

Die Steuerungsfähigkeit des wählenden Ich und der Vernunft ist nicht in allen Erlebnisbereichen gleich groß. Sie ist stark ausgeprägt gegenüber der quergestreiften Muskulatur. Wir sind einigermaßen Herren der Willkürbewegungen, die wir gelernt haben. Viel weniger direkte Autorität haben wir in anderen Organen und Zellbereichen: Niere, Leber, Stoffwechselvorgänge sind direkt nicht vom Willen zu beeinflussen. Wir können auch nicht beschließen, daß wir schneller oder langsamer wachsen wollen, wie der Blechtrommler mit drei Jahren sein Wachstum einstellte. So weit reicht der Wille nicht in die Körpervorgänge hinein. Ziemlich groß hingegen ist der Einfluß unserer Freiheit auf Gedächtnis und Denken. Wir können unzählige Erinnerungen nach Belieben abrufen, im Reden und Denken das Thema wechseln usw. Relativ klein wiederum ist unser Freiheitsspielraum im Bereich der Gefühle. Wir können

nicht nach Wunsch Freude, Zuneigung, Trauer, oder Mitgefühl, Reueschmerz in uns herstellen, wann und wie wir wollen. Merkwürdigerweise ist dieses Gesetz dehnbar. Manche Leute können im Kokainrausch sich selbst wie eine Gefühlsorgel spielen und ihr Gefühlsleben in unvergleichlich tieferer Weise lenken, als es im nicht rauschhaften Zustand möglich ist. Zur gesunden Freiheit des erwachsenen Menschen gehört es, daß er seine spontanen Regungen in Grenzen beeinflussen, also zulassen oder unterdrükken, verstärken oder mäßigen, lenken oder ablenken kann. Dennoch gibt es unter bestimmten Umständen nicht unterdrückbare und sich zwangshaft, triebhaft oder suchthaft gegen jeden Wollens- und Freiheitswiderstand durchsetzende seelische Vorgänge. Es gibt die Ununterdrückbarkeit von Handlungen, die diesen Inhalten entsprechen. Den meisten Menschen wird es unmöglich sein, den Atem länger als zwei Minuten anzuhalten und vielen wird es unmöglich sein, von jetzt ab dreißig Sekunden lang auf keinen Fall an einen blauen Bären zu denken. Ein Depressiver kann versuchen, seine Verstimmung einige Zeit zu ignorieren. Ein schwer Depressiver kann trotz seiner Depression unter Umständen den damit verbundenen Suizidtendenzen widerstehen. Aber die Traurigkeit selbst aufzuheben oder aufzulichten, dazu ist er nicht in der Lage. Das gelingt nicht einmal Heiligen, die von Glauben, Hoffnung und Liebe tief durchdrungen sind. Sie halten daran fest und werden darin gehalten, aber fühlbare Freude ist damit nicht verbunden, die Traurigkeit bleibt unüberwindlich.

In dieselbe Richtung weisen andere psychiatrische Erfahrungen: Es gibt sich aufdrängende Überzeugungsmuster, z. B. Wahngedanken, denen gegenüber der von ihnen Befallene keine freie Wahl hat. Er kann sie nicht in Zweifel ziehen, er muß sie als Wahrheit anerkennen. Wenn man ihm vorhält, kein Mensch könne doch Unfehlbarkeit oder Freiheit von Irrtum für sich in Anspruch nehmen, dann stimmt er diesem Satz im Prinzip zu, ist aber unfähig und unfrei, ihn auf sich selbst anzuwenden. Er ist seines Wahnes sicher.

Ich will keine Systematik der Freiheitsgrenzen versuchen, sondern an einigen Beispielen die mir wichtigsten Grenzen erläutern. Ein ehrgeiziger Bub hat gewettet, daß er vom 10-m-Brett in das Schwimmbecken springen werde. Oben angelangt sieht er, daß weder der Verlust seiner Wette noch der zu erwartende herbe Spott seiner Kameraden ihm ermöglichen, die panische Angst zu überwinden, die ihn beim Blick in die Tiefe überfällt. Er springt nicht, er kann nicht springen. Es ist ihm unmöglich, diese Angst zu überwinden. Das heißt also, daß panische Angstzustände vorkommen, die die Freiheit nahezu aufheben. Es gibt auch einige wenige Bedürfnisspannungen, Triebe, die Freiheit aufheben. Wir haben die Freiheit, bei Vorhandensein entsprechend kräftiger Motivkomplexe uns zu Tode zu hungern und zu dursten, aber wir können nicht in Atemstreik treten. Dieses vitale Grundbedürfnis des Lufthungers ist unbezwinglich, dem Willen nicht unterworfen. Wir können nicht unbeschränkt unser Schlafbedürfnis besiegen. Einige Grundtriebe sind der Freiheit nicht zugänglich. Alle anderen scheinen es zu sein. Es gibt vitale Bedürfnisse, die uns keine Wahl lassen; die meisten Triebe, Leidenschaften usw. vermindern zwar die Freiheit, vor allen Dingen wenn sie mit plötzlichem, die Besonnenheit zerstörenden Affekt- und Gefühlsgewicht auftreten, wie z. B. der Jähzorn. Aber sie heben die Freiheit nicht einfach auf, wie das Schlafbedürfnis und das Atembedürfnis sie aufhebt. Sie heben sie dann nicht auf, wenn entsprechend wichtige Motive zur Verfügung stehen, auf die Bedürfnisbefriedigung zu verzichten. Die Geschichte zeigt viele Beispiele von Menschen, die ein hohes Maß an Freiheit ihren vitalen Antrieben gegenüber erreicht haben. Die Beispiele zei-

gen noch mehr: daß die Grenzen der Freiheit sich unter dem Gewicht von Motiven verschieben und erweitern. Unser ängstlicher Turmspringer hätte vielleicht seine Angst überwunden, wenn sein Vater ihm für den Sprung ein heißersehntes Moped versprochen hätte, oder wenn auf dem Sprungbrett angesichts der Angst plötzlich Wut über seine Feigheit aufgestiegen wäre und die Angst zurückgeschwemmt hätte; wenn die Angst sich aus irgendeinem bekannten oder unbekannten Grunde plötzlich gemildert hätte; so etwas gibt es ja. In der Psychotherapie ist es von großer Bedeutung, daß schwere Angstzustände meist keinen sehr langen Atem haben, sondern von selbst über kurz oder lang abklingen. Bei unserem Nichtspringer aber stand es so, daß er angesichts der im Augenblick bestehenden Motivlage sich wahrscheinlich wirklich nicht für den Sprung entscheiden konnte. Zu beachten ist, daß hier eines der wichtigsten Motive, das sittliche, weder für noch gegen den Sprung sprach. Turmspringen ist weder ver- noch geboten. Das Beispiel mag also ganz nützlich sein, es führt aber noch nicht an das eigentlich zentrale Problem. Entscheidend ist doch die Frage erst, wo es nicht mehr um kleine Albernheiten wie Wetten, Mopeds und solche Dinge geht, sondern um wirklich für den Menschen zentral Wichtiges. Dort also, wo die Wahl und das Verhalten soziale, politische, ethische Bedeutung gewinnt, wo sie das Gewissen erreicht. Sind wir sicher, daß ein verpflichtendes Gewissensmotiv Freiheit schafft; z. B. die Pflicht der Hilfeleistung? Ich muß ins Wasser springen, um einen Ertrinkenden zu retten, aus großer Höhe und unter großer Angst. Ob ein solches sittliches Motiv nun von sich aus immer die Freiheit spendet, auch eine panische Angst zu überwinden, wissen wir nicht.

Die Christenheit hat jahrhundertelang geglaubt, sittliche Motive hätten eine solche Sonderstellung in unserem Motivhorizont, daß sie im Wirkfeld der Gnade Freiheit öffneten. Ich muß hier allerdings das theologische Problem der Hilfe von übernatürlichen Kräften aus der Betrachtung lassen. Es ist denkbar, daß ein sittliches Motiv ein Handeln gegen Angst, Schmerz, Triebdruck usw. ermöglicht, welches von keinem anderen Motiv ermöglicht werden könnte. Aber wir wissen nicht sicher, ob diese Freiheit sich auch bei jedem Menschen einstellt, der im Prinzip bereit ist, Pflichten anzuerkennen und seinem Gewissen zu folgen, wenn große Angst, großer Schmerz, lange dauernder quälender Triebdruck ihn bedrängen. Eine alte Denkgewohnheit in der Christenheit ist in diesem Punkte nicht nur von der Forschung, sondern auch von der Dichtung aufgelockert worden. Graham Greene hat in seinem Roman »Die Kraft und die Herrlichkeit« die Freiheit und Unfreiheit eines gläubigen Alkoholikers dargestellt. Er zeigt, wie bei einem solchen Menschen Freiheit und Unfreiheit einander durchdringen, wie er weder ganz frei noch ganz unfrei ist und wie er trotz der süchtigen Zerstörung seiner Willensfähigkeit dann schließlich doch zu einem heroischen Handeln kommt.

Aktuelle Minderung und Aufhebung der Freiheit finden wir unter dem Einfluß erstens von starken Affekten, Trieb- und Gefühlserregungen und Begierden; zweitens, im Grunde ein ähnlicher Sachverhalt, unter dem Einfluß von großer Angst; drittens bei Trübung der Urteilskraft. Das ist selbstverständlich, weil Freiheit in Urteilskraft, in Vernunft ihre Wurzeln hat. Letztlich ist ja das Vernunftsurteil die Quelle aller Freiheit. Ohne die Möglichkeit, die Wahrheit einer triebhaften Wertung, einer vorliegenden Motivation zu bezweifeln, gibt es keine Freiheit. Schon lange weiß der Mensch aber, daß es über die aktuellen Einschränkungen der Freiheit hinaus, noch überdauernde, Jahre oder ein ganzes Leben bestimmende *strukturelle und habituelle*

Hindernisse der Freiheit gibt. Wir kennen von altersher freiheitsmindernde Charaktereigenschaften, die wir nicht nach Wunsch einfach ändern können. Jeder weiß, wie schwer es ist, tief eingewurzelte Charakterfehler zu überwinden oder auch nur in Grenzen zu halten; wie schwer es dem Menschen fällt, sich zu ändern.

Es gibt Leute, die jahrzehntelang mit großer Mühe daran arbeiten, ihren Ehrgeiz, ihre Eitelkeit, ihre Geschwätzigkeit, den Hang zur üblen Nachrede, zu launischer Unausstehlichkeit abzulegen. Benjamin Franklin hat über seine Hauptfehler Buch geführt, und Ignatius von Loyola hat schon lange vor ihm in seinen geistlichen Übungen dasselbe empfohlen. Das Verfahren hat unzähligen Menschen geholfen, ihre Fehler mindestens unter Kontrolle zu halten oder gar wirkliche Freiheit von solchen Wiederholungszwängen zu gewinnen. Ähnliche Verfahren wendet heute die Verhaltenstherapie an. Dennoch gelingt es vielen, die sich mühsam um Freiheit plagen, trotz aller solcher Anstrengungen nicht, ihre Verhaltensmuster zu ändern, allenfalls können sie das bösartige Wachstum ihrer Fehler verhindern. Auch dies kann schon trotz des unscheinbaren Erfolges eine bewundernswerte Leistung sein.

Die heutige Psychologie würde sagen: Es gibt angeborene Fehlformungen und lebensgeschichtliche Fehlprägungen, die wie von selbst wieder in Ordnung kommen und solche, die mit geeigneten Methoden bewältigt werden können, etwa in psychotherapeutischen Prozessen, in verhaltenstherapeutischen Prozeduren oder mit anderen Mitteln der Selbsterziehung. Es gibt aber auch angeborene Fehlformungen und lebensgeschichtliche Prägungen, die zur Zeit als unüberwindliche Beeinträchtigungen der Freiheit angesehen werden müssen. Solche Hindernisse werden in verschiedenen psychologischen Schulen verschieden benannt. Sie erscheinen in den großen Krankheitsformen der Psychiatrie, in der Schizophrenie, in den manischdepressiven Zyklothymien und anderen Psychosen, in den Neurosenstrukturen der Zwangsneurose, der Angstneurose, der Hysterie, der Perversionen, der Süchte.

Der Mehrzahl liegt wahrscheinlich ein Sachverhalt zugrunde, der von der modernen Psychologie und Psychiatrie der verschiedenen Schulen mit verschiedenen Namen benannt wird, aber im Grunde auf ziemlich ähnliche Dinge hinausläuft. Freud sprach von »Fixierungen«, vom Wiederholungszwang, vom Triebschicksal usw. Er hat den saftigen Ausdruck »die Libido ist klebrig«; sie bringt den Menschen dazu, daß er an bestimmten Objekten, Erlebnisweisen, Befriedigungen festhängt, daß er sich von ihnen nicht lösen kann. Das Haften ist ja ein Urphänomen alles unbewußten und bewußten Lebens.

Die Psychoanalyse ist die Systematik von Grundformen und Ursachen menschlicher Unfreiheit. Ihr wichtigster Begriff ist hier wohl der der Fixierung, die im Unterschied zur »ungeordneten Anhänglichkeit« einen eher vorpersonalen Vorgang bezeichnet.

Die experimentelle Psychologie sieht da, wo die Psychoanalyse von Fixierung spricht, ganz ähnliche Sachverhalte, sie nennt das *Prägung*, wenn sie von Tieren redet, und spricht von Lernprozessen in der Form der *Konditionierung*, der Ausbildung bedingter Reaktionsmuster, deren Wirksamkeit ihr Träger sich nicht entziehen kann. Ist es einmal zu einem solchen Reaktionsmuster gekommen, z. B. zu dem, daß ein Mensch Angstzustände bekommt, wenn er einer Maus begegnet, dann kann er die Wirksamkeit dieses Musters oft nicht mehr aufhalten, ohne besondere therapeutische Maßnahmen, er ist nicht frei, diese Angst zu bewältigen. Aus solchen Erfahrungen liegt die Annahme nahe, daß wir in diesem Bereich von Fixierungen und Konditionie-

rungen suchtähnliche und zwangsähnliche Erscheinungen in uns vorfinden, bevor die Vernunft und die Freiheit überhaupt zum Zuge kommen. Das wären also Begrenzungen der Freiheit in der Entwicklung vorpersonaler Vorgänge. Es gibt aber darüber hinaus zwei vorgegebene Grundbedingungen jeder Freiheit, deren Wegfall die Freiheit aufhebt und deren Einschränkung sie erheblich mindert:

Wertverständnis und Möglichkeit

Ich kann mich nur für etwas entscheiden, das mir erstens nicht nur abstrakt-intellektuell, sondern auf eine mich berührende Weise als Wert begegnet und was mir, zweitens, zugleich als wirklich möglich erscheint. Ich kann mich also nicht ernsthaft durch Atemanhalten umbringen wollen, weil ich weiß, daß dies unmöglich ist. Ich kann auch nicht versuchen, mir das Schlafen abzugewöhnen, solange ich der Überzeugung bin, daß das gar nicht geht. Ich kann es nur versuchen, wenn ich zu der Meinung käme, wenn ich es nur recht energisch betreibe, könne ich auch lernen, ohne Schlaf auszukommen. Habe ich die Meinung nicht, kann ich es gar nicht ernsthaft wollen. Gegenstand der freien Wahl kann nur ein Wert sein, der erreichbar scheint. Eine dritte Grenze ist nicht naturgegeben, sondern sie ist selbstgemacht; es gibt eine *selbstgesetzte Begrenzung* der Freiheit, so wie ich etwa bei einer Auktion ein Limit setzen kann: Bis zu dieser Grenze ist mir der Gegenstand kaufwürdig; so viel Geld ist er mir wert, aber nicht mehr. Ebenso kann ich den Preis festlegen, den ich für einen Wert, auch für einen sittlich verpflichtenden Wert zu zahlen bereit bin. Ich kann sagen: ich will immer dem Gewissen folgen, wenn's leicht geht. Wenn es nicht sehr weh tut, nicht zu anstrengend ist, nicht zuviel Geld kostet, aber ich setze ein Limit; wenn es Prestige-Verlust oder Gefährdung meiner Karriere oder Lustverzicht bedeutet, dann hört der Spaß auf. Das ist das Limit, diesen Preis will ich auch für sittliche Werte nicht bezahlen. Ich will keine Demütigung einstecken, ich will viele andere Opfer gern bringen, aber ganz bestimmte nicht. Das ist eine Beschränkung der Freiheit, die sie selbst setzt.

In seinem kostbaren kleinen Taschenbuch »Wege zum philosophischen Denken« (Herder Taschenbuch, Bd. 62) schreibt der Wissenschaftstheoretiker und Logiker Igor Bochensky:

»Es sei mir erlaubt, aus der praktischen Philosophie eine Wahrheit zu nennen, die mir für das menschliche Leben zentral zu sein scheint: Das Licht, das Verständnis der Werte und die Kraft, sie zu verwirklichen, das ist es, was wir in diesem Leben für den Geist am meisten begehren sollen.« Diese zentrale Wahrheit ist auch die zentrale Wahrheit für unser psychologisches Thema von den Grenzen der Freiheit. Die Grenzen der Freiheit sind so weit und so eng, wie das Licht, das Verständnis und die Anziehungskraft der Werte, die uns vor Augen kommen. Hier herrscht eine strenge Funktion. Wir sind nur dann frei, wenn wir Werte zur Verfügung haben, die uns befreien, die uns anziehen, die wir verstehen. Vor Augen kommen uns aber vor allem jene Werte, die uns von unserer Kultur, in unserer Erziehung, von unseren Mitmenschen vor Augen geführt werden oder die wir uns selbst vor Augen führen oder entdecken können. Auch in diesem Gebiet sind die meisten Menschen nicht selbständige Entdecker, sondern Empfänger und Übernehmende. Alle Kulturen sind oder enthalten eine Fülle von etwas, das man Wertausstellungen, Wertangebote, Hinweise auf Werte, Wertbeleuchtungen nennen könnte. Auch gute, gerechte, vernünftige Gesetze,

Gebote, Sitten, sogar Tabus sind Mittel, die wertaufweisend und wertschützend sind. Das schließt leider nicht die Möglichkeit aus, daß der Satz: »Die herrschende Moral ist die Moral der Herrschenden«, ein partiell richtiger Satz sein kann. Aber dann ist die herrschende Moral im Grunde eine Unmoral. Verständnis von Werten wird gefördert nach einem Rezept, das den Titel eines Lehrbuches der Werbepsychologie ausmacht: »Tu Gutes und rede darüber!« Das ist nichts anderes als eine Übersetzung des schönen alten Satzes: *Verba movent, exempla trahunt;* Worte bewegen, Vorbilder ziehen an. Werte werden entdeckt dadurch, daß sie gezeigt, begründet, verständlich gemacht werden. Vor allem aber dadurch, daß das Aufzeigen durch Worte, die Wertebelehrung begleitet ist durch die Wertaufweisung im exemplarischen Leben.

Denn der Mensch lernt mehr als auf allen anderen Wegen auf dem Wege der Identifizierung, der Orientierung am Beispiel. Minderung von Freiheit ist immer gegeben, wo entscheidungsbestimmende Werte unseres Lebens im Dunkel bleiben, so verschattet, verdeckt, auch weggelogen und verleugnet, daß ihr Glanz, ihre Anziehungskraft nicht entdeckt werden kann; oder wo Werte als Unwerte denunziert werden. Kein Mensch kann z. B. Selbstbeherrschung, Disziplin, Selbstüberwindung, alles unerläßliche Bedingungen der menschlichen Freiheit, wählen, üben, wollen und in sich verwirklichen, wenn ihm ständig diese Voraussetzungen der Freiheit als Verklemmtheit, Duckmäusertum, Gehemmtheit, Masochismus, Verdrängung usw. ausgelegt werden.

Eine andere Grenze der Freiheit ist der Zweifel an der Möglichkeit des gewählten Zieles. In vielen Fällen handelt es sich darum, daß ein bestimmtes Verhalten, z. B. das Aufgeben des Rauchens, des Trinkens oder der sexuellen Verwahrlosung, daß dies alles Zustände der Entbehrung oder quälende Entziehungserscheinungen, eine innere Leere mit sich bringt; eine deprimierende Erfahrung, die der Betroffene als unerträglich und als unabsehbar empfindet. In dieser Situation schwindet das Bewußtsein der Gefahr, die ein Rückfall in die Sucht auf längere Sicht hätte und aller anderen Übel, die ihr anhaften; sie alle erscheinen gegenüber dem Andauern der gegenwärtigen Qual als das geringere Übel. Die Entwöhnung, die Unabhängigkeit vom süchtigen Verhalten verliert ihre Anziehungskraft fast völlig, ihren Wert, ihren Glanz, ihr Motivgewicht. Wenn es nicht die Erfahrung gäbe, daß nicht wenige Menschen trotz dieser entziehungsbedingten Verdunkelung des Werturteils faktisch an ihrem Entschluß festzuhalten vermögen und das süchtige Verhalten aufgeben können, dann möchte man an der Erhaltung von Resten der Wahlfreiheit zweifeln. Viele »Süchtige« können die Aufgabe dessen, woran sie kleben, nicht ernstlich wollen, weil sie das Durchhalten der Abstinenz nicht für möglich halten können.

Ein unerreichbarer Wert ist aber, wie gesagt, nicht wählbar. Ohne Hoffnung gibt es keine Freiheit. Darum kann in solchen Situationen der Sucht die Gruppentherapie eine gute Hilfe werden, weil sie die Erfahrung vermittelt, daß andere es auch geschafft haben. In vielen Fällen von Resignation, angenommener Unerreichbarkeit des verpflichtenden Wertes, mag es sich um Irrtümer handeln. Nun gibt es aber zwei Arten von Irrtum. Die eine ist unschuldig und nicht selten unüberwindlich. Die andere enthält die gehegten und gepflegten, die mit Zähnen und Klauen verteidigten Irrtümer. Dem Irrenden liegt daran, seine Freiheit zu unterschätzen, weil ihm das Anstrengungen und Schmerzen erspart. Ich bin nun einmal ein Süchtiger oder ein sexuell Haltloser oder ein Passiver, und daran kann ich zum Glück jetzt nichts mehr ändern. Die Anhänglichkeit an den geliebten Irrtum ist eines der größten selbstgesetzten Hindernisse der Freiheit.

Wenn Vernunft der Angelpunkt der Freiheit ist, wie frei ist sie in sich selbst? Wieviel Mitbestimmungsrecht und Mitbestimmungsmacht hat der Einzelne beim Zustandekommen seiner Überzeugungen und Meinungen, die doch weitgehend Produkt des Suggestionsdruckes seiner Umwelt, Produkt seiner Wünsche und Interessen, oft mehr Vorurteile, Ideologien, Fehlleistungen des Fühlens und Denkens sind als sachgemäße Einsichten? Halten wir uns an etwas Haltgewährendem, wenn wir uns an Vernunft halten, oder versinkt spätestens in unserer »kognitiven Konkupiszenz«[1], in den unsachgemäßen, verblendeten Voreingenommenheiten unseres Erkennens das Wenige an Freiheit, das sich aus der Flut der Leidenschaften ans Ufer der Vernunft zu retten versucht? Die Lehrer der Ethik kennen von altersher den Begriff des unüberwindlichen Irrtums. Wie kann einer sich an etwas halten, das von allen Seiten durch die Möglichkeit solcher Irrtümer bedroht ist?

Ich sehe hier zwei Antworten: Der Halt an Vernunft ist ein Halt von relativer Festigkeit. Absolute letzte Evidenz, Unfehlbarkeit setzt er nicht voraus. Viele Raucher konnten das Rauchen aufgeben, weil die Wissenschaft ihnen die Gefährdung der Gesundheit hochwahrscheinlich gemacht hat. Selbst wenn dieses Wahrscheinliche sich eines Tages als Täuschung herausstellen würde, hätte das Sich-Halten an einer zwar irrigen, aber zu ihrer Zeit vernünftig begründeten Meinung Freiheit ermöglicht. Die haltgebende Vernunft ist mit Recht meist mit Wahrscheinlichkeiten zufrieden und von der Unvermeidbarkeit des Irrtums nicht außer Kraft gesetzt. Frei sind wir und vernünftig, wenn wir nach bestem Wissen und Gewissen entscheiden.

Die Freiheit begründende Macht der Vernunft wird allerdings von dem Grade mitbestimmt, in dem die Person von der Wahrheit durchdrungen ist. Ein von politischem Druck bedrohter Richter wird es weit selbstverständlicher finden, sich diesem Druck zu widersetzen, wenn ihm die Pflicht zum gerechten Urteil nicht nur eine Standeskonvention in der Art von Tischsitten bedeutet, sondern ein undiskutabler Wert ist, der ihn ganz in Anspruch nimmt. Es ist klar, daß der Zweifel an der Verbindlichkeit einer Verpflichtung die Freiheit vermindern kann, dieser Pflicht zu folgen. Auf der anderen Seite ist der Zweifel selbst ein Freiheitsinstrument. Einfache Fragen wie: Warum? Warum nicht? Wieso eigentlich? sind die mächtigsten Waffen, mit denen der Mensch sich von den Fesseln vieler Irrtümer befreien kann und befreit hat. Alle Lösung von Vorurteilen und von Aberglauben, alle Freisetzung der Vernunft selbst beginnt mit dem zweifelnden Infragestellen des scheinbar Wahren.

Keine Fixierung und ungeordnete Anhänglichkeit, kein süchtiges Kleben an Scheinwerten kann zur Freiheit befreit werden, so lange der klebrig begehrte Wert nicht dem lösenden Zweifel ausgesetzt wurde.

Auch die Berufung auf den Zweifel führt wieder in ein Labyrinth von Schwierigkeiten. Das wird besonders deutlich u. a. in der Pathologie. Im Mißtrauen, im Trotz und in der Zwangsneurose ist der Zweifel nicht mehr ein Instrument der Befreiung, das selbst in Maß und Freiheit gehandhabt werden kann. Der Zwangskranke, der Trotzende, der Mißtrauische muß den Zweifel an Dinge setzen, die zu bezweifeln ihm selbst unsinnig oder unrecht erscheint.

Es ist in diesem Zusammenhang wichtig, daß es auch eine Vertrauenspflicht geben kann. Menschliches Zusammenleben ohne »Treu und Glauben« könnte gar nicht gelin-

[1] Gnoseologische Konkupiszenz nennt Karl Rahner die Situation des Einzelnen, der in seinem Kopf nicht mehr alle weltanschaulich bedeutsame Erkenntnis positiv und adäquat ordnen kann. Vgl. Schriften zur Theologie. Zürich 1975, 12. Bd., S. 21 f.

gen. Aber es gibt außer ihr offensichtlich um der Freiheit willen und der Wahrheit willen auch eine Zweifelspflicht. Auch diese Zweifelspflicht bedarf der Pflege und Kultur, denn auch der Zweifel bietet dem Menschen einen legitimen Zugang zu jener Wahrheit, die allein ihn frei macht.

Das bisher Gesagte läßt sich in ein einfaches Schema bringen. Jede Entscheidung, die den Gewissensbereich berührt, steht im Wahlhorizont von einfachen Einsichten: Das Gute ist zu tun – das Böse zu lassen.

Diese Handlung ist jetzt und hier das mich verpflichtende Gute – das zu unterlassende Böse. Dieses Tun und Lassen ist mir hier und jetzt auch möglich.

Freiheit ist am deutlichsten gegeben, wenn die Handlung selbst nicht schwer ist. Bei der politischen Wahl ist es nicht schwer, im Schutz der Wahlzelle ein Kreuzchen in den Wahlzettel zu zeichnen. Auch bei schweren Handlungen oder Unterlassungen bleibt Freiheit erhalten, wo die obengenannten Einsichten unbeschädigt sind.

Freiheit ist gemindert, manchmal aufgehoben, wenn das Tun oder Lassen schwer fällt *und* eine oder mehrere der Grundeinsichten durch Irrtum oder Zweifel beeinträchtigt sind.

Die vorgelegte Schematisierung erscheint allzu rationalistisch, das Gewicht des Urteils in der Entscheidung scheint überschätzt. Realistisch werden die Überlegungen erst, wenn man bedenkt, daß unsere Werturteile niemals als rein intellektuale Akte zustandekommen, sondern als emotionales Denken, umhüllt, durchfärbt von Gefühlen.

Der Übermüdete, der depressiv Apathische, der Willensschwache, der Verwahrloste erlebt das Aufstehen am Morgen und die Pflichten des Tages nicht als eine zwar von Unannehmlichkeiten durchwachsene, aber auch positive und sinnvolle Aufgabe, sondern als untragbare Last, die er vielleicht noch anfassen, aber kaum heben und auf keinen Fall lange halten kann.

Willensstörungen sind oft Fühlensstörungen oder Gefühlskrankheiten, viele von ihnen unverschuldet. In der Pathologie des Fühlens konzentriert sich fast alles, was wir aus der Kenntnis von Fehlentwicklungen, Neurosen, Perversionen, Persönlichkeits- und Verhaltensstörungen, von der Rolle des Unbewußten, des Ursprungsschicksals und der Prägungskräfte in unseren Entscheidungen wissen.

In diesen Überlegungen ist die sozialpsychologische und soziologische Dimension nur angedeutet. Sie müßte genauer betrachtet werden. Wir sind in unseren Urteilen, im Fühlen und Wollen in einem schier unglaublichen Maß von Mitmenschen, Familie, Gruppe, Gesellschaft, Kulturraum und Geschichte mitbestimmt: kognitive Konkupiszenz.

Zwei weitere Dimensionen bleiben dunkel. Wir wissen wenig über so etwas wie elementare vitale und psychische Energie und deren Mangel. Schließlich hat das Wollen und Entscheiden selbst eine geheimnisvolle Abgründigkeit, die durch keine Motivanalyse, keine Aufzählung einigermaßen bekannter Faktoren, durch keine Philosophie und Theologie völlig ergründet wird.

Gibt es Mittel, die Grenzen der Freiheit zu erweitern und die fesselnde Macht von verborgenen Charakterstrukturen zu vermindern? Gibt es eine Medizin für erkrankte und geschwächte Freiheit? Vor allem ist es Aufgabe jeder guten Erziehung, den Menschen zur Mündigkeit zu führen, ihn zur vernünftigen Verfügung über sich selbst zu ermächtigen. Die wissenschaftliche Pädagogik ist zum guten Teil eine, leider äußerst fehlbare, Befreiungskunde. Es braucht heute kaum gesagt zu werden, daß eine antiautoritäre Erziehung keine befreiende, sondern eine versklavende Wirkung hat. Wie allerdings

Autorität aussehen muß, um Mündigkeit und Freiheit auf das Beste zu fördern, ist noch keineswegs ausreichend geklärt.

Auch die Psychotherapie beansprucht, Hindernisse der Freiheit zu beseitigen. Tatsächlich gelingt es Menschen in der Psychotherapie sich zu ändern, Charakterfehler zu überwinden, klebrige Anhänglichkeiten aufzugeben, ihren Freiheitsraum zu vergrößern. Eine auffallende Beobachtung ist es z. B., daß in der neuen Psychotherapie Arthur Janovs, der sogenannten Primärtherapie, oft schon nach recht kurzer Zeit eine erstaunliche Milderung von sexuellem Triebdruck eintritt, die vielen Patienten erlaubt, in für ihre Ehe oder auch für ihre zölibatäre Lebenswahl bedrohlichen und quälenden Versuchungssituationen wieder die notwendige Freiheit für richtige Entscheidungen zu gewinnen.

Die schlimmsten Formen der Freiheitsbeschränkung, die Süchte, die Verwahrlosung, die Angst- und Zwangskrankheiten, auch manche psychogenen Psychosen, sind nach wie vor überaus schwer zugänglich. Aber es ist nicht zu bezweifeln, daß z. B. bei Alkoholismus und bei Zwangsneurosen in den letzten Jahren ein imponierender therapeutischer Fortschritt zu verzeichnen ist, ebenso bei den weniger dramatischen Persönlichkeits- und Verhaltensstörungen.

Vor allem aber bringt uns die Psychotherapie tiefere Einsichten in die Faktoren, die in der Entwicklung des Menschen Freiheit fördern und Freiheit gefährden. Wir dürfen hoffen, daß solche Einsichten, die heute noch mehr Unsicherheit und Verwirrung bei Erziehern, Seelsorgern und Eltern stiften, eines Tages Hilfen anbieten, die auch außerhalb des eigentlich therapeutischen Raumes wirksam werden.

Georg Scherer, geboren 1928 in Oberhausen, Professor für Philosophie an der Universität Essen/ Gesamthochschule; Direktor der Katholischen Akademie des Bistums Essen, Die Wolfsburg, in Mühlheim-Ruhr.

Peter Henrici, geboren 1928 in Zürich, seit 1947 Mitglied der Gesellschaft Jesu, ist ordentlicher Professor für neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom.

Joaquín Alliende Luco, geboren 1935 in Santiago (Chile), Professor am Lateinamerikanischen Institut für Pastoral in Medellín; ständiges Mitglied der Equipo Reflexión der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz CELAM. Den Beitrag auf Seite 253 übertrug aus dem Spanischen ins Deutsche August Berz.

Christoph von Schönborn, geboren 1945 in Skalken (CSSR), ist Professor für Dogmatik an der Universität Fribourg.

Der Aufsatz auf Seite 278 erscheint in einer längeren Fassung in: (Hrsg.) Jörg Splett, Freiheit. Düsseldorf, Patmos Verlag 1980.

Die Kirche vor der neuen Religiosität

Von Karl Lehmann

Die Phänomene und Symptome neuer Formen außerkirchlicher Religiosität werden hier vorausgesetzt und brauchen nicht mehr beschrieben zu werden, so vielfältig sie wiederum in sich sind: Interesse für ostasiatische Religionen, transzendentale Meditation, Jugendreligionen, außerordentliche Erscheinungen der psychischen Wirklichkeit, ja sogar Astrologie. Der Christ kann diese Aufwertung fremder Religiosität nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der Kirche wahrnehmen: In nicht wenigen Klöstern und geistlichen Gemeinschaften scheint man Zenmethoden höher einzuschätzen als die bisherigen Wege abendländischer Frömmigkeit zu Gott.

Versucht wird eine Antwort von seiten der systematischen Theologie, nicht aus religionsgeschichtlicher oder religionsphänomenologischer Perspektive. Die Überlegungen sollen eine Hilfe zur konstruktiven Auseinandersetzung werden. Dafür werden drei Gedankengänge angeboten:

I. Auf der Suche nach einer normativen Grundbestimmung für das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den außerkirchlichen Religionen.

II. Kriterien zur Unterscheidung religiöser Geister.

III. Erneuernde Impulse der kirchlichen Religiosität zur Begegnung und Konfrontation mit der neuen Religiosität.

I

Religion könnte man zunächst mit einer normativen Bestimmung näher umschreiben, um dadurch ein Kriterium zu gewinnen, also zum Beispiel Religion als das, was den Menschen unbedingt angeht (P. Tillich). Man könnte auch Religion und Religiosität voneinander abheben: Religiosität kann unter Umständen auf einen konkreten Adressaten ihrer Vollzüge verzichten oder ihn im Verborgenen lassen, während Religion durchaus um eine überirdische Instanz zur Lösung der Lebensrätsel weiß. Aber die Bestimmung des Religionsbegriffs ist von ihrem Ansatz her so umstritten, daß wir lieber ohne diesen fragwürdigen Umgang Religion und Religiosität zu klären versuchen.

Um das Verhältnis der Kirche zu den neuen religiösen Trends bestimmen zu können, muß überhaupt das Verhältnis des Christlichen zu den außerbiblischen Religionen bestimmt werden. Es gibt dafür, wie die Theologie der nichtchristlichen Religionen in den letzten Jahren herausarbeitete, keine allzu

einfache Antwort, die man auf eine griffige Formel bringen könnte[1]. Die Wahrheit dieses Verhältnisses läßt sich nur mit mehreren Sätzen sagen. Nach meinem Dafürhalten sind drei solcher Grundüberlegungen in gleichursprünglicher Weise wichtig.

1. Das positiv-affirmative Moment im Verhältnis

Für den christlichen Glauben ist Gott der eine, absolute und universale Herr aller Wirklichkeit. Dies findet seinen höchsten Ausdruck im christlichen Schöpfungsglauben. Alles, was ist, gelangt ins Dasein und ist durchwaltet von der Weisheit Gottes. Diese hat einen konkreten Namen: Jesus Christus. In ihm und auf ihn hin ist alles geschaffen. Es gibt darum nur eine einzige, Schöpfung und Erlösung umfassende Heilsordnung. Deshalb sahen bereits die frühen Väter Fragmente des Offenbarungsgeschehens, das in Jesus Christus endgültig erschienen ist, in aller Welt. Dieser Heilsratschluß Gottes findet sich in Splittern und partiellen Spiegelungen in den religiösen Bewegungen der Menschheit. Das eine Ziel kommt in den Fragen und Antworten der heidnischen Philosophen wie in den Aussagen und Riten der Religionen in Erscheinung. Sogar Augustinus, der in der Frage der Heilsmöglichkeit des Menschen sehr streng urteilt, war geneigt anzunehmen, daß Gottes Güte von allem Anfang an immerdar unter allen Völkern am Werk gewesen ist, so daß auch die Heiden ihre verborgenen Heiligen und ihre Propheten gehabt haben. Diese Hoffnung bezieht sich heute nicht nur auf das Heil des einzelnen Nicht-Christen. Gottes erlösende Gnade begegnet dem Menschen normalerweise nicht nur isoliert in der Einsamkeit seines Gewissens, sondern in seiner gesamten sozio-kulturellen Situation. Gewöhnlich lebt er sein religiöses Leben in den Formen, die ihm durch seine religiöse Gemeinschaft angeboten werden. Hier begegnet er normalerweise dem, was für ihn in seiner geschichtlich-konkreten Lage der unbedingte Anspruch des Gewissens ist. Es sind also zwei Elemente, die hier anerkannt werden: einmal die gemeinsame Suche der Menschheit nach einem religiösen Urgrund und dann das verborgene Wirken der noch unbekannten Gnade Jesu Christi in den nichtchristlichen Religionen. Sehr deutlich hat dies die »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Ausdruck gebracht: »Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschenge-

[1] Vgl. dazu N. Schiffers/H. W. Schütte, Zur Theorie der Religion = Kleine ökumenische Schriften 7. Freiburg i. Br. 1973; G. Lanczkowski, Einführung in die Religionsphänomenologie. Darmstadt 1978; W. Oelmüller/R. Dölle/J. Ebach/JH. Przybylski (Hrsg.), Diskurs: Religion = Philosophische Arbeitsbücher 3. Paderborn 1979.

schlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ; auch haben sie Gott als ein und dasselbe letzte Ziel. Seine Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Ratschlüsse des Heils erstrecken sich auf alle Menschen, bis die Erwählten vereint sein werden in der heiligen Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird; werden doch alle Völker in seinem Lichte wandeln« (Art. 1).

Entscheidend ist nun, wie diese fragmentarische und partielle Gemeinsamkeit beurteilt wird. Natürlich kann es sich nicht um eine liberalistische Gleichschaltung der verschiedenen religiösen Ansätze handeln, da man dadurch weder dem Selbstverständnis der nichtchristlichen Religionen noch dem Anspruch des christlichen Glaubens gerecht werden könnte. Immerhin formuliert das Zweite Vatikanische Konzil ein Maximum der Affirmation und der Anerkennung gemeinsamer Elemente: »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkündigen Christus, der ist ›der Weg, die Wahrheit und das Leben‹ (Joh 14, 6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat« (Art. 2). Nur durch eine solche dynamische Antwort, welche dem begegnenden Partner ein Minimum an Gemeinsamkeit zubilligt, aber zugleich das Ringen um die vollendete Fülle für alle nicht ausspart, kann es Gespräch und Zusammenarbeit geben. Wer die fremden Religionen nur als Unglaube, Götzendienst und Hybris verstehen kann, isoliert sich selbst, schafft eine grundsätzliche Dialogunfähigkeit und verliert die universale Weite der Begegnung, wie sie dem Katholischen zu eigen ist.

2. *Das Moment der Verneinung und Entlarvung*

Ohne eine kritische Ergänzung wäre das Gesagte nicht einmal halbwahr. Es läßt sich gar nicht leugnen, daß das Alte wie das Neue Testament und die Kirchenväter in den anderen Religionen auch Irrglauben und Aberglauben, Lug und Trug, dämonische Nachäffung wahrer Religion, teuflisches Blendwerk, Hybris, Verblendung des Herzens und ethische Verkommenheit sehen[2]. Sie sind so etwas wie eine Verkehrung der Schöpfungsordnung. Der biblische Glaube erkennt keineswegs alles, was sich irgendwie als »religiös«

[2] Vgl. zum Thema H. de Lubac, Geheimnis, aus dem wir leben = Kriterien 6. Einsiedeln 1967, S. 131 ff. (Lit.); H. Daniélou, Mythes païennes, mystères chrétiens. Paris 1966, vgl. ders., Vom Geheimnis der Geschichte. Stuttgart 1955; ders., Vom Heil der Völker. Frankfurt 1972.

ausgibt, schon darum als heilsbedeutsam an. Er weiß durchaus um die verschiedenen Gestalten und Verwandlungen des Religiösen. Das Christentum kennt auch ein entschiedenes Nein zu den Religionen und sieht in ihnen Hilfsmittel, mit denen der Mensch sich selbst gegen Gott absichert, anstatt sich seinem Anspruch auszuliefern. Sehen wir einmal ab von der Verspottung fremder Religionen im Alten Testament[3]. »Jahwe steht nicht in einer Reihe mit anderen Göttern. Da alle anderen Götter nur Götzen sind, ist Jahwe intolerant. Da er intolerant ist, sind alle Götter nur Götzen. Sie lösen sich in ›Nichts‹ auf, wenn und sobald sie mit Jahwe konfrontiert werden, welche Konfrontation auch der Spott auf eine eminent jahwegemäße Weise vollzieht. Toleranz wird um der Eigenart des Gottes willen, die man bewahren möchte, nicht geübt; denn der Kampf Jahwes gegen die Götzen, zu dem auch der Spott gehört, ist Teil seines Selbsterweises und seiner Selbstdurchsetzung.«[4]

Paulus sagt es im Neuen Testament sehr differenziert, daß nämlich die Menschen die Wahrheit Gottes zwar erkennen, aber sie haben sie nicht anerkannt. Sie haben den Glanz der Wahrheit niedergehalten und die Herrlichkeit Gottes götzendienerisch mit bloßen Bildern von vergänglichen Menschen und Tieren vertauscht. Anstelle des Schöpfers haben sie Geschöpfen Verehrung und Anbetung erwiesen (Röm 1, 18 ff., 2)[5]. Diese Sicht der Religion hat bekanntlich in der dialektischen Theologie der zwanziger Jahre eine negative Verschärfung erhalten[6]. Religion erschien mit Ethik, Moral und Gesetz als raffinierteste Form der Selbstrechtfertigung, der Werkgerechtigkeit, als Versuch des Menschen, von sich aus und allein mit seinen Kräften, manipulierend und magieähnlich, zu Gott zu gelangen. Letztlich ist sie gerade eine Umgehung des göttlichen Gottes und der Versuch einer Selbsterlösung. Der Religionsbegriff wurde so ganz unfähig, überhaupt angewendet zu werden auf den christlichen Glauben. Eine weitere Nuance der Religionskritik hat D. Bonhoeffer diesem Gedanken Karl Barths gegeben: »Religion« zeich-

---

[3] Vgl. zusammenfassend H. D. Preuss, Verspottung fremder Religionen im Alten Testament = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Fünfte Folge, Heft 12. Stuttgart 1971; G. Johannes, Unvergleichlichkeitsformulierungen im Alten Testament, Diss. theol. Evangelisch-Theol. Fakultät Mainz. Mainz 1968; M. Rose, Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Sechste Folge, Heft 6. Stuttgart 1975.

[4] H. D. Preuss, Verspottung fremder Religionen im Alten Testament, S. 290.

[5] Vgl. dazu die Römerbriefkommentare von O. Kuss/E. Käsemann/O. Michel/St. Lyonnet/U. Wilckens/H. Schlier, vor allem jedoch H. Schlier, Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge. Freiburg i. Br. [4]1966, S. 29 ff., 38 ff.; ders. Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff. In: Ders., Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II. Freiburg i. Br. [5]1964, 307 ff.; ders., Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des Apostels Paulus, in: ebd., S. 319 ff.

[6] Vgl. jetzt Chr. Gestrich, Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie = Beiträge zur historischen Theologie 52. Tübingen 1977 (dort umfassende Lit.).

net sich gegenüber der Inanspruchnahme des Menschen durch den Glauben zusätzlich aus durch Individualismus, Flucht in eine Jenseits-Welt, Hinterwäldlertum, Verfehlung eines angemessenen Weltverständnisses und Abkapseln in die eigene Innerlichkeit. Der späte Bonhoeffer besteht erst recht auf den Bevormundungstendenzen und auf dem Hang zur Weltlosigkeit. Wenn das Christentum unfähig war, mit der neuzeitlichen Welt in ein Gespräch zu kommen, so war es – zum Beispiel – nicht zuletzt die »religiöse« Auffassung seiner Gestalt, die hinderlich war[7].

Über Jahrzehnte herrschte dieser Begriff von Religion weithin in der evangelischen Theologie vor. In den letzten Jahren kam es zu einem ebenso radikalen Kurswechsel, wenigstens unter jüngeren Theologen[8]. Man sprach geradezu von einer Rehabilitation des Religionsbegriffs. So notwendig diese Umorientierung war, so hat sie wiederum nicht selten das Kind mit dem Bad ausgeschüttet. Im Grunde war die Gegenalternative ähnlich radikal und darum auch praktisch unbrauchbar wie die These selbst. Nicht selten fiel man auf einen undifferenzierten Begriff von Religion zurück, der das Spezifische des christlichen Glaubens eher wieder einebnete. Es besteht jedoch kein Zweifel, daß die dialektische Theologie trotz ihrer exzessiven Konsequenzen etwas gesehen hatte, was im Kern durchaus christlich war: daß nämlich die Erscheinung »Religion« durchaus auch von der Tendenz des Menschen zur Selbstverschließung und zur Sünde bestimmt ist. Der religionskritische Aspekt des christlichen Glaubens, der nicht einfach jedes Phänomen der Religionen schon als positiven Ausdruck des Glaubens anerkennt, ist also in Wirklichkeit gar nicht so altmodisch, wie es sich auf den ersten Blick anhört. »Das Christentum nimmt in seiner Theologie der Religionsgeschichte nicht einfach Partei *für* den Religiösen, *für* den Konservativen, der sich an die Spielregeln seiner ererbten Institutionen hält; das christliche Nein zu den Göttern bedeutet eher eine Option für den Rebellen, der den Ausbruch aus dem Gewohnten um des Gewissens willen wagt: Vielleicht ist dieser revolutionäre Zug des Christentums allzulang unter konservativen Leitbildern verdeckt worden.«[9]

---

[7] Vgl. dazu E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. München/Mainz²1971, S. 335 ff.; G. L. Müller, Bonhoeffers Theologie der Sakramente = Frankfurter Theologische Studien 28. Frankfurt a. M. 1979, S. 65 ff. (Lit.).

[8] Vgl. dazu R. Volp (Hrsg.), Chancen der Religion. Gütersloh 1975; zur heutigen Gesprächslage vgl. vor allem H. Bürkle, Einführung in die Theologie der Religionen. Darmstadt 1977 (ausführliche Bibliographie); C. H. Ratschow, Die Religionen = Handbuch systematischer Theologie 16. Gütersloh 1979; zur Problemgeschichte vgl. auch Ch. Elsas (Hrsg.), Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze = Theologische Bücherei 56. München 1975; W.-D. Marsch (Hrsg.), Plädoyers in Sachen Religion. Gütersloh 1973.

[9] J. Ratzinger, Der christliche Glaube und die Weltreligionen. In: J. B. Metz/W. Kern/A. Darlapp/H. Vorgrimler (Hrsg.), Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner, Band II. Freiburg i. Br. 1964, S. 287–305, hier 290.

3. Die Vermittlung der beiden Elemente

Der Weg, der nun zwischen Affirmation und Negation zu suchen ist, darf nicht verharmlost werden. Er kann nämlich nicht zu einem Synkretismus führen, der alle Konturen verwischt und alles für gleichgültig erklärt. Diese Gefahr ist deshalb groß, weil wir gewöhnlich heute von einem sehr statischen Religionsbegriff ausgehen. Unser kosmopolitisch eingefärbter Religionsbegriff setzt ja meist voraus, man solle in seiner Religion bleiben, sie voll ausüben und fruchtbar machen[10]. Dann sei man »im Kern« ohnehin mit allen anderen identisch, welche religiös sind. In diesem religiösen Weltbürgertum schwingt dann zugleich unterschwellig die Idee mit, dies sei auch darum möglich, weil die religiösen Symbole doch einer letzten Einheit der Bildersprache der Menschheit entstammen. Die Einheit der Religionen ist also erreichbar ohne eine Aufhebung ihrer Vielheit. Wir wollen hier nicht prüfen, was an dieser Zukunftsvision vielleicht richtig ist. Aber diese Begleitvorstellungen von Religion haben in der Tat einen sehr unbeweglichen Religionsbegriff geschaffen, der uns sowohl am wirklichen Dialog der Religionen untereinander als auch an der Konfrontation mit vielen sogenannten religiösen Bewegungen unserer Zeit hindert. Er ist auch geeignet, problematische religiöse Gestalten zu immunisieren und sie in einer sturmfreien Zone zu schützen.

Der neue Weg darf auch nicht dazu führen, eine harmlose goldene Mitte zu postulieren, die ein für allemal zu etablieren wäre. Der Weg der Analogie – Ähnlichkeit in Unähnlichkeit und Unähnlichkeit in der Entsprechung – bedeutet die beständige Aufgabe, das Gemeinsame und das Trennende selbstkritisch zu vergleichen. Es geht nicht an, jedes menschliche Suchen nach Gott, alles Religiöse in diesem Sinne, von vornherein als Hybris des Unglaubens abzutun. Davor warnt uns auch die Apostelgeschichte (17, 22 ff.): »Da trat Paulus in die Mitte des Areopags und sagte: ›Athener! Für alles Göttliche seid ihr, wie ich sehe, beispielhaft aufgeschlossen. Denn als ich durch eure Stadt streifte und eure Heiligtümer besichtigte, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: ›Einem unbekannten Gott‹. Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das will ich euch jetzt verkündigen: Der Gott, der die Welt und alles, was in ihr ist, geschaffen hat, er ist der Herr des Himmels und der Erde und wohnt darum nicht in Tempeln, die von Menschenhand errichtet sind. Auch bedarf er nicht der Menschen Hände zu seiner Verehrung, als ob er etwas nötig hätte, der selbst vielmehr allen Menschen Leben, Odem und alles Übrige gewährt. Er hat gemacht, daß alle Völker, so wie sie die gesamte Fläche der Erde bewohnen, von einem Urvater abstammen, und hat ihnen

[10] Vgl. dazu besonders K. Feiereis, Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts = Erfurter Theologische Studien 18. Leipzig 1965; P. H. Neumann, Der Preis der Mündigkeit. Über Lessings Dramen. Stuttgart 1977, S. 60 ff.

feste Zeiten bestimmt und eine Grenze ihrer Wohngebiete abgesteckt: Gott sollten sie suchen, ob sie ihn vielleicht ertasten und finden könnten. Und wirklich, für keinen von uns ist er in unerreichbarer Ferne! Denn in ihm leben wir; in ihm bewegen wir uns, in ihm sind wir, wie es einige von euren Dichtern gesagt haben: ›Wir sind von seinem Geschlecht.‹ Sind wir also Gottes Geschlecht, so dürfen wir nicht meinen, das Göttliche sei Gold, Silber oder Stein, einem Gebilde menschlicher Kunst und Phantasie gleich. Über die Zeiten, da man noch nichts von ihm wußte, hat Gott hinweggesehen und läßt jetzt allen Menschen an allen Orten Umkehr verkündigen.‹«[11] An diesem Punkt merkt man auch, daß es keineswegs um eine gleichgültige Einförmigkeit aller Religionen geht. Die Herausforderung der Nähe bleibt jedoch. Weil die Offenbarung Gottes, vor allem im Neuen Testament, koextensiv wird mit der Menschheitsgeschichte (Jesus Christus ist *für alle* gestorben, Sendung der Apostel *an alle Völker*), und weil das Wirken der Gnade den sichtbaren Bereich des Kirchlichen überschreitet, können wir nicht ein absolut definitives Urteil fällen, wo innerhalb einer Bewegung des religiösen Geistes »natürliche Religion« oder Offenbarung am Werk ist und wo nicht. In der Offenbarungsreligion ist Aufnahmefähigkeit für das menschliche Suchen als Basis vorausgesetzt, wenngleich sie verwandelt wird. Aber bei aller Ähnlichkeit der Formen kann eine ebenso große Unähnlichkeit des Gottesverständnisses nicht ausgeschlossen werden. Nichts an menschlichen Erfindungen ist von der Hybris des Menschen von vornherein ganz frei. Manchmal ist die Grenze hauchdünn, so wenn man etwa die Entschiedenheit des christlichen Bekenntnisses, die zum Glauben gehört, in der Nähe eines intoleranten Fanatismus sieht, in der Sache sind beide abgründig verschieden.

Es gibt sicher das Gemeinsame, nämlich das Bedürfnis des Menschen, die Erscheinungswelt zu verlassen und Gott zu finden. Dazu gehören denn auch: das Ledigwerden von den Banden der Leidenschaft, die an äußere Dinge fesseln; Disziplin menschlicher Rede und Phantasie, aber auch umherschweifender Gedanken; Sammlung der Kräfte in der Mitte des Menschen; das Geschenk der Stille als Ursprung geistlichen Sehens und ursprünglichen Hörens; Vermögen der Distanz zu allen verführerischen Attraktionen; Reinigung von Affekten, unlauteren Bindungen usw. Jedoch muß vor der Harmlosigkeit gewarnt werden, als ob die verschiedenen Techniken und Methoden des Religiösen indifferent seien, als ob es so viel religionsphilosophisch begründete Gemeinsamkeit gäbe, daß eine weitgehende Austauschbarkeit der Inhalte möglich erscheint. Es gibt keinen anderen Weg zwischen den Formen

[11] Außer den einschlägigen Kommentaren zur Apg. von H. Conzelmann (Tübingen 1963, S. 96–105) und E. Haenchen (Göttingen ⁶1968, S. 453–468) und den klassischen Monographien von E. Norden, M. Dibelius usw. vgl. vor allem F. Mussner, Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede (Apg 17, 22b–31). In: Ders., Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes. Düsseldorf 1977, S. 235–243.

der neuen Religiosität und dem christlichen Glauben als die stetige Unterscheidung der Geister. Diese vollzieht sich nach vielen Kriterien, die nicht ein konstantes Arsenal darstellen, sondern sich je nach Partner und Konfrontation geschichtlich neu formulieren und sich auch jeweils verschieden bündeln. In diesem Sinne sollen einige dieser Merkmale zur Unterscheidung auswahlhaft erläutert werden.

II

Die Phänomene der neuen Religiosität sind sehr vielgestaltig. Es ist notwendig, die einzelnen Formen sehr genau zu kennen und darüber informiert zu sein[12]. Darum ist es nicht ohne Risiko, eine gemeinsame »Liste« von Unterscheidungsmerkmalen aufzustellen. Man denke nur an die neuen Jugendreligionen, die Erneuerung fernöstlicher Religionen und Meditationstechniken sowie das gesteigerte Interesse für alle Vorgänge im parapsychologischen Bereich: Hellsehen, Telepathie, Spuk, außersinnliche Wahrnehmung, Okkultismus, Astrologie und mannigfache Rituale des Aberglaubens. Szientismus und Spiritismus gehen dabei eine nicht selten überraschende Ehe ein. Jedoch dürfen auch ungeheuerliche Phänomene wie Satanskult und religiös verbrämte Mordtaten, Gehirnwäsche und plumpe Bereicherung nicht vergessen werden. Manche Gestalten der religiösen Unterwelt erscheinen ungeklärt und dumpf. Sie entziehen sich aus sehr vielen Gründen der öffentlichen Aufklärung. Es kann dabei auch zu religiösen Formen und Ritualen kommen, die letztlich überwundene Stufen des religiösen Bewußtseins darstellen und im Stadium des Magischen und Fetischartigen verbleiben[13]. Gerade die Flucht vor öffentlicher Kontrolle und dem Minimum an Rationalität, das mit Publizität gegeben ist, stellt eine Art von Schutz für Rückfallmöglichkeiten dar in problematische, archaische und atavistische Zonen und Schichten des religiösen Bewußtseins. So ist auch zu verstehen, daß manche Phänomene der neuen Religiosität Fehl- und Ersatzformen des Glaubens darstellen.

Vor diesem Hintergrund soll nun versucht werden, wenigstens einige Leitlinien zur Unterscheidung zu formulieren.

---

[12] Vgl. dazu G. Lanczkowski, Die neuen Religionen = Fischer Taschenbuch 6237. Frankfurt 1974; G.-K. Kaltenbrunner (Hrsg.), Die Suche nach dem anderen Zustand. Wiederkehr der Mystik? = Herder Bücherei Initiative 15. Freiburg i. Br. 1976; I. Riedel (Hrsg.), Der unverbrauchte Gott. Neue Wege der Religiosität. Bern/München/Wien 1976; M. Müller-Küppers/F. Specht, »Neue Jugendreligionen«. Göttingen 1979; F.-W. Haack; Jugendreligionen. Ursachen, Trends, Reaktionen. München 1979. M. Mildenberger, Die religiöse Revolte. Jugend zwischen Flucht und Aufbruch = Fischer Taschenbuch 4208. Frankfurt 1979.

[13] Zu dieser Problematik vgl. G. Widengren, Religionsphänomenologie. Berlin 1969, S. 1–9; L. Petzold (Hrsg.), Magie und Religion = Wege der Forschung CCCXXXVII. Darmstadt 1978.

1. Gewähr der Förderung von Freiheit

Die neuen Formen der Religiosität kommen nicht selten aus Mangel an Geborgenheit, aus der Erfahrung des Sinnverlustes und der Bedrohung der Zukunft. Die technische Zivilisation scheint dem Menschen unerträgliche Belastungen zuzumuten und seine Existenz schwerstens zu stören. Aus vielen Gründen existiert durch den Schwund des religiösen Bewußtseins ein Vakuum, wenn es um die Fragen nach dem Ursprung und Ziel des Menschen, nach einem letzten Sinngrund, nach der Zone jenseits des Todes und nach Gut und Böse geht.

Nicht zuletzt an diesen Bruchstellen setzen die Formen der neuen Religiosität an. Sie profitieren von der gesellschaftlichen Krise, versprechen Geborgenheit und signalisieren Rettung, wo bisher fast nur Schwierigkeiten und Ausweglosigkeiten erschienen. Dieses Versprechen verheißt eine heile, bald zu gewinnende paradiesische Welt. Man selbst besitzt eine totale Wahrheit, während alle anderen vom Satan Irregeleitete sind. In diesem Zusammenhang wird gegen Außenstehende ein Feindbild entwickelt. Eine überragende Führungsgestalt verdeckt die Schwächen des einzelnen Individuums. Der »Übervater« weist den Weg zum Heil. Darum nimmt man auch eine innere Kontrolle und ständige Überwachung in Kauf, die zur Ausbeutung der Gesamtperson führt. Modernste Schulungsmethoden schaffen, gemischt mit einseitiger Ernährung und geistigem Trommelfeuer, eine Ausschaltung der eigenen Kritik- und Denkfähigkeit. Zugleich wird die Anhängerschaft fanatisiert.

Wo solche Religiosität am Werk ist, wird der Mensch in seiner Freiheit nicht nur gefährdet, sondern er wird letztlich zu einem unmündigen Glied einer religiösen Vereinigung herabgestuft. Wahre Religion kennt zwar Gehorsam und Gemeinschaftsverpflichtung, aber ihr maßgeblicher Beweggrund besteht nicht zuletzt in der Einübung des rechten Gebrauchs von Freiheit. Gerade der christliche Glaube will jede infantile Bevormundung im religiösen Leben überwinden und zur Freiheit befreien (vgl. Gal 5, 1). Die Freiheit der Söhne Gottes soll jedem helfen, seine menschliche Existenz mit ihren Risiken anzunehmen und auch durch Situationen der Not hindurchzutragen. Wo eine Religion programmatisch freiheitsschädigend wirkt, ist die Befreiung von neuen Götzen geboten. Ähnliches gilt, wenn sich der Mensch bei aller offiziellen Aufgeklärtheit eines Zeitalters menschlichen Zwängen durch Magie und Aberglauben unterwirft, die mit der Personwürde unvereinbar sind.

2. Realitätserfahrung aus dem Glauben

Die Schrift betont die Gegenwärtigkeit und die jetzt schon anhebende Macht des zukünftigen Heils. Der Mensch soll seinen verlorenen Ursprung wieder-

finden. Je mehr die Gewißheit des Glaubens zur Sprache kommt, um so kräftiger unterstreicht das Neue Testament das noch anhaltende Seufzen der Kreatur, z. B. kontrastartig wird auf die noch nicht voll erlöste Wirklichkeit aufmerksam gemacht[14]. Der Mensch soll durch den Glauben ertüchtigt werden, die mühsam zu bestehende Wirklichkeit nicht vorschnell zu überspringen. Dies heißt zunächst einmal, daß der Christ weiß, daß das ihm zugesprochene Heil Gabe und Aufgabe, Wirklichkeit und Auftrag, Indikativ und Imperativ ist. Was ihm an neuem Leben mitgeteilt worden ist, muß in einem christlichen Handeln bewahrt und darum immer neu gewonnen werden. Die ethische Bewährung der neuen Wirklichkeit weiß gerade auch um die Brüchigkeit und um das Fragmentarische von Heil in der geschichtlichen Zeit des Menschen.

Darum nimmt der Christ auch die Schwachheit und das Scheitern seines Daseins an. Er will sich nicht durch tausend schmerzlindernde und betäubende Mittel, seien es Analgetika oder Drogen, von der belastenden Faktizität der Welt abwenden. Alle sich selbst täuschenden Fluchtwege stehen in einem krassen Widerspruch zu dem Menschsein, das von Jesus Christus zu lernen und in seinem Geist zu leben ist. Die Realität des Kreuzes, welche nüchterne Annahme und zugleich siegreiche Überwindung widriger Wirklichkeit besagt, steht hier im Zentrum der christlichen Lebensdeutung. In diesem Sinne ist das Christentum keine Religion des Idealismus. Es ist gerade bezeichnend, wie die eschatologischen Verheißungen mit den Bedingungen der endlichen, hinfälligen Existenz miteinander vermittelt werden. Das Christentum vertritt ein »Realitätsprinzip«, das ein ganz entscheidendes Element heutiger Religionskritik sein muß.

3. Widerstandsfähigkeit aus der Hoffnung

Gegenwart und Zukunft werden durch die Hoffnung miteinander verbunden. »Hoffnung aber, die man sieht, ist keine Hoffnung. Wie kann denn einer erhoffen, was er sieht? Wenn wir aber auf das hoffen, was wir nicht sehen, warten wir in Geduld« (Röm 8, 24 f.). Der Christ weiß, daß er auf seinem geschichtlichen Weg keine letzte Heilssicherheit erreichen kann, auch nicht durch Meditation und Askese, Versenkung und Übung. Zum Weg des Heils gehört darum das standhafte Aushalten eines geschichtlichen Auftrags. Die Geduld ist die Kraft des Wartens. Es gibt für den Menschen in dieser Zeit nicht das totale Glück und die sturmfreie Zone vollkommener Angstfreiheit. Die Geduld ist als Kraft des Wartens zugleich das Vermögen des Bleibens:

[14] Vgl. nun zusammenfassend W. Schmithals, Die theologische Anthropologie des Paulus. Auslegung von Röm 7, 17–8, 39. Stuttgart 1980, S. 83 ff. (Lit.).

Sie kann die Last der Gegenwart tragen und sie kann das einmal Empfangene bewahren. Sie weiß auch, daß der Durst und der Hunger des Menschen nach Sinn nicht durch eine plötzliche Versetzung in den Bereich des Heiles gelöscht werden können. Die heile Welt beginnt sich anfänglich durchzusetzen, aber sie ist rundherum noch bedroht. Darum ist die Geduld auch mit der Kraft des Widerstandes gegen die Mächte des Bösen ausgerüstet: nicht zu weichen, sich nicht überwältigen zu lassen. Der Mensch kann seine bisherige Identität nicht durch Eintritt in eine religiöse Sekte umtauschen und durch Loslösung aus den bisherigen Bindungen neu werden. Entschlossenheit und Wachsamkeit, Unermüdlichkeit und Mut zum Alltag kennzeichnen diese menschliche Existenz »zwischen den Zeiten«. Reiner Enthusiasmus wäre ein Leben für Engel, das die mühsame Kommunikation der Menschen und ihre Leibgebundenheit nicht ernst nehmen würde.

4. Dienst und Sendung

Das zugesprochene Heil kann nicht auf den Empfänger allein eingeschränkt werden. Hoffnung verlangt nach Mitteilung. Darum kann es auch nicht um die autistische und narzißtische Einschränkung von Heil und Glück nur auf die Empfänger gehen, sei es das Individuum oder eine Gruppe. Die Innerlichkeit der neuen Religiosität ist eine sehr zweischneidige Sache. Sie ist nicht nur verwandt mit irrationaler Flucht vor der konkreten Weltverantwortung, sondern sie scheint auch molochartig alles in die Fangarme des eigenen Ichs hinein aufzusaugen. Erlebnishunger und Trunkenheit von »Erfahrung« sind ein Beispiel dafür. Dabei handelt es sich um ein ähnliches Phänomen, wenn dieses Ich sich absolut besitzen oder sich auch als ein substantielles Zentrum auflösen will, um des Absoluten ansichtig zu werden. Empfangenes Heil muß zum Schwungrad des Tuns werden[15]. Darum ist Suche nach Heil zugleich Einübung der Bereitschaft, sich zugunsten derjenigen einzusetzen und zu verschwenden, die noch in Not sind. Dies ist das Gegenteil von Elitebewußtsein, wie es manchen neuen Religionen eignet. Christliche Religiosität verlangt vom Einsatz Gottes für die Welt her die Bekehrung zur Liebe und Versöhnung mit dem abgewendeten Bruder. Wenn aus der Meditation das Antlitz des Nächsten nicht leuchtender wiedergefunden wird, ist Verdacht geboten. Gott kommt nicht nur in mein Selbst, sondern liebt jeden Menschen, der unversehens mein Nächster werden kann. Nur im Verfügbarsein und in der Bereitschaft zur Sendung tun wir auch das, was nicht nur nach unserem Geschmack ist. Sendung und Treue zum einmal übernommenen Auftrag sind die wahren Opfer des Enthusiasmus, denn in ihnen wird er ge-

[15] Dazu H. U. von Balthasar, In Gottes Einsatz leben = Kriterien 24. Einsiedeln 1971, S. 89 ff.

läutert und gereinigt. Er weiß auch darum, daß er nicht immer trunken sein kann von erfüllter Erfahrung und ungefährdetem Heilsbesitz, sondern daß zu ihm auch das Exponiertsein und die zeitweilige Entbehrung, die Erfahrung von Trockenheit und Trostlosigkeit gehören. Wo diese Sendung und die Solidarität mit der beschädigten Welt nicht gegeben sind, wäre auch das Christentum nur eine Religion des Selbstgenusses. »Wenn unser Christenleben allgemein so unfähig bleibt, die Welt zu durchdringen und deren feindliche Kräfte zu überwinden, so deshalb, weil es nicht restlos und ausschließlich christliches Leben ist.«[16]

Man kann den Formen neuer Religiosität nicht von Randphänomenen und Symptomkuren des Christlichen her begegnen. Eine Konfrontation ist nur von der Mitte des christlichen Glaubens her möglich. Darum sind auch alle vereinzelten Strategien in dieser Auseinandersetzung nicht hinreichend. Sonderkommandos für den Einsatz gegenüber den Formen neuer Religiosität sind ebenso problematisch wie eine Extra-Pastoral für Randsiedler des kirchlichen Glaubens oder für Atheisten[17]. Hier liegt auch die Grenze jeder Information, so wichtig sie im Grunde ist. Letztlich geht es um das Zeugnis des gelungenen Lebens aus dem christlichen Glauben.

Schon die bisherigen Kriterien waren auch Anlaß einer christlichen Gewissenserforschung, ob wir nämlich manchmal nicht zu sehr die Religion der Unfreiheit, Ichschwäche, Flucht vor der Verantwortung und Vertröstung gewesen sind. Ohne eigene Erneuerung werden wir wohl dem Sog der Konfrontation nicht standhalten können.

III

Der christliche Glaube vermag offensichtlich viele Menschen religiös nicht mehr zu erreichen. Gewiß, er kann manche »religiöse Bedürfnisse« auch nicht befriedigen. Er darf auch eine gewisse Verwilderung im religiösen Bereich nicht fördern. Es hätte keinen Sinn, wenn er sich auf dem Markt der Möglichkeiten ganz nach Angebot und Nachfrage ausrichtet, ohne die geheimen Sehnsüchte und Wünsche der Menschen unter die Lupe zu nehmen. Er kann z. B. auf die Rationalisierung des Religiösen nicht verzichten. Aber zweifellos ist das Wachsen der außerkirchlichen Kulte auch ein Zeichen, daß die christlichen Kirchen an Schwächen leiden, die ihre religiöse Reichweite mindern. Zum Teil hängt dies sicher mit ihrer Struktur als Großkirchen in-

[16] M. Delbrêl, Gebet in einem weltlichen Leben = Beten heute 4. Einsiedeln 1974, S. 100.
[17] Näheres in analoger Weise dazu bei K. Lehmann, Die kirchliche Verkündigung angesichts des modernen Unglaubens. In: F. X. Arnold/F. Klostermann/K. Rahner/V. Schurr/L. M. Weber (Hrsg.), Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Band III. Freiburg 1968, S. 638–671.

nerhalb der modernen Gesellschaft zusammen. Sie sind zu sehr auf jenem Boden der industriellen Zivilisation angesiedelt, den man gerade verlassen möchte. Man flieht aber auch vor der hypertrophen Institutionalität unserer heutigen Kirchen (wenigstens in unseren Breitengraden). Dabei geht es jedoch nicht nur um die bekannten Identifikationsschwierigkeiten mit dieser Kirche[18], sondern der Riß geht tiefer. Man verlangt nicht mehr wissenschaftliche Theologie, sondern – fundamentalistisch getönt – persönliche Bindung, weniger Glaubensbekenntnis, sondern Mythus und Magie. Auch dies sind zweifellos Formen des Protests und der Alternative gegen ein bestimmtes Erscheinungsbild von Kirche.

In diesem Zusammenhang möchte ich nur drei *Akzente der Erneuerung* hervorheben, die in engster Berührung mit diesen Einwänden stehen. Auch dabei kann es nicht um eine falsch verstandene Konkurrenzstellung der christlichen Kirchen mit den Formen der neuen Religiosität gehen. Sie stehen nicht ohne weiteres auf dem selben Boden, und man hat auch nicht dasselbe Verständnis von Religion. Aber die Herausforderung besteht. Die Antwort darauf besteht nicht in irgendwelchen Formen der partiellen Anpassung, der »Reaktion« und der Anbiederung, sondern in der spirituellen Verjüngung der eigenen Gestalt aus den ursprünglichen Quellen.

1. Erleuchtung von innen und ganzheitliche Erweckung des Glaubens

Der christliche Glaube ist nach seinem eigenen Zeugnis dem Menschen geistig zumutbar. Er folgt zwar nicht der Logik des gesunden Menschenverstandes, aber er trägt eine eigene geistige Sinnhelle in sich, die artikulierbar und mitteilbar ist. Diese Rechtfertigung des Glaubens in aller Öffentlichkeit gehört zu ihm. Dennoch resultieren aus dieser rationalen Gestalt des christlichen Glaubens Mißverständnisse, besonders unter den Bedingungen einer extremen Vorherrschaft von Verstand und Vernunft. Der Glaube besitzt in unseren Kirchen eine äußerst lehrhafte Gestalt. Viele gewinnen den Eindruck, man müsse sich durch Glaubensunterweisung oder gar durch theologische Argumentation zur Annahme des Geheimnisses Gottes vorarbeiten. Manchem ist der Weg dieser einzelnen rationalen Gewißheiten zu mühsam und zu unsicher. Hinzu kommt die autoritative Festlegung der Glaubensinhalte, die den Charakter der Abstraktion erhöht. In der Tat wird hier etwas überlagert, was in der großen christlichen Überlieferung viel wesentlicher ist: Der Glaube steht nicht am Schluß einer langen intellektuellen Stufenleiter, sondern er ist der Anfang und die Bewegung des Ganzen. Man kommt zum

[18] Dazu J. Ratzinger/K. Lehmann, Mit der Kirche leben. Freiburg i. Br. ^{3}1977; K. Forster (Hrsg.), Religiös ohne Kirche? Eine Herausforderung für Glaube und Kirche. Mainz 1977.

Glauben vor allem durch die Erfahrung der Gewißheit, durch inwendige Tröstung, durch Bestätigung und Stärkung. In der Tat hat auch das biblische Erkennen des Glaubens etwas mit der Erleuchtung der Augen des Herzens zu tun[19]. Wenn das innere Auge nicht entzündet wird, nützt alle äußere Belehrung nichts. Der Mensch sucht das lebendige Antlitz der Wahrheit und will die Gewißheit der Verheißung gleichsam auch von innen schmecken und fühlen. Nur dann wird der Glaube auch eine Hilfe zur Selbsterfahrung. Es genügt also nicht, daß der Glaube von außen rational vermittelt wird, sondern er muß auf vielen Wegen von selbst ein-leuchtend werden. Wir haben vergessen, in welch hohem Maße der Glaube auch ein Stück weit »Mystik« ist[20]. Vielleicht müssen unsere Katechetik und Religionspädagogik hier grundlegend und neu umlernen, wenn es um die Methoden der Glaubensvermittlung geht.

Es hat auch keinen Sinn, zu den rationalen Komponenten oder statt ihrer »affektive« Elemente oder »emotionale« Dimensionen hinzuzufügen. Das äußere Nebeneinander von Rationalität und Emotionalität gibt noch keinen ganzen Menschen. Im Grunde geht es darum, der Unmittelbarkeit in der Begegnung mit Gott freie Bahn zu lassen. Es gibt auch rational nicht Aufgearbeitetes im Menschen, das selbst in einem langen Prozeß nicht adäquat bewältigt werden kann. Gemeint sind unsere Stimmungen und Gemütslagen, die in uns lebenden Verhaltensmuster, Antriebe und Hemmungen, Aggressivitäten und Ängste, Mentalitäten und Gesten. Man kann dies gar nicht in einen Begriff einfangen, was vor, neben, hinter, unter und über unserer Vernunft im Menschen ist und uns bestimmt. Erleuchtung und Erweckung heißt aber gerade auch, daß diese Schichten im Menschen mitangesprochen, umgebildet und entfaltet werden. Auch sie werden von innen erhellt und lichtvoll durchklärt. Zur Annahme des Glaubens gehört ihre Entfaltung.

Es nützt nichts, wenn wir eine überdehnte Intellektualisierung und Verbalisierung nachträglich durch falsche Jovialität und künstliche Spontaneität ergänzen wollten. Die fast rationalistische Versteppung ist nur wieder aufzubrechen, wenn der Glaube mit seinen schöpferischen Fähigkeiten von innen her geweckt wird und dabei neue Impulse der Imagination und Kreativität gibt. Ich brauche hier nicht nachzuweisen, daß die große Tradition der Spiritualität unserer eigenen Kirche so viele eigene Schätze hat, daß wir Hilfen dafür nicht zuerst aus fremden Kulturbereichen holen müssen, so nützlich solches an dieser Stelle auch durchaus zur Anregung sein kann.

---

[19] Vgl. H. U. von Balthasar, Leuchtet Jesus ein? In: Ders., Neue Klarstellungen = Kriterien 49. Einsiedeln 1979, S. 8 ff.; zu den Voraussetzungen vgl. immer noch P. Rousselot, Die Augen des Glaubens = Christ heute. Fünfte Reihe, Zweites Bändchen. Einsiedeln 1963.

[20] Darauf hat K. Rahner immer wieder hingewiesen, vgl. z. B. Erfahrung des Geistes. Freiburg i. Br. ²1977, S. 24 ff., 34 ff.; zum Thema vgl. auch A. Brunner, Der Schritt über die Grenzen, Wesen und Sinn der Mystik. Würzburg 1972.

2. Mut zur ganzen Wahrheit

Religion kann nicht aus Halbheiten bestehen. Wenn der Grund der Wirklichkeit nicht enthüllt wird und verbindlich wird, dann kann er auch keinen letzten Halt geben. Nur eine entschiedene Überzeugung kann durch Zeugnis und Vorbild werben. Es genügt nicht, alles zu einem unverbindlichen »Angebot« herabzusetzen oder es in das Gewand des Billigen zu kleiden, wenn man Wahrheit verkündet.

Der christliche Glaube hat gewiß in seiner Geschichte durch Intoleranz und Dogmatismus gesündigt. Aber es wäre eine falsche Reaktion, die Wahrheit der Offenbarung nun halbherzig, wachsweich und lauwarm mitzuteilen. Die christlichen Kirchen haben nicht nur deswegen so viele junge Menschen verloren, weil sie sie nicht auf gemäße Weise anzusprechen verstanden, sondern weil sie sie auch nicht genügend forderten. Die verschiedenen Anpassungsmanöver, welche die Integrationsfähigkeit des Christentums für die heutige Gesellschaft beweisen sollten, haben nicht selten den gegenläufigen Effekt erzielt: Sie haben dem christlichen Glauben selbst das Lebensmark entzogen, haben das Salz schal werden lassen, die nonkonformistische Herausforderung des Christlichen abgeschliffen und die explosive Substanz der Offenbarung in kleinste Dosen zerteilt und gefällig-ungefährlich verpackt. So ist auch das Prophetische des Christlichen entschwunden.

Es hätte eigentlich nicht der Subkulturen, Gegensysteme und Alternativen bedurft, wenn wir in allen Schichten und auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens nicht diesen Ausverkauf mitgemacht hätten. Jahrelang haben wir Strukturdebatten geführt und Demokratisierungsspielchen gemacht, große Bürokratien aufgebaut, Kompromisse mit den Mächtigen geschlossen, Disziplinen verfallen lassen, strenge Zucht in den Orden nicht mehr geachtet, Leiden abgeschüttelt, uns abstumpfen lassen. Wir haben zu viel mitgespielt und das Revolutionäre, Immer-Neue und Eigene des christlichen Glaubens preisgegeben.

Der Ruf zur Entschiedenheit darf nicht, wie mancher vermuten könnte, verwechselt werden mit Restauration. So goldene Tage hatte die Vergangenheit auch nicht. Mut zum Bekenntnis und zum Ganzen ist etwas anderes als dogmatischer Starrsinn und fanatische Eigenbrödelei, auch etwas anderes als sture Selbstbehauptung und elitäre Überheblichkeit. Die neue Entschiedenheit ist die Schwester der Demut und der Wahrhaftigkeit – oder sie hat in dieser Welt schon von Anfang an verspielt.

3. Überschaubare und lebensfähige Gemeinschaften stiften

Der Sog religiöser Subkulturen kommt auch vom Zerfall vieler Gemeinschaftsformen in Gesellschaft und Staat sowie in unseren kirchlichen Großge-

bilden. Dies ist nicht nur eine Folge von Vereinsamung und Sinnverlust, Zukunftsbedrohung und Entzug von Geborgenheit in unseren Familien, sondern es hat mit dem Zustand unseres Schulwesens, der Versteppung vieler Wohngegenden, der Bürokratisierung vieler Lebensabläufe und der immer größeren Segmentierung unserer Existenzbereiche zu tun. Auch die kirchlichen Gemeinden können auf Grund ihrer Größe und ihrer Struktur nur selten mehr überschaubare und lebensfähige Daseinsräume bieten[21].

Der Ruf nach Geborgenheit in der Gruppe ist freilich, wie früher schon angedeutet wurde, nicht ungefährlich. Es kann eine süchtige Abhängigkeit von der Gruppe und einen einschneidenden Verlust jeglicher Selbständigkeit geben. Gruppenzwang kann eine Form des Terrorismus werden. Manche sind schon nach kurzer Mitgliedschaft willige, marionettenhafte Werkzeuge, ohne jede Kritikfähigkeit an der entsprechenden »Lehre« oder an der Person des Führers. Die Bindung an die Gruppe kann so exklusiv werden, daß Außenstehende nur noch »Feinde« sind und irgendwelche Beziehungen zu Nichtmitgliedern nicht mehr möglich sind. Jede Rückkehr in einen früheren Beruf oder die Fortführung einer Ausbildung werden illusorisch.

Hat man einmal diese Gefährdungen erkannt, so ist die Flucht in die Sonderwelt des Untergrunds dennoch als Protest gegen den Mangel an Gemeinschaft zu verstehen. Darum gehört es auch zu den Aufgaben des Glaubens, durch Strukturierung und teilweise Ausgliederung aus den großen Gemeinden überschaubare »kleine Lebenswelten«[22] zu schaffen. Diese sind schon deshalb notwendig, weil der Aufbau und der Erhalt der personalen Identität in wechselseitigen Beziehungen erfolgt. Da die konkrete Person sich von gesellschaftlichen Großgebilden weitgehend zurückgezogen hat, muß die Kirche Zwischenräume ausbilden, die nicht einfach den Privatisierungstendenzen erliegen, aber auch nicht den anonymen und übermächtigen Großgebilden angehören[23].

---

[21] Zu den damit gegebenen Problemen vgl. K. Lehmann, Was ist eine christliche Gemeinde. In dieser Zeitschrift 1/72, S. 481–497; ders., Chancen und Grenzen der neuen Gemeindetheologie. In dieser Zeitschrift 6/77, S. 111–127.

[22] Vgl. zu diesem Begriff A. Schütz/Th. Luckmann, Strukturen der Lebenswelt. Neuwied/Darmstadt 1975 (auch: Frankfurt 1979); Th. Luckmann, Lebenswelt und Gesellschaft. Paderborn 1980.

[23] Zu den Folgerungen vgl. außer der in Anm. 22 genannten Literatur auch F.-X Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums. Freiburg i. Br. 1979, 111 ff., 156 ff.; A. Hahn, Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft. Frankfurt 1974; T. Rendtorff, Gesellschaft ohne Religion? München 1975; D. Rössler, Die Vernunft der Religion. München 1976; H. Halbfas, Religion = Bibliothek Themen der Theologie, Ergänzungsband. Stuttgart 1976; H. Gollwitzer, Was ist Religion? München 1980. – Zur Vertiefung vgl. auch K. Lehmann, Vom Sinn der christlichen Existenz zwischen Enthusiasmus und Institution. In: A. Paus (Hrsg.), Suche nach Sinn – Suche nach Gott. Salzburger Hochschulwochen 1977. Graz/Wien/Köln 1978, S. 47–93; A. Paus (Hrsg.)., Jesus Christus und die Religionen, Salzburger Hochschulwochen 1979. Graz/Wien/Köln 1980.

Freilich wird es auch darauf ankommen, wie weit sich solche Kleingruppen in ihrer positiven Funktion als »kleine Lebenswelten« öffnen und aufschließen lassen zu den stufenweise größeren und umfassenderen Gemeinschaftsformen. Gerade die Kirche muß über die »Nestwärme« solcher Kleingruppen hinaus universal und öffentlich bleiben. Sie gibt sich nicht mit dem Aufbau persönlicher Identität zufrieden, aber sie heilt auch nicht nur die von der Gesellschaft geschlagenen Wunden, sondern befähigt zum Aufbau der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Um dies zu ermöglichen, muß der christliche Glaube das Paradox wagen, in einer anonymer gewordenen Welt überschaubare und lebensfähige, fruchtbare und beispielhafte Gemeinschaften zu stiften. Die Kirche hat es auch in früheren Jahrhunderten immer wieder vermocht. Wenn sie sich auf den Geist des Herrn einläßt, wird er immer wieder Christen von neuem und in unerwarteten Formen versammeln.

Solange die Geschichte währt, ist auch das Christentum nicht endgültig vollendet. Zwar wird es kein anderes und besseres Wort geben als den Sohn der Liebe. Was dies aber bedeutet, wird immer wieder erst in Auseinandersetzungen und Verwandlungen offenbar. Das reine Christentum gibt es in dieser Zeit nicht. Wir lernen das Eigene besser im Streit mit dem Fremden, und so zeigt sich auch manchmal, daß das Fremde uns etwas sagt, was uns hilft oder mindestens uns zu uns bringt. Darin sehe ich die Gunst der geschichtlichen Stunde.

Religiöser Aufbruch oder neue Gnosis?

Von Josef Sudbrack SJ

Die Tatsache ist evident: Östliche Religiosität bricht – regional wie auch geistig – ins gewachsene, klassische Christentum ein. Die Bewertung allerdings muß behutsam geschehen. Auch der »Einbruch des Hellenismus« ins Urchristentum war kein Sündenfall, sondern ließ das Christentum Fuß fassen in der damaligen Kultur und half ihm endgültig, den judaistischen Rahmen zu sprengen. Doch eine Bewertung muß geschehen; so wie damals die Apologeten, ein Irenäus, die Alexandriner und andere sich mit der heidnischen Kultur auseinandersetzten.

Aber das anzusprechende Phänomen läßt sich nicht auf »östliche Religiosität« einengen. Die Begegnung der Weltreligionen ist wichtig; dahinter aber steht Wichtigeres zur Frage. Romano Guardini hat es in seinen letzten Jahren als Gefahr der »Gnosis« diagnostiziert. Von zwei Brennpunkten her kann man den schillernden Begriff bestimmen; von der Methodenfrage her: Kann eine irgendwie geartete Methode den Menschen ins Absolute hineinführen? und von der Begreifensfrage her: Kann der menschliche Geist das Absolute erfassen, sei es denkend oder erfahrend oder mit noch tieferen Kräften?

Schon die Brennpunkte zeigen, daß es nicht um billige Ja-Nein-Antwort geht. Auch im Christentum gibt es methodische Wege zu Gott und Gotteserfahrung. Die Antworten müssen differenzierter ausfallen.

Der darzustellende Stoff ist so breit, daß sich Zitierungen verbieten. Das Inhaltsverzeichnis eines detaillierten Buchangebots (Esoterik, Hugendubel München) kann einen Überblick vermitteln: Bewußtsein / Yoga, Zen / Gestalt- und transpersonale Psychologie / Träume / Märchen, Mythen, Symbole / Meditation und Kunst / Mystik, Metaphysik / Esoterik (unterhaltend) / Weltreligionen / Die Bibel / Sufismus, Islam / Buddhismus, Hinduismus / Indianer, Schamanen / Prophezeiungen / Leben nach dem Tod, Karma, Wiedergeburt / Okkultismus, Magie, Radiästhesie / Astrologie / Tarot, Kabbala, Numerologie, Alchemie / Harmonik / Hand-, Gesichtslesen, Graphologie / Parapsychologie, PSI, Phantastisches / Lebensphilosophie, Selbsthilfe / Theosophie, Anthroposophie / Anthroposophisch orientierte Medizin / Anthroposophie-Ackerbau und Ernährung / Geistige Heilmethoden / Außenseiter-Medizin. Man kann leicht erweitern: Jugendreligionen, Zauberei, antike Mysterien, Musik, alternative Gruppen, grüne Bewegung. Man kann auch weiter differenzieren wie beim Stichwort: Östliche Meditation. Doch es geht um das Gesamtphänomen.

Ansatzstellen

1. Die Sehnsucht nach magischer Kraft (Methode) und Geheimwissen wurzelt tief im Menschen. Die vorzüglich redigierte Monatsschrift »Esotera«, Die Wunderwelt an den Grenzen unseres Wissens, belegt dies mit ihrer hohen Auflage. Ebenso der weltweite Erfolg der Castaneda-Bücher. Der Autor erzählt in Ichform seine Begegnung mit einem geheimnisvollen Indianer, der ihn ins Reich magischer Kräfte einführt: Verwandlung, Beherrschen von Raum und Zeit, jenseits von Leben und Tod. In den USA diskutiert man ihn auf akademischer Ebene: Roman? Symbolik? Betrug? Tatsache?

Die Bandbreite von alledem reicht von evidentem Betrug bis zur strengen Wissenschaft. Hinter dem Kriminellen und Lächerlichen aber zeigen Grenzüberschreitungen die schillernde Zweideutigkeit der Phänomene. Geht es in diesen Erfahrungen um Gott oder um anderes? Kann man – wie eine anwachsende Literatur berichtet – vom Tod ins Leben zurücksteigen und damit den Vorhang zum Jenseits öffnen? Wird der christliche Auferstehungsglaube nun abgelöst durch exaktes Wissen vom Leben nach dem Tod? Lassen sich Gott und Gotteserfahrung methodisch erzwingen und bezwingen?

2. Naturwissenschaftler glauben von ihrem Gebiet her das Absolute greifbar machen zu können. Es sind hochqualifizierte Fachleute, meist Physiker, aber auch Biologen. R. Ruyter nennt sie »Die Gnostiker von Princeton« und zählt auch C. Fr. von Weizsäcker mit seinen mystischen Erlebnissen dazu. Fr. Capra meint, daß sich hier endlich Physik (moderne Wissenschaft) und Mystik (religiöse Erfahrung) zu Einheit verbinden. Am greifbarsten ist der Versuch, Glaube durch Wissen und Methode abzulösen, innerhalb der Psychologie. Das C.-G.-Jung-Wort, daß er nicht zu »glauben« brauche, weil er »wisse«, muß in diesen Kreisen veraltet wirken. Die Tiefe des Bewußtseins ist zum Abgrund des Göttlichen geworden. Und diese Tiefe ist dem Zugriff des Menschen offen. Heute wird sogar die Drogenmethode der »Bewußtseinserweiterung« zum Göttlichen durch Biofeedback ersetzt, also durch elektrische Steuerung der Gehirntätigkeit, die dem Menschen die Sein-Erfahrung des Göttlichen und des Göttlichwerdens schenkt.

Gott wird reduziert auf kosmisches Bewußtsein – wie zum Beispiel K. O. Schmidt Meister Eckhart deutet; oder auf psychologisches Tiefenbewußtsein, wie das Eckhartbuch von G. Wehr es versucht.

Wir wissen heute, daß der Mensch ein unbekanntes Wesen ist, daß in ihm ungeahnte Kräfte schlummern, daß der Kosmos mehr ist als eine technisch zu beherrschende Maschine. Aber der Gott des Christentums liegt über all dem weit hinaus; er ist keine noch so tief angesetzte Immanenz der Welt.

3. In den Boden solcher bewußten oder unbewußten Erwartungshaltungen sickert die östliche Religiosität ein wie ein Landregen. Die Wurzeln der indischen Religionen liegen nach M. Eliade und D. Langen in dem mit

Schamanismus umschriebenen Phänomen. Der Urmensch stand in einem uns fremd gewordenen unmittelbaren Verhältnis zur Natur. Von dort her besaß er Kräfte, die zwischen Umwelt und Leib, Natur und Schicksal, Materie und Geist hin- und herschwangen. Als der Mensch sich zum Herrn über die Natur erhob, trat er aus diesem Eingebettetsein in die Natur heraus. Die religiösen Traditionen des indischen Subkontinents oder der mittelamerikanischen Indianer haben Züge dieses Eingebettetseins bewahrt, pflegen sie und geben sie von Generation zu Generation, von Meister zu Schüler, weiter.

Der Hauptgrund des Aufblühens östlicher Religiosität im Westen ist die Sehnsucht nach diesem Urzustand. Doch man übersieht dabei ein Vielfaches. Diese östlichen Traditionen werden nur verkümmert als Show und Geschäft angeboten. Ohne ihren strengen religiös-asketischen Rahmen pervertieren sie. Das Christentum aber hat in der Mitte seiner Botschaft einen grundsätzlichen Schritt über diese Erfahrungen hinaus getan zu Gott, dem freien Herrn all dieser Kräfte. Die Ahnungen dieses Gottes, die R. C. Zaehner in genuinen Traditionen östlicher Religiosität aufzeigen kann, gehen im augenblicklichen Boom unter.

4. Von diesem Hintergrund her sind die innerchristlichen Bewegungen anzufragen, die sich um Meditation und auch um pfingstliche Erneuerung gruppieren. Diese Bestrebungen sind nicht nur legitim, sondern für eine christliche Existenz von heute weithin notwendig. Sie könnten Gesprächsführer im Dialog der Weltreligionen werden. Durch die Meditation und das charismatische Gebet werden verschüttete Schichten menschlicher Existenz freigelegt, die den christlichen Vollzug und christliches Leben existentiell vertiefen können.

Aber das kann nur gelingen im Wissen um das, worauf man sich einläßt. Die Psychologie warnt mehr und mehr – wie es schon C. G. Jung tat – vor den Gefahren, wenn der Mensch in seine »Acheronta« versinkt und dabei nicht weiß, was er tut. Das rituelle Peyote-Essen der Indianer führt unvermeidlich zur Katastrophe, wenn es der neugierige Europäer ohne die innere religiöse Ordnung versucht.

Methoden und Erfahrungen östlicher Religiosität werden nur dann zur Bereicherung, wenn sie ihren Stellenwert im Christentum erhalten. Nur so werden sie integriert und können einen echten Dialog mit den Weltreligionen in die Wege leiten.

Nicht der »Einbruch östlicher Religiosität ins Christentum«, sondern der Dilettantismus, mit dem man sich ihm stellt, macht das Unbehagen aus.

Brennpunkte

Die Auseinandersetzung muß vielfach geschehen: auf theologischer Ebene, wo die gnostizierenden Züge mancher christlichen Bemühungen aufscheinen

würden; an den Rändern durch Auseinandersetzung mit Magie oder der Princeton Gnosis. Dem Anliegen und der Erfahrung des Verfassers dieser Bestandsaufnahme aber entspricht es, für die christliche Praxis Akzente zu setzen.

1. Meditation wie charismatisches Beten sind auf weite Strecken – von den rühmlichen Ausnahmen darf abgesehen werden – theorielos und sogar theoriefeindlich. Das Wort »Theologie« ist zum Schimpfwort geworden, als versperre das geistige Bemühen um den Inhalt der Offenbarung den Zugang zur christlichen Praxis, als sei das Dogma der Feind des Lebens.

Die christliche Theologie muß sich den Vorwurf, zu weit ab vom Leben zu agieren, gefallen lassen; jede Theorie läuft Gefahr, den Boden des Lebens unter den Füßen zu verlieren. Aber Theorielosigkeit öffnet alle Türen für Irrtümer und fällt dann – wie die Geschichte lehrt – unbewußt allen möglichen Theorien zum Opfer.

So spricht man zum Beispiel vom »ungegenständlichen« Meditieren, wodurch das Subjekt-Objekt-Denken der Wissenschaft überwunden werde. Mit dem Terminus »ungegenständlich« aber gliedert man sich einer typischen »Theorie« der Moderne an. Das »Gegenständliche«, von dem der Deutsche Idealismus und auch Karl Marx sprechen, ist das instrumental zu Beherrschende (Habermas), das Manipulierbare; aber es wird dann ausgeweitet auf alles, was »gegenüber«-steht; und darunter fällt Person, Du, Freiheit. Die »ungegenständliche« Meditation wertet nun Liebe und Begegnung als »gegenständliche« Beziehungen ab und ist damit einer ungewußten Theorie zum Opfer gefallen, die Person und Freiheit als »Gegenstände« betrachtet. Typisch gnostisch wird dann auch die Freiheit als passives, wissendes, widerspruchsloses Sich-Einfügen in die Allgewalt des Schicksals gedeutet: Frei ist, wer sich der Unabänderlichkeit beugt.

Das patristische und mittelalterliche Symbol-Denken aber stand wie das heutige personale Denken über dieser dinghaften Kategorie von »gegenständlich-ungegenständlich«. Hier gälte es anzusetzen, um diesen – in sich wichtigen – Bestrebungen den notwendigen theologischen Halt zu geben.

2. An den »Einbruchsstellen östlicher Religiosität« ins Christentum zeigt sich weiterhin eine erschreckende Unkenntnis der christlichen Tradition. Fachtheologen plädieren für ein Kennenlernen fremder Traditionen und verkennen die eigene, christliche. Nur so konnte es zu Fehlübersetzungen wie der der Wolke des Nichtwissens kommen; nur so kann man Einzelworte aus dem Corpus der Ps. dionysischen Schriften herauslösen und dabei das imponierende, überaus traditionelle Gesamtgebäude mißachten; nur so kann man Randäußerungen der christlichen Mystik von den zentralen Aussagen isolieren und damit mißverstehen.

Mehr noch aber sind die Reichtümer der christlichen Spiritualität für die Praxis neu zu erschließen. Die ganzheitliche Gotteserfahrung, die in der mit-

telalterlichen, symbolisch-sakramentalen Welt zu Hause war, kann weder im Subjekt-Objekt-Schema, noch in dessen Negation erschlossen werden. Leiberfahrungen (z. B. homo erectus!), Licht-Erlebnisse (Morgen – Abend), Bewegungsbewußtsein (Maria »eilte« ins Gebirge), harmonisches Fühlen (Sphärenmusik) und manches andere muß zusammenkommen, um diese Reichtümer für heute fruchtbar zu machen.

In diesem symbolisch-sakramentalen Weltbild fallen die Probleme der Gnosis (die stets quantitative Züge trägt) weg. Dort nämlich ist alles Erfassen und Begreifen eingebunden in ein noch tieferes Geheimnis; dort ist jede Erfahrung getragen von einem tieferen unerfahrenen Grund. Gnosis im gemeinten Sinn aber will nicht das Absolute dem Geist verfügbar machen.

3. Der Rückgang in die Tradition muß in der personalen Beziehung zu Jesus von Nazareth gipfeln. Im theoretischen Gespräch wird sich jeder christliche Theologe dessen bewußt sein. Doch in der Praxis der Meditation wird die unüberbietbare Rolle Jesu vernachlässigt. Dann aber trägt das theoretische Argumentieren mit Jesus (kosmischer Christus usw.) die Züge eines Spiegelfechtens.

In der Praxis des Betens und Meditierens muß der Glaube an Jesus nicht nur Theorie oder Willens-Ja, sondern Lebensvollzug werden. Die Religionsphänomenologie scheint sich einig zu sein, daß Personalität und allgemeinmenschliche Freiheit (nicht nur die der Selbstfindung, sondern auch die der Entscheidung) mit der Predigt Jesu in die Geistesgeschichte eingetreten sind, oder besser gesagt: ins Licht des reflexen Bewußtseins gehoben wurden. Wer also das volle Christentum in den religiösen Vollzug hineinheben will, kann die Meditation Jesu nicht auf ein Abstellgleis schieben. Er muß – wie Ignatius in seinen geistlichen Übungen – das Leben Jesu in die Mitte des Meditierens stellen. Erst von dort her kann ein echtes Gespräch zwischen Christentum und Religionen initiiert werden – alle anderen Ebenen bleiben im Vorraum.

4. Entsprechendes gilt von der Kirche. Es wird von Tag zu Tag klarer, daß ein untrennbarer Zusammenhang besteht zwischen dem Bekenntnis zum ganzen Dogma Jesu – Gott und Mensch in einer Person – und dem Bekenntnis zur Kirche. In den genannten Tendenzen entsteht hingegen – in unterschiedlicher Akzentuierung – eine Allianz der Wissenden und der Erfahrenen, die sich jenseits der traditionellen Religionen (die als konfessionell abqualifiziert werden) zu einer Super-Religion zusammenfinden. Kirchliche Bindung wird – wiederum in entsprechender Schattierung – als äußerlich oder gar als Hemmschuh der wahren Menschheitsreligion angesehen.

Was theoretisch dazu gesagt werden muß, wird zur Genüge diskutiert. Für die Praxis aber heißt es: Gerade die intensiven religiösen Vollzüge, die in der Meditations- und charismatischen Bewegung gesucht werden, müssen das Element des Kirchlichen intensiv und bewußt in ihre Vollzüge hineinneh-

men, wenn sie nicht aufgesogen werden wollen von einer vermeintlich superkonfessionellen Religiosität. Es ist eine Erfahrung der Praxis, daß die Verflüchtigung Jesu zu einer der großen religiösen Gestalten der Menschheit Hand in Hand geht mit dem Aushungern des kirchlichen Geistes. Daß diese Kirchenerfahrung positiv, aufbauend sein muß und nicht nur in Zwang und Unterordnung sich niederschlagen darf, versteht sich von selbst. Mir scheint, es gibt zur Selbstfindung des Christentums keinen empfindlicheren und gefährdeteren Nerv als die positive Stellung zur Kirche. An dieser Stelle wird letztlich ausgefochten, ob die Begegnung mit den Weltreligionen ein Neu-Sich-Finden des Christentums bedeutet; hier wird sich auch entscheiden, ob die Offenbarungswahrheit von Jesus Christus ungebrochen, wenn auch in vielleicht ganz neuer Gestalt, in die Zukunft hineingetragen wird.

5. Im Beobachten der deutschsprachigen Szene scheint augenblicklich das christliche Beten und Meditieren nicht so sehr durch einen plötzlichen »Einbruch fernöstlicher Religiosität« gefährdet zu sein, wie man noch vor einigen Jahren fürchten konnte. Die christliche Substanz ist zu stark. Gefährlicher – wenigstens in der Fernwirkung – ist das Verharmlosen und Sentimentalisieren des christlichen Betens und Meditierens, das allerdings Hand in Hand mit den fernöstlichen Einflüssen geht. Das ständig wachsende technische Verfügungswissen des modernen Menschen hat ein ebenso ständig sinkendes kulturelles Bildungsniveau zur Folge, wirkt sich aber besonders negativ auf das Niveau religiöser Vollzüge aus.

Es genügt, auflagen-starke Meditationsbücher durchzublättern oder einigen charismatischen Gottesdiensten beizuwohnen, um eine religiöse Regression ins Kindische zu befürchten. Gewiß, Gottes Wirken hat seine eigenen Gesetze. Aber nach menschlicher Voraussicht kann christliche Religiosität, die bildungsmäßig primitiv geblieben ist, der Argumentation und der Erfahrung überlegener östlicher Religiosität auf die Dauer nicht standhalten, – ebenso wenig wie auch dem wachsenden Niveau an technischem Verfügungswissen. Die Schätze der christlichen Tradition bis hin zum Reichtum der Heiligen Schrift lassen sich auf die Dauer nur über wissendes Verstehen und von Bildung getragener Erfahrung in die heutige Zeit einbringen. Nicht jeder Christ muß an der Spitze des theologischen Fortschritts stehen; aber wer zum Beispiel das mit Himmelfahrt Jesu Ausgesagte nicht in seinen Glaubensvollzug und in sein modernes Weltbild integrieren kann, sondern die Frage danach entweder verdrängt oder in billiger Art und Weise löst, bietet der Verächtlichmachung des christlichen Glaubens eine offene Flanke. Und nicht nur der Spezialist, sondern jeder Christ kann heute in ein Religionsgespräch hineingezogen werden, wo solche Fragen anstehen. Ein Großteil heutiger katechetischer Bemühung geht an solchen Problemen vorbei, oder verharmlost sie, oder gibt eine Antwort, die schon auf dem Wege ist, Glaubenssubstanz preiszugeben.

Aufgearbeitet aber werden solche Fragen letztlich nur vom religiösen Vollzug her, der sich nicht nur – wie es viele Meditationsbücher tun – in hübschen Bildern und Selbstfindungstexten ergehen darf, sondern sich den Problemen stellen muß. Das aber erfordert ein Niveau des christlichen Betens und Meditierens, das nur selten von der gängigen Literatur erreicht wird.

Erst dann, wenn der eigene Glaubensvollzug nicht aus Angst vor Theorie in Primitivität flüchtet, wenn er mit dem Reichtum der Tradition auch deren Gipfel, Jesus Christus, und deren Raum, die Kirche, einbezieht, wird der »Einbruch östlicher Religiosität« ins Christentum zur Chance für eine christliche Weltkultur und wird stark, die letzten europäischen Voreingenommenheiten abzuwerfen. Erst dann kann das Gespräch mit den Weltreligionen Frucht bringen – für beide Partner. Und wenn man dann von christlicher Gnosis spricht, ist es nicht mehr das abergläubige Gemisch aus Rationalität und Magie, aus Methode und geheimnisvoller Beschwörung, sondern die Gnosis, von der Paulus singt: O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Gnosis Gottes. Dann ist es die Gnosis, die Gotteserfahrung und die Gottesbegegnung, die Jesus Christus uns gebracht hat.

Impulse

Dann wird auch die Grundstruktur jeder Begegnung des Christentums mit neuen Welten sichtbar: Je tiefer in der Mitte verankert, desto freier und fruchtbarer wird der Dialog, desto offener die Grenzen für Austausch, Begegnung und Bereicherung. Heute allerdings vollzieht sich das Gespräch mit den Weltreligionen noch weithin anders: Man glaubt, an den Rändern diskutieren und die Mitte ausklammern zu müssen; oder man zieht Abwehrmauern hoch, weil Angst herrscht um die Mitte, deren man sich nicht sicher ist; oder man spannt ein Überdach des »Verständnisses«, eine Super-Religion, eine Super-Mystik über alle Grenzen hinweg und stumpft ab gegenüber dem Auftrag der eigenen Mitte. Der echte Dialog der Religionen kann nur von der Mitte aus geführt werden. Dieses bewußte Ja zum eigenen Standort ist man nicht nur der eigenen Weltanschauung, sondern auch dem Gesprächspartner schuldig; nur so nimmt man ihn ernst.

Mit dieser Grundhaltung des echten Dialogs wird das Christentum nicht nur fremde Welten verstehen, sondern – wichtiger noch – neue Impulse des eigenen Lebens entdecken. An den beiden Brennpunkten des gnostischen Weltbildes: Begreifen/Erfahren und Methode, die beide im Christentum wichtig sind, ist dies zu verdeutlichen.

1. Das Christentum der Vergangenheit war ein Christentum der Erfahrung. Es genügt, in einem der Dome umherzugehen und sich dabei bewußt zu werden, daß in diesem Bauwerk all das gesammelt war, was heute von Kultur und Kunst, von Stadt und Staat, auf dem Markt der Massenmedien und in stiller Stube dem Menschen angeboten wird. Die von der religiösen

Mitte gesammelte Gesamtkultur ist vergangen; damit aber auch der starke emotionale Hintergrund, der dem Christen der Vergangenheit in unhinterfragter Selbstverständlichkeit mitgegeben wurde.

Die neuen Religionen brechen so wuchtig ins klassische Christentum ein, weil der Mensch sich nach dem Einheitsgrund einer Gesamtkultur zurücksehnt. Die einen flüchten deshalb in abgeschirmte religiöse Monokulturen; die anderen glauben, in der säkularisierten Welt, in Physik und Paraphysik, in Psychologie und Parapsychologie, in mythischer Anthropologie die Einheit der Kultur wiederzugewinnen. Der Traum vom alternativen Lebensstil – weit weg vom Schmutz der Zivilisation – und der Traum einer einheitlichen, human-rationalen Weltethik haben die gleiche Wurzel.

Solche Entwicklungen müssen reflektiert werden. Entscheidender aber sind die Folgerungen für den christlichen Lebensvollzug: er muß erfahrungsgesättigt sein, wenn er dem Erfahrungsangebot fremder Religiosität standhalten, wenn er die Erfahrungsleere heutiger Zivilisation bestehen soll. Von zwei Seiten her sollte das Christentum dieser Forderung nachkommen.

In bezug auf die Tatsachen, auf die Inhalte des Glaubens hat die »Entmythologisierung« Entsprechendes versucht – wenn auch meist unter schiefem Vorzeichen. Jedes christliche Dogma hat seinen »Sitz im christlichen Vollzug«. Jedes christliche Dogma kann und muß deshalb dem Menschen jeder Kultur so nahegebracht werden, daß er es nicht nur verstehen kann, sondern die Lebensfülle Gottes darin erfährt. Man sollte vielleicht nicht primär die extremen Positionen mancher Schriftexegese tadeln, sondern daß es ihnen nicht gelingt, dem Gläubigen den Reichtum Gottes im neuen Umgang mit der Heiligen Schrift nahezubringen. Wo dies nicht gelingt, darf man allerdings auch einige Vermutungen über den »Verlust der Glaubens-Mitte« anstellen.

Auch beim Vollzug sollte der Akzent stärker auf »Erfahrung« liegen. Je breiter doch der Mensch erfährt – mit Leib und Seele, mit Wille und Gefühl, in Bewegung und Ruhe, in Einsamkeit und Gemeinschaft –, desto richtiger erfährt er. Man sollte auch hier die Angst abbauen, neue Formen von Erfahrung und neue Methoden von Gebet und Meditation einzubeziehen ins christliche Leben – auch wenn sie aus dubiosen Quellen stammen. Statt dessen sollte man die Mitte des Glaubens stärken, um die sich all diese Erfahrungen legen sollen.

Die Mitte aber ist Jesus Christus, wie er uns in der Schrift überliefert und durch die Hände der Kirche geschenkt wird.

2. Damit ist schon der zweite Brennpunkt, die Methode, ins Gespräch gekommen. Weil das unhinterfragte Weltbild der christlichen Religion der Vergangenheit angehört, will sich der heutige Mensch in eigener Anstrengung ein neues Weltbild und eine tragende Welterfahrung erarbeiten – das heißt Methode. Er möchte das, was früheren Generationen in die Wiege gelegt

war, aus eigenen Kräften erstellen. Das aber ist nicht nur berechtigt, sondern lebensnotwendig.

Es entspricht der heutigen Situation und der Gefährdung des Menschen, daß diese Methoden noch umfassender als zuvor den ganzen Menschen in Beschlag legen. Aber vieles von dem, was früher einmal selbstverständlicher religiöser Vollzug war – Wallfahrt, Kniebeuge, Rosenkranz, Kreuzzeichen usw. –, muß nur mit dieser hermeneutischen Brille angesehen werden, dann wird klar: das waren ganzheitliche Methoden der Gotteserfahrung.

Die mehrmals erwähnten zwei Bewegungen – der Meditation und des charismatischen Betens – bemühen sich ausdrücklich, mit neuen Methoden und Wegen zur Gotteserfahrung den christlichen Vollzug neu zu beleben. Ihnen ist deshalb auch die Sorge um die Mitte des Glaubens in besonderer Weise aufgetragen. Es liegt in der Natur der Sache, daß jeder neu entdeckte Wert ein Eigengewicht hat, das am Weitergehen hindern möchte; je höher der Eigenwert, desto stärker die Gefahr, nicht weiterzugehen und bei einer Methode, einem Weg, stehenzubleiben.

So warnt zum Beispiel ein weitverbreitetes katholisches Meditationsbuch davor, Negatives zu meditieren; denn Meditation soll Ruhe, Ausgeglichenheit und Selbstfindung schenken. Mehr oder weniger aber wird auch das »Kreuz« in dieses »Negative« eingeschlossen. Damit aber ist der christliche Skandal für die Welt (in dem der Zen-Buddhist D. T. Suzuki die Grenze zwischen Christentum und Buddhismus erkennt) aus dem Weg geräumt und mit ihm die christliche Mitte. Entsprechendes gilt für das charismatische Beten, das einen immanenten Hang zur Massensuggestion hat. Gerade in ihm muß die christliche Mitte von Freiheit und freier Entscheidung hervorgehoben und gepflegt werden.

3. Bei alledem und in entsprechender Weise beim Gespräch der Religionen soll es sich nicht darum handeln, die Angebote und Einflüsse fremder Religiosität abzulehnen, sondern ihnen den rechten Stellenwert im eigenen Glauben zu geben.

Für diesen rechten Stellenwert aber gibt es, wie mir scheint, keine allgemeingültige, quantitative Norm. Dasjenige natürlich, was in der Schwemme neuer und alter »Religiosität« betrügerisch, lächerlich oder minderwertig ist, läßt sich schnell ausmachen; das Urteil fällt leicht. Je mehr man sich aber dem Zentrum solcher Bewegungen nähert (die beiden Brennpunkte: Methode – Erfahren, können es ausmachen), desto weniger geht es um Ja-Nein-Alternativen. Hier sollte das Wort der paulinischen Narrenrede gelten: »Wir aber um so mehr!« Gemeint ist damit ein Ja und die gleichzeitige Einordnung in den Kosmos des Christentums. Das ist keine christliche Arroganz, wie man oft – von Christen! – hört. Jede Weltanschauung und Welterfahrung, die den ganzen Menschen ergreift – Buddhismus, Islam, Hinduismus usw. –, bewegt sich auf entsprechenden, ähnlichen Bahnen.

Die Sicherheit Jesu Christi sollte dem Christen in der Begegnung mit fremder Religiosität die Zuversicht früherer Generationen wiedergeben. Wie Paulus sollte der Christ seine Mitte vertiefen, um so für Gespräche, Begegnungen, Bereicherungen, auch für Kritik und Tadel offen zu werden. So schreibt Paulus an die Korinther:

Darum setze niemand seinen Ruhm auf Menschen; denn alles ist euer, es sei Paulus oder Apollos oder Kephas, es sei Welt oder Leben oder Tod, es sei Gegenwärtiges oder Zukünftiges (es seien Werte, von welcher Gestalt sie uns auch begegnen): Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes.

Können destruktive Kulte Religiosität vermitteln?

Von Wanda von Baeyer-Katte

»Natürlich ist alles eine Religion, was den menschlichen Geist behandelt und auch Parlamente greifen Religionen nicht an« (L. R. Hubbard)[1].

Die Frage unseres Themas klingt paradox. Eine tiefer gehende Antwort kann aber nicht auf der Ebene der Religionsphilosophie oder der Sektengeschichte erfolgen. Dazu sind die vorliegenden Fakten viel zu undifferenziert. Sie bieten für beides allzuwenig Anhaltspunkte.

Andererseits kann aber auch nicht nur auf subjektive Meinungen zurückgegriffen werden. Im folgenden wird versucht auf jenen Orientierungsbestandteilen aufzubauen, die als allgemeine, in ihrer normativen Gültigkeit verbindliche Richtlinien unseres Kulturraumes anzusehen sind.

Indem also die Grenzlinie aufgezeigt wird, wo das »völlig Andere« bei diesen Kulten beginnt, wird zugleich auf Positionen verwiesen, die für uns gleichartige, verbindliche Bedeutung haben. Es geht um einen Basiskonsens, von dem aus das Thema »Können destruktive Kulte Religiosität vermitteln?« beantwortbar werden kann – vorausgesetzt dieser Konsens ist tragfähig.

Denn zunächst klingt die Fragestellung paradox, und die Problemlage ist eben genauso paradox. Einerseits ist die Destruktivität gewisser Kulte, wie sie hier behandelt werden, eine sich immer mehr durchsetzende Auffassung in Fachkreisen[2]. Diese Kulte widersprechen auf jeden Fall und ganz offen dem christlich-westlichen Menschenbild. Sie erbringen auch pathologische Wesensveränderungen bei Einzelpersonen, die sich ihnen total ausgeliefert haben[3]. Andererseits nannte man sie »Jugendreligionen«[4]. Die Scientologen nennen sich sogar selbst *scientology church*, also Kirche[5]. Die transzendentale Meditation, die zunächst lebentechnische Kurse gegen Entgelt anbietet, gipfelt in einem World-Plan-Center, einer Art Zentrale aller spirituellen Kräfte, mit denen durch bloßes Denken und Wollen (ohne Handeln) die Welt verän-

---

[1] ABI – Aktion Bildungsinformation e.V., Stuttgart; I. Heinemann u. E. Kleinmann, Die Scientology Sekte und ihre Tarnorganisationen. Stuttgart o. J., S. 26.

[2] M. Müller-Küppers/F. Specht (Hrsg.), Neue Jugendreligionen. Göttingen 1979; Junge Union Baden-Württemberg, M. Schlindwein, Die sogenannten neuen Jugendreligionen. Stuttgart o. J., S. 81 f.

[3] Dokumentation über die Auswirkung der Jugendreligionen auf Jugendliche in Einzelfällen, Arbeitsgemeinschaft der Elterninitiativen. Bonn, Februar 1978.

[4] F. W. Haack, Die neuen Jugendreligionen, Bd. I und Bd. II e.V. Presse Verb. f. Bayern. München 1978.

[5] Offizieller Name: Scientology Kirche Deutschland, Sitz München. Sie hat angeblich 3 Millionen Mitglieder in den USA und eine weitere Million im Ausland. England hat 1968 ausländische Scientologen des Landes verwiesen.

dert würde. Dieses Vorhaben, dessen angeblich magische Wirksamkeit den Kursteilnehmern aber erst nach sehr vielen Vorübungen als das wahre Lernziel offenbar wird, heißt »Meditation«[6].

Die Frage lautet also, ob trotz einer völlig uneuropäischen, ja geradezu antirationalen Sinnesweise solche und verwandte Kulte – die unter verschiedenen Namen, auch Tarnbezeichnungen[7], für ihre Lebensform werben – echte Religiosität, also Religion vermitteln.

Die Frage lautet nicht etwa, ob die außereuropäischen großen Religionen dies vermögen. Sehr viele Kenner dieser Bekenntnisse haben an ihren hochstehenden Religionsstiftern und an ihren gläubigen Anhängern Denkformen und Lebensformen erkannt, die ethisch und religiös hoch gewertet werden müssen. Diese Bekenntnisse stehen hier überhaupt nicht in Frage.

Es handelt sich bei den sogenannten neuen Jugendreligionen vielmehr um folgende Organisationen: »Children of God« (Familie der Liebe). Ihr Gründer ist David Berg, genannt Mo. »Divine Light Mission«, ihr Gründer ist Guru Maharaj Ji. »Internationale Gesellschaft für Krisna-Bewußtsein«, ihr Gründer ist Swami Prabhupada. »Die Vereinigungskirche e.V.«, ihr Gründer ist San Myung Mun. Anders aufgebaut, aber ebenfalls nicht auf dem Boden unserer europäischen Orientierungsformen und mit möglichen destruktiven Folgen für labile Persönlichkeiten ist die *Scientology Church,* der Gründer ist der Amerikaner Lafayette Ron Hubbard. Einen wiederum anderen organisatorischen Aufbau, aber ebenfalls eine Gegenposition zum Menschenbild unserer Kultur, entwickelt die »transzendentale Meditation«, ihr Gründer ist Maharishi Mahish Jogi. Außerdem treten in wechselnder Gruppierung eine Fülle von Gurus auf, die ebenfalls mit Meditationsmethoden um Anhänger werben.

Sind das Religionen? Wird Religiosität durch sie vermittelt?

Diese Frage wäre einfach zu beantworten, wenn der Begriff Religiosität durch klare Erkenntniskriterien, notwendige oder hinreichende Bedingungen, eine transkulturelle Prüfung ermöglichen würde[8]. Das Phänomen »Religiosität« ist aber eine aus christlicher Wurzel entwickelte Sinnesart. Die darin angesprochene Verinnerlichung ethischer Aspekte und Glaubensinhalte wur-

---

[6] E. Langen, Die transzendentale Meditation. Autog Train Algem Psychother, 5, 15–21 (1978); M. Mildenberger/A. Schöll, Die Macht der süßen Worte. Die Bewegung der transzendentalen Meditation. Aussaat, Wuppertal 1977; Memorandum deutscher Ärzte (Mitglieder der Vereinigung zur Förderung der Gesundheit durch transzendentale Meditation), An die Bundesregierung. Bonn 23. August 1978; J. Whyte, Alles über TM. München 1976.

[7] Pressedienst Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit. Bonn 30. 4. 1979.

[8] H. Tellenbach, Die Dekomposition religiöser Grundakte in Wahn und Melancholie. Jb. Psychol Psychother Med Anthropol 14, S. 278–287 (1966); Chr. Evan, Kulte des Irrationalen. Hamburg 1976; Die neuen Jugendreligionen, Hanns Seidel-Stiftung (Hrsg.). München 1979; H. Cox, Licht aus Asien. Stuttgart 1978.

de primär am Beispiel der christlichen Religiosität beschrieben, hier vertieft und hier vorgelebt. Alle Konnotationen dieses Begriffes verweisen auf christliche Voraussetzungen: die Individualität, die Nächstenliebe als realisierende Praxis, also die gefühlte Glaubensgewißheit bei innerweltlicher Bewährung. Wo dies alles für uns auch im außerchristlichen Traditionsraum vorfindbar wird, erkennen wir Verwandtes an. Aber wir entnehmen diesen Vergleich der Analyse von Existenz und Ausdrucksform unserer Religiosität. Sie ist für uns der vorgegebene Maßstab für Religiosität überhaupt. Diese Einschränkung gilt auf dem Boden unseres Selbstverständnisses. Nicht nur aus Glaubensgewißheit, ebenso auch aus der Erfahrung der natürlichen Lebenspraxis kann entnommen werden, daß praktische Nächstenliebe am Einzelfall das Resultat, das Kennzeichen, der Realitätsmodus, für echte Religiosität ist. Religiosität ist erkennbar am mitmenschlichen Verhalten, das sich nicht den Pflichten der Welt entzieht.

Drop-out ist also irreligiös.

Dieser totale Ausstieg aber wird ausdrücklich von einigen dieser Sekten verlangt. Unausdrücklich ist er die Folge der verlangten Mentalitätsänderung.

Damit wäre das Problem auf eine sehr simple Formel gebracht und die Richtung seiner Beantwortung angegeben.

Jedoch in Wahrheit fangen die Schwierigkeiten hier erst an. Der bloße *drop-out*, der sich allen Arbeitsverpflichtungen, aber auch allen zwischenmenschlichen Bindungen entzieht – der sich also nicht wie der christliche Ordensangehörige der christlichen Nächstenliebe unverlierbar weiterverpflichtet weiß – er ist in seiner Isolation gerade nicht der typische Kultanhänger. Er steht auf einer Vorstufe.

Die Tatsache, daß die destruktiven Kulte Berufsverzicht, Verzicht auf allen Privatbesitz und Eigentum, Verzicht auf individuelle Lebensformen, zum Teil auch auf persönliche Liebe und daraus abgeleitet, entweder: Pflicht zur Prostitution oder Pflicht zur fremdbestimmten Gattenwahl nahelegen: dies alles sind als äußere Bestimmungen zwar beunruhigende Indizien, aber noch keinerlei Aussagen über die dabei herrschende innere Mentalität.

»Wir empfinden sie als gefährlich, weil wir spüren, daß es kaum Grundwerte gibt, die von ihnen und von unserer Gesellschaft gemeinsam bejaht werden.«[9].

Nimmt man diese Grundwerte, die ja aus der Säkularisierung christlicher Religiosität stammen, als Bedingungen der Möglichkeit für die Realisierung unseres Menschenbildes, dann sind jene Gegenorientierungen dafür destruktiv. Die psychische Destruktion ist die Folge der Umstrukturierung des Gesamtverhaltens, also der Negierung der dieses Verhalten tragenden Grund-

[9] N. P. Moritzen, Die neuen Jugendreligionen, ein unerwartetes Phänomen, Voranzeige 1978, S. 3469–3472.

werte. Für uns, die wir uns zu diesen Voraussetzungen bekennen, zieht sich hier eine nicht übersteigbare Grenze.

Wenn wir aber den Kreis unserer Toleranz extrem weit ziehen, wenn wir auch im total Andersartigen bereit sind, Spurenzeichen dessen wiederzuerkennen, was Religiosität in unserem Kulturkreis bedeutet, dann kann zugestanden werden: Menschen, die so anders leben, denken, fühlen, sind von der Teilhabe an sich nicht ausgeschlossen, insofern und insoweit sie eben noch Elemente dieser, wie wir glauben, echten Religiosität mit übernommen haben.

Jedoch – und damit sind wir beim Kernpunkt der Frage – wir haben eine stillschweigende Voraussetzung gemacht: daß diese Personen selbst, als sie selbst in ihrem vollen persönlichen und freien Überzeugtsein diese Gedanken und Gefühle echt vertreten, sie also selbst verantworten und in klarem Bewußtsein erworben haben. Genauer, daß diese Spuren von Religiosität ihre eigene Religiosität sind.

Aber eben dies muß nach Kenntnis der Dinge bestritten werden[10]. Wäre also das, was in den Kulten als Mentalität produziert wird, nicht über den Kern der individuellen Persönlichkeit vermittelt, sondern durch Manipulation und Indoktrinationstechniken erworben und durch Zwänge sehr ungewöhnlicher Art, durch entstandene Abhängigkeiten, festgehalten – dann entspricht diese Mentalität nicht unseren Echtheitsanforderungen. Künstlich erzeugte Mentalität ist aber niemals echte Religiosität, auch wenn der Einzelne seinem Kult noch so total verfallen ist.

Also auch das, was nach dem *Drop-out* aus unserer Gesellschaft dann in einer neuen Gemeinschaft entsteht, entspräche nicht unseren Religiositätskriterien.

Erst diese Aussage begründet die Trennungslinie. Sie trifft nicht die Sehnsucht der Suchenden, sie trifft die Werbeformen und Lebensbedingungen der »Kolonien«, kultischen Wohngemeinschaften, *Aschrams* und Schulungsstätten, insofern sie Techniken der artifiziellen Sinnesänderung praktizieren.

Diese Folgerung beruht aber ebenfalls auf unserer eigenen von unserem Religionsverständnis abgeleiteten *Wert der Echtheit*. Demzufolge gehört die Gnade der echten Religiosität dem authentischen Einzelnen, nicht dem unter Gruppenzwängen aller Art seine kollektive Rollenperformation lediglich präsentierenden Mitläufer. In unserem Kulturkreis ist dies eine schlichte Tautologie. Aber für jedermann selbstverständlich ist sie trotzdem keineswegs. Der Sinn für die Unterscheidung von echt und künstlich – so unabdingbar er im seelischen Bereich bleibt –, im technischen Bereich hat er keine Geltung. Und dieses technische Orientierungsmodell erschwert durch falsch gezogene Ana-

[10] M. Singer, Coercive Persuasion und die Probleme der Ex-Cult-Members. In: M. Müller-Küppers/Friedrich Specht (Hrsg.). Anm. 2, S. 104.

logieschlüsse den Einblick in das hier beginnende Problem, so wie es unseren Jugendlichen erscheint.

Ich betone, dies ist vor allem ein Problem der jüngeren Generationen, nämlich aller derjenigen, die durch die Wertdestruktion des Nationalsozialismus an der Gültigkeit von Werten überhaupt irre geworden sind. Historisch gesehen wäre es mindestens im deutschen Sprachraum wünschenswert, den normativen Orientierungsrahmen aus der Zeit vor 1933 zu reaktivieren. Denn nach 1945, man kann fast sagen bis heute, ist die Wertdiskussion durch die historischen Erfahrungen stark überschattet. Der Mißbrauch oder die Unterdrückung und Umformulierung aller werthaften Verhaltensweisen hat tiefe Spuren hinterlassen. Der Einfluß der NS-Weltanschauung überzog zeitweise große Teile Europas und verunsicherte als böses Beispiel sogar seine überzeugten Gegner. Die Generation der Nachkriegszeit ist im Bereich der verbalen Wertaussagen für das Alltagsgespräch weitgehend verstummt. Die Unechtheit aller proklamierten NS-Vorstellungen ist im Kontrast zu echten Wertorientierungen immer noch nicht genügend aufgehellt worden. Dadurch ist die Unterscheidungsfähigkeit für echt und unecht im Bereich verbaler Aussagen über ethische Postulate oder moralische Normen jetzt außerordentlich erschwert. Das gegenüber echt und unecht völlig neutrale technische Orientierungsmodell tritt immer mehr an die Stelle der Wertorientierung.

Ist eine künstlich erzeugte Mentalität möglicher Ausdruck für wahre Religiosität? Diese Frage stellen heißt – nach unseren Voraussetzungen – sie verneinen.

Doch wird dies insbesondere auch von den Trägern der Kulte gänzlich bestritten. Denn Machbarkeiten sind dort nicht als ein Kunstprodukt abgewertet. Es dominiert das rein technische Orientierungsmodell: Der Mensch kann nicht fliegen (mit eigener Muskelkraft), aber ein Apparat kann ihn durch die Luft tragen, und es ist nicht einzusehen, weshalb er sich seiner nicht bedienen sollte. Diese Denkform wird – fälschlich – auch auf die psychischen Fähigkeiten übertragen: Der Mensch ist nicht geschaffen, wunschlos glücklich zu sein. Aber im Drogenkonsum kann ihm ein unerhörtes Wohlbefinden vorgetäuscht werden, und die sogenannte *instant friendship* einer Kultgemeinde kann ihm, auch ganz ohne Vermittlung personaler Beziehungen, das Gefühl der Freundschaft vorspiegeln, nicht nur durch Drogen, auch durch alle möglichen Psychotechniken kann Heiterkeit und Losgelöstheit und das Gefühl der Problemlosigkeit erzeugt werden. Warum also soll man sich das Gefühl der Schwerelosigkeit – im körperlichen wie im übertragenen Sinne – nicht artifiziell verschaffen? Jedoch eine, durch ein winziges Heroinkügelchen erzeugte bloße Glücksempfindung ist kein Glück. Ein unter Giftwirkung vertriebenes Hungergefühl macht nicht wirklich satt. Unter Mittelwirkung nachlassender Schmerz macht nicht gesund. Und wer, sei es durch meditative Bewußtseinsveränderung (wie es die TM verspricht) oder durch

einen Trip meint, daß er fliegen könne und dies versucht, der stürzt ab. Unechte – artifiziell herstellbare, nicht realitätsbezogene – Erlebnisse sind ein Trug. Es wird nun nur die Konsequenz zu ziehen sein, daß auch die artifiziell herstellbare meditative – die sogenannte bewußtseinserweiternde – Erfahrung ebenso ein Trugerlebnis ist. Man kann davon ausgehen, daß die in einem Hasch- oder LSD-Rausch erzeugte Gottesvision unecht ist. Aber die Psychotechniken, mit denen durch sogenannte Meditationspraxis ebenfalls Visionen oder Ausnahmezustände anderer Art erreicht werden können, sind als Drogenersatz (bisweilen auch als Drogenverstärkung) genauso suspekt. Dieser Verdacht muß allerdings durch genaue Kenntnis der psychotechnischen Mittel begründet werden[11].

Dort, wo sich also die destruktiven Kulte oder die sogenannten Jugendreligionen solcher Methoden bedienen, sind sie abzulehnen. Verzichten sie auf solche Techniken, dann kann die Diskussion neu begonnen werden.

Nun sind Psychotechniken, mit denen man junge Menschen auf eine bestimmte Ideologie festlegt, ja keineswegs Alleinbesitz dieser Kulte. Und aus diesem Grunde nehme ich als erstes Beispiel eine Aussage aus einem völlig unmystischen Bereich. »Irgendwann fängt man an, sich Gedanken zu machen über seine totale gesellschaftliche Isolierung als Mitglied dieser Organisationen. Nicht nur physisch, sondern auch im Denken und Reagieren stellt die Organisation ein Absolutheitsanspruch, der den parolenmäßig propagierten Zusammenschluß mit den Massen völlig unmöglich macht. Ideologisch begründet wird diese Beschlagnahme der ganzen Person in der Forderung nach der Umerziehung. . . . So wird jede Kritik mit dem Argument abgeblockt, der Kritisierende müsse sich erst noch umerziehen . . . Damit wird jede theoretische Auseinandersetzung und praktische Kritik unterdrückt . . . Ich selbst habe lange Zeit die Bedeutung dieses Konzeptes für das ausgeprägte Sektierertum unterschätzt. Mein Unbehagen begann vielmehr dort, als ich sah, daß wir bei den Arbeitern nicht ankamen. Ich habe oft vor einem Betrieb Flugblätter verteilt und Zeitungen verkauft. Die Flugblätter wurden von höchstens einem Viertel der Belegschaft genommen. Ob sie gelesen wurden, ist fraglich. Beim Zeitungsverkauf war es ebenso katastrophal. Da blieb nur die Flucht in die absurde These, das Wichtigste sei . . ., daß die Linie stimmt, die Massen kämen später schon noch dahinter . . . Der Gegensatz von Anspruch und Wirklichkeit . . . führt dazu, daß man ungeheuer stark nach innen innerhalb der Organisation denkt und lebt und in ihr den Ersatz für die fehlende Außenwirkung sucht. Die Welt, in der man lebt, schrumpft auf innerorganisatorische Termine und das vorgegebene . . . Weltbild. Die

[11] W. von Baeyer-Katte, Möglichkeiten gewaltsamer Meinungsänderung. Studium Generale, Bd. 22/6, S. 1–17. Heidelberg 1969; Konstante Reaktionsmuster im Aufbau moderner Kulte. In: Manfred Müller-Küppers/Friedrich Specht, Anm. 2, S. 53–72.

sogenannte Massenarbeit: verkaufen, Flugblätter verteilen und Studenten agitieren, korrigiert das innerorganisatorische Weltbild überhaupt nicht, weil man vor anderen immer nur als Aufklärer, als Standpunktprediger auftritt, der den Massen das richtige Bewußtsein beibringen muß.«[12] Dieses Beispiel, das aus einer politischen totalitären Gruppe, also nicht von einem Mitglied der Kulte stammt, könnte aber auch dort gegeben sein. Diese Seite der Indoktrinationstechnik ist erstaunlich ähnlich. Auch der junge Mann aus dem obigen Beispiel ist Mitglied einer in der politischen Orientierung gleichgeschalteten Wohnkommune.

Alle Techniken, um eine psychische Kapitulation zu erreichen, müssen von den Inhalten, in deren Dienst sie verwendbar sind, unterschieden werden. Nur wenn der Inhalt des zu Vermittelnden auch ohne solche Techniken erworben, verstanden, übernommen und durchgehalten werden kann, ist diese Überzeugung von dem Verdacht frei, lediglich das Produkt einer raffinierten Manipulation zu sein.

Der Gebrauch von Drogen wird von allen Sekten abgestritten. Sie bestreiten ganz entschieden, ihren Gästen etwas in den Tee zu tun, was ein Wohlbefinden hervorruft. Ein momentanes wohliges Glücksgefühl und Schwerelosigkeitsgefühl wird trotzdem von vielen Erstbesuchern beschrieben. Es ist der zentrale Eindruck, den sie empfangen haben, als sie zum ersten Mal mit einer Sekte in Berührung kamen. Ich bin persönlich überzeugt, es geht auch ohne Drogen. Allerdings ist das äußere Arrangement dann sehr intensiv. Die Werbung beginnt entweder mit dem Ansprechen (»Agitieren«) oder aber mit der Verteilung von Handzetteln und dem Verkauf von Schriften.

»Da wurde er eines Abends in der Münchner Fußgängerzone von einem Ausländer angesprochen. › Ich verstand nicht was er wollte. Nur so viel: es hatte etwas mit Glück zu tun. ‹ Im Zentrum der Vereinigungskirche hörte er einen Vortrag über › Die göttlichen Prinzipien ‹ des Sektengründers San Myung Mun. Und bei anschließendem Tee, im Kreise von 15 bis 20 Gleichaltrigen, empfand er, der niemals einen Freund gehabt hat, zum ersten Mal in seinem Leben so etwas wie Wärme.› Das hat mich begeistert, wie die mir das Gefühl gaben, als gehöre ich schon jahrelang dazu. Alle strahlten mich zufrieden an. Irgendwie schienen die betrunken vor Glück zu sein. ‹ Doch damals empfand er die Heilslehre von der › Errichtung des Reiches Gottes auf Erden« mit San Myung Mun als dem neuen Messias an der Spitze als das, › wonach ich doch immer gesucht hatte ‹. X. überträgt, wie verlangt, sein gesamtes Privatvermögen im Wert von einigen tausend Mark an die Sekte. Dafür werden ihm außer der Hoffnung auf eine bessere Welt freie Kost und Logie geboten, freilich mit vielen Entbehrungen. Denn die Ernährung ist einsei-

[12] Wir waren die stärkste der Parteien. Erfahrungsbericht aus der Welt der K-Gruppen. Berlin 1977, S. 75/76.

tig und karg. Fastentage werden zur Regel. › Manchmal müssen 10,– DM am Tag für 25 Leute reichen. Nachts schläft man auf dem Fußboden, oft dicht gedrängt mit nur gut einem halben Quadratmeter Platz. ‹ Doch die Nächte sind kurz. Fünf Stunden müssen reichen. Schlafentzug gehört zum Programm. › Die Hauptsache ist das Missionieren. ‹ Man muß immer Ausschau halten nach Leuten, die traurig aussehen. › Kannst Du Dir eine bessere Welt vorstellen? ‹ Mit dieser Frage verwickelt man sie erst einmal in ein Gespräch. 30 bis 40 junge Leute muß man pro Tag ansprechen, drei bis vier gehen dann mit. › Im Monat soll man drei neue Mitglieder werben – alles zum Heil des neuen Messias. ‹«[13]

Das Erstaunliche bei dieser Werbung, und diese Schilderung ähnelt sehr vielen anderen, ist, daß keineswegs eine Lehre angeboten wird, sondern lediglich eine allgemeine Verheißung. Und indem der Einzelne seine ganze Intensität in seine Werbe- und Propagandaarbeit steckt, überzeugt er sich rückwirkend selbst von der Notwendigkeit und ebenso auch von der Wirksamkeit dieser Werbearbeit. Darin wird der übergreifende Sinn des Zusammenschlusses gesehen. Diese Einstellung und Praxis verlangt erst den dogmatisch gebundenen Werber. »Niederlagen wurden vertuscht und allgemein wurde ein ständiges Vordringen . . . für selbstverständlich gehalten. Obwohl zum Beispiel jeder von sich wußte, wie wenig Exemplare . . . er verkaufte, glaubte jeder an ihren ungeheuren Einfluß . . . auf die fortschrittliche Bewegung in unserem Land . . . Diese Realitätsferne ist das Produkt der selbstgeschaffenen Welt . . . Automatisch nimmt man an, die Probleme, . . . die jedes einzelne Mitglied bewegen, seien überhaupt die weltbewegenden Fragen.«[14] Die dauernde Selbstbestätigung der Mitglieder in sich einigelnder Gruppen ist also auch das Kennzeichen anderer, in diesem Fall politisch missionierend sektiererischer Kleingruppen. Es ist aber wichtig, jetzt auf den Unterschied hinzuweisen, den die Kulte auch gegenüber den völlig geschlossenen und mit politischem Absolutheitsanspruch arbeitenden Gruppen darstellen. Aus dem vorliegenden inzwischen schon ziemlich umfangreichen Material von Berichten der Eltern, aber auch von medizinischer Seite sollen hier einige charakteristische Berichte herausgegriffen werden. »Am . . . kam L. völlig überraschend zum Besuch in ihr Elternhaus, nachdem wir volle 6 Monate ihren Aufenthaltsort nicht kannten. Unsere Tochter hatte einen völlig veränderten Gesichtsausdruck. Ihr Wesen, ihre Stimme und ihre Sprechweise waren völlig verändert. Die folgenden Wochen und Monate waren für uns hart und furchtbar. Furchtbar auch für unsere Tochter, die wie wir heute wissen, erheblich an Entzugserscheinungen litt.« (Die Tochter war aus den »Kindern Gottes« ausgetreten.)

[13] Hör-Zu/Serie: Ein Schicksal das alle Eltern angeht. In mehreren Folgen 1978 (vgl. auch Anm. 2 u. 3 Elternberichte).

[14] Anm. 12, a. a. O., S. 78/79.

Ein weiteres Beispiel: »Meine Tochter hinterließ jedesmal den Eindruck, daß sie unter Psychodruck und Angst steht und nicht mehr frei über ihren Willen verfügt. Die Konsultation eines Arztes lehnte sie jedoch ab.« (Ebenfalls ein Mitglied der »Kinder Gottes«.) »Nach etwa einem Jahr brach meine Tochter in der Sekte körperlich und seelisch zusammen . . . hatte Wahnvorstellungen, Depressionen und äußerte Selbstmordgedanken.«

Noch eine Beschreibung aus dem Umkreis der »Kinder Gottes«.

»Waren äußerlich kaum Änderungen an unserer Tochter zu bemerken, so mußten wir im Verlauf des Gespräches sehr bald feststellen, daß bereits nach diesen wenigen Tagen eine völlige Umkehrung ihrer bisherigen Ansichten, ihrer Weltanschauung, ihrer Handlungsweise eingetreten war . . . Eine geistige Identität mit ihrer früheren Persönlichkeit war nicht mehr gegeben.« Dieser Fall ist deswegen besonders interessant, weil es sich um eine Minderjährige handelt, die nach lediglich vierzehntägiger Zugehörigkeit als »Katakombe« und siebentägiger volle Integration in die Gruppe derart verändert wurde. Und jetzt noch ein letzter Bericht. »Nach vier Tagen ihrer Sektenzugehörigkeit sahen wir sie in einem Zustand geistiger und körperlicher Erschöpfung wieder. Sie befand sich in Begleitung zweier Sektenmitglieder – vollkommen geistesabwesend, in sich zusammengekauert, kaum fähig sich eigenständig aufrecht halten zu können – weinend und Unverständliches lallend, ein Trancezustand, aber wohl kaum Drogeneinwirkung. Wir mußten ohnmächtig zusehen, wie unsere Tochter ihrem sicheren psychischen und physischen Ruin entgegenschritt.«

Nun noch zwei Schilderungen aus der Mun-Sekte. »Als ich ihn dann fragte, was eigentlich passiert sei, antwortete M.: ›Ich kann und darf nicht darüber sprechen.‹ Zu Hause angekommen, sagte M., er hätte in den Morgenstunden in der Wohnung Angstzustände bekommen und aus dem Fenster geschrien: ›ich bin ein Schwein.‹« Später ist er in Hochstimmung, redet wie nie zuvor und sagt unter anderem: ›Wenn ich in der Nacht wieder schreien sollte, dann macht eine Faust und schlagt sie mir ins Gesicht. Dann ist alles vorbei.‹ Am anderen Tag redete er noch freier. Er läßt sich auch ausfragen: Er sieht die Sterne rot, hat Halluzinationen. Er wußte jetzt ›über alles genau Bescheid‹, spricht von 15 Generationen, die vom Satan besessen sind, weshalb er sich auch mit keinem Mädchen einlassen würde. Sein Hauptthema kreist jedenfalls fast ausschließlich um Mun. Ich spreche ihn auf Rauschgift an, worauf er mir erklärt, mit 16, 17 Jahren mal etwas probiert zu haben, dann aber nichts mehr damit zu tun hatte. Ich bat, daß er sich erinnern sollte, was in Berlin geschehen wäre, was das schreckliche Erlebnis gewesen sei? Er sagte, darüber könne er nicht sprechen . . . ›In meinem Kopf geht irgendetwas vor. Ich kann nicht sagen was, aber es hängt mit der Vereinigungskirche in Amerika zusammen . . . Du bist nicht mein Vater. Ihr seid nicht meine Eltern. Mein wahrer Vater ist Mun, mein wahrer Vater ist

Mun.‹« Auch in diesem Falle handelt es sich um die ersten Eindrücke nach der Berührung mit der Sekte.

Im folgenden Fall handelt es sich um einen fortgeschrittenen Zustand. »Einige Tage vor Weihnachten . . . stand er nach einem Jahr Abwesenheit wieder vor unserer Tür. Er erklärte uns, er wolle nun studieren und versicherte immer wieder, jetzt würde alles wieder gut. Sein Anblick war erbarmungswürdig. Körperlich total abgemagert, hohle Augen, weit herausstehende Rippen. Die Ärzte bescheinigten ihm eine Hungerleber, wenn auch sonst keine weiteren Schäden im organischen Bereich. Schlimmer jedoch war sein seelischer Zustand: er zerfleischte sich mit den unsinnigsten Vorwürfen und Selbstanklagen. Er betrachtete sich als Versager, der die ›göttlichen Prinzipien‹ nicht richtig verstanden habe. Der nicht die Kraft gehabt habe, vorbildlich nach ihnen zu leben . . . Er selbst blieb bei allen vorsichtigen Versuchen, sein Realitätssinn zu entwickeln, unzugänglich. Seine Gedanken pendelten zwischen Mun-Lehren, Satansfurcht und seinem angeblichen Versagen.« Außer solchen Elternschilderungen liegen auch neuerdings Berichte aus Universitätskliniken vor[15]. »Bei dem hier zu untersuchenden Krankengut, das fast ausschließlich aus hinduistisch geprägten Sekten kommt, ist vor allem an die mit ständigem Schlafentzug, völlige Umweltabkapselung und Fasten einhergehenden Meditationstechniken zu denken. Diese meditativen Methoden zielen ja darauf ab, in einem Zustand der Trance zu versetzen, worin das Bewußtsein sich als immer weiter und größer erlebt, die Ich-Grenzen an Deutlichkeit verlieren, die Ich-Umwelt-Schranke fällt, das Ich exstatisch mit der Außenwelt, schließlich dem All verschmilzt. So heißt es in einer Broschüre der transzendentalen Meditation, überschrieben mit ›Erfahrungen höherer Bewußtseinszustände durch das Programm der transzendentalen Meditation:‹ Erfahrungen reinen Bewußtseins, unbegrenzte Unendlichkeit, wundervolle Glücksseligkeit, totale Stille . . . wunderbare Sanftheit bindet und verschmilzt alles, was ich sehe . . . Mein Herz fühlt sich mit universaler Liebe, und ich bemerke, daß ich wirklich alles mit gleichen Augen sehe, denn alles war mein Selbst . . . Handlung wird immer müheloser, man muß nur noch wünschen, und die Dinge geschehen von allein.« In dieser Studie aus der Psychiatrischen Universitäts-Klinik Heidelberg wird der Weg labiler oder auch präschizophrener Persönlichkeiten durch den Einfluß der Meditationsübungen bis hin in psychotische Zustände genau analysiert und geschildert. Zusammenfassend heißt es: »Die pseudoreligiöse Ideologie der Sekten und ihre problematischen Techniken eines ›Weges nach innen‹ (Langen) passen dergestalt wie der Schlüssel ins Schloß prä-schizophrener und schizo-

[15] J. E. Clark, Untersuchungen über die Auswirkungen einiger religiöser Sekten auf Gesundheit und Wohlergehen ihrer Anhänger. In: Praxis Kinder-Psychologie und Kinder-Psychiatrie 1978, Nr. 27, S. 54/60; H. Lang, Attraktivität und Pathogenität von Jugendsekten. In: Der Nervenarzt (1980) 51, S. 183/187.

phrener Strukturiertheit.«[16] Das bedeutet, daß psychisch labile Personen durch den Eintritt in diese Sekten, die offenbar für sie eine psychopathogene Situation darstellen, stärker gefährdet sind. Es handelt sich bei den klinischen Fällen, ähnlich wie auch bei den Elternschilderungen, also zumeist um Personen, die psychotisch entgleisten und dadurch auch für die Sekte nicht mehr tragbar waren. Sämtliche zwölf Patienten waren in einer Sekte psychotisch geworden. (Fünf gehörten zur *Divine Light Mission,* zwei Patienten zur *Hare-Krisna*-Bewegung, drei Patienten zählten zur *transzendentalen Meditation* des Guru Maharishi Mahish Yogi, ein Patient zur *Scientology Kirche,* ein Patient sowohl zur *Göttlichen Lichtmission* als auch zur *Scientology*.)

Es gibt also offenbar einen gravierenden Unterschied zwischen dem praktizierten Gruppendruck – geschildert am Beispiel von Polit-Sekten – und den Techniken der destruktiven Kulte. Der Grad der Unfreiheit, der durch Psychotechniken erreicht wird, ist bei den Kulten erheblich höher. Auch wo sich stabile Personen gewissen Manipulationen ausgesetzt sehen, die sie durchzuhalten vermögen, sind sie verändert und auf eine ungewöhnliche Weise gebunden. Die Mitglieder der Kulte rekrutieren sowohl aus stabilen wie auch aus psychisch labilen Personen. Allen, auch extrem gefährdeten Neugeworbenen aber werden die gleichen Methoden zugemutet.

Sie gliedern sich nach drei Gebieten:

1. allgemeine Gruppenzwänge.
2. Binnengruppenverhalten.
3. Sprachveränderungen.

Hinzu kommt noch jenes etwas unscharf mit »Trance oder Bewußtseinserweiterung« benennbare Phänomen des Einstieges in eine Metawelt. Nicht alle hier genannten Kulte benutzen alle diese Techniken. Die Erfolge sind natürlich um so nachhaltiger, je mehr von diesen Praktiken konzentrisch angewendet wird. Die zusammengefaßte Darstellung dieser Praktiken ist insofern eine falsche Verallgemeinerung, als jede dieser Kulte immer auch auf Anhänger oder auf Methoden hinweisen kann, die nicht mit diesem Schema übereinstimmen. Außerdem ist auch zu hoffen, daß die Beschreibung dieser Techniken zumindest bei den gutgläubigen Anhängern das Bestreben weckt, ihre Anwendung zu vermeiden. Dies ist auch genau das, was erreicht werden sollte. Wenn sich diese Kulte dem Wertsystem unserer Gesellschaftsordnung auch in ihren Werbemethoden anpassen: Wenn also die volle Information über Lebensweise, Lehre und Kulttechniken als allgemein zugängliche Schilderung *vor* dem ersten persönlichen Gruppenkontakt angeboten und der Geworbene erst nach einer völlig ausreichenden Vorinformation über den ge-

[16] Anm. 15, a. a. O., Lang, S. 186.

samten Inhalt der Lernziele zum Gruppenbesuch aufgefordert würde, wenn die Werbevorgänge also über die ungetrübte *Ratio* und den freibleibenden Versuch, auf Probe mitmachen zu dürfen, eingeleitet würden, dann wären die im folgenden zusammengefaßten Einwände hinfällig[17].

1. Allgemeine Gruppenzwänge

a) Konformismus

Das Zusammenwohnen – auch wenn bei einigen dieser Kulte nicht alle Mitglieder, sondern immer nur ein Teil von ihnen in die Wohngemeinschaften eintritt – setzt dort besondere Konformismuszwänge, wo die Außenwelt als verderbt oder feindlich abgewertet wird. Dies ist insbesondere der Fall, wenn Außenstehende einschließlich der Eltern oder anderer positiver ehemaliger Bezugspersonen zu Feindbildern umgewertet werden, sobald sie als Zweifler oder Kritiker auftreten. Diese Abwertung erfolgt bei allen bekanntgewordenen Wohngemeinschaften. Die Isolierung wird verstärkt durch den Abbruch der Schulausbildung, des Lehrverhältnisses oder des Studiums. Dies bedeutet, daß die *Selektionsmuster* und die *Interpretationsmuster* der *kultspezifischen Orientierung* die Wirklichkeit gegenüber unserer Realitätsauffassung bis zur Unkenntlichkeit verändern können. Die jeweilige Orientierungswelt dieser Kulte läßt nur noch solche Informationen durch, die zur Verstärkung im Sinne der Lehre passen. Der Anhänger ist also einer permanenten Bestätigung ausgesetzt, Gegenteiliges dringt nicht mehr zu ihm durch. Eine vergleichende Prüfung findet nicht nur nicht mehr statt, sie wird als Bestandteil der abgelehnten Außenwelt diskriminiert.

b) Emotionale Inzucht

Dort, wo alle anderen Menschen nur dann akzeptabel sind, wenn sie sich bekehren lassen, richtet sich die persönliche Wertschätzung ausschließlich auf die Gruppenmitglieder. Durch die Techniken der *instant friendship*, also durch die betonte Zuwendung (die sehr unterschiedliche Spielarten zeigen kann), wird dem Einzelnen bei seinen ersten Kontakten eine starke Gruppenwärme und eine starke emotionale Bindungsbereitschaft vordemonstriert. Das Elitebewußtsein der Kultmitglieder wirkt in der gleichen Richtung.

[17] John G. Clark, Der künstlich gesteuerte Wahnsinn. In: Manfred Müller-Küppers und Friedrich Specht (Hrsg.), S. 94/95; Minist. f. Soz. Gesundheit u. Sport/Rheinland-Pfalz, Jugendliche in destruktiven religiösen Gruppen. »Viele destruktiven religiösen Gruppen wären für junge Menschen weniger gefährlich, wenn bereits zu Anfang etwas wie eine Gesamtdarstellung der Lehre u. Organisation gegeben würde«, S. 15.

Zeugnisse von ausgeschiedenen Mitgliedern besagen allerdings, daß sich allmählich herausstellt, daß die Entindividualisierung, die sich vor allem aus den Meditationstechniken ergibt, auch zu einer Entpersönlichung der Kontakte führt und damit mehr Einsamkeit erzeugt.

Das Bedürfnis nach Bindungen, die einer individuellen Form persönlicher, womöglich ausschließlicher Zuneigung folgen, schwinden allerdings auch im gleichem Maße, in dem ein Ich-Kern-Verlust einsetzt.

2. *Binnengruppenverhalten*

a) Abwehr von Gegenreaktionen

Das sich aus diesen Voraussetzungen entwickelnde Binnengruppenverhalten ist durch die Abwehr aller natürlichen Gegenregungen geprägt. Der durch eine europäische Sozialisation geformte Einzelne ist durchaus kein widerstandsloses Mitglied einer antiindividuellen Kultgemeinde. Ständige gegenseitige Kontrolle – nie Alleingelassenwerden – eine ständige Überwachung und Überprüfung der Gruppenmitglieder ist eines dieser Reglementierungstechniken. Das *Auditing*[18] der *Scientology* zeigt diese Kontrollfunktion in besonders auffälliger Weise. Das Organisationsprinzip einer Kaderverwaltung verstärkt noch den Gruppendruck.

b) Äußere Abhängigkeit

Dort, wo das ganze Privatvermögen als »freiwillige Spende« eingebracht wurde, verstärkt die materielle Abhängigkeit noch die Angst vor den Folgen eines Abweichlertums. Vor allem wenn Mitglieder im Ausland im fremdsprachigen Raum eingesetzt sind, kann ein Grad der Abhängigkeit erreicht werden, daß Gruppenmitglieder schließlich meinen, ohne die wirtschaftliche, das heißt, ohne die kultspezifische Basis der Gruppe nicht mehr leben zu können. Hinzu kommt, daß bei eschatologischen Gruppentheorien der nahe bevorstehende Untergang der Außenwelt mit der gleichen Angst erwartet wird, wie sich die damit zusammenhängende Hoffnung auf die eigene Teilhabe an der neuen Welt – (ohne Streß, immer im Glück, in Gesundheit und Harmonie mit den Naturgesetzen) – an die Gruppenzugehörigkeit gebunden sieht.

---

[18] Gutachten des Psychol. Inst. d. Univ. Tübingen (3. 11. 1976). Beim Auditing wird ein elektr. Gerät (sogen. E. Meter) benutzt. Es ist, laut Gutachten, lediglich zur Messung des Hautwiderstandes geeignet, jedoch dabei ist es »durchaus möglich, durch geschickte Frageformulierungen informierte oder fehlinformierte Personen zur Preisgabe von Informationen zu bringen, die am Beginn der Befragung diese Personen nicht geben wollten«; vgl. auch Dokumentation der Elterninitiative, Anm. 3, a. a. O., S. 121 ff.; vgl. Anm. 1, a. a. O., S. 105 ff. (Berichte ehemaliger Scientologen).

Daß bei Ausstiegsversuchen ein ziemlich rabiater Psychoterror (Telefonterror, Briefterror), ein Auflauern durch ehemalige Gruppenmitglieder, aber ebenso auch Geldforderungen eingesetzt werden, wird in Einzelfällen angegeben. Dieser Druck verstärkt bei dem Austritt noch die immer auftretenden inneren Trennungsängste und Selbstvorwürfe wegen Versagen und Treulosigkeit[19].

3. Die Sprachverwirrung

a) Veränderte Wortbedeutung

Das wahrscheinlich langfristig wirksamste Mittel ist die Sprachverfremdung. Hierzu ist der Mythos von den *Mantra*-Worten (T. M.)[20] zu rechnen, die als klangliche und sprachliche Formen transzendenter göttlicher Kräfte aufgefaßt werden sollen. Hinzu kommen vor allem bei den Scientologen eine Fülle von Begriffen und Kunstworten, die gelernt und richtig angewendet auch eine Veränderung des Denkens als inneren Sprechen zur Folge haben[21]. Begriffsumdeutungen wie zum Beispiel der Sinn der »Liebe«, »Konzentration« (faktisch: Bewußtseinslehre), »Entspannung« (faktisch: Autosuggestion), »clear sein« (sich an seine Vorexistenzen vor der eigenen Geburt erinnern), sowie christlich klingende, aber manichäisch interpretierte Begriffe wie »Satan«, Kain- und Abeltypen und vor allem die sexuelle Terminologie etlicher Mo-Briefe *(flirty fishing)* ergeben eine fremdartige Neuformung von Sprachsymbolen. Bisweilen wird aber Worten nicht nur im Sektenbereich magische Bedeutung zugesprochen, diese Denkweise macht bereits Schule im deutschen Sprachraum: »Man kann soziales Verhalten lernen, indem man übt: bei dem Einatmen ›Menschenliebe‹ und bei dem Ausatmen ›Souveränität‹.«[22] Das wichtigste ist aber die Sperrung von Verhaltensweisen, die durch sprachliche Tabuisierung erzeugt wird. Es fehlt, soweit bisher bekannt, den Kultsprachen an Ausdrücken der Reflektiertheit, die den Rechtsanspruch auf die individuelle Interessenlage, die eigene oder die der anderen, artikulierbar machen. Das individuelle Leben ist sprachlich immer nur bis zum Eintrittsdatum an-

---

[19] Anm. 10, a. a. O., S. 111.

[20] Anm. 4 JU, Die sogenannten Jugendreligionen, S. 41. Hier sind alle bekannt gewordenen Mantren angegeben. Sie gelten immer für ein bis zwei Lebensjahre. »TM hält an der Entsprechung zwischen dem Klanglaut der Mantra und der Person des Meditierenden fest . . . Das Mantra ist also kein sinnloses Wortstück, sondern ein Kodewort für einen indischen Gottesnamen . . . Durch zweimal tägliches Denken (ungefähr jeweils 20 Minuten) . . . soll Transzendenz erreicht werden« S. 42.

[21] Anm. 1, a. a. O., S. 31, Führungsanweisung des Sektengründers Hubbard.

[22] F. Detmar, Phasentherapie – Hilfe für Leib und Seele. In: Kosmos 4/1980, S. 238–241.

sprechbar[23]. Alles Spätere findet nur noch einen kollektivistisch geformten Ausdruck, »als ob die Zeit stillgestanden hätte«. Es fehlen sehr bald – durch Nichtbenutzbarkeit tabuisiert – die Verfügungsmöglichkeiten über Symbole des Eigenwillens. Eigenwertbewußtsein durch unverwechselbare Eigenleistungsbeweise sind durch die Lebenspraxis gleichzeitig der Sache nach ausgeschlossen. Damit entfallen die für den Europäer unabdingbaren normativen Strukturprinzipien des sozialen Verhaltens. Sie sind so wenig praktizierbar, wie ihr Mangel noch verbalisierbar ist. Die sprachliche Verengung auf den kultsprachlichen Wortschatz und Begriffshorizont wird bei nahezu allen Kulten beobachtet.

b) Argumentationsverlust

Besonders auffällig ist die Argumentationstechnik: sie findet überhaupt nicht statt. Die provokatorische bzw. pronuntiatorische Aussage ersetzt das Argument, etwa als ob die darin enthaltene »Wahrheit« eine magische Durchschlagskraft besäße. Begründungen für die Behauptungen der Lehre werden nicht genannt. Verkündigungen ersetzen sie in einer Form, die offenbar von den Anhängern mit Überzeugungskraft ausgestattet erscheint. Der Sprecher verzichtet nahezu völlig auf die Modi der Gegenrede unter verstehendem Eingehen auf vorgebrachte Gegenargumente. Es ist, als ob der Kontakt mit dem Gegenargument abgeschirmt ist. In die Enge getrieben, verraten manche Kultanhänger Zeichen der Verwirrung oder der Hilflosigkeit. Die Irrationalität ihrer Überzeugung steht gleichsam kurz vor ihrer Bewußtseinsschwelle, wird aber unter starken Zeichen von Angst abgewehrt.

Dies führt nun zu dem Verdachtsmoment der speziellen Techniken der Bewußtseinserweiterung[24].

Der Raum der destruktiven Sekten wird in der Regel in völliger Unkenntnis betreten. Indoktrinationstechniken, die aus dem Kontext der gewohnten rationalen Orientierungsform herausfallen, erwecken Neugierde ohne jede Befürchtung, daß sie gefährlich sein könnten. Psychische Einbrüche, Ausnahmezustände scheinen reversibel oder doch reparabel zu sein, sofern solche Möglichkeiten überhaupt in Erwägung gezogen werden. Niemand erwartet beim Eintritt in einen solchen Kult Nahrungsumstellung oder Mangelernährung, Dauertraining durch monothematische Gespräche auch außerhalb

[23] Dokumentation über die Auswirkung der Jugendreligionen auf Jugendliche in Einzelfällen, Bonn 1978; »Ihre individuelle Geschichte ist mit dem Eintritt in die Gemeinschaft beendet. Deshalb enden auch hier alle Gespräche über die Lebensgeschichte der Mitglieder. Sogar die Zeit hört auf, ein relevanter Faktor zu sein. Es spielt keine Rolle, ob man zwei Jahre oder vielleicht erst zwei Wochen dabei ist; das Leben ist an sein Ende gekommen«, S. 95.

[24] Vgl. Anm. 10 u. Anm. 8, S. 46.

der Schulung, ausschließliche Beschäftigung mit der Lehrmeinung in stereotypen, oft rhythmisch exerzierenden auswendig gelernten Sprachmanierismen, Vertiefung in die Person eines »göttlichen Führers« bis hin zu Identitätserlebnissen und Gehorsamsnötigungen, Initiations- und andere Bindungsriten, Autosuggestionstechniken durch Verpflichtung zur Werbetätigkeit, Erschöpfungs- und Übermüdungserscheinungen und vor allem Atemtechniken, Bewegungslosigkeitstraining und Meditieren als Bewußtseinserweiterung. Dies alles zusammen kann aber zu Ausnahmezuständen führen, wobei die Lehre so suggestiv wird, daß eine Art Schlüsselerlebnis, Einstiegserlebnis oder eine Bekehrungserfahrung resultiert. Meditationen, die unter solchen Begleitumständen schließlich Einblicke in eine Meta-Welt unter völligem Verlust der Werthaftigkeit der Alltagswelt hervorbringen, sind aus asiatischen Tradierungen bekannt (Schamanen-Techniken)[25]. Evidenzerlebnisse unter außeralltäglichen Bewußtseinszuständen werden immer wieder bei den Kulten bezeugt. Sie sind offenbar für viele Kulte erstrebenswert, auch wenn sie nicht für jeden erreichbar sind.

Ich fasse zusammen: Die Kulte haben die Beweislast. Wenn alle diese Techniken nicht angewendet werden, wenn freier Zugang auch für Kritiker und Gegner bei den Gruppenzusammenkünften, Schulungen und Meditationen ermöglicht wird, wenn Recht auf Irrtum und Austritt leichtgemacht wird, dann erst meine ich, könnte über echte Religiosität in diesen Kulten erneut diskutiert werden

Entgegen der Auffassung des Sektengründers Hubbard: Es ist eben längst nicht alles deswegen Religion, weil es den menschlichen Geist irgendwie »behandelt«.

---

[25] Ein interessanter Zeuge hierfür ist Salvador Roquet, ein mexikanischer Psychiater. »Vor etwa 10 Jahren kam er mit Schamanen der mexikanischen Indianer in Berührung und wurde deren Schüler. Er erwarb . . . ein außerordentliches Wissen in deren ritualisiertem Gebrauch organischer halluzinogener Drogen. Aus einer Verbindung dieser Erfahrung mit seiner Arbeit als westlicher Psychotherapeut entwickelte er seine neue eigene Methode der Psychosynthese.« Im September 1977 führte er den ersten europäischen Psychosynthese-Work-Shop in München durch. Unabhängig von den Sekten gibt es eine Reihe von Gruppen, die mit allen denkbaren Psychotechniken bewußtseinsverändernde Erfahrungen anbieten. Einige stehen unter dem Verdacht Tarnorganisationen der Scientology zu sein. »In der Bewegung der humanistischen Psychologie in den USA nimmt der Bereich transpersonaler und spiritueller Erfahrungen, des Schamanismus und psychischen Heilens, sowie der Parapsychologie einen zunehmend großen Raum ein. Religiöse und extentielle Grunderfahrungen, wie Geburt, Tod, universelle Liebe, höheres Bewußtsein und das Kennenlernen verborgener eigener und fremder Kräfte gehört zu diesem Bereich« (Coloman, Zentrum für Therapie und Selbsterfahrung. München 1978, S. 32 u. S. 42/43.

Weitere Literatur

Aktion Bildungsinformation e.V. ABI-Info, lose Blattpublikationen seit 1974. Stuttgart. Nr. 53, 54, 59.
H. Aichelin, Moderne Jugendreligionen. Kassel o.J.
M. Affolderbach, H. Müller-Pozzi, Anstoß Jugendreligionen, Wege zum Menschen 30; S. 434-512 (1978).
Walter von Baeyer, Wähnen und Wahn. Stuttgart 1979.
H. Bussiek, Bericht zur Lage der Jugend. Frankfurt 1978.
Evangelische Landes-Jugendinformation, Material zum Thema Jugendreligionen; Amt für Jugendarbeit. Darmstadt 1978.
Evangelische Verantwortung Heft 1, 1980.
F. W. Haack, Die neuen Jugendreligionen Bd. 1 u. Bd. 2. Ev. Press. Verb. f. Bayern. München 1978.
R. Hauth, Die Kinder Gottes – Wege und Irrwege einer Jugendsekte. Ev. Press. Verb. f. Bayern. München 1977.
H. Leuner, Die vagabundierende Glaubenssehnsucht. Rundfunk-Vortrag im Südd. Rundfunk, 1978 (Nov.).
J. Lell, W. Menne (Hrsg.), Religiöse Gruppen. Düsseldorf/Göttingen 1976.
Literatur-Magazin 9: Der neue Irrationalismus. Reinbek 1978.
J. Maes, Scientologie-Sekte, Nazconom e.V. Berlin 1977.
M. Mildenberger, Heil aus Asien? Stuttgart 1974.
M. Mildenberger, Die religiöse Revolte. Frankfurt 1979.
K. M. Michel, H. Wieser (Hrsg.), Kursbuch Nr. 55, Sekten. Berlin, März 1979.
P. Müller-Elmau, Kräfte aus der Stille, transzendentale Meditation. Düsseldorf/Wien 1977.
H. D. Reimer (Hrsg.), Stichwort Sekten. Stuttgart 1978.
Pressedienst, 30. IV. 1979. Bundesmin. f. Jugend, Familie u. Gesundheit. Bonn.
H. Stierlin, Jonestown und die Sekten. In: Herder-Korrespondenz 33, S. 18–24 (1979).
L. Süllwold-Strötzel, K. P. Kisker, Präschizophrene Entwicklungen Jugendlicher. In: Jb. Psychol. Psychotherap. Med. Anthropol. 12, S. 161–174, (1965).
H. Tellenbach, Zum Verständnis eines Wahnphänomens. In: Der Nervenarzt 30, S. 58–62 (1959).
Vereinigungstheologie (Hrsg.: Vereinigungskirche e.V.). Walldorf/Hessen 1978.
Vereinigungskirche, Dokumentation, Stellungnahme der Vereinigungskirche zu Hauptvorwürfen. Frankfurt o.J.
J. Whyte, Alles über TM. München 1976.
L. Zinke (Hrsg.), Religionen am Rande der Gesellschaft. München 1977.

Alle Wege führen zum Kreuz

Von Hans Urs von Balthasar

Gemeint sind alle Wege, auf denen Christen ihren Glauben zu leben versuchen, also alle sogenannten »Spiritualitäten«, seien sie alt oder neu, die nichts anderes sind als existentielle Weisen, den Inhalt des Glaubensbekenntnisses in alltägliches Leben umzusetzen. Weil jeder Mensch als geistige Einheit ein einmaliges Abbild der unvergleichlichen Einheit Gottes ist, weil insbesondere jeder zur Gemeinschaft der Heiligen berufene Christ auch einmalig-persönlich in die Nachfolge des unvergleichlichen Herrn berufen ist, gibt es so viele spirituelle Wege, als es Personen gibt. Manche dieser persönlichen Wege haben Familienähnlichkeiten und können sich zu mehr oder weniger profilierten »Spiritualitäten« zusammenschließen. Aber zwischen diesen kann es keine Scheidewände geben, sondern nur gegenseitige Osmosen und Durchdringungen, denn alle können nur Variationen der einen Nachfolge Christi sein, wie dieser selbst sie im Evangelium schildert und von allen verlangt. Wenn er zuweilen gewisse Forderungen direkter an seine Jünger richtet als an das Volk, so, um jene rascher auf das vorzubereiten, was sie später von allen ihren Zuhörern werden fordern müssen: »Was euch ins Ohr geflüstert wird, das ruft von den Dächern.« Schon die Evangelisten beginnen damit, an die Jünger gerichtete Worte Jesu als Worte für alle zu schildern. »Zu allen aber sprach er: ›Wer mein Jünger werden will, verleugne sich selbst, nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir‹ « (Lk 9, 23 gegenüber Mt 16, 24). Von eben diesem Wort aus soll im folgenden über die Stellung des Kreuzes in den kirchlichen Spiritualitäten nachgedacht werden.

Voraussetzungen einer integralen Kreuzestheologie

Das ungeheure Ärgernis des Kreuzes – das scheinbare Scheitern des Messias Israels in seinem wesentlichen Auftrag: das erwählte Volk zu sammeln, zu bekehren, der endgültigen Sendung entgegenzuführen – mußte die einstigen Jünger Jesu unablässig beschäftigen, wie ein dunkles Rätsel, von dessen Lösung Sein oder Nichtsein ihrer Existenz abhing. Vom Osterlicht aus zeigten sich die Elemente der Lösung, die sich sehr bald[1] zu jener reichen, vielseitigen Synthese zusammenschlossen, wie die großen Theologen des Neuen

[1] Über den frühen Zeitpunkt dieser Synthese vgl. Martin Hengel, Der stellvertretende Sühnetod Jesu. In dieser Zeitschrift 1/80, S. 1–25 und 2/80, S. 135–147.

Testaments, Paulus und Johannes, sie darlegen. Die Synoptiker bieten uns einerseits eine früh zu einer einheitlichen Erzählung gefaßte Passionsgeschichte, deutlich abgehoben von deren »ausführlicher Vorgeschichte«, dem öffentlichen Leben Jesu, das sie kompositorisch vom Scheitelpunkt aus als bewußten Gang Jesu nach Jerusalem hinauf, seinem vorausgesehenen und vorausgesagten Leiden entgegen, schildern. Gewiß spielte die Weissagung des stellvertretenden Gottesknechts bei Jesaja für die Lösung des Rätsels eine bedeutsame Rolle. Aber die Hinweise Jesu selbst, daß er gekommen sei, so zu dienen, daß er sein Leben als Lösepreis für die Vielen einsetzen wird (Mk 10, 45) und die Einsetzungsworte beim Abendmahl zeigen, daß ihm der umfassende Sinn seiner Passion durchaus vor Augen stand. Nimmt man – was von den Exegeten immer vergessen wird – hinzu, daß er sich selbst in die Reihe jener Propheten gestellt hat, denen Gott im voraus ihren totalen Mißerfolg ankündigt und die ihre Mission mit diesem Bewußtsein ausführen mußten, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Jesus wirklich auf die »Stunde« zugelebt hat, von der er so oft spricht, die er als die große Erledigung seines Auftrags herbeisehnt und vor der er sich zugleich ängstigt, die Stunde des Vaters, an die er nicht vorweg rühren will, aber auch »die Stunde und Macht der Finsternis«, die über ihm so zusammenschlagen wird, daß er aller Möglichkeit, sie aus eigenen Kräften durchzustehen, entblößt wird und »mit Bitten und Flehen unter lautem Schreien und unter Tränen« um Abwendung des Unerträglichen bittet, (Hebr 5, 5) zurückschaudert vor dem Trinken des Kelches, der (nach dem alttestamentlichen Bild) den Zorn Gottes über die Sünde der Welt enthält. Die ganze Passion bis hin zum Verlassenheitsruf ist dem unverstehbaren »Warum?«, bis zum lauten Schrei, mit dem Jesus stirbt, ist reine Überforderung, das heißt Auferlegung einer Last, die mit natürlichen Kräften nicht getragen werden kann, die in der Schwachheit (Geißelung, Dornkrönung und Kreuzweg gingen schon voraus) nur als das Untragbare erlebt wird.

Schließt das nicht jede Nachfolge aus? Paulus kann einerseits sagen, er sei mit Christus gekreuzigt (Gal 2, 19), trage seine Wundmale an seinem Leib (Gal 6, 17), ja er leide auf, was an den Leiden Christi noch fehlt (Kol 1, 24), andererseits weist er den Gedanken entsetzt von sich, er und nicht Christus sei für die Korinther gekreuzigt worden (1 Kor 1, 13). Wenn die Zebedäussöhne auf die Frage Jesu: »Könntet ihr den Kelch trinken, den ich trinken werde?«, ahnungslos und großspurig antworten: »Wir können es«, dann kann ihnen Jesus wahrhaftig zusichern: »Meinen Kelch werdet ihr trinken« (Mt 20, 22 f.); er wird den Jüngern auch anderswo das gleiche Schicksal, das ihn trifft, – als Gnade – voraussagen, und zwar »um meinetwillen«. Das heißt im Grunde so, daß seine Passion die ihre begründet und im voraus umschließt und ermöglicht, wie das Ganze den Teil, der vielleicht nur eine winzige Partikel sein wird, aber doch einbehalten und vorgesehen im Ganzen.

Es kann dabei um äußere Verfolgungen bis zum Tod gehen, um den Haß der Welt, weil die Welt auch Jesus gehaßt hat (Joh 15, 20–25), es kann aber auch um die innere Haltung gehen, die Jesus in den physischen Tod geführt hat, den Jünger aber in einen entsprechenden geistigen Tod führen muß: »Daran erkennen wir die Liebe, daß er sein Leben für uns dahingegeben hat. So müssen auch wir das Leben für die Brüder hingeben« (1 Joh 3, 16). »Wer seine eigene Seele nicht haßt, kann mein Jünger nicht sein« (Lk 14, 26). Was da verlangt wird, liegt offenbar auch nicht im Bereich oder in der Anspannung der rein natürlichen Kräfte, sondern ist ein Tun, in dem der liebende Glaube an Jesus die tragende Kraft ist und über alles (physisch und geistig) in uns Widerstrebende das Übergewicht hat.

Nicht zu vergessen ist, daß neutestamentlich das Kreuz als Sühne für die Sünde der Welt auch die zentrale Offenbarung der trinitarischen Liebe Gottes ist. Der Vater ist es, der seinen Sohn aus Liebe zur Welt in diese Finsternis preisgibt (Joh 3, 16; Röm 8, 32), und der Heilige Geist ist es, die göttliche Liebe beider, der es wirkt. Niemand könnte auf dem Weg der Nachfolge auf ein Golgotha geführt werden, es sei denn im offenen oder verhüllten Wissen, daß absolute Liebe der letzte, wenn auch im Leiden meist verborgene Grund des Geschehens ist. An den Selbstaussagen des Apostels wird dieses Wissen sehr deutlich, bis dahin, daß er versteht: seine Nachfolgeleiden haben teil an der Liebesfruchtbarkeit des Christusleidens, mehr als alle seine rastlosen Aktionen. Deshalb rühmt er sich mit Freude seiner »Schwachheiten, Mißhandlungen, Nöte, Verfolgungen, Bedrängnisse um Christi willen«, »damit die Kraft Christi sich auf mich niederlasse«, denn wenn ich schwach bin, dann bin ich (als Christ und Missionar und Zeuge) stark« (2 Kor 12, 9 f.).

Kreuz als Existential

Ist das Kreuz so tief eingegraben in die Existenz des Nachfolgers, so doch auf andere Art als im Leben des »Vorausgehers« (Hebr 6, 20). Denn für den irdischen Jesus liegt das Kreuz einzig vor ihm. Der Jünger dagegen folgt nach aus der Kraft der Auferstehung. Hätte er das Kreuz Christi nicht hinter sich – als den Grund seines Christseins –, so könnte er nicht darauf leben. Im Jubel des Gefundenwordenseins durch Christus kann Paulus ausrufen: »Ich möchte ihn kennen lernen, . . . die Teilnahme an seinem Leiden, ihm will ich im Tode ähnlich werden, ob ich etwa (dadurch ebenfalls) zur Auferstehung von den Toten gelange« (Phil 3, 10 f.). Der Christ kommt vom Kreuz Christi her (in der Taufe wurde er in dessen Tod begraben, Röm 6, 4), um als grundsätzlich Mitauferstandener (Eph 2, 6) nachfolgend auf das Kreuz zuzugehen.

So sind beim Christen Kreuz und Auferstehung nicht einzelne historische Momente seiner Existenz, sondern Existentialien, die sein ganzes Dasein durchwalten und bestimmen. Er soll und kann »täglich sein Kreuz auf sich nehmen«, aber ebenso täglich als »mit Christus auferstanden suchen, was droben ist, wo Christus zur Rechten Gottes sitzt« (Kol 3, 1). Beides, Gestorben- und Auferstandensein als »neuer Mensch«, »neue Schöpfung«, bestimmt sein ganzes Wesen. Tiefer gesehen kann man sagen: sein Wesen als ein Glied am mystischen Leib Christi, der Kirche, ist bestimmt von der Daseinsweise Christi in der gleichen Kirche, von der Eucharistie, die immerfort die Daseinsweise des hingegebenen Fleisches und vergossenen Blutes ist, aber nicht mehr im blutigen, einmaligen Opfer, sondern in der unblutig-ewigen Hinopferung. Auch für den ewigen Christus, das »Lamm wie geschlachtet«, zur Schlachtung »ausersehen vor Grundlegung der Welt« (1 Petr 1, 20), sind Tod und Auferstehung Existentialien.

Wieder muß dies vor dem letzten trinitarischen Horizont gesehen werden. In der ewigen Seligkeit des dreieinigen Gottes, der von Ewigkeit die Welt will, und der, wie Petrus eben sagte, auch das »Lamm ohne Fehl und Makel« von Ewigkeit her zu deren Erlösung voraussah, ist ewig beides ineinander: die Bereitschaft von Vater, Sohn und Geist zur Verlassenheit des Kreuzes und die Auferstehungsgewißheit, so, daß diese Bereitschaft das trinitarische Leben nicht unterbricht, sondern bis in seine Tiefe ausdrückt. Der Widerhall davon im Leben des Christen findet sich im Evangelium: das Christusleiden kann im Augenblick, da es gelitten werden muß, unerträglich erscheinen, dennoch ist es eingebettet in eine (wenn auch nicht mehr fühlbare) Freude. »Denn das augenblickliche Leichtgewicht der Drangsal wirkt im Übermaß zum Übermaß ein ewiges Schwergewicht an Herrlichkeit für uns« (2 Kor 4, 17). »So hat die Frau, wenn es zur Geburt kommt, Leid, da ihre Stunde gekommen ist, hat sie aber das Kind geboren, so denkt sie nicht mehr an die Angst, aus Freude darüber, daß ein Mensch zur Welt gekommen ist« (Joh 16, 21). Dieses Mysterium, daß scheinbar unerträgliches Leiden untergehen kann im absoluten Übergewicht der Freude, kann letztlich nicht psychologisch, sondern nur trinitätstheologisch »erklärt« werden.

Eben deshalb sind wir nun aber im Recht, vieles, was Menschen tun, und zwar auch in mannigfachen Religionen und Weltanschauungen treiben, von dem zu unterscheiden, was im Evangelium Kreuzesnachfolge genannt wird.

Was man *Askese* nennt (*askéō* heißt sich üben, vor allem für den Sport), erfolgt sehr oft zur Verfolgung eines selbstgesteckten Zieles, das ein hygienisches, ein sittliches, auch ein religiöses sein kann. Die Selbstverleugnung, die vom Christen in der Nachfolge verlangt wird, kann einen Moment der Askese, der Selbstzucht und des bewußten Verzichts auf vieles in sich schließen, aber die beiden Kreise überschneiden sich nur partiell. Möglicherweise ist ein

Buddhist, der bestimmte, von ihm als religiös angesehene Ziele verfolgt, ein sehr viel strengerer Asket als der Christ. Aber er strebt nach einem selbstgesteckten Ziel (auch wenn er, um es zu erreichen, die Weisungen eines Meisters befolgt), während das Vorbild Christus ein dem Christen von Gott vorgehaltenes Ziel ist. Dort kann der Verzicht in gewisser Hinsicht Selbstzweck sein (Loswerden von etwas Irdischem, das stört), hier nicht, weil das Kreuz nie Selbstzweck ist, sondern Weg zur Erlösung der Welt oder zur Mit-Fruchtbarkeit mit dem Erlöser zusammen.

Noch weniger wird man deshalb *Training* mit christlicher Nachfolge verwechseln. Diese fordert gewiß Beharrlichkeit, »Durchhalten bis ans Ende«, aber dieses Sorgen dafür, daß man »steht, und nicht etwa fällt« (1 Kor 10, 11), ist eine ganz andere Haltung als das Er-üben einer Fertigkeit. Wieder mögen sich die Kreise partiell überschneiden, etwa bei einer geistlichen Übung wie dem Partikularexamen, der beharrlichen Beobachtung, ob man sich laufend anstrengt, einen Fehler zu meiden. Aber der Christ tut das nicht, um sich geistliche Muskeln anzulegen, sondern um Gott weniger zu beleidigen, um näher bei Christus zu sein.

Kreuz und das, was Jesus »das Hassen seiner Seele« nennt, hat ferner nichts zu tun mit *Entpersönlichung*, die das Ideal östlicher Religionen sein kann, aber auch, auf andere Weise, das eines absoluten Einsatzes für irgendwelche irdischen, zum Beispiel politischen Werte. Eine Bombe auf ihr Ziel zu lenken und mit ihr in die Luft fliegen. Oder sonstwie für eine Parteiparole leben und sterben. Nachfolge Christi ist immer Anruf an eine Person, die gerade durch die Nachfolge ins Kreuz zu ihrer Fülle reift. Der christliche Weg hebt sich hier von den beiden eben geschilderten (unter sich unvereinbaren) Extremen einer Preisgabe der Person ab.

Kreuz als einmaliges geschichtliches Faktum und als dessen Vergegenwärtigung im ganzen Sein der Kirche und des kirchlichen Menschen hat immer etwas zu tun mit dem »für euch«, »für die Vielen« der verteilten Eucharistie. Man kann ja sagen, daß dieses »Für-Sein« und somit Kreuz und Eucharistie auch im Leben Jesu von Anfang an als Existential zugegen war (»der für uns Menschen und um unseres Heiles willen vom Himmel herabstieg«), als innerer Sinngrund dieses ganzen Daseins, um dann in der Passion seine – freilich unentbehrliche – Ausdrücklichkeit zu erhalten. Wo Christen, wo Menschen überhaupt auferlegtes Leid – auch unbegriffenes – im Geist dieses »Für euch, die Vielen« hinnehmen, erhält das ihr Dasein durchziehende Existential seine Wirkkraft. Tiefer unten, als wo einzelne und endliche Zwecke gesehen und durch Verzicht angestrebt werden. Denn die Zwecke sind, bei allem Einsatz des Strebenden, doch immer darauf aus, das dem Dasein als Wasserzeichen eingeprägte Kreuz auszulöschen, das von allen Horizonten her schreiende, ja brüllende Leid der Menschheit zu überwinden, wenigstens zu lindern, unschädlich zu machen. Aber solches Tun müßte das Pergament des

Daseins als ganzes zerreißen, wollte es das eingeprägte Zeichen zum Verschwinden bringen. Denn es ist in dieser von Gott abgewendeten Welt das Signum seiner »bis ans Ende gehenden Liebe« (Joh 3, 16).

Die »Spiritualitäten« und das Kreuz

Dort, wo sich innerhalb des einen mystischen Leibes seine Glieder als verschiedene Funktionen des Ganzen, als einzelne Charismen und »Spiritualitäten« differenzieren, muß deshalb das Existential des Kreuzes, das wie der Blutkreislauf zum Gesamtorganismus gehört, jedes Organ gleichmäßig durchbluten. Es darf auch nicht sein, daß in einzelnen Gliedern, die ursprünglich durchblutet waren, mit der Zeit die Adern verkalken und die Gewebe anämisch werden.

Betrachtet man die großen *alten Ordensfamilien*, so ist ihre ursprüngliche Durchblutung evident, am meisten dort, wo das Kreuz Christi nicht in einem vorwiegend persönlichen Bezug betrachtet und ausgelegt wird – *pro me*! –, sondern als ein Geschehen, das sich in der Kirche Christi fortsetzt: sie selbst ist gekreuzigter mystischer Leib (und in dieser Hinsicht ungetrennt von Christus zu lieben), und sie kann und wird deshalb auch ihre Glieder zum Kreuz führen, was bei diesen ein *sentire cum ecclesia crucifixa* voraussetzt und immer tiefer erzeugt. Völlig evident wird dies beim stigmatisierten Franziskus und seiner Verehrung für die amtlich-hierarchische Kirche; nicht minder in dem Orden, dem Caterina von Siena angehört, die die Hochzeitlichkeit des Gekreuzigten und seiner Kirche, dieser immer wieder durch das fließende Blut zu reinigenden Braut, zum Lebensinhalt hat; fraglos ist es für den Orden der Großen Teresa, der vom Seraph Durchbohrten, die ihr Werk als inneren Beistand für die von der Reformation geschwächte Kirche verstand; fraglos für das Werk des Ignatius, bei dem die Livree des geschmähten, in der Verachtung der Welt sterbenden Herrn die Seinen in Jesu Gesellschaft bringt, und dies untrennbar vom »Fühlen mit der heiligen Mutter, der hierarchischen Kirche«, wie er sagt. Allen diesen klassischen Spiritualitäten und all den unzähligen, von ihnen abhängenden kleineren geistlichen Familien muß die Frage gestellt werden, ob das sie einst Begründende, Zentrale für sie immer noch Mitte ist, personale und ekklesiale Liebe zu dem bis ans Ende der Liebe Gegangenen, oder ob sie diese Mitte auf die Seite verdrängt und durch etwas anderes, zum Beispiel die »Gerechtigkeit in der Welt«, ersetzt haben. Dann wäre ihr Salz schal geworden, und wenn Schales zertreten wird, darf es sich der Märtyrerpalme nicht rühmen.

Aber auch alles, was in neuerer und neuester Zeit als »Spiritualität« hervortrat, darf sich nicht scheuen, unter den Maßstab des Kreuzes zu treten. Die Formen mögen neu zugewachsen sein, echt sind sie nur, wenn der alte und ewig junge Blutkreislauf der Kirche sie einbezogen hat.

Hier läge das entscheidende Kriterium für die große und vielfältige Familie der *»Befreiungstheologien«*. Niemand kann ihnen das Recht absprechen, ein wesentliches Wort im heutigen Weltgespräch mitzureden. Jesus hat in seiner Programmrede verkündet, der Geist des Herrn ruhe auf ihm, damit er den Armen die Frohe Botschaft verkünde, den Gefangenen Befreiung, den Unterdrückten Erlösung bringe (Lk 4, 18 f.), und am Ende will er uns richten nach den Werken der wörtlich durchgeführten Nächstenliebe (Mt 25). Damit hat Jesus begonnen, aber seine Befreiung war keine politische, sondern eine viel tiefere aus den Ketten des Satans (Lk 13, 16), wobei er offenließ, welche politischen Konsequenzen aus seiner Lehre, in seinem Geiste verstanden, gezogen werden. Aber offensichtlich gewann seine Befreiungsaktion am Kreuz ihren Höhepunkt. Hier erst ist der »Fürst dieser Welt« überwunden, hier erst hat er den Geist »der Welt besiegt«, der ohne das Kreuz bei jeder innerweltlichen Befreiungsaktion sogleich durch die Hintertür wieder eintritt, wie alle großen politischen Revolutionen der Neuzeit beweisen. Befreiungstheologie wird also nur dann echt katholisch und wirksam sein, wenn sie innerhalb der Dynamik des Lebenskampfes Jesu mitkämpft, die Siege erficht, die ihr verstattet werden, aber nie vergißt, daß alle irdisch-geschenkten Siege Gnaden sind, die vom Gekreuzigt-Auferstandenen gewährt, konzediert werden. Und das nie ohne eigene Teilnahme am Kreuz. Vorbild ist hier die Apostelgeschichte: im Heiligen Geist erringt die Kirche irdische Siege, aber unter den Kreuzesleiden ihrer Apostel.

Dies ist nicht minder eindringlich der ebenfalls weitgestreuten Familie der *Pfingstbewegungen* vor Augen zu halten. Vor allem dies: daß es keine Spiritualität des Heiligen Geistes als solche geben kann, weil der Geist nie »aus Eigenem« redet, sondern immer aus dem, was des Vaters und des Sohnes ist (Joh 16, 13–15). Und deren Anliegen ist die Welterlösung durch die schmerzliche väterliche Hingabe des Sohnes in die Kreuzesverlassenheit. An diesem höchsten und letzten Geschehnis war der Geist auch zuhöchst beteiligt; er ist, wie immer, der Geist, der die dreieinigen Heilsbeschlüsse durchführt, ihm ist es auch zu verdanken, daß er die Finsternis zwischen Vater und Sohn um des Heils der Welt willen bis ins Letzte sich auswirken ließ. Die Korinther, diese ersten Pfingstler, rühmen sich, die wunderbaren Gaben des Heiligen Geistes zu haben, Paulus stellt diese ganze Charismatik zuerst in die Lehre vom kirchlichen Leib Christi zurück und mißt jedes Charisma am effektiven Nutzen für die Gemeinschaft (1 Kor 12), dann relativiert er alle Charismen auf die christliche und zwar gekreuzigte Liebe hin: »Die Liebe erträgt alles, duldet alles« (Kp. 13), schließlich gibt er verbindliche Anweisungen für die Praxis des Gottesdienstes: nur was echte Auslegung der evangelischen Lehre Christi ist und in diesem Sinn Prophetie, dient dem Aufbau, alles andere macht die Gemeinde vor den Außenstehenden nur lächerlich (Kp. 14). Und er schließt: falls jemand irgendein Geistcharisma zu besitzen

meint, »so soll er anerkennen, daß, was ich euch schreibe, ein Gebot des Herrn ist. Erkennt er das nicht an, so werde er auch nicht anerkannt« (14, 37 f.). Am Anfang des Briefes hatte er die ganze Gemeinde unter das ausschließliche Gesetz des Kreuzes gestellt (1, 19–2, 2), in der Torheit des Kreuzes liegt die wahre Weisheit, liegt auch »der Erweis von Geist und Kraft«, hier hat die tiefere Wahrheit, die Paulus für sich beansprucht (2, 6), ihre wahre Mitte; denn der »Geist, der die Tiefen der Gottheit durchforscht« und der den Christen geschenkt ist, findet in der tiefsten Tiefe nichts anderes als die unauslotbare trinitarische Liebe, die sich voll in Kreuz und Eucharistie offenbart.

Man weiß, welch begeisterte Aufnahme die *östlichen Meditationsmethoden,* besonders Za-Zen bei vielen Christen in Europa und USA gefunden haben, bei Ordensleuten beider Geschlechter wie bei Laien, daß ganze »Exerzitienhäuser« eigens für solche Meditation eingerichtet wurden, daß ferner Texte klassischer christlicher Mystik (die altenglische »Wolke des Nichtwissens«, Eckhart, Tauler, Johannes vom Kreuz u. a.) mit Vorliebe für solche Übungen benützt werden, die damit den Leuten leichter als christlich insinuiert werden können. Ist nicht gerade das in der »Wolke«, bei Tauler und dem großen Spanier als »dunkle Nacht« gekennzeichnete Stadium dasselbe, was bei den Meditationsübungen erlebt wird? Die Antwort auf diese Frage kann nur lauten: Ganz gewiß nicht. Die »Nacht«, die in den östlich inspirierten Übungen erfahren wird, ist Ergebnis eines Trainings, etwas, das der Mensch durch systematische Abstraktion und Konzentration selber erreichen kann. Was ein Johannes vom Kreuz als »noche oscura« zeichnet, ist – trotz seiner vielleicht nicht immer ganz eindeutigen Erklärungen dazu – nichts anderes als Teilnahme eines Begnadeten an der Gottverlassenheit Christi am Kreuz. Ein über die Maßen furchtbares Erlebnis, das im Bewußtsein gipfelt, Gott für immer verloren zu haben. Eine Erfahrung, die nicht primär für die Läuterung der Seele gegeben wird (worauf Juan den Ton legt), sondern um des Heils der Welt willen. Nirgends vielleicht wird so eindeutig wie hier das wahre Kreuz Jesu zum Prüfstein dafür, ob eine Spiritualität christlich ist oder nicht. Denn das wahre Kreuz kann nur ein auferlegtes, niemals ein selbsterklommenes sein; niemals ein Zustand der Ruhe, nur einer der äußersten Angst, daß alles verloren ist: Gott sowohl wie das Heil der Welt. Es gibt neue Spiritualitäten, die ausdrücklich und bewußt diese Liebe in den Mittelpunkt stellen. Die *Focolarini* zum Beispiel. Das wird solange glücken, als der ganze Ernst und die erschreckende Nüchternheit der Liebe des Gekreuzigten zu uns nicht verharmlost werden in einen allzu menschlichen, primär zwischenmenschlichen Liebesenthusiasmus; das Kreuz ist nicht Gefühl (sogar der Verzicht auf jedes Gefühl bis in den Abgrund der Verlassenheit), sondern reine und einsame Tat. Die Gründerin weiß um diese gekreuzigte Mitte der Liebe. Ihr Wissen müßte den ganzen Organismus ihrer Gründung durchleben.

Die große kirchliche Bewegung, die sich *Comunione e Liberazione* nennt und abertausenden von jüngeren und älteren Christen die lebendige Erfahrung des Kirche-Seins wiedergegeben hat, ein sichtlich vom Segen Gottes begleitetes Werk, kann auf die Dauer nur Bestand haben, wenn in und hinter und unter der Erfahrung von befreiender Kommunion der Kirchenglieder die tiefste Kommunion und Befreiung im Kreuz – das furchtbar vereinsamen kann – begriffen und durchgestanden wird. Zum Glück pflegen die Mitglieder eifrigen Kontakt mit den gekreuzigten Kirchen hinter dem Eisernen Vorhang: wenn sie diesen das stärkende Bewußtsein der kirchlichen Kommunion vermitteln, dürfen und müssen sie von ihnen die heroische Kraft der Kreuzeseinsamkeit lernen. Das gelingt nur in der Pflege dauernden Gebetes.

Im Mittelpunkt des weltumspannenden »Werkes Gottes« *(Opus Dei)* steht eine sich ausdrücklich nach dem Kreuz benennende Priestergemeinschaft. Der Eifer für die Ausbreitung des Reiches Gottes, ein eher selten gewordenes Stehen auch zur Kirche als Institution, das Bestreben, alle weltlichen Strukturen christlich zu durchdringen, sind hier unverkennbar. Man darf aber auch dieser gewaltigen Organisation zur Selbstprüfung die Frage vorlegen, ob das Kreuz Christi in ihr theologisch umfassend genug gesehen wird und nicht allzu vorwiegend asketisch, ob auf tiefe Theologie überhaupt hinreichend Gewicht gelegt wird, die zentral eine solche des Kreuzes und der Auferstehung sein muß, und zwar, meine ich, im Sinne des Mannes von Loyola: als Nachfolge in die Schwachheit, die Verfolgung, den Mißerfolg, in alles, was die echte Gesellschaft Jesu verhindert hat, das zu werden, als was ihre Gegner sie ansehen: ein bloß militärisch organisierter Kampftrupp des Papstes.

Natürlich gäbe es noch viele alte und neue »Spiritualitäten« zu betrachten und zu befragen. Manche, wie der wahre Geist Charles' de Foucauld oder der Mutter Teresa, bedürfen nicht erst solcher Befragung. Aber das Gesagte mag hier genügen. Doch ist abschließend noch einmal auf die große Gefahr hinzuweisen – die Paulus auch den Korinthern vorstellt –, daß die Glieder meinen, einander nicht zu bedürfen. Daß die geistlichen Familien, die nichts anderes sein dürfen als ein Stück lebendige Kirche, sich sektenhaft isolieren und damit die wahre Katholizität, die sie ausdrücken sollten, nicht zum Tragen und Leuchten bringen. Die Gefahr bestand immer schon, aber früher (etwa in der benediktinischen Großfamilie) viel weniger als bei den neu aufkommenden Bewegungen. Die sogenannte »Linke« in der Kirche bildet bei aller Formlosigkeit im einzelnen wenigstens negativ, in der Ablehnung von Dogmatismus und Zentralismus, eine nicht zu übersehende Einheit. Was man mißverständlich als die »Rechte« bezeichnen kann, ist allzusehr in Einzelfamilien aufgesplittert, deren jede zunächst eifrig für sich selber wirbt. Nicht überall mit gleicher Verve und Konsequenz – manche sind offener als andere –, aber eine Tendenz ist unverkennbar. Alldem gegenüber darf das Bild derer vorgehalten werden, deren sechshundertjähriger Todestag heuer

gefeiert wird, der Mantellatin aus Siena, die nur für Christus und seine mystische und hierarchische Kirche gelebt, gelitten und geblutet hat, deren höchste Sehnsucht es war, ihr eigenes Blut mit-leidend beigemischt zu sehen dem alles läuternden und belebenden Blut des Gekreuzigten.

Der Glaube der Studenten

Zur Frage religiöser Gruppen in der heutigen Studentenschaft

Von Wilhelm Nyssen

Vor einigen Jahren noch konnte man aus einer ziemlich klaren Konfrontation der Studenten mit der sie umgebenden Welt auch ihre vielfältigen religiösen Haltungen erkennen und bestimmen. Heute ist das bedeutend schwieriger geworden. Man braucht zuerst eine Reihe genereller Merkmale, die auf diesem Gebiet fast alle betreffen, bevor man einzelne Strömungen, die sich in Gruppen sondieren, klarer artikulieren kann.

Das positive Grundmerkmal, das sich heute viel deutlicher als in Jahren zuvor anzeigt, ist die hohe Bereitschaft, ein Leben zu führen, das sich vor allem aus meditativen Quellen speist. Es ist fast so, als ob viele, vor allem was sie tun, wissen, daß man sich zuerst selbst finden muß, dies aber nur auf eine meditative Weise bewirken kann, indem man sich mit etwas, das das eigene Selbst überragt, konfrontiert. Da die Angebote auf diesem Gebiet sehr konfus sind und auch innerhalb der Kirche oft sehr gegensätzlichen Richtungen entstammen und meist mehr oder weniger handgestrickte Modelle einzelner Momenterfahrungen darstellen, wird hier leicht eine große Chance, die Offenheit der Studierenden, vertan, weil die meisten Versuche in dieser Richtung einem gleichzeitig eiligen und kleinlichen Konzept entspringen. Worin liegt hier die Schwierigkeit? Durchweg ist es so, daß alle Konzepte, die man entwickelt, auf den Menschen als solchen bezogen sind. Man gibt vor, dem Menschen und seiner Daseinsnot helfen und steuern zu wollen, und bemerkt nicht einmal, daß längst schon für alle deutlich ist, daß durch den Menschen dem Menschen nicht geholfen werden kann. Auch wenn das alle wissen, verstecken sie sich doch und erwarten immer neue Rezepte dafür, wie man sich selbst so wirkungsvoll gegenübertritt, daß man sich »findet« oder »in den Griff« bekommt.

Dadurch wird gleichsam ein tragisches Grundgefühl offenbar. Viele Jugendliche haben heute einen erstaunlichen Grad von Bereitschaft, sich aufzutun, als läge in ihnen wieder das Urwissen verborgen, daß man sich selbst nur dann finden kann, wenn man sich, in Anlehnung an das Evangelium, »verliert«. Sie wären bereit, sich mit Jubel zu verlieren, wenn sie nur einen Menschen am Wege fänden, der ihnen Zeichen setzte und der ihnen vor allem klar machte, daß dieses neue Sich-Finden niemals in Anlehnung an einen Menschen geschehen darf. Damit ist das Dilemma angezeigt. Wir haben sehr offene und sehr zielbewußte Jugendliche, die darauf warten, daß ihnen ein ganz neuer kirchlicher Sinn der Hingabe an den Herrn aufgetan wird, aber wir haben kaum Priester, die selbst diesen biblischen Uransatz neu vernehmen. Viele Priester stehen meist noch in der Phase ihres eigenen kritischen Hinterfragens gegenüber allem, was Kirche ist. Sie entschuldigen sich beständig gegenüber dem Glaubensfundus der Kirche und verkleinern ihn, wo sie nur können, sie bieten weithin menschliche Lebensgemeinschaft an (Miteinander im gleichen Boot sitzen), aber niemals eine klare geistliche Führung, die vor allem von der Gestalt des jeweiligen Priesters gänzlich absieht. Statt

daß solche Priester alles daransetzen, von sich fort erweckend auf den Herrn zu verweisen, verharren sie ständig in sich selbst und führen dadurch oftmals zu ganz unnötigen oft nostalgischen Aufenthalten, die weder ihnen selbst noch den Jugendlichen dienen. Sie meinen beständig, daß sie in ihrer Verkündigung nur Fragen zu stellen hätten, natürlich nur ihre eigenen Fragen, aber gerade das nehmen viele nicht mehr als Verkündigung an, weil sie entschieden mehr verlangen. Sie wissen längst, daß der priesterliche Dienst viel mehr beinhaltet als das Aussagen der eigenen Fragen.

Dazu kommt die weitere Schwierigkeit, daß trotz aller Bereitschaft ein elementares Glaubenswissen und vor allem ein Wissen um das, was den Kern der liturgischen Feier der Kirche ausmacht, weitgehend fehlt. Man fragt sich oft und oft, woher die Jugendlichen das haben sollten, wenn die Priester es selbst nicht haben und wenn an Universitäten und Seminaren zwar kritischer Glaube gefragt ist, niemals aber ein strenger Fundus der Kenntnis unseres Glaubens oder der Liturgie.

Gerade die studentische Jugend findet sich in einer Umwelt, die äußerlich gesehen menschlich intakt, herzlich und zuvorkommend leben will, aber ohne den Glauben. Ein allgemeiner Gottglaube mag angehen, aber Jesus als Zentralfigur des Glaubenssinnes anzunehmen, ist geradezu verpönt. Der vage Glaube an ein höchstes lenkendes Wesen, unter dem sich alle menschlich verbunden wissen, schließt die Mittlerschaft Jesu gänzlich aus. Dazu kommt, daß dem tiefer Fragenden in der Kirche selbst Jesus oft nur als Vorbild für »wahres Menschsein« gedeutet wird. Wie soll man sich da zurechtfinden? Der klare Glaube an den wahren und einzigen Mittler, der Gott und Mensch zugleich ist, kann nur in Glücksfällen in zeithaft verständlicher, aber zugleich kirchlich eindeutiger Sprache gefunden werden. Obwohl sehr viele bereit sind, sich gerade hier dem Geheimnis des Glaubens nicht zu verschließen, wird von den Berufenen oft und oft der Zugang zum Geheimnis aus krasser eigener Unkenntnis oder sogar aus Verweigerung verwehrt.

Dazu kommt trotz bester Ansätze ein liturgisch weithin verworrenes Bild. Wer sagt den Suchenden, daß Liturgie zuerst Anbetung ist, Hingabe in gestalthafter Teilhabe im großen Darbringungsvollzug der Gesamtkirche an das rettende Opfer des Herrn? Weil die Berufenen in großer Zahl nie darum gerungen haben und nie dessen gewiß waren, darum machen sie Liturgie zur Eintagsaktion und lassen die Suchenden alles »selbst gestalten«, so daß bei bester Bereitschaft zum liturgischen Dienst oft und oft nichts als bloße Selbstdarstellung zur Aussage gelangt und dann noch als das eigentliche liturgische Erlebnis gepriesen wird.

Man erkennt immer neu, daß eine erstaunliche Offenheit und ursprüngliche Vertrauenskraft nur deswegen fehlgeleitet wird, weil viele die Priester als getreue Zeugen des ungeschmälerten Glaubens der Kirche und ihre liturgischen Eindeutigkeit aus krasser Unkenntnis versagen. Viele Studenten berichten aus ihrer Erfahrung: »Wir hatten daheim einen Priester, der immer nur seine eigenen Probleme vortrug.« Manche sagen: »Wir waren vom Gottesdienst berührt und erlebten ihn als Feier. Der Priester stellte ein Bein auf seinen Priestersitz, zupfte die Gitarre und sang mit einem Vibrato in seiner Stimme, daß wir alle fasziniert waren und uns angerufen fühlten, selbstvergessen mitzufeiern.«

Wenn unter solchen Aspekten kirchliche Gruppen in der heutigen Studentenschaft beschrieben werden sollen, dann kann man ihre Vielfalt kaum einfangen, aber man kann Grundlinien generalisierend beschreiben.

Die erste ist eine Gruppe der Ungesicherten, leicht Gehemmten, die vor allem froh ist, wenn sie zu eindeutigen Frömmigkeitsformen, mögen diese auch dem Moralismus des 19. Jahrhunderts angehören, gleichsam wie Rekruten unter geistlicher Befehlsgewalt und sakramentalen Druckmitteln angehalten werden. Sie fühlen sich ganz und gar verschworen und berichten auch nur von diesem einen Vorgang, so daß kein offenes Gespräch mehr beginnen kann.

Die zweite ist eher eine libertinistische Gruppe, die sehr deutlich ein bestimmtes Fehlverhalten in der Kirche sieht, jene kumpelhafte Verbrüderung, die ihr verwerflich erscheint und die sie anprangert. Auch hier wird eher eine neue Esoterik der Beziehung gepflegt, ein Umgang der Wissenden untereinander, recht erhaben über solche Trivialformen christlicher Existenz. Dennoch ist man offen. Wenn irgendwo ein Wort vernommen werden kann, das aus tiefster Glaubenstradition neue und verlockende Ziele setzt, ist man ganz dabei und versucht es ins eigene Dasein umzusetzen.

Die dritte Gruppe kann man die Gruppe der Aufgeklärten nennen. Ihre Mitglieder werfen sich gegenseitig lächelnde Blicke zu, wenn irgendwo Glaubensaussagen in der bisherigen Terminologie der Kirche gemacht werden. Sie sind fest davon überzeugt, daß man heute nur neue Aussagen machen kann und diese gleichsam allein auf der Basis soziologischer Fundierung. Jedes Glaubensbekenntnis und jede Glaubensentscheidung muß für sie durch diese Sonde gehen, und sie beurteilen, was bestehen kann und was nicht. Auch die Feier der Liturgie ist für sie im wesentlichen von einem reinen Gemeinschaftsgefühl bestimmt, vor dem sich das sakramentale Geschehen wie ein Fremdkörper abhebt, falls es nicht auch in die Gemeinschaftsformen verwandelt wird. Man geht mit Kelch und Brot um, wie man es selbst für richtig hält, weil man ja schließlich mündig ist. Der Zugang zur Heiligen Schrift ergibt sich für sie nur aus der Perspektive der Kritik, wiewohl meistens wissenschaftliche Grundlagen zu solcher Kritik ganz und gar fehlen. Diese Gruppe geht nur dann in einer größeren Gemeinschaft oder Gemeinde auf, wenn sie sie bestimmen kann, sonst hält sie sich abwartend und kritisierend zurück.

Unter einer letzten Gruppe, die sich heute in der Studentenschaft abzeichnet, kann man die verstehen, die die Schwierigkeiten der bisher aufgeführten Gruppierungen genau kennen und sehen, ihnen aber nicht erlegen sind. Diese Gruppe gibt es schon seit vielen Jahren, und man findet überall einzelne von ihr. Obwohl sie einsam sind, machen sie daraus keine Esoterik, obwohl sie scharfe Kritik üben, sehen sie auch genau die menschliche Schwäche, die allen aufgebürdet ist. Sie wissen, daß Glaube keine Pflege des Seelenbeetes ist, sondern leidenschaftlicher Kampf um »Erkenntnis« und Erfahrung Jesu und dadurch Öffnung zum Bruder. Sie kennen die Rolle der Gemeinschaft, das Zusammenleben der Gemeinde, das auf einer den anderen in seiner Andersheit annehmenden Beziehung gegründet ist. Aber sie wollen mehr. Die Schlagworte der Fernsehtheologen genügen ihnen nicht. Sie haben einen ausgesprochenen Geruchssinn für theologische Verkürzungen. Sie suchen Bischöfe, die in unerschrokkener männlicher Kraft der innerweltlich gierigen Zeit glaubwürdig bezeugen, daß der christliche Glaube heute genauso unmodern ist wie vor zweitausend Jahren. Sie verachten alle Argumentation schlangengleich sich windender Diplomaten, auch aus dem Munde von Bischöfen und Theologen. Sie sehen im Priester den Menschen, der in und trotz seiner Schwachheit von Christus in Besitz genommen ist und fortan nur diesen zu verkünden hat. Sie wollen im Priester weder den sich anbiedernden Sozial-

kumpel noch den diskussionsgewandten Revolutionsratsvorsitzenden, sondern sie wollen in ihm den Freund auf dem Wege zu Christus. Sie glauben nicht, daß die Stunde der Mission vorbei ist, sondern daß sie gerade gekommen ist, weil keine soziale Lehre »Worte des ewigen Lebens« zu verkünden hat. In diesem Sinne betreiben sie da, wo sie sind, in Strenge gegen sich selbst und in Fröhlichkeit gegenüber dem Nächsten den Missionsauftrag der Kirche: *plantare ecclesiam.* Sie sind zugleich der Meinung, daß man an den Kirchen des Ostens, katholischen wie orthodoxen, ein deutliches Bild gewinnen kann, wie lebensmächtig die Substanz des Glaubens auch in der modernsten Gegenwart bleibt, wenn sie sich ganz aus der sakramentalen Wurzel der Kirche nährt.

Rabanus Maurus – Lehrer der Deutschen

Rede zur 1200-Jahrfeier

Von Hans Maier

Rabanus Maurus – dieser Name klingt wohl den meisten der heutigen Deutschen fern und fremd in den Ohren. In fast legendenhafte Ferne ist der einst so Bekannte und Berühmte entrückt, mehr Sagengestalt als historische Person, obwohl er ein leibhaftiger Mönch und Priester, ein Abt von Fulda und Erzbischof von Mainz gewesen ist. Wohl wird ihm eins der ältesten, bis heute gesungenen Kirchenlieder, das *Veni Creator Spiritus*, zugeschrieben, und in Mainz und Fulda erinnert noch vieles an seine Tätigkeit; vor der Kirche des Frauenberges in Fulda steht sein Denkmal, wir sehen ihn im bischöflichen Ornat als Prediger und Gelehrten, mit Kreuz und Buch in Händen. Aber seine Gestalt weckt doch kaum mehr historische Erinnerungen beim breiteren Publikum, allenfalls die Fachwelt kennt ihn. Sein Werk ist schwer zugänglich. Kaum begreifen wir noch, daß er zu Lebzeiten ein vielumworbener Mann war, der als Lehrer und Erzieher weiten Einfluß hatte und viele Begabungen des damaligen Europa an sich zog, ja daß er bis in die Neuzeit hinein ein hochgeschätzter Autor, ein Schulhaupt abendländischer Bildung war. Heute ist das Vergangenheit. Sollte man also wirklich so viel Aufhebens machen um diesen Geburtstag eines längst Dahingegangenen, in Ehren Vergessenen?

I

Zwischen Rabanus Maurus und uns liegen nicht nur Jahrhunderte – auch Barrieren des Verstehens tun sich auf. Dieser Gelehrte und Bischof der Karolingerzeit ist keine scharfkantige Individualität wie Kolumban, Gallus, Bonifatius oder wie seine Zeitgenossen Alkuin, Hinkmar von Reims oder sein Widersacher Gottschalk. Seine Person scheint ganz hinter dem Werk zu verschwinden. Aber was ist sein Werk? Wo liegt seine geschichtliche Leistung? Es fällt nicht leicht, darauf eine bündige Antwort zu geben; denn nur ein Bruchteil seiner umfangreichen Schriften liegt heute in einer kritischen Ausgabe vor, und so steht ein abschließendes Urteil über Originalität, geistige Bedeutung und Wirkung des Rabanus noch immer aus. Aber man nennt ihn doch *Praeceptor Germaniae*, Lehrer Deutschlands? Nun, das ist späteres Humanistenlob oder aneignender Rückgriff aus dem Nationalstaat des neunzehnten Jahrhunderts (ähnlich übrigens wie bei Bonifatius die Bezeichnung Apostel der Deutschen); es ist noch keineswegs die Perspektive der Zeitgenossen, schon gar nicht die des Rabanus selbst. In Wahrheit gehört dieser Mann geschichtlich und geographisch ins späte Karolingerreich, in ein historisch weit zurückliegendes Vor-Deutschland und Vor-Frankreich: er war in Tours so gut zu Hause wie in Mainz oder Fulda, und sein Wirken beschränkte sich keineswegs nur auf den ostfränkischen Reichsteil. Als Mönch, als Abt und Bischof blieb Rabanus immer in den politischen und religiösen Zusammen-

hängen des karolingischen Europa verwurzelt, ein Freund Kaiser Ludwigs des Frommen und Kaiser Lothars; und wenn er später tatsächlich ein Lehrer der Deutschen, eine Gründerfigur ihres Bildungswesens wurde, so nicht etwa, weil er die Entstehung des Deutschen Reiches im zehnten Jahrhundert geistig vorweggenommen hätte, sondern weil dieses Reich in seiner Religions- und Bildungstradition auf den älteren, den karolingisch-europäischen Fundamenten aufruhte.

So genügt bei Rabanus Maurus kein fröhliches Besitzergreifen und Schulterklopfen, kein panegyrischer Hinweis. Denn er war wohl unser, ist es aber heute nicht mehr. Nicht um einen Fall verbriefter Geltung handelt es sich hier (wie bei Albertus Magnus, den wir gleichfalls in diesem Jahr 1980 feiern), sondern um einen Akt der Wiederentdeckung und Wiedergewinnung. Der aber lohnt sich; denn wenn wir heute wieder nach Bildungsüberlieferungen fragen, nach Werten und Traditionen, nach dem in aller Umwälzung bestehenden und bestätigten »Lehrplan des Abendlandes« (J. Dolch), dann müssen wir uns um die Fundamente, die Kellergewölbe unserer Bildung kümmern. Und da stoßen wir, lange vor Schulen und Universitäten, auf Klöster wie Fulda und auf Mönche wie Rabanus Maurus – Sammler, Hüter und Mehrer des Überlieferten in dürftiger Zeit.

II

Sein Leben ist rasch erzählt. Im Jahr 780 wird er, ein Franke, in Mainz, an der Nahtstelle zwischen West- und Ostfrankenreich geboren. Ziemlich sicher war Rabanus – was latinisiert soviel bedeutet wie »der junge Rabe« – ein Kind begüterter Eltern. Vielleicht, ganz sicher wird man es nie wissen, war er der Sohn Walrams und Walrats, die 788 dem Fuldaer Kloster eine Schenkung überwiesen. Die Eltern übergaben Rabanus in jungen Jahren, wohl als *puer oblatus*, dem Kloster Fulda. In jener Zeit war das weit mehr als der Eintritt in eine Schule, ein Internat. Das Kloster trat an die Stelle von Vater und Mutter. Rabanus hat in Fulda den ersten Unterricht empfangen und das Kleid des heiligen Benedikt erhalten – *quo monachus factus seniorum iussa sequebar*, wie es in seinem Epitaph heißt; und wir dürfen ihm glauben, wenn er von sich sagt, die Zelle sei ihm stets der liebste Ort zum Verweilen gewesen, sie blieb es ein Leben lang.

Unter Abt Baugulf, dem Nachfolger Sturmis, begannen sich damals Wissenschaften und Künste in Fulda zu regen – nachdem das Kloster ursprünglich von Bonifatius als ein nach innen gewandter Ort der Stille und Askese, als Ruheplatz und spätere Grablege gestiftet worden war. Baugulf schrieb, schon Abt, Vergils *Bucolica* ab, unter ihm war Baturich, der spätere Bischof von Regensburg, ein Bayer, Leiter der Klosterschule; der Austausch mit anderen Klöstern des Reiches entwickelte sich. Nicht ohne Grund adressierte Karl der Große seine *Encyclica de litteris colendis*, das Bildungsprogramm, das der wissenschaftlichen Arbeit nach Jahrzehnten der Ermüdung neuen Auftrieb gab, an Baugulf in Fulda; nicht ohne Grund kam Einhart, ein Stern der an literarischem Glanz recht armen Zeit, aus Fulda und hatte im Kloster seine ersten Urkunden geschrieben, ehe er an den Hof des Kaisers ging. Auch Rabans Weg führte nach Westen. Gemeinsam mit zwei Mitschülern wurde er zu Alkuin in die Schule des heiligen Martin nach Tours gesandt »liberales discendi gratia artes«, also um sich in

den freien Künsten, im Trivium und Quadrivium fortzubilden. Alkuins mächtiger Willens- und Prägekraft verdankt er entscheidende Anstöße auf dem Weg zur Wissenschaft – und er verdankt ihm auch seinen zweiten Namen, Maurus, der ihm so ans Herz wuchs, daß er sich zeitlebens, wenn er sich als Autor zitierte, mit M. abkürzte. Maurus, so hatte auch der Lieblingsschüler des heiligen Benedikt geheißen; und wenn Alkuin Rabanus so nannte, war es ein Akt symbolischer Adoption. Ob nun Rabanus kurz oder lange, ein oder zweimal in Tours war: in jedem Fall war eine enge briefliche Verbindung, ein geistiger Bund gestiftet, und der spätere Aufschwung Fuldas ist ohne Alkuin kaum zu denken. Noch kurz vor seinem Tod, Rabanus war inzwischen Leiter der Schule in Fulda, wünschte der greise Alkuin dem Jüngeren in fast zärtlichen Worten Glück zu seiner Arbeit: *Feliciter vive cum pueris tuis!*

Wir unterschätzen heute leicht, was die menschlichen Beziehungen unter Klosterleuten bedeutet haben in einer Zeit, in der alle geistige Arbeit und der größte Teil der überregionalen Verbindungen sich zwischen Klöstern und Klosterschulen abspielten. Die frühe Mönchs- und Klostergeschichte unseres Landes – Arno Borst hat kürzlich daran erinnert – bietet viele Beispiele hierfür. Auseinandersetzungen, Dramen, ja Tragödien auf engem Raum, noch spürbar in den trockenen Worten der Chronisten, sind keine Seltenheit, freilich auch Zeugnisse der Freundschaft, der lösenden und befeuernden Zusammenarbeit, der Entbindung geistiger und seelischer Dynamik. Noch war es zu dieser Zeit nicht ausgemacht, daß die Klöster hauptsächlich oder gar ausschließlich der Wissenschaft, der religiösen Bildung zu dienen hätten. Ratgar, der Nachfolger des milden Abtes Baugulf, ein herrischer Mann, lenkte alle Kräfte Fuldas auf den Neubau von Kloster und Kirche – ein Riesenbau sollte entstehen, eines Martyrers Bonifatius würdig, Anziehungspunkt einer weitausgreifenden Wallfahrt. Diesem Ziel wurde alles andere untergeordnet. Die Ausgrabungen des zwanzigsten Jahrhunderts unter Dientzenhofers barockem Bau haben jenen älteren Dom Ratgars und Racholfs aus dem Anfang des neunten Jahrhunderts wieder freigelegt, zumindest in seinen Fundamenten – ein großartiges Zeugnis frühkarolingischer Architektur. Aber welche Opfer waren nötig, ihn voranzutreiben – in Fulda wurden Chorgebete und Feste eingeschränkt, alle Mönche, alle Lehrer, ja auch die kleinen Klosterschüler wurden auf den Bau geschickt. Ratgar nahm Rabanus sogar die geliebten Bücher weg. Seuchen breiteten sich aus, durch Überanstrengung hervorgerufen, und entvölkerten das Kloster. Es kam zum Aufstand gegen den Abt, zur Abwanderung vieler Mönche, zu wiederholten Appellen an den Kaiser, die schließlich zur Absetzung des Abtes führten. Die Bittverse sind erhalten, mit denen Rabanus von Ratgar die Rückgabe seiner Bücher erflehte, ebenso das Gedicht, in dem er mit teilnehmender Trauer den Auszug der Mönche aus dem Kloster schildert. Ein anderer hätte sich vielleicht zum Anführer des Protestes gegen den gewalttätigen Abbas gemacht; für Rabanus ist kennzeichnend, daß er geduldig, zäh und gehorsam abwartete, bis seine Stunde schlug. Unter Ratgars Nachfolger Eigil, der den Kirchenbau vollendete, durfte Rabanus zu seinen Büchern zurückkehren, er empfing die Priesterweihe, wurde Leiter der Schule, die sich unter ihm, dem »infantum doctor optimus«, von neuem zu füllen begann. Das Jahrzehnt des Leidens und der Stille war für ihn eine Zeit der Selbstprüfung gewesen; damals schrieb er sein in Tours begonnenes riesiges und künstliches Gedicht *De laudibus sanctae crucis* zu Ende, das Lehrstück eines *poeta doctus*, das unzählige Bewunderer und Nachahmer bis zu den Humanisten des sechzehnten Jahrhunderts fand.

Vom Konvent gewählt, von Kaiser Ludwig bestätigt, wird Rabanus 822 Abt der Reichsabtei Fulda, und er bleibt es bis 842. Von seinen geistlichen und wissenschaftlichen Taten, die ihm höchsten Ruhm eintragen, wird gleich noch zu reden sein. Wichtig ist aber, daß Rabanus, keineswegs nur ein Bücherwurm und Gelehrter, auch den wirtschaftlichen, politischen, militärischen, diplomatischen Aufgaben gerecht wird, die die Leitung eines Klosters von der Bedeutung Fuldas mit sich bringt. Das reicht von der Verwaltung des wachsenden klösterlichen Besitzes von Friesland bis nach Italien – nur Lorsch wetteiferte hierin mit Fulda – und der Beschaffung von Tuchstoff und Öl für die Bedürfnisse der Liturgie bis zu diplomatischen Missionen beim Papst und gutachtlichen Stellungnahmen in Reichsangelegenheiten. Wir finden Rabanus Maurus im Heerlager Ludwigs des Frommen und später am Hof Kaiser Lothars. Das Kloster Fulda steht ja von Anfang an und bis zum späteren Mittelalter inmitten des Reiches und der Reichspolitik – das unmittelbare Verhältnis zur römischen Kirche seit den Tagen des Bonifatius macht die Äbte, die oft zur Erneuerung des päpstlichen Exemtionsprivilegs nach Rom reisten, zu geborenen Trägern diplomatischer Missionen des königlichen Hofes (E. Stengel). Rabanus hat Kaiser Ludwig den Frommen gegen seine aufständischen Söhne mit gelehrten Denkschriften unterstützt, und er stand nach Ludwigs Tod wiederum auf der Seite des ältesten Sohnes Lothar, der die Reichstraditionen verteidigte. Der Sieg Ludwigs des Deutschen veranlaßte ihn dann 842 dazu, den Abtsstab niederzulegen und sich auf den Petersberg nach Fulda zurückzuziehen, wo er sich, ohne die drückende Last des Amtes, gelehrten Studien widmete. Doch so groß war sein Ansehen, daß König Ludwig selbst die Initiative ergriff, sich mit ihm auszusöhnen.

Rabanus war bereits 67 Jahre alt, als er 847 von Klerus und Volk zum Erzbischof von Mainz gewählt wurde. »Man schleppte mich aus der traulichen Zelle weg und führte mich Schwachen zum König, fordernd für mich das bischöfliche Amt. Und doch fand sich bei mir kein Verdienst des Lebens noch Weisheit der Lehre, noch ein Werk, das dem Hirten konnte gefallen. Der Geist war zwar willig, aber schwach das Fleisch. Ich tat, was ich konnte und soweit mir Gott die Kraft gab.« Neun Jahre, vom 26. Juni 847 bis zu seinem Tod am 4. Februar 856, hat Rabanus Maurus in Mainz regiert, hat Synoden abgehalten, gepredigt, Priester und Kirchen geweiht. Das riesige Bistum Mainz war damals eine Kirche im Zustand der Mission; mehrere Chorbischöfe wirkten in halbheidnischen Gebieten bis nach Thüringen hinein. Unter den Bischöfen des Metropolitansprengels waren viele Fuldaer Schulfreunde, Samuel von Worms, Hemmo von Halberstadt, Salomon von Konstanz. Mustert man die Liste der Gegenstände, die auf den Synoden verhandelt wurden, so entdeckt man mit Genugtuung oder mit Seufzen, daß die Leiden der Kirche schon in jenen Tagen die nämlichen waren wie heute: Sorge um Eintracht im Glauben; Abgrenzung zu aufrührerischen Bestrebungen; Religionsunterricht; Hebung des sittlichen Lebens – nur daß heute, im Unterschied zum Mainz des neunten Jahrhunderts, den Klerikern der Besuch von Schauspielen kaum mehr verboten werden kann, den Bischöfen die Ausübung der Jagd nicht mehr verboten zu werden braucht. Die Domschule fand die besondere Förderung Rabans, zu ihrer Leitung berief er den Fuldaer Mönch Thietmar, der auch sein Weihbischof wurde.

In Rabanus' Mainzer Zeit fällt die Verurteilung Gottschalks, der einst als Mönch dem Fuldaer Kloster angehört hatte. Der freiheitsdurstige und scharfsinnige Theologe,

von Herkunft ein sächsischer Grafensohn, hatte mit seinen Thesen über die Darbringung der Kinder und später mit seinen Schriften über die Prädestination den Widerspruch des sonst so milden Rabanus erregt. Die Mainzer Synode von 848 verurteilte ihn als entlaufenen Mönch zur Geißelung und übergab ihn dem Erzbischof Hinkmar von Reims, der ihn in Haft nehmen ließ. Er starb später im Klosterkerker von Hautvillers. Ob Albert Hauck recht hat, wenn er meint, es habe für einen Mann wie Rabanus keine sittlichen Konflikte gegeben, er habe das Unverstandene von sich gewiesen als das Schlechte, möchte ich bezweifeln; sicher ist, daß in diesem Streit Überlieferung und freie Subjektivität fast exemplarisch gegeneinanderstießen – in einer Zeit mühsamen Aufbaus von Traditionen und Gewißheiten war der Ausgang nicht zweifelhaft.

Nach seinem Tod wurde Rabanus zunächst in der Klosterkirche St. Alban in Mainz beigesetzt. In der selbstverfaßten Grabschrift klingen noch einmal die beiden Orte seines Lebens und Wirkens an, Mainz und Fulda:

»Mainz gebar mich und weihte an heiligem Quell mich zum Leben,
Fuldas Schule reichte mir dar die göttliche Lehre.«

Albrecht von Mainz ließ 1515 den Leib des Rabanus nach Halle in die Kapelle der Moritzburg überführen. Später kamen die Überreste, als Halle zum Luthertum überging, nach Aschaffenburg. Von da an verwischt sich die Spur. Wo Rabanus begraben liegt, ist unbekannt.

III

Ein trotz aller inneren Bewegung friedliches Leben. Wer war er nun, und was gibt ihm seine Bedeutung für die Zeit und für die Nachwelt?

Man darf, wenn man diese Frage zu beantworten versucht, nicht mit zu breitem Pinsel malen. Schon der humanistische Abt Trithemius hat Rabans Person und Leistung mit seinen »vivi colores« eher verdeckt als enthüllt. Rabanus war nicht der erste und einzige Schulmeister im Ostfrankenreich – vielleicht nicht einmal der bedeutendste. Er war nicht ein Organisator des Bildungswesens von der planenden Energie eines Alkuin. Es geht viel zu weit, wenn man die deutsche Theologie und Bibelwissenschaft und die in ihren Diensten stehende Philologie von ihm herschreibt. Freilich war er auch nicht der öde Kompilator, der stoffwütige Abschreiber, den andere aus ihm machen. Seine Dienste waren bescheidener, aber sie waren deshalb nicht minder wichtig und unentbehrlich. Das haben in den letzten Jahrzehnten Gelehrte wie Paul Lehmann, Jean Leclercq, Eberhard Dünninger, Franz Josef Holtkemper, Elisabeth Heyse, Hans-Georg Müller und Paulus Ottmar Hägele zu Genüge herausgestellt.

Sagen wir einstweilen in aller Vorsicht, daß Rabanus Maurus seiner Zeit zwei wichtige Dienste erwiesen hat: er hielt literarische Überlieferung verfügbar in einer schriftarmen, wissenschaftsfernen Zeit; und er half mit, künftige Synthesen vorzubereiten, auf denen unsere Kultur und Sprache, unser Bildungsverständnis bis zum heutigen Tage ruht.

Zunächst muß man sich klarmachen, unter welchen Bedingungen ein Gelehrter im neunten Jahrhundert im festländischen Europa arbeitete und Wissenschaft trieb – wenn davon überhaupt die Rede sein konnte. Keine Rede von reich bestückten Bi-

bliotheken und Informationssystemen, wie sie uns heute zur lässigen Gewohnheit geworden sind. Alles mußte entdeckt, transportiert, vor Verfall behütet, mit der Hand abgeschrieben werden. Es gab auch keinen Gelehrtenstand, der die Schätze der Überlieferung erforschte und in Pflege nahm. Schule und Wissenschaft mußten erst wieder eingepflanzt werden. So wie die meisten der Städte im vormals römischen Europa verfallen und entvölkert waren, so waren auch literarische und künstlerische Produktion versiegt. Ein Neubeginn setzte eine wenigstens notdürftige Kenntnis der Vergangenheit und ihrer vorbildlichen Autoren voraus. Wo diese Kenntnis vorhanden war, kam es zu erstaunlichen Neubildungen: so führte vom Fuldaer Sueton ein Weg zu Einharts *Vita Caroli*; die grammatischen und texterklärenden Werke in den Klosterbibliotheken waren von größter Bedeutung für den Aufbau einer schulmäßigen Lehre; und Grundwerke Augustins wie *De doctrina christiana* und *De catechizandis rudibus* übten ihren Einfluß bis in die Seelsorgepraxis des Mainzer Bischofs Rabanus hinein. Wenn das Kloster Fulda sich unter Rabanus verdoppelt hatte an Insassen, wenn ein Gutteil der großen mittelalterlichen Bibliothek damals aufgebaut wurde, wenn von Baugulf, Eigil und Rabanus an eine Fülle aszetischer, exegetischer, homiletischer Literatur entsteht, aber auch Dichtungen geschrieben werden, erst schulmäßig, dann mit gelöster Zunge, schließlich in der Muttersprache, dann zeigt dies die Bedeutung dieser Schule in einer Zeit, die buchstäblich zwischen zwei Kulturen lag. Nicht daß Fulda oder irgendein im späteren Deutschland liegendes Kloster in der Gewalt des Bindens und Verknüpfens von Antike und Christentum an die Leistung der Angelsachsen herankäme: auch Rabans Vorbilder und Lehrer von Bonifatius bis zu Alkuin sind Angelsachsen gewesen; von England her, durch Iroschotten und Angelsachsen, durch Kolumban und Bonifatius, wurde das aufgelöste Europa zusammengefügt. Aber Fulda ist eine wichtige Etappe im Fortgang dieses Prozesses. Und es wirkt seinerseits wieder in den Westen hinüber: war Rabanus noch nach Tours gezogen, so kam später Lupus von Ferrière nach Fulda, um dort seine theologische Ausbildung zu erhalten. So stellen sich Verbindungen her, und nimmt man zu Rabanus seine Schüler hinzu, Engilbert, Werinbert und Hartmut in St. Gallen, Walahfried Strabo auf der Reichenau, Otfried in Weißenburg, um nur die bekanntesten zu nennen, so wird deutlich, wie weit sein Einfluß gereicht hat, wie schwer die Grenze zu ziehen ist zwischen wissenschaftlicher Eigenleistung und dem Entbinden und Freisetzen einer geistigen Bewegung, die über ihn hinausgeht.

Nur im Umkreis eines solchen Mannes konnte etwas entstehen, was vor ihm trotz aller hingebungsvollen Sammlertätigkeit und trotz der persönlichen Anteilnahme Karls des Großen nicht gelang: das Erwachen einer volkssprachlichen Literatur, die die neuen christlichen Inhalte aufnahm, entfaltete und zu unverwechselbarer Gestalt erhob. Im Unterschied zu Alkuin, der nur lateinisch schrieb und sprach, ist von Rabanus überliefert, daß er auch deutsch predigte und für deutsche Predigt der Geistlichen als Bischof Sorge trug. In Fulda werden Elemente einer methodischen Sorge für die Aufzeichnung und Weiterbildung der Volkssprache sichtbar. Ein zuerst lateinisch-griechisches, dann lateinisch-angelsächsisches Schulbuch wird hier umgeschaffen zu einem lateinisch-althochdeutschen »Vocabularius«; ebenso entsteht die erste Niederschrift des Wessobrunner Gebets in Fulda, wohl unter dem Einfluß angelsächsischer Dichtung. Zu Rabans Zeiten werden dann erste dichterische Schöpfungen sichtbar: so geht die Evangelienharmonie des Tatian in althochdeutscher Übersetzung auf seine Anregung

zurück, eine erste umfassende Darstellung des Lebens Christi im Deutschen, das umfangreichste Prosawerk unserer frühen Literatur. Auch der Heliand und Otfrieds Evangelienbuch stehen in innerem Zusammenhang mit Rabanus und mit Fulda. Man hat nachgewiesen, daß Fulda durch die Fülle seiner sächsischen Besitzungen in enge Beziehung zum Sachsenland gekommem war. Es liegt nahe, den Dichter des Heliand unter den sächsischen Mönchen des Klosters Fulda zu suchen. Jenes herrliche Exempel dichterischer Freiheit und fast listiger Aneignung ferner und fremder Gehalte, wo Jünger zur germanischen Gefolgschaft werden, Christus ein König ist und Pontius Pilatus ein Herzog und die Mannen des Herodes in der Halle Met trinken wie in einer germanischen Saga – spricht es nicht vortrefflich den Geist der Zeit, den Geist des Rabanus aus, jenes Zusammenströmenlassen und Verbinden, das die frühe Kirchen- und Staatsgeschichte unseres Landes prägt?

Neben dem großen Spannungsbogen Antike – Christentum wird hier ein engerer zweiter Spannungsbogen sichtbar. Nur wenige Jahrzehnte war es her, seitdem Karl der Große Franken und Sachsen gewaltsam in ein Reich zusammengezwungen hatte. Noch waren Sprache und Bildung jenem Ereignis nicht nachgeeilt. Mit Rabanus und den von ihm ausgehenden Anstößen wird ein Schritt zur Integration getan, und mehr als das: die politische Schöpfung wird jetzt eingeholt in das Denken und Fühlen der Zeit. Wenn Andreas Häusler gesagt hat, Deutsch sei germanisch und christlich, so ist Fulda das erste lebende Exempel. Auf jenem Fundament steht unsere Bildung, solange sie die damals geschaffene Sprache spricht – selbst in einer Zeit, die sich als postchristlich verstehen möchte.

IV

Vergessen wir nicht: all dies ist nicht Ausfluß einer autonom verstandenen Bildung gewesen, es war Bildung im Dienst der Kirche, der Seelsorge, oder genauer: der Gedanke der Bildung war nur in der Kirche denkbar. Die Hebung der Klerikerbildung – dies war der Anstoß aller schulischen und wissenschaftlichen Bemühungen in dieser Zeit. Das Ziel ist eine Systematik kirchlichen Wissens, die alles einbezieht, was für die Ausbildung der Geistlichen notwendig ist: keineswegs nur theologische Kenntnis, sondern auch Kenntnis der Liturgie, des kultischen und sakramentalen Lebens. Das beginnt bei der Kirche mit ihren Ämtern, den Weihen, der priesterlichen Kleidung, den Sakramenten, dem Kirchenjahr, den liturgischen Gesängen und Lesungen und schreitet von da zur Einführung in die Bücher des Alten und Neuen Testamentes fort, zum Glaubensbekenntnis und zum Dogma als der Glaubensregel, mit Abgrenzung zu den verschiedenen Häresien. Das profane Wissen, überliefert aus antikem Bestand, aufbewahrt in der Notration der *septem artes,* wird hier einbezogen – denn kann der Geistliche ernstlich ohne Rhetorik und Dialektik, ohne Hermeneutik auskommen, wenn er das Wort Gottes verkünden und den Menschen auslegen soll?

Eberhard Dünninger hat dargelegt, wie sich dieses Bildungsprogramm bei Rabanus in seiner Grammatik, seinem Computus und seinen exegetischen Schriften auseinanderfaltet. Wirken in der Grammatik hauptsächlich antike Gewährsleute als Zeugen für richtiges Sprechen und Schreiben, so stützt sich der *liber de computo* auf die mathe-

matisch-astronomischen Schriften Bedas und knüpft an angelsächsisches Erbe an. Die Form des Dialogs zwischen Lehrer und Schüler weist auf eine beginnende Schulpraxis hin. Das exegetische Werk, immer noch unzureichend ediert und schwer zu beurteilen, stellt, wie die ganze Exegese der vorscholastischen Zeit, im wesentlichen Zitate aus der patristischen Literatur zusammen in der Absicht, den bücherarmen Klerikern mit Handbüchern die umfangreichen Kommentare der Patristik zu ersetzen. Dabei herrschen andere Arbeitsmethoden und ein anderes Verständnis geistigen Eigentums als bei modernen Autoren. Nicht nur, daß sich das Zitat weit vom Original entfernen kann, bis hin zu einer lockeren Paraphrase – der mittelalterliche Exeget kann sich auch den *mos maiorum* so »zu eigen machen«, daß die Frage wörtlicher Anführung und Abgrenzung gegenstandslos wird. Bei Rabanus kommt auch Gemeinschaftsarbeit und Arbeitsteilung mit Schülern vor. Nicht Neues soll geschaffen, Altes soll verfügbar gehalten werden – in einer schriftarmen Zeit. Ohnehin kann man an die Väter nicht mehr heranreichen. Die Endzeiterwartung läßt den Autor bescheiden werden und sich auf die Aufgabe konzentrieren, das, was gültig geschaffen wurde, möglichst integer an die Nachwelt zu überliefern.

Bedenken wir weiter, daß Rabanus weniger Forscher als Lehrer war. Der praktische Aspekt des Schreibens stand stets für ihn im Vordergrund. Seine Schriftstellerei war die eines Seelsorgers. Es ging nicht darum, viel von einzelnen Dingen zu wissen, sondern weniges und Notwendiges über das Ganze. Ausschlaggebend war die *cura animarum*. Wenn Rabanus als Theoretiker oft wenig originell ist, es auch keineswegs sein will, so ist er doch als Seelsorger, wie Hägele gezeigt hat, behutsam, anpassungsfähig und erfindungsreich. Seine pastoralen Prinzipien sind *discretio* und *moderatio*, Unterscheidungsvermögen und Mäßigung. Man muß die Krankheit kennen, ehe man Rezepte zur Heilung verschreibt; man muß vorsichtig strafen, um den guten Willen des reuigen Sünders nicht zu knicken – das sind Maximen, die immer wiederkehren.

Rabanus Maurus ist keine scharfgeprägte, unverwechselbare Individualität, sagte ich. So scheint es wenigstens unserem heutigen Blick, wobei einzuräumen ist, daß solches Urteil vorläufig bleiben muß, weil das Werk noch unzureichend erschlossen ist. Gewiß, er war »kein Tatmensch und kein Genie« (P. Lehmann). Für Mönchsromane und Mönchsdramen ist er kaum ein dankbares Objekt – Abälard und selbst sein Schüler Walahfried Strabo geben da weit mehr her. Sein Leben setzt die literarische Phantasie nicht in Bewegung. Aber in der Geschichte unserer Bildung, unserer religiösen und erzieherischen Traditionen hat er seinen Platz, und hier zählen gerade seine stillen und unauffälligen Eigenschaften: Verläßlichkeit, Bescheidenheit, Fleiß, Wandellosigkeit der Gesinnung. Nicht Schwung, aber Treue, nicht Originalität, aber Beständigkeit, nicht Leidenschaft, aber zähes Ausharren – so stellt sich das Leben dieses Mannes dar, der sich nie vorgedrängt hat, der sich ganz zum Bewahrer, Vermittler, Fortsetzer gemacht hat, zum Neubegründer wissenschaftlichen Arbeitens in einer Zeit mühselig und schwierig gewordener Studien. Mag auch sein Werk zum guten Teil Aufarbeitung und Zusammenfassung überlieferter Gehalte sein, ein Relais der Gedanken vieler Vorläufer – sein Wert wird dadurch nicht geringer. Denn in der Geschichte, zumal in der Bildungsgeschichte, haben nicht nur die Anfänge Gewicht, sondern auch die Übergänge und Fortsetzungen. Rabanus Maurus ist vielleicht kein originaler Entwerfer, sein Geist war nicht »zweier Zeiten Schlachtgebiet« – wohl aber war er ein Scharnier zweier Zeiten. Ist das so wenig?

V

So gehört er mit Bonifatius in einen geschichtlichen Zusammenhang, und so war es doch nicht ganz unrichtig, wenn Humanismus und neunzehntes Jahrhundert beide mit den Ehrennamen des »Apostels der Deutschen« und des »Lehrers der Deutschen« schmückten. Symbolisch kommt dieser Zusammenhang zum Ausdruck in jener Szene des Jahres 819, als Rabanus, bereits Priester und Leiter der Klosterschule, mit dem Erzbischof von Mainz und mehreren Äbten den Sarg des Bonifatius trug, als dieser in die Krypta der neuen Kirche in Fulda überführt wurde. Organisatoren waren beide, jener für die Kirche, dieser im Feld von Bildung und Erziehung. Und beider Werk kann gerecht nur beurteilt werden, wenn man die über die Lebenszeit hinausreichenden Wirkungen sieht, wenn man ins Urteil einbezieht nicht nur, was sie schufen, sondern auch, was sie ermöglichten.

»Dein Deutschland wollst anschauen, o Vater hochgeehrt«, singen wir im alten Bonifatiuslied. Was bekämen sie zu sehen, Bonifatius und Rabanus, wenn sie heute auf Religion und Bildung unseres Landes blickten? Viel Abbruch und Zerstörung gewiß, gewaltige Wandlungen des Denkens und Lebens, allgegenwärtige Information und schrumpfende Erfahrung, zerbrechende Geländer der Tradition und mühsames Wegsuchen von Klerikern und Laien auf Straßen, die noch niemand ging. Aber Zeitgenossen sind geneigt zu dramatisieren, was sie erleben – und wie oft hat Rabanus, der in einer dahinschwindenden Welt zu leben meinte, die Gegenwart verlorengegeben. Er hat dennoch nie aufgehört, in Bescheidenheit seine Sache zu tun, Tag für Tag. Darin ist er ein Beispiel und darin sollen wir ihm folgen. Erst dann wäre er für uns im Jahre 1980 ein wahrer Lehrmeister der Deutschen, ein *Praeceptor Germaniae*.

Bibliographische Notiz: Dem essayistischen Charakter dieser Rede entsprechend ist auf Einzelnachweise verzichtet worden. Von folgenden Schriften habe ich dankbar und mit Gewinn Gebrauch gemacht: aus der älteren Literatur von E. Dümmler, Hrabanstudien (1898) und J. P. Hablitzel, Hrabanus Maurus (1906); aus der jüngeren Literatur von P. Lehmann, Fulda und die antike Literatur (1928); ders., Zu Hrabanus geistiger Bedeutung (1960). Auf den letztgenannten Aufsätzen Lehmanns beruht die neuere, um gerechte Einordnung und Bewertung Rabans bemühte Literatur, die über die zum Teil einseitige Kennzeichnung bei Manitius und noch bei E. R. Curtius hinausführt; genannt seien Elisabeth Heyse, Hrabanus Maurus' Enzyklopädie »De rerum naturis« (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissanceforschung 4), 1969; P. O. Hägele, Hrabanus Maurus als Lehrer und Seelsorger nach dem Zeugnis seiner Briefe, 1969; H.-G. Müller, Hrabanus Maurus' »De laudibus sanctae crucis«. Studien zur Überlieferung und Geistesgeschichte (Mittellateinisches Jahrbuch, Beiheft 11), 1973. Leider unveröffentlicht ist die anregende und weiterführende Studie von E. Dünninger, Zur Stellung des Hrabanus Maurus in der Geschichte der mittelalterlichen Bildung (Würzburger Zulassungsarbeit, 1958), die mir der Verfasser freundlicherweise überlassen hat. Vgl. ferner E. E. Stengel, Die Reichsabtei Fulda in der deutschen Geschichte, 1948, und J. Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der Norma rectitudinis, 1953.

Der christliche Epimetheus

Zum hundertsten Geburtstag von Konrad Weiß

Von Curt Hohoff

Der Dichter Konrad Weiß gehört, wie seine Landsleute Friedrich Hölderlin und Eduard Mörike, zu den gelegentlich, dann aber um so wirksamer auftauchenden Autoren unserer Literatur, von denen man sagen kann, daß sie kein Publikum, stets aber Leser gefunden haben. Als im Jahre 1948 eine Gesamtausgabe zu erscheinen begann, die nicht vollendet wurde und nur die dichterischen Arbeiten und das Reisebuch »Deutschlands Morgenspiegel« umfaßte, schien die Stunde einer Breitenwirkung gekommen zu sein. Daß diese dann doch nicht eintrat, hing nicht nur mit dem vielleicht »restaurativen« Trend der Zeit zusammen, sondern mit einer gewissen Dunkelheit und Esoterik von Weiß' Sprache und seines Denkens. Das ist erstaunlich für einen Journalisten: Von 1905 bis 1920 saß Weiß in der Schriftleitung des Münchner »Hochland«. Dann trat er in die Feuilletonredaktion der »Münchner Neuesten Nachrichten« über und schrieb über Kunstausstellungen in München, über Maler (z. B. Erbslöh, Caspar), Aufsätze, Nachrufe, etwa auf Max Ettlinger, und viele Reisebeschreibungen: Die Masse der in »Deutschlands Morgenspiegel« vereinigten Berichte sind in den dreißiger Jahren als Feuilletons erschienen. Einer Schätzung im Kreis der Kollegen, aber auch bei berühmten Autoren wie Carl Schmitt, Rudolf Borchardt und Reinhold Schneider, stand die Verständnislosigkeit genau so vieler Kollegen und nicht minder berühmter Dichter, wie etwa R. A. Schröder, gegenüber. Aus der Hochlandredaktion trat er aus, weil Karl Muth seine Gedichte, die in ersten deutschen Verlagen erschienen, schroff ablehnte. Der Herausgeber des »Hochland« hatte für den Dichter kein Organ; es reichte nur zu »Belletristik«.

Weiß ist am 1. Mai 1880 in Rauhenbretzingen bei Schwäbisch-Hall als Sohn kinderreicher Bauersleute geboren. Er sollte, wie damals üblich in diesen Kreisen, Theologie studieren: Nur dann war auf Beihilfen, Stipendien und Freitische zu rechnen. Beim Studium in Tübingen schloß er Freundschaft mit zwei Seminaristen, denen er in München wieder begegnen sollte, Max Caspar und Erwin Haas. Im Gegensatz zu ihm führten sie das theologische Studium zu Ende und wurden zu Priestern geweiht. Max Caspar wurde freigestellt für Kepler-Forschungen und P. Erwin Haas (OFMCap) wurde Guardian und Exerzitienmeister am Kapuzinerkloster St. Anton in München. Er muß ein charismatischer Priester gewesen sein. Die Freundschaft hielt bis zum Tode; P. Erwin hat Weiß die Sterbesakramente gereicht. Beide Freunde hat Weiß geduzt, während er Karl Caspar, den er durch Max in München kennengelernt hat, nie geduzt hat, obwohl Karl Caspar fast alle Bücher von Weiß illustriert hat. Ein dritter geistlicher Freund aus der Frühzeit war Peter Dörfler, der Volksschriftsteller, zwei Jahre älter als Weiß und ein stiller Helfer in schwierigen Lagen in München.

Als Weiß zu studieren begann, herrschte in Tübingen bei der theologischen Fakultät eine Atmosphäre der Unsicherheit. Sie führte zum Streit um den Modernismus.

Das mag einer der Gründe gewesen sein, weshalb Weiß »kippte« und zur Kunstgeschichte und Germanistik überging. Der innere Grund lag wohl in pastoraltheologischen Bedenken: Der Priester mußte als Beichtvater, entsprechend den damals rigorosen Vorschriften, dem Beichtkind Vorschläge und Vorschriften zur Lebensführung machen, und dazu fühlte Weiß sich nicht befugt. Im siebten Semester gab er die Theologie auf und wandte sich zur deutschen Philologie, vor allem des Mittelalters, Minnesang und Wolfram von Eschenbach. Für eine Dissertation über Lessing leistete er Vorarbeiten und ging im achten Semester nach München, wo er Kontakte zu Muth aufnahm, dann nach Freiburg i. Br., wo er am »Freiburger Boten« volontierte. Nach zehn Semestern verließ Weiß die Universität ohne Examen. Am 1. April 1905 trat er als Redaktionsgehilfe seine Stellung beim »Hochland« in München an. 1906 lernte er Christoph Flaskamp kennen, einen gewandten Literaten, der sein Freund wurde und Beziehungen Weiß' zu anderen Redaktionen vermittelte. 1908 wurde Weiß Mitglied der Hochlandredaktion. Im Laufe von anderthalb Jahrzehnten schrieb er weit über hundert größere und kleinere Beiträge über Kunst, Literatur und Ausstellungen – aber keine Gedichte. Aus Aufsätzen entstand 1919 die tiefsinnige Meditation »Zum geschichtlichen Gethsemane«: Weiß' erster Angriff auf den Optimismus der Bourgeoisie und der Hinweis auf den fleischgewordenen Logos, der Blut schwitzt und am Kreuz stirbt: »Lücke« und »Mangel« sind die Stigmata eines Mysteriums, das nicht wegzureden ist.

Im Mai–Juni 1913 bereiste Weiß Italien bis Rom. Er entdeckte die Spannung von heidnischer und christlicher Kunst und fragte: »Wie ist christliche Lebens*form* möglich?« Im Krieg wurde Weiß von Muth erfolgreich vom Militär für das »Hochland« reklamiert. 1917 heiratete er Maria Reichl, die Tochter seiner Hauswirtin, vier Jahre älter als er, ausgebildete Sängerin, Münchnerin aus Regensburger Familie. Die Ehe war sehr glücklich, aber kinderlos. Er, ein Goliath mit hoher, etwas nuschelnder Stimme, bewunderte die Konzertstimme seiner Frau. Sie bezogen eine bescheidene Mietwohnung an der Mozartstraße 3, dritter Stock. An der Tür befanden sich zwei Visitenkarten mit »Konrad Weiß, Schriftsteller« und »Maria Weiß, Sängerin«. Die armseligen Einkünfte verbesserte Frau Weiß durch Klavierstunden. In dieser Wohnung ist Weiß gestorben. Als sie 1943 ausgebombt wurde, ging Frau Weiß mit den Resten des Nachlasses nach Siedlingshausen in Westfalen, wo sie 1957 gestorben ist. Das Ehepaar lebte bescheiden. Weiß' höchstes Gehalt betrug im Jahre 1938, bei der Zeitung, dreihundertachtzig Mark. Er aß gut und gern, vor allem schwäbische Gerichte, trank mäßig Wein, rauchte gelegentlich Zigarren. Mit dem großen Körper, fast zwei Meter, hing wohl ein Herzleiden zusammen. Überaus lästig wurde in den letzten Jahren eine Entzündung der Iris; das eine Auge wurde blind, das andere schwer geschädigt. Noch vor dem sechzigsten Geburtstag ist Weiß am 4. Januar 1940, nach kurzer heftiger Krankheit, an seinem Herzleiden gestorben, erschreckt und betrübt durch den ausgebrochenen Krieg. Schon 1921 hatte er prophetisch geschrieben:

Denn wahrlich sohngleich muß in Mutterwehen
am Leib des Wortes dies Geschlecht vergehen,
ihr aber wachet und habt acht auf euch!

Weiß war eine grüblerische, suchende, bohrende Natur, aber nicht unzufrieden und nicht unfroh. Er konnte lachen, und ruhte zu fest in sich selbst, als daß er die Lust

am Leben, an der Natur und an Freunden verloren hätte. Er liebte Geselligkeit und Gespräch, war aufgeschlossen für alles Neue in Kunst und Literatur. Das beweisen die Beiträge für das »Hochland«, die »Schildgenossen«, die »Europäische Revue« und die »Münchner Neuesten Nachrichten«. Die Verbindung zu diesem Blatt stellte Carl Schmitt her, und der Herausgeber Paul Nikolaus Cossmann hielt Weiß gegen manche Widerstände der Redaktion. Auch Rudolf Borchardt, der wortgewaltige, ihm in mancher Hinsicht verwandte Geist, verteidigte ihn; 1926 exemplifizierte er seine bissige These »Über das Recht des Dichters, verkannt zu bleiben« in der »Neuen Zürcher Zeitung« am Beispiel von Konrad Weiß als einem »Dichter, dunkel aus Demut, undurchdringlich aus echter Bescheidenheit«, und stellte ihn neben Francis Thompson.

Unter dem Titel »Der stumme Geist des Dichters« schrieb Weiß über Adalbert Stifter: »Die Sprache, die sich aus einer dunklen Unsagbarkeit losgerungen hat, um mit den Menschen geschichtlich zu werden, und innerhalb ihrer Gemeinschaften die Bewegungen und Spannungen im worthaften Ereignis anzuzeigen, diese wirkliche Sprache behält eine Art Stummheit, einen stummen Geist, der nicht sparsam aus Mangel, sondern aus Fülle, nicht beredt vor sich, sondern wie schweigsam mit den Dingen über der sozialen Verwahrlosung waltet. Diese Sprache kann nicht zum reinen Mitteilungsmittel herabgewürdigt werden. Sie muß ein infandum in sich weitertragen, das ein Dunkel sein kann, eine dunkle Klarheit . . .« Die Weißschen Sätze, wie lateinische Perioden gebaut, genährt von griechisch beweglicher Syntax und Gesprächsspielen mit Echos und Metaphern – diese Sätze mußten in Gedicht und Erzählung Geister wie Hofmannsthal, Borchardt, Robert Grosche, Franz Blei, Paul Adams, später Günther Müller und Josef Pieper in Münster, Manfred Schröter, Hans Carossa, Josef Bernhart, und Josef Hofmiller in München faszinieren. Dazu kamen Gelehrte wie Josef Dünninger und Friedrich Knorr, welche das Mittelalter kannten, und Hans Dennhöfer vom »Verein für christliche Kunst«. Gegen den Hochlandkreis und Theodor Haecker, den er mehrfach besprach, hatte Weiß Vorbehalte. Haeckers rechthaberische Pathetik mißfiel ihm ebenso wie Romano Guardinis Suada. In R. A. Schröders Übertragung lernte er Guido Gezelles den seinen verwandte Liederkünste kennen.

Doch schon die Kollegen von der Zeitung respektierten ihn mehr, als sie ihn verstanden. Es waren Arthur Hübscher, Tim Klein, Alexander Heilmeier, Walther Behrend, Joseph Magnus Wehner, Eugen Roth und Oskar von Pander, dem er am Schreibtisch gegenüber saß. Zu den Münchner Freunden gehörten, neben dem Malerehepaar Caspar-Filser, der Bildhauer Karl Knappe und der Wölfflinschüler Alois Elsen. Manche von Weiß' Auslassungen über bildende Kunst lesen sich wie Kontrafakturen zu Wölfflins »Italien und das deutsche Formgefühl«. Stärker, auch im Widerspruch, regte ihn Max Dvorak in Wien an. Der glühendste Verehrer in München war Veit Roßkopf, *horribile dictu* ein »Blutordensträger« der NSDAP und Redakteur am Sender München. Ihm hat Weiß die Aufführung des »Kaiserlichen Liebesgespräch« am Ostermontag 1934 mit Musik von Werner Egk zu danken. Die Sendung kostete Roßkopf die Stellung, er wurde nach Leipzig versetzt, wo er im Jahre 1936 die »König Heinrich-Ballade mit den deutschen Vorstimmen« zu Gehör brachte. Roßkopfs Treue zu Weiß war riskant genug. Auch »Das Innere Reich« bekam Schwierigkeiten, weil es im Juni 1934 »Das kaiserliche Liebesgespräch« druckte.

Ob Weiß den bayerischen Ministerpräsidenten Heinrich Held persönlich gekannt hat, ist nicht festzustellen. Weiß stand politisch der Bayerischen Volkspartei nahe und

hat Held zum 60. Geburtstag ein Gedicht gewidmet. Verehrer und Bewunderer der Weißschen Dichtungen waren Josef Nadler, Elsa Bruckmann, Roman Woerner, der Romanist, Anton und Maria Kippenberg vom Insel-Verlag, der Architekt Rudolf Schwarz und der Philosoph Hans Georg Gadamer. Alle haben über ihn geschrieben. In den »Schildgenossen« erschienen Rudolf Schwarz' und Hans Dennhöfers Nachrufe auf Konrad Weiß.

Die Frau seines Freundes und Illustrators Carl Caspar, Maria, geborene Filser, die große Malerin, stellte die Verbindung zu dem neben Hegner und Kösel wichtigsten katholischen Verlag in Süddeutschland her, zu Benno Filser in Augsburg. Bei Filser erschienen nicht nur »Das gegenwärtige Problem der Gotik« (1927), die Prosadichtungen »Die Löwin« (1928), »Tantalus« und die Gedichte »Das Herz des Wortes« (beide 1929), sondern eine von Weiß betreute Reihe von Künstlermonographien, aus seiner Feder die über Carl Caspar. – Ob Alfred Kubin und Hans Carossa Weiß persönlich kannten, ist nicht mehr festzustellen; Carossa gab seiner Tochter Eva die »Kleine Schöpfung« und war enttäuscht, daß sie nichts damit anfangen konnte. Nach Weiß' Tod drückte er seine Trauer brieflich aus.

So stand Weiß, der Einzelgänger, durchaus nicht am Rand der literarischen Szene Münchens. Wenn man Siedlingshausen in Westfalen hinzunimmt, weitet sich das Spektrum um überraschende Farben, die mit seiner Strahlung zusammenhängen. Doch erst soll versucht werden, das historisch-politische Bild zu klären. Von ihm führt ein Weg zur Lyrik. Schon in der ersten theoretischen Schrift, »Zum geschichtlichen Gethsemane« (1919), hat Weiß versucht, hinter und unter der »Fraktur« der geschichtlichen Ereignisse den nicht gebrochenen Sinn der Ereignisse zu erfassen. Das Wortbild »geschichtliches Gethsemane« taucht an mehreren Stellen auf; es geht auf eine Prägung des Malers Vincent van Gogh zurück. Das Wort Gethsemane hat für den Christen die Bedeutung des Ortes, wo das Leiden Christi begann, und »Leiden« ist der Sinn der Kriege, des Kampfes und der Hingabe des Blutes. Indem das Wort, der Logos selbst, im Fleische leiden mußte, erfüllte er eine dem »reinen Vertrauen« des Glaubens zugängliche Bedingung des Seins; sie entzieht sich der geschichtslosen Vernünftigkeit.

Weiß ist kein Theologe. Im Hintergrund seiner Überlegungen stand das Reich als politische Form des deutschen Volkes; die Kunst der Architektur der Romanik, nicht der Gotik, ist der stärkste Ausdruck deutschen Wesens. Weiß sagt: »Daß gerade der Deutsche in seiner Kunst so selten mehr sein will als bloßer Empfinder. Und daß gerade die konservative Gesinnung sich damit so oft am verantwortungslosesten beruhigen zu dürfen glaubt! Wir müssen unsere Weltspanne über das engere Deutschtum hinauslegen. Das deutsche Wesen will wieder der Pfeiler im Abendland werden, der mit dem anderen Pfeiler im Morgenlande die geschichtliche Spannung der Welt trägt und die Höhe der christlichen Kuppeln in seiner Stärke vorbildet.«

An der vergangenen Form muß das Künftige abgelesen und gemessen werden. – Man bemerkt, wie tastend die Sprache ist, und wie sie der Aufbruchstimmung des Expressionismus entsprach.

Van Goghs Rückgriff auf die Natur, die Wirklichkeit – im Gegensatz zur »Kunst« und zur (akademischen) Form – ist bezeichnend. Er war das Modell der künstlerischen Besinnung auf die Kreatur, die Armut, den Mangel, die »Gefallenen« unter den Mädchen und Frauen. Van Gogh begeisterte sich wie Konrad Weiß für Fritz Reuters

»Ut mine Festungstid«: In der Festungshaft des Menschen sah van Gogh eine Metapher der Kreatur, auch im Londoner Tower, in den Synagogen der Juden und in den Krankenhäusern mit »Bänken voll Patienten«: Der Mensch ist Patient, ein Leidender. Die Charité und das Asylhaus sind Metaphern menschlichen Leidens – wir finden sie bei Gottfried Benn und Maxim Gorki wieder, ebenso im »Bettler« von R. J. Sorge und bei den Proletariern in G. Hauptmanns frühen Stücken. Bei Weiß sind sie keine sozialen und soziologischen Modelle, sondern Zeugen einer »Fraktur« der von Gott geschaffenen Kreatur. Das war und ist immer so und keineswegs Produkt eines historischen Augenblicks, denn:

Täglich, spricht der alte Hahn,
fängt ein neues Tagwerk an,
seit die Welt von Gott, mein Christ,
kikriki erschaffen ist.

Im Jahre 1932 hatte sich die Lage in Deutschland auf paradoxe Weise zugespitzt. Sie wird im »Christlichen Epimetheus« reflektiert. Epimetheus, der jüngere Bruder Prometheus', besinnt sich stets zu spät auf das, was zu tun gewesen wäre. Am 11. April 1932 erhielt Hindenburg für die Wahl zum Reichspräsidenten mehr als 19 Millionen Stimmen. Hitler, sein Gegner, hatte zwei Millionen Stimmen hinzugewonnen. Hitler hatte am 13. Januar 1932 die parlamentarische Neuwahl des Reichspräsidenten abgelehnt und eine Wahl durch das Volk verlangt. Brüning hatte das Parlament durch Notverordnungen weitgehend entmachtet. Die Demokratie war in unvergleichlichen Nöten steril geworden. Für Weiß war das Volk die eigentliche Instanz, steht es doch als »Kreatur« unter dem »leer objektiven Menschheitsbegriff« und über dem Parlament der Parteifunktionäre. Die beste Proportion einer Volkspartei sah Weiß im Zentrum. Es hatte sich, nach kämpferischen Anfängen, auf den Boden des Staates von Weimar gestellt und empfing seine Kraft aus dem religiös verwurzelten Bauern- und Bürgertum katholisch geprägter Landschaften, war »aber sonst kulturlich nicht proportional zum Volksganzen erkräftet«.

In der Lage von 1931–1932 stellten sich die Volkskräfte zu einer neuen Disposition, allerdings in einer »gefahrvollen Angulation«. Weiß reflektiert das Verhalten der deutschen Katholiken: Der Katholik nehme gern einen Mittelweg zwischen »säkularer Substanz« und »beherzter Praktik«. Heute habe sich eine naiv demokratische Menschlichkeit, unter Verzicht auf den Gedanken des Opfers und der Ehre, weitgehend durchgesetzt. Da seien die bequemen Berufungen auf abstrakte Gedanken, Fernstenliebe statt Nächstenliebe, eine schwammige Toleranz und die Neigung der Frommen, sich mit dem Jenseits und der Ewigkeit zu trösten. Damals schlug die politische Rechte, Hugenberg mit den Deutschnationalen und Maraun mit dem Jungdeutschen Orden, eine Volksfront für Hindenburg vor; sie besaß aber, wie Weiß sagt, »nicht genügend Substanz für einen höheren als den ethisch ärgermäßigen Standpunkt«. Sie habe den »Eifer der Rede« – die Pathetik der Straße und des Plakats. Aber auch der biologisch-rassenhaft argumentierende Volks- und Naturbegriff der Hitleraner hat lediglich eine »Vereinbarungswirkung« auf jene, die sowieso daran glauben, die Gleichgesinnten. Er sei philisterhaft und kleindeutsch, »redehaft und nicht worthaft«; er führe nicht zur Vereinigung, sondern zum Streit. Dieser Streit tobe in den Reden und in den »meist ethisch gespeisten Verhetzungen« über das Volksbegehren.

In diesem Zusammenhang fällt einer der Sätze Weiß' über seine Zielvorstellungen, freilich verklausuliert und ringend in den Wortbegriffen. Er sucht zu erklären, warum die Schärfe der Agitation die humanistischen Bildungskräfte kaltstellt: »Wenn die radikalistischen Gröblichkeiten abstoßen, so kann doch gerade die durch eine gewisse Wahrheitsnähe im Bildungssinne mehr zu einer Art von Disziplin ausgebildete mittlere Hetzrede umso weniger gewinnend sein. Wie viel ungezählte Kraft, die sich nie auf eine gezählte Berufung, auf einen graduierten Numerus des zeitorthaften Lebens, womit es in die geschichtliche Komparation eingeht, verdichtet, geht mit diesen Auseinandersetzungen, die keine Disposition, keine Verortung in der höheren Schwebe haben, verloren und in die Leere, und wie weit ist das öffentliche Leben von den Dispositionen oder ihren Angulationen in einem theokratischen Sinne entfernt. Gerade durch den logisch immanenten Staatsbegriff der heutigen Demokratie muß dies noch besonders deutlich werden, weil die Freiheit in ihrer Nächstheit mit der bloßen Verstofflichung der Geschichte noch gemeiner wird.«

Die Sprache von Weiß enthält nicht nur eine fast scholastische Abstraktion, sondern das, was er mit einer dichterischen Metapher »Echo« nennt. Er hat Echogedichte geschrieben, wo die Bilder in lauter Echos spielen:

Laß die Seele lauschen,
sprach ich,
sah ich in dem Morgenwinde rauschen,
ja wie rauschen
Rosen, die sich zueinander neigten,
während sie sich zweigten,
welches ist die meine, sprach ich,
meine Rose?

Denn es war dort dunkel,
sah ich,
sprach ich, die ich mein begehre, funkel,
deutlich funkel,
doch die sich einander neigend scharten,
Adams Erde wahrten,
rauschen vor Bewegung sah ich
über Erde.

Das Echo hat für Weiß klanglich-bildliche Funktion, und das gilt – er kannte den Begriff noch nicht – »existentiell«: Das Echo ergibt sich aus und nach der Vernichtung der rufenden Stimme. Was wir als »Wirklichkeit« erleben, was wir als Geschichte oder Politik erfahren, aber auch die Natur, ist immer nur ein Echo des Eigentlichen. So wie die Zeit ein Echo ewiger Vor-Zeit ist, wie der Charakter des Menschen ein Echo seiner Bestimmung, seines Schicksals (die uns wesentlich unbekannt sind), so sind der Mensch und das Volk, als »Kreatur«, mehr und in einer tieferen Art und Weise als der Intellekt, mehr als ein Ergebnis jener abstrakten »Menschlichkeit«, nämlich das Echo einer reineren Regung, der »Glocke der Schöpfung«. Darum sagt Weiß

von jenem Element der Geschichte, das uns erst in zeitlichem Abstand deutlich wird: »So kommt auch von den größeren Dingen die echohafte Gewalt erst in der späteren Geschichte zurück und beginnt zu schallen, indem der Ton erst über einer Vernichtung die Bedeutung bestimmt, welche eine Zeitform in der unwillkürlichen Größe hatte. Also daß die ewige Stimme erst über der Vernichtung der Zeiten und über jeder anders hörbar wird, abgestimmt durch die Geschichte, wie durch eine in Schmerzen ewig werdende Mutter.«

Weiß beruft sich zur Deutung des Verständnisses auf Adalbert Stifters »Witiko« und Dante. Im »Witiko« trägt der christliche Sinn die Politik – während die gegenwärtige Auffassung von christlicher Politik und geschichtlicher Verantwortung nur schwache und phrasenhafte Formen besitzt, wenn etwa der frühere Reichskanzler Marx sagt, der Katholik müsse sich »dem Staat zur Verfügung stellen«, oder daß der Katholik den Staat gerade dann lieben müsse, wenn es ihm (dem Staat) schlecht gehe. Um so bedauerlicher sei es, daß der gegenwärtige Reichskanzler (Brüning) vor allem wirtschaftliche Probleme lösen müsse, obwohl er doch zu kühneren Lösungen berufen sei, als die Sorgen der »neutralen bürgerlichen Habensgesellschaft« zu beheben.

Weiß verfolgt von Tag zu Tag die Ereignisse des schicksalhaften Jahres 1932, die Briefe Brünings, die Ultimaten Hitlers und die wechselnden Gruppierungen der »a.D.- Parteien«. Weiß bezeichnet die Aufgabe der Christen mit einem scholastischen Begriff, dem *Bonum commune*. Dieser spielte damals eine große Rolle, wenn man auch zugeben muß, und Weiß gibt es zu, daß er nicht mehr sei als die Leerformel einer Lücke, kein echter »angulativer« Punkt (um den sich alles drehen könnte), zumal die neue Weltanschauung, die in Geburtswehen liege, sich nicht auf ein *Bonum commune* einigen könne. Die Linien der Entwicklung liegen anderswo; einerseits bei den »Bildungsleuten des Humanismus«, der obsoleten Bürgerlichkeit, andererseits bei den Theorien der Völkischen und Nationalen. Gegen sie gibt es eine instinktive Empörung, »wenn sie die Kunst auf eine Zuchtgrundlage aus der Natur positivistisch legen und über die Resultate autoritär entscheiden wollen«. Mit Kommandostimmen sei die Kunst nicht zu erreichen. Auch die Freiheit der Wissenschaft soll nicht mehr gelten; die katholischen Stimmen empören sich dagegen. Sie müssen sich aber von Weiß vorhalten lassen, daß es die gleichen katholischen Stimmen sind, welche eine Generation früher die Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft bekämpft haben. Weiß spielt auf sein Jugenderlebnis an; er hatte die Theologie aufgegeben, weil der Modernisteneid kam.

Weiß schließt, daß wir heute (1932) keine geschichtliche Mitte, keinen Plan, keinen »Kern«, sondern nur »Mangel« und »Lücke« haben: Weißsche Negativbegriffe, die in den Dramen und Gedichten vorkommen. Er erkennt es an den verklemmten Studenten und der Juvenalisierung des Männlichen (»und dies entspricht auch im Sinne der menschlichen Kosmetik der heutigen Demokratie, ihrer stets mitunterläufigen Abneigung gegen das wirklich Politische«). Zwischen Volk und Verwaltung, Volk und Gebildeten klafft ein Abgrund. Die Stände verfallen zu Klassen. Die Jugend flüchtet in die Radikalität. Wie anders zeigten doch Stifter im »Witiko« und Dante in seinen politischen Schriften den Ordo großer Herrschaftsformen – Papst, Kaiser und Volk –, wo die Politik aus dem Volk als Nährboden hervorging, bis sich der Stand der Ritter vom Volk absonderte und die Politik zur Standessache machte. Bei Dante und Stifter werden die Mängel der Politik »reguliert« durch die Kirche, Recht durch Gnade, Ge-

walt durch Barmherzigkeit. In einer Zeit wie der unsern muß die Kirche in einem leidenden (passiven) Zustand sein, wie es Dostojewski am russischen Beispiel zeigte. Keine bürgerliche Ethisierung der Politik, keine von Advokaten manipulierte Demokratie kann die »Figuration einer geschichtlichen Substanz« ausdeuten.

Weiß' Ausdrücke entziehen sich dem rationellen Schema und den sozial kaschierten Kampfbegriffen der Politik. Mit ihnen wäre sein politisches Denken schwerlich zu formulieren. Er sagt, Geschichte sei die Erblindungsform für das Unsichtbare. Ihr Sinn ist erst im nachhinein zu begreifen: Das ist die Position des christlichen Epimetheus. Die Geschichte ist so wenig logisch wie das *Mysterium iniquitatis* und die Sünde. Sie kann nicht aufgrund eines Plans reguliert oder rekonstruiert werden. Sie weiß deshalb nichts von immanenter Vollendung und klassischer Vollkommenheit. Bezeichnend ist die Mißdeutung des Christlichen in landläufigen Begriffen. Während der humanitäre Pazifismus sich auf alles bezieht, »was Menschenantlitz trägt«, operiert der christliche Pazifismus damit, daß der Mensch ein Kind des himmlischen Vaters ist. Beide Pazifismen gehen von der »Menschheit« aus und übersehen, daß die politische Wirkung sich auf Völker und Staaten bezieht oder von diesen ausgehen muß. Ähnliches gilt für Toleranz, ähnliches für die vagen Formen von Religion und Christentum, für Ethik und Recht: Allzugern bezieht man sich auf »objektive« Allgemeinheiten und verfehlt dadurch das, was Weiß die kreatürliche Disposition nennt. Der Katholik fühle sich durch das Bewußtsein, im Besitz der allgemeinen Wahrheit zu sein, allzu sicher; er vergißt, daß *allein die Kirche »katholisch«* ist. Der Katholik übersieht, wenn er sich »katholisch« nennt, unbewußt seine Beschränktheit und Begrenztheit. Die katholische Politik müsse sich von der »liberal-demokratischen Nutznießerschaft« lösen. Wie kann der christliche Glaube eine geschichtlich wirksame Kraft werden?

Der Konservativismus, der dem Christen von Haus aus liegt, ist eine durch den Liberalismus verdorbene »bürgerliche Angelegenheit« geworden; er arbeitet mit Volkstum, Schwärmerei für die schönere Vergangenheit und »pietistischen Zwangsgefühlen«, damit ist eine aufs Private reduzierte Religiosität gemeint. Auch der biologische Konservatismus, die Rassenlehre, steht außerhalb der Geschichte, die sich aufbaut »aus einer wie fehlenden göttlichen Mitte«; erst diese gibt die richtigen Proportionen. »Die deutsche Kreatur« ist mehr als Natur und mehr als das Produkt einer rassemäßig eklektischen Menschheit: Durch das Christentum ist gerade der Deutsche »von einer ersten Natur« abgeschnitten, gebrochen – aber er hat sie in seinem sekundären (dem christlichen) Zustand zu etwas stärkerem gemacht: Das ist der Sinn des »Reiches« bei Weiß. Es ist der Pfeiler Europas, der Gegenpfeiler Asiens. Abend- und Morgenland tragen die Kuppel der »Welt«.

Weiß' Vorstellung solch eines Reiches bestimmt seine Dichtung auch da, wo sie lyrisch ist. Die Angel, die Mitte der Welt, ist das Geheimnis der Erlösung. Sie geschieht in der Kirche und durch die Kirche. Die nach Christus selbst die Gebrochenheit (»Fraktur«) spiegelnde Person ist Maria – als *Immaculata, Mater dolorosa* und *Pieta*. Man könnte daraus eine Theologie konstruieren; aber das hat wenig Sinn, denn die Lyrik, die Erzählungen und Dramen sind dichterisch und politisch konzipiert, so wie bei Stifter und Dante. Weiß hat sich, im Zusammenhang mit dem Plan zu einem Theoderich-Drama, mit Boethius beschäftigt und dessen Gedichte aus der »Tröstung der Philosophie« übersetzt, gerade *weil* der Christ Boethius in seinen Gedichten jeden christlichen Gedanken wegläßt. Immer wieder hat sich Weiß mit antiken Leidensge-

stalten beschäftigt, mit Tantalus, dem von Hunden zerissenen Aktäon, der verführerischen Windsbraut Harpyie. Das mag bei einem katholischen Dichter auf den ersten Blick wundernehmen. Aber er hat ja auch, wie seine Zeitgenossen, Naturgedichte geschrieben auf Steine, Muscheln, Wasser, Sonne, Tagzeiten, Jahreszeiten, Pflanzen und Tiere, und zwar aus dem gleichen Grund, wie er über Politik und Geschichte schrieb. Dieser Grund ist nun freilich genuin christlich: Wie die Geschichte ist die Natur eine Kreatur, eine Fraktur, etwas Unvollendetes, das auf Befreiung und Erlösung hin angelegt ist. Darin ist Weiß ein Verwandter, teilweise direkter Nachfahre von Friedrich von Spee, Hölderlin, Brentano, Mörike und Gezelle.

Das Weißsche Naturgedicht ist fast immer Gelegenheitsgedicht; es entspringt einer konkreten Lage, wenn es dann auch rasch durchstößt zur Meditation. Der »Morgen-Leis« aus dem »Sinnreich der Erde« von 1939 setzt ein kleinbürgerliches Idyll voraus; es ist der Kanarienvogel der Frau Weiß, in dessen Gesang, mit den rollenden Echos der zweiten Strophe, das Geheimnis der Kunst (und Dichtung) sich für einen Augenblick offenbart:

Nach einer schlaflos langen Nacht
den Sinn dumpf, müd und überwacht
weckt quirlend eine Vogelstimme,
das klingt so rein im frühen Schein,
und über jedem dunklen Grimme
schläft Unrast ein und Eigenpein.

Da irgendwo, wo ich nicht weiß,
singt nun das Kehlchen wirbelleis
und steht auf seinen zarten Füßen,
es ringt sein Mund, ihm selbst nicht kund,
als müsse doppelt es begrüßen
zu dieser Stund den Erdenrund.

Mein Sinn und mein Gedankenspiel
sucht neu erquickt das alte Ziel:
so will ich meine Seele schreiben,
so rein und nicht verdroßner Pflicht,
daß nirgendwo die Füße bleiben,
daß mein Gesicht vergeht im Licht.

Hinter solch einem Gedicht stecken die Ideen vom Zauber einer Ur-Poesie, und natürlich auch die vitalistischen Vorstellungen vom Quirlen, Klingen, Schweben als einer Qualität des Lebens und die expressionistische Sehnsucht nach Traum und Elevation. Da ist aber ein Mehr, das bei keinem kosmologischen Dichter jener Zeit zu finden ist. Es verrät sich durch Wohllaut, Musikalität der Strophen, Stabreime und Assonanzen, wie es sie bei dem Engländer G. M. Hopkins gab, den

Weiß aber schwerlich gekannt hat. Die Naturgedichte reden nicht nur von »Natur«, sondern wirbeln Bildgedanken hoch:

Wie Sicheln wirbeln unnennbare Schnitte
jungfräulich um den Stern der Mitte.

So erreicht Weiß, durch Desorganisation der »Natur«, die Nachbarschaft der Transzendenz, vor allem mit dem Licht und dem Wasser im Sinne der Karsamstagsliturgie. Die Natur nimmt die Chance des in ihr angelegten Chaos zur Freiheit wahr, so wie der Mensch, kommunizierend im Doppelsinn des Wortes, in einer entsakralisierten Welt am Sakralen teilnimmt.

Kurz nach 1930 gewann Weiß die Freundschaft des Arztes Dr. Franz Schranz in Siedlingshausen im Sauerland. Schranz, ein Schwabe, Sohn eines Seilermeisters, hatte sich als Landarzt niedergelassen. In seinem Haus traf Weiß auf einen Kreis von Freunden, deren Übereinstimmung mehr im Rang der Persönlichkeiten als ihren Ansichten bestand. Berührungspunkte waren Literatur, Musik, Kirche und Politik. Die Gesellschaft war nur teilweise bodenständig. Aus unmittelbarer Nachbarschaft kamen Konrad Niermann und Eugen Senge-Platten, Bildhauer, mit einer halbrussischen Geigerin verheiratet. Aus weiterer Nachbarschaft, Plettenberg, kam der Staatsrechtslehrer Carl Schmitt-Dorotiç, zuerst in Berlin, seit 1932 in Köln lehrend, der Verfasser glänzend geschriebener Bücher über Diktatur, Staat, »politische Romantik« und Verfassung. Er wurde als juristischer Berater des Nationalsozialismus für einen Augenblick weltberühmt, dann und ebenso schnell fallengelassen und geschmäht. Weiß hat ihm mehrere Gedichte gewidmet, darunter »Justitia«, im Gedenken an Friedrich von Spee, den Verfasser der *Cautio criminalis* und Sänger der »Trutz-Nachtigall«. In Spee sah Weiß einen Befreier der Hexen und einen Dichter, der sich aus der Enge des barocken Schemas gelöst hatte. Deshalb spielt er auf Wolfram von Eschenbachs Eingangszeilen zum »Parzival« an:

Ist zwivel herzen nachgebur
das muoz der sele werden sur,

nicht zitierend, sondern den Ton variierend, in Umkehr des Motivs vom Zweifel zum Gesang der Nachtigall:

Da brach das Wort wie Herzgeburt,
es löste seines Zwanges Gurt
und fand, Gespons der eignen Stimme,
im Widerhall Geschöpfe wie mit Seufzens Grimme,
die Schulterchen als kleinen Fittich schüttelnd,
»Trutz-Nachtigall« an allen Fasern rüttelnd,
Gesang, daß wie in Hitzen flog
die Liebe, alles zu sich fürder bog.

Weitere Gäste in Siedlingshausen: Der Verleger Friedrich Vorwerk, von der Hanseatischen Verlags-Anstalt, und sein Redakteur vom »Deutschen Volkstum«, Albrecht

Erich Günther. Sie haben den Philosophen Hugo Fischer aus Leipzig (Bücher über Hegel, Nietzsche, Marx und Lenin) bei Schranz eingeführt. Fischer, der »Magister« in Ernst Jüngers Büchern, Mitarbeiter an Niekischs »Widerstand«, machte Niekisch mit den Brüdern Jünger bekannt und brachte sie nach Siedlingshausen. Fischer mußte emigrieren. Ernst Jünger war nur einmal bei Schranz, während Friedrich Georg, der Dichter, mehrfach dort war und seiner Freundschaft in einem »Doktor Schranz in Siedlingshausen« gewidmeten Sonderdruck, Episteln in Hexametern, poetischen Ausdruck gab. Die Tätigkeit des Arztes, sein Haus, seine Bibliothek und die Konzerte werden besungen. Diese Konzerte gingen über den Rahmen häuslicher Vergnügung hinaus. Ihr Initiator war der in der Nähe wohnende Cellospieler Wilhelm Hinnenthal; er stellte die Verbindung her zu einem von der Familie Hoesch in Kabel bei Hagen geförderten Musikkreis. So kamen der Cellist August Winzinger, der Cembalospieler Fritz Neumeier und der Flötist Gustav Scheck nach Siedlingshausen. Durch Hugo Fischer wurde dessen junger Landsmann Johann Ludwig Döderlein aus Leipzig zum Musizieren an Frau Senge-Platten empfohlen und kam 1933 als Gast zu Dr. Schranz. Durch diesen kam er nach Gerleve, wo er konvertierte. In Siedlingshausen bei Schranz lernte er Konrad Weiß kennen und brachte ihn gesprächsweise auf die *Consolatio* des Boethius und besorgte ihm den lateinischen Text. Ende 1937 ging Döderlein, von Weiß beraten, nach München und gehörte während der letzten Jahren zu dessen regelmäßigem Umgang. Nach dem Tode des Dichters half er der Witwe bei den schwierigen Umzügen erst zu Caspars in Brannenburg, später nach Siedlingshausen[1].

Die Bibliothek des Arztes umfaßte Geistes- und Sprachwissenschaften neben Geschichte und Theologie, so daß die Freunde auch bei regnerischem Wetter, und wenn der Arzt seine Kranken besuchte, auf ihre Kosten kamen. Weiß war alles andere als ein Bücherwurm. Alle Bekannten rühmten seine Freude am Gespräch. Zu den Gästen gehörten der aus Tübingen von den Nazis verdrängte Paderborner Dompropst Paul Simon und der Historiker Albert Mirgeler aus Aachen. Aus Braunsberg im Ermland waren die Theologen Lortz, Eschweiler und Barion in den Westen gekommen, da ihr Bischof ihre »nationale« Einstellung mißbilligte. Karl Eschweilers Buch über »Die zwei Wege der neueren Theologie« (Georg Hermes und Matthias Joseph Scheeben), 1926 bei Filser erschienen, mußte ihn dem Kreis um Schranz vertrauenswürdig erscheinen lassen. Im Jahre 1934 erschien Joseph Piepers »Vom Sinn der Tapferkeit« bei Hegner. Es machte den Autor schlagartig bekannt – war doch »Tapferkeit« eine Vokabel, die das Dritte Reich am liebsten für sich allein beansprucht hätte. Sowohl die Brüder Jünger, Dr. Schranz und Konrad Weiß lasen das Büchlein, unabhängig voneinander, doch ähnlich bewegt. Schranz suchte Pieper in Münster auf und lud ihn ein, nach Siedlingshausen zu kommen.

Pieper ist Weiß nur einmal in Siedlingshausen begegnet, im Oktober 1938, und bekam einen unauslöschlichen Eindruck von ihm: »Das Werk von Konrad Weiß wurde im Hause Schranz ständig beredet und zitiert; es war ganz unmöglich, nichts von ihm zu wissen. Der Doktor hatte die Veröffentlichung des sibyllinischen . . . Traktats

[1] Döderlein danke ich viele Auskünfte über Weiß' Leben in den letzten Jahren, sein Wesen und Aussehen, seine Frau und den Freundeskreis. Frühere Auskünfte danke ich dem 1961 gestorbenen Paul Adams, der Friedhelm Kemp die Anregung zur Ausgabe der Werke, bei Kösel, gab. Für Einzelheiten danke ich Frau Dr. Veronica Runte, geb. Schranz, Frau Eva Kampmann-Carossa und Dr. Hans Dennhöfer.

vom ›Christlichen Epimetheus‹ finanziert.« Damals las Weiß seine Übertragung der Gedichte des Boethius vor, die Peter Suhrkamp zwanzig Jahre später mit Piepers Nachwort herausbrachte. Um diese Zeit tauchte Carl Schmitt wieder bei Schranz auf. Er war enttäuscht vom Dritten Reich, fast ein Verfemter. »Man kann wieder mit ihm reden«, sagte Schranz. Schmitt hatte sich längst vom illyrischen Idol seiner Jugend, Theodor Däubler, zu Konrad Weiß gewandt und für sich selbst das Prädikat eines christlichen Epimetheus in Anspruch genommen.

Die ersten Gedichte Weiß' scheinen nicht vor 1914 entstanden zu sein. Er hatte sich auf dem Weg über Theologie, Geschichte, Kunstgeschichte und Literaturgeschichte langsam zum Autor einer eigenen Sprache entwickelt. Zeitlich betrachtet schrieb Weiß zuerst, im »Hochland«, über Literatur und Kunst, dann folgten ein Jahrzehnt der Lyrik (Tantum dic verbo 1918, Die cumäische Sibylle 1921, Die kleine Schöpfung 1926) und die Erzählungen der »Löwin« 1928 und »Tantalus« 1929. Höhepunkt der politischen Überlegungen ist »Der christliche Epimetheus« von 1933. In »Das gegenwärtige Problem der Gotik« 1926 wurden die Betrachtungen »Zum geschichtlichen Gethsemane« von 1919 auf kunsthistorischer Ebene fortgesetzt. Die letzte Phase der Dichtungen sind die Dramen. Vor ihnen liegt der wuchtige Block der Reisebilder[2].

Weiß hatte früher mehrfach Italien und Süddeutschland bereist, meist im Auftrag der Zeitung zum Besuch von Kunst-Ausstellungen. Jetzt bot Schranz' Freundschaft ihm Gelegenheit, ganz Deutschland zu bereisen und die Bauten des Reiches, des hohen Mittelalters, der deutschen Frühe und ihre »Verwaistheit«, ihre »Spuren« in der bürgerlich gewordenen späteren Zeit zu betrachten. Schranz fuhr in seinem großen Wagen mit Senge-Platten und Konrad Weiß. An der Ostpreußenfahrt nahm auch Niermann teil, an denen durch Sachsen Veit Roßkopf und durch Hessen und einen Teil Westfalens J. L. Döderlein. Diese Reisen nördlich des Limes waren für die süddeutschen Fahrtgenossen Reisen in ein »Neudeutschland«: »Hier wurde es allein die eigene spätere Geschichte, die den Boden fruchtbar und sinnreich gemacht hat.« Sie empfanden die Landschaften des Nordens und Ostens um so lockender, weil das Deutsche seine Prägkraft bewährt hatte, weil dieser Boden nicht, wie das Rheinland und der Süden, den Kelten und Römern zugänglich gewesen war. Weiß hatte früher, 1927–34, meistens im Auftrag der »Münchner Neuesten Nachrichten«, den Süden bereist und beschrieben. Diesen Reisen danken wir seine Blicke auf Bamberg, Blaubeuren, Landshut, München, Neresheim, Nürnberg, Passau, Würzburg, Vierzehnheiligen und vor allem Regensburg. Auch zweier italienischer Reisen wird gedacht; 1933 besuchte Weiß Urbino und Ravenna[3].

Die erste Reise führte über Naumburg in das alte Westfalen mit Externsteinen, Münster, Corvey und Hildesheim. Dann kam die Harzreise mit Gernrode, Quedlin-

[2] Zum Weiß-Jubiläum findet in der Stadt Schwäbisch-Hall, in Verbindung mit dem Schiller-Nationalmuseum und dem Deutschen Literaturarchiv Marbach, eine Ausstellung statt. Dazu erscheint ein Katalog (Marbacher Magazin 15/1980) »Der Dichter Konrad Weiß, 1880–1940«, bearbeitet von Friedhelm Kemp und Karl Neuwirth. Ca. 80 Seiten mit zahlr. Abb. Dort werden angekündigt: »Kleine Prosa« für 1982 und eine Auswahl der Tagebücher und Briefe, für 1983, beide hrsg. von Neuwirth.

[3] Den Band »Wanderer in den Zeiten, süddeutsche Reisebilder« gab Friedhelm Kemp 1958 auf der Grundlage der Feuilletons heraus (die Originale waren im Krieg verbrannt). Kemp ist der Weiß-Editor schlechthin. Ihm ist zu danken, daß die dichterischen Werke in der nicht vollendeten Gesamtausgabe bei Kösel zu haben sind.

burg, Halberstadt und Gandersheim. (Hier werden nur die wichtigsten Orte genannt.) Dann nahm man »die Richtung zur Ostsee«; über Braunschweig, Magdeburg ging es nach Mecklenburg und Pommern, nach Stralsund und Lübeck. Die sächsische Reise erfaßte Leipzig, das Erzgebirge mit Annaberg, Freiberg, Dresden und Meißen; sie endete mit Ausflügen in die Lausitz und an den Spreewald mit Kottbus. Jeweils wurden die gleichsam inkarnierten Geister der Landschaft in herrlichen Medaillons porträtiert: Nietzsche in Schulpforta, Annette von Droste bei Münster, Klopstock in Quedlinburg, die Dichterin Roswitha in Gandersheim, Mechthild in Magdeburg; bei Stralsund wird Ernst Moritz Arndts gedacht und in Leipzig des jungen Goethe. Oft aber und unerwartet spricht Weiß von Heinrich von Kleist, und wir wissen nun schon, was ihn rührte und bewegte: die »Gebrochenheit« auch der größten Natur unter den deutschen Dichtern. Ist doch Kleist ein Dichter der »Kreatur« und »Fraktur« schlechthin, mit Ausblicken in die Paradiese der Liebe und die Höllen des Ich.

Der zweite Band enthält die »Preußenfahrt«: Lehnin, Berlin, Chorin, von Stettin durch Hinterpommern bis Danzig, Ostpreußen und Masuren, Königsberg, die alte Hauptstadt, mit Blicken auf die Geisteswelt von Kant und Hamann, die im Schatten des ungeheuren gotischen Doms aufwuchsen, Kopernikus (in Frauenburg) und Heinrich von Plauen. Dann kommt die Reise nach Thüringen mit den schweren Namen von Merseburg, Lützen, Röcken und Weißenfels, wo Nietzsche und Novalis begraben liegen, »das Sinnbild der Wartburg«, Gelnhausen, im Hennebergischen, dann Erfurt und die großen Namen von Goethe und Meister Eckhart. Die nächste Reise erschloß dem Autor den ältesten »Logos der Rasse«, das karolingische Reich, Fulda und Hersfeld, Fritzlar, Limburg und Wildungen, von dort zur Stadt der Hl. Elisabeth, Marburg. Die letzte Fahrt beschreibt Werden und Essen, das Bergische Land, die Eifel, dann Aachen, die Kaiserpfalz, das Land am Niederrhein bis Xanten, das alte Niedersachsen mit Justus Möser in Osnabrück, Bremen und Dithmarschen, auf den Spuren von Mommsen, Hebbel und Theodor Storm, über die »zimbrische Halbinsel« in das Land Angeln, Schleswig und Haithabu.

»Deutschlands Morgenspiegel« ist kein Reisegeplauder, auch kein Feuilleton oder eine Kunstreise. All das wird überboten. Der Kunsthistoriker Weiß hatte seinen Dehio in der Tasche, er hatte Richard Hamann, Pinder, Dvorak und vor allem Wölfflin studiert. Vielleicht hat Wölfflin, der Nachfolger Jacob Burckhardts in Basel, der seit 1912 in München lehrte, Weiß provoziert. Im deutschen Norden und Osten suchte er das von der Renaissance unberührte deutsche Formgefühl. Deshalb wollte er mit den Freunden »durch deutsches Land zu den alten deutschen Dingen reisen . . . in der Ahnung, daß in unserem Wesen noch etwas anderes sei als bei den Schöpfungen der uns zunächst gültigen südlichen Welt«.

Da fallen dann merkwürdige Sätze: »Es ist das alte Wesen des Deutschen, in Taten den bloßen Gedanken vorauszukommen und also auch einen Geist zu formen, daß er durch Bestimmung bewegt ist, daß er wie eine Figur in der Zeit sichtbar wird, und daß er um so wesentlicher ist, je mehr er Schicksalszüge trägt. Ein innerer Sinn muß dabei leiten, und dieser gilt mehr als eine bloß in Vernunft zurechtgemachte Menschenrede.« Man merkt, daß Weiß Fremdwörter vermeidet, nicht aus Purismus, sondern aus Sorge, man könne ihn des Jargons der -ismen und der Fachsimpelei beschuldigen. Wenn er die Figuren des Naumburger Lettners beschreibt, »nimmt man hier Verrats- und Leidensbilder der Geschichte, als ob es Grundtexte wären, mit den Au-

gen auf . . ., als ob alles Gestalten zuerst ein Verletzen und dadurch erst zu einem Bewußtwerden bestimmt sei«. Wo wäre je in unserer Zeit der bitter dramatische Zug der Leidensgestalten so erfaßt wie hier: »Es ist jener Grad des Schmerzes aus der Seele, der wie ein bitteres Ergrimmen ist und sich doch wieder wie in einem Nachsinn verschweigt. Die Gestalten sind auch wie Blätter, die, während man ihre Zeichen liest, sich wie im Schmerz aufrollen.« Es ist wie später bei Grünewald. Weiß bemerkt gelegentlich, es sei kein Zufall, daß unser deutsches Mittelalter die stärksten Passionsbilder geschaffen habe. Das Naturgefühl, das Wachstümliche in der frühen Kunst, sowohl in der karolingischen und romanischen wie in der frühgotischen, ist zwar naturgemäß, zugleich aber, durch das Christliche, gebrochen in Richtung auf eine kreatürliche Wahrheit hin. Von Ekkehard und Uta in Naumburg, Idolen der damaligen Ideologie von einem »deutschen Menschen«, heißt es: »Diese Figuren sind nicht zuerst Menschen, sondern sofort Mann oder Frau, sie sind sofort über den allgemeinen Begriff des ›Menschen‹ hinweg im Vorgebot ihres bestimmten Kreatur- und Geschichtswesens. Später, zur Renaissance hin, hat sich dies eigentliche Gesetz des Mittelalters . . . in eine mehr bürgerliche Form verändert.«

Man kann den politischen Sinn dieser Deutung nicht überhören. Er richtete sich gegen die Kunstpolitik des Dritten Reiches. Bezeichnend ist, daß sich Weiß, als Karl Caspar ihm 1938 erzählte, Hitler habe die Bilder von Hans von Marées in der Münchner Neuen Staatsgalerie abzuhängen befohlen, entsetzlich aufregte. Wie sollte er, der süddeutsche Katholik, hier oben, im protestantisch gewordenen Norden, ohne die Spur eines konfessionellen Haders, und sich berufend auf Fontanes Wanderungen in der Mark Brandenburg, einen »sinnreich klaren Ort« mönchischer Ordnung in Kloster Chorin beschreiben, wenn die Haupttendenz der Machthaber das Christliche verleugnete und einen Künstler wie Marees aus philiströsem Rassismus als entartet erklärte? So stellt Weiß, am Frischen Haff, eine Betrachtung an, welche von Kopernikus und Kant eine Linie zum Ordensland zieht, das »in reinster Entschlossenheit zur Geschichte entstanden ist«, und daß hier »der Versuch der reinsten Weltansicht sein Wort erhob. Es wurde ein geistiges Weltsystem versucht, wie ja auch Kant in seiner Denkarbeit mit der Theorie des Himmels- und Sonnensystems begann . . . Der Weg von Kant zu Kopernikus ist eine Spanne von dem moralischen Gesetz in der menschlichen Brust, das dem späteren Bedürfnis einer bildlosen Formel entspricht, zu dem Gesetz des bestirnten Himmels.«

In Ostpreußen stand Weiß, ebenso wie in Jütland, an den Grenzen des Deutschtums; er spiegelt das Grenzempfinden historisch in der Geschichte des nie verwirklichten nordischen Patriarchats Bremen. Der Geograph Adam von Bremen ist eine der großen Sinnfiguren; seine Kirchengeschichte ist Erzbischof Liemar gewidmet, der ein Begleiter König Heinrichs IV. war, der nach Canossa ging. Das Bremer Patriarchat in einer Rolle wie Aquileja oder Venedig – das war auf einem durch die antike Klassik nicht vorbereiteten Boden unmöglich.

Weiß wußte, daß die Schwerpunkte der germanischen Reiche nicht im Norden, sondern im Süden lagen. Die Völkerwanderung, die größte wenn auch »blinde« Tat dieser Völker, hatte sie schicksalhaft nach Italien, Spanien und Afrika geführt: »Ravenna hat heute eine rein geschichtshafte Stille und ist doch gegenwärtig wie der nie verblichene Tag einer alten großen Erzählung.« Die Menschheit der Antike und die neue germanische haben sich im Kampf erkannt und Formen und Sinnbilder gefun-

den, die, »fern vom blassen vernünftigen« Heute, einen neuen Plan von geschichtlicher Bestimmung anstreben: »Der neue christliche Tag hat eine herrlichere innere Ausrüstung als das alte vernünftige Licht der Menschen.« Die Bestimmung des Reiches ist dieser »neue christliche Tag«. Die Aufgabe Deutschlands ist es, der Pfeiler Europas in dessen Mitte zu sein. Wenn dieser Pfeiler stürzt oder, wie heute, selbst gespalten ist, dann geraten die Völker am Rande ins Unglück. Das war die Sorge des christlichen Epimetheus.

Im »Kaiserlichen Liebesgespräch«, dem deutschen Weihespiel, zwischen Kaiser Heinrich II., dem Heiligen, und seiner Gemahlin, der gleichfalls heiliggesprochenen Kaiserin Kunigunde, hat Weiß seine Vorstellung von der Aufgabe des Kaisers ausgesprochen. Die Szene spielt an einem Juliabend vor der bei Göttingen gelegenen Pfalz Grona, wo der Kaiser am 13. Juli 1024 gestorben ist. Dem Spiel sind die »deutschen Vorstimmen« und die »Ballade von König Heinrich I.«, dem Vogler, angehängt; mit Heinrich übernahm Niedersachsen die deutsche Königskrone. Er befreite das Reich von den Ungarn:

So wuchs das Volk, bis daß es schwieg
von schweren Träumen,
der König Heinrich schlug den Sieg
wie Frucht von Bäumen,
und schlug den Würfel, den er blutig fand,
der Ungarn bei Riade aus dem Land.

Die harte Zeit wird neu bestellt
von starker Klinge,
wie spät sind doch in aller Welt
die deutschen Dinge,
die Burgen stehn wie Stirn von Stirn gespalten,
nun hallen Stimmen auf und Herzen walten.

Es ist ein tiefer Graben zwischen der Verherrlichung bloßer Macht und den Notwendigkeiten des blinden Gangs der Dinge, dessen Sinn sich erst später ergibt, ähnlich wie die Heilsgeschichte des Alten Testaments Mörder, Ehebrecher, Sünder und Schwache zu Trägern eines nur der Vorsehung offenbaren Verlaufs macht.

Die balladesken, manchmal pathetischen Töne der »Vorstimmen« und der Ballade sind in Weiß' Trauerspiel »Konradin von Hohenstaufen« nicht dramatisch, aber im Spiel und Gegenspiel von Personen gelöst. Auf die Frage, was unter dem »Spiel« zu verstehen sei, wieso die schöne Schöpfung der Erde, wo der Mensch ein Kind der Natur war, durch die politischen Kämpfe die Schönheit nicht verliert, sondern anders wird, wo der Kampf zum Ethos gehört, heißt es:

Weit holt die Schöpfung aus, mit uns zu spielen;
nah wird das Spiel, bald sich die Waffen spiegeln.
Drum schließet, was ihr seht, noch nicht mit Namen!
Ich kann vielleicht ein Morgenbild es nennen,
den grünen Schild der Erde, blau des Himmels
erwachten Schild, und morgens ist die Reinheit
von beiden Schilden wie zwei schöne Frauen.

In Konradin, dem letzten Hohenstaufen, scheint sich noch einmal die Herrlichkeit des Reiches offenbaren zu wollen. Die Geister der großen Sinnfiguren der Vorzeit tauchen auf: Brennus, der Gallierfürst, der sein *vae victis* sprach, Alarich und Geiserich, Witiges und Totila, Karl der Große und Otto der Große, schließlich Heinrich III. und Heinrich IV. mit dem Normannen Robert Guiskard. Sie sind stumme »Bilder«, welche dem Knaben Konradin symbolisch das Schwert hinterlassen, mit dem er kämpfen soll. Konradin scheitert, der strahlende Held geht unter. Es gibt hier Zeilen vom Range H. von Kleists, dessen Ritterstücke um das gleiche Mysterium von Herrschaft und Liebe kreisten. Als der totgeglaubte Anjou gesiegt hat, heißt es:

Der Anjou hetzt, was ghibellinisch ist,
und schmückt mit Martern ihre Todesstrafen.

Weiß wollte eine dramatische Dichtung über Theodorich den Großen schreiben, den ersten germanischen Kaiser von Weltwirkung. So wie Konradin am Ende, so steht Theodorich am Anfang des mittelalterlichen Reiches. Bei den Vorarbeiten stieß er auf Boethius und die *Consolatio philosophiae*. Er übertrug die eingestreuten Gedichte.

Boethius, römischer Staatsmann und Katholik, gewann das Vertrauen des Ostgotenkönigs Theoderich in Ravenna, verlor es aber wieder und wurde gefangengesetzt. Im Gefängnis schrieb er die »Tröstung«. Boethius erscheint, wie J. Pieper aus einem Brief von Weiß mitteilt, »im . . . elegischen Anschauen der Sterne und der untrüglichen Gewißheit des umschwingenden Weltkreises« als klassischer Mensch der Antike, welcher »Blindheit« vermeiden will, es aber nicht kann. Obwohl Boethius Christ ist, tauchen in seiner »Tröstung« keine christlichen Motive auf. Gerade deshalb hat sich Weiß für ihn interessiert: Er ist eine Gestalt der »Blindheit« eines abgelaufenen Zeitalters, der den Sinn des Neuen, die Zeichen und Bilder der Zeit nicht verstehen kann. Der germanische Stammesfürst hat die Zukunft, er ist ein »Vorgebot«, ein Vor-Bild des neuen Reiches. Weiß' Übertragung folgt der retrospektiven Wehmut des gefangenen Boethius:

Der Altvordern Zeit war so glücklich:
zufrieden mit treulichen Äckern,
nicht vom Überfluß träg und verdorben,
fand mit Früchten der Eichen man billig
am Abend den Hunger zu stillen
. . .
Da schwieg noch die wilde Trompete,
nicht vom Hasse bitter vergossen
floß Blut in schauernde Äcker.
Was wollte Wut auch und Feindschaft
einst irgend greifen zu Waffen . . .

Weiß' Geschichtsbild war nach dem Modell Dantes ghibellinisch, also kaiserlich-hohenstaufisch. Dante erwartete vom Kaisertum die Wende der zeitlichen Not. Die mittelalterliche Stilisierung der Weißschen Dramen erinnert an Goethes Faust II, wo

das Reich in desolatem Zustand die Erinnerung an die vergangene Herrlichkeit hervorruft. Weiß ist freilich kein romantischer Dichter; einer auf Sehnsucht gründenden Träumerei ist er fern. Als Dichter kann Weiß von sich sagen und durch die grammatische Inversion hervorheben:

ich bin erkoren,
und sicher hält er, der in mir Gedanke,
mich in der Bahn,
und leise setzt er mir schon Stufen an.

Den »In-mir-Gedanken« erfaßt man in seiner Lyrik. Die Prosa-Dichtungen, im Grunde Traumstücke, bedürfen eines noch tieferen Eindringens in seine Sprache; manche Teile, etwa die ersten vier Seiten vom »Sinn des Goldgrundes« (im »Tantalus«), sind so gut wie unverständlich. Weiß liegt hier tatsächlich »auf dem bohrenden Wirbel eines Strudels«. In der Lyrik hingegen bedarf es nach Klärung des frühdeutschen, christlichen und marianischen Welt-Bildes und seiner Abwehr rationaler Schemata der Neuzeit nur noch der Aufstellung einer Art Tafel der immer wiederkehrenden Worte und Begriffe. Jeder Weißleser muß sich damit befassen, denn sie sind die Organe der Weißschen, und *nur* der Weißschen Dichtungssprache.

Am meisten springen die Negativmetaphern ins Auge: Mangel, Lücke, Stummheit, Blindheit, »Entnommenheit«, Ohnmacht, Spur, Enthaltung (im Doppelsinn des Wortes), Bruch, die Geschichte als Fraktur des »Sinnes«. Das gilt auch für die Natur:

wie bist du schön, in Demut satt,
du zaghaft hohe Eiche!

So kann es etwa in einem Gedicht auf den Pfingstmorgen heißen, wiederum in grammatischer Inversion, mit dem Negativbild vom »Kummer« und der Beschwörung der Fülle von Blüten:

Sie still, da in die Sonne flog,
wie Schnäbel sich zum Öffnen bog
als wie von Vogelscharen
die Knospenbrut, was offenbaren
will sie, die winterlängsten Kummer sog,
ihn lichtwärts trug als dunklen Strom:
Ich bin nicht eine, bin der Dom
der Dinge, irdisch wahren.

Verssprung, Echo, Satzbrechung, freieste Stellung der Satzglieder und der sozusagen metaphorische Schluß von Blütenfülle auf die Schöpfung –: all das benützt Weiß in einem ganz ungewöhnlichen Sinne, mehr als Rilke, mehr als Däubler, und in einer jugendlichen Beweglichkeit von Grammatik und Syntax, wie sie gelegentlich, aber mit geringerem Glück, Rudolf Borchardt unter Berufung auf die gleichen troubadourischen Modelle versucht hat. Daher kommt bei Weiß der »Ton« der Vorzeit und ihrer Frische. Er greift das Wächterlied, den Leis und die Ballade des Minnesangs auf und gibt ihnen die Musikalität von Tanzliedern zurück.

Das Echo wurde als Gegensatz zum ursprünglichen »Schöpfungslaut« erwähnt. Ähnliche Kontrastbildungen sind »Stummheit, die noch alle Rätsel weiß«, die »Spur« des Ewigen; das »blinde Geschöpf« ist habituell, und die »Trockenheit« der Erde wartet auf den Regen. Ein »wahlloser Arbeiter« ist jemand, der Lohnarbeit verrichten muß, etwa der Bahnarbeiter in »Harpyie«. Dann ist, nach Matthäus, die Rede von der »Nacht der Jungfrauen«, auch von den »törichten Jungfrauen«, vom Geheimnis des leeren Grabes. Mit einem von Jean Paul geprägten Begriff gibt es eine Rede des toten Christus. Die *Immaculata* ist nicht nur marianischer Titel, sondern Mangel-Wort mit positivem Sinn: Das Unbefleckte. Dazu kommen zahlreiche Worte der frommen Erziehung und theologischen Bildung: Einkehr, Bittgang, Geist über den Wassern, Menschwerdung, *Ave crux,* der Sohn, der Drache, der Logos. Das Kirchenjahr wird im »Sinnreich der Erde« variiert: Advent, Ostern, Karfreitag, Weißer Sonntag, Pfingsten. Dann wieder Worte, die der Christ als religiöse Metaphern versteht: Kreuz, Blut, Brunnen, Schnitter, Ähren, *Epheta,* Kelch, Morgenstern, das Saatkorn, das Lamm, ferner die biblischen Gestalten beider Testamente und die Apostel in ihren Symbolbedeutungen, vor allem Petrus und Judas. Die Metaphorik der geistlichen Gedichte, vor allem in der »Cumäischen Sibylle«, ist ungemein dicht und tief; sie beruht wie Annette von Drostes »Geistliches Jahr« auf einer über das Sagen hinausgehenden, man möchte sagen traumhaften Gewißheit. Weiß' Dunkelheit geht auf mystische Worterfahrungen zurück, aber sie hellt sich, in Immer-wieder-Hören und -Lesen, so auf, daß sie sich dem Gehör einspült und eher sinnlich als vernünftig ergriffen wird:

Was im einzelnen gefügt
Wort ist und nicht mehr kann rücken,
daß es nicht im ganzen trügt,
geh du fort auf Traumes Stücken –

nein, der Sinn versinkt wie Traum
in dem auferwachten Tage,
und du suchst im ganzen Raum
endlos deine eigne Sage.

Die Gewißheit des Traums ist intensiver als die der Wachheit, aber sie ist schwer zu fassen und zu bewahren. Darum hat Weiß der singende Vogel entzückt, weil er, jenseits von Willen und Denken, ahnungslos hervorbringt, was dem Menschen im »Kern« nie erreichbar ist, die Seligkeit des Genusses im Lied:

Eine volle Kehle spannt
ihr fast gurgelndes Berücken
hell doch und ein Widerzücken
wirft sich kecker an den Strand . . .

Solche Dichtung weiß mehr und Gewisseres über den Menschen als die Ratio. Sie erfährt sich, so sprechend, als ein den Kern umflutendes Medium. Wir wissen, als Kreaturen, nicht, was der Creator weiß und meint, aber wir ahnen es, und das Gedicht spricht verdachtweise, in einer »fließenden Ausdrucksornamentik« (Kemp) aus,

was in »einem traumartigen Gesetz der Ineinanderschlingung« (Weiß) zum Ausdruck kommt. So in dem abgründigen »Mann aus Erde«:

Dem alles nur im Geist geschah,
du meinst, die Grenze sei so nah,
dein armes Sein in Gottes Licht zu zücken,
du unlösbarer Zeitvertreib,
du mußt, o unverklärter Leib,
den Stein erst überm Grabe rücken.

Nun überfällt die Seelenangst
dich wieder, daß du stockst und bangst,
zurückwillst zu der Markverwesung Schmerzen,
Verjüngter du in dem Gericht
des Wortes, werde Fleisch, dann bricht
die Ader ein zum ewgen Herzen.

Hier merkt man, warum Weiß sagt, die Sprache dürfe nicht zum Mitteilungsmittel herabgewürdigt werden, sie müsse ein *Infandum* in sich weitertragen. Worte und Bilder können den Sinn des Seins suchen. Ein »Bild der gespiegelten Schöpfung« ist unser Dasein. Weiß benützt hier ein Wort von Paulus. Daher die Vergleiche des Seins mit dem Wasser, dem Fluß, dem Fließen, dem Werden, der Bewegung, welche unsern »Mangel« im Verhältnis zum »Kern« bezeichnen. So meinten es die Minnesänger und Wolfram von Eschenbach, so noch Brentano und die Droste. Was Weiß der modern religiös gemeinten Kunst vorwarf, hat er Desiderius Lenz, dem Meister der Beuroner Schule, vorgehalten: Sie sei doch nur, mit blassen Mitteln, eine Mitteilung religiöser Gehalte in der Sprache nichtreligiöser Kunst. Diese Kunst bringe Vollendung, die sie doch nicht geben kann, auch nicht im Schönen. Tragen nicht wir alle das »Wappen Adams« und den Fluch? Wir spüren in uns ein Bild, vor dem wir zugleich Bangnis empfinden. Sichtbar wird es am ehesten im Kind und einer reinen Frau. Es ist nämlich so: »Der Unterschied ist die Hauptsache.«

In der unvollendeten Versdichtung »Largiris« hat Weiß, das erste Kapitel des Johannesevangeliums meditierend, eine marianische Betrachtung des Menschen und seiner Geschichte entworfen. Der Mensch sei nicht aus dem Blut (sondern aus Wasser), nicht »aus dem Willen des Fleisches«, sondern rufend empfangen, in Demut und Gehorsam. Aber auch ein Wort Bismarcks steht hier: »Nicht richten, sondern politisch handeln.« Wäre diese Dichtung vollendet, hätten wir vermutlich den Entwurf einer Geschichts- und Existenzphilosophie aus dem wahren, unvermischten und reinen Geist des Christentums – und nicht jenes Paktierens mit der bürgerlich-liberalen Aufweichung, die Weiß vergebens, als Irrtum wahren Sich-Erkennens, wenn sein Dichten einen Sinn haben sollte, dem modernen Bewußtsein einzubrennen suchte.

Das Marianische, Maria als Ahnende, als Magd, als Krippe des Heils, als Duldende und Pieta, als reine Magd und Frau (*Immaculata*) und das, mit Worten H. von Kleists, »holde Geschöpf«, die Rose und *Mater dolorosa*, schmerzhafte Mutter und Gebärerin – dies Marianische hat Weiß immer wieder besungen und mit Bildern, Wortbegriffen (*Conceits*), Echos, Reimen und Assonanzen in die Schrift (»Fraktur«)

gebracht. Vielleicht am schönsten und reifsten in »Die Flucht nach Ägypten«, aus dem »Herz des Wortes«, mit den traumhaft unergründlichen Zeilen des Refrains, den Maria dem Josef leise vorsingt:

Angezündet schwamm die bange
Sonne überm Land,
um das Auge brach der Zange
dunkler heißer Rand,
Joseph hob die müde Hand:
»Wie ein Meer«, doch sterbend leise
sang Maria diese Weise:
Kummerlos steht die im Hoffen
unerschrockne Rose offen.

Mit dem Zügel dieser Stimme,
die so innig sprach,
reiner nur im heißen Grimme
nun und nimmer brach,
seinem fernen Ziele nach
zog er fort, im Ohr die Speise,
die Maria sang, die Weise:
Kummerlos steht die im Hoffen
unerschrockne Rose offen.

Wenn ein Dichter solche Zeilen findet, überkommt den Leser ein »fast gurgelndes Berücken«. Man muß hinhören und sich hingeben. Es gibt bei Weiß Hunderte von solchen Zeilen und Strophen. Sie tauchen wie aus dem Nichts auf, bisher ungesagt und ungehört, etwa in »Largiris«: »Die Zeit, der Schoß der Unkraft, trägt Geschöpfe gern«, oder: »Johanna d'Arcs Kommunion der Zeit brach ein«. Wie bei jedem großen Dichter reden solche Sätze aus sich selber; sie haben ihren Sinn im Wortlaut und tragen ihn auch dann, wenn sie jede Mitteilung übersteigen. Daß das Letzte unsagbar bleibt und alles Sagbare einen »Mangelsinn« hat, begründet Weiß gelegentlich mit einem Satz, der erschrecken kann; aber er wiederholt schließlich nur, was seit je eine Erfahrung der Mystiker war: »Den einen und ersten Gedanken, den Gott nicht hergegeben hat – er müßte denn selbst nicht sein – kann die Menschheit nicht ersetzen – sie müßte anders das Heilmittel ihrer eigenen Welt sein.« In seinem Kinderbuch »Die kleine Schöpfung«, das freilich ein Kinderbuch ist wie Brentanos Märchen, eine Spiegelung des geschaffenen Kosmos, stehen die Zeilen:

unsre ganze Kreatur
wandert in der Fremde nur.

Weiß ist ein schwieriger Dichter und ein dunkler, und das hat seine Gründe im »Mangel« der Sprache gegenüber dem Unsagbaren, dem *Infandum,* von dem sich das lateinische Wort für *infans,* das Kind, ableitet. Weiß hatte die Vollendung eines genialen Kindes. Flaskamp überliefert eine scherzhafte Bezeichnung für den körperlichen

und geistigen Riesen Konrad Weiß, er nennt ihn »zweistöckiges Christkindl«. Franz Blei erklärte Weiß als Ideal eines Dichters im Sinne Mallarmés, den er bei weitem überrage; er besäße »vollendete Unverständlichkeit«. Paul Adams, der nächtelang über Weiß' Gedichten meditieren konnte, schrieb nach dem Tode an Dr. Schranz, Weiß sei ein Heiliger gewesen, ein Engel des guten Rats.

Solche Prädikate werden verständlich, wenn man einen Blick auf die Zeitgenossen wirft, die parfumierte Larmoyanz eines R. M. Rilke, den Hochmut Stefan Georges, die Bitterkeit Robert Musils und die Trauer Hugo von Hofmannsthals. Dahinter stand die Verzweiflung, entwürdigend und einengend, über die sie bei ihren Abneigungen nicht hinwegkamen. Konrad Weiß verlor sich nicht daran. Bei allem Ernst seines Wesens war er heiter und gelöst. Er gab sich nicht hin an jene *Acedia*, die säuerliche Reaktion und Verdrossenheit, die im Mittelalter als Sünde galt, und er wußte, nicht weil es ihn gelehrt worden war, sondern aus dichterischer Gewißheit, daß hinter allen Brüchen und Kümmernissen eine Harmonie stand, wie auf den Karfreitag ein Ostermorgen folgt. Seine Dichtung ist deshalb »groß«, weil sie nie ganz aufgeschlüsselt werden kann, nie banal ist und eine nährende Speise für den Leser bleibt. Der heilige Ambrosius sagt in einer Hymne: »Laeti bibamus sobriam ebrietatem spiritus«: Freudig laßt uns trinken den nüchternen Rausch des (Heiligen) Geistes. In aller modernen Lyrik ist der rationale Zusammenhang der Bilder und Begriffe aufgegeben. Aber bei Weiß hat der Verzicht den Charakter der Freude.

DAS GRUNDGESETZ – VERFASSUNG oder Programm? – Die Themen, die bei uns die politische Diskussion beherrschen, wechseln mehr oder minder schnell und gründlich. Was gestern die Gemüter erregte, ist heute vergessen. Vokabeln wie »Systemüberwindung« und »Demokratisierung« sind aus dem Verkehr gezogen, Umwelt-, Energie- und außenpolitische Themen stehen inzwischen im Vordergrund.

Dies ist eine günstige Zeit, in Ruhe und Sachlichkeit über grundlegende Probleme unserer politischen Ordnung nachzudenken, bevor sie vielleicht – kaum erkannt hinter neuen innenpolitischen Auseinandersetzungen – wieder virulent werden.

Die Frage: Unsere Verfassung: eine Verfassung oder ein Programm? scheint zunächst unverständlich, wenn nicht unsinnig zu sein. Trotzdem, es lohnt sich für den politisch Interessierten darüber nachzudenken; denn diese Frage wird provoziert von Theorien, die bereits seit längerem subtilen Einfluß auf politisierende Intellektuelle, Parteiideologen und sogar führende Parteifunktionäre haben. Keine Theorie ist abstrakt und akademisch genug, wie die Erfahrung zeigt, um nicht überraschend in der Politik wirksam werden zu können; und die, vor der wir hier stehen, könnte durchaus gefährlich werden für die Fundamente unserer Demokratie. Das gilt ganz besonders für unser Land, dessen politisches Leben sich wie in keinem anderen Staat des westlichen Kulturkreises an seiner Verfassung orientiert. In Ermangelung einer gefestigten Tradition politischen Grundkonsenses, politischer Einstellungen und Verhaltensregeln; getragen von einem unausrottbaren Vertrauen in die Macht des gesetzten Rechts und die Weisheit der Juristen, neigen wir nur allzu sehr dazu, unser politisches Heil im Buchstaben der Verfassung zu suchen. Das hat nicht nur zur Folge, daß die Politik weit mehr als nötig und zweckmäßig verrechtlicht und politische Verantwortung auf das Bundesverfassungsgericht abgewälzt wird, sondern es belastet vor allem auch den politischen Prozeß potentiell mit den Folgen und Nebenfolgen aller Einfälle der Verfassungstheorie und Verfassungsrechtslehre.

Was heißt nun: Verfassung als Programm? Es bedeutet, daß man das Grundgesetz weniger als Grundordnung des Staates, als festgefügten Ordnungsrahmen für die politischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozesse versteht, sondern ähnlich wie ein Parteiprogramm in erster Linie als rechtsverbindliche Richtlinie für die Politik, bestimmte globale und weitreichende Ziele zu verwirklichen. Pointiert gesagt: eine solche als Programm verstandene Verfassung begründet keine politische Ordnung, sie gibt vielmehr der Politik auf, eine neue Ordnung zu schaffen.

Dieser Einfall ist nicht in dieser oder jener beschränkten Hinsicht bedenklich, er geht an den Nerv des Grundgesetzes, genauer: jeder Verfassung in einem freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaat, und müßte diesen ruinieren, wenn er praktisch ernst genommen und verwirklicht würde.

Um diese Behauptung zu erläutern, zunächst ein kurzer Blick auf die Verfassungsgeschichte. Verfassungen im Sinne geschriebener Rechtsurkunden sind eine relativ junge Erfindung, die Idee ist gerade 200 Jahre alt, geboren mit der Gründung der Vereinigten Staaten von Nordamerika 1787, zur größten Wirksamkeit gebracht im Verlauf der weiteren Geschichte durch die Verfassungen der Französischen Revolution der Jahre 1791/95. Mit diesen Verfassungen sollte zweierlei unverbrüchlich für alle Zukunft festgelegt werden: Zum einen die Grundrechte der Bürger auf Gleichheit und auf Freiheit von Willkür, Unterdrükkung und obrigkeitlicher Gängelung sowie die Verpflichtung der Staatsgewalt auf den Schutz dieser Rechte; zum anderen eine rechtsverbindliche Organisation der staatlichen Institutionen, die durch das Prinzip der Gewaltenteilung in ihrer Macht beschränkt und in ihrer Machtausübung kontollierbar werden sollten.

Beide Teile der Verfassung – herrschaftsorientierende Grundwerte und herrschaftsmachtbeschränkendes Organisationsstatut – stehen nicht unverbunden nebeneinander,

kein Teil kann ohne weiteres weggedacht oder weggelassen werden. Die Beschränkung der Herrschaft durch die Verfassung als Organisationsstatut – das, was man im Angelsächsischen *limited government* nennt –, kann nur verstanden werden im Hinblick auf die Grundwerte der individuellen und gesellschaftlichen Freiheit und der Gleichheit, aus denen die Grund- und Menschenrechte abgeleitet sind. Warum sonst sollten wir die Zuständigkeit der Regierung begrenzen und ihre Machtentfaltung, soweit durch Verfassungen überhaupt möglich, hemmen, wenn nicht wegen eines fundamentalen Anspruchs auf Freiheit der Bürger?

In dieser Erkenntnis wurden die Grundrechte, die zunächst von den amerikanischen Verfassungsvätern einfach als selbstverständlich vorausgesetzt wurden, sehr bald nach Gründung der USA in den Verfassungstext eingefügt, und in der französischen Verfassung von 1791 wurden sie gleich an den Anfang gestellt. Natürlich kann man einen Grundrechtskatalog auch für sich alleine proklamieren, das hat es in der Verfassungsgeschichte mehrfach gegeben, z. B. die englische *Bill of Rights* von 1689 oder die *Virginia Bill of Rights* von 1776. Und natürlich ändert sich allein dadurch, *wenn* es nicht bei der bloßen Proklamation bleibt, die Regierungsweise dramatisch: ein absolutistisches, autoritäres und totalitäres System, kurz: eine Diktatur kann es auf keinen Fall mehr sein.

Dieses Wenn muß allerdings sehr groß geschrieben werden, solange die Organisation der Herrschaft nicht selbst auch vom Prinzip der Freiheitssicherung bestimmt wird. Unkontrollierte, unkontrollierbare Macht bedeutet ständige Gefahr des Machtmißbrauchs, sprich: der Verletzung der Freiheits- und Gleichheitsrechte, mehr noch, sie bedeutet mit allergrößter Wahrscheinlichkeit, daß der Katalog der Menschenrechte eine schöne Sonntagslektüre bleibt und das wirkliche Herrschaftssystem vollkommen unberührt läßt. Dies war der Kerngedanke der Verfassung der französischen und amerikanischen Verfassungsväter des 18. Jahrhunderts.

Die Verfassung könnte natürlich auch bloßes Organisationsstatut sein, ja sie ist es sogar zunächst einmal und in allererster Linie. Wer eine Verfassung konzipiert und »in Kraft setzt«, wie es so schön treffend heißt, bringt damit exakt im Sinne des Wortes zunächst einmal den Staat »in Verfassung«, also in eine Form, die ein Muster von Institutionen und Beziehungen zwischen diesen Institutionen darstellt. Eine Verfassung als reines Organisationsstatut gab es z. B. im deutschen Kaiserreich, und – wie schon erwähnt – zu Beginn der amerikanischen Republik. Bei diesem Verfassungstypus könnte, je nach tatsächlicher Wirksamkeit der Verfassung, für sich allein schon eine Mäßigung der Herrschaft eintreten, gemessen etwa an einem Regime wie das Idi Amins, in dem nichts konstant und berechenbar war als die Willkür und Unberechenbarkeit des Herrschers. Im übrigen aber bliebe offen, auf welche Grundwerte sich die Herrschaft stützt und was ihre legitimen Ziele sind, auch eine Änderung der politischen Organisation wäre damit jederzeit und ohne weiteres nach Maßgabe bloßer Zweckmäßigkeit der Herrschaftsausübung möglich.

Die Idee der geschriebenen Verfassung war aus diesem Grunde von Anfang an getragen von dem Gedanken, beides – Proklamation von Grundwerten und Grundrechten und Staatsorganisationsstatut unlösbar miteinander zu verbinden und damit ein freiheitliches Staatswesen zu garantieren.

Soviel zur Verfassungsgeschichte. Man kann aus ihr lernen, aber sie ist natürlich kein durchschlagendes Argument. Sie verbietet nicht die Erfindung von Neuem, also z. B., Verfassungen als Programm zu verstehen. Aber sie verhilft dazu, das Neue besser als Neues zu verstehen, das Wesen des Neuen zu erkennen und gegen das Alte abzuwägen. Dabei ergibt sich zuweilen, daß das Neue den Namen des Alten zu unrecht usurpiert und sich mit seinen Attributen schmückt, während es in Wahrheit das Alte nicht bewahrt und weiterentwickelt, sondern zerstört.

Genau dies ist der Fall, wenn man ein politisches Programm »Verfassung« nennt, oder, schlimmer noch, eine Verfassung im traditionellen Sinn als Programm umdeutet. Um Gewinn und Verlust beurteilen zu können, sollte man den Etikettenmißbrauch unterlassen und

unter Verfassung das verstehen, was von Anfang an darunter verstanden worden ist. Das gilt ganz besonders dann, wenn es sich um das Grundgesetz handelt, das seinem ganzen Wortlaut und der Intention des Parlamentarischen Rates nach ein Musterbeispiel der klassischen Verfassung darstellt.

Jenseits aller historischer Perspektiven wäre also ganz allgemein festzuhalten: Jede Verfassung will jetzt und hier eine politische Ordnung konstituieren, sie zielt darauf ab, die politischen Entscheidungsprozesse zu verfassen, das heißt in eine Form zu bringen, die den Wechsel der Lagen, Interessen und tagespolitischen Ziele überdauert und damit politische Identität im Strom geschichtlichen Wandels sichert. Sie stellt die rechtliche Grundlage für politische Institutionen und ihre Wechselbeziehungen bereit und schreibt Rechte, Aufgaben und Pflichten für Herrschaftsträger und Herrschaftsunterworfene fest. Damit wird die Ausübung der Herrschaft an das Recht, genau: das Verfassungsrecht gebunden und allein schon dadurch gemäßigt.

Die Funktion einer Verfassung ist freilich keineswegs nur Mäßigung politischer Herrschaft, sondern vor allem und zuerst: Bewahrung. Mit anderen Worten: Jede Verfassung ist unvermeidlich konservativ. Das gilt selbst für das progressivste Regime; solange es nur eine Verfassung *hat* und nicht nur vorschützt. Denn allein dadurch, daß sie eine politische Ordnung konstituiert, bindet sie den hinfort in ihrem Rahmen ablaufenden politischen Prozeß an die Setzungen der Gründung des Regimes. Die revolutionärsten Regimes sind erfahrungsgemäß in dieser Hinsicht sogar am konservativsten. Die bewahrende Funktion der Verfassung folgt so unmittelbar aus dem Begriff »Verfassung« als Organisationsstatut, daß sie ernsthaft nicht zu bestreiten ist, sollte man meinen.

Das ist jedoch überraschenderweise nicht so. Ausgerechnet *der* Begriff, in dem alle politischen Institutionen des freiheitlichen Verfassungsstaates üblicherweise zusammengefaßt werden, wurde zum Vehikel der weitreichendsten programmatischen Projektionen: der Begriff der Demokratie. Jürgen Habermas, der auf die Demokratisierungsdebatte früherer Jahre einen durchschlagenden Einfluß gehabt hat, hat einmal gesagt: Demokratie ist »nicht eine Staatsform wie irgendeine andere; ihr Wesen besteht vielmehr darin, daß sie die weitreichenden gesellschaftlichen Wandlungen vollstreckt, die die Freiheit der Menschen steigern und am Ende vielleicht ganz herstellen können. Demokratie arbeitet an der Selbstbestimmung der Menschheit und erst, wenn diese wirklich ist, ist jene wahr.« Habermas spricht hier präzise und erschöpfend aus, was seit den Tagen der Studentenbewegung und dem Erstarken der Neuen Linken die Demokratisierungs- und Mitbestimmungsbewegung im tiefsten motiviert hat. Die sogenannte linke Systemkritik beruft sich auf dasselbe Prinzip, das in den Verfassungen der westlichen Staaten niedergelegt ist, wenn sie die bestehenden Verhältnisse als zutiefst undemokratisch entlarven zu können glaubt: die Demokratie. Und im Namen dieses Prinzips forderte sie Selbst- und Mitbestimmung in allen Bereichen der Gesellschaft: Demokratie in der Wirtschaft, in der Schule, in der Universität usw.

Diese Wandlungen zur allgemeinen gesellschaftlichen Demokratie hin soll die politische Demokratie »vollstrecken«, ein Ausdruck, der daran erinnert, daß damit so etwas wie ein Urteil der Menschheitsgeschichte vollzogen werden soll. Können dann aber ihre eigenen Strukturen, die politischen Institutionen, von diesem globalen Demokratisierungsprozeß unberührt bleiben? Die Antwort kann nur lauten: nein. Die Systemkritik verwirft mit der Kritik am Bestehenden nicht nur die sozialen und wirtschaftlichen Strukturen, sondern auch und gerade die politischen. Sie muß das tun, weil für sie Demokratie eben Selbstbestimmung der Menschheit ist und die Herrschaftsform der repräsentativen Demokratie diesem Programmziel entgegensteht. Erst die Selbstbestimmung der Menschheit ist *wahre* Demokratie, während die bestehende allenfalls als schwacher Schatten der demokratischen Idee erscheint. Daraus folgt, daß das Demokratieprinzip der Verfassung nicht nur die demokratisierende Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse fordert, sondern letztlich sogar die Aufhebung derjenigen de-

mokratischen Institutionen, die die Verfassung vorsieht, in einer – wie es so schön heißt – höheren Form der Demokratie, eben der herrschaftsfreien Selbstbestimmung aller. Das Demokratieprinzip erscheint damit als ein dialektisch strukturierter Programmsatz.

Es geht hier nicht darum, zum hundertsten Male zu erläutern, warum dieses Programm utopisch, in sich widersprüchlich, im Ergebnis totalitär und jedenfalls sozial schlechthin destruktiv ist. Es geht darum, daß überhaupt aus dem Demokratieprinzip ein Programm gemacht wird; daß der Verfassung unterstellt wird, sie erteile den politischen Kräften den politischen Auftrag, Demokratie im vollen Sinn erst herzustellen.

Diesem Konzept der Verfassung als Generalauftrag ist schlicht entgegenzuhalten: es läßt sich beim besten Willen nicht aus dem Grundgesetz herauslesen. Was zur Demokratie gesagt wird, steht in drei aufeinanderfolgenden Sätzen des Art. 20 des Grundgesetzes: »Die Bundesrepublik Deutschland ist ein demokratischer und sozialer Bundesstaat. Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus. Sie wird vom Volk in Wahlen und Abstimmungen und durch besondere Organe der Gesetzgebung, der vollziehenden Gewalt und der Rechtsprechung ausgeübt.« Dies bedeutet: Erstens, die Regelungen der Verfassung beziehen sich eindeutig auf die Organisation des Staates und nur auf diese. Die Demokratie mag darüber hinaus eine allgemein gültige oder wünschbare Lebensform sein, das Grundgesetz sagt jedoch darüber nichts, und dies aus gutem Grunde, wie wir noch sehen werden.

Zweitens, die Demokratie des Grundgesetzes ist eine sogenannte repräsentative Demokratie, das heißt das Volk ist bei der Ausübung von Herrschaftsmacht ausdrücklich auf Wahlen und Abstimmungen beschränkt, aber es handelt sich andererseits im Gegensatz zu den akklamatorischen Pseudowahlen der kommunistischen Staaten und anderer Diktaturen um die Ausübung wirklicher Macht, die wesentlich auf das Handeln der Staatsorgane einwirkt. Diese Festlegungen sind nach Art. 79 Abs. 3 des Grundgesetzes für jede noch so große politische Mehrheit, zu schweigen von elitären Minderheiten politischer Ideologen, unantastbar.

Drittens, *wenn* das Grundgesetz hier einen Auftrag erteilt, dann keinen anderen als die für Gesetzgebung, Regierung und Rechtsprechung zuständigen Staatsorgane einzurichten und Vorkehrungen dafür zu treffen, daß sie auf die eine oder andere Weise an den Wählerwillen gebunden bleiben. Welche Staatsorgane und welche Art der Bindung an den Wählerwillen, das legt das Grundgesetz in seinen folgenden Artikeln selbst fest, für verfassungsändernde Mehrheiten allerdings grundsätzlich änderbar.

Wir können und müssen also davon ausgehen, daß das Grundgesetz uns im Sinne des überkommenen Verfassungsbegriffs kein Programm vorgibt, das in langfristigen Veränderungsstrategien erst zu vollziehen wäre, sondern im Gegenteil einen politischen Ordnungsrahmen, durch den eine bestimmte Form von Demokratie in ihren Grundzügen unwandelbar festgeschrieben werden soll. Diese Demokratie aber war bereits in dem Augenblick hergestellt, als die von der Verfassung vorgesehenen Institutionen geschaffen waren und gemäß den Regelungen des Grundgesetzes zu arbeiten begonnen hatten. Der »Auftrag« des Grundgesetzes, eine Demokratie zu etablieren, hatte sich damit bereits in den Jahren 1949/51 erledigt.

Diese unverbrüchliche Festlegung eines politischen Ordnungsrahmens müssen wir nun keineswegs unkritisch hinnehmen. Es gibt für sie sehr gute Gründe, mit denen sich der demokratische Verfassungsstaat als eindrucksvoll legitimieren kann:

Wäre das Demokratieprinzip des Grundgesetzes als Langfristprogramm zu verstehen, dann würden die politischen Kräfte – man muß genauer sagen: nur diejenigen politischen Kräfte, die sich die Realisierung der vollendeten Demokratie als Programm zu eigen machen –, von der Bindungswirkung der Verfassung unversehens befreit. Indem sie sich an die Erfüllung des angeblichen Verfassungsauftrags machen, würden verfassungsrechtliche Grenzen des Willensbildungs- und Entscheidungsprozesses instrumentalisiert für den politischen Endzweck und damit sekundär und

disponibel. Vor allem aber: Grenzen der staatlichen Zuständigkeit und politischen Zugriffsmacht, wie sie vor allem die Grundrechte darstellen, hätten hinter dem angeblichen obersten Verfassungsgebot zurückzustehen und könnten ähnlich wie in den kommunistischen Systemen neu interpretiert werden als Rechte auf Teilnahme am Aufbau der zukünftigen Demokratie. Die organisierten politischen Kräfte – keineswegs übrigens das Volk! – wären insoweit der Macht beschränkenden Verfassung nicht mehr unterworfen, sie würden zu Herren des globalen Veränderungsprozesses. Das wäre, kurz gesagt, das Ende des Verfassungsstaates.

Dies gilt um so mehr, als die Idee, Demokratie als Verfassungsprogramm zu verstehen, die repräsentative, freiheitlich-rechtsstaatliche Demokratie ebenfalls zur Disposition stellt. Im Angebot blieben nur Modelle, die der allgemeinen Selbstbestimmung aller zumindest näher zu kommen versprechen: Modelle, die nach wie vor besonders von Teilen der Jugend, von linken Gruppen in den etablierten Parteien und Anhängern der alternativen Kultur favorisiert werden: die direkte Demokratie, die Rätedemokratie, aber auch die Diktatur des Proletariats als höchste Form der Demokratie oder – von rechts – die plebiszitäre Führerdemokratie.

Ist das Grundgesetz also nicht global programmatisch zu interpretieren, soweit es Organisationsstatut ist, so womöglich eher, insoweit es sich auf Grundwerte, Grundrechte oder sonstige inhaltliche Prinzipien bezieht. In der Tat gibt es nun im Grundgesetz durchaus auch Elemente, die viel besser geeignet sind für eine Umdeutung der Verfassung ins Programmatische. Da ist in erster Linie das Sozialstaatsprinzip zu nennen, das, obwohl nur aus einem einzigen kleinen Adjektiv des Verfassungstextes (*sozialer* Bundesstaat in Artikel 20 Grundgesetz) entwickelt, nach allgemeiner Ansicht zu den tragenden Prinzipien des Grundgesetzes gehört. Was immer näher darunter verstanden wird, feststeht, daß es sich um eine dauernde verbindliche Aufgabe des Staates handelt, für soziale Sicherheit und sozialen Ausgleich zu sorgen.

Wenn man mehr will, dann ist auch mehr aus dem Wörtchen »sozial« herauszulesen, zum Beispiel: Da wahrhaft sozial nur der Sozialismus sei (was immer man unter Sozialismus dann verstehen mag), stelle das Grundgesetz zur Aufgabe, den Sozialismus zu verwirklichen und dementsprechend Wirtschaft und Gesellschaft insgesamt umzugestalten. Oder man argumentiert, *nur* – und auf dieses nur kommt es entscheidend an! – die soziale Marktwirtschaft erfülle das Grundgesetz, denn sie könne dank ihrer hohen wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit auch am sozialsten sein und genüge vor allem zugleich allein den Bedingungen des Freiheitsprinzips. Beide Auffassungen entwickeln aus einer verfassungsrechtlich fixierten allgemeinen Staatsaufgabe konkrete, gleichwohl sehr umfassende, allerdings gegensätzliche Programme. (Denn auch die soziale Marktwirtschaft wäre natürlich, wenn wir sie nicht schon hätten, als Programm aufzufassen.) Ist eines von beiden das Programm des Grundgesetzes? Oder – angesichts der tiefgreifenden und weitreichenden sozialen und ökonomischen Implikationen dieser Alternative – genauer: *Ist* das Grundgesetz das Programm, das der einen oder der anderen Auffassung entspricht?

Auch hier drängt es sich auf, mit einem apodiktischen Nein zu antworten. Eine allgemein formulierte Staatsaufgabe ist noch lange kein bestimmtes Programm. Und: der Wortlaut der Verfassung trägt eine derart weitgehende Programmatik ganz offensichtlich nicht.

Aber nicht nur der Wortlaut, auch eine ganze Reihe anderer schwerwiegender Gründe sprechen dagegen, das Grundgesetz aus einer Sphäre relativer programmpolitischer Neutralität herauszuzerren und mit bestimmten konkreten Programmen zu identifizieren:

Zum einen bedeutet eine Programmverfassung, daß der Bereich der freien, auf sich ständig verändernde Problemlagen reagierenden Politik gefährlich zugunsten rigiden Verfassungsrechts eingeengt würde. Daß das unserer schon erwähnten Rechtsmanie entgegenkommt, ist richtig, aber beileibe kein gutes Argument.

Zum anderen: Der Versuch, politische Programme dadurch unangreifbar zu machen, daß man sie als Verfassungsauftrag hinstellt, ist denkbar raffiniert, aber er widerspricht dem demokratischen Prinzip. Bedeutet das doch nichts anderes als den Versuch, sich dem Streit der Parteien und sonstigen Gruppen, die sich an der öffentlichen politischen Debatte beteiligen, *und* dem Zwang, Mehrheiten von seinen politischen Vorstellungen zu überzeugen, zu entziehen. Das Grundgesetz kennt, wie wir sahen, im Unterschied zu anderen westlichen Staaten durchaus Prinzipien, die dem Mechanismus der Mehrheitsentscheidungen schlechthin entzogen bleiben sollen, so vor allem die Grundrechte, der Rechtsstaat, der Sozialstaat, die Bundesstaatlichkeit. Darüber hinaus verdrängt natürlich das Verfassungsrecht immer den normalen Prozeß der politischen Mehrheitsentscheidung, wenn ein Konflikt vor dem Verfassungsgericht spruchreif gemacht wird.

Aber, die Weisheit der Verfassungsväter, der Verfassungsänderung und der Interpreten der Verfassung ist es, die Fesseln des Verfassungsrechts nicht über das vom Wortlaut der Verfassung und vom Grundgesetz gebotene minimale Maß hinaus auszudehnen. Gerade für Minderheiten mag die Versuchung groß sein, die Zustimmung der Mehrheit durch die Zustimmung der Verfassung zu ersetzen, aber das ist ein schlechter Weg zu einer elitären Herrschaft des Rechts ohne die politische Substanz einer demokratischen Konsensbasis.

Damit nicht genug. Nicht nur das Demokratieprinzip wird tangiert, auch die Friedensfunktion der Verfassung würde in arge Mitleidenschaft gezogen werden. Das mag zunächst nicht einleuchten. Denn ist nicht durch die Feststellung dessen, was Verfassungsrecht ist – das kann bei uns allerdings nur das Verfassungsgericht abschließend verbindlich sagen –, ist nicht durch diese Feststellung der politische Streit gerade beendet, der innenpolitische Friede also wiederhergestellt? Die Antwort lautet: In der Tat, ja. Aber, so muß man gleich hinzusetzen: nur solange wie die politischen Kräfte sich bedingungslos der Verfassung, und das heißt konkret dem Bundesverfassungsgericht unterwerfen. In dieser Beziehung funktioniert unsere rechtsstaatliche Demokratie bisher zweifellos vorbildlich, und dies ist eine der positiven Seiten unserer vom Rechtsdenken so stark bestimmten politischen Kultur. Die Unterwerfungsbereitschaft könne allerdings in dem Maße abnehmen, in dem die Verfassung partei- oder gruppenideologisch aufgefüllt würde. Wenn die Verfassung im Grenzfall nur mehr die Manifestation einer partiellen parteilichen Ideologie wäre, dann wäre sie nicht mehr das, was sie wesentlich ist, nämlich Dokument eines Grundkonsenses über alle Unterschiede, ja Gegensätze der Weltanschauungen, Interessen und Meinungen hinweg. Welche politische Kraft müßte nicht erwägen, ihre Zustimmung auch nur zu den formalen Regeln der politischen Entscheidungsfindung zurückzuziehen, wenn sie sich jenseits des Grundkonsenses überhaupt nicht, wohl aber den politischen Gegner in der Verfassung wiederfände? Der innenpolitische Friede wäre damit in ernster Gefahr. Wem der Verfassungstext eine Angelegenheit der juristischen Experten zu sein scheint und die schleichende Transformation der Demokratie in eine verfassungsrechtlich abgesicherte Oligarchie unanschaulich bleibt, dem wird das Wort »innere Unruhen« oder »bürgerkriegsähnliche Auseinandersetzungen« vielleicht mehr sagen, besonders, wenn er sich noch an die Anfänge und die letzten Jahre der Weimarer Republik zu erinnern vermag. Auch eine weise zurückhaltende Handhabung unserer Verfassung kann derartige Entwicklungen selbstverständlich nicht verhindern, aber eine unkluge Handhabung kann sie sehr leicht fördern. Und zu solcher Klugheit gehört es, die sich im Strom der Geschichte von selbst ergebenden grundlegenden Wandlungen behutsam im Wandel des Verfassungsverständnisses *nach*zuvollziehen, statt sie durch programmatische Vereinnahmung der Verfassung willkürlich vorwegzunehmen. Der innenpolitische Friede wäre damit in ernster Gefahr.

Ulrich Matz

Zum Streit um die Seele. – In dieser Replik kann es nicht um eine ausführliche Stellungnahme zum Themenbereich »Eschatologie« gehen. Vielmehr sollen fünf Anmerkungen zum Aufsatz »Zwischen Tod und Auferstehung«[1] versucht werden. Die sich anschließenden Fragen sind als Anstöße gemeint.

1. Das lateinische Missale Papst Pauls VI. spricht keineswegs »verschüchtert« (214) von der Seele. Vielmehr steht es ganz auf dem Boden der Anthropologie des letzten Konzils.

Demgegenüber hat das deutsche Meßbuch seine Schwierigkeiten mit der Seele. Beispiele finden sich bei Ferdinand Holböck[2].

2. Der »Ordo exsequiarum« der nachkonziliaren Liturgiereform steht ebenso wie das Missale fest zum Begriff der Seele.

3. Tatsache ist, daß »Die kirchliche Begräbnisfeier« in deutscher Sprache gegenüber der lateinischen Vorlage den Begriff der Seele vollständig eliminiert hat. Er kommt lediglich in Schrifttexten noch vor.

4. Die römische Kardinalskommission monierte den »Holländischen Katechismus« dahingehend, daß sie verlangte (Nr. 9), von den »Seelen der Gerechten« zu sprechen. Die Kommission hat also doch etwas gesagt (214, Anm. 8).

5. Erfreulich ist der Wandel innerhalb der »Communio«. Während noch 1972, S. 290–297, eine andere Meinung über die Seele verbreitet wurde, ist nun wieder die klare Aussage über die Existenz der Seele zu finden.

Jetzt die kritischen Fragen:

1. Ist die Benutzung der »Kirchlichen Begräbnisfeier« mit dem Schreiben der Glaubenskongregation zu vereinbaren? Sprechen nicht Nr. 3. und 4. dieser Erklärung gegen den deutschen Text des Rituales?

2. Wäre es nicht besser, einen neuen Text verbindlich zu machen? Oder stände es nicht an, den lateinischen »Ordo« wortgetreu zu übersetzen?

3. Wie war es möglich, daß sich von vielen Theologen über *Gaudium et spes, luctus et angor,* Art. 14 hinweggesetzt wurde?

4. Wie war es möglich, daß das Glaubensbekenntnis Papst Pauls VI. nicht in die theologischen Darstellungen der letzten Zeit miteinbezogen worden ist?

5. Warum wurden Philosophen, die an der Seele[3] und ihrer Unsterblichkeit[4] festhalten, von den Theologen nicht berücksichtigt?

Joseph Overath

[1] In dieser Zeitschrift: 3/80. S. 209–226.

[2] Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung. In: Hans Pfeil, Unwandelbares im Wandel der Zeit. Bd. 2. Aschaffenburg 1977, S. 15–49.

[3] Josef Seifert, Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie. Salzburg/München 1973 (als Ergänzung zum in Anm. 15, S. 219 genannten Buch).

[4] Dietrich von Hildebrand, Die Unsterblichkeit der Seele. In: ders.: Gesammelte Werke VII. Regensburg 1974, S. 301–308.

Josef Sudbrack SJ, geboren 1925 in Trier, Dozent für geistliche Theologie in Innsbruck; Visiting Professor an der Harvard University (USA), ist Herausgeber der Zeitschrift »Geist und Leben«. Er lebt in München.

Maria Wanda v. Baeyer, geb. von Katte, geboren in Berlin, Mitglied der Sektion Politische Psychologie im BdP, befaßt sich vornehmlich mit Fragen Politischer Gruppenbildungen und Terror; sie lebt in Heidelberg.

Wilhelm Nyssen, geboren 1925 in Köln, ist katholischer Hochschulpfarrer an der Universität Köln und Honorarprofessor für Ostkirchenkunde im Bereich Byzantinistik in der Philosophischen Fakultät der gleichen Universität.

Bei dem Beitrag auf Seite 347 handelt es sich um einen Vortrag, den Hans Maier am 29. Januar 1980 im Mainzer Dom gehalten hat.

Josef Sudbrack SJ

Wege zur Gottesmystik

ca. 170 Seiten, ca. DM/Fr. 22,–

Johannes Verlag Einsiedeln

Amt und apostolische Sukzession

Von Louis Bouyer

Viel zu lange schien es so, als ob die Position der katholischen Kirche angesichts der ökumenischen Probleme ein Monolith sei und nichts anderes sein könnte. Als einzige Kirche Christi könnte sie nichts an Kirche in den anderen Gemeinschaften der Christen anerkennen. Umgekehrt sollte in ihr alles als gleich heilig und gleich konform mit dem Willen Christi anerkannt werden. Insbesondere sollten alle Dienstämter außerhalb der katholischen Kirche nicht nur als ungültig, sondern als inexistent betrachtet werden. Infolgedessen sollten diese auch kein wertvolles Element enthalten, das von der katholischen Kirche ernstgenommen werden könnte. In einer solchen Perspektive war es fast unmöglich, nicht nur die Anerkennung zum Beispiel der anglikanischen Weihen in Aussicht zu nehmen, sondern auch in den orthodoxen Priestern und Bischöfen wahre Priester und wahre Bischöfe zu sehen. Es fehlte tatsächlich nicht an katholischen Theologen, die letztere zumindest als zweifelhaft gültig geweiht betrachteten.

Diese Ansicht wurde zwar niemals formell von der Autorität übernommen, aber sie wurde so offensichtlich bei uns begünstigt, daß unter Theologen jede andere Position als »weniger sicher« und darum, wenn nicht als häretisch, so doch zumindest als verwerflich – weil gefährlich, kühn usw. – erschien.

Weil die katholische Kirche in ihrem Dienstamt wie in ihren anderen Grundelementen das Wesentliche in bezug auf Einheit und Kontinuität als die von Christus gestiftete Kirche ohne Lücke durch die Jahrhunderte hindurch bewahrt habe, darum wurde jede Behauptung sofort als häretisch verdächtigt, die besagte, die katholische Kirche sei nicht immer (in der Praxis und in den allgemein akzeptierten Theorien) der vollendete Ausdruck dessen gewesen, was dieses Dienstamt sein konnte und sein mußte. Man schien nicht zugeben zu können, daß irgend etwas in der katholischen Kirche im allgemeinen und in ihrem Dienstamt im besonderen der Korrektur, der Ergänzung oder Beschneidung bedürfe. Die Annahme, daß sie auf irgend eine Weise etwas profitieren könnte (nicht einmal von den Orthodoxen, die man nie so zu bezeichnen wagte) von der Praxis oder den Ideen über das Dienstamt, wie sie mehr oder weniger bei anderen Christen im Umlauf sind, erschien als Vermessenheit, als Unkenntnis der wahren Lehre oder als bewußter Unglaube.

Wie zu erwarten war, so kam es: Dieser Monolithismus – eine Vermischung des Starken mit dem Schwachen, des Wesentlichen mit dem Zufälligen, selbst der Treue zu den Prinzipien mit der tatsächlichen Untreue zu diesen Prinzipien (sogar in dem Augenblick, wo sie feierlich verkündet wurden) – dieser

Monolithismus war die Vorbereitung für einen Zusammenbruch, in dem Gutes und Schlechtes miteinander niedergerissen zu werden droht.

Was sich als Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils an Selbstkritik geregt hat, mußte in der Kirche Eingang finden. Im ökumenischen Bereich, wo es insbesondere um das kirchliche Amt geht, folgte fast ohne Übergang auf den trügerischen Monolithismus eine allgemeine Liquidation.

Es wird heute schon zu einem Postulat der katholischen Ökumeniker, daß es in der traditionellen katholischen Auffassung und Praxis – besonders bezüglich des Dienstamtes – nichts geben soll, was dem Christentum wesentlich wäre. Soll die Einigung mit anderen Christen leichter werden, so kann und muß die katholische Kirche ohne weiteres alles weglassen, was diese Christen in ihrem kirchlichen Amt nicht besitzen.

Das betrifft besonders das Element, das unter allen kirchlichen Ämtern als das traditionellste gilt, die apostolische Sukzession des Episkopates. Unsere Studie soll darum diesem Punkt besonders gewidmet sein.

⁂

Eine Reihe von Einwänden, unbewußt diesem oder jenem reformatorischen Theologen oder einem modernen Exegeten entnommen, richtet sich gegen den Gedanken eines Episkopates als Nachfolge der Funktion der Apostel in der Kirche, der wesentlich ist für die Erhaltung oder Wiedergewinnung eines Amtes, das dem Willen Christi konform ist.

An erster Stelle, so sagt man, ist die Idee einer Sukzession der Apostel in sich selbst ein Widerspruch. Das Amt der Apostel war an sich ein Gründungsamt in der Kirche. Darin kann es keine Nachfolger geben.

Es sei nicht einmal möglich, im Neuen Testament einen eindeutigen Begriff des Apostolates zu finden. Das Wort »Apostel« umfasse mehr oder weniger disparate Dienste, die unmöglich auf einen Nenner gebracht werden können.

Jedenfalls sei es nicht möglich, eine tatsächlich historische Sukzession von den »Aposteln« des Neuen Testamentes zu den Bischöfen der Alten Kirche festzustellen.

Was das Neue Testament uns tatsächlich zeige, sei nicht ein einheitlicher Typ eines Amtes, sondern viele lokale Formen von Diensten, die ohne Beziehung zueinander und ohne Band der Einheit seien. Mehr noch, der erste Korintherbrief, um nur von ihm zu sprechen, lasse uns neben vielen Formen von Ministerien, die hier und dort versucht wurden, ein oder mehrere rein »charismatische« Ämter entdecken, Frucht einer reinen Spontaneität des Geistes, die in keiner Weise irgend einer Ordination verpflichtet sei, nicht einmal irgend einer Weisung, sei es von seiten der Apostel oder auch von seiten einer lokalen Gemeinschaft.

Da die Dinge so liegen, sagt man, so bestehe heute keine Hoffnung auf eine Wiedervereinigung, wenn man die tatsächliche Pluralität nicht frank und frei

anerkenne, nämlich einen Pluralismus der Ämter, verschiedenartig nicht nur von einer »Kirche« zu einer anderen, sondern innerhalb derselben »Kirche«. Jede andere Position, die die katholische Kirche einnehme, setze sie *ipso facto* in ökumenischen Bann und, noch schlimmer, in Gegensatz zum »Geist« und zum Buchstaben des Neuen Testamentes.

Bevor wir versuchen, diese verschiedenen Einwände zu diskutieren, gilt es zwei Voraussetzungen zu beachten, die diesen Einwänden zugrunde liegen. Die beiden Voraussetzungen werden selten zusammen formuliert, denn sie widersprechen offenbar einander, sie müssen aber abwechselnd zu Hilfe genommen werden, um die infrage kommenden Einwürfe zu stützen.

Die erste Voraussetzung ist diese: Das Neue Testament bietet uns von der Kirche ein Bild, das sich selbst genügt und keiner Ergänzung unter irgend einer Rücksicht bedarf, ja das nicht einmal durch irgend eine »Tradition« erhellt zu werden braucht.

Die zweite Vorentscheidung besagt: Aus dem Neuen Testament muß als Fremdkörper erst der »Urkatholizismus« entfernt werden, das heißt alles, was aussieht wie eine Vorwegnahme oder Vorbereitung der Kirche, wie sie sich um die Mitte des zweiten Jahrhunderts wesentlich zeigt, bevor man aus dem Neuen Testament auch nur irgend ein Element mit normativem Wert für die Kirche aller Zeiten entnehmen kann.

Die erste Annahme, daß das Studium des Neuen Testamentes sich außerhalb jeder kirchlichen Tradition vollziehen müsse, steht im Widerspruch zur konstanten Lehre der katholischen Kirche. Diese Annahme ist auch eine Herausforderung an jede wirklich wissenschaftliche Untersuchung des Neuen Testamentes. Tatsächlich setzt sie eine künstliche Isolierung der Texte des Neuen Testamentes und ebenso eine Selbstgenügsamkeit der Schrift voraus, was gegen die Selbstaussage des Neuen wie des Alten Testamentes steht. Eine solche Position ist nur in der Perspektive eines »Fundamentalismus« haltbar, den man selbst innerhalb des Protestantismus für überholt hält. Es wäre zumindest befremdlich, wenn Katholiken einen solchen »Fundamentalismus« annähmen, da die Protestanten ihn praktisch fast aufgegeben haben, auch wenn sie gewohnheitsmäßig sich verhalten, als sei das nicht der Fall.

Präzisieren wir: Es handelt sich nicht einfach darum, daß das Neue Testament, wenn es uns erschöpfend über die Urkirche Auskunft gibt, nicht Mutmaßungen über Entwicklungen in einer veränderten Situation erlaubte. Vom rein wissenschaftlichen Standpunkt aus, muß man noch weiter gehen: Getrennt von anderen Quellen, zum Beispiel dem zeitgenössischen Judaismus oder den Anfängen des Christentums im Judaismus und außerhalb vermag das Neue Testament sich selbst nicht erschöpfend zu erklären – weder mit der Philologie noch mit der historischen Kritik.

Vom Standpunkt der konstanten katholischen Lehre aus muß man aber noch mehr sagen. Nach wie vor der Sammlung und endgültigen Kanonisa-

tion der Texte, deren Zusammenfassung das Neue Testament schließlich bildet, hat die Kirche niemals zugelassen, daß das Bewußtsein, das sie von sich und ihrem Glauben hat – unbeschadet der Hochachtung, die sie den mehr oder weniger direkt »apostolischen« Texten erweist –, sich reduzieren lasse auf das, was eine von ihr unabhängige Exegese (wie deren Methode auch sei) aus den Schriften herleitet. Die Exegese ist eines der vielen Mittel, die die Kirche benützen kann und muß, um sich und ihren Glauben besser zu begreifen. Weit davon entfernt, sich oder ihren Glauben dieser Exegese nachzuordnen, ist sie ihr voraus- und im ganzen übergeordnet, transzendent.

Da wir an die katholische Kirche glauben als an die von Gott in und durch Christus etablierte Glaubensgemeinschaft, können wir mit Vertrauen erwarten, daß die wissenschaftliche Exegese – in dem Maße, in dem sie ihr eigenes Ideal streng verwirklicht – die Kontinuität und Einheit der Entwicklung der einzigen legitimen Kirche wesentlich bekräftigt. Unter dieser Bedingung ist das im Neuen Testament, was andere verächtlich »Urkatholizismus« nennen, für uns keine peinliche Überraschung, sondern eine Bestätigung des objektiven Wertes dieser Exegese und zugleich eine Rechtfertigung der Glaubwürdigkeit der Kirche. Weit davon entfernt, hier die Made in der Blume zu sehen, die die ganze Frucht verdirbt, erkennt hier der Katholik den Keim, aus dem die Frucht erwächst.

Nach diesen Bemerkungen, die wir gegenwärtig haben müssen, wollen wir die vier vorgebrachten Einwände nach Text und Tatsachen prüfen.

Zum ersten Punkt. Es ist richtig, daß die Apostelfunktion als Gründungsfunktion keine Nachfolger haben konnte und daß andere nach den Aposteln nichts Fundamentales ändern konnten an dem, was die Apostel in der Kirche grundgelegt hatten. Das ist in der Kirche immer zugegeben worden, obwohl die Sache nicht immer mit der nötigen Klarheit ausgedrückt wurde, speziell (aber nicht nur) in der Gegenwart. Die Bischöfe als Nachfolger der Apostel sind nicht selbst Apostel. Im Gegenteil, seit Klemens von Rom und dem heiligen Irenäus, um nur diese beiden Hauptzeugen der Lehre von der apostolischen Nachfolge zu erwähnen, herrschte immer Einverständnis darüber, daß die Bischöfe Nachfolger der Apostel sind in dem Sinne, daß sie von ihnen eingesetzt sind, um in der Kirche zu bewahren (aber lebendig zu bewahren!), was diese gestiftet hatten, so wie sie selbst nach dem Glauben von Christus eingesetzt wurden, um zu »bewahren«, was er sie »gelehrt« hatte.

Genauer gesehen haben die Bischöfe in der Kirche nicht eine abstrakte Unterweisung zu bewahren, sondern den Apostolat in dem reichen, aber bestimmten Sinn, den das Wort im Neuen Testament hat. Es ist die Gegenwart Christi in denen, die er gesandt hat und weiter in denen, die diese wiederum senden, so wie der Vater in Christus war, den er zuerst gesandt hat. Die Kirche hat immer geglaubt, daß der Vater in Christus war und daß Christus mit denen ist, die er selbst gesandt hat, und weiter bei denen bleibt, die diese in

seinem Namen senden. In diesem Sinne glaubt die katholische Kirche mit der apostolischen Kirche identisch zu sein. Die Lehre von der apostolischen Nachfolge der Bischöfe hält also, kurz gesagt, fest, daß die Gegenwart des Geistes in ihr und speziell in ihrem Dienstamt gebunden ist an diese Abhängigkeit, die durch die Geschichte hindurch treu bewahrt wurde, also in keiner Weise unabhängig vom historischen Christus ist. Weit entfernt, uns von dem Wort, das ein für allemal in unserer Geschichte Fleisch geworden ist, zu trennen, verweist uns der Geist immer auf das Wort, wie es uns durch ihn mitgeteilt worden ist.

Wenn man die apostolische Nachfolge des Bischofsamtes in diesem Sinne versteht, löst sich auch der genannte Einwand. Die apostolische Sukzession läßt sich tatsächlich nur aufrecht erhalten als Einheit und Kontinuität mit Christus selbst, dem historischen Christus mit der Kirche, die er ein für allemal auf dem Grunde der Apostel gestiftet hat.

Wenden wir uns nun der Vorentscheidung zu, nach der »Apostel« ein mehrdeutiger Begriff sein soll, der nach dem Neuen Testament verschiedenartige und unvereinbare Wirklichkeiten bezeichnen soll.

Es kann sich nicht darum handeln, im einzelnen alle Theorien zu untersuchen, die zu dieser Frage aufgestellt worden sind. Halten wir uns einzig an die unleugbare Feststellung, von der alle Theorien ausgehen. Das Wort Apostel im engeren Sinn bezieht sich im Neuen Testament bald auf die Zwölf, die Jesus während seines Erdenlebens um sich gruppiert hat, bald auf einen Einzigen, den heiligen Paulus, der »Christus dem Fleische nach nicht kennengelernt hat«, sondern nur »dem Geiste nach«, das heißt nicht in seinem irdischen Leben, sondern nach der Auferstehung infolge einer ganz individuellen »charismatischen« Mitteilung, wie man uns sagt.

Sobald man diesen Anspruch eines charismatischen Apostolates, ebenso gültig wie der institutionelle und unabhängig von diesem zu sein, zugibt, ist damit auch jeder Gedanke an eine apostolische Sukzession in der Grundlage erschüttert. Was sich mit dem heiligen Paulus vollzog, hat beispielhaften Wert und konnte sich ebenso mit den Zwölfen vollziehen (vorausgesetzt, daß die Zwölf nicht das Produkt einer späteren Fiktion eines eingeschworenen »Kirchenmannes«, zum Beispiel des heiligen Lukas, sind). Das heißt, damit in der Kirche ein Dienstamt als apostolisch gelten kann, braucht es nicht institutionell mit einer ersten Gruppe, den Zwölf, verbunden zu sein.

Diese Beweisführung ist unglücklicherweise doppelt fehlerhaft.

Einmal, wenn der heilige Paulus zweifellos davon überzeugt ist, daß er direkt und unabhängig von den Zwölf vom auferstandenen Christus zum Apostel gemacht wurde, so stellt er doch seinen Fall in keiner Weise als allgemeines Modell dar. Es gibt keinen einzigen Text im Neuen Testament oder in der Literatur der alten Kirche, der eine solche Verallgemeinerung enthält oder auch nur eine Möglichkeit dafür offen läßt. Für Paulus ist sein Fall et-

was ganz anderes und besonderes. Es ist klar, daß er von niemandem Kenntnis hat, der einen solchen Anspruch erheben konnte oder erhoben hätte. Er ist die Ausnahme *par excellence.*

Aber mehr noch. So sehr Paulus seinen Apostolat, der auf der direkten Intervention des Auferstandenen beruht, von dem der Zwölf unterscheidet, kann er nach ihm nicht ohne die Beachtung der Zwölf gültig ausgeübt werden. Nach dem Galaterbrief ist Paulus trotz aller Spannungen und Konflikte doch der Ansicht, daß er »vergeblich gelaufen wäre«, wenn die Apostel in Jerusalem seinen Apostolat nicht als authentisch anerkannt oder wenn sie die fundamentalen Normen seines Apostolates »unter den Heiden« mißbilligt hätten.

Es muß noch hinzugefügt werden, daß die Zwölf als ursprüngliche Apostelgruppe nicht die spätere Fiktion von Lukas oder einem »Geschichtsmacher« sind, sondern lange vor den Synoptikern und der Apostelgeschichte in einem Text des heiligen Paulus selbst vorkommen. Dieser Text steht gerade in demselben ersten Brief an die Korinther, aus dem man die Charta einer rein charismatischen Kirche, frei von jedem institutionellen Amt, machen möchte. Sicher haben wir hier eine Zitationsformel vor uns, die für Paulus schon Tradition ist. Es handelt sich um die Aufzählung der Zeugen für die Auferstehung: ». . . Er ist dem Kephas erschienen, danach den Zwölfen« (1 Kor 15, 1).

Trotz einer berechtigten Unterscheidung zwischen dem Apostolat des Paulus und dem der Zwölf gibt es im Neuen Testament nicht zwei Kategorien von Apostolat, nicht einen charismatischen und einen institutionellen. Es gibt tatsächlich nur einen in der Grundstruktur institutionellen Apostolat, der schon vor Paulus das Charisma besitzt, das Paulus für sich in Anspruch nimmt, das ist die Erscheinung des Auferstandenen und die Sendung durch ihn. Vermöge seines eigenen Charismas glaubt Paulus, diesem Apostolat eingegliedert und nicht unabhängig von ihm zu sein.

Der dritte Einwand ist nach alledem nur zu verstehen in der Annahme einer fixierten Kirche, in der sich vom Anfang des Neuen Testamentes an nichts Wesentliches entfalten konnte. Vom Standpunkt einer wissenschaftlichen Kritik her zeigen zwei Punkte, daß der Glaube der Kirche in seiner Grundkonzeption nichts von einer echten Kritik zu fürchten hat, auch wenn dieser Glaube natürlich nicht in einer rein positivistischen und rationalen Weise beweisbar ist.

Der erste Punkt besagt, daß die Bischöfe, die einem Kollegium von Presbytern vorstehen, in der Mitte des zweiten Jahrhunderts überall von der ganzen Kirche ohne erkennbaren Widerspruch als Nachfolger der Apostel im oben beschriebenen Sinn anerkannt worden sind.

Der zweite Punkt beinhaltet: Im Neuen Testament und danach (wobei der Brief des Klemens von Rom den Pastoralbriefen vorausliegt, wenn diese

nicht von Paulus selbst stammen) haben wir eine durchgehende Linie von Zeugnissen über »Vorsteher«, »Presbyter« oder »Episkopen« (die auf Dauer sind) in den durch apostolische Sendung organisierten Kirchen. Diese »Verantwortlichen«, um ein Wort zu verwenden, das heute Unwillen auslöst, werden offensichtlich von den neu gegründeten Gemeinschaften innerlich aufgenommen aufgrund individueller Charismen, die diese Gemeinschaften, die Apostel oder ihre Mitarbeiter in ihnen erkannten – und so ist es seither immer geblieben –, doch üben sie ihre Funktion wie alle Funktionen und Charismen in der Kirche nur aus in Abhängigkeit von den Aposteln oder, wie der Epheserbrief sagt, »auf dem Grund der Apostel« (vgl. 1 Kor 12, Röm 12 und Eph 2, 20).

Auch wenn die Pastoralbriefe nicht von Paulus selbst stammen (was nur für jene feststeht, die einen Zirkelschluß nicht scheuen), so bestätigen sie doch, was nach der Apostelgeschichte in bezug auf die »Sieben« klar ist, daß nämlich die Dienstämter sich nicht nur mit dem Amt der Apostel koordinieren müssen, sondern auch positiv durch die Apostel oder ihre Mitarbeiter eingeführt werden in Verbindung mit »Gebet und Handauflegung«.

Bereits der Klemensbrief (Brief an die Korinther ca. 96/97) kann sagen: »Die Apostel haben uns das Evangelium von dem Herrn Jesus Christus verkündet. Jesus der Christus ist gesandt von Gott, Christus ist also von Gott und die Apostel sind von Christus. Sie predigten in Ländern und Städten und setzten ihre Erstlinge nach Prüfung im Geist (1 Tim 5, 22) als Bischöfe und Diakone der künftigen Gläubigen ein« (par. 42). Wenn das nur eine spätere Fiktion von einer Autorität wäre, die sich in Wirklichkeit nur durch ihre Selbstsicherheit aufgenötigt hätte, so begreift man nicht, wie die Version der Pastoralbriefe allgemein ohne Schwierigkeiten akzeptiert werden konnte. Man begreift noch weniger, daß die Korinther die Erklärung, die Klemens in so entschiedener Form gegeben hat, annehmen konnten, jene Korinther, von denen man sagt, daß der heilige Paulus sie kurz vorher als Verfechter rein charismatischer Dienste gerühmt habe.

Wir fragen hier nicht nach der Art und Weise, wie ein einzelner Bischof schrittweise, aber doch schnell und überall die von den Aposteln empfangene Episkopé in sich konzentrieren konnte, die vorher offenbar von verschiedenen Lokalpresbyterien gemeinsam ausgeübt wurde. Sicher hätte diese Konzentration einer Person nicht zukommen können, wenn sie in den Kirchen zur Zeit des heiligen Ignatius von Antiochien so ungewöhnlich gewesen wäre. Die offensichtliche Parallele zwischen dem *mebager* von Qumran und dem Bischof, wie ihn Ignatius beschreibt, macht jedenfalls die von Küng, der nur mit den Augen Käsemanns sieht, wieder aufgegriffene Hypothese unwahrscheinlich, wonach griechische politische Modelle die Grundlage dieser relativen »Monarchie« gewesen sein sollen.

Was soll man nun zum letzten massiven Einwurf sagen? Sollen sich im Neuen Testament alle möglichen Dienste finden, die verschiedenen institutionellen und – mit ihnen auf gleicher Stufe – die rein charismatischen, wobei vorausgesetzt wird, daß diese Dienste keiner apostolischen Institution verpflichtet sind? Was oben dargelegt wurde, zeigt: Die Autorität und das Amt der Apostel bleiben in der apostolischen Zeit überall das Fundament der Autorität und der Dienste. Ebenso sehen wir, wie sich überall ein lokales institutionelles Dienstamt organisiert. Unter verschiedenen Namen bleibt der Dienst derselbe, der unter der Verantwortung der Apostel und dann anstelle der Apostel dieselbe Verantwortung ausübt. Das heißt »nachfolgen« in dem Sinn, der oben dargelegt wurde.

Was ist also vor allem nach dem ersten Korintherbrief von den charismatischen Diensten zu halten, die den institutionellen gleichgeschaltet werden?

Ein Gegensatz zwischen einem individuell gedachten »Charisma« und dem institutionellen Amt ist absolut nicht paulinisch. Für Paulus sind Apostolat, Prophetie oder Didaskalie und Kybernesis (Leitungsfähigkeit) genau so Charismata, das heißt Gaben des Geistes wie die außerordentlichen persönlichen Gaben. Das gleiche gilt von den Diensten für die Gemeinschaft, den Diakoniai, die nicht ausgeübt werden können in einer nebelhaften Unabhängigkeit von der Gemeinschaft und noch weniger vom Apostel oder den Aposteln. Wenn Paulus an die Korinther schreibt, erinnert er sie sehr entschieden an diesen Punkt. Will man aus dem ersten Korintherbrief diese unhaltbaren Ideen ableiten, so würde man die von Paulus scharf herausgestellten Mißstände zum System erheben und aus dem, was Paulus den Korinthern vorwirft, eine eigene Doktrin machen!

Sicher ist Paulus nicht der Ansicht, daß die ordentlichen institutionellen, das heißt apostolischen Gaben die ganz spontanen Geistesgaben ersticken. Im Gegenteil, sie müssen diese anerkennen, ermutigen, aber auch disziplinieren für den Dienst des ganzen Leibes Christi, in der Treue zum einzigen Chef Christus, von dem sich der Apostolat als das fundamentale Charisma direkt herleitet (vgl. Eph 4, 11–16).

Nach dem Vorausgehenden scheint es nicht so, daß die katholische Kirche um der Ökumene willen die apostolische Sukzession ihrer Bischöfe für sich aufgeben könnte oder müßte. Ebensowenig kann sie die Dienstämter, die sich nicht an die apostolische Sukzession angeschlossen haben bzw. einen solchen Anschluß ablehnen, als gleichwertig akzeptieren. Das erste Charisma, die Sukzession, gilt es zu bewahren, nicht nur für sich, sondern auch für das Wohl der Christenheit, die eins werden soll. Diesen Anspruch kann die Kirche nicht aufgeben. Selbst wenn – als irreale Annahme – einige aus der Hierarchie auf die Sukzession verzichten wollten, würden sie damit aufhören, Bischöfe in der Kirche Christi zu sein. Sie würden damit die These zahlreicher Orthodoxer und einiger Anglikaner stützen, nach der der Papalismus

der römischen Kirche in der Kirche des Abendlandes nur der Schatten eines Episkopates sein soll. Von Anfang an zeigt sich in der ökumenischen Bewegung eine Unfähigkeit vieler Katholiken, für die wesentlichen Realitäten der Kirche Christi und der Apostel ein treues Zeugnis zu geben, ein Zeugnis, das Orthodoxe und auch Anglikaner mit Festigkeit und Liebe immer abgelegt haben.

Soll nun die katholische Kirche ihre gegenwärtige Amtspraxis mit allen Einzelheiten und theologischen Reflexionen, die seit dem Mittelalter dazu gemacht wurden, festhalten und anderen aufnötigen? Soll sie nichts von den getrennten Christen lernen? Soll sie deren Dienstämter für nutzlos halten?

Die apostolische Sukzession ist nicht Autorität im Sinne von Macht und Herrschaft. Sie ist auch nicht nur Treue zur Doktrin, sondern Sukzession in einer pastoralen Aufgabe. Sie ist die Treue zum Leben und die Vermittlung des Lebens, das von Christus kommt. Die in dieser Sukzession stehen, sind Erstverantwortliche, weil sie Diener sind.

Zur Ausübung geistlicher Vollmacht

Einige Beobachtungen zum paulinischen Autoritätsverständnis

Von Karl Lehmann

Wir sind gewohnt, mit einer gewissen Selbstverständlichkeit Amt und Vollmacht in der Kirche mit jenen formalen Merkmalen auszustatten, die zur Autorität als solcher zu gehören scheinen. Dazu zählen Befugnisse und Kompetenzen, Anordnungsgewalt und Unabhängigkeit der Amtsführung. Dies alles soll für das geistliche Amt in der Kirche nicht bestritten werden. Aber es lohnt sich, bei Paulus in die Schule zu gehen und sein Verständnis von geistlicher Vollmacht in die heutige Diskussion einzubeziehen. Selbstverständlich muß es im Rahmen dieser Besinnung bei einigen Bemerkungen bleiben[1].

Kampf um die Autorität

Es bedarf keines Beweises, daß Paulus alle Mittel einsetzt, um dem an ihn ergangenen Auftrag Jesu Christi gerecht zu werden. Mit Leidenschaft und Heftigkeit ringt er mit den von ihm gegründeten Gemeinden, aber auch mit seinen verschiedenen Gegnern um die Anerkennung seines Apostolats. Er weist die gegen ihn erhobenen Vorwürfe zurück und sucht die fast schon verlorengegangenen Gemeinden zurückzugewinnen. Für gewöhnlich lehrt Paulus wohl in eigener Vollmacht mit großer Freiheit, ohne zwischen dem, was er selbst als Überlieferung empfangen, und dem, was er entfaltend und

---

[1] Bei der folgenden Besinnung waren viele Studien hilfreich und anregend, ohne daß sie jeweils genannt werden konnten. Vgl. jedoch für das Ganze E. Käsemann, Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Korinther 10–13. Darmstadt 1956; D. Georgi, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike. Neukirchen 1964; E. Güttgemanns, Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie. Göttingen 1966; G. Bornkamm, Paulus. Stuttgart 1969, S. 172–184; H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther. Göttingen 1969; H. Windisch, Der zweite Korintherbrief, Neudruck der Auflage 1924, hrsg. von G. Strecker. Göttingen 1970; H. D. Betz, Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner »Apologie« 2 Korinther 10–13. Tübingen 1972; R. Bultmann, Der zweite Brief an die Korinther, hrsg. von E. Dinkler. Göttingen 1976; H. Baum, Mut zum Schwachsein – in Christi Kraft. Theologische Grundelemente einer missionarischen Spiritualität anhand von 2 Kor. St. Augustin 1977; W.-H. Ollrog, Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission. Neukirchen 1979; H. Köster, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit. Berlin 1980, S. 547–565.

fortführend ergänzt hatte, genauer zu entscheiden. Er kennt den Herrn und den Sinn des Evangeliums. Wenn jedoch die Fundamente zu wanken drohen, dann zieht er sich nicht drohend auf seine »Autorität« zurück, sondern auf sein »Evangelium«, das zugleich der Glaube der Kirche ist. Nicht zuletzt darum sind zahlreiche übernommene Glaubensformeln in seinen Briefen wie feste Haftpunkte seines theologischen Denkens zu finden. Wo er besonders kühne Gedanken entwirft (vgl. z. B. Röm, 1 Kor 15), nimmt er nicht selten den Ausgangspunkt bei überkommenen Bekenntnissen. In Konflikten beruft er sich auf ganz bestimmte »Texte«, die allgemein bekannt und anerkannt sind.

Dem Dienst am Evangelium Jesu Christi gilt sein ganzer Einsatz. Wenn es darum geht, ist von einer überlegenen Gelassenheit nichts mehr zu spüren. Besonders auffällig ist, in welcher Weise Paulus seine geistliche Vollmacht einsetzt. Die Variationsbreite seiner Wirkmöglichkeiten ist uns beinahe unbekannt. Paulus kann viele Register ziehen, um die Kraft des Evangeliums zum Leuchten zu bringen: Tränen und Schmerz, Klagen und Angriff, Zorn und Empörung, bittere Ironie und flehende Mahnung, vernichtende Urteile über die Gegner. In allen Spielarten ringt er mit verwundetem Herzen um seine bedrohten und verführten Gemeinden.

Wenn man die Hoheit und Souveränität des Apostels betrachtet, dann ist es erstaunlich, wie beweglich die Ausübung seiner Vollmacht ist. Alles liegt Paulus daran, daß seine Weisungen anerkannt und auch wirklich befolgt werden. Aber wenn es um ihn selbst geht, dann kann er auch auf die Ausübung des Rechtes verzichten. So hat Paulus keinen Rechtssatz so eingehend begründet wie den Anspruch des Apostels, sich von seinen Gemeinden unterhalten zu lassen, obgleich oder besser: weil er dieses Recht für sich gar nicht ausnutzen möchte. Dabei geht es ihm nicht nur um eine selbstlos-liebevolle Gesinnung oder um ein gutes Vorbild, sondern nicht zuletzt auch um die Unbestechlichkeit und die Unabhängigkeit seiner Verkündigung (vgl. 1 Kor 9, 41 ff.; 2 Kor 11, 7 ff.; 12, 13 ff.; Phil 4, 10 ff.). Ein gut begründetes Recht muß – zumal wenn es einem Amtsinhaber zu persönlichem Nutzen gerät – nicht immer in Anspruch genommen werden.

Wechselseitiges Geben und Nehmen

Trotz der Nähe zwischen der Sache des Evangeliums und der Person des Apostels ist Paulus nicht der Meinung, daß das Evangelium mit seinem eigenen Geschick steht und fällt (vgl. Phil 1, 12 ff.). Das Evangelium ist noch nicht gefährdet, wenn dem gefangenen Apostel die Hände gebunden sind. Er ist ganz auf die Anerkennung seiner Mitarbeiter bedacht und kann hinter ihnen zurücktreten. Seine Mitarbeiter sind seine Partner am selben Werk. Im-

mer wieder spricht er von dem, was er selbst einzelnen Gemeindemitgliedern verdankt (vgl. Röm 16, 2.4). Er spielt sich nicht einseitig als der bevollmächtigte Mittler auf, sondern gesteht, daß auch der Verkünder von seiten der Gemeinde Ermunterung, Trost und Fürbitte braucht (vgl. Röm 1, 11 f.; 15, 30 ff.; 2 Kor 1, 7.11; Phil 1, 19).

Diese zurücktretende Haltung kann der Apostel nur einnehmen, weil er weiß, daß nicht er den Grund der Gemeinde gelegt hat, sondern Gott in Jesus Christus (vgl. 1 Kor 3, 11). Schon darum wäre es Widersinn, die eigene Autorität zu überschätzen. »So ist weder der etwas, der pflanzt, noch der, der begießt, sondern nur Gott, der wachsen läßt . . . Denn wir sind Gottes Mitarbeiter; ihr seid Gottes Ackerfeld, Gottes Bau« (1 Kor 3, 7.9). Das Verhältnis zueinander ist das eines wechselseitigen Gebens und Nehmens (vgl. Phil 4, 15). Der Geist Christi ist das Fundament für eine solche Zusammenarbeit. Gefördert werden soll der Glaube der Gemeinde. Paulus möchte ihre Glieder zur eigenen Freiheit befähigen. Auch von diesem Ziel her wird der falschen Einschätzung von Autorität ein Riegel vorgeschoben: »Nicht Herren sind wir über euren Glauben, sondern Gehilfen eurer Freude« (2 Kor 1, 24). Verwurzelt ist diese Grundeinstellung in der Anerkennung Jesu Christi als des einzigen Herrn über allen: »Wir verkündigen nämlich nicht uns selbst, sondern Jesus Christus als den Herrn, uns aber als eure Knechte um Jesu willen« (2 Kor 4, 5).

Die Armut geistlicher Vollmacht

Paulus weiß, daß dies alles noch nicht zur Anerkennung seines Auftrages führen muß. Dem Geltungsbedürfnis in der korinthischen Gemeinde kann er in dieser Demut offenbar nicht wirksam begegnen. Seine Gegner sind ihm in gewisser Hinsicht überlegen: Sie können Krafttaten und Wunder (vgl. 2 Kor 12, 11 f.), mystische Erlebnisse und Gebetserhörungen (vgl. 2 Kor 12, 1–9) vorweisen. Sie sind religiöse Übermenschen, die mit übernatürlichen Kräften erfüllt sind. Sie rühmen sich ihrer geistgewirkten Erfolge und demonstrieren anschaulich göttliche Macht. Diesen »Überaposteln« scheint Paulus nichts entgegensetzen zu können.

Angesichts des Glanzes und der effektvollen Mittel seiner Gegner hat man Paulus Schwachheit vorgeworfen. Paulus leugnet sie nicht. Mühe, Gefahr, Leid und Sorge sind die Merkmale des Apostels (vgl. 2 Kor 11, 22). Die Schwachheit bringt Paulus vor seinen Gemeinden in Verlegenheit. Auch diese wollen Stärke und Machttaten erleben. Sie bestreiten Paulus die Echtheit seiner Sendung. Die »Überapostel« bringen »Empfehlungen« anderer Gemeinden mit. Was kann Paulus schon zu seiner Legitimation vorweisen? Die Gegner tragen dieselben Titel wie er; sie verbuchen größere Erfolge und

erhalten auch Gefolgschaft. Paulus wußte darum genau, was die Korinther von ihm erwarteten, wenn er sich mit den Gegnern nach deren Maßstäben erfolgreich vergleichen wollte. Aber gerade darauf darf er sich nicht einlassen. Denn die Maßstäbe zielen ja ganz auf die Aufrichtung des eigenen Ruhms, während Paulus nur mit dem Maßstab seiner Sendung gemessen werden will: der Verkündigung des Evangeliums (vgl. 2 Kor 10, 1–18). Seine »Empfehlung« liegt darin, daß Christus durch ihn wirkt (vgl. 2 Kor 3, 2 f.), daß Gott ihn »empfiehlt« (2 Kor 10, 18) und daß die Gemeinde sein Empfehlungsbrief ist. Das Urteil über den Apostel hat seinen Maßstab in seinem Auftrag. Unter diesen Voraussetzungen tut Paulus in seiner »Narrenrede« etwas ungeheuer Paradoxes: Wohl oder übel muß er sich mit seinen Gegnern auf dasselbe Kampffeld begeben und sich mit ihnen vergleichen.

Bürgschaft mit der geistlichen Existenz

Die »Narrenrede« (vgl. 2 Kor 11, 16–12, 13) ist beinahe eine Satire auf das Prahlen mit religiösen Errungenschaften und außerordentlichen Kräften. Paulus geht in seiner Schwachheit zum Gegenangriff über. Wenn er seine Lebensumstände und Schicksalsfügungen erzählt (vgl. 2 Kor 4, 8 ff.; 11, 23 ff.; 12, 10; vgl. auch 1 Kor 4, 9 ff.), dann berichtet er nicht von mächtigen Leistungen und von der Überlegenheit seiner Botschaft, er scheut nicht die volle Realität seines Lebens. In einer langen Kette zählt er sein Tun und Leiden, den Erfolg und Mißerfolg seines apostolischen Wirkens auf. Die geistliche Vollmacht erweist sich nicht in heroischen Verhaltensweisen und eindrucksvollen Effekten, sondern im geduldigen Tragen aller Lebensschicksale und in der Überwindung ihrer Widrigkeiten. »In viel Geduld, in Bedrängnis, in Not, in Angst, unter Schlägen, in Gefängnissen, in Zeiten der Unruhe, unter der Last der Arbeit, in durchwachten Nächten, durch Fasten, durch lautere Gesinnung, durch Erkenntnis, durch Langmut, durch Güte, durch den Heiligen Geist, durch ungeheuchelte Liebe, durch das Wort der Wahrheit, in der Kraft Gottes, mit den Waffen der Gerechtigkeit in der Rechten und in der Linken, bei Ehrung und Schmähung, bei übler Nachrede und bei Lob. Wir gelten als Betrüger und sind doch wahrhaftig; wir werden verkannt und doch anerkannt; wir sind wie Sterbende, und seht: wir leben; wir werden gezüchtigt und doch nicht getötet; uns wird Leid zugefügt und doch sind wir jederzeit fröhlich; wir sind arm und machen doch viele reich; wir haben nichts und haben doch alles« (2 Kor 6, 4–10).

Der Apostel bürgt mit seiner ganzen Existenz für die von ihm verkündigte Botschaft. Noch in der Schwachheit seines Lebens zeigt sich die Kraft des Evangeliums. Die Annahme der Schwierigkeiten seiner Existenz und ihre Überwindung gründen im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi (vgl.

bes. 2 Kor 4, 8–12). Zwar kommt der Apostel in Drangsal und Tod, aber sein Glaube entreißt ihn dem Sterben und verwandelt Trauer in Freude. Darum kann der Apostel sich seiner Schwachheit rühmen: Sie erweist mitten in der menschlichen Ohnmacht die Kraft Jesu Christi. So wird der letzte Grund aller »Vollmacht« offenkundig. Aber auch dies eignet dem Apostel nicht in einem exklusiven Sinn. Was ihm widerfahren ist, sagt beispielhaft aus, was christliches Dasein für alle heißt: Mit Jesus Christus sterben und auferstehen.

Nicht einzelne Machttaten und Erlebnisse, aufsehenerregende Fertigkeiten und außerordentliche Phänomene, sondern die Kontinuität des in Geduld und in der Erfahrung von Schwachheit verlaufenden, durch Besonnenheit und Hoffnung ausgezeichneten Dienstes, der durch das eigene Dasein gedeckt ist, wird zum wahren Zeichen und Siegel geistlicher Vollmacht – fernab von allem autoritären Verhalten und jeder Schwärmerei.

Es soll in diesem Zusammenhang genügen, an das aufgezeigte Gefüge von Vollmacht – Dienst – Existenz zu erinnern. Wir kennen zwar alle die zitierten Texte, ihre verwandelnde Kraft für jede Rede von Autorität und Amt ist freilich so neu und unentdeckt wie eh und je.

Amt und Autorität in frühchristlicher Zeit

Von Ernst Dassmann

I

Auctoritas, dieser für römisches Denken im Bereich von Ethik und Recht so wichtige Ausdruck, spielt am Beginn für die Entstehung und theologische Begründung der kirchlichen Ämter nur eine geringe Rolle. Der Grund dafür liegt nicht allein im Fehlen eines adäquaten Begriffs in der griechischen Sprache. (*Ἀξίωμα*, womit die *Res gestae divi Augusti auctoritas* übersetzen, meint an sich etwas anderes[1], und *αὐθεντία* ist kein im klassischen Griechisch belegter Begriff, sondern das im patristischen Griechisch entwickelte Pendant zur christianisierten *auctoritas* seit Tertullian und Cyprian[2].) Auch die mit *auctoritas* gemeinte Sache, das heißt – nach dem Definitionsversuch von Th. G. Ring – »eine dauernde oder im Einzelfall aktivierte personale Überlegenheit, die vom anderen aus Gründen des eigenen Wohls innerlich bejaht wird und ihn in sittlich positiver Weise beeinflußt«[3], eignet sich vor allem im ersten Teil der Definition, die den *Träger* der *auctoritas* charakterisiert, nur wenig zur Beschreibung des kirchlichen Amtsinhabers.

Nach den Evangelien (Mk 10, 42/4; Mt 23, 1/12) geht es auf Jesus selbst zurück, wenn sich die mit der Predigt des Gottesreiches betrauten Jünger nicht »Herr« und »Rabbi« nennen lassen sollen, denn ihre Legitimation und Wirksamkeit beruhen genauso wie die aller kirchlichen Amtsträger nicht auf Macht (Herrsein) oder Wissen (Rabbisein), sondern allein auf der Bereitschaft zum Dienst[4]. Der Verzicht auf Macht leuchtet dabei auch innerlich ein, denn der mit Macht verbundene Zwang widerstreitet zutiefst dem Freiheitscharakter der Jesusnachfolge. Macht verleiht nach der zuvor gegebenen Definition auch keine Autorität, insofern sie verhindert, daß die Überlegenheit des anderen frei bejaht wird. Überraschender ist da schon der Verzicht auf Wissen, verbietet Jesus doch damit seinen Jüngern, sich in der Linie der jüdischen Schriftgelehrten zu sehen, die trotz ihrer politischen Machtlosigkeit aufgrund ihrer Gelehrsamkeit und Lebensführung in hohem Ansehen stan-

---

[1] G. Tellenbach, Auctoritas. In: RAC 1, 904.

[2] K.-H. Lütcke, »Auctoritas« bei Augustin = Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 44. Stuttgart 1968, S. 59/62; G. W. H. Lampe, A Patristik Greek Lexicon. Oxford 1968, S. 262 f.

[3] Th. G. Ring, Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius = Cassiciacum 29. Würzburg 1975, S. 32.

[4] L. Goppelt, Die apostolische und nachapostolische Zeit = Die Kirche in ihrer Geschichte 1A. Göttingen 1962, S. 121; K. H. Schelkle, Charisma und Amt. In: Begegnung mit dem Wort. FS. Heinrich Zimmermann = Bonner Biblische Beiträge 53. Bonn 1980, S. 314/6.

den. Ihre Autorität gründete nicht in Herkunft, Besitz oder einem rechtlich fixierten Amt, sondern in persönlich erworbenen und gelebten Eigenschaften, die sie zu Hütern der Tradition und Auslegern des Gesetzes machten[5]. Das heißt, auch die natürliche Autorität verleihenden intellektuellen und moralischen Fähigkeiten begründen nicht die Qualifikation zum Jünger. Jesus hat sich selbst bei der Wahl seiner Apostel an die von ihm gesetzten Maßstäbe gehalten. Einer hat ihn verraten, ein anderer verleugnet; die Evangelien ersparen ihnen insgesamt nicht den Vorwurf von Unglauben und Unverstand.

Auch Paulus vermeidet die Berufung auf persönliche Autorität und autoritatives Vorgehen zugunsten seines Auftrags und der zur Freiheit berufenen Gläubigen[6]. Er verkündigt nicht sich selbst, »sondern Christus Jesus als den Herrn« (2 Kor 4, 5). Wie er das Ansehen und die Würde anderer angemaßter oder tatsächlicher und selbst apostolischer Autoritäten infrage stellt, wenn sie in Gefahr geraten, die Freiheit des Evangeliums zu verraten (Gal 2, 11; 2 Kor, 11, 13), so unterstellt er sich selbst dem empfangenen Evangelium (Gal 1, 8f.; 2 Kor 11, 4). Vielleicht traf es in Wirklichkeit zu, daß Paulus in der mündlichen freien Rede schwach und in seinem Auftreten nicht immer gewinnend war (2 Kor 10, 1.10f.; 11, 6). Ein Stachel im Fleisch belastete ihn schwer und hemmte ihn in seiner persönlichen Entfaltung (2 Kor 12, 7). Doch er wirkte nicht nur der Not gehorchend »unter Krankheit, Furcht und vielem Zittern« (1 Kor 2, 3), sondern wußte grundsätzlich um die Torheit des Kreuzes, dessen Verkündigung keine Weltweisheit verträgt (1 Kor 2, 1.4.13). Nur in der Rolle des Narren mochte er von seinem Besitz göttlicher Macht in Schwachheit reden[7].

Wenn weder Macht noch Wissen, noch das Durchsetzungsvermögen einer mit ihnen verbundenen natürlichen Autorität die Basis des kirchlichen Dienstes sein dürfen, was befähigt dann die Nachfolger im Jünger- und Aposteldienst zu den Aufgaben, die in der Gemeinde notwendigerweise übernommen werden müssen: Leitung der Eucharistie, Verkündigung des Wortes, Bekehrung der Ungläubigen, Versöhnung der Sünder, Hilfe für die Notleidenden jeglicher Art? Die früheste Antwort lautet: Ihr Dienst wird legitimiert durch den Besitz eines Charismas oder die Verleihung eines Amtes. Das wird recht deutlich in der Didachē, einer frühchristlichen Gemeindeordnung wahrscheinlich vom Beginn des 2. Jahrhunderts im syrischen Raum[8],

---

[5] Weitere Ausführungen und Belege bei Th. Kramm, Amt. In: RAC, Nachtragsband 1 (erscheint demnächst); J. Maier, Das Judentum. München 1973, S. 358 f.

[6] H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten[2] = Beiträge zur historischen Theologie 14. Tübingen 1963, S. 38 f.; 50/4.

[7] H. Köster/J. M. Robinson, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums. Tübingen 1971, S. 261.

[8] B. Altaner/A. Stuiber, Patrologie[8]. Freiburg 1978, S. 81.

die beide Formen kennt: charismatisch erweckte Wanderapostel und Propheten auf der einen, Bischöfe und Diakone auf der anderen Seite. Von den ersteren heißt es, sie sollen, wenn sie bei der Gemeinde »vorsprechen«, aufgenommen werden wie der Herr, und wenn sie im Geiste reden, sollen sie nicht geprüft oder gerichtet werden, denn »jede Sünde wird vergeben werden, nur diese Sünde« – die eine Sünde wider den Heiligen Geist wäre – »wird nicht vergeben werden«[9]. Im Hinblick auf die Bischöfe und Diakone dagegen wird gesagt, die Gemeinde solle sich würdige Männer wählen und sie nicht geringschätzen, denn sie versähen für die Gemeinde »den heiligen Dienst der Propheten und Lehrer«[10]. Im ersten Fall ist die Befähigung zur Verkündigung, zur Auferbauung der Gemeinde in geisteserfüllter, ekstatischer Rede offenkundig; die Propheten können, was sie tun und brauchen keine besondere Legitimation. Im zweiten Fall liegen die Fähigkeiten nicht so offen zutage, dafür ergeht eine Beauftragung, die (hier durch Wahl, nach anderen Quellen durch Handauflegung und Ordination) die Vollmachten überträgt, die zur wirksamen Ausübung des Dienstes erforderlich sind.

Spielen menschliche Qualität und christliche Glaubwürdigkeit in beiden Fällen keine Rolle? Beruht die Autorität der handelnden Personen allein auf dem Zufall ekstatischen Geistbesitzes oder der Willkür amtlicher Beauftragung? Natürlich weiß bereits die Didachē, daß charismatisches Wirken nicht unkontrollierbarer Eingebung folgen darf. Ein Wanderapostel, Prophet oder Lehrer, der sich in der Gemeinde einzunisten versucht, der mehr als Brot haben will, wenn er weiterzieht, der etwas Falsches lehrt oder nicht selbst tut, was er lehrt, ist ein falscher Prophet und zu meiden[11]. Trotzdem machen nicht Rechtgläubigkeit und frommer Lebenswandel den Propheten aus, sondern eine mit natürlichen Qualitäten nicht zu verwechselnde Geistergriffenheit, die ihn zu Handlungen autorisiert, die die Gemeinde – auch wenn sie sie nicht versteht – zu akzeptieren hat[12]. Was die Gruppe der Bischöfe und Diakone anbetrifft, so sind ihre menschlichen Voraussetzungen ebensowenig bedeutungslos für ihre amtliche Beauftragung. Wiederum mahnt bereits die Didachē – und das erinnert zugleich an die bekannte Tugendtafel für Bischöfe aus 1 Tim 3, 2/7 –, es müßten Männer sein »voll Milde und frei von Geldgier, voll Wahrheitsliebe«[13]. Immerhin sind auch solche erprobten Eigenschaften nur Voraussetzung für die Übertragung amtlicher Vollmachten, nicht deren konstitutiver Teil. Die vollzieht sich in der Ordination/Weihe, wie wiederum bereits die Pastoralbriefe bezeugen, wenn Paulus den Timo-

[9] 11, 4.7 (236/8 Audet).
[10] 15, 1 f. (240 Audet).
[11] 11, 2.5 f. 8 (236/8 Audet).
[12] 11, 11 (238 Audet); R. Knopf, Die Apostolischen Väter, I. Die Lehre der zwölf Apostel = Handbuch NT, Erg.-Bd. Tübingen 1920, S. 32 f.
[13] 15, 1 (240 Audet).

theus mahnt: »Du mögest die Gnadengabe Gottes *neu* beleben, die in dir ist durch die Auflegung meiner Hände« (2 Tim 1, 6). Die Handauflegung verleiht Gnadengabe Gottes, *πνεῦμα ἅγιον*, das immer neu belebt werden kann, wenn die Amtsausübung es erfordert. Die Kraft des Geistes zum bevollmächtigten Dienst wird nicht ohne Prüfung des Kandidaten und ohne natürliche Voraussetzungen, letztlich aber doch unabhängig von solchen persönlichen Vorzügen durch Handauflegung übertragen. Die mit dem Amt verbundene Autorität ist eine geschenkte, damit relativiert und gebunden.

II

Betrachtet man im Sinn der bereits zuvor gegebenen Bestimmung Autorität als personale Überzeugungskraft nicht aufgrund blanker Macht, sondern moralischer oder auch fachlicher (intellektueller) Überlegenheit, dann zeigt die weitere Geschichte, in der die kirchlichen Ämter sich ausformten und die freien Charismen zum Teil verlöschten, zum Teil in anderer Gestalt innerhalb (Lehrer) und außerhalb (Mönchtum) des kirchlichen Amtes weiterlebten, das ständige Bemühen, beide Komponenten in Einklang zu bringen: eine wünschenswerte Autorität im Sinne personaler Glaubwürdigkeit mit einem vom Evangelium geforderten Verzicht auf menschliche Qualität oder Leistung als Grundlage für die Wirksamkeit des kirchlichen Dienstes.

a) Bildung und Wissen

Im intellektuellen Bereich besteht zunächst ein ausgesprochenes Mißtrauen gegenüber antiker *Paideia* und ihrer Fruchtbarmachung für den biblischen Glauben. Seitdem Paulus die Weisheit dieser Welt der Torheit des Kreuzes gegenübergestellt hatte (1 Kor 1, 18/25), durchzieht das Lob der *simplicitas* die frühe Kirche. »Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche?« fragt Tertullian (gest. nach 212). »Unsere Lehre stammt aus der Säulenhalle Salomos, der selbst gelehrt hatte, man müsse den Herrn in der *Einfalt* seines Herzens suchen . . . Wir bedürfen seit Jesus Christus des Forschens nicht mehr; auch nicht des Untersuchens, seitdem das Evangelium verkündet worden ist. Wenn wir glauben, so wünschen wir über den Glauben hinaus weiter nichts mehr. Denn das ist das erste, was wir glauben: es gebe nichts mehr, was wir über den Glauben hinaus noch zu glauben hätten«[14]. Gegenüber der mythologisch-philosophischen Kompliziertheit gnostischer Spekulationen haben die kirchlichen Lehrer an der

[14] De praescr.haer. 7, 9/13 (CCL 1, 193 Refoulé); N. Brox, Der einfache Glaube und die Theologie. In: Kairos NF 14 (1972), S. 168.

Schlichtheit des Glaubens und dem aus dem Glauben hervorgehenden Handeln festgehalten. »Besser ist es und nützlicher, in schlichter Einfachheit wenig zu wissen und durch die Liebe (statt durch Gnosis) Gott nahezukommen, als sich für gelehrt zu halten«[15]. Einfacher Glaube anstelle philosophischer Dialektik ist nicht allein eine Forderung der frühesten Zeit – vielleicht nur deshalb, weil es der Kirche noch an gebildeten Theologen fehlte. Auch im 4. Jahrhundert, das heißt auf dem Höhepunkt der trinitarischen und christologischen Auseinandersetzung, warnen die Väter vor neugierigem Fragen. Ambrosius von Mailand (gest. 397) z. B. verurteilt aufs schärfste eine Haltung, die vorwitzig fragend die Geheimnisse Gottes zu lüften sucht und dabei in die Irre geht. Der *dialectica disputatio* stellt er die *simplicitas fidei* gegenüber, den *argumenta philosophorum* die *veritas piscatorum*[16]. Er beruft sich dabei auf Paulus (1 Kor 4, 20), der schon davor gewarnt hatte, sich in den Schlingen der Philosophie zu fangen, da das Reich Gottes in der Schlichtheit des Glaubens, nicht im Streit der Worte gründe[17].

Daß solche Anschauungen – auch wenn sie nicht spezielle Personen, sondern die Gläubigen insgesamt meinen – für eine besondere Ausbildung der Kleriker und kirchlichen Amtsträger nicht günstig waren, liegt auf der Hand. Selbst wenn man Bildungslosigkeit nicht zum Ideal erhob, eine auf die kirchliche Tätigkeit ausgerichtete und fachliche Autorität verleihende Ausbildung für die Kleriker hat es in den ersten dreieinhalb Jahrhunderten gar nicht und auch später nur sehr sporadisch gegeben. Wohl gab es ein Bemühen um die philosophische und theologische Durchdringung der Offenbarung, angefangen von Justin (gest. um 165) über die frühchristlichen Apologeten, die sogenannte alexandrinische Katechetenschule des Klemens und Origenes in Alexandrien, bei den gelehrten Bischöfen des 4. Jahrhunderts bis hin zu den christlichen Philosophen der ausgehenden Antike (Boëthius, gest. 524; Cassiodor, gest. um 580), aber als Kriterium für die Aufnahme in den Klerus spielte theologische und weltliche Bildung »keine primäre Rolle«[18].

Auf der anderen Seite haben einsichtige und verantwortungsvolle kirchliche Lehrer und Bischöfe ebenso gesehen, welche Gefahren Unwissenheit und Bildungslosigkeit in sich bergen können. Als der schon erwähnte, die *simplicitas* lobredende Tertullian die monarchianische Irrlehre des Praxeas widerlegen muß, geht ihm auf, daß diese unerträgliche Vereinfachung der Gottesleh-

---

[15] Irenäus, Adv.haer. 2, 26, 1 (1, 345 Harvey); K. Koschorke, »Suchen und Finden« in der Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum. In: Wort und Dienst NF 14 (1977), S. 58/61.

[16] De incarnationis Dom.sacr. 9, 89 (CSEL 79, 267 f. Faller); De fide 1, 13, 84 (CSEL 78, 37 Faller); für Basilius von Caesarea (gest. 379) vgl. R. M. Hübner, Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel = Eichstätter Hochschulreden 16. München 1979, S. 19/21.

[17] De fide 1, 5, 42 (CSEL 78, 18 Faller).

[18] P. Stockmeier, Aspekte zur Ausbildung des Klerus in der Spätantike. In: Münchener Theologische Zeitschrift 27 (1976), S. 220.

re in Nordafrika nur Fuß fassen konnte, weil die Vielen in *simplicitate doctrinae* schliefen; jetzt muß er diese *simplicitas* bekämpfen, denn anders ist ein gereinigtes und zutreffendes Gottesbild nicht zu vermitteln[19]. So ertönt seit den kritischen Ausfällen des Origenes (gest. 253/54)[20] immer wieder auch der Ruf nach einer entsprechenden Vorbildung der kirchlichen Amtsträger. Gregor von Nazianz (gest. um 390) klagt darüber, daß niemand ein Arzt oder Maler sein kann, wenn er die Heilkunst oder das Farbenmischen nicht gelernt hat. »Priester jedoch finden wir bei uns, die auf der Stelle gesät und aufgewachsen sind.« Er verlangt daher: »Ein Vorsteher der Kirche muß zwei Augen haben; das eine ist die Frömmigkeit, das andere die wissenschaftliche Bildung.«[21] Johannes Chrysostomus (gest. 407) weiß zu differenzieren. Die Sakramentenspendung vertraut er auch einfältigen Presbytern an, die Verkündigung des Wortes jedoch muß weisen und gebildeten Klerikern vorbehalten bleiben[22]. Wie sehr trotz aller grundsätzlichen Reserven gegenüber stolz machender Bildung ein Bedarf an ausgebildeten Klerikern vorhanden war, beweist das bischöfliche Kloster in Hippo, wo Augustinus (gest. 430) vermittelte, was »ein Mann, der dem Volke die Sakramente spendet und das Wort Gottes verkündet, nötig hat«[23]. Hippos Kleriker waren begehrt und wurden überall in Afrika auf Presbyterstellen und Bischofsstühle berufen.

Natürlich bleibt die hier von Augustinus – und anderswo – vermittelte Bildung im wesentlichen auf Kenntnis und Auslegung der Heiligen Schrift ausgerichtet und aufs engste mit asketischer Formung und gottesdienstlichen Übungen verbunden. Um die Auslegung einer Bibelstelle darf heftig gerungen werden; niemals aber darf vermeintliches Wissen dazu führen, einen Schriftsinn zu behaupten, der mit dem *Κανὼν τῆς ἀληθείας* bzw. der *regula fidei* nicht übereinstimmt. Nicht zuletzt hat Augustinus – und damit spricht er für alle großen Theologen und Bischöfe seiner Zeit – die Fachkompetenz des Exegeten und Predigers, was die spirituelle Wirksamkeit seines Wortes angeht, stark relativiert. Schenkt Christus als *magister interior* und wahre *auctoritas divina* dem Gläubigen ein Schriftverständnis, das mit dem Glauben der Kirche übereinstimmt und zu einer tieferen Gottes- und Nächstenliebe befähigt, dann verschlägt es nichts, wenn dieses Verständnis unzureichend ist oder von seiner eigenen Interpretation abweicht[24].

---

[19] Adv.Praxean 1, 6 (CCL 2, 1160 Kroymann-Evans); ibid. 3, 1 (1161); Brox, S. 170.

[20] Stockmeier, S. 221; Th. Schäfer, Das Priester-Bild im Leben und Werk des Origenes = Regensburger Studien zur Theologie 9. Frankfurt/Main 1977, S. 129/31; V. Peri, »Coram hominibus/apud Deum«. Accenti d'anticlericalismo evangelico in Origene. In: Paradoxos politeia. FS. Giuseppe Lazzati = Studia patristica Mediolanensia 10. Mailand 1979, S. 208/32.

[21] Oratio 43, 26.12 (PG 36, 532.509); Stockmeier, S. 224.

[22] Hom. 3.3 in epist. 1 ad Cor (PG 61, 26); Stockmeier, S. 224.

[23] Epistula 21, 3 (CSEL 34, 51 Goldbacher); Stockmeier, S. 227.

[24] E. Dassmann, Schriftverständnis und religiöse Erkenntnis bei Augustinus. In: Trierer Theologische Zeitschrift 87 (1978), S. 257/74; bes. 259/61.

Autorität aufgrund von Wissen und persönlichen Fähigkeiten bildet keine Garantie für glaubenweckende und Sünder zur Umkehr bewegende Verkündigung. Das vermochten ebenso gut wenn nicht besser die Märtyrer-Konfessoren des 3. und die Mönche des 4. Jahrhunderts als Nachfolger der urchristlichen Charismatiker, der Asketen und Propheten. Die Faszination, die von ihnen ausging, beruhte nicht auf Sprachgewalt und Gelehrsamkeit. Sie besaßen eine geistliche Autorität, die ihnen als Trägern des Geistes zukam, in dessen Kraft sie vor Statthaltern und Königen Zeugnis abgelegt und den dämonischen Versuchungen in der Wüste widerstanden hatten. Doch selbst wenn sie als lebendiger Beweis dafür gelten können, wie Gott das Schwache erwählt, um Weisheit und Stärke dieser Welt zunichte zu machen, charismatische Kraft allein, ohne natürliche menschliche Qualitäten, befähigt noch nicht zu jedem kirchlichen Dienst.

Zur Zeit Hippolyts, am Beginn des 3. Jahrhunderts, gehörte jeder wahre Konfessor, der der Verfolgung glücklich entronnen war, zum Stand der Presbyter. Handauflegung und Weihe konnten entfallen, denn daß er vom Heiligen Geist erfüllt war, hatte er bereits durch sein Zeugnis öffentlich bewiesen. Aber Todesmut um Jesu willen und menschlich-fachliche Kompetenz bei der Leitung der Gemeinde oder der Rekonziliation der vom Glauben Abgefallenen gehören nicht notwendig zusammen. So muß Cyprian von Karthago (gest. 258) hart durchgreifen, um die charismatische Autorität der Märtyrer-Konfessoren auf das Maß zurückzuschneiden, das eine kontinuierliche Gemeindeleitung vertragen kann. Presbyter *eo ipso* sind sie nicht mehr; höchstens eine Anwartschaft auf das Amt kann ihnen zugestanden werden[25]. Ähnlich und anders stellte sich das Problem bei den charismatischen Mönchen. Daß sie sich ob ihrer dogmatischen Unwissenheit kirchenpolitisch mißbrauchen lassen konnten, war die eine Gefahr, ihr die eigenen Kräfte und die der Mitchristen überschätzender Rigorismus die andere. Der Verzicht auf Wissen und Bildung als Grundlage menschlicher Autorität löst nicht alle Schwierigkeiten.

Es bedarf keiner Frage, daß die Bischöfe der großen Gemeinden hochqualifizierte Persönlichkeiten sein mußten, wenn sie den vielfältigen Aufgaben ihres Amtes in Verkündigung, Menschenführung, Liturgie und Caritas gerecht werden wollten. Je ausgreifender ihre Kompetenzen wurden, um so ausgeprägter mußten ihre Fähigkeiten sein. Wenn Konstantin den Bischöfen die Gerichtsbarkeit in Zivilprozessen übertrug, dann erhöhte das ihr Ansehen außerordentlich. Wollte ein Bischof aber der Fülle der Erwartungen und Ansprüche, die mit der richterlichen Tätigkeit auf ihn zukamen – über die

[25] B. Kötting, Die Stellung des Konfessors in der Alten Kirche. In: JbAC 19 (1976), S. 16/22; Th. Baumeister, Ordnungsdenken und charismatische Geisterfahrung in der Alten Kirche. In: RQ 73 (1978), S. 150 f.

mit ihr verbundene Last haben nicht wenige bewegende Klage geführt[26] – gerecht werden, mußte er nicht nur einen gesunden Menschenverstand besitzen, sondern auch sachkundig, am besten juristisch ausgebildet sein. Welche Konsequenzen das für die Auswahl von Kandidaten hatte und wie sehr die Zahl möglicher Bewerber dadurch begrenzt wurde, ist leicht einzusehen. Viele geistlich und charakterlich geeignete Männer kamen nicht mehr infrage. Daß ein aus dem Sklavenstand aufgestiegener Freigelassener römischer Bischof wird, wie es am Beginn des 3. Jahrhunderts mit Kallistus geschah, ist im 4. Jahrhundert nicht mehr gut vorstellbar[27].

b) Lebenswandel und Tugend

Bleibt die Bewertung der Autorität aufgrund von Bildung, Wissen und sonstigen Fähigkeiten ambivalent, so scheint die Antwort für den Bereich der moralischen Qualitäten auf den ersten Blick eindeutiger zu sein. Daß nämlich Lehre und Leben übereinstimmen müssen und die Heiligkeit des Amtsträgers die Glaubwürdigkeit seines Zeugnisses bestätigt, ist gerade in frühchristlicher Zeit selbstverständliche Überzeugung, die keines besonderen Nachweises bedarf. Beim Charismatiker bildet – neben der rechtgläubigen Lehre – ein beispielhafter Lebenswandel sowieso die alleinige Grundlage für die Legitimität seiner Berufung. Der Geist selbst ist unsichtbar, aber an den Früchten erkennt man den wahren oder schlechten Propheten[28]. Doch auch bei Amtsträgern, die versagen, muß man sich fragen, ob sie nicht ihrer geistlichen Vollmachten verlustig gehen, wenn sie ihr Amtscharisma durch schlechte Taten verraten.

Jedenfalls mahnt Irenäus (um 177/8 Bischof von Lyon), von Presbytern, die Gott in ihrem Herzen nicht fürchten und, aufgeblasen durch den ihnen zuteil gewordenen Vorrang, im Verborgenen Böses tun, sich fernzuhalten. Folgen dürfe man nur denjenigen, die »außer dem Rang des Presbyters eine gesunde Lehre und einen Wandel ohne Tadel aufweisen«[29]. Wer in der Verfolgung flieht, hört nach Tertullian auf, Kleriker zu sein[30]. Besonders deutlich hat Cyprian, der sonst wie kaum ein anderer Vollmacht und Autorität des *summus sacerdos*, das heißt des Bischofs, hervorgehoben hat, auf denselben Zusammenhang hingewiesen. Nach ihm entscheidet Gottes Urteil neben

---

[26] Augustinus, Confessiones 6, 3 (CSEL 33, 116 f., Knöll); V. Monachino, S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV. Mailand 1973, S. 285/301.

[27] E. M. Jonkers, Das Verhalten der Kirche hinsichtlich der Ernennung zum Priester von Sklaven, Freigelassenen und Curiales. In: Mnemosyne 3, 10 (1942), S. 286/302.

[28] Didachē 11, 8 (238 Audet).

[29] Adv.haer. 4, 26, 3 f. (2, 236 f. Harvey).

[30] De fuga 11, 3 (CCL 2, 1149 Thierry).

dem guten Zeugnis der Ortskleriker, der Zustimmung der Mitbischöfe und der Abstimmung des Volkes über die Richtigkeit einer Bischofswahl[31]. »Wenn demnach ein Bischof schwer versagte, so mußte man annehmen, daß das göttliche Urteil ihn nicht anerkannt hatte, und man mußte rückblickend feststellen, daß er überhaupt nie Bischof gewesen war.«[32] Ein Bischof, der schwere Schuld auf sich lädt, verliert sein Amt; denn wie sollte der, der für sich selbst den Heiligen Geist verloren hat, ihn an andere weitergeben können in der Gnade der Sakramente oder im glaubenweckenden Wort[33]? Er kann sich nicht länger mehr »weder das Priestertum Gottes anmaßen, noch vor seinem Angesicht irgendein Gebet für die Brüder verrichten . . . Denn wo der Heilige Geist nicht ist, da kann auch kein Opfer geweiht werden und niemand hat vom Herrn einen Nutzen zu erwarten auf die Gebete und Bitten eines Menschen hin, der selber den Herrn verletzt hat.«[34]

Cyprian hat vor allem den Glaubensabfall in der Verfolgung vor Augen, wenn er vom Verlust des Heiligen Geistes und der Amtsunfähigkeit von Klerikern spricht. Erweitert man das Versagen auf alle schweren Sünden, dann bedeutet Cyprians Verdikt, daß fehlende moralische Glaubwürdigkeit die Autorität des Amtes nicht nur mindert, sondern dieses selbst im Kern aushöhlt. Die Autorität des Amtes ist keine mit der Weihe verliehene unverlierbare ontische Qualität, sie gründet vielmehr in der Überzeugungskraft der christlichen Existenz. Wo die verspielt worden ist, haben die Amtsvollmachten keinen Träger mehr und erlöschen[35].

Doch so einsichtig und der Würde des Gegenstandes angemessen die Bindung der amtlichen Vollmacht an die menschliche und christliche Integrität ihres Trägers auch sein mag, die geschichtliche Entwicklung – von Cyprians spiritualistischem Kirchenverständnis hin zum Rigorismus der Donatisten – hat gezeigt, daß sie in einem wesentlichen Punkt nicht durchzuhalten war. Ging es um die *Gültigkeit* der Sakramente, dann durfte nicht die Würdigkeit des amtlichen Spenders darüber entscheiden, ob ein Täufling wirklich die Taufgnade empfangen und ein Sünder wirklich die Versöhnung erlangt hatte oder nicht. Daß eine Unsicherheit in diesem Punkt nicht nur aus pastoralen Gründen unerträglich gewesen wäre, sondern auch dem Wesen des Sakramentes widerspricht, hat Augustinus theologisch geklärt. Wer die Wirksamkeit der Sakramente einseitig an die Heiligkeit = Geistbegabung des Spenders bindet, blickt in die falsche Richtung. Nicht der Mensch steht im Vordergrund, sondern die Gnade Gottes. Die aber macht sich nicht von der Wür-

---

31 Epistula 55, 8 (CSEL 3, 2, 629 Hartel).
32 R. P. C. Hanson, Amt / Ämter / Amtsverständnis. V. Alte Kirche. In: TRE 2, 548.
33 E. Dassmann, Charakter indelebilis = Kölner Beiträge 11. Köln 1973, S. 12.
34 Cyprian, epistula 65, 2.4 (CSEL 3, 2, 723/5 Hartel).
35 H. von Campenhausen, Die Anfänge des Priesterbegriffs in der alten Kirche. In: Tradition u. Leben. Tübingen 1960, S. 278/82.

digkeit des Amtsträgers abhängig. Für den Dürstenden kommt es auf das reine Quellwasser an, nicht darauf, ob die Röhre, die es befördert, aus Gold oder Blei ist[36].

Ist somit die moralische Autorität des Amtes auf einem wichtigen Sektor seiner Betätigung durch das *opus operatum* der Sakramente wesentlich relativiert, so läßt sich trotzdem die unabdingbare Notwendigkeit persönlicher Glaubwürdigkeit wenn nicht gar charismatischer Autorität vor allem im Zentrum der amtlich-bischöflichen Vollmacht sichtbar machen. Als solches galt von jeher die bischöfliche Binde- und Lösegewalt. In ihr wird die *auctoritas* des für seine Herde sorgenden Hirten zugleich zur *potestas* des urteilsprechenden Richters. Nicht von ungefähr ist daher besonders das Bußinstitut der Kirche zum Motor für die Stärkung des Bischofsamtes geworden[37]. Das charismatische Zeugnis von Märtyrer-Konfessoren oder Wüstenvätern reichte auf die Dauer nicht aus, um allen Sündern die Gewißheit wirksamer Rekonziliation und Wiederaufnahme in die Heilsgemeinschaft der Kirche zu vermitteln. Dazu bedurfte es der amtlichen Vollmacht des Bischofs. Ohne diesen Sachverhalt abstreiten zu wollen, hat aber z. B. Origenes darauf aufmerksam gemacht, daß gerade im Bußbereich die *potestas* des Amtes auffallend ohnmächtig ist. Die Wiedereingliederung des Sünders in die Kirche ist ein langwieriger Prozeß, in dem der sakramentale Akt der Lossprechung nur den Schlußpunkt setzt. Vorangehen muß eine *conversio* des Sünders; die Einsicht in sein Unrecht muß geweckt, der Wille zur Umkehr erneuert werden[38]. Das aber vermag keine amtliche Vollmacht, sondern nur geistliche Autorität. Darum bleibt gerade das Sakrament der Versöhnung, soll es zum Ziel führen, an das Zusammenwirken von Charisma und Amt gebunden. »Man könnte sagen, das *Sollen* und *Dürfen* sei mit dem Amt gegeben, das *Können* aber stamme nicht aus dem Amt, sondern aus der persönlichen Vollkommenheit bzw. der Bemühung darum.«[39] Irrt sich der Bischof in der Beurteilung des Zustandes eines Sünders und in der Feststellung seiner tätigen Reue – vielleicht weil er selbst in Sünden verstrickt und den Geist der Unterscheidung verloren hat –, hilft auch die Rekonziliation nicht; der Losgesprochene bleibt von der im Heiligen Geist gründenden Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen. Inwieweit auf normalem Wege erworbenes Wissen/Erfahrung, persönliches Bemühen um moralische Vorbildlichkeit/Heiligkeit oder

---

[36] Ders., Lateinische Kirchenväter = Urban-Bücher 50. Stuttgart 1960, S. 189; P. Brown, Augustinus von Hippo. Frankfurt/Main 1973, S. 189; Dassmann, Charakter indelebilis, S. 17 f.

[37] von Campenhausen, Kirchliches Amt, S. 329 f.; E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst = Münsterische Beiträge zur Theologie 36. Münster 1973, S. 170.

[38] H. J. Vogt, Das Kirchenverständnis des Origenes = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 4. Köln 1974, S. 169/79; 190/2.

[39] Ebd., S. 54.

eine letztlich nicht erklärbare charismatische Begabung beim geglückten Werk der Versöhnung zusammenkommen (vgl. das Beichtcharisma des heiligen Pfarrers von Ars), läßt sich nicht exakt beantworten.

III

Was unter den Gesichtspunkten Bildung und Wissen sowie Lebenswandel und Tugend über die Bedeutung der Autorität zur Begründung des frühkirchlichen Amtes zusammengetragen werden konnte, bleibt mehrfach gebrochen. Es bedarf keiner Beweise, daß das kirchliche Amt niemals als eine leere Hülse verstanden worden ist, die mit der Ordination einfach übergestülpt wird. Der amtlich Bevollmächtigte muß im frühkirchlichen Sinn immer auch der *Presbyter*, der *Älteste*, das heißt der in Glauben und Leben Angesehene sein. Und doch werden alle persönlich erworbenen intellektuellen und moralischen Qualitäten immer auch wieder in doppelter Weise relativiert: zum einen durch eine nicht erklärbare und erwerbbare charismatische Begabung, zum anderen durch die Übertragung einer geistlichen Vollmacht, die in ihrer Wirksamkeit von den menschlichen und sogar christlichen Qualitäten ihres Trägers unabhängig bleibt. Autorität ist weder dem Wort noch der Sache nach ein vordringliches Thema der frühchristlichen Amtstheologie.

Das wird auch nicht anders, als mit den lateinisch schreibenden Theologen *auctoritas* gehäuft in den Werken der kirchlichen Schriftsteller auftaucht. Bei Tertullian, bei dem der Begriff zum ersten Mal erscheint, wird er in Verbindung mit dem kirchlichen Amt nur ganz selten angewendet. Das *ius*, die Taufe zu spenden, sagt er einmal, habe zunächst der *summus sacerdos*, das heißt der Bischof, danach die Presbyter und Diakone, aber nicht *sine auctoritate episcopi*, »wegen der der Kirche schuldigen Ehrerbietung, bei deren Beobachtung der Friede gewahrt bleibt«[40]. *Auctoritas* bedeutet hier also soviel wie Erlaubnis. Meistens bezieht Tertullian *auctoritas* jedoch auf die die unverfälschte Tradierung des Glaubenserbes garantierende *auctoritas* der Kirchen an sich, für die die bischöfliche Sukzession den historischen Nachweis liefert, ohne daß die Bischöfe selber qua Amt im Besitz der apostolischen Vollgewalt wären[41].

Herrscherlicher und *auctoritas* klar mit dem bischöflichen *Amt* verbindend, argumentiert dagegen Cyprian. Indem er aber wiederholt von der *auctoritas et potestas episcopalis* spricht[42], wird deutlich, daß Cyprian neben der

---

[40] De baptismo 17, 1 (CCL 1, 291 Borleffs); Tellenbach, S. 907; Ring, S. 79.
[41] Ring, S. 76/80; S. H. Kelly, Auctoritas in Tertullian. The nature and order of authority in his thought (Diss. Emory Univ. Atlanta 1974).
[42] Ring, S. 80; 98/101.

persönlichen Glaubwürdigkeit vornehmlich die Vollmacht meint, die der Bischof besitzt, wenn er *vice Christi* handelt[43]. Diese Vermischung zwischen *auctoritas* und *potestas* findet sich in der Folgezeit noch häufiger, besonders in den Schriftstücken und Erlassen der römischen Bischöfe. Wenn Gelasius I. in einem Brief an Anastasius I. (494) der *Amtsgewalt* des Königs die »geheiligte, gottbegründete und im Glauben beruhende *auctoritas* des Priesters« gegenüberstellt[44], so ist deren Kern doch nichts anderes als die *potestas* in der Verwaltung der Sakramente. Das Mittelalter hat dann »den terminologischen Unterschied von *auctoritas* und *potestas*« ganz aufgegeben[45].

Zurückhaltender sind dagegen die großen lateinischen Bischöfe und Kirchenlehrer Ambrosius und Augustinus. Von einer episkopalen *potestas* mag Ambrosius nur reden im sakramentalen Bereich als *potestas ligandi et solvendi,* eine *amtliche auctoritas* im Sinne Cyprians hält er vom Bischof ganz fern[46]; wohl akzeptiert er sie im ursprünglichen Sinn als moralische oder auf Sachkenntnis beruhende Überlegenheit, die andere zu führen fähig ist[47]. Für Augustinus schließlich wirkt die *auctoritas divina* als *auctoritas Christi* in der Kirche und durch die Heilige Schrift weiter. Da sie in der Gegenwart erfahrbar und persönlich vermittelt werden muß, haben auch die kirchlichen Amtsträger an ihr teil, im Bereich der Verkündigung – über die von Augustinus geklärte Wirksamkeit der Sakramente wurde schon gesprochen – jedoch nur in dem Maße, in dem der einzelne Bischof zusammen mit den anderen Bischöfen und unter Umständen korrigiert durch Regional- und Plenarkonzilien die unverfälschte *veritas Christi* durch die Auslegung der Heiligen Schrift zum Sprechen bringt[48].

Zusammenfassend darf festgestellt werden, daß *auctoritas*, bezogen auf das kirchliche Amt, weder dem Wort noch der Sache nach im Bereich der alten Kirche eine besondere Rolle spielt. Die Vielfalt bzw. Unsicherheit im frühchristlichen Sprachgebrauch ist bis heute geblieben. Auf der einen Seite unterscheidet man das *Charisma* des Mönchs vom *Amt* des Bischofs und der *Autorität* des Theologen oder aber man spricht von einer Autorität, die *moralisch, fachlich, amtlich* oder *charismatisch* begründet, die *erworben* oder *ererbt* [49] sein kann. Völlig unbrauchbar wird *auctoritas* zur Beschreibung von

[43] O. Perler, Der Bischof als Vertreter Christi nach den Dokumenten der ersten Jahrhunderte. In: Das Bischofsamt und die Weltkirche. Stuttgart 1964, S. 55/7.
[44] Epistula 12, 2 (350 f. Thiel).
[45] E. Caspar, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft 2. Tübingen 1933, S. 754. Nicht eingesehen werden konnte J. P. Brisson, »Auctoritas« dans le vocabulaire des écrivains latins chrétiens et ses applications au siège apostolique de l'avènement de Damase à la mort de Léon le Grand (Thèse de lettres. Paris 1955).
[46] Ring, S. 209.
[47] Ebd., S. 163; 235.
[48] Lütcke, S. 124; 137 f.; 147.
[49] J. Fellermayr, Tradition und Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens. Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis zu Leo dem Großen. München 1979, passim.

amtlicher Weisungsbefugnis, wenn sie als *autoritäres* Handeln verstanden wird. Im ursprünglichen Sinn ist die Autorität des kirchlichen Amtes die Aktualisierung der *auctoritas divina* in der Gegenwart. Das relativiert und entmachtet sie, schenkt dem im Auftrag der Kirche handelnden Amtsträger zugleich die Legitimation, trotz eigener Unwürdigkeit und Unzulänglichkeit die göttlichen Geheimnisse in Wort und Sakrament auszuspenden und den Menschen zu dienen.

Das Verhältnis von apostolischem Lehramt und wissenschaftlicher Theologie

Von Leo Scheffczyk

Das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und wissenschaftlicher Theologie ist gegenwärtig einer überstarken Problematisierung ausgesetzt, die den Eindruck erwecken kann, als ob in diesem Fragenbereich nichts mehr sicher und beständig sei und als ob deshalb alles umgedacht und neu interpretiert werden müßte. Dabei wird häufig auch die Vorstellung genährt, daß die Fragen bezüglich dieses Verhältnisses erst neuestens entdeckt worden seien und deshalb auch erst von der Gegenwart einer endgültigen Lösung zugeführt werden könnten. Eine solche Auffassung verkennt, daß die Theologie auch in der Vergangenheit unablässig um die Erkenntnis dieses (letztlich auch am Geheimnis des Glaubens teilhabenden) Zusammenhangs bemüht war, daß sie aber trotz mancher divergierender Lehrmeinungen und Hypothesen über diesen Gegenstand an bestimmten, vom Glauben gesetzten Konstanten festhielt.

Geschichtliche und zeitgeschichtliche Hintergründe der Frage

Obgleich die Geschichte des Verhältnisses von Lehramt und Theologie noch nicht geschrieben ist[1], sind hier durchaus (wie in jedem Glaubensbereich) geschichtliche Entwicklungen festzustellen, die freilich am Anfang keinerlei Problematik aufweisen. Im Hinblick auf das erste Jahrtausend läßt sich erkennen, daß das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und theologischer Unterweisung nicht eigentlich zum Problem erhoben wurde. Der Grund dafür ist leicht zu finden, wenn man bedenkt, daß in diesen Epochen die Bischöfe weithin mit »den Theologen« identisch waren. Aber auch ein anderes Moment machte in diesem Zusammenhang seinen Einfluß geltend, nämlich die Tatsache, daß die Theologie sich damals noch nicht zu einem eigentlichen wissenschaftlichen Status entwickelt hatte und noch nicht mit einem relativ selbständigen Wissenschaftlichkeitsanspruch auftrat. So kamen bezeichnenderweise die ersten Spannungen zwischen kirchlichem Lehramt und den Vertretern einer sich wissenschaftlich etablierenden Theologie in der Vor- und Frühscholastik auf (vgl. u. a. den Fall Gottschalks v. Sachsen [† um 869],

[1] Die Materialien dafür sind u. a. angelegt bei Y. Congar, Die Lehre von der Kirche. In: Handbuch der Dogmengeschichte (hrsg. von M. Schmaus/A. Grillmeier/L. Scheffczyk) III 3 c und 3 d. Freiburg 1971.

Berengars von Tours [† 1088] und Abaelards [† 1142]). Diese »Fälle« besagen jedoch nicht, daß die Theologie, kaum zur Selbständigkeit gelangt, sich auch schon gegen das kirchliche Lehramt wandte; denn Abirrungen von der Lehre der Kirche gab es auch zu der Zeit, als die Bischöfe noch »die Theologen« waren.

So ist schon den ersten geschichtlichen Befunden zu entnehmen, daß es bei der theologischen Erhellung der Frage nicht darum gehen kann, dem einzelnen Bischof eine Irrtumslosigkeit zuzubilligen und einzelne Personen über andere (die Theologen) zu erheben. Was zur Diskussion steht, ist allein die Frage, in welchem Verhältnis das apostolische Amt der Bischöfe zur theologischen Lehre und ihren Vertretern steht. Es ist ein Verhältnis, das freilich nicht allein von den historischen Spannungs- und Streitfällen her zu deuten ist. Jedoch wird an ihnen bereits soviel sichtbar, daß die Zuordnung keine solche völliger Parität und gleicher Bevollmächtigung sein kann.

Andererseits zeigt gerade die Blütezeit der Theologie im Hochmittelalter und ihre Stellung an den Universitäten, daß den Theologen ein eigenes Magisterium (das zugleich Autorität besagte) zugestanden wurde. Auch »die Päpste erkannten diese Doppelung des Magisterium an und setzten die Funktion der Doktoren sehr hoch an«[2]. Die Theologen vermochten diese ihre Autorität wirksam einzusetzen, etwa auf den Konzilien oder bei der Verurteilung glaubenswidriger Lehren[3]. So kam es auf der Höhe des Mittelalters geradezu zu der »Trilogie Sacerdotium, Imperium, Studium«[4], in welcher ein geradezu ideales Äquilibrium zwischen den beiden »Magisterien« erreicht wurde.

Aber es wäre unrichtig, daraus zu folgern, daß es sich wirklich um die völlig gleiche Art von Lehrgewalt gehandelt habe. In Wirklichkeit blieb dem Lehramt der Bischöfe der jurisdiktionelle Charakter vorbehalten, das heißt jene hoheitliche Gewalt, die mit Weisungsbefugnis und mit der entsprechenden Gehorsamsforderung verbunden ist. Dem Magisterium der Theologen kam dagegen nur eine wissenschaftlich-urteilende, fachlich-begründende und argumentative Autorität zu, die aus der Befähigung zur Lehre und Forschung resultierte. Dennoch entfaltete dieses Magisterium eine hohe moralische Kraft.

Fragt man, woher diese moralische Überzeugungskraft und die weithin bestehende Gleichgestimmtheit resultierte, so wird man auf ein Moment verwiesen, das der klassischen Theologie nie fehlte, nämlich die Anerkennung der Tradition. »Die Meinung der Lehrer . . . stand auf der Linie der Väter.«[5]

---

[2] Ebd., III 3 c, S. 157.
[3] Vgl. dazu M. J. Scheeben, Theologische Erkenntnislehre (Handbuch d. kath. Dogmatik I, hrsg. von M. Grabmann und J. Höfer). Freiburg [3]1959, S. 91.
[4] Y. Congar, a.a.O., S. 158.
[5] Ebd., S. 157.

Aus diesem gemeinsamen Grund, der von der mittelalterlichen Theologie durchaus selbständig erschlossen wurde, schöpften beide »Instanzen«.

Der Verlust dieses Prinzips in der Reformation und die mit der Glaubensspaltung auftretende Krise der Universitäten zog auch die Theologie in Mitleidenschaft. Es ist bezeichnend, daß auf dem Tridentinum die Universitäten noch als solche vertreten waren[6], was sich beim Ersten Vatikanischen Konzil nicht mehr wiederholte. Zu dieser Zeit trat die Dissoziierung zwischen Lehramt und einem Teil der Theologie besonders deutlich in Erscheinung, wofür ein Wort J. Döllingers beispielhaft ist, das die Theologie zur kritischen Instanz über die Kirche erhebt unter Heranziehung »der rechten, gesunden öffentlichen Meinung . . . vor der zuletzt alle sich beugen, auch die Häupter der Kirche und die öffentliche Gewalt«[7]. Der Modernismusstreit tat ein übriges, um die Wiederherstellung eines ausgewogenen Verhältnisses in die Ferne zu rücken. Aber im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils entwickelte nicht nur die Theologie ein neues Selbstbewußtsein aufgrund ihres Anschlusses an den Geist moderner Wissenschaftlichkeit, der vor allem auf die öffentliche Meinung eine eigentümliche Faszination ausübt; sie erfuhr diese neue Wertschätzung auch von Vertretern des bischöflichen Lehramtes. Auf dem dritten Symposion europäischer Bischöfe vom Jahre 1975 in Rom empfahl der französische Erzbischof Robert Coffy die Herstellung eines neuen Gleichgewichtes zwischen dem Lehramt und der Theologie, das bislang immer zuungunsten der Theologie verschoben gewesen sei. Die hier vorgesehene Gleichordnung wurde mit der »wissenschaftlichen Art« der Theologie begründet, mit der Überlegenheit ihres Verfahrens, nämlich der »genauen und methodischen Prüfung« ihrer Aussagen und schließlich mit ihrer Position »als privilegierter Ort des Dialogs zwischen der Kirche . . . und der Welt«[8]. So konnte es nicht ausbleiben, daß seitens mancher Vertreter der Theologie die Gleichordnung des wissenschaftlichen Lehramtes neben dem »pastoralen Lehramt« der Kirche immer angelegentlicher verlangt wurde, neuestens in Form der Forderung, »daß eine Entscheidung in Fragen des Glaubens und der Sitte nur im Einvernehmen von theologischer Wissenschaft und kirchlichem Lehramt gefunden werden kann«[9]. Diese Forderung von seiten einer sich »modern« verstehenden Theologie erscheint nicht nur deshalb unrealistisch, weil sie den sonst auf dieser Seite geforderten Pluralismus der Theologien nicht bedenkt, der es nicht mehr erlaubt, von »der theologischen Wissenschaft« zu sprechen; sie ist vor allem deshalb un-

---

[6] H. Jedin, Kleine Konziliengeschichte. Freiburg [2]1978, S. 88.

[7] Vgl. L. Scheffczyk, Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Bremen 1965, S. 262. Vgl. auch J. Finsterhölzl, Ignaz v. Döllinger. Graz 1969, S. 251.

[8] Lehramt und Theologie. In: »Orientierung« 6 (1976), S. 64.

[9] N. Greinacher, Kirchliches Lehramt und Theologen. In: »Theologische Quartalschrift« 160 (1980), S. 139.

angemessen,weil sie den Unterschied zwischen der Verantwortung und Vollmacht der Kirche bezüglich des christlichen Glaubens und der andersgearteten Aufgabe der Wissenschaft nicht beachtet.

Die Verantwortung des Lehramtes gegenüber der Glaubenswahrheit und den Glaubenden

In der gegenwärtigen Diskussion wird häufig der Eindruck erweckt, als ob das kirchliche Lehramt als direkte und nächste Regel des Glaubens weder in positiver Verbindlichmachung des Glaubens noch in negativer Abwehr von Glaubensirrtümern agieren könne. In einer in letzter Zeit erfolgten Eingabe einer Theologengruppe an die Bischöfe wird auch der Überzeugung Ausdruck verliehen, »daß irrige theologische Auffassungen nicht durch Zwangsmaßnahmen erledigt werden können. In unserer Welt können sie wirkungsvoll nur durch eine unbehinderte, sachliche, wissenschaftliche Diskussion korrigiert werden, in der die Wahrheit durch sich selber siegt.« Der Grundsatz aber, daß sich die Wahrheit, zumal die Wahrheit des Glaubens, von selbst durchsetzt, ist unzutreffend, vor allem wenn man ihn, wie häufig geschieht, im gleichen Atemzug mit den unscharfen Bestimmungen von der »Geschichtlichkeit« aller Wahrheit versieht, von ihrer »Perspektivität«, von ihrer Situierung »auf verschiedenen Ebenen« oder von ihrer Relationalität (die oft von Relativität und Relativismus nicht getrennt werden kann).

Vom biblisch-christlichen Wahrheitsverständnis her ist eine solche Auffassung der Wahrheit nicht begründet. In diesem Verständnis ist die Wahrheit, die in Jesus Christus personhafte Wirklichkeit und Fülle angenommen hat, etwas Endgültiges und Währendes, selbst wenn sie ob ihrer Fülle immer neuer Auslegung und Vertiefung bedarf. Darin beweist sie auch ihre Lebendigkeit, die von Leben zu Leben geht und die ihr lebendiges Wesen selbst dann behält, wenn sie in begrenzten menschlichen Sätzen formuliert wird. Nicht zufällig beginnen viele definitive Bezeugungen des Glaubens mit einer lebendigen Homologie, etwa nach Art der folgenden: ». . . Wir erklären, verkünden und entscheiden nun unter dem Beistand des Heiligen Geistes zur Ehre der heiligen und ungeteilten Dreifaltigkeit, zum Ruhme und zur Verherrlichung der jungfräulichen Gottesmutter, zur Auszeichnung des katholischen Glaubens und zur Förderung der christlichen Religion.« So führte Pius IX. die Definition der »Immaculata Conceptio« ein (Ds 2803). Auch die in menschlichen Sätzen verlautbarte Glaubenswahrheit ist demnach nichts Theoretisches, nichts nur den Verstand Ansprechendes, sondern etwas den ganzen Menschen Betreffendes, seinen Geist wie sein Herz Beanspruchendes.

Eine solche Leben und Heil vermittelnde Wahrheit ist nun aber auch auf lebendige Weitergabe angewiesen. Leben kann nur durch Leben vermittelt

werden. Deshalb war die christliche Wahrheit stets auf die lebendige Bezeugung angewiesen. Christlicher Glaube ist daraufhin wesentlich Zeugnisglaube, der auf die lebendige Verkündigung durch Propheten, Apostel und Jünger angewiesen ist, so daß von den Glaubenden gesagt werden kann: »Ihr seid auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut« (Eph 2, 20). Damit ist zugleich festgestellt, daß das weitergehende Zeugnis dieses Glaubens mit dem einmal und ursprünglich von den Propheten und Aposteln Bezeugten übereinstimmen muß. Die Rückbindung an das einmal Bezeugte verleiht der christlichen Wahrheit den Charakter des Bestimmten, des Eindeutigen, des in seinem Sinn Entschiedenen (ungeachtet der wieder aus dem Moment der Lebendigkeit kommenden Möglichkeit zur geschichtlichen Vertiefung oder Anreicherung dieses Sinnes). Weil die christliche Wahrheit in dieser Weise »entschieden« ist, weil sie nicht mit einer Skala verschiedenartiger Möglichkeiten und Stellungnahmen zu vergleichen ist, drängt die christliche Verkündigung der Wahrheit auch zur Entscheidung. Deshalb ist der christliche Zeuge und Verkünder sogar zum Martyrium gerufen. Eine solche Forderung wäre unbegründet, wenn die Glaubenswahrheit in ihrem Wesen »mehrdimensional« wäre, wenn sie »auf mehreren Ebenen« läge, so daß sie jeder auf seiner eigenen Ebene verstehen könnte. Letztlich verlangt auch eine »auf mehreren Ebenen liegende« Wahrheit nach einem Einheitsgrund, der gewährleistet, daß es sich um »Ebenen« desselben Wesens und der gleichen geistigen Wirklichkeit handelt. Allein auf diesen Einheitsgrund hin ist eine Entscheidung für den Glauben möglich.

Die Wahrung dieses Einheitsgrundes obliegt zunächst der Kirche als solcher, welche als »Kirche des lebendigen Gottes« zugleich »die Säule und das Fundament der Wahrheit ist« (1 Tim 3, 15). Als Gemeinschaft des Heiligen Geistes ist sie befähigt und verpflichtet, die Wahrheit des Glaubens zu bezeugen und zu bewahren, so daß Paulinus von Nola ohne Übertreibung fordern kann: »Laßt uns am Munde aller Gläubigen hängen, denn der Heilige Geist atmet in jedem Gläubigen.«[10] Die der Kirche anvertraute Christuswahrheit ist unter diesem grundlegenden Aspekt Ausdruck ihrer Einheit mit dem Heiligen Geiste, der durch seine Gegenwart den ganzen Leib zum Träger der Wahrheit macht. Aber das sagt nicht, daß die Gläubigen oder gar jeder einzelne unter ihnen in der gleichen Weise Bewahrer, Zeuge oder gar Richter der Wahrheit sein könnten. Das würde dem lebendigen Organismus des »Leibes Christi« widersprechen, in dem der Heilige Geist »einem jeden seine besondere Gabe zuteilt, wie er will« (1 Kor 12, 11). Es liegt an der Kirche als gegliederter Gemeinschaft und als organischer Ordnung mit ihrem Haupt in Christus, daß auch die Verantwortung für die Wahrheit und die Befähigung zu ihrer Bezeugung eine gegliederte und differenzierte ist. Die

[10] Paulinus v. Nola, Epist. 4.

Zeugnisfähigkeit und Zeugnispflicht ist bei den Gläubigen eine lebensmäßig-gnadenhafte, weil aus der Taufgnade erfließend, während sie bei den Bischöfen eine amtlich-charismatische ist; sie ist bei den ersteren eine wurzelhafte oder radikale, weil aus dem gnadenhaften Grund des Leibes hervorkommend, wogegen sie bei den Amtsträgern eine »prinzipale«, das heißt vom Haupte Christus übertragene ist; sie ist schließlich bei den Gläubigen eine persönliche, inoffizielle und empfehlend-darbietende, während sie im Lehramt gemäß der Abkunft vom Haupte (Christus) einen öffentlich-verbürgenden (authentischen), offiziellen und autoritativen Charakter besitzt.

Dieses Verhältnis beruht auf dem organischen Zusammenhang und den damit gegebenen Wechselwirkungen zwischen den Gläubigen und dem Lehramt in Sachen der Glaubensbezeugung, die bei innigster Verbundenheit im Heiligen Geiste doch auch eine Verschiedenheit in der Art und Weise der Ausübung der Wahrheitsbezeugung wie in der Bedeutung dieses Zeugnisses zum Ausdruck bringt.

Vermöge dieser inneren seinshaften Einheit kann die öffentliche, authentische Ausübung des Lehramtes, grundsätzlich genommen, niemals gegen das Anliegen, gegen die Stellung und Bedeutung der Gläubigen gerichtet sein. Sie ist trotz des Einsatzes der besonderen geistlichen Vollmacht und Autorität ein Dienst an den Gläubigen, wie ihn Paulus erklärt: »Wir wollen ja nicht Herren über euren Glauben sein, sondern wir sind Helfer zu eurer Freude« (2 Kor 1, 24). Diese hier angesprochene Hilfsbedürftigkeit der Gemeinschaft der Glaubenden in Sachen der Wahrheitsverkündigung kommt nicht aus der Unterstellung einer Schwäche und Defizienz des Glaubens der Gemeinde, obgleich eine realistische Sicht der »Kirche der Sünder« immer auch den Irrtum und die »verderblichen Irrlehren« (2 Petr 2, 1) in der Gemeinde wahrnehmen wird. Diese Bedürftigkeit gründet schon in der Art ihres Glaubenszeugnisses, das nun einmal kein authentisches, kein normatives und letztlich (in Zweifelsfällen) entscheidendes sein kann und so immer auf die normierende und authentische Bezeugung der Hirten angewiesen ist (wie auch umgekehrt das amtliche Zeugnis der Hirten immer auf die lebensmäßige Bezeugung seitens der Gläubigen angewiesen bleibt). Die authentische und normative Bezeugung ergeht dann zum Schutz der Glaubenden und zur Festigung ihres Glaubens, auch wenn dies in gewissen Situationen nicht von allen anerkannt werden mag. Auch wenn sich angesichts einer solchen lehramtlichen Bekundung seitens der davon nicht überzeugten Gläubigen weiterhin Fragen nach der Opportunität, der Gediegenheit und Vollkommenheit des betreffenden Zeugnisses stellen können, so werden sie doch die Berechtigung wie auch den Inhalt eines solchen authentischen Zeugnisses nicht ablehnen können, wenn sie nicht einem gänzlich anderen Verständnis der Glaubensvermittlung in einer organisch verbundenen Glaubensgemeinschaft huldigen, das dann kein katholisches mehr sein könnte.

Die Bischöfe sind jedenfalls auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil dazu gehalten, ihre Lehrvollmacht in dieser Weise leitend, regelnd und urteilend einzusetzen. Entgegen der heute verbreiteten Meinung, daß ein solches autoritatives Urteilen dem Geist des Konzils nicht entspreche, ist der Hinweis an die Inhaber des Bischofsamtes zu beachten: »So lassen sie den Glauben fruchtbar werden und halten die ihrer Herde drohenden Irrtümer wachsam fern« (vgl. 2 Tim 4, 1–4).[11] Es ergeht aber auch die weitere Forderung: »Vor allem sollen sie besorgt sein um jene Gegenden der Erde . . ., in denen die Gläubigen . . . in der Gefahr schweben, den Geboten des christlichen Lebens untreu zu werden, ja den Glauben selbst zu verlieren.«[12] Von den Nachfolgern der Apostel wird sogar ein noch entschiedenerer Einsatz verlangt, der sich schließlich auch auf die Gläubigen überträgt (worin die Einheit des Zeugnisses wiederum zum Ausdruck kommt), nämlich der Kampf für den wahren Glauben: »Wenn die Apostel das, was auch sie empfangen haben, überliefern, mahnen sie die Gläubigen, die Überlieferungen . . . festzuhalten und für den Glauben zu kämpfen, der ihnen ein- für allemal überliefert wurde« (vgl. Jud 3)[13].

Trotz der eindeutigen Lehre des Konzils ist heute die gegenteilige Auffassung im Wachsen, nach der die Kirche ihre so verstandene Vollmacht nicht normierend einsetzen sollte. Was ihr allenfalls noch zugestanden wird, ist die Möglichkeit, ihre Lehre in der Weise der Predigt zu verkünden und sie den entgegengesetzten Meinungen entgegenzuhalten, gemäß der Theorie von der sich selbst durchsetzenden Wahrheit (die an dieser Stelle offensichtlich die dauernde Existenz und das Wachstum des Irrtums in einer auf die Wahrheit Jesu Christi verpflichteten Glaubensgemeinschaft in Kauf nimmt).

Der Trugschluß, der in einer solchen Empfehlung gelegen ist, liegt offen zutage. Er besteht in einer unbedachten Gleichsetzung des Lehramtes mit dem Predigtamt. So hoch das Predigtamt nun auch für die Vermittlung, die Anregung und die Stärkung des Glaubens zu schätzen ist, so vermag es doch die Einheit, die Verbindlichkeit und die Verpflichtung des Glaubens nicht zu gewährleisten. Das kann allein das Lehramt leisten, das mit der Vorlage des Glaubens zugleich auch authentisch, mit geistlicher Vollmacht und fordernd auftritt gegenüber jenen, die sich in Freiheit der Gemeinschaft des Glaubens angeschlossen haben. Ein solches Auftreten ist zugleich auch mit Weisungsvollmacht und mit dem Recht verbunden, dem Glaubensurteil effektiv Anerkennung zu verschaffen. Deshalb darf das Lehramt nicht nur sprechen und verkünden. Es muß zur Durchsetzung der Lehre auch rechtlich tätig sein.

Ein Lehramt, das nur spräche und in Worten tätig wäre, würde den Charakter des authentischen Lehramtes bald verlieren. Das ergibt sich aus der

[11] *Lumen gentium*, 25.
[12] *Christus Dominus*, 6.
[13] *Dei Verbum*, 8.

Tatsache, daß es in der Kirche nur zwei Gewalten und Vollmachten gibt: die priesterliche Vollmacht, zu der die Ausspendung der Sakramente und die Verkündigung des Wortes gehört, und die Hirtengewalt, die zur inneren wie äußeren Leitung der Kirche gehört. Die sogenannte Lehrvollmacht oder das Lehramt ist demnach keine völlig eigenständige, von den anderen abgehobene Gewalt. Sie nimmt vielmehr eine eigentümliche Zwischenstellung ein, in der sich priesterliche Vollmacht und Hirtengewalt verbinden. Sie bilden so einen relativ eigenen Bereich, der aber im Grunde durch das Ineinandergreifen der beiden ersten Bereiche zustande kommt. Wenn nun diesem Bereich gänzlich das Moment des richterlich Verbindlichen entzogen würde, könnte sich das Lehramt im ganzen nicht mehr halten. Es müßte sozusagen in die Wortverkündigung zurückfallen, welche jedoch in den Bereich der priesterlichen Vollmacht hineingehört. In diesem Bereich ist zwar die Predigt angesiedelt, die an Gläubige wie an Zweifler ergeht. Aus diesem Bereich heraus und mit dem Worte der Predigt ist aber eine mit Vollmacht vorgehende Bewahrung des Glaubens nicht möglich.

Eine Kirche, die sich nur auf die Predigt und auf die Verkündigung der Wahrheit beschränkte, ihre Geltendmachung aber nicht mit geistlicher Vollmacht nach außen schützen und durchsetzen könnte, müßte ihr Lehramt verlieren. Freilich würde davon sofort auch die Hirtengewalt betroffen. Sie könnte sich so nicht mehr auf den Bereich des Wortes beziehen. Die Kirche müßte folgerichtig der Wahrheit genauso wie dem Irrtum Raum geben. Sie wäre damit für den das Heil suchenden Menschen entbehrlich. Sie wäre dann nicht die Vergegenwärtigung Christi und die vom Geist Erfüllte, sondern müßte, wie alle anderen Menschengemeinschaften auch, nur nach der Wahrheit suchen. Aber auch hier wäre noch zu bedenken, daß man schon vieles an verbindlicher Wahrheit gefunden haben und anerkennen muß, um weiter suchen zu können. Als Zeugin und authentische Vermittlerin der Wahrheit Jesu Christi, der »derselbe gestern, heute und in Ewigkeit ist« (Hebr 13, 8), muß die Kirche auch urteilend, richtend und entscheidend über die Lehre und die Lehrenden befinden können, und dies nicht aus einem von außen kommenden Machtanspruch, sondern wegen der im ganzen Organismus angelegten Notwendigkeit der Einheit im Glauben.

Die Zuordnung der Theologie zum Lehramt

In der heutigen Diskussion bleibt dieser Zusammenhang zwischen der Glaubensbekundung der Gläubigen und dem authentischen Urteil des Lehramtes weithin unbeachtet. Daraufhin kann der Eindruck entstehen, als ob die lehramtliche Weisung von außen über die Gläubigen verhängt werde und ihnen ohne Notwendigkeit Lasten auferlege. Dabei kommen solche Weisungen

doch aus dem gleichen geisterfüllten Lebensgrund und wollen nur helfen (und sollen auch helfen), dem in seiner Art nicht definitiven Urteil der Gläubigen Eindeutigkeit, Gewißheit und Festigkeit zu verleihen. Wenn das nicht beachtet wird, droht auch die wesentliche Erkenntnis verloren zu gehen, daß es aufgrund des Eingebundenseins von Lehramt und Gemeinde in den gleichen Glauben der Kirche einen seinshaften Konsens zwischen den Hirten und allen Gliedern gibt. Dieser kann zwar im Einzelfall faktisch mancher Probe und Belastung ausgesetzt werden, ist aber wesentlich nicht aufhebbar, es sei denn, daß man die Kirche als geisterfüllte *Communio* unter dem Haupte Christus nicht ernst nimmt.

Wird aber diese innere Verbindung zwischen dem Leben des Glaubens im ganzen »Leib Christi« und der vom Amt ergehenden »Glaubensvorschrift« nicht mehr bedacht, so wird auch die Verhältnisbestimmung der Theologie zum Lehramt schwankend und unsicher. Diese Unsicherheit muß sich mit einer gewissen Notwendigkeit einstellen, wenn das Leben des Glaubens in der *Communio* nicht als das Medium oder als die Vermittlungsgröße anerkannt wird, die allein auch die Zuordnung von Theologie und Lehramt in das richtige Gefüge bringt. Dagegen wird in der aktuellen Diskussion die Frage oft so eingeführt und behandelt, als ob sich die beiden Größen »Lehramt« und »Theologie« unvermittelt gegenüberstünden und als ob es um die Vereinbarkeit zweier isolierter Größen gehe, die ein mehr oder weniger problematisches Arrangement zu treffen hätten.

Dieser Auffassung gegenüber ist als sicherer Ausgangspunkt der Problematik der Grundsatz zu wählen, daß der Theologe die Gemeinschaft der Glaubenden nicht entbehren kann. Er empfängt den Glauben ja nicht durch seine Wissenschaft in einer der Kirche überhobenen Position, gleichsam in kirchlicher Exterritorialität, sondern aus dem Lebenszusammenhang der Kirche. Auch sein Glaube gründet im und wächst aus dem »sensus fidelium«. Da aber dieser »sensus fidelium« nicht ein schlechthin bevollmächtigter, authentischer und verbindlicher ist, der Glaubende jedoch auch einer solchen authentischen Bekundung des Glaubens durch die »apostolischen« Lehrer bedarf, ist auch der Theologe auf das authentische Lehramt angewiesen, solange er sich nur als ein Glaubender und in der Glaubensgemeinschaft Stehender weiß. Von hier aus ist die Auffassung Newmans zu würdigen, der trotz seiner großen Hochachtung vor der Theologie und ihren Vertretern ihre Stellung und Kompetenz doch in den Bereich der Gläubigen und ihres lebendigen Glaubenssinns einordnet[14].

Damit ist auch festgestellt, daß der Glaube nicht aus der Theologie kommt und von ihr vermittelt wird, sondern von der glaubenden und lehrenden Kir-

[14] Briefe und Aufzeichnungen aus der katholischen Zeit. Mainz ²1967, S. 634 ff.; vgl. auch Hans Urs v. Balthasar, Der antirömische Affekt (Herderbücherei Bd. 492). Freiburg 1974, S. 195.

che. »So gründet der Glaube in der Botschaft« (Röm 10, 17), die angenommen und verkündet werden muß. Zur Verkündigung gehört aber die kirchliche Sendung; denn »wie soll jemand verkündigen, wenn er nicht gesandt ist?« (Röm 10, 15). So ist der Theologe zuerst als Glaubender auf die Übernahme des Glaubens der Kirche angewiesen. Aber auch wenn er als Wissenschaftler den Glauben in eine Reflexionsgestalt erhebt, bleibt er an die Vorlage des Glaubens durch die Kirche gebunden. Darum empfängt er bezeichnenderweise auch für die Ausübung der Lehre eine kanonische Sendung *(missio canonica)*. Er erkennt damit an, daß die Theologie Glaubenswissenschaft und in einem bestimmten Sinne auch »kirchliche Wissenschaft« ist.

So scheint allerdings der Theologie die Überordnung bezüglich des schlichten Glaubens genommen zu sein, wie sie dadurch scheinbar auch eine Minderbewertung gegenüber dem Lehramt erfährt. Was die angeblich mangelnde Höherstellung der Theologie im Hinblick auf den schlichten Glauben angeht, so ist freilich zu sagen: die Theologie kann sich nicht derart über den Glauben erheben, daß sie einen inhaltlich neuen, einen an Gehalt und Wesen höheren Glauben anzubieten vermöchte. Wie J. A. Möhler bemerkt, unterscheidet sich der Theologe »von dem einfach Gläubigen nicht durch den Inhalt seines Wissens, sondern bloß durch die Form, welche das beiden Gemeinsame angenommen hat«[15]. Es ist die Form eines bewußten, reflektierten, mit den Mitteln des Wissens explizierten Glaubens, der aber im Wesen und Gehalt derselbe bleibt.

Deshalb ist die wissensmäßige Arbeit des Theologen an diesem Glauben nicht gering zu achten. Sie soll von diesem Glauben vernunftgemäße Rechenschaft ablegen (vgl. 1 Petr 3, 15). Sie vermag die Wahrheit, die sie aus dem Glauben, nicht aus der Wissenschaft empfangen hat, denkerisch auszuweisen, tiefer in ihren Sinn einzudringen, sie zu läutern, ihren Beziehungsreichtum zu entfalten, sie mit dem Weltwissen in Verbindung zu bringen und sie diesem immer neu zu applizieren (wie sie auch umgekehrt von diesem Wissen Anregungen, Motivationen und praktische Abzweckungen entgegennehmen wird). Mit all dem vermag sie von sich aus den Glauben nicht zu erzeugen, wie sie sich auch über ihn nicht erheben kann. Aber sie leistet damit einen wichtigen Dienst zur Ausgestaltung des Glaubens in die Form höherer Bewußtheit und Reife.

Damit ist aber auch schon der Einwand getroffen, wonach die Theologie durch ihre grundlegende Einordnung in die lebendige Gemeinschaft der Glaubenden eine Wertminderung gegenüber dem kirchlichen Lehramt erfahre; denn wenn die Theologie einen Dienst am Glauben leistet, leiht sie damit ihre Hilfe auch schon dem Lehramt und vollführt auch an ihm einen Dienst. Vermöge der organischen Einheit vom lebensmäßigen Glaubenszeugnis der

[15] Die Einheit in der Kirche (hrsg. v. J. R. Geiselmann). Köln 1957, S. 125.

Gläubigen und authentischer Bezeugung desselben Glaubens durch das Lehramt kann nichts, was den Glauben der Gläubigen fördert, ohne Beziehung und Wirkung auf das verbindliche Zeugnis des Lehramtes sein. Auch die Träger des Lehramtes erfahren also durch eine im Gesamt der Glaubenden stehende Theologie einen bedeutsamen Dienst. Er hilft ihnen, die ja auch Glaubende sind, diesen Glauben zu tieferem Verständnis zu führen, seine geschichtlichen Gründe und Bedingtheiten zu erfassen, seinen Zusammenhang in sich selbst und seine Ausfaltungsmöglichkeiten in das jeweilige Zeitbewußtsein besser zu verstehen. Das alles bedeutet eine Bereicherung des Glaubensverstehens, die auch von Bedeutung für die Wirksamkeit der verbindlichen, authentischen Lehrverkündung des Amtes und für die verpflichtende Vorlage der Glaubenswahrheit ist.

An diesem Punkte tritt aber auch der Unterschied zwischen der lehramtlichen Verkündigung und dem Glaubensdenken der wissenschaftlichen Theologie in Kraft. Dieses Denken kann weder von seiner Herkunft aus dem Glaubenssinn der Gläubigen noch von seiner Wissenschaftlichkeit her eine letzte Verbindlichkeit und bindende Vollmacht in der Darlegung des Glaubens beanspruchen. Es kann nicht den Charakter einer authentischen Glaubensregelung annehmen, weil der Glaube nicht aus der Wissenschaft kommt, sondern verbindlich nur von den dazu bestellten Zeugen vermittelt wird, in Weiterführung der Vollmacht Christi und unter Begabung mit dem Charisma des Geistes. Weil die Theologie als Glaubenswissenschaft diese vom Haupte Christus ausgehende Vollmacht und das vom Geist geschenkte Amtscharisma nicht zu eigen hat, kann sie auch in der bevollmächtigten Glaubensregelung nicht als gleichgeordneter Partner des Lehramtes auftreten, so sehr sie dabei immer auch gehört werden wird. Sie muß sogar, was die Problematik auf die Spitze treibt, im Krisenfall die Vollmacht des Lehramtes über sich selbst und über ihre Thesen anerkennen.

Von diesem Fall her wird nun heute gelegentlich das Verhältnis zwischen Lehramt und wissenschaftlicher Theologie in eine Aporie hineingetrieben, aus der sich zuletzt nur die Unterordnung des Lehramtes unter die Theologie ergeben kann. Es wird bemängelt, daß im Entscheidungsverfahren etwa »die höhere Kammer der Kardinäle, die . . . zum größeren Teil über ihren altgewordenen Schulsack hinaus nichts von Theologie verstehen, allein berät und entscheidet, was dann noch einmal der formalen Autorität des Papstes unterbreitet wird«[16]. Deshalb wird hier die Heranziehung von Theologen auch für die Entscheidungen auf höchster Ebene gefordert, aber nicht gesehen, daß das Problem damit nur verschoben wird; denn bei einem Dissens der Experten (was das Normale ist und gerade heute bei der immer wieder empfohle-

[16] K. Rahner, Theologie und Lehramt. In: »Stimmen der Zeit«, Heft 6 (1980), S. 371.

nen Pluralität der Theologien erwartet werden muß), müßte schließlich das Lehramt doch einmal die Entscheidung selbst fällen.

Die hier zum Ausdruck gebrachte Kritik ist auch insofern schwach, als man die angebliche theologische Insuffizienz der Amtsträger weder als Tatsachenbehauptung beweisen noch als Argument in einen theologischen Beweisgang aufnehmen kann. Auch wenn man dem Papst bei Vornahme eines Entscheidungsaktes nur eine rein formale Autorität zuerkennt, hat man seine Stellung und Funktion in der lebendigen Glaubensgemeinschaft der Kirche und der Mitbischöfe verkannt.

In Wahrheit ist hier an einem entscheidenden Punkte der Charakter der bevollmächtigten und authentischen Glaubensbeurteilung des Lehramtes nicht mehr gesehen. Sie kommt nicht aus einer noch so vollkommenen theologischen Erudition, sondern aus der Befähigung und Verpflichtung (dem Charisma) des in die Kirche eingebundenen, in ihrer Mitte stehenden Amtes. Sie erwächst nicht aus der Kenntnis eines oder aller geltenden theologischen Systeme, sondern aus einer Gesamtschau der Glaubenswirklichkeit der Kirche, die reflexiv nicht eingeholt werden kann. Wie der »sensus fidelium« der einfachen Gläubigen grundsätzlich befähigt ist, die Wahrheit oder Falschheit einer theologischen Behauptung zu erkennen, so vermag dies auf höherer Ebene das Lehramt erst recht vermöge eines aus der Verantwortung für das Ganze kommenden spezifischen Glaubenssinnes, der nicht zuletzt mit der Bindung an die Tradition gegeben ist. Das aus diesem Sinn erwachsende Urteil ist nicht wesentlich auf die fachspezifische Kenntnis der Forschung und der innerwissenschaftlichen Problematik angewiesen. Es ist weniger ein Urteil der rein theoretischen analysierenden Erkenntnis, sondern ein solches nach Art der praktischen religiösen Vernunft, die auf das Leben der Kirche im ganzen ausgerichtet ist und auf das Heil der Gläubigen Bezug nimmt. So hat die Kirche im Grunde Glaubensfragen niemals »aristotelice« entschieden, das heißt in der Weise wissenschaftlicher Reflexion, sondern »piscatorie«, »nach Art der Fischer«[17], das heißt in Ausrichtung auf das kerygmatische und heilshafte Interesse aller Gläubigen. Wer ihr diese Fähigkeit abspricht, unterstellt sie letztlich der theologischen Wissenschaft und liefert sie damit auch den theologischen Meinungen aus.

Deshalb ergeht das Urteil des Lehramtes, streng genommen, auch nicht über das theologische Verfahren als solches, sondern über sein Ergebnis und dessen Vereinbarkeit mit dem bestehenden Glauben der Kirche. Es ist einsichtig, daß ein letztverbindliches Urteil über die Vereinbarkeit eines wissenschaftlichen Datums mit dem Glauben der Kirche nicht von der Wissenschaft gefällt werden kann, sondern nur vom Glauben selbst, bzw. von der ihn

[17] Vgl. dazu A. Grillmeier, »Piscatorie« – »Aristotelice«. Zur Bedeutung der »Formel« in den seit Chalkedon getrennten Kirchen. In: Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg 1975, S. 285.

authentisch auslegenden Lehrinstanz. Anders würde die Wissenschaft den Glauben normieren und ihn damit als Glauben aufheben.

Der an dieser Stelle immer wieder erhobene Vorwurf der Beschneidung oder Aufhebung der Freiheit der Theologie beruht ebenfalls auf einem Mißverständnis der in einem Glaubensorganismus geltenden Gesetzmäßigkeit. In ihm nehmen alle teil an der befreienden Kraft des Glaubens, nachdem sie sich alle an diesen Glauben gebunden haben. Von dieser Bindung kann sich keiner lösen (auch der Papst nicht), wenn er Glied der *Communio* bleiben will. Innerhalb dieser selbstgesetzten Bindung kommt dem Theologen jede wissenschaftliche Freiheit zu. Er kann seine Wissenschaft mit einer Vielzahl von Methoden in die ganze Weite des Weltwissens entwickeln. Dabei darf er auch eine kritische Funktion an der Kirche ausüben oder an der Entwicklung des Dogmas und an der unvollkommenen Interpretation des Glaubens. Er besitzt sogar die Freiheit, die Glaubensantwort selbst in gewisser Weise zu »hinterfragen«. Die katholische Theologie kennt den Aufweis der natürlichen Glaubwürdigkeit des Glaubens, der fragend, problematisierend und sogar unter Anwendung des Zweifels geführt werden muß. Aber dieser Zweifel kann bei einem Glaubenden eben nur ein wissenschaftlicher und methodischer sein; denn ein formeller Zweifel am Glauben bedeutet dessen Zerstörung und eine Trennung auch von der *Glaubens*wissenschaft.

In der Durchführung dieser seiner Arbeit, im Verfahren, in den Fragestellungen und in den Interpretationsversuchen ist der Theologe von der kirchlichen Lehrautorität nicht eingeschränkt. Dies geschieht auch in dem besonderen Falle nicht, in dem das Lehramt ein Glaubensurteil fällt, das ihn und seine Lehre betrifft. In einem solchen Falle wird der Theologe von der Kirche nur an das Prinzip erinnert, auf dem er mit seiner Arbeit gründet und nach dem er angetreten ist. Es besagt, daß der Glaube nicht Leistung des menschlichen Geistes und der Wissenschaft ist, sondern aus der göttlichen Offenbarung kommt und von der lehrenden Kirche authentisch vermittelt wird. Die Kirche urgiert hier nur das vom Theologen ursprünglich anerkannte Prinzip der freien Bindung an die Glaubensgemeinschaft in ihrer gestuften Verkündigungsfähigkeit und Lehrvollmacht. Anders würde die Kirche sich mit gegeneinanderstehenden Glaubenslehren und geradezu mit einer »doppelten Wahrheit« abfinden.

Eine solche Alternative steht der Kirche aus ihrem Wesensverständnis heraus nicht offen. Der Theologe wird dies anerkennen, selbst wenn ihm im Spannungsfall, der sich immer wieder ereignen kann, daraus Belastungen erwachsen. Er wird sie, wie viele Beispiele der Geschichte zeigen, mit einer gewissen Generosität tragen können, vorausgesetzt, daß er sich den Blick für die in aller Menschlichkeit geheimnisvolle Größe der Kirche bewahrt.

Theologie und Kirchenpolitik

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Das Thema »Theologie und Kirchenpolitik« setzt zunächst die Klärung der Frage voraus, was unter Theologie zu verstehen sei und was unter Kirchenpolitik. Erst wenn beides wenigstens in ganz groben Zügen bestimmt ist, kann das »Und« definiert werden, in dem zweifellos die eigentliche Absicht des Themas liegt.

Was ist Theologie?

Fragen wir also vorab: Was ist Theologie? Darauf wäre zunächst geistesgeschichtlich zu antworten, daß Theologie ein spezifisch christliches Phänomen ist, das aus der eigentümlichen Struktur des im Christentum gemeinten Glaubensaktes resultiert; die besondere Entwicklung, die die europäische Kultur innerhalb der Weltkulturen genommen und die besondere Stellung, die sie darin gewonnen hat, hängen mit der hier waltenden Struktur eng zusammen. Näherhin ergibt sich Theologie notwendig aus der Verschmelzung von biblischem Glauben und griechischer Rationalität, auf der schon im Neuen Testament selbst das geschichtliche Christentum beruht. Wenn das Johannes-Evangelium Christus als den Logos bezeichnet, so kommt diese Verschmelzung sehr deutlich zum Vorschein: Der Text drückt damit die Überzeugung aus, daß im christlichen Glauben das Vernünftige, die Grundvernunft selbst zum Vorschein kommt, ja, er will sagen, daß der Grund des Seins selbst Vernunft ist und daß die Vernunft nicht ein zufälliges Nebenprodukt aus dem Ozean des Unvernünftigen darstellt, aus dem eigentlich alles stammte. In dem christlichen Grundakt steckt so eine doppelte Aussage:

1. Im christlichen Glauben kommt die *Vernunft* zum Vorschein; gerade als Glaube will er *Vernunft*.
2. Die Vernunft kommt durch den christlichen *Glauben* zum Vorschein; die Vernunft setzt den *Glauben* als ihren Lebensraum voraus.

Damit ist ein Spannungsverhältnis gesetzt, das letzten Endes auch hinter dem »Und« unseres Themas steht: Zum Wesen christlichen Glaubens muß es von da aus gehören, seine eigene Vernunft und darin die Vernunft selbst, die Vernünftigkeit des Wirklichen zu suchen. Aber umgekehrt gibt er der Vernunft für ihr Suchen den Auftrag mit auf den Weg, im Glauben die Bedingung der Möglichkeit für ihr eigenes Wirken anzuerkennen und ihre Totalität nicht bis zu der Auflösung ihres eigenen Grundes voranzutreiben; denn das hieße, daß sie sich mit der göttlichen Vernunft verwechselt und

gerade so die Kommunikation mit der göttlichen Vernunft preisgibt, von der sie lebt. Eine solche Selbstbegrenzung der Vernunft des Menschen mag für den heutigen Hörer als vorkritisch erscheinen. Daß sie zumindest als strukturelles Muster letztlich unverzichtbar ist, haben gerade Horkheimer und Adorno mit ihrer Analyse der Dialektik der Aufklärung gezeigt: Aufklärung lebt von der Vorstellung der Absolutheit, sagen wir ruhig: der Göttlichkeit der Wahrheit. Wenn sie diese ihre eigene Bedingung nicht mehr anerkennt und ihre eigene Absolutheit über diese vorausgesetzte Absolutheit der Wahrheit hinaustreibt, kehrt sie mit innerer Logik zur Rechtfertigung des Irrationalen zurück und macht die Vernunft selbst zu einem irrationalen Zufall[1]. Um dies zu belegen, braucht man gar nicht auf Denker zu verweisen, die Freiheit und Menschenwürde zu überholten Begriffen erklären und ausdrücklich das Irrationale über das Rationale oder gleichberechtigt neben dieses stellen. Ganz allgemein gilt: Wo der Urknall als der Urbeginn der Welt gilt, ist nicht mehr die Vernunft Maßstab und Grund der Wirklichkeit, sondern das Unvernünftige; auch die Vernunft ist dann nur ein durch »Zufall und Notwendigkeit«, ja, durch einen Irrtum zustandegekommenes Nebenprodukt des Unvernünftigen und insofern dann auch selbst etwas letztlich Unvernünftiges[2]. Es ist dann auch gar nicht einzusehen, warum man ausgerechnet in ihr einen bleibenden Maßstab, eine letzte Instanz sehen sollte; da sie selbst unvernünftig ist, kann das Unvernünftige in allen Formen das gleiche Recht neben ihr und mit ihr in Anspruch nehmen.

Aber kehren wir zur Theologie zurück. Sie beruht auf der geglaubten Voraussetzung, daß das Geglaubte, nämlich der eigene Grund, vernünftig ist, ja, die Vernunft selbst. Daher gehört es zum Glauben, daß er seinen Grund und seinen Gehalt zu verstehen sucht, und genau dieses Unterfangen nennen wir Theologie; genauerhin sprechen wir von Theologie, wenn dieses Unterfangen in geordneter Form und unter gemeinschaftlich anerkannten, begründeten Regeln geschieht, die wir als Methode bezeichnen. Das bedeutet, daß die Theologie die Grundfrage der griechischen Philosophie aufnimmt, mit der

---

[1] Vgl. R. Spaemann, Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins. In dieser Zeitschrift 3/79, S. 268 ff.; A. Görres, Kennt die Psychologie den Menschen? In dieser Zeitschrift 5/77, S. 21 ff.

[2] M. Kriele, Befreiung und politische Aufklärung. Freiburg 1980, S. 248 f.: »Daß vor dem Urknall noch der Logos war, aus dem alles geworden und ohne den nichts geworden ist, und daß dieser in irgendeiner Weise in das menschliche Leben hineinwirkt – eine solche oder ähnliche Annahme ist heute wie früher Mindestbedingung für die Achtung vor dem Menschen. ›Menschenwürde‹ im Verständnis der politischen Aufklärung ist ein metaphysischer Begriff. Er wird sinnlos unter der Voraussetzunmg, daß der Mensch ›nur‹ Resultat zufälliger Evolution ist.« Vgl. umgekehrt die radikal antimetaphysische Position bei J. Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie. München 1973[5], S. 149: »So mancher ausgezeichnete Geist scheint auch heute noch nicht akzeptieren oder auch nur begreifen zu können, daß allein die Selektion aus störenden Geräuschen das ganze Konzert der belebten Natur hervorgebracht haben könnte.« Über die Entstehung des Lebens und des Menschen, S. 179: »Unsere ›Losnummer‹ kam beim Glücksspiel heraus.«

der menschliche Geist in ein neues Stadium seiner Geschichte getreten war: die Frage nach der Wahrheit selbst, nach dem Sein selbst. Der christliche Theologe interpretiert nicht bloß Texte, sondern er fragt nach der Wahrheit selbst und er sieht den Menschen als wahrheitsfähig an. Ich halte daher die These von Martin Kriele für richtig, daß die christliche Theologie, wenn sie richtig funktioniert, als Kraft der Aufklärung anzusehen ist [3].

Allerdings zeigt sich hier sofort wieder die Problematik des Begriffs »Aufklärung«. Denn je weiter die Aufklärung geschichtlich voranschritt, desto mehr ist sie einer Einengung des Vernunftbegriffs verfallen: Vernünftig ist, was reproduzierbar ist. Das bedeutet: Vernunft wird positivistisch. Damit beschränkt sie sich auf das, was immer wieder im Experiment vorgeführt werden kann; das aber zur hat zur Folge, daß sie auf ihre eigene Ausgangsfrage verzichtet, auf die Frage »Was *ist* das?«, und sie ersetzt durch die pragmatische Frage: »Wie funktioniert das?« Dies wiederum besagt: Unter dem Zwang ihrer Sicherheitsmaßstäbe verzichtet die Vernunft auf die Frage nach der Wahrheit und untersucht nur noch die der Machbarkeit. Damit hat sie als Vernunft im Grunde abgedankt [4].

Genau an diesem Punkt ist die Entwicklung seit einiger Zeit angelangt, und er ist es, der die Universität von innen her zerreißt. Denn die Universität war entstanden, weil der Glaube die Suche nach der Wahrheit für möglich erklärte und zu dieser Suche zwang, die dann ihrerseits eine Ausweitung ihres Bereichs in alle Ebenen des menschlichen Erkennens verlangte und so die verschiedenen Fakultäten hervorbrachte, welche doch alle mitten in der Verschiedenheit ihrer Gegenstände zusammengehalten waren durch die gemeinsame Zuordnung zur Frage nach der Wahrheit, deren letzte Ermöglichung sie in der Theologischen Fakultät verwahrt wußten. Weil das menschliche Wissen auf einer letzten Einheit fußte, konnten sich die Wissenden und nach Wissen Suchenden in der *Universitas* von Lernenden und Lehrenden vereinigen. Die Universität ist ein Produkt des im christlichen Glaubensakt liegenden Auftrags an die Vernunft; wo dieser Zusammenhang sich völlig auflöst, tritt zwangsläufig eine bis auf den Grund gehende Krise der Universität ein. Das erste Stadium einer solchen Auflösung ist zunächst, daß die Wahrheitsfrage als eine unwissenschaftliche Frage aus der Universität verschwindet. Die Universität gerät unter das Gesetz des Positivismus und wird

---

[3] A.a.O.; vgl. Politische Aufklärung gegen neuen Dogmatismus? Ein Gespräch mit Prof. M. Kriele. In: »Herderkorrespondenz« 34 (1980), S. 120–127.

[4] Vgl. zur Problematik des modernen wissenschaftlichen Denkens K. Hübner, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft. Freiburg 1978. Als Versuch einer Überwindung des Positivismus wichtig K. R. Popper, Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf. Hamburg 1973. Über Rationalität und Religion R. Schaeffler, Religion und kritisches Bewußtsein. Freiburg 1973. Mit kristallener Klarheit ist der Standpunkt des positivistischen Denkens neu formuliert bei J. Monod, a.a.O., S. 30. Monod macht aber redlicherweise auch die Aporie deutlich, in die das Denken durch ein solches Frageverbot gerät, wie es ihm als zwingend erscheint.

damit zu einem Ensemble von Fachschulen, in denen die verschiedenen Spezialisierungen der positivistischen Vernunft und des funktionalen Denkens mit höchstem Anspruch weiter entwickelt werden.

Dies war die Lage der deutschen Universität von Kriegsende bis 1968. Das Gemeinsame der einzelnen Fachunternehmungen ist in dieser Situation nur noch die positivistische Begrenzung der Vernunft, das Verbot der Wahrheitsfrage. Einer solchen Ausrichtung der Universität gegenüber ist der Begriff der »Fachidiotie« nicht gänzlich unangebracht, weil der positivistische Grundansatz in die positivistische Fachlichkeit zwängt und die tiefergehende Frage nach dem Woher und Wozu des Ganzen als methodenfremd ausschließt. Insoweit ist die Explosion von 1968 nicht einfach unbegründet, sondern von der Sache her unvermeidlich gewesen. Nur bleibt die marxistische Ideologie, von deren verschiedenen Varianten her die Kritik geführt wurde, dem Anschein entgegen letztlich systemimmanent[5]. Denn als Materialismus lehnt sie notwendig den Primat des Logos ab; am Anfang steht nicht die Vernunft, sondern das Unvernünftige; die Vernunft ist als eines der Entwicklungsprodukte des Unvernünftigen im letzten selbst etwas Unvernünftiges. Das heißt: Die Dinge haben als unvernünftige keine Wahrheit, sondern die Wahrheit kann der Mensch erst machen, sie ist eine Setzung des Menschen, und das heißt in Wirklichkeit: Es gibt keine Wahrheit. Es gibt nur Setzungen des Menschen, das heißt die notwendige Parteilichkeit der Vernunft, die den Zwang der Entwicklung im voraus erkennt, ihm vorausläuft und damit den Zwang zur Freiheit erhebt. Von diesen Voraussetzungen her kann zwar der Positivismus überschritten werden durch Sinngebungen, die sich deswegen als moralisch darstellen lassen, weil sie dem Gesetz der Entwicklung vorgreifen; darauf beruht die Faszination dieser Einstellungen und darauf auch die zwangsläufige Unterlegenheit aller bürgerlichen, im Positivismus verbleibenden Argumentationen. Aber das, was bei solcher Konstruktion die Spezialisierungen vereinigt und wieder zur Universität erhebt, ist der Parteizwang und damit ist die Universität als ein Raum der Freiheit für die Aufklärung nicht wieder hergestellt, sondern endgültig verneint.

Kommen wir zur Theologie zurück. Wenn sie in einer positivistisch verfaßten Universität naiv genug ist, nicht nur die historischen Bedingungen zu erklären, unter denen Johannes sagen konnte »Im Anfang war die Vernunft«, sondern diesen Satz glaubt, als Wahrheit ansieht und von da aus weiter nach der Wahrheit selbst fragt, dann erscheint sie als systemwidrig und paßt in das Selbstverständnis einer modernen Universität nicht hinein. So liegt es nahe,

---

[5] R. Spaemann, Einsprüche. Christliche Reden. Einsiedeln 1977, S. 8: »Unter ihren Rollen stellt diese Zivilisation auch die Rolle der Opposition bereit, die Rolle der Kritik und des systemverändernden Widerstandes. Seine offizielle Version ist heute der Marxismus. Dessen Ziel ist allerdings in Wirklichkeit kein anderes als die Vollendung jenes funktionalen Systems der technischen Rationalität.«

daß sie sich angleicht. Dies ist leichter, als es dem Außenstehenden scheinen mag. Die Theologie kann nämlich ganz einfach, anstatt in ihren autoritativen Texten die Wahrheit selbst zu suchen, die historischen Entstehungsbedingungen dieser Texte klären, ihre ursprüngliche Bedeutung mit historischen Methoden zu rekonstruieren versuchen und sie kritisch mit den Auslegungen konfrontieren, die in der Wirkungsgeschichte der Texte zutage getreten sind. Das heißt: Sie kann sich in eine perfekte Fachlichkeit zurückziehen und sich damit dem Kanon der positivistischen Vernunft durchaus gewachsen zeigen. Sie wird so den anderen Fachwissenschaften ebenbürtig, nur – die besondere Aufgabe, die ihr und der Philosophie ursprünglich gestellt war, fällt dann aus: Die Frage nach dem Ganzen, über die Fächer hin, die wird nun nicht mehr gestellt. In einer solchen Situation liegt es nahe, daß auch Theologiestudenten der bemühten Fachlichkeit ihrer Lehrer überdrüssig werden, in der Parteilichkeit der Vernunft für die zukünftige bessere Welt mehr wahre Theologie sehen als in der Klärung historischer oder strukturaler Sachverhalte und Theologie als praktische Wissenschaft im Sinn einer solchen Option für eine künftige Welt verstehen. Das Stichwort, daß Orthopraxie *vor* Orthodoxie gehe, hat hier seinen Ursprung: Was wahr ist, muß durch eine Setzung des Menschen entstehen, zu der eine praktische Philosophie die Handlungsanweisungen ausarbeitet. Deswegen ist es auch kein Zufall, daß die Revolte von 1968 in Deutschland weitgehend von den theologischen Fakultäten ausging, weil in ihnen die Krise der positivistischen Fachlichkeit am meisten empfunden wurde und die ihres Wahrheitsanspruchs entkleidete Konfessionalität mühelos in die endlich wieder einsichtige Parteilichkeit für die bessere Welt umzusetzen war.

Kirche und Theologie

An dieser Stelle wird der Übergang von Theologie zur Politik und auch der innere Ansatz der sogenannten politischen Theologie sichtbar. Zugleich stoßen wir auf das Phänomen Kirche, das bisher noch nicht ausdrücklich zur Sprache gekommen ist. Die Kirche muß natürlich überall dort als ein Instrument der Zukunftsverhinderung erscheinen, wo die Wahrheitsfrage entweder als vorkritische Naivität oder als bürgerliche Illusion aufgefaßt wird. Aber es ist ja in unseren Überlegungen auch sichtbar geworden, daß im ersten Fall der Mensch anonymen Interessen ausgeliefert wird, im zweiten dem Parteizwang, und so darf uns dieser Vorwurf nicht schrecken. Um das Selbstverständnis der Kirche wenigstens im Umriß zu fassen, müssen wir nochmals zu unserem Ausgangspunkt, nämlich der Schilderung des christlichen Glaubensaktes zurückkehren. Wir hatten gesagt, daß der Glaube Vernunft anfordert und eröffnet, sich als Lebensraum von Vernunft versteht, so daß der Glaube nicht richtig ist, wenn er nicht zu einer wenigstens rudimentären ver-

nünftigen Einsicht führt, aber auch die Vernunft sich den Boden entzieht, wenn sie den Glauben auflöst. Bei solchen Aussagen ist nicht eine abstrakte Vernunft vorausgesetzt, die sozusagen ohne geschichtliche und soziale Bedingungen jederzeit freischwebend operiert; diesen Vernunftbegriff kann man mit Recht als eine bürgerliche Fiktion kritisieren. Es wird vielmehr vorausgesetzt, daß die Vernunft historischer und sozialer Lebensbedingungen bedarf, um als Vernunft wirken zu können. Deswegen gehört die Glaubensgemeinschaft, Kirche genannt, zu dem christlichen Begriff von Glaube und von Vernunft: Die Kirche ist darnach der Lebensraum, in dem glaubensgemäßes Leben als gemeinschaftlicher Akt möglich ist und damit auch die historische Bedingung dafür, daß die Vernunft die vom Glauben ermöglichte Frage stellen und ihren Anspruch auf Wahrheit durchhalten kann. Diese Frage der Vernunft kann einerseits nur als gemeinschaftliche Frage gestellt werden, im Kontext einer die Vernünftigkeit der Vernunft verbürgenden Gemeinschaft; sie muß andererseits gerade von einer solchen Gemeinschaft in die persönliche Verantwortung des Fragenden gestellt und von dieser getragen werden [6].

Damit kommen wir zum zentralen Problem dieses Vortrags. Von Kritikern einer neuen Rechten wird der Kirche entgegengehalten, daß ihr Verhältnis zur Wissenschaft strukturell genau dasselbe sei wie beim Marxismus, nämlich Bindung der Erkenntnis an die Parteidoktrin. Die Spannung zwischen kirchlichem Lehramt und theologischer Wissenschaft hat demgemäß heute zwei verschiedene Ausgangspunkte: Es gibt zum einen eine Spannung, die aus der Option für ein als Marxismus verstandenes Christentum herrührt, wie dies kürzlich Ernesto Cardenal formuliert hat, der heute zwei Kirchen gegeben sieht: die eine, die ein Instrument der Befreiung ist und entsprechend den humanistischen Impulsen des Marxismus die kommende Gesellschaft herbeizuführen sucht – das Reich Gottes, wie Cardenal meint; die andere, die die bisherige Gesellschaft festhält und in Reaktion zu dieser neuen Kirche steht. Hier ist die Spannung weniger eine solche zwischen Lehramt und Theologie als eine solche zwischen zwei Realisierungsformen von Kirche, wobei freilich das Lehramt in gewisser Hinsicht als Kern des reaktionären Kirchenbegriffs erscheint. Die andere Art von Spannung zwischen Theologie und Lehramt beruht auf dem vorhin geschilderten Gedankengang: Das Lehramt erscheint als Parteibehörde, die die Wissenschaft an eine wissenschaftsfremde Instanz, an die »Orthodoxie« ihrer Parteilinie binden will.

Daß das Lehramt in Gefahr kommen kann, wie eine Parteibehörde zu verfahren, ist unbezweifelbar. Daß es aber strukturell so etwas sei und damit ein wissenschaftsfremdes Instrument des Parteizwangs sein müsse, ist zu bestreiten. Der Unterschied zwischen der Struktur einer ideologisch verfaßten Par-

[6] Vgl. J. Pieper, Buchstabierübungen. München 1980, S. 32 ff.

tei und der Kirche liegt nämlich genau in der Wahrheitsfrage. Der Materialismus setzt, wie wir schon gesehen haben, voraus, daß am Anfang nicht die Vernunft, sondern das Unvernünftige – die Materie – steht. Folglich ist die Vernunft das Produkt des Unvernünftigen; die Wahrheit geht dem Menschen nicht voraus, sondern entsteht erst durch eine Setzung – »Orthodoxie« kann immer nur das Produkt von Orthopraxie sein, auch wenn der Theorie-Entwurf der Praxis vorauseilen muß. Das heißt: Die Wahrheit geht in der Setzung der Partei auf und hängt gänzlich von ihr ab. Die Grundüberzeugung des christlichen Glaubens hingegen ist es, daß am Anfang die Vernunft steht und damit die Wahrheit: Sie bringt überhaupt den Menschen und die menschliche Vernunft als wahrheitsfähige hervor. Zur Wahrheit verhält sich der Mensch zunächst wesentlich rezeptiv und nicht produktiv. Die Gemeinschaft der Kirche ist zwar als historische Bedingung für die Tätigkeit der Vernunft erforderlich, aber die Kirche fällt nicht mit der Wahrheit zusammen. Sie ist nicht die Setzerin der Wahrheit, sondern selbst von ihr gesetzt und als Raum ihrer Erkenntnis da. Die Wahrheit bleibt also wesentlich unabhängig von der Kirche, die Kirche ihr instrumental zugeordnet. Deshalb gibt es hier ein echtes »Und« – Theologie *und* Kirchenpolitik, Theologie *und* kirchliches Lehramt als einander zugeordnete Realitäten. Deshalb ist es zwar die Funktion der Kirche, dort die Grenze zu markieren, wo Theologie ihren eigenen Lebensraum, die Kirche, auflöst und damit in der Dialektik der Aufklärung die Bedingungen der Aufklärung aufhebt. Aber es ist nicht ihre Funktion, der Theologie über das Grundgefüge des Glaubens hinaus ihre Inhalte und ihre Methoden vorzuschreiben. Zugeben muß man: Weil dieses spezifische Zueinander von Kirche und Theologie sowohl der positivistischen wie auch der marxistischen Denkform, also den beiden heute tragenden Grundeinstellungen fremd ist, ist die Gefahr von beiden Seiten her sehr groß, dieses Verhältnis zu verfehlen; andererseits kann der Kontrapunkt zu diesen beiden modernen Positionen auch dazu beitragen, jetzt erst eigentlich das Besondere der christlichen Position zu erkennen.

Zum Begriff »Kirchenpolitik«

Damit kommen wir nun zum letzten Punkt unserer Überlegungen, der nach der Klärung dessen, was Theologie ist und was Kirche politisch in bezug auf Theologie ist, zu beschreiben versucht, wie Theologie und Kirchenpolitik aufeinander bezogen sind. Allerdings müssen wir vorher doch noch etwas deutlicher das Verhältnis der Kirche zum politischen Bereich überhaupt ins Auge fassen. Grundlegend bleibt dafür das Wort Christi: »Gebt Gott, was Gottes und dem Kaiser, was des Kaisers ist« (Mt 22, 21). Dieses Wort hat einen neuen Abschnitt in der Geschichte der Beziehung zwischen Politik und

Religion eröffnet[7]. Bis dahin galt ganz allgemein, daß das Politische selbst das Sakrale ist. Zwar kennt auch die Spätantike freireligiöse Gruppierungen, die sogenannten Mysterienbünde, die aus dem Verfall der Staatsreligion ihre Anziehungskraft gewannen. Aber die Toleranz ihnen gegenüber beruhte auf der Voraussetzung, daß der Staat als Träger einer obersten Sakralität anerkannt wurde. Er sichert die ethische Verbindlichkeit seiner Gesetze und damit die menschliche Gewähr seines Zusammenhalts dadurch, daß diese Gesetze und in ihnen der Staat selber als Ausdruck eines sakralen, göttlichen und nicht bloß menschlichen Willens erscheinen: Weil sie göttlich sind, darum müssen sie dem Menschen unberührbar und unbedingt verpflichtend bleiben.

Diese Gleichsetzung des staatlichen Anspruchs an den Menschen mit dem sakralen Anspruch des göttlichen Weltwillens selbst hat das erwähnte Wort Jesu zerschnitten. Damit war die ganze antike Staatsidee in Frage gestellt und es ist durchaus begreiflich, daß der antike Staat in dieser Bestreitung seiner Totalität einen Angriff auf die Fundamente seiner Existenz sah, den er mit der Todesstrafe ahndete: Wenn das Wort Jesu gilt, konnte tatsächlich der bisherige römische Staat so nicht fortbestehen. Zugleich aber muß gesagt werden, daß genau diese Trennung von staatlicher und sakraler Autorität, der neue Dualismus, der in ihr liegt, den Ursprung und den bleibenden Grund der abendländischen Freiheitsidee darstellt. Denn fortan gibt es zwei einander zugeordnete, aber doch nicht miteinander identische Gemeinschaften, deren keine den Charakter des Totalen hat. Der Staat ist nicht mehr selbst Träger einer bis ins Letzte des Gewissens hineinreichenden religiösen Autorität, sondern verweist für seinen sittlichen Grund über sich hinaus auf eine andere Gemeinschaft. Diese wiederum, die Kirche, versteht sich als eine letzte sittliche Instanz, die aber auf der freiwilligen Zugehörigkeit aufruht und nur zu geistlichen, aber nicht zu zivilen Strafen berechtigt ist, eben weil sie nicht den gemeinsam vorgegebenen Rang des Staatlichen hat. So ist jede dieser Gemeinschaften in ihrem Radius begrenzt, und auf der Balance dieser Zuordnung beruht Freiheit. Daß diese Balance oft genug gestört worden ist, daß es im Mittelalter und in der frühen Neuzeit oft doch zu einer faktischen Verschmelzung von Staat und Kirche kam, die dann den Wahrheitsanspruch des Glaubens zum Zwang umfälschte und zur Karikatur des eigentlich Gewollten geraten ließ, ist damit in gar keiner Weise bestritten. Aber auch in dunklen Zeiten blieb die in den Grundzeugnissen des Glaubens dargestellte Ordnung der Freiheit eine Instanz gegen die Verschmelzung von bürgerlicher Gesellschaft und Glaubensgemeinschaft, auf die sich das Gewissen beziehen und von der der Impuls zur Auflösung totaler Autorität ausgehen

---

[7] Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt A. A. T. Ehrhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, 3 Bde. Tübingen 1959–1969, bes. Bd. 2: Die christliche Revolution (1959).

konnte[8]. Die moderne Freiheitsidee ist daher ein legitimes Produkt des christlichen Lebensraumes; sie konnte sich gar nirgend anders als in ihm entwickeln. Ja, man muß hinzufügen: Sie ist auch gar nicht von ihm abtrennbar und in beliebige Systeme zu verpflanzen, wie sich heute sehr deutlich in der Renaissance des Islam zeigt: Der Versuch, sogenannte westliche Maßstäbe losgetrennt von ihrem christlichen Grund auf islamische Gesellschaften aufzupfropfen, verkennt die innere Logik des Islam ebenso wie die geschichtliche Logik, der die westlichen Maßstäbe zugehören; deshalb war dieser Versuch in dieser Form zum Scheitern verurteilt. Die Gesellschaftskonstruktion des Islam ist theokratisch, also monistisch und nicht dualistisch; der Dualismus, der die Voraussetzung der Freiheit ist, setzt seinerseits die Logik des Christlichen voraus. Praktisch bedeutet dies: Nur wo in irgendeiner Form die Dualität von Staat und Kirche, von sakraler und politischer Instanz erhalten bleibt, ist die Grundvoraussetzung für Freiheit gegeben. Wo Kirche selbst zum Staat wird, geht Freiheit verloren. Aber auch dort, wo Kirche als öffentliche und öffentlich belangvolle Instanz aufgehoben wird, entfällt Freiheit, weil dort wieder der Staat die Begründung des Sittlichen voll für sich reklamiert; in der profanen, nachchristlichen Welt tut er dies zwar nicht in der Form der sakralen Autorität, aber als ideologische Autorität, das heißt, der Staat wird Partei und da es ihm gegenüber keine Instanz eigenen Ranges mehr geben darf, wird er selbst wieder total. Der ideologische Staat ist totalitär; er muß ideologisch werden, wenn es ihm gegenüber nicht eine freie, aber öffentlich anerkannte Autorität des Gewissens gibt. Wo solche Dualität nicht ist, ist die Totalität, das totalitäre System unausweichlich.

Damit ist nun die Grundaufgabe von Kirchenpolitik definiert, so wie ich sie verstehe: Sie muß darauf abzielen, diese Balance eines dualen Systems als Grundlage von Freiheit zu erhalten. Deshalb muß die Kirche Ansprüche an das öffentliche Recht stellen und kann nicht einfach in den privatrechtlichen Bereich zurücktreten. Deshalb muß sie aber auch darauf achten, daß Staat und Kirche getrennt bleiben und die Zugehörigkeit zur Kirche ihren Freiwilligkeitscharakter klar behält.

Kirchenpolitik und Theologie

Auch das Verhältnis von Kirchenpolitik und Theologie ist damit in seiner Grundlinie bestimmt. Kirchenpolitik darf sich nicht einfach an Kirchenmacht orientieren, die nach dem Gesagten ja geradezu Widerspruch des wahren Wesens von Kirche werden kann und folglich dem moralischen Gehalt der

[8] Zu den Modellen und Problemen der geschichtlichen Entwicklung wichtiges Material bei U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. Stuttgart 1970; Texte bei H. Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum. München 1961.

Kirchenpolitik zuwiderliefe. Sie normiert sich vielmehr an theologischer Erkenntnis und nicht einfach an der Maxime der Vermehrung von Einfluß und Macht. Im übrigen muß sie nach unseren bisherigen Überlegungen auch der Theologie gegenüber auf die Wahrung der dualen Struktur achten: Das kirchliche Amt darf der Theologie gegenüber nicht zur Parteizentrale werden, die die Partei-Ideologie von der Strategie des Machterwerbs her überprüft. Die Kirche versteht sich vielmehr, wie wir festgestellt haben, als der konkrete Lebensraum der sinnerfragenden Vernunft. Demgemäß muß sie einerseits die Vernunft vor einer abstrakten Selbständigkeit warnen, die fiktiv wird, aber andererseits die Eigenverantwortung der im Lebensraum des Glaubens fragenden Vernunft respektieren. Ähnlich wie im Bereich der Zuordnung von Staat und Kirche geht es also auch hier darum, die Dualität als fruchtbaren Funktionszusammenhang zu wahren; ähnlich wie dort sind daher zwei grundlegende Fehlformen des Verhältnisses möglich: Eine Fehlform ist gegeben, wenn das kirchliche Amt die Eigenständigkeit der Theologie abschneidet und ihr nur noch die Aufgabe läßt, Belege für das vom Lehramt Vorgetragene zu suchen – Theologie würde dann in die Funktion einer Partei-Ideologie herabgewürdigt.

Eine Fehlform liegt aber auch dann vor, wenn Theologie Kirche auflöst oder sie nur noch als Trägerorganisation ohne geistigen Gehalt akzeptiert. Sie reflektiert dann nicht mehr den geistigen Grund einer lebendigen Gemeinschaft; ihr Subjekt ist in diesem Fall nur noch die private Vernunft des einzelnen Forschers und das bedeutet, wie auch schon dargestellt, daß sie entweder positivistisch oder ideologisch wird. Damit aber hört sie als Theologie auf; das heißt: In ihrer völligen Autonomisierung erreicht sie nicht einen höheren Grad, sondern ihre Zerstörung als Theologie. Immer wo eine der beiden Stimmen, die des kirchlichen Amtes oder die der Theologie, ihre Selbständigkeit einbüßt, büßt auch die andere Seite ihren wesentlichen Gehalt ein.

Dieses besondere Zuordnungsverhältnis ist in den Konkordaten in die Rechtsfigur des *Nihil obstat* übersetzt: Der Bischof als Träger des kirchlichen Amtes nimmt nicht positiv an der Auswahl der Lehrstuhlinhaber teil, aber er hat die negative Funktion eines Einspruchsrechts, womit die Freiheit der Theologie einerseits, ihre Rückbindung an die Kirche andererseits nach meinem Dafürhalten durchaus sachgerecht ausgedrückt ist. Wenn das zutrifft, was ich eingangs über die Bedeutung der Theologie für die Existenz der Universität gesagt habe und wenn Theologie ihrerseits nicht ohne Bezug auf die Kirche sein kann, dann dient eine solche Ordnung der Dinge letztlich auch der Universität als solcher und ganzer. Kritisch wird dieses Spannungsverhältnis von seinem Wesen her immer sein. Aber solange es kritisch ist, ist es auch lebendig; um diese kritische Lebendigkeit geht es letztlich in der Zuordnung von Kirchenpolitik und Theologie.

Das Unterscheidende einer christlichen Moral

Von William Kardinal Baum

Ich möchte einige Überlegungen anbieten, die a) die Konturen eines sittlichen Lebens in Jesus Christus, b) die Rolle des kirchlichen Lehramts in diesem Geheimnis beschreiben könnten und die c) zeigen mögen, daß in diesem Geheimnis alles, was wirklich menschlich ist, seine Vollendung findet. Die Perspektive, auf die ich die Aufmerksamkeit richten möchte, ist die des Lehramts der Kirche.

I

Autorität

Im Hinblick auf ein sicheres Wissen darüber, was Katholiken glauben und wie sie leben müssen, hängt das Lehramt der Kirche nicht ausschließlich von den Ergebnissen der Gelehrten ab. Dieses Wissen ist eine Gabe des Herrn. Es ist die Übermittlung seiner Autorität, jener Autorität, die die Bewunderung des Volkes hervorrief, das von den Diskussionen zwischen Experten und Gelehrten verwirrt war: »Als Jesus diese Worte beendet hatte, waren die Volksscharen ganz betroffen über seine Lehre. Denn er lehrte sie wie einer, der Macht hat, nicht wie ihre Schriftgelehrten« (vgl. Mt 7, 28–29).

Hermeneutische Überlegungen

Sicherlich muß sich das Lehramt in menschlicher Sprache ausdrücken, in den Kategorien jeweils bedingter Theologien und Philosophien. Ebenso gewiß unterliegen die Erklärungen des Lehramts, wie menschliches Reden überhaupt, der allgemeinen Begrenztheit menschlicher Sprache. Da ist vor allem die Grenze, daß in menschlichen Worten ausgedrückt werden muß, was von ihnen nicht erfaßt werden kann. Die Geheimnisse, über die wir sprechen, sind Geheimnisse dessen, der »selbst jeden Namen, jedes Ding und jeden geschaffenen Geist unendlich überragt und erhaben ist über alles, was wir nach menschlichem Maß begreifen können« (Papst Paul VI., Credo des Gottesvolkes, vom 30. Juni 1968).

Die Erklärung »Mysterium Ecclesiae« (von der Heiligen Kongregation für die Glaubenslehre am 24. Juni 1973 veröffentlicht) über dogmatische Aussa-

gen des Lehramts betrifft auch die Sittenlehre. Auch solche Lehren »hängen teilweise von der Aussagekraft einer Sprache ab, die zu einem bestimmten Zeitpunkt und unter bestimmten Bedingungen gebraucht wird«. Auch diese können zunächst unvollkommen (aber nicht falsch) ausgedrückt werden und zu einem späteren Zeitpunkt, wenn sie in einem größeren Zusammenhang des Glaubens oder menschlichen Wissens betrachtet werden, einen gemäßeren und vollkommeneren Ausdruck finden. Bei der Interpretation solcher Lehren ist es auch notwendig, die »bestimmten Fragen« und Irrtümer im Blick zu haben, auf die sich das Lehramt in diesen Stellungnahmen bezog. Schließlich ist die Wahrheit solcher Lehren »verschieden von den wandelbaren Begriffen einer gegebenen Zeit und kann ohne sie zum Ausdruck gebracht werden«. Nichtsdestoweniger besteht die Möglichkeit, daß »das Heilige Lehramt sie in Begriffen verkündet hat, die Spuren solcher Auffassungen tragen«.

Alle diese Überlegungen sind richtig, und wenn sie ausdrücklich erwähnt wurden, so geschah dies, um dem Einwand zu begegnen, daß das Lehramt sich dieser Probleme nicht bewußt wäre. Allerdings, trotz dieser Begrenzungen, die wissenschaftlich untersucht werden können und müssen, bleibt die Tatsache bestehen, daß dem Lehramt Anteil gegeben wurde an der Autorität des Wortes, das im Fleisch erkannt werden kann, und nicht nur von Exegeten, Philosophen und Theologen. Das Wort wurde Fleisch, teilte die Bedingungen des Fleisches, aber blieb dennoch das göttliche Wort, der ewige Sohn Gottes. Das Wort wurde Fleisch, gerade um das Fleisch zu vergöttlichen, es zu befähigen, Träger der Wahrheit des dreieinigen Gottes zu werden. Das ist das Geheimnis der Inkarnation, auf dem unser Wissen von allem, was den Menschen betrifft, abhängt.

Die Fleischwerdung der Wahrheit bedeutet, daß »der Gläubige sich vor der Meinung hüten muß, daß dogmatische Formulierungen Wahrheit nicht in einer gültigen Weise zum Ausdruck bringen können, sondern nur wandelbare Annäherungen an die Wahrheit«. Das bedeutet, daß Wahrheit nicht betrachtet werden kann »wie ein Ziel, das ständig auf dem Wege solcher Annäherungen gesucht wird«. Diese Lehre von »Mysterium Ecclesiae« über dogmatische Aussagen bezieht sich auch auf Äußerungen in Fragen des Sittengesetzes, weil nach der Meinung des Lehramts diese Lehren die Fleischwerdung der Wahrheit in den Handlungen der menschlichen Person zum Ausdruck bringen.

Wie daher die Kirche in ihren dogmatischen Aussagen sich nie von Verwirrung oder Pluralismus unter Philosophen, Theologen oder Exegeten hat einschüchtern lassen, so hängen auch die Lehraussagen der Kirche über das Sittengesetz nicht von dem erreichten Konsens über anthropologische Kategorien ab, von denen man glaubt, daß sie den Menschen am besten definieren. Tatsächlich ist es eher umgekehrt. Die sittlichen Wahrheiten, die, von

der Offenbarung abgeleitet, durch die Kirche gelehrt werden, sollen bei der Formulierung einer solchen Anthropologie und bei der Verbesserung von bereits existierenden benutzt werden.

Offenbarung und sittliches Wissen

Man erinnere sich an die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil in der Konstitution über die Göttliche Offenbarung (Nr. 6) bestätigt wurde: Durch die Offenbarung können Dinge, die in der göttlichen Ordnung von sich her der menschlichen Vernunft nicht unzugänglich sind, auch auf dem gegenwärtigen Stande des Menschengeschlechtes von allen erkannt werden. Durch die Offenbarung können sie mit Leichtigkeit, mit fester Sicherheit und ohne Einmischung von Irrtum erkannt werden. Man spricht oft im Hinblick auf das Dogma von der »Offenbarung natürlicher Wahrheiten«, aber man vergißt, daß dies ebenso wahr in bezug auf die Sittlichkeit ist.

Die Offenbarung spielt deshalb eine konstitutive Rolle bei der Formulierung der Sittenlehre und der theologischen Ethik. Der Zweck dieser Lehren ist, die Lebensweise zu bezeichnen, die sich in Übereinstimmung mit der geoffenbarten Wahrheit und Erlösung befindet. Diese Wahrheit ist »nicht eine menschliche Wahrheit, die sich der Vernunft verdankt, sondern die Wahrheit, die von Gott kommt«. Sie ist darüber hinaus »die Wahrheit, die das Prinzip wahrer Befreiung des Menschen mit sich bringt . . ., die Wahrheit, die allein den einzig festen Grund für eine sachgerechte Praxis abgibt« (Papst Johannes Paul II. in seiner Rede in Puebla vom 28. Januar 1979).

Der Sinn des Lehramts

In meiner Ansprache an die Vereinigung katholischer Gelehrter in Kansas City vom 28. April 1978 habe ich die Kompetenz und Autorität des Lehramts im Kontext des sakramentalen bzw. liturgischen Dienstes des Bischofs besprochen. Ich darf aus dieser Ansprache zitieren: »Der Sinn des bischöflichen Magisteriums ist, das sakramentale Leben durch die Bewahrung der kirchlichen Einheit von Glaube und Leben Wirklichkeit werden zu lassen. Es bezieht sich auf die sakramentale Vermittlung der göttlichen Dinge, die Heilsgeheimnisse. Das bischöfliche Lehramt hat die Pflicht, über den Zustand des Lebens der Kirche zu befinden und dafür zu sorgen, daß die Gläubigen nicht von dem Geheimnis getrennt werden, dem wir eingegliedert worden sind. Solche Interventionen des bischöflichen Lehramts rechtfertigen sich aus der Verantwortung für die kirchliche Kontinuität der biblischen Verkündigung des Wortes und seiner Auslegung gemäß dem Ostergeheimnis.«

Es ist meine Überzeugung, daß dieser sakramentale, liturgische Kontext es uns ermöglicht, nicht nur die Rolle des Lehramts in Fragen der Glaubens- und Sittenlehre zu verstehen, sondern auch das Unterscheidende des christlichen Lebens selbst.

II

Lehramt und Liturgie (I)

Wenn wir über sakramentale, liturgische Dinge sprechen, so denken wir zunächst an die Feier der Eucharistie. Es wäre nicht unrichtig zu sagen, daß die einzige Kraft und Autorität des Lehramts, ihr doxologischer Charakter, ihre Beziehung zur apostolischen Verkündigung und ihre Vollmacht, zu Umkehr, Reue und Gehorsam zum Willen Gottes zu rufen, darin bestehen, die unverzichtbaren Grundlagen für eine wirksame Teilnahme an der Feier der Liturgie sicherzustellen. Kurz gesagt: das Lehramt lehrt das, was (gemäß der göttlichen Offenbarung) nötig ist, um die wirksame Feier der Eucharistie zu ermöglichen.

Aber wie sollen wir dies in Beziehung setzen zu dem sittlichen Leben des Menschen in der Welt, seinem Handeln in der Welt, seinem Wachsen als einer menschlichen Person? (Wir sprechen hier von jedem Menschen, von dem, was für jeden Menschen als Person grundlegend ist, welcher religiösen Überzeugung er auch immer anhängt!) Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, wenden wir uns an die Lehre unseres Heiligen Vaters, Papst Johannes Paul II., in seiner Enzyklika »Redemptor hominis«.

Der Mensch im Mysterium Christi

Jedes menschliche Wesen, so schreibt er, ist vom ersten Augenblick seines Lebens an »durch Christus erlöst . . . Christus ist mit den Menschen – mit jedem Menschen ohne irgendeine Ausnahme – verbunden, auch wenn der Mensch sich dessen nicht bewußt ist«. Christus gewährt »jedem Menschen das Licht und die Kraft, diesem höchsten Ruf nachzukommen« (Nr. 14).

Natürlich hängt die individuelle Aneignung dieser Erlösung, die der auferstandene Christus anbietet und möglich gemacht hat, von vielerlei Umständen ab, wie etwa der Beziehung des Menschen zum Leben der Kirche und dem Gebrauch seiner Freiheit. Er kann dieses Angebot abweisen und sich so auf ewig verdammen. Darüber hinaus ist diese Gabe und Möglichkeit dem Menschen in vielfältigen Weisen angeboten, in einigen von ihnen, wie in den Sakramenten, konkret und ausdrücklich. Die freie Beziehung des Individuums

diesen Angeboten gegenüber ist in der Tat für die schließliche Bestimmung seines Lebens entscheidend. Nichtsdestoweniger entdeckt jedes menschliche Wesen die Wahrheit über sich selbst nur in der Teilhabe an diesem Mysterium Christi.

Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, die der Heilige Vater zum Eckstein seiner Lehre gemacht hat, sagt: »Nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes klärt sich das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorausbild des zukünftigen, nämlich Christi des Herrn. Christus, der neue Adam, tut eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung« (*Gaudium et spes,* Nr. 22).

Nehmen wir diese Lehre ernst, dann gibt es nur zwei mögliche Positionen bezüglich der Beziehung menschlicher Sittlichkeit zur Offenbarung und zum Leben in Christus. Entweder sind beide synonym, das heißt das »Leben in Christus« ist nur der »theologische« Name zur Bezeichnung einer Wirklichkeit, die mit der Schöpfung kongruent ist. Oder aber die Gabe des Lebens in Christus ist die Grundwirklichkeit, von der sich die Bedeutung des Natürlichen als die Fähigkeit, jene Gabe zu empfangen, herleitet. Nur diese zweite Möglichkeit ist in Übereinstimmung mit dem Glauben der Kirche.

Archetypus und Typus

Der große Nikolaus Cabasilas sagt: »Es ist der neue Mensch, für den die menschliche Natur am Anfang geschaffen wurde, und auf ihn hin wurden Vernunft und Wille vorbereitet. Wir haben unsere Vernunft bekommen, damit wir Christus erkennen, unseren Willen, damit wir auf ihn zueilen. Wir haben die Gedächtniskraft, damit wir ihn in uns tragen, da er selbst der Archetypus derer ist, die geschaffen wurden. Nicht der alte Adam ist Vorbild des neuen, sondern der neue Adam Vorbild des alten . . .

Für die, die ihn zuerst gekannt haben, ist der alte Adam der Archetypus im Hinblick auf unsere gefallene Natur. Aber für den, der alle Dinge sieht, bevor sie noch sind, ist der erste Adam das Abbild des zweiten . . . Kurzum: Der Erlöser zeigte uns, als erster und allein, den wahren Menschen, der an Ausstattung und Leben wie in allen anderen Hinsichten vollkommen ist . . . Es ist völlig abwegig, den Vollkommensten so anzusehen . . . als strebe er auf den Unvollkommenen hin, und den Geringeren zum Vorbild des Höheren zu machen, als ob der Blinde dazu da wäre, die Sehenden zu führen! . . .

Aus allen diesen Gründen strebt deshalb der Mensch auf Christus hin, mit seiner Natur, seinem Willen, seinen Gedanken, nicht nur wegen dessen Gottheit, die das Ziel aller Dinge ist, sondern auch wegen seiner menschlichen

Natur. Er ist der Ort, wo die menschlichen Wünsche zur Ruhe kommen. Er ist die Nahrung unserer Gedanken. Etwas außer ihm zu lieben oder dabei zu verweilen, ist ein offenbares Abweichen von der Pflicht und ein Sich-Wegdenken von den ersten Prinzipien unserer Natur« (Leben in Christus, S. 150).

Man sollte darum nicht sagen, daß die Offenbarung nichts über das menschliche Leben lehrt, was nicht ohne ein Wissen um Jesus Christus entdeckt werden könnte. Das Ziel der Offenbarung ist die Vergöttlichung des Menschen. Die Offenbarung ist nicht wesentlich die Grundlage eines »privilegierten Zugangs zum Menschen« (als ob es grundsätzlich andere Wege gäbe, zu einem vollen Wissen über das *humanum* zu kommen). Sie ist vielmehr der *einzige* Zugang zu dem Geheimnis des inneren Lebens des dreifaltigen Gottes, und *darum* zur Fülle dessen, was Menschsein heißt. Christliche Sittlichkeit setzt voraus, daß die Integrität des »humanum«, das durch die Sünde verloren wurde, durch das österliche Geheimnis wiederhergestellt worden ist, und daß dies für jeden Menschen gilt, der nicht freiwillig diese Gnade der Wiederherstellung zurückweist.

Die neue Seinsform

Am 26. Juli 1962, bei seiner öffentlichen Mittwochsaudienz, stellte Papst Paul VI. die Fragen, um die es uns geht: »Gibt es eine christliche Sittlichkeit? Existiert eine besondere Lebensweise, die man christlich nennt?« Und seine Antwort war: Christliche Moralität »ist ein Weg, dem Glauben gemäß zu leben, im Licht der Wahrheit und des Beispiels Christi. Wir haben diese Wahrheit aus dem Evangelium und seiner ersten apostolischen Ausstrahlung, dem Neuen Testament. Es ist eine Lebensweise im Blick auf das zweite Kommen Christi und auf eine neue Form unserer Existenz, die Parusie. Diese Lebensweise verdankt sich stets einer doppelten Hilfe. Die eine ist innerlich und unaussprechlich: der Heilige Geist. Die andere ist sichtbar, geschichtlich und gesellschaftlich, aber qualifiziert und autorisiert: das kirchliche Lehramt.«

Man beachte, wie der Heilige Vater Wert legt auf die »neue Form unserer Existenz«, um die es christlicher Sittlichkeit geht. In den Worten Papst Johannes Pauls II. ausgedrückt: »Die Eucharistie ist das Sakrament, in dem unsere *Neuexistenz* am vollkommensten zum Ausdruck kommt« (*Redemptor Hominis*, Nr. 20).

Warum? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir untersuchen, worin diese »neue Existenzweise« oder dieses »neue Sein« besteht. In anderen Worten: was ist die »Wahrheit über den Menschen«, wenn sie durch die »Wahrheit über Christus« offenbart wird?

III

Papst Johannes Paul II. beantwortet diese Frage im Sinne der traditionellen Lehre von den »drei Ämtern Christi«: Jesus Christus ist Prophet, Priester und König, und in ihm offenbart sich der Mensch als Prophet, Priester und König. Diese drei Charakteristika sind konstitutiv für die menschliche Person[1].

Prophet: Menschenwürde und Wahrheit

Als Prophet ist Christus der, der die göttliche Wahrheit verkündet. Er ist ebenso der, der zeigt, daß die Würde des Menschen in ihrer Verbindung mit der Wahrheit besteht. »Die Wahrheit ist es, die den Menschen zu dem macht, was er ist. Sein Bezug zur Wahrheit ist der entscheidende Faktor in seiner menschlichen Natur, und er ist die Grundlage seiner Personwürde . . . (Dieser) integrierende Teil des Geheimnisses Mensch findet seine Bestätigung in Christus, dem Propheten« (*Zeichen, dem widersprochen wird,* XIV, 2). Der prophetische Dienst des Menschen besteht in seinem Zeugnis der Wahrheit: über sich selbst, die Welt und Gott. Diese Wahrheit ist in die Struktur von Mensch und Schöpfung eingeschrieben. Der Mensch ist Prophet hinsichtlich der Wahrheit, wenn er die Integrität und Würde der Schöpfung respektiert und für sie Zeugnis ablegt.

Aber worin besteht diese Integrität oder Würde? Das zweite Charakteristikum der Wahrheit über Christus und den Menschen gibt uns die Antwort: das Priestertum.

Priester: Schöpfung und Lobopfer

»Priestertum«, so schreibt der Heilige Vater, »ist Ausdruck der Bedeutung, die dem Menschen und der Welt durch ihre Beziehung zu Gott gegeben ist . . . Die tiefste Wahrheit über den Menschen und die Welt ist, daß beide Gott, dem Schöpfer und Erlöser, angehören. Diese Wahrheit führt zu einem Verständnis des Lobopfers (Ps 50, 14), das der Schöpfung *natürlich* ist und dem Menschen anvertraut, damit er lebender Ausdruck der Verherrlichung Gottes werde. Dieses Lobopfer drückt die Ehre aus, die die ganze Schöpfung

[1] Vgl. das Buch »Zeichen, dem widersprochen wird«. In der Enzyklika »Redemptor Hominis« verfolgen die Kapitel 19, 20 und 21 diese selbe dreifache Sicht der Identität Christi – und des Menschen. In seinem »Brief an alle Priester der Kirche am Gründonnerstag 1979« wendet sich der Heilige Vater noch einmal dieser Weise zu, das Mysterium des Menschen im Lichte des Mysteriums Christi zu erläutern.

ihrem Herrn zollt, . . . und den Menschen dazu befähigt, sozusagen der Sprecher der geschaffenen Welt zu werden« (*Zeichen, dem widersprochen wird,* XV, 2). »Priestertum ist das höchste Gebet aller Dinge: des Menschen und seiner Welt« (ebd. 4).

Wir wissen, daß als Folge der Sünde der Mensch die Fähigkeit zu diesem »Lobopfer« im Namen der ganzen Schöpfung verloren hat. Jesus Christus ist der ewige Hohepriester, der an unserer Stelle dieses Opfer darbringt. Der erlöste Mensch hat Anteil an diesem Priestertum Christi.

Was den Menschen angeht, so liegt die Integrität und Würde seines Wesens in seiner Fähigkeit, das Lobopfer darzubringen, das die Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer bestimmt. Dies ist die Befähigung zu priesterlichem Sein. Was die ganze Schöpfung (einschließlich des Menschen) angeht, so liegt diese Integrität und Würde in der Fähigkeit, *Teil* dieses Lobopfers zu sein.

Nun wird es verständlich, warum es möglich ist, von der Eucharistie zu sprechen als »dem Sakrament, in dem unser neues Sein am meisten zum Ausdruck kommt« (*Redemptor Hominis,* Nr. 20). Die Feier der Eucharistie ist der Gipfel und die Quelle aller Wege der Teilhabe »in jener einzigartigen und unwiderruflichen Wiederherstellung des Menschen und der Welt für den Vater, die ein für allemal durch den ausgeführt wurde, der sowohl der ewige Sohn wie wahrer Mensch ist« (ebd.).

Lehramt und Liturgie (II)

Wenn wir deshalb sagen, daß die Aussagen des Magisteriums über Sittenlehre die Lebensweise bestimmen, die die Feier der Eucharistie möglich macht, beschränken wir diese Lehraussagen nicht auf praktizierende Katholiken, sondern schließen alle Menschen, ja die ganze Schöpfung ein. Und darum hat »die Lehrautorität der Kirche die Kompetenz, auch das Naturgesetz auszulegen« (*Humanae Vitae,* 4). Darum haben die Nachfolger Petri und der Apostel die Autorität, die ihnen durch Christus, den Propheten und Priester, übergeben worden ist, »Wächter und authentische Ausleger des gesamten Sittengesetzes zu sein, das heißt nicht nur des Gesetzes des Evangeliums, sondern des Naturgesetzes, das ebenso ein Ausdruck des Willens Gottes ist und dessen getreuliche Erfüllung für die Erlösung gleich notwendig ist« (ebd.).

Sakramentale Existenz

Christliche Sittlichkeit ist sakramental, sie ist »symbolisch«. Die geschaffenen Dinge sind Sakrament oder Symbol der unsichtbaren göttlichen Dinge. Der

Mensch ist der, in dem diese sakramentale Einheit am vollkommensten zur Verwirklichung und zum Ausdruck kommt. Authentisches menschliches Handeln ist daher prophetisch (es legt Zeugnis ab für die Wahrheit dieser geschöpflichen Fähigkeit) und priesterlich (es vermittelt die Beziehung zwischen dem Symbol und der damit bezeichneten göttlichen Wirklichkeit). Und der Mensch ist nach dem Bilde Christi, des Archetypus des Propheten und Priesters geschaffen.

Das Einstehen für diese Überzeugung verlangt die Abweisung des Dualismus zwischen der menschlichen Person und dem Leib. Der Leib ist Sprache des Selbst, das Sakrament der Person.

Dieser Dualismus muß zurückgewiesen werden, weil sonst das Menschliche die Fähigkeit verliert, Zeichen des Göttlichen zu sein. Sonst könnte der Mensch nicht als der Sprecher, der Priester aller Geschöpfe betrachtet werden (vgl. die Präfation zum eucharistischen Hochgebet IV). Die Kirche lehrt nicht »Physikalismus« (insbesondere nicht in Fragen der Sexualmoral, wie manche behaupten, die nicht mit der Lehre des Magisteriums übereinstimmen), sondern *Sakramentalismus.*

König: Hominisierung und Spiritualisierung

Es gibt eine dritte Seite oder Dimension der Wahrheit über Christus und der Wahrheit über den Menschen, die in ihm offenbart wurde, nämlich der *königliche* Charakter des Menschen, der in der Offenbarung Christi als des Königs zum Ausdruck kommt.

Die Schöpfung ist dem Menschen als Prophet und Priester nicht als etwas Statisches, Fertiges übergeben. In den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils: durch ihre »innerlich von der Gnade Christi getragene Tätigkeit« handeln die Gläubigen in der Welt so, »daß die geschaffenen Güter gemäß der Ordnung des Schöpfers und im Lichte seines Wortes durch menschliche Arbeit, Technik und Kultur zum Nutzen wirklich aller Menschen entwickelt werden« (*Lumen Gentium,* Nr. 36).

Menschliche »Praxis« ist so eine Manifestation des königlichen Charakters des Menschen, seiner Herrschaft über die Erde, Natur und Welt. Aber diese Herrschaft über die Materie ist dem Menschen gerade aufgrund des spirituellen Elements gegeben, das ihm innewohnt, das ihm ermöglicht, die Objekte seines Handelns als Ausdruck seiner selbst darzustellen. Das heißt, Königtum ist dem Menschen gegeben, damit er die Schöpfung vermenschliche. So schreibt der Mensch, »aufgrund der Offenheit seines Geistes und ebenso der vielfältigen Bedürfnisse seines Leibes und seiner zeitlichen Existenz seine persönliche Geschichte durch die zahlreichen Bande, Verbindungen, Situa-

tionen und gesellschaftlichen Strukturen, die ihn mit anderen« und mit der Schöpfung verbinden (vgl. *Redemptor Hominis*, Nr. 14). So humanisiert der Mensch die Welt sozusagen durch eine Projektion seines Geistes. Das Geistige in ihm ermöglicht ihm, sich die Welt zu assimilieren.

Jesus Christus ist nun ebenso als der Archetypus dieses Grundzuges des Menschen offenbart. Über die Aussendung des Geistes durch Vater und Sohn wird »die Frucht der Erde und das Werk der menschlichen Hände« seinem Leibe zugeeignet. So übt er seine Königsherrschaft aus, dessen Abbild die menschliche ist. Und wo kommt diese Bewegung zu ihrem Gipfel, wenn nicht während der Feier der Eucharistie? Einmal mehr entdecken wir also einen Grund für die Autorität des Lehramts, sittliche Vorschriften hinsichtlich der menschlichen Herrschaft über die Schöpfung zu formulieren. Einmal mehr dient es dazu, die Feier der Eucharistie möglich zu machen.

Buße

Der königliche Charakter des Menschen betrifft also seine *Verantwortung* für die Schöpfung. Der Heilige Vater setzt diese Wahrheit zu dem Geheimnis der Sündenvergebung in Beziehung. Wenn der Mensch erkennt, daß er gesündigt hat, wenn er in Reue sich Gott zuwendet, manifestiert er seinen königlichen Charakter dadurch, daß er eine Verantwortung, eine Herrschaft und Größe anerkennt, der gegenüber er untreu geworden ist.

In diesem Zusammenhang müssen wir bedenken, daß die sakramentale oder zeichenhafte Beziehung zwischen Mensch, Gott und Welt es auf eine tragische Weise möglich macht, daß die menschliche Person ihre Berufung und Würde verletzt oder gar zurückweist durch einzelne Akte, nicht nur durch eine »ganzheitliche Lebensorientierung« oder die Verkehrung seiner »Grundwahl«.

Die Lehre von *»Persona Humana«*, die »Erklärung über einige Fragen der Sexualethik« durch die Heilige Kongregation für die Glaubenslehre macht dies klar: »Nach kirchlicher Lehre besteht eine Todsünde, die Gott entgegengesetzt ist, nicht nur in einem formellen und direkten Widerstand gegen das Gebot der Liebe. Es kann sie ebenso in jenem Widerspruch zu authentischer Liebe geben, die in jeder bewußten Übertretung, in wichtiger Sache, eines der Sittengesetze besteht . . .

Es begeht also jemand eine Todsünde nicht nur, wenn sein Handeln aus einer direkten Verachtung der Liebe Gottes oder des Nächsten stammt, sondern auch wenn er bewußt und frei, aus welchem Grunde auch immer, etwas wählt, das eine ernstliche Unordnung bedeutet. Denn, wie oben gesagt, in dieser Wahl kommt bereits eine Verachtung für das göttliche Gebot zum Ausdruck: die Person wendet sich von Gott weg und verliert die Liebe« (*Persona Humana*, Nr. 10).

Leib und Blut Christi

Meine Absicht war, einige Überlegungen zur Sprache zu bringen, die die Konturen eines sittlichen Lebens in Jesus Christus und die Rolle des kirchlichen Lehramts in diesem Geheimnis beschreiben könnten, und schließlich zeigen mögen, daß in diesem Geheimnis alles, was wirklich menschlich ist, seine Vollendung findet. (Vielleicht werden diese Beobachtungen auch für othodoxe und protestantische Christen von Interesse sein, damit sie besser die Voraussetzungen verstehen, die hinter der Sittenlehre der katholischen Kirche stehen.)

Dabei bin ich mir bewußt, daß meine Worte – die Worte eines Bischofs – nicht einmal ansatzweise die Wirklichkeit jener Liebe fassen, die uns offenbart und vermittelt wurde. Eben jetzt, da ich rede, begeht die Kirche in unserem Land die Feier des Leibes und Blutes unseres Herrn. Wie könnten je menschliche Worte dem angemessen sein, was das Wort Gottes uns durch dieses Geheimnis, das Geheimnis der wirklichen Gegenwart des Herrn im heiligsten Sakrament offenbart! Die Wahrheit der wirklichen Gegenwart bestätigt die unaussprechliche Würde des »neuen Seins« und der »neuen Existenzweise« des erlösten Menschen. Diese Lehre besagt, daß durch die Kraft des Geistes und aufgrund der schöpferischen Entscheidung des Herrn, Wirklichkeiten dieser Welt, der Leiblichkeit in eine neue Lebensordnung, eine neue Schöpfung erhoben werden. Dort sind sie dem verherrlichten Leibe des Herrn eingefügt, ohne ihre Integrität zu verlieren. Durch die Eucharistie wird, wegen der Realpräsenz, unsere Existenz im Fleische umgewandelt in die Seinsweise als Leib Christi, Existenz in ihm, Leben im Geiste. Einmal werden unsere sterblichen Leiber durch diese selbe Kraft auferweckt werden und auch zu der neuen Schöpfung gehören. »Christus wird unsere sterblichen Leiber auferwecken und sie dem Seinigen in Herrlichkeit gleich gestalten« (Eucharistisches Hochgebet III). Im auferweckten Leib des Menschen wird die ganze Schöpfung von ihrer Knechtschaft der Verderbnis befreit werden (vgl. Röm 8, 19–22). Ist dies nicht ein ausreichender Grund für unser Leben in der Welt, für persönliches Wachsen und Erfüllung, für unsere Verteidigung der Würde von Mensch und Welt?

Das heilige Sakrament ist wahrhaft das »Sakrament der Liebe«: das »Lebenszentrum des Gottesvolks, so daß dank seiner durch alle Manifestationen von Gottesdienst Christus ›Liebe um Liebe‹ zurückgegeben wird« (*Redemptor Hominis*, Nr. 20). Mit dem Hinweis auf diese Berufung des Menschen beschlossen die Bischöfe der Vereinigten Staaten ihren Hirtenbrief »Leben in Christus«. Indem ich um eine erneute Aufmerksamkeit für die Aussagen der Bischöfe in diesem wichtigen Dokument bitte, möchte ich mit ihren Worten zum Schluß meiner Überlegungen kommen: »Wenn wir einmal sterben werden, so wird manches, was wir geliebt haben, wertlos erscheinen,

manches, was wir als wichtig und anziehend erachtet haben, wird nutzlos oder schlimmer erscheinen. Was dann zählen wird, ist, wieviel wir heute lieben und wie wir in Erwiderung der Liebe unseres Vaters für uns leben . . . Jesus gab für uns sein Leben in vollkommener liebender Vereinigung mit des Vaters Willen, dies ist der Sinn seines Lebens, der auch unserem Leben als dem seiner Nachfolger Sinn verleiht. Wenn wir Egoismus als töricht und Selbstopferung als Sieg erkennen, wenn wir unsere Feinde zu lieben vermögen, wenn wir von Ungerechtigkeit andern gegenüber persönlich bemüht werden, dann endlich haben wir das Leben in Christus erlernt.«

Zum geschichtlichen Hintergrund der Spannung zwischen Lehramt und Theologie

Von Glenn W. Olsen

Angesichts der heutigen Lage, in der viele Christen die Weisungen des Hirtenamtes, ob von Bischöfen oder vom Papst oder vom Konzil erlassen, als bedeutungslos übergehen, während andere den Theologen gegenüber voll Mißtrauen sind, weil sie öffentlich Lehrsätze verwerfen, die den Christen bisher als wesentlich erschienen, einer Lage, in der die Bischöfe wie die Theologen um ihre Autorität ringen, und zwei Lehrämter in Konkurrenz zu stehen scheinen, möchte dieser Essay drei Punkte behandeln: 1. kurz zwei neue Versuche einer Regelung zwischen den beiden Kompetenzen vorführen, 2. den patristischen und mittelalterlichen Hintergrund der Frage erhellen und 3. ein paar eigene Überlegungen anschließen, eines Mannes, der weder Bischof noch Theologe ist.

1. Zunächst zwei repräsentative Äußerungen zur Frage, beide von Vorsitzenden der Katholischen theologischen Gesellschaft Amerikas. 1974 plädierte Richard P. McBrien[1] für eine »kraftvolle, unabhängige Kritik« des Theologen gegenüber den Äußerungen des Lehramts, der aber als ein Glied der glaubenden Kirche handelt, die nach ihm als ganze »an der Verantwortung des Lehramts mitbeteiligt ist«, und zwar so, daß vom Neuen Testament her auch für den theologischen Lehrer sowie für die Hirten eine Sukzession anzusetzen sei, wobei jedoch keine einfache Parallele beider Sukzessionen ausgesprochen sein solle.

Avery Dulles (1976)[2] scheint etwas klarer zu formulieren. Im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert hätte der Theologe vorwiegend (nicht ausschließlich) kirchliche Dokumente zu interpretieren gehabt; die Bischöfe aber besäßen, nach mittelalterlicher Auffassung, aufgrund ihrer Amtsbefugnis, das Charisma, die wahre Lehre zu verkünden. Dulles übertreibt sicherlich, wenn er unterstellt, daß die bischöfliche Autorität lediglich Gehorsam fordere und kein inneres Verständnis der Lehre vermittle, was ja Sache der Theologen sei. Um zu zeigen, daß das Zweite Vatikanische Konzil diese Situation unterlaufen habe, beruft er sich (zu Unrecht) auf *Dignitatis humanae*, wo zwar von religiöser Gewissensfreiheit gehandelt, aber jeder Gewissensentscheid dem höchsten göttlichen Gesetz unterworfen wird. Richtig weist Dulles darauf hin, daß das Konzil die Möglichkeit legitimer Kritik eines Theologen an hergebrachten theologischen Lehrmeinungen anerkannt hat (vgl. nur die Rehabilitierung Henri de Lubacs), und daß damit auch dem Lehramt neue Lebenskräfte zugeführt werden können. Dulles kehrt zur thomanischen Unterscheidung zurück zwischen dem *officium praelationis* (zu dem freilich auch die offizielle Verkündigung der Lehre gehört) und dem *officium magisterii* (der Theologen, deren Autorität nur so weit reicht, als sie Wahres beweisen können und in der Einheit der glaubenden Kirche der Autorität der Hirten untergeordnet sind), fordert jedoch den fruchtbaren Dialog zwischen beiden, »zumal

[1] Catholic Theology, 1974: Problems and Prospects, The Catholic Theological Society of America Proceedings 29 (1975), S. 397–411.

[2] The Theologian and the Magisterium (ebd. 31, 1977), S. 235–246.

menschliche Lehrpunkte gemischter Natur sind, sie betreffen die grundsätzliche Glaubenslehre, berühren aber auch die technische Theologie«. Die Theologen sollten dabei nicht bloße »Mitarbeiter« der Bischöfe sein, sondern »Mit-Autoren« von deren Verlautbarungen, wobei die Gemeinschaft der Theologen stärkeren Einfluß auf die Wahl ihrer zu solcher Mitarbeit geeigneten Kollegen haben sollte. »Sofern aber die sich ergebenden Formlierungen von der Mehrzahl der Gläubigen nicht rezipiert würden, müßten alternative Formeln entwickelt werden.« Mit diesen Vorschlägen, so versichert Dulles, soll aber »keine abgeschlossene Theorie geboten, sondern nur ein gewisses Bild entworfen werden«, wie das Lehramt im »nach-autoritären Zeitalter wirkungsvoller vorgehen könnte«.

2. An Dulles' Entwurf ist sicherlich richtig, daß einige Entwicklungen des Verhältnisses erst neueren Datums sind und ein Rückgriff auf die früheren Zeiten fruchtbar sein kann. Unmittelbar auf eine vergangene Situation zurückzugehen, ist stets unmöglich, aber den Prozeß, in dem das Lehramt sich artikuliert hat, nachzuzeichnen, ist lehrreich, zumal um einen Ausgleich in heutigen Fragen der Kompetenz durch Autorität zu finden. Wir beschränken uns auf die Zeitspanne zwischen der Schrift und dem Ende des 12. Jahrhunderts.

Die bekannte und viel erörterte Erwähnung der »Lehrer« an dritter Stelle nach den »Aposteln« und »Propheten« in 1 Kor 12, 28 zeigt, daß, wenn diese Geistesgaben sich auch nicht gegenseitig ausschließen (1 Tim 5, 17), sie doch unterscheidbar waren[3]. Wie diese Dreiheit von den drei Amtsstufen Bischof–Priester–Diakon abgelöst wurde, soll hier nicht ein weiteres Mal entwickelt werden; es sei nur kurz auf eine neue Rekonstruktion der johanneischen Gemeinde verwiesen[4], gemäß der jene Christen sich als »apostolisch« bezeichnet hätten, die sich zu den von Petrus und andern aus den Zwölfen gegründeten Gemeinden zählten und zunehmend die bischöflich-presbyterale Struktur aufwiesen, die im 2. Jahrhundert als das Kennzeichen der »großen Kirche« galt – gegenüber den johanneischen Gemeinden, die den Akzent mehr auf das unmittelbare »Sein in Christus« legten als auf die Vielfalt der Charismen (nach dem Leib-Glieder-Gleichnis 1 Kor 12). Die »apostolischen Christen« hätten somit vor allem die spätere Struktur der Kirchenleitung bestimmt, während die ebenfalls der Kirche zugehörigen johanneischen Gemeinden den Heiligen Geist als den obersten Lehrer ansahen, so daß die an alle Christen ausgeteilte Geistgabe das kirchliche Lehramt in etwa relativierte. Dazu ist freilich anzumerken, daß schon von der Schrift her vielerlei Betonungen der relativen Wichtigkeit eines Lehramts und seiner Stellungnahmen gegenüber einem bloßen Geführtwerden der Einzelnen durch den Geist bestanden. Wenn Tertullian das letztere vertrat, sind doch Ambrosius und Augustinus klare Vertreter der Meinung, der Geist wirke »kirchlich« durch die Amtsträger hindurch, wobei doch jede Partei der Gegenposition eine gewisse Berechtigung einräumte. Viele spätere, zumal seit Origenes, halten beides für gleichzeitig: der Geist erleuchtet in einem theologischen Prozeß *(theoria)*, an dem alle Christen beteiligt sein sollten, und der kein juristisch eingeengter Prozeß ist, das tiefere Verständnis der von den Aposteln überliefer-

[3] Raymund E. Brown, The Community of the Beloved Disciple. New York 1979; S. 140 warnt der Verfasser vor einem Mißverstehen der paulinischen Vorstellung von Charisma: »In 1 Kor 14, 1–2 wird das Charisma des Propheten klar abgehoben von der mehr ekstatischen Erfahrung des Zungenredners.«

[4] Das eben erwähnte Buch von Brown, worin sehr vieles hypothetisch bleibt.

ten Wahrheit. Weder die angeblich »johanneische« Einstellung noch das, was die Väter *theologia* nennen, kann als die Begründung für ein »zweites Lehramt« betrachtet werden. Die überragende Stellung des Bischofs, bei Ignatius den Presbyterat, die Taufe und die Eucharistie betreffend, ist bekannt. Wer dem Bischof gehorcht, als wäre er Christus, lebt nach der Weise Christi selbst (Trall 2, 1). Anderseits gibt es andere Lehrer als den Bischof: Origenes ist, noch als Laie, zugleich bestallter Katechet und spekulativer Theologe, will aber einzig das lehren, was die Kirche lehrt. Von zwei Magisterien (im Sinne McBriens) zu sprechen, wäre trotzdem anachronistisch. Eine juridische Unterscheidung zwischen bischöflicher Lehrautorität und einem andern offiziellen Charisma eines theologischen Lehrers existiert einfach nicht. Der Bischof in der apostolischen Sukzession besaß die Autorität geistlicher Leitung, alle übrigen Charismen mochten eine bestimmte Autorität besitzen, aber einzig dem Bischof oblag es zu bestimmen, was korrekte Lehre war.

Daß es andere bedeutsame Autorität gab, zeigt vor allem das aufkommende Mönchtum mit seinen charismatischen Führergestalten[5], durch die Gott selber sprach und deren Aussagen gesammelt wurden. Ein Pachomius kennt eine Form geistlicher Vollmacht, die, ohne das kirchliche Amt zu leugnen, doch die Gleichsetzung von Autorität und (Bischofs-)Amt in Frage stellte. Die geistliche Autorität, die ursprünglich dem heiligen Gründer zukam, wurde auf die Regel übertragen, sowie auf den Abt, der sie konkret darstellte und auslegte und dem Gehorsam gebührte. Sofern die Mönche teilweise auch öffentliche Autorität gewannen, kehrte die frühchristliche Spannung zwischen den mehr »apostolischen« und den mehr »johanneischen« Christen wieder, sie weist voraus auf die heutigen Spannungen zwischen Charismatikern und kirchlichem Lehramt. Das wurde verschärft durch den Anspruch der Mönche, die wahren Nachfolger des »apostolischen Lebens« zu sein. Dennoch findet man bei ihnen »nicht die geringsten Anzeichen, die gesetzliche Hierarchie durch eine rein charismatische ersetzen zu wollen[6]«. Von Anfang an erkannten die Mönche, daß ihr besonderes Charisma sich nur behaupten kann, wenn es in Übereinstimmung mit der öffentlichen Lehre der Kirche steht, die Weitergabe der Lehren eines heiligen *abbas* nach seinem Tode konnte nur so verbürgt werden – auch wenn viele Mönche ihre Lebensform als eine direktere Nachfolge des evangelischen Herrn betrachteten als die der Christen in der Welt. Durch ihr Leben waren sie Vorbilder für eine von Verweltlichung gefährdete Kirche und konnten als solche, selbst ohne hierarchische Weihe, »Lehrer« sein. Aber sie sahen ihr »Korrektiv« am wirksamsten durch die ausdrückliche Oberaufsicht der bischöflichen Autorität garantiert. Bei Cassian taucht die Frage auf, ob eine Mönchsgemeinschaft nicht durch einen Abt irregeführt werden könnte; die einzige Rettung davor war der Schutz durch den vom Klerus gehüteten offiziellen Glauben der Kirche. Die gleiche Folgerung wie für die Mönche ergibt sich für den einzelnen Theologen oder Mystiker, wie schon gewisse als häretisch betrachtete Bewegungen in der Väterzeit klar zeigen.

Mit der Übernahme kirchlicher Verantwortung durch die Mönche betritt man die Welt des Mittelalters. Mönche belehren, wenn auch zunächst zögernd, vielfach die

[5] Hierzu vor allem: Philip Rousseau, Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian. Oxford 1978.

[6] Ebd., S. 31; vgl. Heinrich Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, Studien zum frühen Mönchtum, Bd. I. Würzburg 1972, S. 36, 63.

Laien, ja sie richten über die christliche Echtheit des Lebens von Laien wie Klerikern. Bonifatius offenbart in seinem apostolischen Leben die reichen Möglichkeiten einer Personaleinheit von mönchisch-christlichem Ideal und Bindung an Hierarchie und Rom. Der ordinierte Mönch erhielt eine Art Grundlage, von der aus er seine Kommunität zu kritisieren vermochte und übernahm von daher manche Funktion, die früher der charismatische Führer innehatte. Anderseits stellten manche Aszeten ihre charismatische Autorität in den Dienst der Hierarchie oder traten in diese selber ein[7].

So vorab seit dem endenden 4. Jahrhundert, in so verschiedenen Beispielen wie Hilarius von Poitiers, Martin von Tours, Ambrosius, schließlich Gregor dem Großen[8]. Ein solcher Episkopat war dann oft »heiliger« als die Reichsbischöfe, wenn ihm auch die praktische Erfahrung selber oft abging, die schließlich zu einem Sieg des römischen Kirchenverständnisses führte: daß nämlich auch einem unheiligen Bischof gehorcht werden muß.

Das bereitet die mittelalterliche Unterscheidung im klassischen Kirchenrecht zwischen »Amt« und »Person« vor[9]. Amt wird hier nach dem Vorbild des römischen Rechts definiert als öffentliche Übergabe einer Vollmacht für das Gemeinwohl zur Weitergabe der apostolischen Überlieferung im Namen der Kirche. Seit dem 11. Jahrhundert wird mit dieser Unterscheidung das Amt ein volljuristischer Begriff: eine letzte Konsequenz des Ausgangs des Donatistischen Streites. Damit war die Möglichkeit eines zweiten Magisteriums durchaus ausgeschlossen, mochte einer auch außerhalb der Hierarchie das Charisma geistlicher Gaben oder theologischer Zuständigkeit besitzen.

Am deutlichsten wird dies im *Decretum* Gratians (um 1140). Zunächst die Hintergründe. Im Westen finden vor allem Hieronymus und Augustinus, die sowohl Gelehrtheit wie Heiligkeit forderten, allgemeine Anerkennung. Christsein beruht weitgehend auf tiefem Schriftverständnis, das schwierig ist und deshalb gelehrte Exegese fordert. Da nicht jeder Bischof ein vollkommenes Schriftverständnis erreichen konnte, war Raum für einen *Magister,* der die Texte erklärte, sie zueinander in Beziehung setzte, sie auch zeitnah auslegen konnte. Aber ein Hieronymus war soweit entfernt, den Theologen als unabhängig von der Hierarchie anzusetzen, daß sein Hauptpostulat

---

[7] Rousseau, a.a.O., S. 62–67, 111 f., 125–132, 212–220.

[8] Claude Dagens, S. Grégoire le Grand, Culture et Expérience Chrétienne. Paris 1977.

[9] Die Unterscheidung wurde von den Vätern vorweggenommen: Rousseau, a.a.O., S. 104, 128, 133. Vgl. Gerd Tellenbach, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits, 1936. Glenn W. Olsen, The Definition of the Ecclesiastical Benefice in the 12. Century. Studia Gratiana II (1967), S. 431–446. Im folgenden wird nicht berücksichtigt, daß im 12. Jahrhundert Termini wie »potestas«, »ordo«, »jurisdictio«, »magisterium« ihrem Gehalt nach noch fließend sind. Man beachte aber, was Brian Thierny (Origins of Papal Infallibility, 1150–1350, A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages. Studies in the History of Christian Thought 6. Leiden 1972, S. 42–43) ausführt: »Das einzige von Kanonisten anerkannte Magisterium war das Lehren privater Doktoren, dessen Geltung vom inneren Wert ihrer Werke abhing . . . Wenn die Kanonisten von einer magisterialen Äußerung des Papstes sprachen, dann meinten sie genau, daß er als ein privater Lehrer sprach und nicht als der oberste Hirte.« So war das, was heute mit Magisterium bezeichnet wird, im 12. Jahrhundert zumeist nicht mit diesem Wort ausgedrückt, sondern durch Audrücke wie »jurisdictio« oder »administratio«. Magisterium war die Lehre der Magistri. Somit liegt der Ursprung McBriens »zweitem Lehramt« im gewöhnlichen mittelalterlichen Lehrbetrieb, der immer als ein privater angesehen wurde, außer etwas wurde von den Amtsträgern öffentlich anerkannt.

beides vom Klerus verlangte: Gelehrtheit und Heiligkeit. Das galt durchschnittlich noch im 12. Jahrhundert, das vorab in den Schulen nach entsprechenden Bischöfen Ausschau hielt. Dabei lebte die alte Idee einer wesentlich mönchischen Theologie fort, die sowohl als wissenschaftlich wie als erfahrungshaft-affektiv verstanden wurde und ihren Endzweck im Schriftverständnis und christlichen Leben sah. Erst gegen Ende des Jahrhunderts nahm ein scholastisch-wissenschaftlicher Begriff von Theologie überhand.

Im 12. Jahrhundert war Theologie tief biblisch und von der *lectio divina* wie von christlicher Philosophie nicht klar abgegrenzt. In der *»Sacra Scriptura«* waren oft die konziliaren Entscheidungen wie die Schriften der Väter miteingeschlossen; diese fesselten die Schriftsteller stärker als neuere Verlautbarungen des Lehramts, das vor allem mit der Lösung ernsthafter dogmatischer Streitigkeiten befaßt war[10]. Rupert von Deutz hat als erster die Autorität der biblischen Schriftsteller von derjenigen der Kirchenlehrer und anderer kirchlicher Schriftsteller unterschieden und die Autorität der letzteren nach ihrer Konformität mit den ersteren eingestuft[11]. Von Anselm von Laon an kam als neue Autorität die der Lehrer in den sich entwickelnden Schulen hinzu[12]. Hier gewinnen wir den Anschluß an Gratian.

Als erster einer langen Reihe stellt er die Frage nach dem Verhältnis der verschiedenen Autoritäten in der Kirche. Zum erstenmal gab es nicht nur einzelne geisterfüllte Theologen, sondern die Institution einer »Schule«, die imstande war, dem Wächteramt der Bischöfe über die Glaubenshinterlage zuhilfe zu kommen, es in Frage zu stellen und mit ihm zu rivalisieren. Das *Decretum* steht zwischen dem monastischen und dem scholastischen Zeitalter, es blickt sowohl zurück zu den Vätern wie vorwärts auf ein Zeitalter wachsender Spezialisierung. In D 20 wird die Beziehung der Autorität der päpstlichen Kurie und derjenigen der Lehrer der Vergangenheit behandelt. Arbeitsteilung drängt sich auf, ein Gedanke, der schon bei Hieronymus aufgetaucht war[13].

Gratian begann diese Distinktion mit der Feststellung, daß die Autorität päpstlicher Dekretalien der allgemeiner Konzilien gleichgestellt sei[14]. Dann fragt er, ob die Ausleger der Heiligen Schrift über den päpstlichen Verlautbarungen stünden, da anscheinend den gelehrteren und mit besseren Argumenten ausgestatteten größere Autorität zukäme, ob also die Meinung von Theologen, die gelehrter sind als der Papst, den päpstlichen Dokumenten vorzuziehen sei. Indem er sodann implizit die patristische Ansicht übernahm, der Theologe sei definitionsgemäß ein vom Geist Inspirierter, stellt er fest, Schriften wie die von Augustin und Hieronymus würden an Geistesgnade und Kenntnis die päpstlichen Verlautbarungen übertreffen, müßten deshalb anscheinend vorgezogen werden. Wer die Geisteshaltung des 12. Jahrhunderts kennt, wird über diese Gedankengänge nicht erstaunt sein. Sodann bemerkt Gratian: »Es ist aber ein Anderes, in einem Gesetzesfall ein Urteil abzugeben, und ein Anderes, die

---

[10] C. Spicq, Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen-âge. Paris 1944, S. 62–108. Jean Leclercq, L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu. Paris 1957.

[11] C. Spicq, a.a.O., S. 73 f., 107.

[12] Ebd., S. 77 f.; Chenu, La théologie du 12e siècle. Paris ³1976, S. 357–365.

[13] Brief 52, 9.

[14] Zum Ganzen: Brian Thierny, Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism. Cambridge 1955, Part I.

Schrift sorgfältig auszulegen. Um im einen Fall zu entscheiden, ist nicht nur Kenntnis *(scientia)* vonnöten, sondern auch Vollmacht *(potestas).*« Die Verheißung Christi an Petrus Mt 16, 18 gilt ihm als Beweis für die päpstliche Vollmacht, Rechtsfragen zu entscheiden, wozu sowohl Wissen wie Vollmacht erfordert sind. Daß Gratian die Binde- und Lösegewalt vom sakramentalen *forum internum* zum juristischen *forum externum* ausdehnte, wurde von jenen späteren Kanonisten angenommen, die das Wort *potestas* durch den Begriff *jurisdictio* erklärten. In Rechtsfragen ist somit die päpstliche Autorität aufgrund des Amtes vorzuziehen, aber Gratian fügt doch hinzu, bei der Schriftauslegung sei die Ansicht eines Augustin und Hieronymus der päpstlichen vorzuziehen. Die Vollmacht des Papstes, in Lehrfragen zu entscheiden, wird somit (hier wie anderswo im *Decretum* Gratians) lediglich als eine Folge seiner Suprematie in Rechtsfragen betrachtet, die Kirche mußte ihm als dem obersten Richter und nicht als dem unfehlbaren Lehrer beistimmen[15]. Man kann der Ansicht sein, die mittelalterlichen Kanonisten hätten so gedacht, weil damals einige Päpste der Vergangenheit als der Häresie verdächtig galten (Marcellinus, Anastasius II); wir brauchen aber hier die jahrhundertelange Entwicklung der Frage zwischen Recht und Theologie nicht weiterzuverfolgen. Genug, daß mit dem Gesagten der Ansatzpunkt für das Postulat zweier Magisterien erreicht ist.

3. Meine Meinung geht dahin, daß in der Zeit vor der Institutionalisierung der Theologie im 12. Jahrhundert nichts für McBriens Idee eines doppelten Magisteriums spricht. Die Spannung zwischen den Inhabern des Amtscharismas und denen mit anderen Charismen hat in der Kirche von jeher bestanden, und die früheren charismatischen Bewegungen innerhalb der Kirche haben stets die bischöfliche Autorität anerkannt, wie vor allem das Mönchtum zeigt. Der zentrale Fehler von McBriens Position liegt darin, daß sie auch für die Theologie mit institutionell-juristischen Kategorien rechnet, und damit praktisch das kirchliche Lehramt untergräbt[16].

Als im 12. Jahrhundert Grundlagen für ein theologisches »Lehramt« mit offizieller Autorität sich abzeichneten, wurde diese Autorität von Gratian sogleich verworfen, wenn er auch, damals noch privater Theologe, viel später selber zur Quelle weiterer Definitionen wurde. Er ließ zwar manches unentschieden, was später durchbehandelt werden sollte, aber in der Frage zwischen persönlicher Gelehrsamkeit und öffentlichem Amt war er durchaus klar. Ein Theologe kann gelehrter sein als der Papst und die Wahrheit in größerer Fülle ausdrücken, das hindert aber nicht, daß das öffentliche Amt nötig ist, um die Grenzen annehmbarer Meinungen festzulegen. Gratian hätte sicher zugegeben, daß der Amtsträger den Theologen befragen soll, da nach ihm das Amt ja sowohl Kenntnis wie Vollmacht besitzen muß. Anderseits war er realistisch genug, einzusehen, daß eine Rechtsinstanz sich für gewöhnlich in beschränkterem Maß mit Theologie abgibt und mehr das Unannehmbare festzustellen hat als die Fülle der Wahrheit ausfalten kann. Dokumente des Lehramts sind nicht der Ort, das gesamte Glaubensleben der Kirche in seiner ganzen Tiefe auszubreiten.

Im Grunde war es von jeher selbstverständlich, daß Päpste und Bischöfe sich theologisch beraten ließen, sosehr, daß die Hierarchie oft auch einer bestimmten theologi-

---

[15] Thierny, a.a.O., S. 37.

[16] Vgl. Jan Bots, Kirche in Holland. In dieser Zeitschrift 1/79, S. 67 ff.; Johannes Paul II., Brief an die Kath. Universität Amerikas, 7. Okt. 1979.

schen Schule zuneigte. Man wird ferner zugeben, daß manche Bischöfe und Päpste Ansichten von beschränktem Wahrheitsgehalt äußerten, verglichen mit dem, was als möglich hätte gelten können. Im Feld des Juridischen sehe ich kein Heilmittel dagegen. Viele von Dulles' Anregungen, zumal sein Verweis auf Thomas, sind hilfreich, solange nicht verlangt wird, die Theologen müßten »Mit-Autoren« öffentlicher Verlautbarungen sein, oder daß Papiere, die nicht allgemeine Anerkennung finden, geändert werden müßten. Dulles möchte Vorgängen eine juridische Form geben, die komplexer und vieldeutiger bleiben müssen, als was in die Durchsichtigkeit des Gesetzlichen eingehen kann. Ich sehe nicht, wie ein Theologe, der die Vollmacht besäße, offiziellen Verlautbarungen zu widersprechen und sie dadurch ungültig zu machen, damit dem kirchlichen Glauben einen positiven Dienst leisten könnte. Dulles wird ja so etwas auch nicht gemeint haben, aber es würde die unterscheidende Aufgabe des Theologen verdunkeln, nämlich die Wahrheit der göttlichen Offenbarung tiefer zu durchforschen und nicht bloß schon Gesagtes zu wiederholen. Gefährlicher noch wäre eine Institutionalisierung der Idee, daß jene, die sich Christen nennen, durch Verweigerung ihrer Zustimmung das Lehramt zwingen könnten, seine Meinung zu ändern und seinen früheren Äußerungen zu widersprechen. Aber ich bin nicht sicher, daß Dulles das meint, doch wäre es sicher die naivste Vorstellung einer »christlichen«, »weisen«, »pneumatischen« Kirchengemeinschaft. Auch wenn wir erlöst sind, bleiben die meisten von uns jederzeit sündig, eigensinnig, weltlich gesinnt, und unsere Weigerung, einer offiziellen Verlautbarung zuzustimmen, könnte vor allem der Ausdruck einer Selbstverurteilung sein[17]. Wenn McBrien und Dulles solche Ansichten nicht fördern wollen, wäre eine exaktere Darstellung ihrer Gedanken dringend erfordert. Das Desiderat, daß Bischöfe bestmöglich theologisch informiert werden, läßt sich nicht »verrechtlichen«, zumal die beiden Autoren ja für einen Abbau des Juridischen in der Kirche plädieren. Jedes Zeitalter besitzt auch die Bischöfe, die es verdient; viel heilsamer als juridische Reformen in den besagten Fragen wäre die Einsicht, daß die Kirche jener Spannungen bedarf, die der Suche nach größerer Heiligkeit und Wahrhaftigkeit entspringen, dem dauernden Drängen einer glaubenden Gemeinschaft, »in alle Wahrheit eingeführt« zu werden.

[17] Vgl. Joseph Ratzinger und Hans Maier, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren. Limburg 1970.

Kirche und Staat in Österreich 1945–1980

Von Erika Weinzierl

Nach der Volkszählung von 1971 waren 6 540 294 Österreicher katholisch, 444 307 evangelisch, 320 031 konfessionslos und 149 771 bekannten sich zu nicht näher aufgeschlüsselten Religionen[1]. Das bedeutet, daß fast 87 Prozent der Bevölkerung nominell der katholischen Kirche angehören, die damit nach wie vor eine starke gesellschaftspolitische Stellung innehat. Diese war bis 1938 durch eine besonders enge Bindung an die staatliche bzw. politische Macht gekennzeichnet, was die Folge einer spezifisch österreichischen historischen Entwicklung seit der Gegenreformation war. Bis zum Untergang der Donaumonarchie waren trotz des liberalen »Kulturkampfes« in den Sechziger- und Siebzigerjahren des 19. Jahrhunderts die habsburgischen Herrscher die Schutzherren der Kirche. Danach nahm diese Funktion die Christlichsoziale Partei ein, deren bedeutendster Politiker in der Zwischenkriegszeit der mehrmalige Bundeskanzler Ignaz Seipel, selbst Priester, war[2]. 1934–1938 war zumindest offiziell die Bindung an den autoritären Christlichsozialen Ständestaat besonders eng, was die schon lange bestehenden Spannungen zwischen der Kirche und der seit dem Bürgerkrieg vom Februar 1934 verbotenen Sozialdemokratischen Partei noch verschärfte[3]. In der NS-Zeit gelang es der vor der sogenannten »Volksabstimmung« vom neuen Regime kurze Zeit sogar umworbenen Kirche trotz der zustimmenden Erklärung der österreichischen Bischöfe[4] zum »Anschluß« nicht, zu einem konkordatsähnlichen Zustand zu gelangen. Sie brachen nach der Erkenntnis, monatelang hingehalten und getäuscht worden zu sein, daher im September 1938 von sich aus die Verhandlungen um einen »Modus vivendi« ab, was unter anderem auch mit dem HJ-Sturm auf das Wiener Erzbischöfliche Palais am 8. Oktober 1938 auf gewalttätige Weise geahndet wurde. Von diesem Zeitpunkt an befand sich die Kirche – rechtlich ebenso ungeschützt wie im sogenannten »Warthegau« seit 1939 – in der Situation von »Verfolgung und Widerstand«, den zahlreiche Priester und Laien mit dem Leben büßten. Der Klerus erbrachte sogar einen der prozentual höchsten Anteile an den Opfern des österreichischen Widerstandes[5]. Gerade die verfolgte Kirche gewann aber Autorität weit über die sogenannten »praktizierenden« Katholiken hinaus, woraus die Bischöfe schon im Herbst

---

[1] Statistisches Handbuch für die Republik Österreich XXIX Jg. NF. 1978.

[2] Vgl. Klemens von Klemperer, Ignaz Seipel, Staatsmann einer Krisenzeit. Graz/Wien/Köln 1976, und Friedrich Rennhofer, Ignaz Seipel, Mensch und Staatsmann. Wien/Köln/Graz 1978.

[3] Vgl. dazu Alfred Diamant, Die österreichischen Katholiken und die Erste Republik, Wien o. J. (Princeton 1960); Paul Michael Zulehner, Kirche und Austromarxismus. Wien/Freiburg/Basel 1967 u. Ernst Hanisch, Die Ideologie des christlichen Ständestaates in Österreich 1918–1932. Wien/Salzburg 1977.

[4] Vgl. dazu zuletzt Maximilian Liebmann, Die März-Erklärungen der österreichischen Bischöfe vom Jahre 1938 im Licht neuer Quellen. In: »Theologisch-praktische Quartalschrift« 128, 1980, S.3–26.

[5] Dazu immer noch am unfassendsten für Gesamtösterreich Jakob Fried, Nationalsozialismus und katholische Kirche in Österreich. Wien 1947; ferner Gerhard Wanner, Kirche und Nationalsozialismus in Vorarlberg. Dornbirn 1972; Zeugen des Widerstandes. Eine Dokumentation über die Opfer des Nationalsozialismus in Nord-, Ost- und Südtirol von 1938–1945, bearbeitet von Dr. Johann Holzner, P. Anton Pinsker S.J., P. Johann Reiter S.J. u. Dr. Helmut Tschol.

1945 eindeutige Konsequenzen zogen. Sie beschlossen, die im Dezember 1933 aus ganz anderen Gründen erfolgte Zurückziehung des Klerus aus der aktiven Politik beizubehalten und einseitige politische Bindungen künftig zu vermeiden und machten dies auch in einem gemeinsamen Hirtenbrief kund[6]. Obwohl sich im Prinzip alle österreichischen Bischöfe an diese Linie hielten, ist sie kulturpolitisch aus mehreren Gründen erst seit 1956 zum Tragen gekommen. Da in diesem Jahr Franz König Erzbischof von Wien geworden war und sich tatsächlich mit besonderer Konsequenz immer wieder für sie ausgesprochen hat[7], gilt er auch bei vielen als ihr Initiator, was ihm bei der ÖVP politisch verbundenen Katholiken nicht nur Freunde gemacht hat. Jedenfalls ist das gegenwärtige Verhältnis der Kirche zu den großen politischen Parteien der Zweiten Republik das Ergebnis des schmerzvollen Umdenkungsprozesses, dem alle Österreicher von 1933 bis 1945 unterzogen waren, weiters vielfältiger, von Rückschlägen nicht freien Bemühungen und – wie noch zu erwähnende Ereignisse in den Siebzigerjahren oder die derzeitige Schulddiskussion zeigen – vor der Gefahr von partiellen Rückfällen in die Vergangenheit nicht absolut gefeit.

Sicher, das neue Parteiprogramm der SPÖ von 1978 geht über jenes von 1958, das ebenfalls schon sehr positiv zur Frage »Sozialismus und Religion« Stellung genommen hatte[8], noch hinaus, wenn es nach der Anerkennung der Religionsfreiheit ausdrücklich betont:

»Die Sozialisten begegnen der christlichen Botschaft, die in gleicher Weise zur Nächstenliebe wie zum Eintreten für die Schwachen und Entrechteten verpflichtet, mit tiefer Sympathie. Millionen Christen stehen heute in der sozialistischen Bewegung, weil sie davon überzeugt sind, in ihr für ihre sittlichen Grundwerte eintreten zu können. Sie sind Sozialisten nicht obwohl, sondern weil sie Christen sind.«[9] Verglichen damit wirken die Grundsatzaussagen der ÖVP in ihrem »Salzburger Programm« von 1972 über ÖVP und Christentum nicht wesentlich dezidierter christlich orientiert.

»Die ÖVP sieht im Christentum die ständige Herausforderung zur Gestaltung der Welt nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit, der Nächstenliebe, der Brüderlichkeit und des Friedens. Sie ist offen für Christen und für alle, die sich aus anderen Beweggründen zu einem humanistischen Weltbild bekennen. Die ÖVP anerkennt die Selbständigkeit der Kirchen und Religionsgemeinschaften und tritt für deren freies öffentliches Wirken ein. Sie bindet sich an keine Konfession oder kirchliche Institution.«[10]

Innsbruck/Wien/München 1977, und Das Bistum Linz im Dritten Reich, Hrsg. Rudolf Zinnhobler. Linz 1979.

[6] Vgl. dazu und zur Gesamtproblematik: Richard Barta, Religion–Kirche–Staat. In: Bestandsaufnahme Österreich. Wien/Hannover/Bern 1965; Kirche in Österreich 1918–1965, hrsg. von Ferdinand Klostermann/Hans Kriegl/Otto Mauer/Erika Weinzierl. 2 Bde. Wien 1966/67; Hans Magenschab, Die Zweite Republik zwischen Kirche und Parteien. Wien/München 1968. Erika Weinzierl, Die katholische Kirche. In: Österreich – Die Zweite Republik, hrsg. von Erika Weinzierl und Kurt Skalnik. Graz/Wien/Köln 1972, II; Heinrich Schneider, Katholische Kirche und österreichische Politik. In: Österreichisches Jahrbuch für Politik 1977. Wien/München 1978.

[7] Vgl. dazu Erika Weinzierl, Die gesellschaftspolitischen Grundlinien des Pontifikats König. In: »Jahrbuch für Politik« 2, 1980.

[8] Österreichische Parteiprogramme 1868–1966, hrsg. von Klaus Berchtold. Wien 1967, S. 289.

[9] Albert Kadan/Anton Pelinka, Die Grundsatzprogramme der österreichischen Parteien – Dokumentation und Analyse. St. Pölten 1979, S. 144 f.

[10] Ebd., S. 191.

Die viel deutlicheren Unterschiede liegen in einzelnen Sachbereichen wie z. B. der Wirtschaft, der *Schule*, in der die SPÖ im Gegensatz zur nur ein differenzierteres Bildungsangebot fordernden ÖVP die »Verwirklichung der gemeinsamen Schule aller Zehn- bis Vierzehnjährigen«, also der »Gesamtschule« fordert[11], oder der Familie, deren grundsätzlicher Wert für die Gesellschaft auch von den Sozialisten unbestritten ist, bei der die ÖVP jedoch zwar die Familienplanung im Sinne verantworteter Elternschaft bejaht, darüber hinaus aber ausdrücklich erklärt: »Unserer Ehrfurcht vor dem Leben schließt auch das keimende Leben ein. Die Abtreibung ist daher als Instrument der Geburtenregelung abzulehnen. Ihre strafrechtliche Verfolgung muß auf Konfliktsituationen Rücksicht nehmen.«[12]

Die Gegenüberstellung der beiden Programme in dieser Beziehung – die der FPÖ und KPÖ können in diesem Zusammenhang zurückgestellt werden, obwohl es im »Bad Ischler« Programm der FPÖ von 1968 heißt, daß gründliche frühzeitige Aufklärung über Schwangerschaftsverhütung nicht zuletzt deswegen nötig sei, »um den oft gewählten Ausweg des Schwangerschaftsabbruchs vermeiden zu helfen«[13] – markiert den gegenwärtigen Diskussionsstand. Geht man jedoch auf das Gründungsjahr der Zweiten Republik zurück, so ergibt sich folgendes, für die seither vergangenen 35 Jahre nicht unsignifikantes Bild: Die erste, programmähnliche Kundgebung sind die »Programmatischen Leitsätze« der ÖVP vom Juni 1945. Sie enthalten in Punkt 7 in kulturpolitischer Hinsicht folgende Willenskundgebung: »Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit und freie Ausübung der staatlich anerkannten Bekenntnisse. Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche und der Religionsgemeinschaften im Staate, Abschluß eines den gegebenen Verhältnissen Rechnung tragenden Staatsvertrages mit der katholischen Kirche, der die Mehrheit der österreichischen Staatsbürger angehört. Schutz der Sonn- und Feiertagsruhe, Sicherung der seelsorglichen Betreuung in öffentlichen Anstalten, wie z. B. Kranken-, Waisen- und Siechenhäusern, desgleichen im Bereiche des Heeres. Selbstverwaltung und materielle Unabhängigkeit der Kirche und der Religionsgemeinschaften und das Recht, Beiträge von ihren Mitgliedern einzuheben. Ein Eherecht, das die fakultative Zivilehe vorsieht, so zwar, daß auch den kirchlich geschlossenen, den Standesämtern unverzüglich zu meldenden Ehen staatliche Geltung zukommt.«[14]

Die erste programmatische Erklärung der SPÖ auf der mehr oder minder ausgesprochenen Basis der Weitergeltung des austromarxistischen Linzer Parteiprogramms von 1926 war das Aktionsprogramm der SPÖ von 1947. Es war für Glaubensfreiheit und gegen Gewissenszwang: »Religion ist Privatsache: Ablehnung jedes Gewissenszwanges, Sicherung der Glaubensfreiheit und der freien Religionsausübung. Keine Bevorzugung einer Konfession, keine Unterstützung einer Konfession oder konfessionellen Einrichtung aus Staatsmitteln.« Bezüglich der Schule wurde u. a. die Zusammenlegung der Hauptschule und der vier Unterklassen der Mittelschule zur allgemeinen Mittelschule verlangt. In der »schrankenlosen Schwangerschaftsunterbrechung«

---

[11] Ebd., S. 197, 177.
[12] Ebd., S. 167, 21.
[13] Ebd., S. 227.
[14] Berchtold, a.a.O., S. 377.

wurde »die oberste Gesundheitsgefährdung für die Frau« gesehen, eine Strafdrohung gegen die Schwangerschaftsunterbrechung jedoch abgelehnt[15].

Die programmatischen Leitsätze der KPÖ von 1946 enthalten keine Aussage über Religion und Kirche, und die FPÖ (Freiheitliche Partei Österreichs) bzw. deren 1949 gegründeten Vorläufer, den VdU (Verband der Unabhängigen), gab es noch nicht.

Von Seiten der sogenannten Amtskirche existierte damals nur die schon erwähnte Erklärung vom Herbst 1945. Priester und Laien zogen nach bzw. verdeutlichten. Zur Vorbereitung des ersten österreichischen Nachkriegskatholikentages von 1952 entstand im Rahmen einer Studientagung das sogenannte »Mariazeller Manifest«: »Keine Rückkehr zum Bündnis von Thron und Altar . . .«, »Keine Rückkehr zum Protektorat einer Partei über die Kirche . . .!« Um so eher sei die Kirche aber bereit zur »Zusammenarbeit mit dem Staat in allen Fragen, die gemeinsame Interessen berühren, also in Ehe, Familie und Erziehung«.[16]

Daß die Kirche den schon im ersten Programm der ÖVP geforderten »Staatsvertrag«, also ein Konkordat, das die ÖVP später nur noch einmal in ihr Programm von 1958 aufnahm[17], nicht unmittelbar nach 1945 anstrebte, war von der Rücksicht auf die ohnedies schwierige Lage der von den vier Alliierten besetzten Republik bestimmt. Sie arbeitete jedoch künftigen Lösungen vor, denn anders wäre es nicht möglich gewesen, daß Erzbischof Jachym im Auftrag der Bischofskonferenz schon 14 Tage nach dem Abschluß des Staatsvertrages ein Weißbuch »Kirche und Staat« veröffentlichte, in dem der Standpunkt der Kirche in der Konkordatsfrage – Wiederanerkennung des 1933 schon nach der Ausschaltung des Parlaments mit dem Vatikan abgeschlossenen Staatsvertrages – eindeutig dargelegt wurde[18]. Ebenfalls nach 1945 errang die Kirche auf dem Rechtsweg durch die Aufhebung des vom Verfassungsgerichtshof als verfassungswidrig erklärten Paragraphen 67 des Personenstandsgesetzes einen beachtlichen Erfolg. Dieser Paragraph hatte die gerichtliche Verfolgung jener Geistlicher vorgesehen, die eine kirchliche Trauung ohne vorherige standesamtliche Eheschließung vornahmen. Am 20. Dezember 1955, einen Tag nach dem Urteil des Verfassungsgerichtshofes, beschloß der Nationalrat ein Gesetz zur Durchführung des Artikels 26 des Staatsvertrages (österreichische Verpflichtung zur Wiedergutmachung von Verlusten an Besitz oder Vermögen, die Einzelpersonen oder Gemeinschaften seit dem 13. März 1938 wegen ihrer rassischen Abstammung oder Religion erlitten hatten) hinsichtlich kirchlicher Vermögensrechte.

Seit 1956 begann sich auch eine neue Einstellung der SPÖ zur Kirche abzuzeichnen. Für sie waren mehrere Gründe maßgebend: die Generationsablöse in der Partei, in der nicht mehr die antiklerikalen Austromarxisten der Zwischenkriegszeit allein das

---

[15] Ebd., S. 268 ff.

[16] Zitiert nach Barta, a.a.O., S. 270 ff.

[17] »Wir treten für Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit und freie Ausübung der staatlich anerkannten Religionsbekenntnisse ein. Ein Staatsbürger, der sein Leben nach den Lehren der Kirche gestaltet, darf deshalb nicht benachteiligt werden. Aus diesem Grund ist ehestens eine Lösung der Konkordatsfrage und ein neues Protestantengesetz anzustreben.« Berchtold S. 388.

[18] Da es für die Darstellung der folgenden Fakten noch nicht möglich ist, staatliche oder kirchliche Akten zu benützen, ist dieser Teil des Aufsatzes eine gekürzte und geänderte Fassung der einschlägigen Abschnitte aus Erika Weinzierl, Kirche und Staat. In: Das neue Österreich, Geschichte der Zweiten Republik, hrsg. von Erika Weinzierl und Kurt Skalnik. Graz/Wien/Köln 1975, S. 243 ff.

kulturpolitische Klima bestimmten; die Bemühungen der kleinen, aber aktiven Arbeitsgemeinschaft für Kirche und Sozialismus (ab 1959 »Arbeitsgemeinschaft sozialistischer Katholiken«, nunmehr ACUS = Arbeitsgemeinschaft Christentum und Sozialismus); und nicht zuletzt auch schon die Einsicht der seinerzeitigen Parteiführung, daß der Durchbruch zu einer Volkspartei bei einer damals zumindest nominell noch zu fast 90 Prozent katholischen Bevölkerung auf jeden Fall nur auf der Basis der Sanierung der Beziehungen zur Kirche erfolgen könne. Zu ihr hat auf kirchlicher Seite vor allem der vom Innsbrucker Bischof Paulus Rusch konzipierte Sozialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe vom Oktober 1956 beigetragen, der eindeutig nur den liberalen Kapitalismus und den Kommunismus sowie die sozialistisch-materialistische Weltanschauung ablehnte, die Bemühungen der gemäßigten Sozialisten um eine soziale Gleichstellung jedoch ausdrücklich anerkannte. Der damalige Vizekanzler in der ÖVP/SPÖ-Koalitionsregierung Julius Raab II, Adolf Schärf, hat daher am Parteitag der SPÖ von 1956 seine »freudige Genugtuung« darüber ausgesprochen, »daß in einem Hirtenbrief in Österreich erstmalig der ernsthafte Versuch unternommen wird, dem demokratischen Sozialismus Gerechtigkeit zuteil werden zu lassen«[19]. Auch Kontakte kirchlicher Stellen zu einzelnen für ihre Sorgen aufgeschlossenen sozialistischen Partei- und Gewerkschaftsfunktionären, an ihrer Spitze Franz Olah, ferner dem Justizminister Otto Tschadek, selbst ein praktizierender Katholik, und dem Präsidenten des Wiener Stadtschulrates Max Neugebauer, haben die Klimaverbesserung zwischen Kirche und SPÖ mitbewirkt. Sie kündigte sich bereits in der Rede des neuen Bundespräsidenten Adolf Schärf am Tage seiner Angelobung im Mai 1957 an. Der Vizekanzler Schärf war 1950 einer der prominentesten Vertreter der sogenannten »Annexionstheorie« gewesen, derzufolge Österreich in der NS-Zeit nicht okkupiert, sondern annektiert gewesen und daher in seiner Staatlichkeit zugrunde gegangen sei, weshalb alle vor 1938 abgeschlossenen internationalen Verträge ihre Gültigkeit verloren hätten[20]. Im Mai 1957 dagegen erklärte der neue Bundespräsident Schärf, daß er froh darüber sei, daß in unserem Land in Kulturfragen ein anderes Klima herrsche als früher: »Ich will alles daransetzen, daß in diesem Klima eine Regelung des Verhältnisses zwischen dem Staat und der katholischen Kirche erfolgt, ohne daß dabei Sentimentalitäten von einst geweckt werden.«[21] Sechs Tage später beschloß der Ministerrat unter dem Vorsitz von Bundeskanzler Raab, der schon in seiner Regierungserklärung vom 4. Juli 1956 die Hoffnung auf eine einvernehmliche Lösung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat ausgesprochen hatte, die Konkordatsfrage in Angriff zu nehmen. Zu diesem Zweck wurde ein Ministerkomitee eingesetzt, das sich am 17. Juli 1957 konstituierte. Seinen Verhandlungen auf Ministerebene waren von Olah in Gegenwart des neuen SPÖ-Vorsitzenden Bruno Pittermann eingeleitete Gespräche mit kirchlichen Würdenträgern vorangegangen[22]. Das Ministerkomitee billigte am 19. De-

---

[19] Magenschab, a.a.O., S. 25 f.

[20] Adolf Schärf, Gilt das Konkordat? (»War der Anschluß Annexion oder Okkupation?«) und »Ein Nachwort zur Debatte«? In: Die Zukunft 1950, S. 34–37 und 117–125.

[21] Wiener Zeitung vom 23. 5. 1957.

[22] Gerhard Silberbauer, Österreichs Katholiken und die Arbeiterfrage. Graz/Wien/Köln 1966, S. 374.

[23] Alfred Kostelecky, Die Situation Kirche–Staat seit dem Abschluß des Staatsvertrages 1955. In: Religion, Wissenschaft, Kultur 9, 1958, S. 150.

zember 1957[23] den Entwurf einer Note an den Heiligen Stuhl mit der Mitteilung der österreichischen Bundesregierung, daß sie den einstimmigen Beschluß gefaßt habe, die prinzipielle Bedeutung des Konkordats von 1933 anzuerkennen. Die seit dem Abschluß des Konkordats eingetretenen Verhältnisse hätten jedoch eine Lage geschaffen, durch die die österreichische Rechtsordnung mit den Bestimmungen des Konkordats in einer Reihe von Punkten im Widerspruch stehe. Die Bundesregierung gehe daher bei der Abgabe ihrer Erklärung davon aus, daß auch der Heilige Stuhl die ehebaldigste Aufnahme von »Verhandlungen über ein neues Konkordat, das alle wichtigen Fragen, wie insbesondere die Ehe- und Schulfrage, regeln soll«, für erforderlich halte.

Diese Note wurde am 21. Dezember 1957 vom österreichischen Vatikanbotschafter Kripp im päpstlichen Sekretariat überreicht, nachdem vorher die Bundesregierung auf vatikanische Konkordatsurgenzen mehr als ein Jahr geschwiegen hatte. Sie wurde ausführlich und distanziert am 30. Jänner 1958 beantwortet. Das römische Schreiben schildert dabei zunächst die mehrmaligen Bemühungen des Heiligen Stuhls um die Anerkennung des Konkordates. Der einstimmige Beschluß der Bundesregierung, die Gültigkeit des Konkordates von 1933 anzuerkennen, wurde sodann »mit Vergnügen« zur Kenntnis genommen. Anschließend wurde jedoch sofort das Bedauern des Heiligen Stuhls darüber ausgedrückt, daß die Bundesregierung nicht nur jeder verbindlichen Erklärung über die Gültigkeit ausgewichen sei, sondern auch die Anwendung wichtiger Bestimmungen wie z. B. in der Schulfrage, in der Frage der finanziellen Leistungen des Staates an die Kirche und vor allem auf dem Gebiet des Ehewesens unterlassen habe. Abschließend erklärte der Heilige Stuhl, daß er sich mit der bloßen Anerkennung der Gültigkeit des Konkordates nicht zufrieden geben könne, sondern auch die Anerkennung und Einhaltung der übernommenen Verpflichtungen verlangen müsse. Er sei jedoch zu Verhandlungen über »jene Retouchen, das heißt kleine Abänderungen«, bereit, »die für notwendig erachtet werden könnten«.

Obwohl eine derartige Reaktion Papst Pius' XII., der das Konkordat von 1933 als Staatssekretär Pius' XI. abgeschlossen hatte, fast zu erwarten gewesen war, hat sie dennoch auch führende Politiker der Volkspartei so überrascht und enttäuscht, daß die Verhandlungen ins Stocken gerieten. Sie wurden bis zum Tode Pius' XII. im Oktober 1958 nicht wieder aufgenommen. Dazu kam es erst unter seinem Nachfolger Johannes XXIII., den der Wiener Nuntius Dellepiane und dessen seinerzeitiger Mitarbeiter an der Wiener Nuntiatur, der heute als Vertreter des Vatikans in London wirkende Erzbischof Bruno Heim, über die speziellen österreichischen Probleme informiert hatten. Da nun begründete Aussicht bestand, über den Weg von Teillösungen zum Ziel zu gelangen, beschloß die österreichische Regierung am 17. März 1959, unter Zitierung der einschlägigen Konkordatsbestimmungen von 1933 den Heiligen Stuhl zu ersuchen, die bisherige Apostolische Administratur Burgenland zu einer Diözese zu erheben. Der Vatikan reagierte rasch und freundlich und schlug vor, gleichzeitig auch die vermögensrechtlichen Beziehungen zwischen Kirche und Staat zu regeln. Daraufhin beschloß die Bundesregierung am 21. April 1959, Verhandlungen solcher Art aufzunehmen. Sie regte zu diesem Zweck die Entsendung einer Delegation nach Rom an. Die Antwort Roms erfolgte am 9. Mai. Sie lautete, daß es zweckmäßig wäre, vorerst in Wien zwischen der Regierung und der Nuntiatur zu verhandeln. Da bei den Wahlen vom 10. Mai 1959 nach einem Wahlkampf, in dem sich in einigen Diözesen katholische Organisationen zugunsten der ÖVP ausgesprochen hatten, die ÖVP nur

einen Vorsprung von einem Mandat (79:78) gegenüber der stimmenstärksten SPÖ errang, war die Regierungsbildung der beiden Koalitionsparteien schwierig und dauerte lang. Daher kam es erst im November 1959 zu einer zügigen Verhandlungsführung zwischen dem Bundesministerium für Auswärtige Angelegenheiten und der Wiener Nuntiatur.

Schon um die Jahreswende 1959/60 waren die Vorgespräche abgeschlossen und nach Zustimmung des Heiligen Stuhles die Vertragstexte im Frühjahr 1960 fertiggestellt. Nach der Einigung über die letzten offenen Fragen genehmigte der Ministerrat die Verträge und ersuchte den Bundespräsidenten, er möge den Außenminister und den Unterrichtsminister zur Unterzeichnung ermächtigen. Am 23. Juni 1960 unterzeichneten Nuntius Dellepiane, Außenminister Kreisky und Unterrichtsminister Drimmel die Verträge zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Österreich zur Regelung von vermögensrechtlichen Beziehungen und über die Erhebung der Apostolischen Administratur Burgenland zu einer Diözese. Dem Nationalrat wurden diese Verträge am 12. Juli 1960 vorgelegt. In der Debatte sprach sich nur der freiheitliche Abgeordnete Gredler gegen die Annahme aus, da seine Partei darin die ausdrückliche Anerkennung des »Dollfuß-Konkordates« sähe. Der Sprecher der SPÖ, Neugebauer, erörterte dagegen ausführlich das Verhältnis von Kirche und Staat in Österreich, wobei er feststellte, daß die Vereinigten Staaten Staat und Kirche voneinander getrennt hätten: »Unsere Tradition ist eine andere, für uns existiert das Prinzip des Zusammenwirkens.« Der ÖVP-Abgeordnete Weiß betonte besonders die historische Bedeutung dieses Tages, an dem zwei, allerdings nur Teilgebiete umfassenden Konkordaten zum erstenmal in Österreich von einem frei gewählten Parlament die verfassungsmäßige Zustimmung gegeben werde: »An der Rechtsgültigkeit der beiden heute zu genehmigenden Verträge wird also hoffentlich in der Zukunft kein Zweifel bestehen.«[24] In der abschließenden Abstimmung wurden beide Verträge mit den Stimmen der Regierungsparteien angenommen.

Was den Inhalt der beiden Verträge betrifft[25], so bedeutet der erstere die Errichtung der Diözese Eisenstadt. Die vermögensrechtlichen Beziehungen wurden folgendermaßen geregelt: Die Kirche erhält als Entschädigung für die in der NS-Zeit entzogenen Vermögen und Rechte jährlich vom Staat einen Betrag von 100 Millionen Schilling. Der Religionsfonds, der von Kaiser Joseph II. aus eingezogenen Kirchengütern für die Besoldung des Klerus errichtet und bis 1938 vom Staat für die Kirche verwaltet worden war, geht zu 90 Prozent in den Besitz des Staates über. Der Religionsfonds besteht aus 56 000 Hektar Wald und 4 500 Hektar landwirtschaftlicher Nutzfläche. 10 Prozent davon, 5 600 Hektar Wald, werden der Kirche zur Erhaltung jener Gebäude überlassen, die bisher dem Religionsfonds unterstanden und nunmehr in kirchlichen Besitz übergehen (36 Kirchen, 7 Klöster und 29 Pfarrhöfe). Dem Erzbischof von Salzburg, der durch den Reichsdeputationshauptschluß von 1803 seinen ganzen Besitz verloren hatte, werden die von ihm benützten Gebäude übertragen. Außerdem erhält er ein Mensalgut von 560 Hektar Wald aus dem Religionsfonds. Damit waren alle zwischen dem Staat und der katholischen Kirche in Österreich – zum Teil seit mehr

[24] Stenographische Protokolle des Österreichischen Nationalrates IX. Gp., 37. Sitzung, 12. 7. 1960, S. 1497.
[25] BGBl. 195 und 196/1960.

als 150 Jahren – offenen vermögensrechtlichen Fragen gelöst. Die einvernehmliche Beilegung dieser Fragen mit der katholischen Kirche hatte noch im gleichen Jahr die gesetzliche Regelung der finanziellen Leistung des Staates gegenüber den anderen Religionsgemeinschaften zur Folge. Im Oktober 1960 erhielt die Altkatholische Kirche einen Betrag von jährlich 300000 Schilling zugesichert; die israelitische Religionsgemeinschaft einen einmaligen Betrag von 30 Millionen Schilling in fünf Raten und zurückwirkend von 1958 an eine jährliche Zuwendung von 1,8 Millionen Schilling[26]. Am 13. Dezember 1960 wurde die Frage der Entschädigung der evangelischen Kirche in Österreich für die Inanspruchnahme kircheneigener Liegenschaften und Gegenstände im Burgenland zu Schulzwecken geregelt. Sie erhielt eine einmalige Leistung von 2,1 Millionen Schilling[27].

Das im Grundsatzprogramm der ÖVP von 1958 geforderte neue Protestantengesetz wurde aufgrund der Bemühungen des Ministers für Unterricht Heinrich Drimmel bereits am 6. Juli 1961 mit dem Bundesgesetz über äußere Rechtsverhältnisse der evangelischen Kirche realisiert. Durch dieses Gesetz wurden die evangelischen Kirchen A.B.[27a] und H.B.[27b] und die Kirche A. und H.B., letztere als Art Kirchenbund, ausdrücklich getrennt anerkannt.

Sie haben volle Organisationsautonomie und sind berechtigt, Kirchenbeiträge einzuheben. Die Gemeinden aller Stufen genießen die Stellung von Körperschaften öffentlichen Rechts, denen die behördliche Rechtshilfe zusteht. Der Bestand der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien mit mindestens sechs ordentlichen Lehrkanzeln wird gesichert. Außerdem erhalten die evangelischen Kirchen einen jährlichen Staatszuschuß von 3 250 000 Schilling in vier gleichen Teilbeträgen und den Gegenwert der Bezüge von 81 Bediensteten der Dienstpostengruppe A IV/4.

Durch das Gesetz vom 6. Juli 1961 wurden das Protestantenpatent vom 8. April 1861 und das Gesetz über die Rechtstellung des evangelischen Oberkirchenrates in Wien von 1939 aufgehoben. Bischof Gerhard May hat nach seiner Annahme durch den Nationalrat ausdrücklich erklärt, daß nunmehr die Gleichberechtigung der Kirchen statuiert sei[28]. Damit waren die dringendsten Probleme der anderen größeren Religionsgemeinschaften zweifellos auch unter dem Eindruck der erfolgreichen Verhandlungen der Zweiten Republik mit der katholischen Kirche relativ rasch gelöst worden. Mit dieser ging man nach dem Abschluß des vermögensrechtlichen Vertrages an die Klärung der mit dem Konkordat verflochtenen Schulprobleme.

Bereits am 9. Juli 1962 wurde der Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Österreich zur Regelung von mit dem Schulwesen zusammenhängenden Fragen abgeschlossen[29]. Er nahm im wesentlichen die durch das Religionsunterrichts-

[26] Sten. Prot. a.a.O., IX. GP., 41. Sitzung, 26. 10. 1960, S. 1629 ff.

[27] Ebd., 55. Sitzung, 13. 12. 1960, S. 2379. Über die innere Erneuerung der evangelischen Kirchenverfassung 1949 bzw. 1956 vgl. Harald Zimmermann, Die evangelische Kirche A. und H.B. in Österreich. Wien 1968; über das Verhältnis der evangelischen Kirche zur Politik in der Zweiten Republik ist soeben erschienen: Robert Kaiser, Evangelische und evangelische Kirchen in der österreichischen Politik. In: Österreichisches Jahrbuch für Politik 1979. München/Wien 1980, S. 121–152.

[27a] Augsburgisches Bekenntnis.

[27b] Helvetisches Bekenntnis.

[28] Archiv der Gegenwart 9. 7. 1961.

[29] BGBl. 273/1962.

gesetz von 1949 geschaffene Situation zur Kenntnis, ohne den Artikel VI des Konkordates von 1933 außer Kraft zu setzen. In diesem Artikel waren seinerzeit die auf dem Gebiet des Schulwesens feststehenden Rechte der Kirche formuliert worden. Außerdem hatte man den katholischen Schulerhaltern nach Maßgabe der Besserung der wirtschaftlichen Verhältnisse staatliche Zuschüsse in Aussicht gestellt. Da sich bis 1938 die ungünstige wirtschaftliche Lage Österreichs nicht wesentlich veränderte, ist es nicht zur Realisierung dieser Bestimmung gekommen. Nach dem Vertrag vom 9. Juli 1962 hat daher der Artikel VI, von einigen ausdrücklichen Änderungen abgesehen, volle Geltung. Die Änderungen betreffen nur die Zurkenntnisnahme einer Möglichkeit der Abmeldung vom Religionsunterricht. Die Abhaltung religiöser Übungen an den Schulen wird im bisherigen Umfang gewährleistet. Neu ist dagegen die Festlegung der Subventionierung der katholischen Schulen durch den Staat im Ausmaß von 60 Prozent der Personalkosten (seit 1971 100 Prozent). Damit war von dieser Seite die letzte Hürde für die seit Jahren geplante, vom Unterrichtsminister Drimmel mit seiner ganzen Kraft und großer Verhandlungsbereitschaft gegenüber dem Koalitionspartner angestrebte Schulreform beseitigt. Am 18. August 1962 nahm der österreichische Nationalrat die Verfassungsgesetznovelle[30] über das Schulwesen mit den Stimmen der Koalitionsparteien an, wodurch eine seit 1920 offene Lücke der österreichischen Verfassung geschlossen wurde. Durch die aufgrund der Verfassungsgesetznovelle vom 25. Juli 1962 vom Nationalrat gemeinsam mit dem Vertrag vom 9. Juli angenommenen acht Schulgesetze wurde zum erstenmal in der österreichischen Geschichte den konfessionellen Schulen eine staatliche Subvention gesetzlich gesichert. Diese Gesetze sind daher, auch wenn sie die Erwartung eines Teiles der katholischen Lehrerschaft nicht ganz erfüllt und das Monopol der konfessionellen Schulen im Burgenland, verglichen mit der Zeit vor 1938, eingeschränkt haben, als bedeutendes Ergebnis einer neuen demokratischen Kulturpolitik in Österreich zu werten. Sie unterscheidet sich von jener der Ersten Republik, aber auch der Monarchie grundlegend. Die Verträge mit der Kirche sind nicht mehr wie das Konkordat von 1855 nur das Ergebnis einer absolutistischen Politik des Monarchen oder wie 1933 der Willensanstrengung einer einzigen, der »katholischen« Partei.

Nach der Errichtung der Diözesen Innsbruck und Feldkirch aufgrund der Verträge mit dem Heiligen Stuhl vom 7. Juli 1964[31] und vom 7. Oktober 1968[32] sowie der Übernahme von 100 Prozent der Personalkosten der katholischen Schulen während der Amtsperiode des SPÖ-Minderheitskabinetts Kreisky I 1971 und dem die schon 1960 geregelte Ablösung des Religionsfonds beinhaltenden Valorisierungsvertrag (jährlich zusätzlich 29 Millionen Schilling) von 1976 ist von den nach 1945 offenen Konkordatsmaterien nur mehr die Ehefrage ungelöst. Da in diesem Bereich das 1938 eingeführte deutsche Eherecht nicht außer Kraft gesetzt wurde, ist die Ziviltrauung nach wie vor obligatorisch. Der Einführung der von Katholiken gewünschten Möglichkeit der fakultativen Zivileheschließung dürfte auf lange Sicht auch kein ernstliches Hindernis im Wege stehen. Insgesamt jedenfalls kann von der politisch doch relativ belasteten Konkordatsmaterie gesagt werden, daß sie für die Kirche weitgehend zufrieden-

[30] BGBl. 215/1962.
[31] BGBl. 227/1964.
[32] BGBl. 101/1968.

stellend gelöst worden ist, wofür allerdings die zwei Jahrzehnte überdauernde Große Koalition zwischen ÖVP und SPÖ eine unabdingbare Voraussetzung war.

Vom Standpunkt der Kirche aus weit weniger befriedigend verliefen die Reform des Strafrechts und von Teilen des Eherechts. In der Zeit der ÖVP-Alleinregierung Klaus 1966–1970 hatte zwar der damalige Generalsekretär der ÖVP Hermann Withalm dem politischen Katholizismus eine klare Absage erteilt[33]. Dennoch war die Bindung des Bundeskanzlers und der mehrheitlich dem Cartellverband angehörenden führenden Regierungsmitglieder an die Kirche stark genug, daß der damals vorliegende, im wesentlichen von der seit 1954 arbeitenden Strafrechtskommission konzipierte Ministerialentwurf des Strafrechts von 1966, der die Straffreiheit der Abtreibung, der Homosexualität unter Erwachsenen, des Ehebruchs und der Ehestörung vorgesehen hatte, auf Wunsch der Bischöfe modifiziert wurde[34]. Die Regierungsvorlage 1968 soll sich nach damaligen Berichten der Tagespresse von den Vorentwürfen nur in zwei als »heiße Eisen« bezeichneten Bestimmungen unterschieden haben, in den Strafsanktionen gegen die Abtreibung und die Homosexualität unter Erwachsenen. Sie enthielt darüber hinaus auch noch andere Änderungen, wie z. B. »eine bedeutende Erweiterung des Kreises der Verbrechen gegenüber den Vergehen und eine Erweiterung und Verschärfung verschiedener Bestimmungen aus dem Bereich der Religions- und Sittlichkeitsdelikte«[35]. Die öffentliche Reaktion auf diese Entwicklung war nicht sehr positiv, die Haltung der Opposition (SPÖ und FPÖ) ablehnend. Daher kam es in der XI. Legislaturperiode nur mehr zu einer relativ kurzen Generaldebatte über die Regierungsvorlage im Justizausschuß des Nationalrates[36]. Unter der SPÖ-Alleinregierung Kreisky wurde der Entwurf wieder im Sinne der Entscheidungen der Strafrechtskommission umgearbeitet, in der schon 1957 z. B. die Regelung der Abtreibungsfrage mit 14 Ja-Stimmen, 1 Nein-Stimme und 3 Enthaltungen beschlossen worden war[37]. Sie war mit jener in der Regierungsvorlage vom November 1971 weitgehend identisch. Danach war die Schwangerschaftsunterbrechung nur bei medizinischer Indikation zulässig, doch sollte auch die soziale, die ethische und die eugenische Komponente der medizinischen Indikation berücksichtigt werden, was in katholischen Kreisen nach wie vor auf Widerstand stieß und die »Aktion Leben« zur Sammlung von 823 000 Unterschriften gegen diese Lösung veranlaßte. Von der Volkspartei war zu diesem Zeitpunkt jedoch zu erwarten, daß sie der erweiterten Indikationslösung ihre parlamentarische Zustimmung nicht verweigern würde. Als sich diese Lösung bereits abzuzeichnen schien, gelang es einer Gruppe junger sozialistischer Frauen, die ihrerseits 30 000 Unterschriften für die Abschaffung des Paragraphen 144 – eine von den Sozialdemokraten bereits im Parlament der Zwischenkriegszeit vergeblich erhobene Forderung – gesammelt hatten, die Frauenbewegung der Partei vor dem Villacher Parteitag der SPÖ im April 1972 für die Forderung der Fristenlösung (Freigabe der

---

[33] Wiener Kirchenzeitung 4. 6. 1967. Vgl. dazu auch Hermann Withalm, Aufzeichnungen. Graz/Wien/Köln 1973, S. 156 f.

[34] Kathpress 6. 4. 1967.

[35] Eugen Serini, Die Entwicklung des Strafrechts. In: Österreich – die Zweite Republik, a.a.O., II., S. 131.

[36] Ebd.

[37] Friedrich Nowakowski, Zur Neuregelung des Abtreibungsstrafrechtes in Österreich. In: Johannes Gründel, Abtreibung – pro und contra. Innsbruck/Wien/München, S. 44 u. 50.

Schwangerschaftsunterbrechung bis zum dritten Monat nach der Empfängnis) zu gewinnen. Der Parteitag schloß sich ihr an, und auch Justizminister Broda machte sie sich zu eigen, so daß ein mäßigender Einfluß Kreiskys, der persönlich kein Anhänger der Fristenlösung ist, aber möglicherweise die Bedeutung dieser Frage für die Kirche unterschätzt hat, nicht zur Geltung kam. Die leidenschaftlichen Proteste der »Aktion Leben« nützten nun ebensowenig wie die besorgten Mahnungen der Österreichischen Bischofskonferenz und die von der Opposition (ÖVP und FPÖ) in Aussicht gestellte Verweigerung ihrer Zustimmung zur großen Strafrechtsreform. Sie wurde daher insgesamt nur mit den Stimmen der absoluten Mehrheit der SPÖ im Nationalrat am 29. November 1973 und nach dem Einspruch des Bundesrates als Beharrungsbeschluß am 23. Jänner 1974 angenommen.

Die österreichischen Bischöfe, an ihrer Spitze Kardinal König, sahen in dem Beschluß der Fristenlösung eine starke Belastung des Verhältnisses zwischen der Kirche in Österreich und der derzeitigen Regierungspartei, schlossen aber eine kulturkampfähnliche Frontenbildung der Katholiken gegen die SPÖ und damit eine Rückkehr zur kulturpolitischen Atmosphäre der ersten Republik jedenfalls noch zu Beginn des Jahres 1974 aus[38]. Schon vor dem zu erwartenden Beharrungsbeschluß des Nationalrates wurden jedoch auf einer Tagung des Salzburger katholischen Bildungshauses von einem führenden Sprecher der »Aktion Leben«, dem Wiener Senatspräsidenten Friedrich Lehne, jene beiden Maßnahmen zur Diskussion gestellt, die 1974 auch durchgeführt wurden: die Anfechtung der Fristenlösung beim Verfassungsgerichtshof und die Einleitung eines Volksbegehrens[39]. Die österreichischen Bischöfe verabschiedeten in ihrer außerordentlichen Konferenz am 26. Januar 1974 in Linz eine Erklärung zur Fristenlösung, durch die »das ungeteilte Recht auf den Schutz des menschlichen Lebens in Österreich durchbrochen« sei. Sie wiesen darauf hin, daß sich auch die Generalsynode der evangelischen Kirche für das Lebensrecht des Ungeborenen ausgesprochen habe, und begrüßten das Vorhaben der »Aktion Leben«, Vorbereitungen für ein Volksbegehren zu treffen[40].

Das Aktionskomitee der »Aktion Leben« beschloß dann im Juni 1974 die Einleitung und Durchführung eines Volksbegehrens für ein »Bundesgesetz zum Schutz des menschlichen Lebens«, was von der Bischofskonferenz am 2. Juli 1974 als »eigenständige Initiative der österreichischen Katholiken« begrüßt wurde[41]. Daß ihn selbst und andere österreichische Bischöfe diese ganze Frage belastete, sprach Kardinal König in einem Interview aus, das eine weit verbreitete Wiener Tageszeitung kurz vor dem österreichischen Katholikentag im Oktober 1974 veröffentlichte: »Der Plan des Volksbegehrens geht nicht von den Bischöfen aus. Sie sind nur befragt worden. Gemeinsam mit anderen Bischöfen war ich selbst zunächst sehr zurückhaltend und habe Bedenken angemeldet. Aber verschiedene Gruppierungen in der Kirche haben die Auffassung vertreten, wir müßten versuchen, alles für die Änderung zu unternehmen. Man wird nach diesem Volksbegehren wenigstens nicht sagen können, die Katholiken hätten sich nicht bis zum Letzten bemüht.« Am Katholikentag werde aber das Volksbegehren nicht mehr zur Diskussion stehen und er selbst werde vermutlich nur mehr einen

[38] Vgl. z. B. Kathpress 2. und 23. 1. 1974, Kurier 14. 1. 1974.
[39] Kathpress 21. 1. 1974.
[40] Kathpress 28. 1. 1974, Beilage.
[41] Kathpress 5. 6. und 3. 7. 1974.

Satz dazu sagen[42]. Dieses Interview bewirkte jedoch bei engagierten Anhängern der »Aktion Leben« solche Emotionen[43], daß die ebenfalls noch vor dem Katholikentag abgegebene Erklärung von Bundeskanzler Kreisky, daß ihm der Stillstand in der Begegnung zwischen Kirche und SPÖ »jedenfalls keine Freude« mache und er zu einem offenen Gespräch beitragen wolle[44], nicht verhindern konnte, daß sich der Kardinal offenbar gezwungen sah, in seiner Rede beim Katholikentag in der Wiener Stadthalle am 13. Oktober in Anwesenheit Kreiskys der »Fristenlösung« mehr als nur einen Satz zu widmen. Nicht auszuschließen ist allerdings auch die Möglichkeit, daß die ebenfalls kurz vor dem Katholikentag erfolgte Ablehnung des Antrages der Salzburger Landesregierung, den die Fristenlösung betreffenden Paragraphen 97 Abs. 1, 1 des Strafgesetzes 1975 als verfassungswidrig, weil Artikel 2 der Menschenrechtskonvention widersprechend, aufzuheben, durch den Verfassungsgerichtshof auch eine Rolle gespielt hat. Dessen Präsident Antoniolli stellte in der schriftlichen Begründung des Bescheids fest, daß es dem Gesetzgeber freistehe, solche Bestimmungen zu erlassen oder nicht. Die staatlichen Grundsätze schützen nur gegen staatliche Eingriffe. Ein staatlicher Eingriff in das Leben Ungeborener liege aber nicht vor[45].

Die »Aktion Leben« begann jedenfalls – wie angekündigt – am 16. Oktober 1974 mit der Unterschriftensammlung, für die zunächst 10 000 Unterschriften benötigt wurden (für die Behandlung einer Gesetzesmaterie durch den Nationalrat sind 200 000 Unterschriften erforderlich). Infolge der Landtagswahlen in der Steiermark und in Vorarlberg im Herbst 1974, die der SPÖ Verluste brachten, und da der Wahlkampf für die Nationalratswahlen 1975 zweifellos schon im Anlaufen war, kam es trotz der mehrmaligen glaubwürdigen Versicherungen des Vorsitzenden des Komitees des Volksbegehrens Eduard Ploier, dieses sei überkonfessionell und überparteilich, und des Beschlusses der österreichischen Bischofskonferenz, die keinen Zusammenhang zwischen Volksbegehren und Wahlkampf wünschte, zu den Nationalratswahlen 1975 keinen Hirtenbrief zu veröffentlichen[46], dennoch sowohl auf sozialistischer wie katholischer Seite vereinzelt zu kleinen Rückfällen in den Kulturkampfstil vergangener Zeiten[47]. Es ist daher sicherlich als ehrliche Bemühung um die Aufrechterhaltung des inneren Friedens Österreichs zu werten, daß die »Aktion Leben« beschloß, das Hauptverfahren erst nach den Nationalratswahlen vom 5. Oktober 1975 einzuleiten.

Bei diesen Wahlen gewann die SPÖ wie schon 1971 neuerlich die absolute Mehrheit, was bedeutete, daß eine Reform des erst seit 1. Jänner 1975 in Kraft befindlichen neuen Strafrechts im Sinn der »Aktion Leben« unwahrscheinlich war und auch nicht erfolgt ist. Dieses Faktum und die Werbepause der »Aktion Leben« haben sicherlich dazu beigetragen, daß sie ihr angestrebtes Ziel, die Erringung von 1 Million Stimmen im Hauptverfahren, mit 896 000 Stimmen knapp verfehlte. Dennoch war dieses Ergebnis das beste aller bisherigen österreichischen Volksbegehren, und wenn es auch nicht eine offizielle Aktivität der Amtskirche war, so ist doch ihr Anlaß, die »Fristenlösung«, von ihr und vielen österreichischen Katholiken bis heute nicht akzeptiert.

---

[42] Kathpress 7. 10. 1974.
[43] Vgl. z. B. Renate Erich. In: »Die Presse« 8. 10. 1974.
[44] Kathpress 9. 10. 1974.
[45] Kathpress 11. 10. 1974.
[46] Kathpress 6. 11. 1974.
[47] Vgl. z. B. Kathpress 14. 10. und 11. 11. 1974 sowie »profil« 20. und 21. 11. 1974.

Wie nämlich allein die Hirtenbriefe der österreichischen Bischöfe seit 1970 zeigen, so haben sie in gemeinsamen oder einzelnen Erklärungen sowohl gegen die sogenannte »kleine Strafrechtsreform«, das heißt das Strafrechtsänderungsgesetz 1971[48] (Verzicht auf die Bestrafung erwachsener Homosexueller und der Ehestörung und Milderung der Strafbestimmung für Ehebruch), als auch gegen die Scheidungsreform 1978 (Recht auf Scheidung nach 6 Jahren Trennung entschieden Stellung genommen[49]. Gegen die »Fristenlösung« sind sie jedoch immer wieder aufgetreten, unter anderem wieder gemeinsam bei ihrer Frühjahrskonferenz 1977, nach der sie erklärten, daß sie sich hinter alle Bemühungen der »Aktion Leben« stellen und vom Parlament die volle Beachtung des Volksbegehrens zum Schutze des menschlichen Lebens im Mutterleib erwarten: »Wir halten fest, daß die sittliche Ordnung auch dann gilt, wenn der Staat diese Freigabe zulassen würde. Die bewußt vorgenommene oder geforderte Abtreibung bleibt eine schwere Schuld, die Kirche will aber den betroffenen Menschen helfen und zugleich das Vergehen als solches aufzeigen.«[50]

Diese Erklärung ist ebenso wie der dramatische Appell Kardinal Königs im Namen aller österreichischen Bischöfe im österreichischen Fernsehen am 3. April 1977 vor dem Hintergrund der bevorstehenden Verhandlungen des Gesetzes-Entwurfes der »Aktion Leben« durch den österreichischen Nationalrat zu sehen: »Die Entscheidung dieser Frage im Parlament ist von einer Tragweite, wie sie in der Zweiten Republik bisher kaum gegeben war.«[51]

Die Meinung der Bischöfe war damit vor der Entscheidung des zuständigen Parlamentsausschusses ebenso deutlich der Öffentlichkeit klar wie jene der Regierungspartei. Bundeskanzler Kreisky, der schon als Oppositionsführer ganz bewußt eine Verbesserung der Beziehungen zwischen SPÖ und Kirche angestrebt hatte – Höhepunkte dieser Bemühungen waren die beträchtliches Aufsehen erregende Tagung »Die Sozialisten und die katholische Kirche« im November 1967 in St. Pölten[52] und 1975 die Aufstellung des parteilosen, katholischen Außenministers Dr. Rudolf Kirchschläger als Kandidaten der SPÖ für die Bundespräsidentenwahl – hatte nämlich schon im Jänner 1977 Vertretern der »Aktion Leben« zwar versichert, daß er sich dafür verwenden werde, daß bei den weiteren Verhandlungen des Volksbegehrens kein Prestigestandpunkt eingenommen werde. Für die Abschaffung der »Fristenlösung« sehe er aber keine Chance[53].

Daher waren die im April 1977 vom neuen Salzburger Landeshauptmann Haslauer und vom damaligen Klubobmann der ÖVP Prof. Koren erhobenen Vorwürfe gegen die Kirche, daß sie in der Frage der »Fristenlösung« eine »Doppelstrategie« betreibe[54], vom Standpunkt der ÖVP aus nicht unverständlich, trafen aber gerade die Bischöfe

---

[48] BGBl. 273/1971.

[49] BGBl. 303/1978. – Vgl. Stellungnahmen der österreichischen Bischöfe zur Strafrechtsreform vom 8. 6. und 8. 7. 1971, Hirtenbriefe 1971 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz, hrsg. vom Institut für kirchliche Zeitgeschichte Salzburg 1974, S. 202–204, und Erklärung der österreichischen Bischofskonferenz zur Scheidungsreform vom 30. 1. 1978, Hirtenbriefe 1978, S. 249.

[50] Hirtenbriefe 1977, S. 249 f.

[51] Kathpress 4. 4. 1977 und »Wochenpresse« 20. 4. 1977.

[52] Alle Referate dieser Tagung sind publiziert in: »Die Furche«, 22. 11. 1967.

[53] Kathpress 21. 1. 1977.

[54] »Salzburger Nachrichten« und »Kurier« 3. 4. 1977.

zu Unrecht. Mit »Doppelstrategie« war gemeint, daß die Kirche einerseits von der ÖVP erwarte, für das Volksbegehren einzutreten, andererseits aber der politischen Mehrheit (= SPÖ) zu verstehen gebe, auch diese Frage sei kein Kriegsgrund.

Vor allem Korens scharfe Erklärung, die er einen Tag nach der Überstimmung der ÖVP-Abgeordneten im Volksbegehren-Unterausschuß des Parlaments durch die SPÖ- und FPÖ-Mandatare abgegeben hatte, erregte großes publizistisches Echo[55]. Allmählich stellte sich dann heraus, daß der *Anlaß* des Ausbruches der ÖVP-Emotionen ein Gespräch des Leiters der katholischen Sozialakademie, Herwig Büchele, mit SPÖ-Klubobmann Fischer – angeblich über einen gemeinsamen Abschlußbericht im Volksbegehrenausschuß – gewesen war[56]. Die *Ursachen* lagen – wie angedeutet – tiefer und länger zurück, einerseits in der Tradition der ÖVP, die sich nach wie vor zum christlichen Menschenbild bekennt, und die deswegen 1968 in der Strafrechtsreform die Wünsche der Kirche erfüllt hatte, die ÖVP sich andererseits aber, je länger die SPÖ über die absolute Mehrheit verfügt, die ja nun zumindest bis 1983 besteht, desto mehr von der Kirche im Stich gelassen fühlt. Daher erregen Personen, Aktionen und Äußerungen, die diesen »Verdacht« zu bestätigen scheinen, bei katholischen ÖVP-Anhängern zumindest Aufsehen, wenn nicht Ärgernis. Das gilt im besonderen für H. Büchele, der 1976 in der Katholischen Sozialakademie mit Kreisky und einem niederländischen Jesuiten einen Studientag »Kirche und demokratischer Sozialismus« veranstaltet und zudem auf Ersuchen Kreiskys für die Vorarbeiten zur Revision des Parteiprogramms der SPÖ ein Gutachten über das gleiche Thema erstellt hatte[57]. Ähnliche Aufregung verursachten dann die Äußerungen des Vorsitzenden des Katholischen Familienverbandes Leopold Kendöl 1979, daß man mit der SPÖ bzw. der Regierung aus sachlichen Gründen sehr wohl zusammenarbeiten müsse, die Vorstellung eines Schulmodells »Neue Mittelstufe« (gemeinsame Schulorganisationsform für die Zehn- bis Vierzehnjährigen bei Beibehaltung der Klasseneinheit) durch einen Arbeitskreis der Präsidien des Katholischen Akademikerverbandes Österreichs und der Wiener Katholischen Akademie im November 1979 und die Bemerkung des Präsidenten der Katholischen Aktion Österreichs Eduard Ploier zur selben Zeit, daß Bruno Kreisky, *falls* es ihm gelänge, zum Frieden im Nahen Osten beizutragen und dafür den Friedensnobelpreis erhielte, auch für Österreich positiv wäre.

Wenn dann etwa noch der Linzer VOEST-Kaplan Innerlohinger erklärt, er könne sich einen Beitritt zur SPÖ selbst gegen Bischofsweisung vorstellen, oder ein Wiener Pfarrer Kreisky tatsächlich für die Verleihung des Friedensnobelpreises vorschlägt, so kann das natürlich als Indiz für das Entstehen eines ganz anderen Bündnisses von Thron und Altar gewertet werden. Ein solches wird jedoch auch von führenden katholischen SPÖ-Politikern, wie z. B. dem neuen Gesundheitsminister Herbert Salcher, der beim Villacher Parteitag 1972 gegen die »Fristenlösung« gestimmt hatte, ausdrücklich abgelehnt[58].

Die Attacken der ÖVP im Frühjahr 1977 veranlaßten jedenfalls sogar Kardinal König einerseits zur Feststellung, daß die Meinung der ÖVP nicht zutreffe, und die

[55] »Wochenpresse« 4. 5. 1977, »Arbeiter-Zeitung« 29. 4. 1977, »Neue Kronen-Zeitung« 1. 5. 1977.

[56] »Die Presse« 2. 5. 1977 und »Wochenpresse« 4. 5. 1977.

[57] Kathpress 15. 10. 1976, »Herder Korrespondenz« 31, 4. 4. 1977.

[58] Ebd.

Äußerung Korens dessen persönliche Ansicht sei, andererseits aber auch zu einer Erklärung im Fernsehen, daß im Namen der Kirche nur der Papst, die Bischofskonferenz und der Diözesanbischof sprechen könne. Und weiters, daß zur Zeit die ÖVP, die sich zum christlichen »Menschenbild, zu einer christlichen Weltordnung bekennt, grundsätzlich und prinzipiell der Kirche näher« stehe »als die Sozialistische Partei, die ihr Programm auf einen allgemeinen Humanismus aufbaut«. Daraufhin erfolgte auf der Tagung der Bundesparteileitung der ÖVP in Salzburg Anfang Mai 1977 eine offizielle »Streitbeilegung« auch von Seiten der ÖVP[59].

Die Reaktion Kreiskys auf diese Entwicklung war allerdings scharf. In einem Zeitungs-Interview erklärte er, daß die Fernsehäußerung des Kardinals für ihn eine Diskriminierung der SPÖ sei. »Schließlich gibt es in unserer Partei allein schon durch die Größe mehr Katholiken als in der ÖVP. Für mich ist die Erklärung ein Rückschritt in den Beziehungen zur Kirche – ich hoffe aber, daß es nicht so weitergeht« . . . »das künftige Verhältnis wird sicher davon abhängen, ob die Äußerungen des Kardinals eine zufällige Erklärung waren oder aber eine neue, andere Linie der Kirche signalisiert haben.«[60]

Drei Jahre nach dieser Kontroverse kann man sagen, daß sie keine neue Linie signalisiert hat. Wohl gab es vor und nach dem April 1977 Probleme, die Meinungsdifferenzen zwischen SPÖ und Kirche und Besorgnis der letzteren erregten. Zu ihnen gehörten die Angriffe Wiener, Linzer, Steirischer und Kärntner Jungsozialisten auf den Religionsunterricht, die allerdings vom Parteivorstand der SPÖ sofort zurückgewiesen bzw. als gegenstandslos erklärt worden sind[61], die Wiederbelebung des Freidenkerbundes[62] Ende 1976 durch den Obmann der Jungen Generation der SPÖ Albert Konecny und die schon erwähnte Reform des Scheidungsrechtes 1978. Die bereits angedeutete Schuldiskussion – »Integrierte Gesamtschule« bzw. »Neue Mittelschule« für alle Zehn- bis Vierzehnjährigen und Ganztagsschule, von der SPÖ gefordert, »Neue Hauptschule« sowie Tagesheimschulen von der ÖVP – hat im Herbst 1979 relativ hohe Wellen geschlagen[63], ist aber im Februar 1980 durch den gemeinsamen Beschluß von Regierung und Opposition, die laufenden Schulversuche noch für weitere zwei Jahre zu verlängern[64], sicherlich zumindest für die nächste Zeit nicht mehr so brisant. Die Bischöfe haben in dieser Frage zwar immer wieder die Bedeutung der Familie für die Erziehung betont und eine für alle Schulen *verpflichtende* ganztägige Schulform abgelehnt[65], sich aber nicht prinzipiell festgelegt. Zudem haben sie alle, zwar unterschiedlich akzentuiert und engagiert, die von Kardinal Innitzer 1945 proklamierte und von Kardinal König unbeirrt durchgehaltene Linie, die Kirche von einseitigen politischen Bindungen möglichst frei zu halten, befolgt. Eine wesentliche Rolle dürfte dabei gespielt haben, daß die Mehrheit der österreichischen Bischöfe die völlig andere

[59] »Salzburger Nachrichten« 6. 5. 1977.

[60] »Neue Kronen-Zeitung« 9. 5. 1977.

[61] Kathpress 1. 10., 15. 10. und 5. 11. 1975 sowie Paul M. Zulehner, Kirche – SPÖ: Beispiel des Religionsunterrichtes, in Zukunft, März 1977, S. 31 ff., Kathpress 13. 10. 1977 und »Wochenpresse« 20. 10. 1977.

[62] Kathpress 19. 11. 1976.

[63] Vgl. z. B. u. a. Heiner Boberski, Ganztags zur Schule. In: »Die Furche« 14. 11. 1979.

[64] »Kurier« 16. 2. 1980.

[65] Vgl. dazu zuletzt die Erklärung der Herbstkonferenz der österreichischen Bischöfe vom 8. 11. 1979, kathpress.

Situation 1934–1938 bzw. 1938–1945 bereits bewußt miterlebt hat, da in der Zweiten Republik die Episkopate ungewöhnlich lang sind. Das galt und gilt für Erzbischof Rohracher von Salzburg (1943–1977) ebenso wie für Bischof Rusch von Innsbruck (Weihbischof und Administrator seit 1938), Bischof Köstner von Klagenfurt (seit 1945) und Kardinal König (seit 1956) und hat natürlich sehr zur Konstanz der österreichischen Kirchenpolitik beigetragen, die zudem noch durch das Zweite Vatikanische Konzil bestätigt worden ist. Sie ist gerade, was die Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat bzw. Parteien betrifft, auch von allen bedeutenden österreichischen Theologen der letzten Jahrzehnte – Michael Pfliegler (1891–1972), Karl Rudolf (1886–1964), dem Akademiker- und Künstlerseelsorger Otto Mauer (1907–1973) und dem nach dem Abgang Karl Rahners aus Innsbruck international bekanntesten, dem Wiener Pastoraltheologen Ferdinand Klostermann (geb. 1907) – mitgetragen worden. Daher kann angenommen werden, daß die sehr klare Aussage[66] Kardinal Königs bei der Salzburger Delegiertenversammlung der Katholischen Männer Österreichs Salzburg 1976 auch für die künftige »politische« Haltung der Kirche in Österreich wegweisend sind:

»Die Bischöfe sind nur so stark, wie das katholische Volk und sein gelebter Glaube. In einer Demokratie wird die Politik durch die Parteien gemacht. Sollten die Katholiken in diesem Lande eine eigene katholische Partei gründen? Wahrscheinlich hätte man nichts dagegen, wenn es noch mehr Parteien, darunter auch eine katholische Partei, in Österreich gäbe. Es kommt gar nicht darauf an, wieviele Mandate eine solche Partei erringen könnte, und es steht uns auch nicht zu, heute über die Vergangenheit zu urteilen, in der es eine solche Partei gab. Aber die Zeit ist darüber hinweggegangen. Nach unserem Verständnis kann die Kirche nicht Partei sein, nicht in einem Freund–Feindverhältnis zu anderen Parteien stehen. Die Kirche fühlt sich allen Menschen verpflichtet. In einem Lande, das zu 90 Prozent katholisch ist, würde eine katholische Partei kein Element der Integration, sondern ein Element der Desintegration der Katholiken sein. Katholiken in diesem Lande wählen verschiedene Parteien. Sie sollen aber nicht nur Wähler sein, sondern dort, wo sie ihrer politischen Überzeugung nach stehen, mitarbeiten, um die Politik dieser Parteien, ihrer Partei, mitzubestimmen. – Ich weiß, liebe Freunde, daß ein Großteil von Ihnen seine politische Heimat in der Volkspartei hat. Dort sollen sie auch bleiben, dort sollen sie auch mitarbeiten. Ich möchte bei dieser Gelegenheit Ihnen auch für Ihren politischen Einsatz danken. Ich bin aber der Meinung, daß manches in Österreich gerade in der jüngsten Vergangenheit anders verlaufen wäre, wenn die Katholiken in der Sozialistischen Partei sich stärker zu Wort gemeldet hätten. Ich maße mir kein Urteil an über die Stellung der Katholiken in der Sozialistischen Partei. In der Kirche aber gibt es keine Klassenunterschiede, keine Rangordnung nach politischem Bekenntnis. Die Kirche ist nicht dazu da, politische Proselyten zu machen, sondern die Katholiken, wo immer sie politisch stehen, zu bestärken und aufzufordern, auch politisch aus ihrem Glauben zu handeln.

Das gilt natürlich auch genauso für die Katholiken, die Mitglieder oder Wähler der Freiheitlichen Partei sind. Es darf nicht den Anschein haben, als ob die Kirche nur die beiden Großparteien im Auge hätte; auch in anderen Großparteien gibt es Katholiken, sie haben das Recht, als Katholiken in gleicher Weise behandelt zu werden.

[66] 30. 4. 1976. Hirtenbriefe 1976. Salzburg 1977. S. 321 ff.

Als 1945 nach den leidvollen Erfahrungen der Vergangenheit die österreichischen Bischöfe im Interesse des Landes, aber auch im Sinne des Heilsauftrages der Kirche einen neuen Weg beschritten, der die Kirche aus den politischen Verflechtungen heraushalten sollte, haben dies viele Katholiken mißverstanden und gemeint, sie selbst sollten sich aus der Politik heraushalten. Die politische Distanz der Kirche hat zu einer apolitischen Haltung vieler Katholiken geführt. Eine solche Haltung aber ist vollkommen verfehlt. Der Politik kann man nicht ausweichen, vor der Politik kann man nicht fliehen.«[66]

Natürlich war dieser Appell an Vertreter des sogenannten »Intensivsegmentes« der österreichischen Katholiken gerichtet. Denn so groß ihre eingangs genannte Zahl noch immer ist, die Beteiligung am kirchlichen Leben nimmt ab: Seit 1974 traten über 20 000 Österreicher jährlich aus der Kirche aus, nur ein Drittel der Getauften nimmt an der Sonntagsmesse teil, der Mitgliederstand katholischer Organisationen sinkt, die Priester- und Ordensberufe gehen zurück[67]. Der Linzer Pastoraltheologe Wilhelm Zauner sieht diese Phänomene in direktem Zusammenhang mit der Abnahme der gesellschaftlichen Wirksamkeit der Kirche. Jenseits aller theologischen und pastoralen Folgerungen[68], die sich aus dem derzeitigen Trend notwendigerweise für die Kirche ergeben, muß aber doch festgehalten werden, daß er jener Entwicklung entspricht, die überall dort auftritt, wo Industrialisierung und Urbanisierung zunehmen. Genau das war aber in der Zweiten Republik, wie den einschlägigen Beiträgen zu entnehmen ist, in großem Ausmaß der Fall. 1951 lebten noch 22 Prozent der Bevölkerung von der Landwirtschaft, 1978 nicht ganz 12 Prozent. Hunderttausende wanderten vom Land in Industrie- und Dienstleistungsgewerbe ab. Damit lockerte sich ihre Bindung an die Kirche und an die ÖVP, da alle einschlägigen Untersuchungen beweisen, daß die Teilnahme am Gottesdienst zumindest um 1970 mit Präferenzen für die ÖVP korrelierte. Zwei Drittel der Austritte entfielen auf Großstädte mit mehr als 100 000 Einwohnern, ein Drittel auf Wien, 1965 41 Prozent; seit 1967 ist der Wiener Anteil noch weiter im Steigen. Die Altersgruppe, aus der die Mehrheit der Kirchenaustritte erfolgt, die Dreißig- bis Fünfzigjährigen, ist auch beim Kirchenbesuch am schwächsten vertreten. Der Wunsch nach Unveränderlichkeit und Zweifelsfreiheit des Glaubens ist bei Frauen, älteren Menschen, Bewohnern von Gemeinden mit weniger als 2 000 Einwohnern und Menschen mit geringerer Bildung am stärksten. Dennoch heiraten mehr als 70 Prozent kirchlich, lassen 90 Prozent ihre Kinder taufen und über 90 Prozent werden kirchlich beerdigt[68].

Die traditionellen Bezeugungen der Kirchenzugehörigkeit bei zentralen Ereignissen des Lebens, Taufe, Hochzeit und Begräbnis, sind also nach wie vor stark. Dazu kommt noch, daß in Salzburg, Oberösterreich, Kärnten und Tirol 86 bis 91 Prozent aller Befragten angaben, daß sie an die Existenz Gottes glauben. Alle anderen Fragen nach Glaubensinhalten wurden weit weniger positiv und viel unterschiedlicher beantwortet[69].

---

[67] Paul M. Zulehner, Wie kommen aus der Krise?, Wien 1978, S. 101.

[68] Wilhelm Zauner, Kirche in Österreich. Überlegung zu einem Entwurf. In: Piffl-Perčevic, a.a.O.,S. 178 ff.

[69] Die Religion im Leben der Oberösterreicher, 2 Teile; Zur religiösen Situation Innsbruck, 1970, 2 Teile; Glaube und Kirche in Kärnten, 2 Teile, alle hrsg. vom Institut für kirchliche Sozialforschung 1970, und Paul M. Zulehner, Verfällt die Kirchlichkeit in Österreich? Graz/Wien/Köln, S. 16 ff. (für Wien).

In Staaten, in denen die strikte Trennung von Kirche und Staat historische Tradition hat, ist die Bedeutung der Beziehungen der beiden Institutionen zueinander und daher die Regelung durch Konkordate und auch die Frage des Verhältnisses der Kirche zur Parteipolitik sicher von weit geringerer Relevanz als in Österreich. Gerade weil sich aber die Kirchenpolitik der Zweiten Republik so grundlegend von jener der Ersten Republik unterscheidet, und dieser Unterschied ein wesentlicher Beitrag zur Befriedung und Stabilisierung der österreichischen Innenpolitik ist, gehört die Erforschung und Darstellung dieser Entwicklung nicht nur zur kirchlichen Zeitgeschichte Österreichs.

Otto Mauer (1907–1973)

Von Otto Schulmeister

Wer war Otto Mauer wirklich? Eigentlich eine seltsame Frage, um einen Lebensabriß zu beginnen und in ihm sich der zeitgeschichtlichen Bedeutung dieses Österreichers zu vergewissern. Otto Mauer war vieles: katholischer Priester, wortgewaltiger Prediger, Unruhestifter wie Geistlicher Assistent der Katholischen Aktion. Er war Intellektueller, Akademiker-Seelsorger, Vorkämpfer der modernen Kunst, Galeriegründer wie Graphiksammler von Ruf. Mit einem Wort, er war ein Kämpfer und zugleich eine umkämpfte, umstrittene Figur, ein leidenschaftlicher Mensch in einer zerrissenen, aufgewühlten Zeit. In ihr verwandelte sich Österreich selbst – seine Staatlichkeit, Kirche wie Gesellschaft – aus dem »Rest« der Donaumonarchie (Clemenceau) in eine kleine, neutrale Wohlstandsrepublik; Kriege und Bürgerkriege waren dabei schreckliche Geburtshelfer. Und in diesem halben Jahrhundert seit 1918 säkularisierte sich auch der Österreicher in Bewußtsein und Lebensverhalten. Otto Mauer ist ein Mann dieser Zeit.

Sind es diese vielfältigen, wer den Katholizismus der Zwischenkriegszeit bedenkt, geradezu gegensätzlichen Rollen, die auch dem Freund die Frage aufdrängen, wie die Widersprüche dieser Übergangsepoche in diesem Priester und Intellektuellen auf gleich kamen, was dabei den Ausschlag gab? Der unerwartete Tod hat den Leerraum noch lange spüren lassen, den O. M., der »Monsignore«, wie er meist kurz genannt wurde, zurückließ. Der Priester erinnert sich des Freundes anders als ein Künstler oder Publizist, gar nicht zu reden von jenen vielen Frommen – abschätzig von anderen »Mauerblümchen« genannt –, denen diese aufwühlende Stimme zu einem Posaunenbläser des Jüngsten Gerichts gehörte. Und wieder anders erinnert sich an den KA-Assistenten wohl ein Altpolitiker aus dem CV, dem Mauer in den fünfziger Jahren als Widersacher schlechthin galt. Je länger man nachdenkt, nachforscht, sich erinnert, Freunde und Bekannte befragt, um so mehr entzieht sich dieses Leben dem Versuch, es auf einen Nenner zu bringen. Doch eben dadurch, daß dieses Leben sich nicht der Problematik der Epoche entzieht, sondern – willentlich – sich mit ihr einläßt, ist es ein Stück echter Zeitgenossenschaft geworden. Und so wurde dieser Otto Mauer weit über den Bereich seiner Kirche hinaus auch als Zeitgenosse glaubwürdig.

Am besten, man hält sich an die Fakten. Sie geben zwar nicht den Menschen, aber den Umriß dazu. Otto Mauer wurde am 14. Februar 1907 in der Marktgemeinde Brunn am Gebirge, einer alten Weinbauernsiedlung am Südrand Wiens, als einziges Kind eines Sparkassenbeamten geboren. Daß es Priester werden sollte, lag weder an der Familie noch an der Zeit. Den jungen Menschen bestimmte die Brunner »Neuland«-Gruppe. Sie war Teil des Aufbruchs in der katholischen Jugendbewegung, Spiegelbild auch der scharfen politischen und sozialen Gegensätze, die aus der Großstadt herüberschlugen. Sie setzte sich nicht nur aus Studenten, sondern auch aus Werktätigen zusammen, die sich inmitten gesellschaftlicher Auflösung aus christlicher Lebensreform eine eigene Spiritualität zu erringen suchten. Der Hunger nach dem Absoluten, jugendlicher Idealismus, die Inspiration durch die Gemeinschaft riefen den jungen Menschen zum Priestertum. Nach der Matura in der Realschule Rainergasse, Wien 4., mußte er Latein und Griechisch nachholen, 1926 trat er in das Alumnat ein.

Photos aus jener Zeit zeigen einen hochgewachsenen, asketischen Typ mit schmalem Gesicht und brennenden Augen. Diese Gestalt eines »Ergriffenen« sticht unter den Jahrgangskollegen hervor. Deswegen war Mauer aber kein Außenseiter, seine Begabung und sein tiefer Ernst wurden erkannt. Der Regens in der Boltzmanngasse in Wien 9., Karl Handloss, der Spiritual Franz Gundl gaben dem jungen Priesterstudenten Vertrauensstellungen im Haus. Der Alumne war ein Radikaler in Glauben und Lebensführung. Neben der Schultheologie bildete er sich vor allem an Thomas von Aquin, den Mystikern, an der russischen Religionsphilosophie, an einem Solowjow, Berdjajew und Dostojewskij. Das intensive Bibelstudium brachte ihm zeitlebens Früchte, die geistige Unruhe aus der Jugendbewegung ständigen Kontakt mit der Gegenwart. Ein elfenbeinerner Turm war nicht seine Sache, viele Bereiche und Dimensionen menschlicher Existenz sollten ihm vertraut werden. Ein einjähriger Studienaufenthalt in Münster, zusammen mit Karl Dorr, Besuche in Maria Laach (Odo Casel, Mysterientheologie), Aufenthalte in Berlin und Paris intensivierten die Bekanntschaft mit dem Zeitgeist und rissen weite Horizonte auf, die wissenschaftliche Laufbahn, das Doktorat lag nicht in seinem Sinn mehr.

Am 19. Juli 1931 wurde Otto Mauer in St. Stephan zum Priester geweiht. Schwechat wurde sein erster Posten; er ging nun ganz im Alltag des Kaplans und Kinderseelsorgers auf. Hier war er mitten an der Front, im »roten Milieu«, hier bekam er den politischen Konflikt, die affektive Spannung am eigenen Leib zu spüren. Den seelsorglichen Eifer steigerten noch die Zeitumstände: Die Ausrufung des Ständestaates eröffnete das letzte Kapitel der Ersten Republik. Der junge Kaplan mutete sich zu viel zu. So endete die Schwechater Zeit mit einem Nervenzusammenbruch. Im Frühjahr 1934 wurde Mauer an die Wiener Pfarre Neu-Ottakring versetzt. Auf den jungen Geistlichen war man weithin aufmerksam geblieben, Kardinal Innitzer hat ihn schon früh gefördert und ihn auch später immer wieder gegen Angriffe und Denunziationen gehalten. Doch damit wird dem Lebenslauf vorgegriffen, Otto Mauers nächste Station war bei den Schulbrüdern in Strebersdorf.

Es war Ständestaatszeit, die Ermordung von Dollfuß war noch in frischer Erinnerung, die innere Atmosphäre vergiftet. Bei einer Schulinspektion hörte man den Religionsprofessor vor den Schülern auch ein irriges, aber festes Gewissen als sittliche Instanz verteidigen und begründen. Da überall Verdacht umging, wurde das so verstanden, als ob hier der politische Mord in Schutz genommen worden wäre, der Wiener

Stadtschulrat verlangte die Ablösung Mauers. So ging er als Kaplan nach Berndorf in Niederösterreich, als Lehrer und Jugendbildner geschätzt, doch auch hier vom Zeitkonflikt eingeholt. Nach dem Hitler-Anschluß wurde Mauer untersagt, den Unterricht fortzusetzen. Er mußte Berndorf verlassen und er wohnte nun in der Pfarrei St. Josef im zweiten Wiener Gemeindebezirk. Sein Bibelkreis zog viele Menschen an, die Gestapo interessierte sich. Die Peterskirche in der innersten Stadt war Zentrum der Studentengemeinde, hier predigte und lehrte Mauer, hier vermittelte er inmitten der Kriegs- und Verfolgungszeit das unverkürzte Evangelium. Der Zulauf wurde immer größer, Mauer wurde nach Graz, Breslau, München eingeladen, im letzten Kriegsjahr hörte man ihn auch von der Kanzel der Augustinerkirche.

Karl Rudolf, neben Michael Pfliegler einer der Gründerväter Neulands und vorausschauender Planer der Seelsorge in einer säkularisierten, pluralistischen Gesellschaft, zog Mauer bald in das von ihm geschaffene Seelsorgeinstitut. Schon in den dreißiger Jahren redigierte Mauer die Vierteljahresschrift »Theologie der Zeit«, die ihn in engeren Kontakt mit führenden Theologen der Gegenwart wie Balthasar, Przywara, J. A. Jungmann, Hugo und Karl Rahner brachte. Auch das Interesse an Kunst war schon geweckt, zunächst durch Künstler aus dem Bund Neuland wie Rudolf Szyskowitz, Max Weiler, Karl Weiser, Albin Stranig oder Leopold Birstinger; es sollte bald über diese Grenzen hinausgehen, geweckt auch von einem Hans Fronius und einer Margret Bilger. Im Seelsorgeamt, das nach dem Anschluß als pastorale Stabsstelle gegründet wurde, übernahm Mauer als Akademiker-Seelsorger das Referat »Religiöse Kultur«. Zunächst ging es, wie es Rudolf nannte, um »Aufbau im Widerstand«, Theologische Tage, Vorträge, Bibelrunden – oft von hohem Niveau – sollten die isolierten und eingeschüchterten Kreise der Gebildeten erreichen.

An diesen neuen Aufgaben und in Auseinandersetzung mit der totalitären Macht, im Gegenüber zu den geprüften Menschen der Kriegszeit, schärften sich der intellektuelle Charakter und die geistliche Unterscheidungsgabe jenes Otto Mauer, als den ihn dann das Österreich nach 1945 kennenlernen sollte. Hatte Mauer einmal einen Standpunkt errungen, insistierte er mit Stärke, oft mit Zorn, darauf; Verniedlichung war ihm zuwider. Das Dritte Reich wurde ihm wie anderen Generationsgenossen zum Vorspiel einer gottfremden, antichristlichen Welt, die heraufzog. Frühe Bücher wie »Auferstandene« (Salzburg 1935) und »Das verborgene Antlitz« (ebendort 1936) galten ihm nun als unreif, er schrieb nicht weiter. Der Priester, der aus diesem Jahrzehnt des Umsturzes hervorging, sah seinen Platz im täglichen Leben, in der Konfrontation des Glaubens mit der Gegenwart. Dazu mußte das Evangelium neu eingewurzelt, vielenorts erst ausgesät werden. Die Verschanzungen der Institution und Tradition würden einmal fallen, der Christ mußte auf Straßen und Plätze des Lebens hinaus, ins Ungeborgene. War nicht die moderne Kunst wie ein Vogel, der dem Sturm vorausfliegt? Die Begegnung mit ihr und ihren Menschen sollte ihm in den fünfziger und sechziger Jahren zum entscheidenden Erlebnis werden, die nächste Station bildete der Salzburger Kreis um die früh verstorbene Malerin Agnes Muthspiel, und da gab es schon ersten Ärger mit Bemühungen um die Staatsbürgerschaft für Bert Brecht. Doch unbeschädigt bleibt ja keiner, die Religion des bürgerlichen Zeitalters war am Ende.

Mauer war längst nicht mehr in Pfarrseelsorge und Schule, im wiedererstandenen, noch viergeteilten Österreich wurde er in zentrale Funktionen berufen. Die Kirche suchte sich ihre eigene Organisation zu schaffen, die Parteibindung war von der Zeit

überholt. Mauer wurde Geistlicher Assistent beim Aufbau der »Katholischen Aktion« (KA). Er geriet damit zwangsläufig in Konflikt mit dem aus dem 19. Jahrhundert stammenden, verdienstvollen und immer noch mächtigen Vereinskatholizismus. Heute ist die Heftigkeit, ja Feindseligkeit der Auseinandersetzung kaum noch vorstellbar, sie wurde zwar nach außen abgedeckt, blieb bitter genug. Auch im hohen Klerus gab es Widerstand gegen straffe Zentralisierung. So wurde im Handstreich das Führungsgremium, der Zentralrat der KA, in Arbeitsgemeinschaft der KA Österreichs umbenannt, Prälaten, selbst Mauers Freund Rudolf, sahen sich an die Wand gespielt. Die Mittelgeneration im Klerus und Laien kam zum Zug, getragen von der Zeitströmung, gefördert vom Kardinal. Die Erfahrungen aus Krieg und NS-Diktatur schufen – ebenso wie die Nähe des Kommunismus – zunächst ein für das religiöse Leben günstiges Klima. In ihm setzte eine neue Entwicklung, ja Wendung ein.

Das von Mauer entworfene und mitbestimmte Konzept zum Katholikentag 1952, zu dem in Mariazell eine vorbereitende Konferenz der Fachleute stattfand, lief auf die Forderung nach einer »freien Kirche in einem freien Staat« hinaus. Drei Jahre später errang die Republik im Staatsvertrag diese Freiheit, damit ergab sich auch für Kirche und Katholizismus eine neue Situation. Die Auseinandersetzung entfaltete sich auf breitem Feld, es kam zu neuen Konfrontationen wie Ausgleichversuchen mit dem Vereinskatholizismus – auch dem, was man bisher »politischen Katholizismus« genannt hatte –, aber es war nur ein Zwischenspiel, das Einberufung, Ablauf und Ergebnis des Zweiten Vatikanischen Konzils überholte. Otto Mauers Mandat als Geistlicher Assistent der Katholischen Aktion endete 1958 und damit auch ein deutlich abgehobener Lebensabschnitt.

Doch noch einmal zurück in die unmittelbare Nachkriegszeit; Energiestau, neue Ideen und politische Unsicherheit schufen eine Art schöpferische Spannung. Dr. Karl Strobl, Studentenseelsorger in St. Peter, war mit Mauer seit dem Alumnat befreundet, es wurde daraus eine Lebensfreundschaft. In dieser Notzeit luden Schmalztöpfe, Brotlaibe und Weinflaschen aus Strobls bäuerlicher Verwandtschaft viele zu kurzer Einkehr ein. Oft wurde aus diesen Gesprächen mehr, eine Initiative, auch eine Freundschaft, selbst mit späten Früchten. Professoren, Politiker, Künstler, Leute, die in den sechziger und siebziger Jahren zu Namen kamen, trafen sich damals in St. Peter, auch der Salzburger Religionswissenschaftler und Universitätsprofessor König befand sich unter ihnen. Was sollte die kommende Zeit bringen? Hitler hatte ein abgebranntes Mitteleuropa hinter sich gelassen, noch ahnte man nicht die verwandelnde Kraft der westlichen Industrie- und Konsumgesellschaft, noch war in dem Vakuum »Weltanschauung« – dieses aus dem Deutschen unübersetzbare Wort – ein Bedarfsartikel.

Mauer und Strobl hatten gegen Kriegsende über dann notwendige kulturelle Initiativen gesprochen, man dachte an eine Zeitschrift für Intellektuelle und Akademiker. Sie erschien auch unter dem Titel »Wort und Wahrheit« von 1947 bis 1973 in 28 Jahrgängen, neben Dirks und Kogons »Frankfurter Heften« verschaffte sich die Wiener Publikation im ganzen deutschen Sprachraum einen eigenen Ruf. Mauer und Strobl wandten sich schon bald anderem zu. Mauer führte erst in den letzten Lebensjahren die Redaktion in der Hofburg, er blieb aber in der Herausgeberschaft – mit dem Verfasser dieser Vita, Anton Böhm und dem Rheinländer Karlheinz Schmidthüs – auf religiösem Bereich immer tonangebend. Als eine Art Annex zur Zeitschrift gliederte

sich der Wiener Herder-Verlag unter Albert Beuchert die Thomas-Morus-Presse ein. Hier gab Franz König ein religionswissenschaftlich internationales Sammelwerk in drei Bänden heraus (»Christus und die Religionen der Erde«), Josef Nadler edierte in sechs Bänden die kritische Hamann-Ausgabe, Gustav A. Wetters Handbuch des dialektischen Materialismus erschien, ebenso im ersten Anlauf ein Teil von Ferdinand Ebners Werken. Bei dem Religionsphilosophen aus dem »Brenner«-Kreis, der nach seinem Tod erst zu Ruhm kam, gab es noch kirchliche Zensurprobleme, ja, auch das gab es noch. Eine Kleinbuchreihe, die Thomas-Morus-Bücherei brachte Essays von Newman, Solowjow, Hello, Bloy und anderen. Frankreichs *renouveau catholique* wurde erst jetzt entdeckt – auch hier ein Nachziehverfahren.

Otto Mauer war bei all diesen Unternehmungen Anreger, Ideenspender, Vermittler, Publizist war er eigentlich keiner: Das gesprochene, lebendige, nicht das geschriebene Wort war seine Stärke. Der Ruf des Kanzelredners hatte sich in all den Jahren verbreitet, 1954 wurde Mauer zum Domprediger berufen. Dort lauschten der Stimmgewalt des Monsignore, seiner intellektuellen Schärfe wie seinem eschatologischen Crescendo Tausende, nicht nur Gebildete, nein, Menschen aller Schichten, die sich von dieser Stimme ergriffen, ins Gegenüber zu sich selbst gerissen wußten. Nicht barocke Theatralik, nicht das Volumen der Stimmgewalt, das Demaskierende des Vortrags waren es, was diesen Mann zu einem großen Prediger machte. Es war, an Höhepunkten, eine prophetische Kraft, ein visionäres Element, das Katechismus-Religion und Konformismus weit hinter sich ließ und bis an die Wurzel der eigenen Existenz ging. Der Mann da oben wurde selbst hingerissen von dem Wort, das ihm anvertraut war, er selbst stand im Gericht samt der Gemeinde der Zuhörer. Schweißgebadet war dieser Prediger nachher, fast ausgebrannt, furchtbar müde wirkte er. Zeugenschaft, welche mit Zeugung zu tun hat, so verstand er seine Mission. Aber wie kann ein Intellektueller – und gerade das war Mauer nur zu sehr – prophetisch wirken?

Die Frage führt tiefer in Mauers Persönlichkeit, in das Vielfältige, Vielgesichtige seines Wesens. Er war in seiner Äußerung entschieden, ließ andere merken, daß er sie für nicht gescheit hielt, Feinde, an denen es ihm auch im Klerus nicht fehlte, nannten ihn arrogant, Nachsicht für alles, was dumpf war, konnte man ihm tatsächlich nicht nachsagen. Doch der gleiche Mensch war auch von einem Gefühlsreichtum und einer Herzlichkeit, die nach Erfüllung und Freundschaft drängten. Langeweile sei die Signatur des Teufels, hat er einmal gesagt, und langweilig war es nie um ihn. Der schöpferische Unruhestifter litt wie diese ganze Epoche unter dem Zwiespalt von Intellekt und Herz, unter dem Angriff einer rationalistischen, emanzipatorischen Zivilisation auf die Einheit der Person. Doch eben als zutiefst moderner Mensch, der zugleich Priester und Prediger war, kam Otto Mauer zur Wirkung, war um diese schwierige, ringende Existenz eine Aura von Wahrhaftigkeit. Die volle Zuwendung zur Kunst hat gewiß auch mit dieser inneren Entwicklung zu tun, mit dem Versuch, in diesem Medium der ewigen Wahrheit inmitten so vieler Verstellungen des täglichen Lebens habhaft zu werden. Nachdenklich stimmt da ein Epigramm dieses Monsignore: »Der Künstler hat es mit dem Teufel zu tun; der eine als Besessener, der andere als Exorzist.« Für Mauer war die Kunst nicht Ausflucht in Ästhetik und Modernismus, sie war ein Sturz in die Ewigkeit.

Wer Wiener Wohnungen, gar Priesterbehausungen kennt, dem konnte es den Atem verschlagen, wenn er in dem alten Kuratenhaus in der Singerstraße Mauers Wohnung

betrat: Alles war hier Geschmack, sprach für einen Bewohner von intellektueller Sensibilität, einen Mann, dessen Modernität ihn eigentlich »unwienerisch« machte und der doch zugleich – saß man mit ihm am Frühstückstisch oder abends bei einem Glas Wein zusammen – zeigte, daß er kein Kostverächter war und die guten Dinge des Lebens zu schätzen, zu wählen wußte. Das spürte man auch, wenn der gleiche Mauer aus seiner Sammlung graphische Blätter ausbreitete, eine alte Figur in die Hand nahm, über ein Stück koptische Weberei strich. In der Geste lag der ganze Mensch und es war der gleiche, der im Stillen viel Gutes tat, sich um in Not Geratene kümmerte, selbst angefochten, anderen zu helfen suchte. Wenn er zu einem Fest schenkte, wußte der Beschenkte immer, daß der Geber sich dabei etwas gedacht hatte. Und so bewirkten wohl Intellekt, Eros, das Bewußtsein dessen, was jeder, nach seinen Gaben, schuldig ist und doch schuldig bleibt, jene Unruhe, die zu diesem Mann auch in den späteren Lebensjahrzehnten gehörten: eine Bewegung unter kühler, selbstsicherer Oberfläche. Das ins letzte Ziel Vorantreibende – *cor est inquietum, donec requiescat in Te*, woran Augustinus den Menschen erinnert –, das, möchte man vermuten, ist die Klammer dieser so reich begabten und so widersprüchlichen Priesterexistenz gewesen, die immer wieder behauptete Treue zu seiner Berufung auch in der Ausgesetztheit seiner Zeit seine eigentliche Qualität.

In den sechziger Jahren, da sich alles im Wohlstand befand und über Österreich noch ein restaurativer Hauch lag, war Otto Mauer mit dem Katholischen Akademikerverband, mit der Arbeit im Bildungswerk, mit der Betreuung von Journalisten, Schriftstellern, Künstlern – unvergessen der »Aschermittwoch der Künstler« in der Wiener Hofburgkapelle –, mit Vorträgen und Reisen befaßt. Er saß in dem Kontaktkomitee Kirche-ÖVP, auch auf der Linken interessierte man sich für den Mann, der spätere Bundeskanzler Kreisky kannte ihn seit den fünfziger Jahren. In der katholischen Welt befaßte sich alles mit dem Konzil, Gruppen, Parteiungen bildeten sich, zugleich war es eine Zeit des Dialogs, des Tastens und zögernden Sich-Öffnens. 1955, als in Augsburg Mauer in Gegenwart Adenauers zur Tausendjahrfeier der Schlacht auf dem Lechfeld sprach, war alles noch ganz anders gewesen. Jetzt kam die Verwandlung erst in Schwung. Ging der Monsignore nun etwa von rechts nach links, wie ihm das manche nachsagten? Keine Rede davon, abgesehen davon, daß er schon als Intellektueller für Tagespolitik nicht gerade begabt war. Mauer ging es um die Stunde im biblischen Sinn, um den Kairos. Er hat dabei wohl die positive Rolle der Modernität zu neuer Entzündung des Christentums überschätzt, wie so viele andere – auch Konzilsväter – die zersetzende Kraft des Zeitgeistes zu gering angesetzt, er hat jedenfalls als einer der wenigen, fast als einziger im katholischen Österreich von damals Alarm geschlagen. Der voll ausgebrochenen Säkularisierung war nun nicht mehr mit einer den *Status quo* und die ihm zugehörigen politischen Kräfte konservierenden Politik beizukommen, überhaupt nicht mehr mit »links« oder »rechts«, die Bezugspunkte der Orientierung für eine Kirche im Transitorium lagen jenseits der Gegenwart.

Der Pontifikat Johannes' XXIII. brachte für die römische Kirche die Wende, doch auch in der politischen Welt signalisierten ein Kennedy oder Chruschtschow das Ende der Nachkriegszeit. Innerkirchlich wurde vieles auch in Österreich fruchtbar, weil nun zeitgemäß, nicht wenig davon zählte auch zu Mauers Anliegen seit bündischen Tagen. Ein Frühling der Geister wurde es freilich weder vor noch nach dem Konzil, aber es gab eine Aufbruchstimmung, die ansteckend wirkte. Ein ungeheurer Anpas-

sungsvorgang kam in Bewegung, der sich freilich nur zu oft von äußeren Veränderungen – Strukturreformen, wie es hieß – auch eine geistige und moralische Erneuerung erwartete. Der soziale Exodus aus der Großkirche, Unrast und Weggang unter Klerikern wie Ordensleuten, Lizitation in »Forderungen des Tages« traten dabei massenmedial weit stärker hervor als die in der Auflösung traditioneller Formen und alter Disziplin zugleich sich anbahnende *reductio in integrum*, auf den Glauben nämlich als Lebenskraft. Das letzte Lebensjahrzehnt sollte so für Otto Mauer das bewegteste, gefährdetste werden, zugleich ein Jahrzehnt der Erprobung und der Erfüllung.

Geistige Trägheit, religiöser Konformismus, das war diesem Mann immer verhaßt gewesen, der Unruhestifter, der Grenzgänger hinüber, in kirchenfremde Lebensbereiche, der Intellektuelle fühlte sich durch die Zeitläufe herausgefordert: Türen, die für immer geschlossen schienen, sprangen auf, der Wind von draußen fuhr durch von Licht und Luft abgeschirmte Räume. »Aggiornamento« sollte nicht nur Modernisierung, Befreiung von Geschichtsschutt bringen, sondern neuen Glauben gerade aus dem Zustand der Welt, ihrer Fortschrittsmythen bei steigender Selbstzerstörungsgewalt, provozieren. Übereifer und Nachholbedarf proklamierten geradezu eine Theologie vom »Tod Gottes«. Die Welt wurde in ihrer Eigenständigkeit erkannt und ernst genommen, doch Progressisten galten nun auch der Teufel, die Erbsünde und vieles andere als abgeschafft. Dialog und Mitmenschlichkeit sollten den »Terror« des Kreuzes, die Paradoxie der Auferstehung ablösen und das Christentum zur Sozialreligion der aufgeklärten Industriegesellschaft machen. Bitterkeit, Isolierung, Folgen einer bürokratisch verwalteten »acies ordinata« kamen bei vielen zum Vorschein, die »Amtskirche«, wie sie seit den sechziger Jahren hieß, wurde vielen lästig, geradezu ein unvermeidliches Übel.

Mauer war immer ein Mann der Kirche. Er erlag auch in dem neuen Verhältnis zur modernen Welt nicht dem naiven Optimismus jener Jahre, ihm ging es in all der Turbulenz um das, was er liebte, was sein Zuhause war, auch wenn er sich daran rieb, mißverstanden, an den Rand gedrängt fühlte. So sehr er dem Zeitgeist Tribut zollte, die Kirche blieb in der Fülle ihrer Realität stets seine Heimat. »Wort und Wahrheit« engagierte sich bei Vorbereitung und Begleitung des Konzils, Mauer übernahm auf den Konferenzen der Herausgeber den reformerischen, progressiven, radikalen Part, wechselnd unterstützt oder ihm widersprochen von den drei anderen Freunden. Man traf sich in Wien, Rom, Freiburg, die Zeitschrift hatte ihre große Stunde, ihre Artikel hatten programmatischen Charakter und ein weites Echo, Enquêten im deutschsprachigen und europäischen Katholizismus formierten das innerkirchliche Bewußtsein. Je mehr das Konzil voranschritt, erst recht unter dem Pontifikat Pauls VI., polarisierten sich die Geister. Der kuriale Apparat leistete Widerstand, die Traditionalisten, bald aber auch jene, die statt Erneuerung nur wachsende Infektion durch den Zeitgeist beklagten, eine pluralistische Auflösung, in der Glaube alles und nichts bedeuten konnte. Mauer ergriff in diesen Auseinandersetzungen kräftig Partei, er schonte weder seine Kirche noch die Tätigkeit der vielen. Er geriet in der Heftigkeit der Bewegung gelegentlich in die falsche Front, erhielt auch öfter von der falschen Seite Beifall, was den Konservativen wieder Anlaß bot zu sagen, sie hätten den »Fall« ja immer schon kommen sehen. Neben die alte Freundschaft mit Strobl trat nun auch die mit dem Pastoralprofessor Ferdinand Klostermann, einem Vorkämpfer postkonziliaren Fortschritts (und im Einfluß auf O. M. fast ein Gegenspieler zu dem bäuerlich-bedächti-

gen Strobl). Eine Zweitwohnung auf dem Semmering brachte beide in noch engeren Kontakt, als es schon der Widerstand gegen Kräfte der Beharrung herbeiführte. Zu einem Bereich hatten freilich weder Klostermann noch Strobl Zugang, hier blieb der Monsignore ganz allein: dem der Kunst. Doch davon zum Schluß.

Grenzgänger, Unruhestifter, Außenseiter – in solchen Rollen sah man Otto Mauer auch bei der Anwendung der Konzilsbeschlüsse auf die Kirche von Österreich. Seine Spontaneität, sein Wissen, seine kämpferische Natur gaben seiner Stimme auch beim »Österreichischen Synodalen Vorgang« Gewicht. Bei dem quasidemokratischen Akt der postkonziliaren Anpassung scharten sich um ihn und andere alle jene Kräfte, die der Kirche eine neue Gestalt unter Abbau hierarchischer Strukturen, ein befreites, selbständiges Laienelement im Zusammenwirken mit einem von zölibatären Zwängen befreiten Priestertum geben wollten. Der Gesellschaftswandel, das andere Lebensverhalten, die Transformation Österreichs wirkten dabei kräftig mit. Der Veränderungswille war da, nicht aber der Geist, der ihn erst fruchtbar werden läßt. Es wurde gremialisiert, petitioniert, Vorlage um Vorlage beschlossen, der *flatus Spiritus Sancti* ließ sich nicht erzwingen. Und so war es nicht nur das Beharrungsvermögen des Bestehenden, das Stürmern und Drängern wie einem Otto Mauer die Grenzen menschlichen Wollens lehrte.

Eine Frucht von »Wort und Wahrheit«, aus ihrem Schoß geboren und über sie hinaus in die Zukunft wirkend, war die Gründung des Stiftungsfonds »Pro oriente«, die 1965 Kardinal König vollzog. Die Stiftung sollte die Verständigung mit den Ostkirchen fördern, unter Nutzung der Ostlage Wiens und Österreichs Neutralität. Viel weiter konzipiert – mit gleichartigen Institutionen auch in der Bundesrepublik Deutschland und anderen Ländern –, blieb »Pro oriente« für sich allein und nahm eben dadurch eine ungeahnte Entwicklung. Zunächst präsidierte Heinrich Drimmel, dann Theodor Piffl-Percevic – beide frühere Unterrichtsminister – die Stiftung; schon im ersten Jahrzehnt gelang es, mit den Ostkirchen ins Gespräch zu kommen, die Kontakte vertieften sich, im Verhältnis der altorientalischen Kirchen zu Rom schuf »Pro oriente« geradezu den Durchbruch zu einem neuen Verhältnis. Der Patriarch von Konstantinopel, Athenagoras, Ehrenprimas der Weltorthodoxie, wurde ein warmherziger Freund und Förderer der Stiftung, die er für sein ökumenisches Programm zu nutzen suchte, auch bei den Kopten und ihrem Kairoer Papst Schenuda wirkte Wien vermittelnd. Der Vatikan, sonst durchaus zentralistisch, erkannte die Vorteile der »Vorort«-Rolle Wiens. Otto Mauer, der diese Entwicklung vorantrieb, lernte bei den Besuchen im Orient, bei Symposien und Arbeitskreisen, eine ganz andere Kirchenwirklichkeit kennen, er wieder wirkte mit seinem Auftreten, seinem Gestus, seinen Theologumena auf die traditionsverhafteten Orientalen eher ungewohnt. Doch der Gewinn dieser Begegnungen war ein differenzierteres Kirchenverständnis, eine Korrektur überspitzter Positionen, die Erfahrung, daß sich Kirche in ihren Erscheinungsbildern nicht auf eine Formel bringen läßt, ja sich im letzten rationalem Zugriff entzieht.

In den siebziger Jahren wurde Österreichs Verwandlung offenbar, das Land etablierte sich als neutrale Wohlstandsrepublik, der Generationswechsel machte die Erlebnisgrundlagen, auf denen der Staat von den Älteren wieder errichtet worden war, den Jüngeren fremd, das wieder mehrte Reibungseffekte und Konfliktsituationen. Mauers Pionierrolle ging dem Ende zu. Schon seit dem Krieg hatte er sich viel mit Kunst beschäftigt, damals stand ihm Herbert Boeckl und dessen Familie nahe, in

den letzten Lebensjahren zählte dazu Fritz Wotruba, der ihm auch, kurz vor dem eigenen Tod, den Grabstein entwerfen sollte. Mit den Jahren war das Verhältnis zu den Modernen immer enger geworden, die vielen Reisen, Künstlerbekanntschaften, lange Aufenthalte in Paris und Frankreich schufen geradezu eine Art Ausschließlichkeit. Diese Zeitkunst war zuletzt sein eigentlicher, persönlicher Lebensbezirk. Ob das in Wechselwirkung zu dem Scheitern mancher kirchlicher Pläne, zu dem Außenseitertum des Intellektuellen zur »Amtskirche« stand? Jedenfalls begründete Mauer 1954 mit einer Boeckl-Ausstellung die Galerie St. Stephan, die sich später in »Galerie nächst St. Stephan« umbenennen mußte, um nicht den Gläubigen auch noch das Ärgernis des Halboffiziellen zu geben. Die Galerie war ein Experiment, das in Europa seinesgleichen nicht hatte, auch international zur Geltung kam, viele junge Künstler zu Namen brachte, ihren Freund und Förderer aber in mancherlei Schwierigkeiten. Das Wiener Milieu war konservativ, wie immer, erst gar das katholische. Mauer sah sich in einer väterlichen Rolle gegenüber den jungen Künstlern, er fand sich in ihr aber unverstanden, als handle es sich für einen Monsignore um eine seltsame Extravaganz. Wer wollte schon wahrhaben, daß sich in dieser modernen Kunst die Signatur der Zeit enthüllte? Wie immer man sie deutete: Für Otto Mauer war diese Kunst menschliches Zeugnis, das Klopfsignal an der Wand, die Taube vor dem Gitterfenster des Gefangenen.

Dieser Monsignore, vom Staat am Ende mit dem beliebten Titel »Professor« ausgezeichnet, hat vielen Künstlern geholfen, er kannte das Inspirierende der Begegnung mit ihnen, er kannte auch die menschliche Misere. Mit Hollegha, Rainer, Mikl, Prachensky verband ihn in den Jahren viel. Mauer war absolutistisch auch in seinem Geschmack, manche alte Künstlerfreunde vergaß er, weil sie ihm nun provinziell vorkamen, hier spielte der Intellektuelle in seinem Charakter nicht immer die vornehmste Rolle. Seine Geschmackssicherheit ließ freilich auch rasch erkennen, was Mache an modisch hochgelobter Kunst war. Er lebte mit seinen Künstlern, mit ihren Schicksalen und Verstrickungen, mit ihrem Genieblitz wie ihrer Rivalität. Er wurde selbst davon angesteckt, war Mauer doch ein künstlerisch hochsensibler Mensch. Kunst war ihm so etwas wie eine letzte Botschaft des verstummten, zum Verstummen gebrachten Gottes. Ein schwerer Tod, wie der von Andreas Urteil, traf ihn im Innersten, er wurde ihm zum Memento. Er kämpfte für seine Leute, erbitterte sich, ließ sich Schmähungen und Verleumdungen gefallen – etwa, er sei ein geheimer »Gnostiker« –, er schlug zuweilen sarkastisch, ja verletzend zurück. Als der Anwalt der modernen Kunst im katholischen Österreich wurde er von den Konservativen verschrien, von den Progressisten benutzt. Mauer hat sich davon nicht stören lassen. Die Kirche, Kardinal König, haben ihn gedeckt. Auch das muß bei diesem Lebenslauf hervorgehoben werden, es wäre sonst manches anders gegangen.

Wieder einmal war Mauer von einer seiner sommerlichen Reisen – mit dem Auto und nie ohne Anstrengungen – zurückgekehrt, er fühlte sich unwohl, gab erst einem Sonnenstich die Schuld, mußte dann in die Klinik. Ist es Täuschung, weil es das letzte Mal war, da man den Freund sah – dem Verfasser dieser Zeilen schien der Blick fragender, gar nicht mehr so abschätzig prüfend, irgendein dunkles Wissen lag auf dem Grund dieses Blickes. Er starb am 3. Oktober 1973 in Wien-Dornbach, als Todesursache gilt ein zweimaliger Lungeninfarkt. Der Monsignore wurde am 11. Oktober, von vielen seiner Freunde begleitet, in Brunn im elterlichen Grabe beigesetzt.

Wer war dieser Monsignore nun? Hält man sich an den Lebensumriß vor dem Hintergrund des Landes, zu dem er gehörte, so war er von den vierziger Jahren bis zu Beginn der siebziger Jahre als Priester, Intellektueller und Zeitgenosse eine Leitfigur der Kirche im Wandel. Die Kirche hatte es mit ihm gewiß nicht leicht, er mit ihr auch nicht, denn er brachte Nachricht von »draußen«. Die Schwierigkeiten lagen also nicht nur an seinem Charakter oder an der Starrheit der Institution, sie lagen an der Aufgabe, die ihm zugefallen war. Und in seinen großen Augenblicken hatte dieser Grenzgänger hinüber zu einer anderen Zeit und in andere Welten etwas vom Boten des Kommenden an sich.

Louis Bouyer, geboren 1913 in Paris, war Pastor der lutherischen Kirche, trat 1939 zur katholischen Kirche über; Mitglied des Oratoriums, lehrt in Frankreich und den USA. Den Beitrag auf Seite 385 übersetzte Theobald Beer.

Ernst Dassmann, geboren 1931 in Coesfeld, ist seit 1969 Ordinarius für Alte Kirchengeschichte an der Universität Bonn.

Leo Scheffczyk, geboren 1920 in Beuthen (Oberschlesien), ist ordentlicher Professor für Dogmatik an der Universität München.

Der Beitrag auf Seite 425 ist die erweiterte Fassung des Vortrags, den Kardinal Ratzinger am 10. Juni 1980 in der Ludwigskirche zu München gehalten hat.

William Wakefield Kardinal Baum, geboren 1926 in Dallas (Kansas), ab 1973 Erzbischof von Washington, seit Frühjahr dieses Jahres Präfekt der Sacra Congregatio pro Institutione Catholica in Rom. Bei dem Beitrag auf Seite 435 handelt es sich um den Text, den Kardinal Baum am 17. Juni 1979 zur Eröffnung des Symposions »Über die Prinzipien der katholischen Moral« in der Katholischen Universität von Amerika zu Washington gehalten hat. Die Übertragung ins Deutsche besorgte Hansjürgen Verweyen.

Glenn W. Olsen, geboren 1938, ist Spezialist in mittelalterlicher Kirchengeschichte; Professor der Universität Utah, Salt Lake City, Utah, USA. Die deutsche Fassung seiner Ausführungen stammt von Hans Urs von Balthasar.

Erika Weinzierl, geboren 1925 in Wien, seit 1964 Vorstand des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte am Internationalen Forschungszentrum Salzburg, 1969 ordentlicher Professor für Österreichische Geschichte mit besonderer Berücksichtigung der Zeitgeschichte an der Universität Salzburg, 1979 ordentlicher Professor für neuere und neueste Geschichte und Vorstand des Instituts für Zeitgeschichte an der Universität Wien. Der Beitrag auf Seite 454 erscheint in erweiterter Form in: Modern Austria. Ed. Hubert Feichtlbauer, Fritz Fellner and Karl Steiner. Stanford (USA) 1980.

Otto Schulmeister, geboren 1916 in Wien, ist der Herausgeber der Wiener Tageszeitung »Die Presse«. Die Würdigung Otto Mauers auf Seite 475 ist identisch mit dem Text in der »Neuen Österreichischen Biographie ab 1815« (Band XX, Wien 1979, S. 122 ff.).

Die Existenz des Priesters: eine Provokation in der modernen Welt

Von Robert Spaemann

Es ist eine merkwürdige Situation, in der Priester Nichtpriester einladen, um über Priester zu reden. Man ist ja das Umgekehrte gewohnt. Priester reden normalerweise zu den anderen Christen und sagen ihnen, was sie tun sollen. Und das ist ja auch richtig; dazu sind sie schließlich da. Das Umgekehrte kennzeichnet eher eine Ausnahmesituation. Mit einer Ausnahmesituation haben wir es tatsächlich seit einiger Zeit zu tun. Das Phänomen einer großen Verunsicherung des Priesters ist offensichtlich. Soziologen haben die Rollenunsicherheit des Priesters in der pluralistischen Industriegesellschaft analysiert, einer Gesellschaft, in der der Priester nicht mehr den wohl definierten honorigen Platz hat, der ihm in traditionellen Gesellschaften zukommt. Zum Teil hat er ihn noch. Ein Vertrauensvorschuß ist weithin immer noch da. Aber nicht mehr überall. Und wahrscheinlich ist er auch tendenziell im Abnehmen. In einer solchen Situation hat, für den Laien sichtbar, bei vielen Priestern eine Situation der Mutlosigkeit um sich gegriffen. Eine der allerschlimmsten Schädigungen des Menschen hat manche Priester erreicht, das Ressentiment. Es ist, wie Nietzsche und Max Scheler gezeigt haben, eine tiefe Vergiftung des Menschen. Sie macht ihn unfähig, in anderen Menschen die Kraft der Bejahung und der Freude zu wecken, unfähig, »Diener unserer Freude« zu sein. Der Ressentimenttyp kann nur andere, ebenfalls ressentimentgeladene Menschen um sich versammeln, Menschen, die sich gegenseitig bestätigen, daß sie einander verstehen. Aber dieses Verstehen ist ein unfruchtbares Verstehen, keine Ermutigung, keine »Auferbauung des Leibes Christi«. Als Alternative zum Ressentiment geschieht oft die Flucht in mehr oder weniger blinden Aktivismus. Es gibt natürlich immer genug zu tun, daran fehlt es nicht, um dieser Rollenverunsicherung zu entfliehen. Aber solche Flucht ist keine Lösung.

I

Mir scheint es in dieser Situation sehr wichtig zu sein, daß der Priester Klarheit gewinnt über das Phänomen jener Zivilisation, in der er offensichtlich einen Fremdkörper darstellt. Wenn wir diese Zivilisation wertfrei als Resultat eines notwendigen, deterministischen Prozesses ansehen, als etwas, das nicht anders sein kann als es ist, dann muß der Priester eben versuchen,

sich in eine durch diese Zivilisation vorgegebene Marktlücke einzufügen, wenn seine Existenz nicht sinnlos werden soll. Die Frage ist aber, ob wir die Zivilisation so betrachten müssen, ob diese Zivilisation nicht, wie andere Zivilisationen, auch spezifische Züge einer Entscheidung, und zwar einer negativen Entscheidung an sich trägt. Wenn es so ist, dann hätten wir – insbesondere als Priester – die Aufgabe, eine Kritik dieser Zivilisation, in der wir leben, zu leisten. Wieso sind eigentlich *wir* die, die sich befragen lassen müssen, ob wir bestehen können vor dem modernen Bewußtsein? Haben wir nicht vielleicht die Aufgabe, das moderne Bewußtsein darauf zu befragen, ob es bestehen kann vor Christus? Wir haben uns in den letzten Jahren daran gewöhnt, immer zu fragen, ob wir wohl »richtig liegen«, nämlich gemessen an den Erwartungen und Forderungen der Gesellschaft. Vielleicht sollten wir die Frage einmal umkehren und sie so stellen, wie sie die Christen in allen produktiven Zeiten immer gestellt haben. Sonst laufen wir Gefahr, daß wir uns sozusagen blindlings in bestimmte Rollenerwartungen einzupassen suchen, daß vor allem die Priester in immer neuen Anläufen versuchen, sich selbst im Rahmen des funktionalen Rollensortiments der Gesellschaft zu verstehen, hier eine Lücke zu entdecken, die sie ausfüllen können. Im säkularen Verständnis von heute ist ja die Kirche ein Dienstleistungsbetrieb. Die Dienstleistungen der Priester lassen sich da etwa so beschreiben:

1. Durch Predigt und Unterricht vermittelt die Kirche gewisse moralische Grundbegriffe und hält für das Sinnbedürfnis des Menschen gewisse, durch die Wissenschaft nicht gelieferte Wirklichkeitsinterpretationsangebote bereit.
2. In einer Gesellschaft, die immer stärker auf Rollendifferenzierung, Arbeitsteilung und Spezialisierung beruht, entsteht ein Defizit an informellen menschlichen Kontakten. Eine ganze Freizeitindustrie beschäftigt sich bereits damit, neue Bedürfnisse dieser Art zu befriedigen, und natürlich auch zu wecken. Die Kirche ist ebenfalls ein Dienstleistungsbetrieb im Rahmen der Freizeitindustrie, ein Betrieb für die Entfaltung informeller Menschlichkeit, und der Priester ist sozusagen ein Animateur der Kreativität und Kommunikation.
3. Die Leistungsgesellschaft fordert, wie alle anderen Gesellschaften, ihre Opfer. Sie hat ihre *Drop-outs*. Und sie hat Angebote an Hilfseinrichtungen für solche *Drop-outs*; aber auch für Kranke, Behinderte, für Sterbende, ist in den westlichen Staaten die kirchliche Aktivität von vornherein als wichtiger Faktor einkalkuliert.

So etwa könnte man die drei Funktionen beschreiben, auf die sich die Erwartungen an das Dienstleistungsangebot der Kirche konzentrieren.

Die Frage ist, ob der Priester sich in diesem Rahmen angemessen verstehen kann. Wir nennen Priester »Geistliche« – in volkstümlicher Redeweise. Von geistlichen Menschen sagt der heilige Paulus: »Der geistliche Mensch beur-

teilt alles, er selbst aber wird von niemandem beurteilt.« Alle Christen sind Geistliche in dem Sinne des Apostels; aber offenbar haben die Christen immer gemeint, daß es solche gibt, die dieses in einem besonderen, ausgezeichneten Sinne sind und sein sollen, die Priester. Die Ratschläge, die dem Priester erteilt werden, sind daraufhin zu prüfen, ob sie von außen kommen, ob sie von der Art derer sind, die der Apostel für den geistlichen Menschen ablehnt. Es gibt nämlich keine außerchristlichen Maßstäbe, von denen aus gesehen man noch einmal sagen kann, wie ein Christ sein muß, oder wie ein Priester sein muß. In den letzten Jahren ist die Versuchung groß gewesen, in den Humanwissenschaften, in Soziologie und Psychologie, Instanzen zu sehen, die dem Priester sagen können, wie er sein muß, was er zu tun hat. Diese Disziplinen sind wichtig, insoweit sie uns Informationen liefern. Es ist immer gut zu wissen, »was der Fall ist«. Es erweitert den Freiheitsraum des Menschen, wenn er angemessen informiert ist. Die Sache wird falsch, wenn wir glauben, wir könnten diesen Disziplinen Maßstäbe entnehmen für das, was wir zu tun haben, Interpretationsmaßstäbe für die Wirklichkeit, Handlungsanweisungen. Für einen Laien war in den letzten zehn Jahren die Bereitschaft der Priester zur Selbstkritik erstaunlich. Vielfach war die Selbstkritik allerdings nicht Selbstkritik, sondern Kritik an anderen Priestern. Die viel geforderte Selbstkritik der Kirche ist häufig in Wirklichkeit Kritik an denen, die vor uns waren und die gerade nicht wir selbst sind. Aber insgesamt hat sich dieser Stand wohl der Kritik in einem Maße ausgesetzt wie kaum ein anderer, der richtigen und der falschen Kritik.

Was der Priester entwickeln muß, ist die Unterscheidung der Geister. Die Fähigkeit, richtige Kritik von falscher Kritik zu unterscheiden. Man denke an die Situation, in der Jesus seinen Jüngern sagte, daß er nun zum Tode gehen werde. Petrus nimmt ihn beiseite und sagt, er solle doch endlich Vernunft annehmen und nicht solche Sachen reden. Jesus aber antwortete: »Weiche von mir, Satan, du bist mir ein Ärgernis. Denn du denkst nicht von Gott her, sondern vom Menschen her.« Mir scheint es sehr wichtig zu sein, daß ein Priester im Stande ist, gegenüber Ratschlägen die Unterscheidung zu machen, ob der Kritiker von Gott her denkt oder vom Menschen her. Und daß er entschlossen sagt: »Weiche Satan, du bist mir ein Ärgernis!«, wenn die Kritik von der Art ist, daß sie ihn endlich so »zur Vernunft bringen« will wie Petrus seinen Herrn. Zweifellos ist ja die priesterliche Existenz gemessen an den Maßstäben unserer Zivilisation etwas Unvernünftiges. Die Ratschläge, die dem Priester gegeben werden, sind oft gut gemeint. Sie sind auf Erfolg, auf Effizienz gerichtet. Die Frage ist nur: Worin liegt der Erfolg? Natürlich kann ein Religionslehrer großen Erfolg haben in dem Sinne, daß alle Schüler sagen: »Der ist klasse!« Aber ist es das oberste Ziel des Religionsunterrichtes, daß alle den Religionslehrer »klasse« finden? Gewiß, wenn alle sagen: »er ist blöd«, wird er nicht mit dem landen können, was er zu sagen hat. Aber

wenn er nur deshalb von allen toll gefunden wird, weil er die Schüler mit dem unterhält, was der Apostel »Ohrenkitzel« nennt – heute, im audiovisuellen Zeitalter könnte man auch Augenkitzel sagen –, dann ist das kein echter Erfolg im Sinne Jesu.

Oder: worin besteht der Erfolg eines Pfarrers? Es gibt zweifellos Gemeinden, von denen man sagt: »In dieser Gemeinde, in dieser Jugendgruppe ist etwas los!« Die Frage ist: was ist da los? Herrscht dort das Ziel, die Menschen wirklich in der Gemeinschaft der Kirche zu Christus zu führen, oder sammelt der Pfarrer eine *Ecclesiola* um sich persönlich? In einer jüngsten Verlautbarung des Papstes über die Katechese heißt es: »Wer die Vollständigkeit der Botschaft in irgendeinem Punkt aufgibt, entleert die Katechese selbst und setzt die Früchte aufs Spiel, die Christus und die Gemeinschaft der Kirche mit Recht von ihr erwarten.« Im übrigen sind Erfolge, die am Glauben vorbei erreicht werden, kurzfristig. In ihnen kann der Pfarrer sich für den Augenblick sonnen, aber solches Leben durch Angreifen der Substanz ist auf die Dauer dem Tod geweiht. Ein Salzburger Pfarrer zum Beispiel, der als sehr erfolgreich gilt, läßt seit vielen Jahren in der Messe nicht mehr das apostolische Glaubensbekenntnis sprechen. Die Frage ist, was seine pastoralen Erfolge wert sind.

Es geht schon deshalb nicht, daß der Priester sich in die funktionale Rollenerwartung der Gesellschaft einspannen läßt, weil wegen des Priestermangels eine Reihe von diesen Funktionen bekanntlich delegiert werden müssen. Und da gibt es nun zwei Schulen, wenn ich recht sehe. Die eine sträubt sich gegen das Delegieren von Funktionen, weil sie darin eine Aushöhlung des Priestertums sieht. Der Priester wird, so sagen sie, reduziert auf den bloßen Kultfunktionär, der nur noch »hoc est enim corpus meum« sagt und »Ego te absolvo«; alles andere können auch andere. Wieso soll man eigentlich, um diese beiden Worte zu sprechen, Priester werden? Man fürchtet eine noch größere Schwächung der Motivation zum Priestertum durch das Delegieren von Funktionen. Die andere Partei ist für das großzügige Delegieren von Funktionen, aber mit einem heimtückischen Hintergedanken, nämlich dem, daß sich auf diese Art mit der Zeit der Gedanke des Weihepriestertums *ad absurdum* führt. Beide Schulen gehen letzten Endes aus von einem funktionalen Verständnis des Priestertums. Die einen wollen den Priester dadurch retten, daß sie ihm möglichst viele Funktionen reservieren; die anderen sagen: wenn er die meisten Funktionen abgibt, ist es sowieso aus mit ihm. Die Frage ist, ob nicht beide Antworten eben deshalb falsch sind. Solange der Priester sich in den funktionalen Kategorien, die unsere Gesellschaft zur Verfügung stellt, versteht, kommt er nicht zu einem adäquaten Selbstverständnis. Es gilt deshalb, seine Andersartigkeit und Fremdheit in unserer funktionalistischen Zivilisation zu begreifen, zu vollem Bewußtsein zu bringen und zu leben.

Es war, wie mir scheint, eine Katastrophe, daß man das Wort von Johannes XXIII. *aggiornamento* im Deutschen mit »Anpassung« übersetzt hat. So kann es der Papst ja nicht gemeint haben, denn Johannes XXIII. selbst hat lauter sehr unangepaßte Dinge gesagt. Schon das Wort »obedientia« in seinem Wahlspruch war zweifellos ein äußerst unangepaßtes Wort. Es geht nicht um Anpassung, sondern es geht um die Aktualisierung, und zwar um Aktualisierung des Andersseins. Der Priester soll nicht der Mann von gestern sein, weder, indem er das Lebensgefühl von gestern hat, noch indem er in seiner Kritik und in seinem Protest dauernd gegen ein Gestern polemisiert, das längst vorbei ist. Er soll ein Mensch von heute sein, mit der Fähigkeit, das Lebensgefühl des heutigen Menschen zu teilen; gleichzeitig aber jemand, der nicht Kritik übt am Gestern, nicht im Widerspruch zum Gestern lebt, was ganz uninteressant ist, sondern im Widerspruch zu bestimmten Zügen des Heute. Das nur kann *aggiornamento* heißen. Und in diesen Zusammenhang gehört auch das Wort aus dem Testament Pauls VI.: »Man soll nicht glauben, der Welt nützen zu können, indem man ihre Gedanken, ihren Geschmack, ihre Verhaltensweisen übernimmt, sondern indem man sie studiert, sie liebt, ihr dient.« Ein Soziologe kann diesen Rat nur unterstützen. So schreibt Peter Berger, der amerikanische Religionssoziologe, daß sogenannte konservative Kreise oft besser als sogenannte progressive begreifen, was die Situation einer »kognitiven Minderheit« erfordert: entweder den Versuch, die Gesellschaft zurückzuerobern, oder den Rückzug auf defensive, der Umwelt gegenüber abgeschlossene Strukturen. »Religiös liberale Kreise haben allgemein viel schlechtere soziologische Instinkte, obwohl sie sich mit Vorliebe auf die Soziologie berufen. Wie ja auch die Leute, die Psychologie studieren, nicht unbedingt die seelisch gesündesten Menschen sind. So ist es seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil allgemein Mode geworden, von neuen Strukturen der Kirche zu sprechen, von Offenheit und Relevanz gegenüber der modernen Welt, mit minimaler oder keiner Einsicht in die wahrscheinlichen Folgen einer erfolgreichen Durchführung solcher Programme, nämlich das fortschreitende Unwirklich-werden der tradierten Inhalte in immer breiter werdenden Gruppen. Ein Prozeß, für den eigentlich der Protestantismus ein Schulbeispiel hätte sein können.« – Mit anderen Worten: Man kann entweder die tradierten Glaubensinhalte oder das herkömmliche Selbstverständnis der Kirche als Institution der *gesamten* Gesellschaft erhalten. Beides zusammen geht empirisch kaum, man kann sagen, es geht *a priori* nicht. Gerade das aber ist es, was die heutige Anpassung erreichen will. »Man will einerseits am Christentum, wenn auch mit einigen theoretischen Modifikationen, als plausibler Wirklichkeit festhalten, aber andererseits auch in den Augen einer nichtchristlichen Umwelt kognitiv respektabel bleiben.«

Die allgemeine Kennzeichnung dieser Zivilisation, innerhalb derer die Christen eine kognitive Minderheit sind, möchte ich in zwei Etappen vor-

nehmen. Ich möchte sie erst, auf den Hintergrund einer theozentrischen Ansicht der Welt, als anthropozentrische Zivilisation charakterisieren, möchte sie dann zweitens sozusagen innersoziologisch, als funktionalistisch interpretieren.

Unsere Zivilisation ist charakterisiert durch eine programmatische Anthropozentrik. Sie ist seit einigen Jahrhunderten in wachsendem Maße ein Unternehmen, die Welt zu organisieren, *etsi deus non daretur*, wie die frühen neuzeitlichen Naturrechtslehrer gesagt haben. Zentrales Instrument der anthropozentrischen Organisation der Welt ist die Wissenschaft. Eine solche Zivilisation muß nicht notwendig religionslos sein, aber die Rechtfertigung der Existenz von Religion ist nicht die Existenz Gottes, und nicht der Anspruch Gottes an den Menschen. In modernen Verfassungen kommt Gott nicht vor; er kann darin der Struktur dieser Verfassungen nach nicht vorkommen. Was in ihr vorkommt, ist Religion. Die Rechtfertigung der Religion aber liegt darin, daß sie ein menschliches Bedürfnis befriedigt, das religiöse Bedürfnis. Man kann dieses Bedürfnis als anthropologische Konstante interpretieren, was im Westen häufig geschieht, oder, wie im Osten, als ein geschichtliches Unterdrückungsprodukt, eine Art Drogensucht, die auch ein Bedürfnis ist, aber eines, von dem man wegkommen muß. In unseren Verfassungen wird nicht Gotteslästerung bestraft, sondern die Verletzung religiöser Gefühle Andersdenkender. Nun besteht die Gefahr, daß dieses Bewußtsein einer säkularen Gesellschaft in das Selbstverständnis der Christen eindringt.

Ich habe in Notre Dame in Paris vor einigen Jahren am Eingang eine Inschrift gelesen – Gottseidank ist sie jetzt entfernt – die lautete: »Die Besucher werden gebeten, die Gefühle derjenigen zu respektieren, die diese Kathedrale als einen heiligen Ort betrachten.« So etwas ist ein Skandal. Die Kirche als ein Museum, in dem es ein paar Leute gibt, die es als »heiligen Ort« betrachten! Der Priester ist in den Augen einer anthropozentrischen Zivilisation jemand, der die religiösen Gefühle der Menschen bedient, ein »Religionsfunktionär«. In seinem Selbstverständnis aber ist er etwas ganz anderes, nämlich ein Mann Gottes, hineingenommen in das Priestertum des ewigen Sohnes Gottes, der in seinem Lebensopfer den Kosmos mit seinem Schöpfer versöhnt hat. Damit verkörpert der Priester im Verständnis des Christen eine Dimension des Menschseins, die weit umfassender ist als die der modernen Zivilisation. Was bedeutet es, wenn der Priester in der Liturgie mit Melchisedech in Verbindung gebracht wird, einer uralten mythischen Figur der Vorzeit? »Du bist Priester nach der Ordnung des Melchisedech«, heißt es von Christus. Er als Hoherpriester verkörpert etwas, was zum Menschen gehört, was aber in der Begrifflichkeit der modernen funktionalen und anthropozentrischen Zivilisation überhaupt nicht vorkommt. Die anthropozentrische Welle hat auch nicht vor der Kirche haltgemacht, wie die Inschrift in Notre Dame zeigt. Ich sah neulich in Salzburg im Aushang einer Kirche das Wort:

»Der Mensch ist nicht für Gott da, Gott ist für den Menschen da.« Ja, wofür, bitte, ist denn der Mensch da? Offenbar für sich selbst. Merkt man nicht, daß das die Formel des Nihilismus ist? Freilich ist Gott für den Menschen da. Aber was kann er denn für den Menschen tun? Er kann ihn befähigen, für Gott da zu sein und darin seinen Sinn zu finden, als Mensch die Herrlichkeit Gottes darzustellen, die Herrlichkeit der Liebe. Das hat zum Beispiel Nietzsche gesehen, wenn er sagt, die größte Idee des Christentums sei es, daß der Mensch für etwas da ist, das den Menschen übersteigt, daß also der Mensch selbst einen Sinn hat. Und Nietzsche hat versucht, mit dem Übermenschen sozusagen ein Äquivalent für Gott zu schaffen, weil er das Kommen des Nihilismus voraussah, wenn diese Idee verschwindet. Diese Wahrheit, daß der Mensch einen Sinn hat, repräsentiert der Priester, und darum ist er, wie der Apostel sagt, Diener unserer Freude.

Er ist es nicht dadurch, daß er irgendwelche Bedürfnisse von Menschen befriedigt, sondern daß er in seiner Existenz repräsentiert, daß der Mensch einen Sinn hat. Andrej Sinjawski, der bekannte russische Satiriker, der zu sieben Jahren sibirischer Zwangsarbeit verurteilt war, schrieb in Sibirien: »Wir haben uns lange genug Gedanken über den Menschen gemacht, es wird Zeit, an Gott zu denken.« Die Wahrheit des Menschen ist Gott. Nun gilt freilich für jeden Christen, daß er Priester ist, Teilhaber am Priestertum Christi, an seiner die Menschheit, den Kosmos mit ihrem Ursprung versöhnenden Opfer. Man hat oft geglaubt, man müßte das Weihepriestertum ein bißchen verkleinern, um das allgemeine Priestertum aufzuwerten. Das ist ein ganz törichter Gedanke. Das stimmt weder psychologisch noch soziologisch noch theologisch. Es gibt ein allgemeines soziologisches und anthropologisches Gesetz, das ungefähr besagt: Was in einer menschlichen Gesellschaft von allen getan werden soll, muß von einigen speziell getan werden. Man kann nicht das musikalische Niveau eines Volkes dadurch heben, daß man die Berufsmusik abschafft. Und ferner gilt: Was wir immer tun sollen, müssen wir selbst manchmal ausdrücklich tun. Wenn unser ganzes Leben Gebet sein soll, dann muß es einige Zeiten geben, in denen wir nicht arbeiten, sondern nur beten. Die Heiligung des Alltags geht vom Sonntag aus. Der Sonntag ist nicht Wochenende, wir sollten uns diesen Sprachgebrauch auch nicht zu eigen machen. Sein Zweck ist nicht, wie es in der Nazizeit hieß, »Kraft durch Freude« tanken für den Alltag. Der Sonntag ist Selbstzweck. Wir arbeiten, um richtig Sonntag feiern zu können. Wir feiern nicht den Sonntag wegen der Arbeit. Denn der Sonntag verweist den Menschen auf seinen Sinn, auf seine eigentliche Bestimmung, und so strahlt er dann auch auf die Woche aus, die mit ihm beginnt. Es gibt ja auch das Argument: Wozu soll man in der Kirche beten? Wir können überall beten. Nur, die Leute, die in der Eisenbahn oder im Wald beten, das sind eben gerade die, die auch in der Kirche beten. Derjenige, der sagt, er brauche die Kirche nicht zum Beten, der

pflegt auch in der Eisenbahn nicht zu beten. Was nun das allgemeine Priestertum betrifft, so gilt hier etwas Analoges. Das Bewußtsein vom allgemeinen Priestertum wird nicht verstärkt, sondern es versinkt genau in dem Maße, wie das Weihepriestertum auf das allgemeine Priestertum nivelliert wird. Ich habe sehr genau beobachtet, daß es die gleichen Messen sind, in denen das Gebet für die Priester im Kanon und jedes Opfergebet nach der Wandlung systematisch unterdrückt wird. Beides gehört zusammen, Opfergebet und Gebet für die Priester. Man könnte ja sagen: Wir bringen alle gemeinsam das Opfer dar, wir brauchen keine Weihepriester. Aber niemand spricht so. Das Merkwürdige ist vielmehr, daß der Opfergedanke genau in dem gleichen Maße verschwindet, wie der Begriff des Weihepriestertums verschwindet. Und so ist es ja auch im Protestantismus gekommen. In dem Augenblick, wo man das Weihepriestertum leugnete, ließ man nicht etwa die Gemeinde das Opfer darbringen, sondern man schaffte es überhaupt ab. Zunächst mit der Betonung des einmaligen Opfertodes Jesu. Aber folgte daraus eine Stärkung des Gedankens an das Opfer Christi? Weit gefehlt. Der Gedanke des Opfertodes Jesu verschwand dann auch. Der Sühnecharakter des Todes Jesu wurde in der Theologie geleugnet und es kam nur noch auf die Lehre Jesu an. Sein Tod wurde einfach als Scheitern interpretiert. Und mit dem Gedanken des Opfertodes Jesu verschwand dann auch der Opfergedanke überhaupt. Das Christenleben wird unter dem Zeichen der »Selbstverwirklichung« gesehen, ohne zu sagen, daß das Maß menschlicher Selbstverwirklichung Christus ist, das heißt, daß der Gedanke der Selbstverwirklichung des Menschen von dem Gedanken der Selbsthingabe nicht zu trennen ist. Es ist dann ganz konsequent, wenn ein Priester, der den Opfercharakter der Messe und das Weihepriestertum leugnet, im Brautunterricht den jungen Leuten sagt: »Also, wenn die erste Ehe nicht gut geht, muß eben die zweite um so besser werden. Und wenn die zweite nicht, dann die dritte.« Das hängt innerlich zusammen. Man soll sich nicht täuschen, hier ist nicht Zufall am Werk. Die Anthropozentrik hat ihre zwingende Logik. Sie macht übrigens auch nicht Halt vor dem Leben des Menschen. Denn wenn der Mensch nur für den Menschen da ist und nicht für Gott, können wir auch auswählen, welche Menschen wir den Menschen opfern. Wenn der Mensch nicht Gott opfert, verlangt er selbst die Opfer. Es gibt nirgendwo ein Leben ohne Opfer. Die Tausenden von Verkehrstoten liegen ebenso in dieser Logik wie die Abtreibung. »Mein Bauch gehört mir«, ist die anthropozentrische Alternative zum Satz des heiligen Paulus, daß unser Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist und zu seiner Mahnung: »Verherrlicht Gott in eurem Leib.« Ich bitte, mich nicht mißzuverstehen. Ich meine natürlich hier nicht eine simple Kausalbehauptung: »Leugnung des Weihepriestertums führt zur Abtreibung.« Was ich sagen möchte, ist, daß es sich um ein strukturell einheitliches Phänomen handelt, und daß das Priestertum der katholischen und

der orthodoxen Kirche die härteste Provokation der programmatisch anthropozentrischen Zivilisation ist.

Um dies nun noch etwas näher zu erläutern, möchte ich jetzt den Begriff der Anthropozentrik durch einen anderen Begriff ablösen. »Anthropozentrik« ist ja eigentlich eine Art theologischer Kontrastbegriff. Ich möchte nun sagen: Unsere Zivilisation ist eine funktionalistische und hypothetische Zivilisation. Und dies möchte ich kurz erläutern. Die strukturell konstitutive Macht unserer Zivilisation ist die Wissenschaft und zwar in einem ganz bestimmten neuzeitlichen Sinne. Eine der zentralen Eigenschaften dieser Wissenschaft ist, daß sie nicht Wesenseinsichten vermittelt, sondern funktionale Zusammenhänge aufdeckt. Wissenschaftliche Aussagen im Sinne der modernen Wissenschaft sind immer Kausalbehauptungen: wenn A dann B. Und solche Behauptungen sind technisch-funktional brauchbar. Wenn ich A mache, dann geschieht B. Unsere Zivilisation beruht also auf einer Denkweise, die grundsätzlich nicht affirmative Wesenseinsichten vermittelt, sondern hypothetische Zusammenhänge sichtbar macht. Eine der tiefsten Charakteristiken unserer Zivilisation ist dementsprechend ihr hypothetischer Charakter. Marx hat das auf einem bestimmten Gebiet eindrucksvoll analysiert, wenn er den Kapitalismus interpretiert als die totale Tauschgesellschaft. Tauschstrukturen als fundamentale gesellschaftliche Strukturen, das bedeutet: nichts ist einfach das, was es ist, sondern alles ist definiert durch seinen möglichen Tauschwert.

Und alles ist eigentlich grundsätzlich ersetzbar durch Äquivalente. Besitz in diesem Sinne ist vom möglichen Tausch her definiert: wenn er »totes Kapital« ist, muß man ihn abstoßen. Diese Struktur breitet sich im gesamten modernen Bewußtsein aus. Eine Ehe zum Beispiel ist in dem Sinne hypothetisch, daß ihre Dauer davon abhängig gemacht wird, ob der einzelne ein bestimmtes Maß von Selbstverwirklichung und Befriedigung darin findet; sonst muß der Partner ausgetauscht werden durch ein funktionelles Äquivalent, das die Funktion besser erfüllt. Das gleiche Argument gilt für die Abtreibung. Es ist unerträglich, daß sich Kinder endgültig einstellen, wenn man sie gar nicht gewollt hat. Grundsätzlich müssen Situationen immer änderbar bleiben, weil es nichts Nicht-Hypothetisches geben darf. Im ganzen ist eine solche funktional-hypothetische Zivilisation infiziert von einem verborgenen Nihilismus. Nichts gilt eigentlich als es selbst; alles ist immer nur gut für etwas anderes. Dieser gesamte Funktionszusammenhang aber ist ein blind in sich rotierender Zusammenhang, der, da er nicht noch einmal eine Funktion hat, auch keinen Sinn hat. Bei dem man gar nicht fragen darf, welchen Sinn er haben könnte. Funktionäre aber sind austauschbar. In einer solchen Gesellschaft gibt es also keinen Platz für Überzeugungen, für Treue, für endgültige Worte, für ein Versprechen. Insbesondere verliert eine solche Gesellschaft den Glauben an die Freiheit des Menschen, über sich selbst verfügen

zu können, in dem Sinne, daß er für sich ein Versprechen ablegen kann, das für sein Leben lang gilt.

Die strukturell in diese Gesellschaft eingepaßten Wissenschaften sprechen dem Menschen diese Fähigkeit ab. Das heißt aber nicht, daß sie recht haben, sondern es heißt, daß sie von vornherein nur in Kategorien des Hypothetischen denken können. Das »Ein für allemal«, das für das Christentum charakteristisch ist – »Christus ist ein für allemal für uns gestorben« –, das Sakrament, das einen unauslöschlichen Charakter verleiht, die unauflösliche Ehe, das alles sind Fremdkörper. Die Religion hat bestimmte Funktionen zu erfüllen, aber sie hat nicht so etwas wie eine unbedingte Wahrheit zu vermitteln. Die Frage ist allerdings, ob sie überhaupt diese Funktion erfüllen könnte, wenn sie durch diese Funktionen definiert wäre. Es gibt in der Medizin sogenannte Placeboversuche. Man gibt jemandem ein Scheinmedikament, das hilft, wenn der Betreffende daran glaubt. Wenn er weiß, es war gar nichts drin in der Pille, dann hilft sie auch nicht mehr. Nun ist es im Christentum scheinbar auch so: der Glaube hilft. Wenn Jesus heilt, sagt er: »Dein Glaube hat Dir geholfen.« Aber er will damit ja nicht sagen: »Es war ja nur dein Glaube; ich Christus, bin sozusagen ein Placebo, in dem ja gar nichts drin ist und das, wenn man einmal dahinter geschaut hat, austauschbar ist.« Der Glaube hilft vielmehr deshalb, weil das, woran der Glaubende glaubt, eine Wirklichkeit ist. Wenn man also die Religion definiert durch ihre Funktion, wenn man sagt: Weiter ist nichts dahinter als die Funktion und weiter ist auch nichts hinter dem Priester, als daß er eben ein Funktionär ist, der bestimmte Dienstleistungen erfüllt, dann hat man die Funktion selbst schon zerstört. Denn die Funktion lebt von einem Sein, das seinerseits durch die Funktion nicht definiert werden kann. Schöpfungslehre heißt ja so viel wie: Gott hat diese Welt, jeden einzelnen Menschen gewollt. Und christliche Morallehre heißt nicht: »Etwas ist immer nur gut für irgend etwas.« Sondern es gibt Handlungen, die sind in sich schön, wie Plato gesagt hat, und solche, die sind in sich häßlich, solche, die die Herrlichkeit Gottes darstellen und solche, die sie verunklären. Der Mensch ist für Gott – das heißt nicht, der Mensch erfüllt eine Funktion für Gott; Gott braucht den Menschen nicht, sondern es heißt, daß der Mensch »zur Verherrlichung Gottes« lebt.

Die Kategorie der Darstellung, der Repräsentation ist eine Kategorie, hinter die wir nicht noch einmal auf etwas Ursprünglicheres zurückgehen können. Wir können sie nicht auf eine funktionale Interpretation zurückführen. Wir können deshalb auch die Bezeichnung von Eigenschaften des Menschen nicht durch funktionale Beschreibungen ersetzen. Wir können nicht sagen: »Wohl denen, die keine Gewalt gebrauchen« – statt: »Selig die Sanftmütigen!« Große Heilige haben Gewalt gebraucht, Christus hat Gewalt gebraucht. Die Übersetzung erledigt sich schon durch den Widerspruch zu dem Wort Jesu, daß »nur die, die Gewalt gebrauchen« das Himmelreich an

sich reißen. Die Frage ist, ob, wer Gewalt gebraucht, zu den Sanftmütigen gehört, das heißt zum Beispiel, ob er ohne Haß ist, ohne Rachsucht, gerecht, nicht über das Maß hinausgehend und jederzeit zum Frieden bereit. Man kann das nicht funktional beschreiben, sondern es ist eine *Seinsweise*. Der Funktionalismus ist, kurz gesagt, die Auflösung der Substanz des Glaubens. Die funktionale Interpretation des Priestertums zum Beispiel – die Reduktion des Priesters auf die Funktion – ist strukturell auf das engste verwandt mit anderen funktionalistischen Umdeutungen in der Theologie, zum Beispiel mit der funktionalen Christologie, die das Wort »Jesus ist der Sohn Gottes« damit umschreibt, daß Jesus für uns das letzte, das unhintergehbare Wort Gottes ist. Es gibt da unendliche Paraphrasen, die sich nur allesamt nicht durchringen wollen zu dem einfachen Satz, daß er Gott und Mensch ist. In Wirklichkeit ist es natürlich Aberglaube zu denken, irgend etwas sei für Gott nicht mehr überholbar, wenn es nicht Gott selbst ist. Wieso sollte denn Gott Jesus von Nazareth im 3. oder 4. Jahrtausend nicht überholen können, es sei denn, Jesus ist selbst Gott? Das heißt, der Satz von der Unüberholbarkeit Jesus ist eine bloße *façon de parler*, vorausgesetzt wir ziehen daraus nicht die Konsequenz zu sagen: er ist Gott. Oder man denke an die funktionale Interpretation der Eucharistie. Man sagt lieber, daß Jesus Christus »in unserer Mitte gegenwärtig« ist, was ja sehr schön ist; aber wenn man es geflissentlich stets an die Stelle der Bitte setzt, daß »diese Gaben uns werden der Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus«, dann wird die Eucharistie zum Placebo. Wir spielen dieses Spiel. Aber wir wissen auch, es handelt sich nicht um eine reale Verwandlung des Seins, es handelt sich nur um eine Funktion. Oder nehmen wir den Kirchenraum, der angeblich erst durch die Versammlung der Gemeinde zu einem Haus Gottes wird, aber der nicht durch die Weihe dieses Raumes, durch die Anwesenheit des Tabernakels, durch die vielen Menschen, die schon vor uns darin gebetet haben, ein heiliger Raum ist, sondern der in dem Augenblick, wo die Gemeinde die Feier beendet hat, aufhört ein Haus Gottes zu sein. Auch dies ist eine durchgängig funktionalistische Denkweise, die die Funktion selbst am Ende zerstört. Natürlich, für den Außenstehenden hat die nichtfunktionale Denkweise zunächst etwas Befremdendes. Ich habe neulich in Prag eine Freundin aus der DDR getroffen. Da war irgendwo in einer kleinen Kirche ein feierlicher Gottesdienst mit fünf Priestern, ein Hochamt, und etwa zehn Gläubige. Sie, Protestantin, die sonst kaum in die Kirche geht, sagte: »Ich habe mich gewundert, die rackern sich da zwei Stunden ab, für wen eigentlich?« Aber dieses Erlebnis der Fremdartigkeit kann unter Umständen mehr Anstoß zum Nachdenken sein als ein Gottesdienst, in dem im Grunde das Gebet doch nur eine versteckte Predigt ist, ein Versuch, der Gemeinde noch etwas unterzujubeln. Insbesondere in den Fürbitten fallen in dieser Richtung zu oft alle Hemmungen.

Der Funktionalismus dringt dann bis zu der Frage vor, was wir überhaupt glauben sollen. Zum Beispiel: die Engel, oder den Teufel. Es wird dann die Frage gestellt: »Brauchen wir das?« Ja was heißt denn: »Brauchen wir das?« Mir sagte ein Priester vor einiger Zeit: »Gottes Liebe ist so groß, was brauchen wir da Engel?« Ich habe ihn nur gefragt, ob er eine Mutter hat. Er sagte: »Wieso?« Ich sagte: »Gottes Liebe hat wohl nicht ausgereicht, ohne Mutter für Sie zu sorgen?« Die Frage, ob es irgendwelche Wesen gibt oder nicht, kann doch gar nicht unter funktionalen Gesichtspunkten beantwortet werden. Was zum Beispiel den Teufel betrifft, so geht die ganze Diskussion einen absurden Weg. Man fragt, ob wir einen Teufel brauchen. Natürlich brauchen wir ihn nicht! Gott gebe, es gäbe keinen! Nur, wenn und weil es einen gibt, brauchen wir sehr wohl das *Wissen*, daß es einen gibt. Existenzurteile aber verdanken sich ganz anderen Zugängen zur Wirklichkeit als den der funktionalen Rekonstruktion.

Der Funktionalismus stößt heute auf seine definitiven Grenzen im ökologischen Bewußtsein. Da wurde bis vor kurzem auch so gedacht. Was brauchen wir? Brauchen wir diese Tierart? Brauchen wir diese Pflanzenart? – Nein? Dann können wir sie streichen, sie opfern für unsere Bedürfnisse. Die nächste Generation streicht wieder etwas von dem, was es gibt, vom Reichtum der Welt. Und dann wird einem plötzlich klar: Wenn jede Generation ihr eigenes Verständnis, ihre eigenen Bedürfnisse zum Maßstab dessen macht, was sein, was übrig bleiben darf, dann ist die Welt in wenigen Generationen nicht mehr lebenswert für den Menschen. Und das entdecken heute, Gott sei Dank, die Menschen. Aber das gilt natürlich im Bereich des Glaubens ganz genau so. Die Reduktion der Inhalte auf das, was wir im Augenblick gerade vielleicht aktuell uns aneignen können, bedeutet natürlich ständige Reduktion auf einen *status quo minus*. Sinjawski, den ich vorhin zitierte, schrieb – ebenfalls in Sibirien –: »Man solle an Gott nicht glauben aus alter Gewohnheit, nicht um die Seele zu retten, nicht um ein religiöses Bedürfnis zu befriedigen, nicht für alle Fälle: Sondern aus dem einzigen Grund, weil es Gott gibt.« Der Priester aber ist in seiner Existenz ein lebendiger Zeuge dafür, daß es Gott gibt. Das ist das Provozierende in der Existenz des katholischen Priesters. Sonst ist seine Existenz sinnlos. Zu dieser Provokation gehört auch der Zölibat. Wenn Paulus sagt: »Wenn Christus nicht auferstanden ist, dann ist unsere Existenz sinnlos, dann sind wir die ärmsten aller Menschen«, so fragt man sich natürlich als gewöhnlicher Christ manchmal: stimmt das eigentlich? Wir haben ja so auch ein ganz schönes Leben. Der Glaube kann sich sowieso nicht als Irrtum herausstellen, denn wenn wir alle tot sind, merken wir ja nicht, daß Christus nicht auferstanden ist. Der Priester dokumentiert die Wahrheit dieses Satzes, die für uns alle gilt, auf eine unmittelbar anschauliche Weise. Das aber nur, wenn Priestersein als *Sein* verstanden wird und nicht nur als Rolle. Darum darf man auch

nicht sagen: »Er *war* Priester«, wenn jemand laiisiert wurde. Das kann es ja nicht geben. Er kann seiner Funktionen entledigt werden. Aber wenn das Priestertum ein Sein ist, dann bleibt es natürlich. Was – glaube ich – früher wohl auch dazu führte, daß er die Brevierpflicht behielt. Das Eindringen des Funktionalismus in die Kirche, die Reduktion des Priesters auf eine Rolle, führt zu den Folgeproblemen, die ich genannt habe. Es gibt Funktionen, die nur erfüllt werden können, wenn sie den, der sie erfüllen soll, nicht primär definieren.

Sie kennen alle das Wort des Herrn: »Wehe, wer diese Kleinen ärgert, denn ihre Engel schauen immerfort das Angesicht ihres Vaters im Himmel«; ein merkwürdiger Satz. Man sollte erwarten: ihre Engel schauen immerzu dieses Kind an. Aber der Engel wird als jemand beschrieben, der immerfort das Angesicht des Vaters im Himmel anschaut und gerade deshalb der Engel dieses Kindes ist. In diesem Sinne gilt: das Gesicht des Priesters ist entweder primär Christus zugewandt, oder er kann auch für die ihm anvertrauten Gläubigen nichts bedeuten, das der Rede wert wäre. Der Priester muß in seiner Haltung selbst ein nichtfunktionalistisches Verständnis des Glaubens bezeugen und so auch die Gläubigen wegführen von der Frage: Was nützt mir die Religion? Was gibt sie mir? Was hat mir diese heutige Messe gegeben? All dies sind verquere Fragen. Sie werden freilich nahegelegt, wenn zum Beispiel, wie ich es gesehen habe, die Gläubigen fast die ganze Messe über sitzen, während sie das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Christi feiern! Das drückt schon äußerlich eine Art Konsumentenhaltung aus, die die richtige Einstellung zur Messe nicht begünstigt.

II

Nachdem ich versucht habe, auf das Fremdartige des Priesters in der modernen Welt hinzuweisen, möchte ich abschließend einige Bemerkungen anknüpfen über die Bildung des Priesters, Bemerkungen, die ich nicht mit der gleichen Bestimmtheit vortragen kann wie das Bisherige, weil dazu natürlich Erfahrungen gehören, die mir fehlen. Doch glaube ich, daß einiges davon nicht ganz falsch ist.

Wenn der Priester nicht primär Funktionär ist, dann kann auch die Bildung des Priesters nicht primär die bloße Zurichtung eines Funktionärs für bestimmte Funktionen sein, sondern die Formung von Menschen für eine Existenzweise. Das hat meines Erachtens weitreichende Konsequenzen. Es gibt eine Priester-Bildung, Bildung nicht in einem rein intellektuellen Sinne, sondern im klassischen Begriff des Wortes verstanden, Bildung als Formung eines Menschen. Es gab früher für bestimmte Stände bestimmte Bildungsprozesse. So wurde Karl V., der ein schwächlicher und eher furchtsamer Knabe

war, im Fechten und im Reiten so energisch ausgebildet, daß er ein äußerst tapferer Kämpfer wurde, obgleich er stets ein friedfertiger Mann blieb. Bildung eines Kaisers hieß: Heranbildung bestimmter Charaktereigenschaften, um das sein zu können, was er als Kaiser ist. Unser Heiliger Vater hat neulich auf die Frage eines Journalisten in Irland, was er denn nun eigentlich tun wollte, um der Gewalttätigkeit und all den Übeln, gegen die er spricht, entgegenzuwirken, die Antwort gegeben: »Papst sein.«

Priesterausbildung kann nicht als primär wissenschaftliche Ausbildung begriffen werden, obgleich die theologische Wissenschaft eine wichtige Funktion im Zusammenhang der Priesterausbildung hat. Aber sie kann nicht das eigentlich formende Element sein; denn insbesondere die theologische Wissenschaft, wie sie heute betrieben wird, ist viel zu sehr selbst bereits geprägt vom hypothetischen Charakter der modernen Wissenschaften, als daß sie zur Formung einer nichthypothetischen Existenz geeignet wäre. Andererseits kann es in der Ausbildung auch nicht um blinden Altruismus gehen. Der Priester darf nicht einfach jemand sein, der von sich flieht in Aktivismus für andere. Er ist ebenso jemand, der »in sich geht«, er ist zunächst vor allem ein Mann Gottes. Johannes Paul I. hat in seiner ersten Predigt an die Priester gesagt, sie müßten sich Zeit nehmen, in der sie zu den Leuten sagen: »Ich bin jetzt für euch nicht da.« Nur dann könnten sie für die Menschen etwas sein. Es gibt, außer in extremen Ausnahmeumständen, keine Legitimation, dem Gebet alle Zeit zu entziehen, so wie ja auch Christus selbst sich zurückzog und von den Leuten gesucht wurde.

1. Die Formung des Priesters ist die Formung für eine schwierige Existenz. Für die Existenz eines modernen Menschen im Widerspruch zu den Grundstrukturen der modernen Zivilisation. Christus spricht von der Existenz in der Welt und nicht von der Welt. Der Priester muß ein Mensch von heute sein, aber ein Geheimnis haben. Und so scheint mir, daß der Priester in Zukunft nur als Priester überleben kann, wenn er einen Zug des Kontemplativen hat. Es liegt etwas Beispielhaftes in der Existenz der Kleinen Brüder von Charles de Foucauld, die ganz in der Welt, ganz mit den Menschen leben, die in Fabriken arbeiten, die sich aber als kontemplativen Orden verstehen. Im Gegensatz zu ihnen freilich sollen Priester missionarisch tätig sein. Seelsorge treiben die Kleinen Brüder gerade nicht. Aber das kontemplative Element der Existenz ist – glaube ich – eine Überlebensfrage des Priesters. Und mir scheint deshalb, daß zweierlei zur Ausbildung des Priesters gehört. Einerseits Kenntnis der Lebensbedingungen der modernen Menschen. Solche Kenntnisse bringt jeder in gewissem Maße von Zuhause mit. Er erweitert sie im Umgang mit Kommilitonen. Aber das Volk ist vielfältig, es gibt nicht *das* Volk. Das Volk existiert in verschiedenen Lebensformen. Die Kenntnis dieser Lebensformen kann nicht mehr nur durch unmittelbare Erfahrung erworben werden. Es gehören dazu theoretische Einführungen. Und es gehört da-

zu die Erschließung fremder Erfahrungswelten durch moderne Literatur, Dichtung und Kunst. Dies gehört in das Bildungsprogramm für angehende Priester. Gleichzeitig aber die kompromißlose Einführung in die Welt der Offenbarung mit ihren ganz neuen Kategorien und zu unserer Welterfahrung querstehenden Aussagen, wo das »Normale« als Sünde entlarvt wird und das Unwahrscheinliche, die einmalige Gnade das Wirkliche ist.

Ich möchte daraus einen konkreten Vorschlag ableiten. Mir scheint, daß die Ausbildung der Priester heute einerseits zu wenig liberal und andererseits zu liberal ist. Wenn diejenigen, die auf diesen Beruf hingehen, fast ihr ganzes Studium im Seminar verbringen, abseits von den anderen Studenten, scheint mir eine gewisse Gefahr der Isolation gegenüber der modernen Welt zu entstehen. Auf der anderen Seite aber ist dann die Gefahr, daß das Seminar selbst sich nicht strikt genug von der Welt unterscheidet. Könnte nicht der angehende Priester eine beträchtliche Zeit seines Studiums außerhalb des Seminars leben? Nur daß die angehenden Priester sich regelmäßig in einer geistlichen Gemeinschaft zusammenfinden. Die zweite Hälfte der Vorbereitungszeit aber in einem Seminar, das in viel strikterem Sinne klösterlich ist als jetzt, mit einer strikten Disziplin, nicht als Repression und Fremdbestimmung, sondern als eine mitsamt dem Gehorsam freiwillig übernommene Lebensweise. Im Osten, in Asien, gehen ja bekanntlich viele gebildete Menschen, Menschen, die Führungspositionen in der Gesellschaft anstreben, für eine Weile ins Kloster. Dieses Seminar mit seiner strikten, freiwillig übernommenen klösterlichen Lebensweise, wirklich abgeschieden von der Welt, ist nicht für die ganze Studienzeit vorgesehen. Mir scheint eine stärkere Gliederung der Ausbildung des Priesters in zwei Stadien, ein liberaleres und ein strengeres, notwendig zu sein. Auch zur »liberaleren« Phase gehört freilich schon eine Gemeinschaft, die vor allem eine Gebetsgemeinschaft ist.

2. Die Einübung ins Gebet scheint mir überhaupt der wichtigste Punkt der ganzen Priesterausbildung zu sein. Ich habe einmal in München ein paar Monate im Priesterseminar gewohnt. Es ist schon einige Jahre her, jetzt ist es vielleicht anders. Ich habe die jungen Studenten gefragt, wie oft bei ihnen gemeinsame Meditation stattfindet. Sie sagten: einmal in der Woche, aber freibleibend. Ich habe dann nur gefragt, ob sie sich einen Musikstudenten vorstellen können, der sagt: einmal in der Woche muß er Klavier üben, aber freibleibend. Ich glaube, daß ein Priester die Existenz in einer säkularisierten Gesellschaft nicht durchhalten kann, wenn er nicht das innere Gebet gelernt hat. Ob man das Meditation nennt oder Betrachtung und welche Schule man bevorzugt, das sind alles Fragen, in die ich mich gar nicht einmischen will. Aber Meditation darf nicht eine Sache der Mode sein, einer »Meditationswelle«. Das innere Gebet muß gelernt sein. Und zwar mit großer Regelmäßigkeit gelernt sein. Das kann man nicht so gelegentlich mal machen. Jeder wird merken, daß das stille Gebet langweilig ist und daß einem zehn Minuten

wahnsinnig lang vorkommen, wenn man es nicht gelernt und nicht eingeübt hat. Die Übung muß in der Bildung des modernen Priesters einen zentralen Platz einnehmen.

3. Die Einübung in das gemeinsame Leben. Es wird sicher so sein, daß die Priester in Zukunft stärker gemeinsam leben. Wieweit Pfarrhaushälterinnen noch existieren werden, ist eine Frage. Vielleicht kann nur dann ein Haus von Priestern wirklich wieder zu einem Haus werden, wenn es ein Haus mehrerer Priester ist. Das Gemeinschaftsleben aber wird nicht ermöglicht durch Appelle an die Gesinnung. Es ist eine Sache der Übung. Und dazu müssen bestimmte, auch praktische Fähigkeiten vorhanden sein. Auden hat gesagt, ein gebildeter Mensch müßte heute kochen können. Warum sollten angehende zölibatäre Priester das nicht ein bißchen lernen? Warum muß der Student im Seminar in praktischer Hinsicht reiner Konsument sein? Man kann doch nicht 14 Stunden am Tag lernen! Es macht Spaß, man tut mal etwas anderes, etwas Nützliches und Realistisches.

4. Schließlich aber, um wieder zu etwas Wichtigerem zu kommen, zur Priesterausbildung gehört die nichtwissenschaftliche Einführung in das Christentum. 95 Prozent der Belehrung über das Christentum ist heute Belehrung durch die Wissenschaft, und zwar eine strukturell nach dem Vorbild der neuzeitlichen hypothetischen Wissenschaften organisierten Wissenschaft. Diese Wissenschaft hat erstens hypothetischen Charakter und hat zweitens objektivierenden, verfremdenden Charakter. Sie fordert gerade nicht die Identifikation, sondern Abstand, sie lehrt uns die Theologie des Evangelisten Lukas und Johannes unterscheiden, aber nicht die identische Sache, von der beide handeln. Sie lehrt uns die Strukturen alttestamentlicher Lebensweise kennen, aber wenn wir in der Osternacht beten: »Gott, du hast in dieser Nacht *unsere Väter* durchs Rote Meer geführt«, dann handelt es sich hier nicht um wissenschaftliche Rekonstruktion, sondern um Identifikation. »Unsere Väter«, – was heißt denn das? Eines der größten Probleme des Religionsunterrichts heute ist die Vermittlung der Identifikation mit unserer Geschichte, die zurückreicht bis zu diesem Nomadenvolk, ins Dunkel der Vorzeit. Und dann Identifikation mit der Kirche. Gerade das leistet nicht die Wissenschaft. Sie erschwert es. Was zur Priesterausbildung gehört, ist eine Einführung in die Psalmen, die der Priester ein Leben lang beten muß. Das kann nicht der exegetischen Philologie überlassen bleiben. Es muß eine Einführung sein, die einen instand setzt, die Brücke wirklich zu schlagen von dem, was der Psalmist meinte, zu der Weise, wie der Christ diesen Psalm zu beten hat. Es gehört dazu eine Einführung in die Lektüre der Kirchenväter, die nicht nur lehrt, wie man im 4. Jahrhundert gedacht hat, sondern was man da zu lernen hat. Es geht, kurz gesagt, um eine Einführung ins Christentum, die nicht durch die Methodik der neuzeitlichen Wissenschaft kastriert ist. Und dazu gehört auch die Philosophie. Ich sage das ungern, weil ich *pro domo* zu spre-

chen scheine. Die Philosophie ist diejenige Disziplin, die uns, vorausgesetzt sie wird entsprechend betrieben, zu einer Reflexion darüber instand setzt, was denn eigentlich das moderne Bewußtsein ist. Was die moderne Wissenschaft ist, was Wissenschaft im Verhältnis zu Erfahrung eigentlich leistet und nicht leistet. Das blinde Verfallensein an den jeweiligen geistigen Trend eines Jahrfünfts kann nur durch ein Bewußtsein aufgehoben werden, das über wirklich substanzielle Kategorien der Wirklichkeitserfahrung verfügt. Insofern ist Philosophie ein Bestandteil der Einführung in die christliche und priesterliche Existenz.

5. Als Fünftes möchte ich nennen die Einführung in das Leben der Heiligen und in die Lehren der christlichen Tradition über Heiligkeit. Das Ziel und der Zweck aller Seelsorge ist die Heiligkeit jedes Einzelnen. Auch der Zweck der Caritas ist eben dieser, wie Mutter Theresa sagt: den Menschen helfen, Gott zu danken, was der erste Schritt zur Heiligkeit ist. Heiligkeit heißt ja nichts anderes, als daß der Mensch zu seinem Sinn findet. Der Weg zur Heiligkeit ist aber nicht eine Sache, die man aus dem Ärmel schüttelt. Es gibt hier Erfahrungen der Christenheit, Wege, die schon begangen wurden: und die sollte man kennen. Man sollte die Wege der großen Heiligen kennen. Die große heilige Therese sagt, daß manche Menschen, die berufen sind zu einer besonderen Nähe zu Gott, zu ihrer Berufung nicht finden, weil sie keinen Priester finden, der ihnen weiterhelfen kann; keinen, der sieht: mit diesem Menschen ist etwas Besonderes los. Es gehört zur Fähigkeit des guten Musiklehrers zu entdecken, daß jemand eine musikalische Begabung hat. Mozart wäre nicht Mozart geworden, wenn sein Vater nicht gemerkt hätte, was in dem Jungen steckt. Es gibt vielleicht andere Mozarts, die es nie geworden sind, weil niemand sie entdeckt hat. Es gehört zu den Aufgaben des Priesters, zu entdecken, daß in einem Menschen etwas geschieht, was über das Normalmaß hinaus geht, und ihm dabei dann zu helfen. Zumindest, wenn er das nicht selbst kann, der ihm zu einem anderen Führer weiter hilft. Die Kriterien für solche Berufungen aber muß der Priester kennen. Eine Einführung in das Leben und die Lehre der Heiligen muß deshalb ein wesentlicher Bestandteil der Bildung des Priesters sein.

6. Als Sechstes möchte ich nennen die Vertrautheit mit dem Geist der Liturgie. Weder historistisch, traditionalistisch, noch aktualistisch, sondern eine wirkliche Einführung in die Eigenart des Kultes und seiner Gesetze. Die meisten Priester machen sich nicht klar, daß man seine Ohren auf Durchzug stellt, wenn zuviel geredet wird während der Messe und jedesmal etwas anderes. Immer neue Intentionen bei jedem Kyrie, immer wieder neue Fürbitten, und am Anfang der Messe noch einführende Worte. Dabei ist die Einstellung, die auf Informationsverarbeitung gerichtet ist, der betenden Einstellung schon rein psychologisch entgegengesetzt. Es kommt darauf an, daß der junge Mensch begreifen lernt, welcher Sinn in der ständigen rituellen Wie-

derholung liegt. Daß das Festhalten an bestimmten Formeln einen tief in die Seele und das Unterbewußtsein des Menschen hineinwirkenden Sinn hat, und daß die Reduktion auf die Subjektivität des Zelebrierenden eine Zumutung für den Gläubigen ist. Ich will ja nicht, wenn ich in die Kirche komme, der Subjektivität des Priesters ausgeliefert sein, sondern ich will mit ihm gemeinsam feiern können. Die Liturgie ist nicht der Ort für Überraschungen; man muß wissen was jetzt kommt, – das ist eine Bedingung dafür, daß man tiefer eindringt in den Sinn eines Gebetes, daß man es nach dreißig Jahren ganz anders betet als vor dreißig Jahren. Wenn man jeden Tag etwas anderes beten muß, kommt man nie in eine gewisse Tiefendimension. Eine Einführung in die liturgische Formensprache geht nicht nur über den Intellekt. Das regelmäßige Mitfeiern einer gemeinsamen Liturgie gehört meiner Ansicht nach in die Phase, die ich die klösterliche nennen will, hinein. Es muß verhindert werden, daß unsere Liturgie auf das Niveau eines bürgerlichen Vereinsrituals herabsinkt. Neulich bin ich in die Kirche von Freistadt gekommen. Da gibt es nur noch Bänke, wo man sitzen kann. Zu Beginn der Messe sagte der Priester: »Guten Abend« und die ganze Gemeinde antwortete wie eine Schulklasse: »Guten Abend.« Da ist jedes Gefühl für das abhanden gekommen, was die Form einer Gottesverehrung unterscheidet von einem bürgerlichen Vereinsritual. Warum sollen Priester am Altar sich nicht umarmen? Bürgerlich ist das Händeschütteln. Wenn Leute, die ein Meßgewand anhaben, einander die Hände schütteln, ist das stillos. Oder der Segen. Es ist nicht richtig, wenn Priester sagen: »Es segne uns der Allmächtige Gott« und machen dann ein Kreuzzeichen über sich selbst. Segnen ist eine Urgeste der Menschheit. Jeder Christ ist ermächtigt zu segnen durch die Teilhabe am Priestertum Christi. Der Vater segnet seine Kinder. Und wieso soll nicht, wo schon jeder Christ segnen kann, der Priester erst recht seine Gemeinde segnen können? Der Segen des Allmächtigen Gottes ist in unserer Kirche gegenwärtig und wird weitergegeben durch den Segen des Priesters. Nun ist freilich aus Gründen, auf die ich hier nicht eingehen kann, der Sinn für die die Liturgie tragende symbolische Dimension der Wirklichkeit in unserer Zivilisation unterentwickelt. Es bedarf hier der Vermittlung, nämlich durch die Kunst, die bildende Kunst, Dichtung und Musik. Wenn einer der bedeutendsten Avantgardisten künstlerischer Umweltgestaltung der Gegenwart erklärt, er verdanke seine tiefsten Inspirationen der katholischen Liturgie und ihren Riten, dann kann man sich zwar fragen, ob eine durchschnittliche heutige Liturgiefeier solche Spuren hinterlassen wird. Aber vielleicht kann doch umgekehrt eine intensive Berührung mit Kunst in jungen Theologen jenen verschütteten Sinn für die urmenschlichen Ausdrucksformen der Liturgie wieder freilegen helfen. Nicht davon zu reden, daß ja die Fähigkeit, sich in den Geist – und das heißt: in die Außenseite! – eines Kunstwerkes zu versenken, die größtmögliche Nähe zum befruchtenden Gebet hat.

7. Das Siebente und letzte, das meiner Meinung nach zu der Bildung des Priesters gehört, ist der missionarische Elan. Es gibt die Diskussion um die Alternative: Anpassung oder Ghetto. Die einen sagen: Ihr wollt euch zurückziehen ins Ghetto; und die anderen sagen: Ihr paßt euch an. Es gibt eine christliche Alternative zu diesen beiden, und die heißt Mission! Mission ist nicht der Versuch, sich der Welt anzupassen, sondern die Welt Gott anzupassen. Das ist es, was unseren Papst auszeichnet, der missionarische Elan. Der missionarische Elan der Kirche kann nicht von außen gebrochen werden, außer die Kirche selbst verrät ihn. Die Priesterkandidaten müssen sich als missionarische Avantgarde verstehen. Und auch die kirchliche Jugendarbeit muß in erster Linie Bildung einer Avantgarde sein. Es kann nicht darum gehen, jedem jedes zu bieten. Wenn die katholische Studentengemeinde von Salzburg sich den Neuimmatrikulierten mit einer Ausstellung vorstellt, wo Franz Josef Strauß als Sexualmörder plakatiert wird und man mit Chansons für Kuba usw. auftritt, ohne daß Jesus Christus ein einziges Mal vorkommt, dann sind das Formen von Anpassung, die man vergessen kann. Da liegt nicht die Zukunft der Kirche. Mission heißt Bildung von Avantgarden, die ihrerseits missionarisch wirken, und die zu diesem Zwecke auch eine Ausbildung erfahren haben. Wie haben es denn die revolutionären neomarxistischen Gruppen gemacht? Die haben in jahrelanger, stiller Arbeit in Gruppen gearbeitet, sich Theorien angeeignet in einem Jargon, der weltfremder ist als jeder theologische, und haben dann ihren Kreis sukzessiv erweitert, mit dem größten Erfolg. Sie haben sich überhaupt nicht angepaßt. Aber sie haben einen missionarischen Elan gehabt. Dieser aber ist es, der jeden jungen Priester erfüllen muß und der schon im Seminar grundgelegt werden muß.

*

Nur ein Christentum, das auf der Höhe der Modernität den Widerspruch zur modernen Welt ausdrücklich macht, kann begeistern. Und kann auch Menschen zum Priesterberuf aktivieren. Die alten soziologischen Motive nehmen ab. Die Stellung des Priesters in der Gesellschaft ist weniger und weniger unter einem soziologischen Aufstiegsgesichtspunkt interessant. Ich möchte stattdessen vier Motive nennen, die in Zukunft eine entscheidende Rolle spielen werden.

1. Die Gemeinschaft der jungen Priesteranwärter muß selbst eine begeisternde Gemeinschaft sein, eine menschlich, geistig und geistlich anziehende Gemeinschaft.

2. Ein missionarischer Wille muß schon in den Gemeinden lebendig sein, aus denen Priester hervorgehen. Es darf dem Pfarrer keine Ruhe lassen und auch den Gemeindemitgliedern nicht, daß da andere neben ihnen leben, die von der Botschaft des Evangeliums nie erreicht wurden.

3. Das Verlangen nach einer absolut sinnvollen Existenz. Die Teilhabe am Priestertum Jesu ist eine solche. Zum engeren Freundeskreis Jesu zu gehören, heißt, den besseren Teil erwählen. Die Priester haben aus Bescheidenheit zu lange verschwiegen, daß es etwas Vollkommeneres und etwas weniger Vollkommeneres gibt. Einen »besseren Teil«, von dem Christus spricht. Der bessere Teil ist nicht für jeden der bessere. Für Judas war es sicher schlecht, daß er Apostel gewesen ist. Und auch wenn man nicht Priester ist, kann man den besseren Teil erwählt haben. Aber es bleibt dabei, daß es eine größere Nähe zu Christus gibt, eine größere Generosität. Und das muß man auch sagen dürfen. Und da muß man sich nicht verstecken und denken, das könnte man Menschen nicht zumuten. So ist es nämlich und, wenn es so ist, dann darf man es auch sagen. Und wenn man es sagt, dann wird es auch dem einen oder anderen einleuchten.

4. Das entscheidende Motiv wird dasselbe sein wie eh und je: die größere Liebe zu Christus. Den Petrus fragt Christus: »Liebst du mich mehr als diese?« Petrus traut sich natürlich nicht zu sagen: »ich liebe dich mehr als diese«, er weiß es ja auch nicht. Er sagt nur: »Du weißt, daß ich Dich liebe.« Und wenn Sie jemanden fragen, der nicht Priester ist: »Was braucht die Welt für Priester?« dann kann die Antwort nur lauten: »Solche, die Christus mehr lieben.«

Kein Schiff nach Tarschisch

Bemerkungen über »Selbstbild« und »Fremdbild« des Priesters in unserer Zeit

Von Otto B. Roegele

> »Der Priester wird von der permissiven Gesellschaft herausgefordert. Aber noch weit mehr ist er selber eine unerhörte Herausforderung für die permissive Gesellschaft« (Joseph Kardinal Höffner)[1].

In der Welt der Dinge gilt, daß eine Sache, je seltener sie wird, eine um so höhere Wertschätzung erfährt. Im europäischen Mittelalter stand es manchenorts um das Ansehen des Klerus nicht sonderlich gut, und unter den vielfältigen Ursachen, die dazu beitrugen, mag die große Zahl der Geistlichen, zumal in den Städten, nicht die unwichtigste gewesen sein.

Heute ist eine entgegengesetzte Entwicklung im Gange. Das hohe Prestige des Priesters, nicht nur bei katholischen Kirchgängern, sondern auch in der Breite der weltlichen Gesellschaft, beruht zwar in erster Linie auf der wissenschaftlichen Ausbildung und der ethischen Qualität der Lebensführung dieses »Standes«; es hängt aber wohl auch mit der Tatsache zusammen, daß es zunehmend schwieriger wird, für jede Gelegenheit einen priesterlichen Beistand oder Gesprächspartner zu finden. Wer eine kirchliche Institution aufsucht, um Rat zu holen oder sein Kind zur Taufe anzumelden, trifft immer seltener auf den Geistlichen, der im Pfarrhaus Sprechstunde hält, dagegen immer häufiger auf die Sekretärin im Gemeindezentrum, den Diakon oder die Pastoralassistentin, die für den jeweiligen Fall zuständig ist.

Die Statistiker rechnen uns vor, daß es in naher Zukunft noch sehr viel weniger Priester geben wird. Schon heute ist es den meisten deutschen Bistümern nicht mehr möglich, alle planmäßigen Pfarrstellen mit einem Priester zu besetzen. Gemeinden, die seit Jahrzehnten keinen Neupriester hervorgebracht haben, sehen sich mit den Folgen solcher Unfruchtbarkeit konfrontiert, aber sie nicht allein.

Noch treten die Auswirkungen des Mangels nicht überall dramatisch in Erscheinung. Viele Priester bleiben weit über die Pensionierungsgrenze hinaus bis ins hohe Alter in der Seelsorge tätig. Das Auto und andere technische Hilfsmittel machen es möglich, daß ein Priester am selben Tag an mehreren, sogar weit auseinander liegenden Orten Gottesdienst hält. Die Einführung der regelmäßigen Vorabend-Messe am Samstag erleichtert die »Vollversorgung«, womöglich nach einem rotierenden Zeitplan.

---

[1] »Der Priester in der permissiven Gesellschaft«, Heft 6 der »Kölner Beiträge«. Köln 1972, S. 9.

Aber abgesehen von der Problematik der mehrfachen Zelebration am gleichen Tag – für manche Priester ergibt sich aus dieser Not-Praxis eine seelische und körperliche Belastung, die niemand über längere Zeit ungestraft auf sich nehmen kann. Daher ist es nur allzugut verständlich, daß Verantwortliche und Betroffene sich den Kopf zerbrechen, wie Abhilfe zu schaffen ist.

Dabei sind die Hörsäle der theologischen Fakultäten überall im Lande voller denn je. Noch nie war die Zahl der männlichen und weiblichen Studierenden dieses Faches so hoch wie jetzt. Allerdings ist nur eine Minderheit – etwa ein Viertel – von ihnen bereit, Priester zu werden. Schon im Hinblick auf den kirchlichen Stellenmarkt und auf die Berufs- und Versorgungs-Erwartungen der Mehrheit der Theologie-Studierenden erhebt sich die Frage, inwieweit Tätigkeiten, die bislang von Priestern ausgeübt wurden, in Zukunft von nichtpriesterlichen hauptberuflichen Dienern der Kirche übernommen werden könnten und sollten. Es ist von »Entflechtung des geistlichen Amtes« die Rede, und nicht wenige der heutigen Theologie-Studierenden, die zwar den kirchlichen Dienst, nicht aber das Priestertum anstreben – zumindest nicht unter der Bedingung, daß die Selbstverpflichtung zum ehelosen Leben bestehen bleibt –, setzen ihre Hoffnung auf eine Entwicklung, die ihnen einen originären, also nicht delegierten Teil der seelsorgerlichen Amtstätigkeit und Zuständigkeit sichern soll.

Aufsteiger-Beruf?

Indes, die künftige Situation eines drastisch fühlbaren Priestermangels besitzt noch einen anderen, in gewisser Hinsicht entgegengesetzten Aspekt: Die Gemeinden haben sich bislang vielleicht zu sehr daran gewöhnt, daß die Kirchenleitung unter allen Umständen, koste es, was und wen es wolle, für den priesterlichen Gottesdienst, die Eucharistiefeier, an jedem Sonn- und Feiertag in der Pfarrkirche gesorgt hat. Viele Katholiken wissen das allzu Gesicherte, allzu selbstverständlich Gewordene nicht mehr gebührend zu würdigen. Aus dem Dürfen ist ein Müssen, aus dem Gnadengeschenk eine »Sonntagspflicht« geworden. Der dramatische Rückgang der Frequenz des sonntäglichen Kirchenbesuchs in den letzten fünfzehn Jahren (von etwa 56 Prozent auf etwa 33 Prozent der erwachsenen Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland) macht dies deutlich.

Muß eine Gemeinde hin und wieder mit einem vom Diakon oder vom Laien-Vorbeter geleiteten Wortgottesdienst vorliebnehmen, begreift sie erst wieder, was sie früher einmal gehabt und inzwischen verloren hat. Unter solchen Umständen kann der Priestermangel die Gläubigen anregen, selbst weite Wege zurückzulegen, um an einer Meßfeier teilnehmen zu können. Der Zeitaufwand und die Anstrengung, die damit verbunden sind, dürften in sol-

chem Fall noch immer geringer sein als in früheren Zeiten, in denen eine Stunde Fußmarsch zur Kirche nichts Außergewöhnliches war. (Kaiser Joseph II. legte dieses Maß zugrunde, als er von Staats wegen die Seelsorge in der Habsburger-Monarchie reorganisierte und das Vermögen der aufgelösten Klöster für den Neubau von Pfarrkirchen heranzog.)

So kann der Priestermangel, ist er im täglichen Leben der Gemeinden erst einmal entsprechend wirksam geworden, durchaus die Aufmerksamkeit und die Hochschätzung für den Priester neu beleben. Und da es – nach der Berufung von oben – in aller Regel auch irdisch-menschliche Faktoren der persönlichen Entscheidung für den geistlichen Beruf gibt und stets gegeben hat, mag sich eine solche »Aufwertung« wiederum günstig auswirken auf die Zahl der jungen Männer, die sich zu einem lebenslangen Engagement entschließen.

In früheren Jahrhunderten war es einer der klassischen Wege, um aus einfachen Verhältnissen zu einem akademischen Beruf aufzusteigen, wenn ein junger Mann Theologie studierte und Priester wurde. Dieser Gesichtspunkt einer sozialen Gratifikation dürfte heute nur noch eine vergleichsweise geringe Rolle spielen. Seit einigen Jahrzehnten kommen die Priesterberufe mehr und mehr aus der Mittelschicht, aus Beamtenfamilien, auch aus intellektuellen und großstädtischen Milieus. Somit werden Fragen des öffentlichen Ansehens, des »Sozialprestiges«, der Sinnerfüllung, auch der subjektiven Berufszufriedenheit (bei allgemein eher kritischer Grundeinstellung) mehr und mehr in den Vordergrund treten.

In diesem Zusammenhang gewinnt das Problem, wie Priester sich selbst und ihre Aufgaben sehen, wie das Gottesvolk seinerseits die Priester und ihre Aufgabe sieht und in welcher Beziehung diese beiden Bilder – »Selbstbild« und »Fremdbild« in der Sprache der Sozialwissenschaften – zueinander stehen, eine immer stärkere Bedeutung. Dies gilt u. a. für die Überlegung, in welcher Weise die Ausbildung von Priesteramts-Anwärtern und »Laien-Theologen« einzurichten sei, damit sie dem wünschenswerten Miteinander im kirchlichen Dienst und nicht einem unzuträglichen Konkurrenz-Geschehen oder gar Machtkampf Vorschub leiste. Es gilt aber auch für die wissenschaftliche und berufspraktische Weiterbildung der bereits amtierenden Priester, Diakone und Pastoralassistenten. Es gilt für eine »Strategie der Seelsorge« überhaupt, in einem speziellen Sinne für die in den letzten Jahren weithin vernachlässigte Förderung der »Weckung von Priesterberufen«.

Um Mißdeutungen vorzubeugen: Die hier angestellten Erwägungen werden nicht bestimmt durch die Auffassung, der Priester müsse stets und überall so sein und sich so verhalten, wie es die Gemeindeglieder, deren Mehrheit oder deren Aktiv-Gruppen von ihm verlangen oder sich wünschen. Im Gegenteil: Manche Schwierigkeiten im heutigen Verhältnis von Priestern und Laien sind gerade darauf zurückzuführen, daß eine Rollen-Unsicherheit auf-

getreten ist, daß Amtsträger der Kirche sich allzu ausdrücklich bemühen, Erwartungen zu entsprechen, die sie – zu Recht oder zu Unrecht – bei den jeweiligen Partnern oder Adressaten als vorherrschend vermuten. Früher ist das wohl ganz anders gewesen. Früher war kirchlichen Amtspersonen eher der Vorwurf zu machen, sie agierten ohne jenes Mindestmaß an Rücksicht auf die Umwelt und deren Aufnahmebereitschaft, das notwendig ist, um positive Wirkungen zu ermöglichen. Früher hat die Kirche allzuoft nur aus dem eigenen Selbstverständnis, nicht aus genügender Kenntnis von Mentalität und Sensibilität ihres jeweiligen Gegenüber gesprochen. (Daß es auch heute noch Einzelfälle dieser Art gibt, sei nicht bestritten; das Gesamtbild wird jedoch von den entgegengesetzten Verhaltensweisen stärker bestimmt.)

»Das Priesteramt kann nicht rein soziologisch verstanden werden. Es ist nicht eine Ausgliederung jener priesterlichen Sendung, die alle Gläubigen gemeinsam besitzen. Es wird nicht demokratisch von unten delegiert. Es ist nicht ein ›Vorsitz‹, den jeder Gläubige übernehmen könnte, sondern es wird durch die sakramentale Mitteilung des Heiligen Geistes im Weihesakrament übertragen« (Joseph Höffner)[2]. Der Priester ist Diener Gottes und als solcher »pro hominibus constitutus«, nicht umgekehrt. Er ist nicht in erster Linie Diener der Menschen, wie ja auch die Kirche – unbeschadet ihres sozialkritischen Auftrags, ihrer kulturellen und caritativen Leistungen in Vergangenheit und Gegenwart – nicht zunächst eine Art Schutzverein für das Humanum im Menschen und in der Gesellschaft ist, sondern die Gemeinde des Herrn, die Gott loben, ihm dienen, Christi Botschaft weitertragen und dann erst die anderen Aufgaben bedenken und besorgen soll.

Da die Christen aber in der Welt leben, muß auch der Diener Gottes sie dort aufsuchen, wo sie wohnen und arbeiten, leiden und sich freuen. In der Methode seines Vorgehens kann auch er das Beispiel Jesu nicht außer acht lassen: Jesus hat Kranke geheilt, wo dies zur Bezeugung seiner göttlichen Sendung diente. Er ist vom gemeinsamen Vorwissen um die Schrift des Alten Testaments ausgegangen, wenn ihm dies Zugang zu seinem Zuhörer verschaffte. Er hat in Bild und Gleichnis geredet, wenn es ihm darauf ankam, Herz und Verstand zugleich zu erreichen.

Möglichkeiten und Grenzen der Erörterung

Wie »Selbstbild« und »Fremdbild« des Priesters in unserer Gesellschaft beschaffen sind und wie sie sich zueinander verhalten, soll hier untersucht werden. Dies kann und soll nicht in der Absicht geschehen, auf möglichst direktem Wege aus den Erwartungen, die an den Träger der Berufsrolle katholi-

[2] Ebd., S. 11.

scher Priester gerichtet werden, ein neues, geändertes Berufsbild abzuleiten. Das Berufsbild des Priesters richtet sich heute wie immer nach dem Willen des Stifters der Kirche und nach deren Tradition. Aber je genauer und je konsequenter dies versucht wird, um so dringlicher muß auch gefragt werden, was getan werden kann, damit der Auftrag »Machet sie alle zu meinen Jüngern!« erfüllbar wird.

Daß »Selbstbild« und »Fremdbild« des katholischen Priesters wenigstens in ihren Umrissen mit einiger Zuverlässigkeit ermittelt und beschrieben werden können, ist ein Ergebnis der sozialwissenschaftlichen Forschungen, die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz im Blick auf die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland in den frühen siebziger Jahren durchgeführt wurden[3]. Dazu gehörten

- eine schriftliche Gesamtbefragung aller erwachsenen Katholiken mit Hilfe von 21 Mio Fragebogen, von denen 4,4 Mio ausgefüllt und zurückgegeben wurden, im Frühsommer 1970;
- eine repräsentative Kontroll-Befragung mit demselben Fragebogen, die einen Maßstab für die Repräsentativität der Antworten der Gesamterhebung lieferte, im Frühjahr 1970;
- eine zusätzliche repräsentative Erhebung durch 4000 mündliche Interviews, die thematisch über die beiden schriftlichen Befragungen hinausging, im Winter 1970/71;
- eine Gesamtbefragung aller Welt- und Ordensgeistlichen mit Hilfe von 26206 Fragebogen, von denen 20055 ausgefüllt und zurückgegeben wurden, im Januar/Februar 1971.

Die Ergebnisse von Umfragen altern, wie man hat erkennen müssen, ziemlich rasch. Dieser Umstand relativiert die Befunde, die vor fast einem Jahrzehnt erhoben wurden, noch über das ohnehin zu berücksichtigende Toleranzmittel hinaus. Aber es können auch zwei Gründe angeführt werden, die im vorliegenden Falle dafür sprechen, daß den Ergebnissen noch genug Wirklichkeitswert zukommt, um zu rechtfertigen, daß man sie weiterhin ernst nimmt: Einstellungen zu Glaubens- und Gewissensfragen wandeln sich langsamer als politische Meinungen und Ansichten über Warenangebote. Und insoweit ein Wandel anzunehmen ist, dürfte er sich häufiger in einer Verstärkung der bereits vor zehn Jahren beobachteten Tendenzen als in deren Umkehr ausgewirkt haben. Diese Annahme wird durch neuere Befunde indirekt bestätigt, die allerdings nicht auf so breiter Basis erhoben wurden, wie dies bei den erwähnten Befragungen der Fall war.

---

[3] Die Ergebnisse der drei allgemeinen Befragungen finden sich in: Gerhard Schmidtchen und Institut für Demoskopie Allensbach, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Freiburg 1972. Über die Priester-Befragung unterrichtet: Gerhard Schmidtchen und IfD, Priester in Deutschland. Freiburg 1973. Auswertungen und Kommentare enthält der von Karl Forster herausgegebene Band »Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche«. Freiburg 1973.

Rang und Inhalt der Predigt

Das Zweite Vatikanische Konzil bezeichnet in seinem Dekret über Dienst und Leben der Priester die Verkündigung der frohen Botschaft Gottes als »die erste Aufgabe der Priester als Mitarbeiter der Bischöfe« und begründet diesen Vorrang mit der Feststellung, daß »niemand ohne Glauben gerettet werden kann«. Damit stimmen die in der Seelsorge aktiven Priester in Deutschland vollständig überein. Auf die Frage »Was ist besonders wichtig?« rückten 76% den Gemeindegottesdienst (samt Vorbereitung und Gestaltung), 75% ausdrücklich die Predigt an die erste Stelle, und zwar ohne nennenswerte Unterschiede der verschiedenen Altersstufen der Befragten. (Die österreichischen Priester[4] haben auf die Frage, welche Tätigkeiten für das priesterliche Amt wichtig seien, die »Sonntagsmesse in einer Gemeinde« sogar mit 95,1%, die Predigt mit 93,2% herausgehoben. Bei der schweizerischen Enquête[5] wurde gefragt, welche Tätigkeiten die stärkste zeitliche Belastung mit sich brächten; auch hier steht die Predigtvorbereitung mit 58% an der Spitze.)

Der übrige liturgisch-sakramentale Dienst steht für die Priester in der Bundesrepublik Deutschland an zweiter Stelle (mit 44%), die pastoralen Hausbesuche folgen gleichauf, die Sorge für Alte und Kranke (mit 40%) in kleinem Abstand. Bei jüngeren Geistlichen sind das Interesse für kirchliche Öffentlichkeitsarbeit und für ökumenisches Miteinander, die Sorge für nichtintegrierte Gemeindeglieder, gesellschaftskritische und politische Aufgaben wichtiger als für ältere.

Die Laien setzen die Akzente etwas anders. Meßfeier und Sakramente haben zwar auch für sie deutlich den Vorrang, bei den regelmäßigen Kirchgängern verständlicherweise stärker (78%) als bei Katholiken insgesamt (66%); aber schon der Religionsunterricht wird von den Laien deutlich höher bewertet (50%) als von den Priestern (34%). Signifikant ist der Unterschied in der Einschätzung vor allem der Predigt: Die Priester sprechen sich zu 75% für deren Priorität aus, die Laien nur zu 47%. Übereinstimmend gering sind die positiven Meinungen über gesellschaftskritische Tätigkeiten des Priesters (5% bei den Priestern insgesamt, 7% bei den Laien insgesamt). Mehr als doppelt so hoch bewerten die Laien die sozial-caritativen Aufgaben des Priesters (35%), während die Priester diesen nur 14% zubilligen.

Differenzen zeigen sich auch zwischen den Ansichten der Priester darüber, welche Funktionen der Predigt zukommen, und den Erwartungen der Laien-

[4] Priester in Österreich – Österreichische Priesterbefragung, herausgegeben vom Institut für kirchliche Sozialforschung. Wien I.

[5] Befragte Priester, Arbeitsbericht des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts Sankt Gallen vom 13. Oktober 1971. – Alois Müller, Priester – Randfigur der Gesellschaft? Zürich 1974.

Mehrheit gegenüber diesem wichtigsten Instrument der Verkündigung. »Laien erwarten – und ganz ausgeprägt die kirchentreuen –, daß die Predigt der Auslegung des Wortes Gottes dient, zweitens der Darstellung des christlichen Glaubens, drittens Stellungnahmen zu moralischen und sittlichen Fragen der Zeit enthält und viertens Antworten auf persönliche Lebensfragen. Das sind die Hauptpunkte, die die Laien in der allgemeinen schriftlichen Umfrage vorgebracht haben. Stellungnahmen zu Politik und Gesellschaft sind weniger gefragt. Eine ganz analoge Rangordnung ergibt sich aus den Antworten der Priester. Eine Abweichung bleibt indessen bemerkenswert. Die Neigung der Priester, in der Predigt zu moralischen Problemen unserer Zeit Stellung zu nehmen, ist geringer als die Erwartung der Laien, etwas darüber zu hören. Zudem scheinen die Priester auch in der Stellungnahme zu politischen Fragen größere Zurückhaltung zu üben, als bestimmten und nicht eben kleinen Gruppen von Laien lieb ist« (Gerhard Schmidtchen)[6].

Es scheint, daß die Spannung, die hier abgelesen wird, mit der Zeit zunehmen könnte. Gerade die jüngeren Priester empfinden »Stellungnahmen zu moralischen Problemen unserer Zeit kaum als nützlich«. Weniger als ein Fünftel der jungen Priester ist der Ansicht, daß die Predigt klare Richtlinien für das christliche Leben geben sollte, nur 28% schreiben ihr die Aufgabe zu, »Klarheit über den Glauben« zu vermitteln. Was die jüngeren Geistlichen stärker anzieht, manifestiert sich in Formulierungen wie: »Modelle christlichen Verhaltens in der Welt von heute entwickeln« (37%), »die Situation des Lebens vom Glauben her durchsichtiger machen« (75%), »sozial-caritatives Engagement wecken« (51%), »Befähigung zu kritischen Stellungnahmen gegenüber Kirche und Gesellschaft« (33%), »Bildung christlicher Gemeinschaft fördern« (34%).

Gottesdienst

Die Mehrheit der deutschen Katholiken setzt die Feier der heiligen Messe und die Spendung der Sakramente an die mit Abstand erste Stelle auf der Liste der »wesentlichen Aufgaben des Priesters«. Aber was ist den Laien an der heiligen Messe besonders wichtig? Aus den vorgegebenen Antwortmöglichkeiten erfährt »Begegnung mit Gott« die meisten Nennungen (55%). »Das stille Gebet« nimmt mit 45% einen erstaunlich hohen Rang ein, den höchsten (49%) bei denen, die nur ab und zu in die Kirche gehen. »Neue seelische Kraft schöpfen« ist mit 50% für die Katholiken insgesamt wichtig, mit 40% für die »Ab-und-zu-Kirchgänger«.

---

[6] G. Schmidtchen, Priester in Deutschland (s. Anm. 3), S. 29.

Der vorrangigen Bedeutung, die Priester der Predigt zuerkennen, entspricht es durchaus, wenn der sonntägliche Gemeindegottesdienst sehr stark auf das Wort des Geistlichen ausgerichtet wird. Ob dies auch in der Intention der Konzilsväter lag, mag man bezweifeln. Die von ihnen als Hauptaufgabe des Priesters bezeichnete Verkündigung der frohen Botschaft Gottes kann auf mancherlei Weise geschehen, nicht allein in und bei der Eucharistie-Feier. Die Praxis einer zunehmenden »Verwörtlichung« des Gottesdienstes steht in einem eigentümlichen Verhältnis zu der Tendenz, den Religionsunterricht weniger als eine Hinführung zum Glauben denn als Information über allgemeine Lebensfragen zu verstehen und zu benutzen. Kurz vor seinem Tod hat der Freiburger Erzbischof Hermann Schäufele diese Entwicklung in einem Brief an den Klerus seiner Diözese wie folgt beschrieben:

»Unter bewußter Zurücksetzung von Gesang und Chormusik wurde ungeachtet des jahrhundertelangen Brauches des sonntäglichen ›Hochamtes‹ die ›Feier‹ der Eucharistie nahezu ausschließlich und immerzu unter die auf die Dauer lebenerstickende Vorherrschaft der Sprechstimme (oft genug des Zelebranten allein) gezwungen. Hier ist . . . eine Atmosphäre der ›Verschulung‹ entstanden, in der nichts mehr vom erquickenden ›Odem des Geistes‹ spürbar ist. Manch einer kann sich, wie es scheint, Liturgie in der Muttersprache nur als einen ›Lernprozeß‹ vorstellen . . .«[7]

Es leuchtet ein, daß unter solchen Umständen dem Wunsch nach »stillem Gebet« und der Hoffnung auf »neue seelische Kraft« nur wenig Erfüllung zuteil werden kann. Der Selbstlauf der Liturgie-Reform hat zu Ausuferungen geführt, die den Initiatoren wohl kaum als Ideal vorgeschwebt haben dürften, von denen sie aber doch auch nicht wünschen, daß ihnen kritische Aufmerksamkeit zugewandt wird. Die Sachkommission VI (Publizistik) der Würzburger Synode hat z.B. in dem von ihr einstimmig verabschiedeten »Arbeitspapier« auf unerwünschte Nebenwirkungen der reformerischen Praxis in der Liturgie hinzuweisen gewagt; die Zentralorgane der Synode haben jedoch unter dem Druck der für die Liturgie-Reform zuständigen Theologen dafür gesorgt, daß die entsprechenden Passagen des »Arbeitspapiers« nur in sehr abgeschwächter Form an die Öffentlichkeit dringen konnten[8].

Hier liegt – damals wie heute – offensichtlich ein Differenzpunkt zwischen Laien-Erwartung und priesterlicher Berufs-Vorstellung: Die Laien suchen in der Sonntagsmesse zwar auch, aber nicht ausschließlich das »Gemeinschaftserlebnis«, das sie nach priesterlicher Auffassung dort finden sollten. Viele erhoffen dringlicher eine Nische für ihr stilles Gebet. Die Priester sehen in der

---

[7] Geschrieben zu Gründonnerstag 1976.

[8] In dem von Dieter Emeis und Burkard Sauermost herausgegebenen Sammelband »Synode – Ende oder Anfang« (Düsseldorf 1976) kommt Prof. Dr. Michael Schmolke auf S. 310 auf diese Vorgänge zu sprechen. Er erwähnt dabei »kommunikativ unerfreuliche (dysfunktionale) Folgen der konziliar angeregten Liturgiereformen«.

Sonntagsmesse die herausragende Gelegenheit, ihrem Verkündigungsauftrag gerecht zu werden, und sind bestrebt, keine Sekunde ungenutzt zu lassen; sie verkennen dabei die Bedürfnisse vieler Kirchgänger, zumal jener, die für einen häufigeren Besuch des Gottesdienstes gerade gewonnen werden sollten. In seinem auf den Gottesdienst abhebenden Kommentar der Umfrage-Ergebnisse bedauert Emil J. Lengeling zwar die weite Verbreitung der Neigung zum stillen Gebet im Sonntagsgottesdienst, versteht sie aber zugleich als »ernsten pastoralen Imperativ, die in der neuen Meßordnung (Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch, Art. 23) vorgesehenen, bisher meist (aus einem ›horror vacui‹ heraus?) nicht oder völlig unzureichend realisierten Räume der Stille wahrzunehmen und um eine Sinnerfüllung dieser Stille bemüht zu sein«[9].

Wofür der Priester da ist

Vornehmlich die Sorge, wie der karge Bestand an Priestern inskünftig für die Seelsorge möglichst effektiv einzusetzen sei, steht hinter der in den letzten Jahren oft mit Vehemenz geführten Diskussion über die »Entflechtung des geistlichen Amtes«. Eine solche Operation am lebendigen Leibe der Gemeinden könnte freilich gefährliche Folgen zeitigen, riskierte man sie ohne hinreichende Kenntnis der Urteile und Vorurteile, der Empfindungen und der Belastbarkeit der Menschen, an denen sie vorgenommen werden soll. Gerade dann, wenn man nicht müde wird, die Bedeutung des priesterlichen Dienstes an der und für die Gemeinde (in einer gewissen Abhebung vom Dienst Gottes) herauszuarbeiten, muß man sorgfältig bedenken, daß die Auffassungen, die in der Gemeinde verbreitet sind, nicht unbedingt deckungsgleich sein müssen mit den Vorstellungen, von denen die Pastoralplaner ausgehen. Daß solche Laien-Auffassungen nicht in allen Punkten der kirchlichen Lehre entsprechen, mag zu beklagen sein; solange sie nicht ausgerottet sind, stellen sie eine Realität dar, die nicht unbeachtet bleiben sollte. Da sie überwiegend die Folgen von Unterlassungen oder von Fehlleistungen der religiösen Unterweisung in Kirche, Schule und Familie sind, sollten sie Anlaß zu ruhiger Gewissenserforschung sein. »Mit Klugheit, Nüchternheit und Umsicht« soll – nach Kardinal Höffners Worten – »geprüft werden«, was an »Vorschläge(n), das priesterliche Dienstamt zu entfächern«, geäußert wurde, »weil die Verkündigung des Evangeliums, die Leitung des Gottesvolkes, die Spendung der Sakramente und die Feier der Eucharistie zu dem *einen* priesterlichen Dienstamt verknüpft sind«[10].

---

[9] Emil Joseph Lengeling, Fragen des Gottesdienstes. In: »Befragte Katholiken« (s. Anm. 3), S. 114.

[10] Joseph Höffner, Der Priester . . . (s. Anm. 1), S. 19.

Um herauszufinden, auf welche mentalen Voraussetzungen eine etwaige »Entflechtung des kirchlichen Amtes« treffen würde, wurde in der Synoden-Umfrage auch eruiert, »welche Aufgaben unbedingt dem Priester vorbehalten bleiben« sollten nach der Meinung der Befragten. Das Ergebnis ist in mehr als einer Hinsicht erstaunlich. Nur 42% äußerten die Auffassung, daß allein die Priester predigen sollten; aber 75% wünschten, daß die kirchliche Beerdigung dem Priester reserviert bleibe! Immerhin waren es nicht viel mehr, nämlich 77%, die sich nur den Priester als Zelebranten der heiligen Messe, nicht einen Laien als »Vorsteher der Eucharistiefeier« vorstellen konnten; 64% sprachen sich dafür aus, daß die Spendung des Taufsakraments durch den Priester geschehen solle.

Man kann gewiß lange darüber streiten, welche Defizite der religiösen Unterweisung an solchen Befunden abgelesen werden müssen und was zur Abhilfe unternommen werden sollte. In unserem Zusammenhang kommt es indessen nicht darauf an, sondern auf die Einzelzüge, die solche Aussagen dem Bild des Priesters in den Köpfen der »Leute« hinzufügen. Gerhard Schmidtchen faßt die Feinanalyse der Ergebnisse nach Alters- und Bildungsschichten sowie nach verschiedenen Graden der Bindung an die Kirchen in folgenden Sätzen zusammen:

»Der Wunsch nach verstärkter Laienmitarbeit wird in allen Schichten geäußert, wenngleich erkennbar ist, daß die gebildeteren und die jüngeren Katholiken weitergehende Vorstellungen haben. Kirchliche Bindung und Antworten auf religiöse Fragen korrespondieren mit der Einstellung zur Laienmitarbeit nur schlecht. Insbesondere fällt auf, daß diejenigen, die den Gedanken der Laienmitarbeit sehr extensiv auslegen, also auch noch klassische Priesterfunktionen durch Laien ausüben lassen wollen, ein deutlich abgeschwächtes Verhältnis zur Kirche haben, während umgekehrt Katholiken auf der nächsttieferen Skalenstufe, die eher die Priesterfunktionen gewahrt wissen wollen, die gleichsam bei der Messe haltmachen mit der Forderung nach Laienmitwirkung, ein wesentlich intensiveres Verhältnis zur Kirche haben . . . In der Einstellung zur Laienmitarbeit manifestiert sich weniger eine religiöse als politische Motivation. Politische und gesellschaftliche Fragen korrelieren mit dieser Skala verhältnismäßig gut, auch Fragen der Modernisierung der kirchlichen Struktur. Man muß zwischen einer engagierten Mitwirkung und einem auf rein kritischen Motiven basierenden Wunsch nach Mitwirkung unterscheiden. Bei einigen Katholiken scheint der Wunsch nach Laienmitarbeit eine Form zu sein, Kritik an der Kirche zum Ausdruck zu bringen.«[11]

Es kann kaum überraschen, daß die Meinungen der Priester über die Laien-Mitwirkung ganz anders beschaffen sind und vor allem der kirchlichen

[11] G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft (s. Anm. 3), S. 142.

Lehre besser entsprechen. Im ganzen zeigt sich eine erstaunliche Offenheit des Klerus gegenüber der Frage, welche Funktionen den Laien überlassen werden könnten. Nur 42% der aktiv in der Seelsorge stehenden Weltpriester und hauptamtlich in ihr tätigen Ordenspriester wenden sich gegen die Laien-Predigt. Für die Beerdigung ohne priesterliche Mitwirkung treten sogar 76% von ihnen ein – hier besteht die entschiedenste Abweichung vom Votum der Laien[12].

Eine besondere Würdigung verdient die unterschiedliche Einschätzung der Mitwirkung von Laien am Religionsunterricht. Auch hier erweisen sich die Priester im gewissen Sinne als großzügiger. Nur 8% der Priester wollen die Laien davon ausgeschlossen wissen, bei den Laien sind es immerhin 25%. Es ist zu vermuten, daß dennoch hinter beiden Auffassungen ein und dieselbe Ursache steckt: die leidvolle Erfahrung, wie groß die Schwierigkeiten im heutigen Religionsunterricht sind. Nur – Laien und Priester ziehen daraus ganz unterschiedliche Schlußfolgerungen.

Die Meinungsverschiedenheiten darüber, ob der Religionsunterricht in der Schule in erster Linie oder gar ausschließlich Glaubensverkündigung sein, jedenfalls zum Glauben hinführen solle oder ob er sich stattdessen mit neutraler Information, allenfalls mit Ratschlägen für ein moralisches (im Sinne von »für die Gesellschaft nützliches«) Verhalten zu begnügen habe, stehen nicht nur zwischen den Priester-Generationen. Sie haben auch Barrieren zwischen vielen Religionslehrern und den behördlichen Richtlinien für den Unterricht aufgebaut. Vor allem haben sie sich als kaum zu überwindende Hindernisse zwischen die meisten Eltern und den vorschriftsgemäßen Religionsunterricht geschoben. Häusliche Unterstützung und Nacharbeit für einen Unterricht, der sich etwa am »Zielfelderplan« orientiert, sind in so gut wie keinem Falle möglich, da dieses Produkt hybrid gewordener Didaktik den Eltern ebenso unbekannt wie unverständlich geblieben ist.

Übrigens sind auch die Ansichten des Klerus über die wünschenswerte Organisation des Religionsunterrichts in den Schulen sehr unterschiedlich. Die älteren Priester halten Religion als ordentliches Lehrfach in allen Schularten und -jahrgängen für etwas Selbstverständliches. Die jüngeren Geistlichen (vom Weihejahrgang 1960 ab) teilen diese Ansicht nur noch zu einem Drittel. Einige von ihnen meinen, der Religionsunterricht solle ab dem 14. Lebensjahr nur mehr ein freiwilliges Angebot sein, andere wollen ihn auf bestimmte kindliche Entwicklungsphasen beschränkt sehen. Eine Ergänzung durch außerschulische Katechese wird von rund einem Drittel der Priester in allen Jahrgängen gewünscht.

Über Notwendigkeit und Art des Religionsunterrichts wurden die Laien nicht genauer befragt. Vergleichsdaten liegen daher nicht vor. Es kann aber

[12] Vgl. »Wie modern ist der Tod?«. In dieser Zeitschrift 6/75, S. 502 ff.

als wahrscheinlich angenommen werden, daß eine Mehrheit von Eltern, auch in der jungen Generation, eher den Auffassungen der älteren Priester zuneigt und am kirchlich kontrollierten Religionsunterricht in der Schule, sei es durch Priester, sei es durch entsprechend qualifizierte Laien, festhalten möchte. Daraus ergibt sich die Gefahr, daß sich mit der Zeit, wenn die jüngeren Priesterjahrgänge stärker in Erscheinung treten, Gegensätze ausbilden, die zu Konflikten führen – falls nicht auch die Priester, indem sie älter werden und Erfahrungen sammeln, ihre Auffassungen ändern.

Das bescheidene Leben

Von den in der Seelsorge tätigen Weltgeistlichen leben 83% in einem eigenen Haushalt. 22% stehen dabei freilich allein, weil sie keine Haushilfe finden oder weil sie meinen, eine solche nicht angemessen bezahlen zu können. Nur 8% der Weltgeistlichen sind mit ihrer Wohn- und Haushalts-Situation unzufrieden. Ebenso erklären 8% auf die Frage, ob sie in Anbetracht ihres Aufgabenkreises angemessen bezahlt würden, mit einem klaren Nein. Mit Altersversorgung und Krankenversicherung sind weitaus die meisten – auch die pensionierten – Geistlichen zufrieden.

Die deutsche Kirche steht in dem Ruf, eher zuviel als zuwenig an weltlichen Gütern zu besitzen. Die Annahme liegt nahe, daß dieser Vorstellung von der »reichen Kirche« ein weitverbreiteter Wunsch der Laien antworte, die Geistlichen sollten bescheidener leben, während der Klerus solchen Armutsideen eher ablehnend gegenüberstehe. In Wirklichkeit ist es umgekehrt. Es gibt ein deutliches Meinungsgefälle in dieser Frage, aber es verläuft in entgegengesetzter Richtung. Die Welt- und Ordenspriester wurden gefragt: »Über die Rolle der Armut im Leben des Weltpriesters gibt es verschiedene Ansichten. Welchen der folgenden würden Sie zustimmen?« Die Antworten lauteten wie folgt:

Der Priester sollte denselben Lebensstandard haben wie andere Menschen seines Ausbildungsstandes	14%
Der Priester sollte sich in seinem Lebensstil nicht wesentlich von seiner Umgebung unterscheiden	27%
Der Priester sollte anderen Menschen seines Ausbildungsstandes zwar sozial gleichgestellt sein, aber einfacher leben	70%
Der Priester sollte sichtbar ärmer sein	8%
Der Priester sollte mehr finanzielle Hilfsbereitschaft zeigen als andere	57%

Den Katholiken insgesamt wurde die folgende Frage vorgelegt: »Sollte ein Priester Ihrer Ansicht nach bescheidener leben als die meisten, oder sollte er

sich darin nicht von anderen unterscheiden?« Von den Katholiken über 16 Jahre antworteten hierauf:

Eher bescheidener	18%
Nicht unterscheiden	74%
Unentschieden	8%

Aus dem Vergleich dieser beiden Ergebnisse, der freilich erschwert wird durch eine inhaltliche Differenz der Antwortvorgaben, kann man verschiedene Schlüsse ziehen, so etwa den, daß das Bild des Priesters als des in die »bürgerliche Klassengesellschaft« voll integrierten Akademikers sich in den Köpfen der katholischen Laien nun einmal festgesetzt habe. Man kann aber auch die Vermutung riskieren, es stehe um die asketische Grundeinstellung des deutschen Klerus nicht so übel, wie manche kirchenkritische Darstellung dies behauptet (und vereinzelte Skandalfälle zu belegen scheinen). Gerhard Schmidtchen weist auf den Tatbestand hin, daß die älteren Katholiken in einem überdurchschnittlich hohen Prozentsatz die Frage mit »Eher bescheidener« beantworten, und schließt daraus, daß sie die Rollentrennung stärker befürworteten. Er fügt hinzu: »Der Gedanke an den asketischen Priester ruft Abwehr auf den Plan. Wieweit die freundliche Geste: er soll so leben wie wir, in Wirklichkeit der Unterdrückung der Einsicht dient, daß man vielleicht nicht richtig lebt, mit Schuldgefühlen den Wohlstand genießt, wäre einer näheren Untersuchung wert.«[13]

Mit Gewißheit läßt sich jedenfalls sagen, daß an dieser Stelle keine Ursache für Konflikte zwischen Klerus und Laienvolk befürchtet zu werden braucht. Offenbar haben die Laien eine durchaus realistische Vorstellung von der Arbeitslast ihrer Seelsorger, schätzen sie als solide Arbeiter im Weinberg ein und gönnen ihnen ihre materielle Ausstattung. Das Denken in Kategorien der sozialen Gerechtigkeit hält wohl noch eine Weile stand gegen die inzwischen modisch überlagerte Idee eines »alternativen Lebens«. Dabei ist zu beachten, daß die Geistlichen bisher darauf verzichtet haben, ihre freiwilligen Leistungen für die Unterstützung der Mission und der Diaspora im anderen Teil Deutschlands an die große Glocke zu hängen[14]. Die wenigsten Katholiken wissen, daß es sich hier um beträchtliche Abzüge von den Gehältern handelt.

---

[13] Ebd., S. 128.

[14] Nur gelegentlich dringt eine Einzelnachricht an die Öffentlichkeit. So berichten »Die katholischen Missionen« im September/Oktober 1974 (Heft 5, S. 149), daß während des Jahres 1973 deutsche Priester 2,46 Mio. DM gespendet haben, um mit der Aktion »Priester helfen Priestern« ihren Mitbrüdern in Asien und Afrika zu helfen. Dadurch konnten jedem über 60 Jahre alten Geistlichen in zwölf Ländern dieser Erdteile je 1000 DM gegeben und Hilfen für medizinische Versorgung geleistet werden.

Der fragwürdige »Ritualist«

Robert K. Merton scheint es gewesen zu sein, der den Begriff des »ritualistischen Verhaltens« in die Sozialwissenschaft eingeführt hat. Was er damit meinte, ist ein traditionsverhaftetes, zur Gewohnheit gewordenes Verhalten, dessen Träger aber den Sinn dieses Verhaltens, den Zusammenhang zwischen den soziokulturellen Zielen und dem darauf gerichteten Verhalten der Individuen, nicht mehr versteht und bejaht. In den Diskussionen über die Umfragen unter Katholiken taucht die Kunstfigur des »Ritualisten« in einem etwas modifizierten Sinne auf. Ein »Ritualist« soll demnach sein, wer zwar regelmäßig an Sonntagen in die Kirche geht, aber eigenem Zeugnis zufolge keinen entsprechend festen Glauben an die Lehre der Kirche besitzt und sich auch zu kirchlichen Aktivitäten nicht sonderlich bereit findet. So vereinigen sich in der Kategorie »Ritualist« sowohl ältere »Gewohnheitskirchgänger« wie junge Leute, die nicht so recht explizieren können, was ihnen der Kirchgang bedeutet. Die Zahl der jungen »Ritualisten« ist sogar erstaunlich groß. Franz X. Kaufmann hat – meines Erachtens mit Recht – darauf hingewiesen, daß es unter pastoralen Gesichtspunkten wenig ergiebig sei, »jugendliche Glaubensunsicherheit und religiöse Altersroutine unter den gleichen Begriff« einzureihen.

Nichtsdestoweniger steckt in dem Phänomen, das mit dem Wort »Ritualist« mehr oder weniger zutreffend belegt wurde, soviel Herausforderung, daß man es sich mit seiner weiteren Untersuchung nicht zu leicht machen sollte. Ludwig Bertsch bezeichnet in seinem Beitrag zum Auswertungsband der Befragungsaktion[15] die »Ritualisten« als »Frage an die Riten und Symbole der Kirche«. Aber wahrscheinlich sind sie noch etwas anderes. L. Bertsch rechnet mit zwei verschiedenen Typen: jenen, die »gedankenlos zur Kirche gehen«, und jenen, »die es bewußt verantworten, trotz ihrer Glaubensprobleme am kirchlichen Leben teilzunehmen«.

Offensichtlich bilden die »Ritualisten« in unserem Lande nicht etwa eine kleine Randgruppe, die vom Aussterben bedroht wird, sondern eine ansehnliche Minderheit von mehr als einem Zehntel (13%) der sonntäglichen Kirchgänger. Unter den Jugendlichen zwischen 16 und 20 Jahren beträgt ihr Anteil sogar fast ein Viertel (24%). Noch sind verläßliche Kenntnisse über das Innenleben der »Ritualisten« spärlich. Gehören sie zu jenen Katholiken, die, obwohl sie von den Angeboten ihrer Kirche nur einen sektoriellen Gebrauch machen, dennoch klaglos ihre Kirchensteuer bezahlen, weil sie der Meinung sind, irgendwo in dieser Welt müsse es eine Institution geben und sich betätigen können, der es nicht in erster Linie auf das Diesseits ankommt? Sind es

[15] Ludwig Bertsch SJ, Die »Ritualisten« als Frage an die Riten und Symbole der Kirche. In: Befragte Katholiken (s. Anm. 3), S. 83 ff.

geistliche Rückversicherer, die nach der Maxime handeln, daß man nicht genau wisse, ob es ein Jenseits mit Lohn und Strafe gebe, so daß es sich empfehle, die himmlischen Mächte bei guter Laune zu halten? Handelt es sich um Gemüts- und Gewohnheitsmenschen, die ihre in der Kindheit übernommenen Übungen weiterpflegen, ohne damit mehr anzustreben als einen harmonisierenden Effekt für das eigene Gefühlsleben? Wie zahlreich sind unter ihnen solche Katholiken, die es leid sind, daß ihnen alle paar Jahre eine neue theologische Problematik vorgetragen wird, und die deshalb eines schönen Tages beschließen, dies alles auf sich beruhen zu lassen, in der Hoffnung, mit ihrem alten Kinderglauben selig werden zu können? Wie viele von ihnen gehören der jüngeren Generation an, die sich zwar außerstande sieht, die biblischen Berichte über die Wunder Jesu mit ihren Schulkenntnissen zu vereinbaren, die auch die sittlichen Vorschriften der Kirche im eigenen Leben nicht ausnahmslos respektieren will, die aber irgendein kirchengeschichtliches Wunder erwartet, das ihr die Rückkehr zur vollen Identifikation ermöglicht, und die bis zu diesem Ereignis die, sagen wir einmal, geistliche Nestwärme nicht entbehren mag?

Daß Priester es ablehnen, sich als Funktionäre eines solchen »Ritualismus« betrachten und bewerten zu lassen oder gar ihr eigenes Tun an solchen Vorstellungen auszurichten, ist verständlich. Aber gilt nicht auch im Hinblick auf die »Ritualisten« die Mahnung, den glimmenden Docht nicht zu löschen? Und bedeutet die Existenz einiger Millionen von Kirchensteuerzahlern, die der Kirche – durchaus freiwillig – nur geben, von ihr jedoch sehr wenig (vor allem ein christliches Begräbnis) haben wollen, nicht eher eine Herausforderung an diese Kirche, weil sie es nicht so richtig versteht, ihr Heilsangebot wertvoll erscheinen zu lassen, als einen Anlaß zu bedauerndem Achselzukken? Ist das leicht verächtliche Reden über »bloße Kirchensteuerzahler«, »Randsiedler« oder »Marginal-Christen« im Grunde nicht ein Ausdruck peinlicher Glaubens-Selbstgewißheit? Oder hat man innerlich kapituliert vor einem Problem, das schon zu lange besteht, als daß man hoffen dürfte, es jemals zu lösen?

Der Welt- und Seelenfriede

Zum Schluß sei noch ein Fall erwähnt, in dem »Selbstbild« und »Fremdbild« auseinanderfallen, diesmal jedoch die Bilder des Laien. Es geht um die Rangliste der Gegenstände, die den Katholiken Sorge bereiten. Die Laien fühlen sich am stärksten bedrängt durch Kriegsgefahr, Unfrieden, die Ungesichertheit der Lebensumstände. Ihre Hauptsorge gilt der Erhaltung des Friedens in der Welt. Das ist gewiß verständlich in einer geteilten Nation, die an der Grenze zwischen zwei hochgerüsteten Machtblöcken lebt, und in einem

Volk, dessen älterer Generation die Schrecken zweier Weltkriege noch in den Knochen sitzen.

»Daß wir in Frieden leben können, daß es keinen Krieg gibt« – das war die von Angst und Hoffnung besetzte Sorge, die 1970 von 70% der Befragten als vorrangig bezeichnet wurde. »Angst vor einem politischen Umsturz« bewegte nur 17% der Befragten. Unter den »inneren« Gefahren stand die Sorge, »daß alte und junge Menschen sich heute so schwer verstehen können«, an erster Stelle, auf gleicher Höhe mit der Klage über den »Verfall von Sitte und Ordnung«. »Daß viele Menschen einsam sind«, beschäftigte 34% der Befragten. Individuelle Probleme wie »Angst vor Krankheit« (28%) und »Angst vor dem Altwerden« (12%) traten dahinter zurück, obwohl in jenen Jahren Gesundheit und »Fitness« ihren Vormarsch auf der Rangleiter der Werte des öffentlichen Bewußtseins mit besonderem Erfolg betrieben.

Das Bild, das den Priestern vor Augen stand, unterschied sich in einigen wichtigen Zügen deutlich von dem hier entworfenen »Selbstportrait« der Laien. Die Priester glaubten, das Generationen-Problem nehme den ersten Rang auf der Liste der Sorgen ein (57%). Dem Kummer über den »Verfall von Sitte und Ordnung« gaben sie den zweiten (45%), dem Verhältnis zu Tod, Alter und Krankheit den dritten Platz (33%). Daß die »Angst vor Krieg und politischem Umsturz« die deutschen Katholiken am meisten bewege, nahmen sie nur in einem erstaunlich geringen Maße (15%) an. Gerhard Schmidtchen interpretiert diesen Befund wie folgt:

»Die realistische Einschätzung der heute gängigen Strebungen gelingt den Priestern nur zum Teil. Sie scheinen zu unterschätzen den alles überragenden Wunsch nach Frieden. Sie unterschätzen das Motiv, Armen und Notleidenden zu helfen, das Interesse der Menschen, in schwierigen Lagen den Mut nicht sinken zu lassen, also sich in Geduld und Widerstandsfähigkeit zu üben, sie unterschätzen das Interesse, in einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung zu leben, ferner auch zum Teil das Motiv der sozialen Gerechtigkeit und das Niveau des beruflichen Engagements.«[16]

Auch hier spielen Unterschiede zwischen älteren und jüngeren Geistlichen eine Rolle. »Für die älteren Priester liegt es mehr auf der Hand, daß die Menschen sich nach Friede, nach Ruhe und Ordnung sehnen, daß ihnen an einer christlichen Lebensführung und am religiösen Leben liegt, daß sie das Bedürfnis haben, sich für Arme und Notleidende einzusetzen.«[16] Die jungen Priester erkennen dafür besser, daß die Menschen, für die sie als Seelsorger zuständig sind, nach Freiheit streben und sich politisch engagieren wollen, daß Freundschaft, Freizeit, Sozialprestige ihnen viel bedeuten.

Ein Gesamteindruck, der sich beim Studium der Befragungs-Ergebnisse und der über sie geführten Diskussion immer mehr verdeutlicht, läßt sich et-

[16] G. Schmidtchen, Priester in Deutschland (s. Anm. 3), S. 44.

wa so beschreiben: Die Priester in Deutschland mögen in vieler Hinsicht unsicher sein in bezug auf das, was ihr Beruf von ihnen verlangt, vor allem eine zeit- und menschengerechte Seelsorge. Unter den Jüngeren gibt es verhältnismäßig viele, die sich mit der »real existierenden Kirche« nicht voll identifizieren, was in der Regel damit einhergeht, daß sie mit ihrem Beruf nicht zufrieden sind, die Seelsorge als überdurchschnittlich schwierig erleben und sich weniger gesund und leistungsfähig fühlen[17]. Es gibt erhebliche Meinungsverschiedenheiten, zwischen Älteren und Jüngeren, zwischen Konservativen und Progressiven, zwischen Vorgesetzten und Untergebenen. Die Beziehung zum eigenen Bischof hat ganz zentrale Bedeutung. Wo sie als im Grunde gut erfahren wird, treten die Schwierigkeiten der verschiedensten Art in den Hintergrund. Manche Priester mögen ratlos, verzagt, resigniert, verbittert sein, sich in ein Hobby oder in Freizeit-Aktionismus stürzen – daß unsere Priester es sich mit ihrem Beruf leicht machten, kann keinesfalls gesagt werden. Ernst und Bedeutung des priesterlichen Dienstes werden erkannt und beherzigt. Daß der Zeitgeist widerständig ist und die Seelsorge besonderer Anstrengungen bedarf, ist Allgemeingut und beherrscht – vielleicht sogar zu sehr – das Berufsverständnis, so daß Chancen und positive Ansätze nicht erwartet und daher nicht frühzeitig wahrgenommen werden. Der Gegensatz zwischen dem Wertsystem des Christentums und den in der permissiven Gesellschaft noch anerkannten Normen prägt die tägliche Erfahrung; er führt überall dort zu besonderen Schwierigkeiten in der Seelsorgepraxis, wo der Priester gehalten ist, die kirchliche Lehre unverkürzt und möglichst konkret darzulegen und gegen Widerspruch zu verteidigen, so im Religionsunterricht, in der Jugendarbeit, in der Erwachsenen-Katechese.

Ob der Kampf gewonnen werden kann, ist vielen zweifelhaft. Trotzdem wird gekämpft, Flucht wird nicht erwogen. Das Schiff nach Tarschisch, auf dem der Prophet Jonas dem Auftrag Gottes, in Ninive Buße zu predigen, davonfahren wollte, muß ohne sie in See stechen.

---

[17] Dadurch erklärt sich der auf den ersten Blick seltsam wirkende Sachverhalt, daß die über fünfzigjährigen Priester ihre Gesundheit überwiegend positiver einschätzen als die jüngeren und besonders die jungen; die Korrelation mit Berufszufriedenheit und mit voller bzw. partieller Identifikation mit der Kirche ist offensichtlich.

Der Bischof und sein Seminar

Von Hans Urs von Balthasar

1

Mit seiner Weihe übernimmt der Bischof eine besondere Verantwortung für seinen Klerus und eine nochmals gesteigerte für dessen Nachwuchs. Niemand als er – nicht der Seminarleiter, nicht der Spiritual, die er beide mit großer Sorgfalt zu wählen hat – ist im vollen Sinn der geistliche Vater derer, die einst seine Mitarbeiter im Hirtenamt werden sollen. Dieser Vater kann er nur sein, wenn er soweit als möglich die diözesane Verwaltungsarbeit andern überläßt, um allen Christen seines Sprengels, aber insbesondere seinen Priestern und Seminaristen in liebender Sorge sich widmen zu können.

Auch wenn er die Insassen des Seminars nicht allzu häufig besuchen kann, muß er mit den Einzelnen so viel persönlichen Kontakt haben und über sie so informiert sein, daß während der Ausbildungszeit jeder ein vertrauensvolles, persönliches Verhältnis zu seinem Bischof gewinnt, und der Gehorsam ihm gegenüber eine echt evangelische Färbung annimmt und immer behält.

2

Dies setzt natürlich voraus, daß auch in einem mehrere Diözesen umfassenden Seminar jeder Bischof den Weg seiner Seminaristen verfolgen und auch mitbestimmen kann, selbst wenn das Seminar (was kirchlich ein Unding wäre) einer überdiözesanen Kommission unterstellt sein sollte. Kein Bischof hat das Recht, seine Verantwortung für seinen Priesternachwuchs derart in fremde Hände zu legen, daß die Möglichkeit, konkrete Anweisungen für ihre Ausbildung zu geben, ihm entgleitet.

3

Zur Aufgabe des Bischofs seinen künftigen (wie auch seinen im Amt stehenden) Priestern gegenüber gehört es, daß deren Gefügigkeit ihm gegenüber (wobei jede Möglichkeit vorgängiger brüderlicher Aussprache vorausgesetzt ist) sich nicht auf Weisungen das *forum externum* betreffend beschränken, sondern die innere Haltung des Vertrauens und der (vielleicht vom Gehorchenden nicht leicht erkämpften) Zustimmung miteinschließt.

4

Dem Bischof muß konkret vor Augen stehen, daß das Seminar der Ort und die Zeit für eine gemeinsame Einführung der werdenden Priester in eine ge-

meinsame neue Lebensform ist, wozu vor allem eine seriöse Anleitung und persönliche Einübung in das Gebet (in all seinen Formen einschließlich der Kontemplation), in die Schrift und die geistliche Lesung gehört. Dies fordert unbedingt Stille im Haus, zumindest während der Zeit für Gebet und Studium. Heute wird, oft ohne Wissen des Bischofs, in den Seminarien zuviel Betrieb gemacht, sei es durch die Leitung selbst, sei es viel öfter durch einzelne Gruppen, die alle möglichen Aktionen und Veranstaltungen »anbieten«, wobei das Wesentliche zu kurz kommt.

Ernstlich muß der Bischof warnen vor kurzfristigen Moden in Theologie und Spiritualität, die den Blick für das Bleibende und Tiefe verstellen, das die Priester später den Gläubigen vermitteln müssen. Es braucht inmitten dieser Betriebsamkeit für den Einzelnen einen oft kaum aufzubringenden Mut, mit Studium und Gebet, wie er möchte, ernstzumachen, ja allein schon ein seriöses Buch oder gar einen der großen Autoren der Überlieferung beharrlich zu studieren. Der Bischof muß über die Atmosphäre, die herrschenden Tendenzen seines Seminars im Bild sein und die werdenden Priester auf die Kostbarkeit dieser unwiederbringlichen Jahre hinweisen.

Er wird besorgt sein für den rechten Ausgleich zwischen der Geschlossenheit des Hauses und dessen Öffnung für die nötigen Kontakte und Einübung in die pastorale Arbeit. Besonders wird er darauf achten, das nicht leichte Gleichgewicht zu wahren zwischen solchen Kliquenbildungen der jungen Leute, die ihr späteres Alleinstehenkönnen gefährden, und der Absonderung kritischer Einzelner von der Hausgemeinschaft.

5

Schließen sich werdende Priester einer (überdiözesanen) Gemeinschaft für Weltpriester an (Priester-Säkularinstitut), was bei der heute schwerer als früher zu bestehenden Einsamkeit der im Amt Stehenden höchst wünschbar ist, so gehört es zum Wesen solcher Gemeinschaften, daß die von den dortigen Vorgesetzten ausgehenden Weisungen denen des zuständigen Bischofs nicht widersprechen dürfen, daß somit der Bischof seiner Verantwortung dem ihm Unterstellten gegenüber nicht entlastet wird, auch wenn das betreffende Institut ihm bei deren Wahrnehmung behilflich ist.

6

Zu den schwierigsten Aufgaben des Bischofs gehört es, die an einer ihm nicht unterstehenden theologischen Fakultät erfolgende Ausbildung seiner Kleriker nach Möglichkeit zu überwachen. Der Glaube derer, die später ihre Gemeinde zu unterweisen und zu beraten haben, darf durch das in den Vorlesungen Gebotene nicht in seiner Sicherheit erschüttert werden oder in unvereinbare Ansichten auseinanderfallen. Auf jeden Fall muß dafür gesorgt

sein, daß eine überlegene, den Studenten beeindruckende Persönlichkeit, sei es unter den Professoren, sei es im Seminar, vorhanden ist, die die auftretenden Unsicherheiten auffängt und eine umfassende Einheitssicht vermittelt. Dabei geht es für diese Persönlichkeit nicht darum, echte Fragen traditionalistisch zu überspielen, während anderseits vorgetragene Hypothesen (etwa in der Exegese) nicht als gesicherte Ergebnisse hingestellt werden sollen, vielmehr sind die Kernaussagen des katholischen Glaubens sachlich überlegen gegen modische Anzweifelungen zu schützen. Der Bischof selbst muß soviel theologisches Wissen besitzen und den Seinen den Glauben so vorleben, daß er den in der Ausbildung Stehenden als ein glaubwürdiges Beispiel der heute erforderten Synthese erscheinen kann. Dazu ist keine raffinierte Gelehrsamkeit erfordert, eher ein gutes Maß an geistlicher Reife, die sich auch in etwas überlegenem Humor gegenüber professoral fixierten Einseitigkeiten äußern darf.

7

Der Theologiestudent soll in den Vorlesungen aber auch die heute offenen Fragen der Theologie kennenlernen und sich ohne Scheu mit ihnen auseinandersetzen. Er wird die oft nicht leichte Aufgabe nur bewältigen, wenn er sich mit persönlichem Respekt der theologischen Erkenntnis und Forschung stellt und die Anstrengung des Denkens auf sich nimmt, gerade auch in Fragen, die nicht kurzfristig für die »Praxis« rentabel sind. Der Priesterkandidat darf – nebenbei gesagt – dem versucherischen Gedanken nicht erliegen, er werde ohnedies angenommen werden; denn wenn heute manche Laientheologen tüchtigere und fleißigere Arbeit leisten als er, kann sich das so verschobene Verhältnis in der Zukunft für ihn entschieden nachteilig auswirken. Er muß es fertigbringen, sich nicht traditionalistisch auf irgendein geschlossenes System festzulegen, sondern Sinn für die Pluralität der Annäherungen an das Mysterium zu behalten, ohne deswegen in einem laxen, entscheidungslosen Pluralismus zu stranden.

Im Seminar selbst wird er gleichfalls eine vernünftige Pluralität von Stilen und Methoden, das Priesterliche zu leben, gelten lassen und sich um deren Eintracht im alle umfassenden und verpflichtenden Ideal bemühen. Der Bischof soll ernstlich zu dieser Eintracht ermahnen, so daß alle provozierenden Extreme unterlassen werden.

8

In Ländern, wo bestimmte theologische Bildungsanstalten eine ernste Gefahr für die Glaubenssicherheit der Seminaristen darstellen, muß der Bischof besorgt sein, diese an ihm geeignet erscheinende Universitäten im In- und Aus-

land zu schicken. Im Extremfall wird er überlegen müssen, ob er nicht – wenigstens teilweise – einen diözesan-eigenen Lehrkörper heranbilden sollte.

9

Vom guten Kontakt des Bischofs mit seinen Seminaristen (auch während auswärtigen Semestern) wird es weitgehend abhängen, wieweit später eine vertrauensvolle, brüderliche Zusammenarbeit zwischen dem Bischof und seinem Klerus gelingt. Diese Zusammenarbeit wird dann weder eine rein äußerliche sein – zwischen »Pfarreien« und einem zentral verwalteten Ordinariat – noch eine durch einen antiquierten Paternalismus geprägte, vielmehr einem lebendigen Glaubenssinn, einem nie ganz ausformulierbaren, geheimnisvollen, nur im Heiligen Geist lebbaren und deutbaren Verhältnis zwischen dem Bischof und seinen Mitarbeitern entspringen. Die vom Klerus in besonderer Weise den Gläubigen vorgelebte geistige Einheit der Diözese muß dann selbstverständlich auch gesinnungshaft offen sein für die Catholica im ganzen und für ihr konkretes Einheitssymbol im Nachfolger Petri. Antirömische Affekte zersetzen unfehlbar auch den katholischen Geist einer Diözese.

Theologiestudium und kirchlicher Dienst

Von Karl Lehmann

Das katholische Theologiestudium hat im ganzen die Krise der akademischen Bildung und der Universitäten relativ gut überstanden. Der Kanon der wichtigsten Studieninhalte ist vor einer Auflösung in willkürliche Besonderheiten einigermaßen bewahrt geblieben. Die innere Logik der Ausbildung und der Zusammenhang unter den einzelnen Disziplinen sind im Verlauf des Studiums erkennbar geblieben. Die Kriterien für Habilitation und Berufung der Hochschullehrer unterlagen kaum einem fachfremden und gar politischen Druck. Die Nähe der Lehrenden zu den Lernenden und die Gelegenheit einer persönlichen Aussprache sind durchaus noch gegeben. Das Verhältnis zwischen den verschiedenen Gruppen (Studenten, Wiss. Mitarbeiter, akademischer Mittelbau usw.) war zwar von Fall zu Fall gespannt, es war jedoch selten durch permanente Konfliktstrategie und Politisierung auf Dauer bestimmt.

Dies soll nicht heißen, die katholische Theologie wäre eine unberührte Insel inmitten stürmischer Wogen von Bildungspolitik und Universitätsproblemen. Alle Beeinträchtigungen, die auch sonst spürbar sind, schlagen – wenngleich mit verminderter Kraft – in der Theologie durch: steigende Studentenzahlen, größere Anonymität, Verschulung und Reglementierung des Studiums, enormer Rückgang der Kenntnisse in den klassischen Sprachen, Verminderung des Wissens in den Grundgehalten humanistischer Bildung, Schwächen in den formalen Befähigungen (konsequentes logisches Denken, Strukturieren gedanklicher Vollzüge, sprachliche Disziplin, Rechtschreibung), wachsende Spezialisierung und zu kurzsichtige Praxisorientierung. Diese Einbrüche haben die katholische Theologie zum Teil erheblich mitgetroffen.

Die ausgesprochene Grunddiagnose bleibt jedoch bestehen. Im folgenden sollen die wichtigsten Fragen und Probleme erörtert werden, wie sie weniger formalen wissenschaftstheoretischen Erörterungen oder Überlegungen zur Studienreform, sondern der täglichen Erfahrung im Umgang mit der Sache entspringen[1].

---

[1] Zu den offiziellen Überlegungen und Ordnungen vgl. H. Schmitz (Hrsg.), Priesterausbildung und Theologiestudium (= Nachkonziliare Dokumentation 25). Trier 1974; Rahmenordnung für die Priesterbildung, verabschiedet von der Deutschen Bischofskonferenz in der Vollversammlung vom 13.–16. Februar 1978 (= Die deutschen Bischöfe 15). Bonn 1978 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz); umfassendere Studien vgl. die bisher erschienenen Bände: Kommission »Curricula in Theologie« des Westdeutschen Fakultätentages durch E. Feifel (Hrsg.)

1. Theologie im Horizont moderner Wissenschaft

Theologie ist nicht identisch mit Religionsgeschichte und Religionswissenschaft. Sie behandelt nicht nur historische Dokumente eines vergangenen Glaubens in geistesgeschichtlicher Perspektive, sondern sie versucht den sachlichen Anspruch der Offenbarung Gottes für die jeweilige Gegenwart zur Sprache zu bringen. Dies schließt ein, daß die Theologie den Glauben der Kirche voraussetzt. So sehr sie diesem kritisch nachdenkt und ihn für die Zukunft neu formen will, so sehr lebt sie von ihm. In dieser Spannung zwischen Herkunft und Gegenwart, vorgegebener Natur und kritischer Methode, Wissenschaft und gelebtem Glauben liegt die Dramatik der Theologie in der jüngeren Neuzeit. Es ist fast selbstverständlich, daß das Austragen dieser Aporien auch die Gestaltung des Studiums und den Bildungsweg des einzelnen Studenten mitbestimmt.

a) Verwissenschaftlichung: Die wissenschaftliche Zivilisation schafft auch in der Theologie einen äußersten Grad von Objektivierung. Die Lebensvollzüge von Glaube, Hoffnung und Liebe werden aus ihrem unmittelbaren »Funktionieren« gleichsam herausgedreht, von ihrem existentiellen Kontext abgehoben und dem Betrachter in einer nüchtern-distanzierten Objektivierung entgegengehalten. Theologie bedeutet immer schon eine Vivisektion des gelebten Glaubens. Dieses Vorgehen hat eine Suspension und Einklammerung der unmittelbaren Gültigkeit der gläubigen Verhaltensweisen zur Folge. Der Kontrast zur christlichen Alltagserfahrung kann dabei immer größer werden. Ja, diese kann hinter den wissenschaftlichen Fragestellungen fast ganz zurücktreten. Wenn dann der Glaube in seinen bisherigen Formen und Artikulationen in Frage gestellt wird oder gefährdet erscheint, so empfindet man die wissenschaftliche Theologie als eine zerstörerische Kraft.

In der Tat kann die Theologie mit ihrer notwendig grenzenlosen kritischen Kraft ihren eigenen Gegenstand aufzehren. Unter der Hand wissenschaftlicher Methoden scheint jeder unbedingte Anspruch des geschichtlich vermittelten Evangeliums zu erlöschen. Franz Overbeck ist ein Beispiel für die selbstmörderische Gewalt eines extremen kritischen Fragens in der Theologie der Moderne. Jeder Theologe, ob Lehrer oder Student, spürt etwas von dieser Gefährdung.

SKT, Studium katholische Theologie, Berichte/Analysen/Vorschläge, Band 1–6. Zürich/Einsiedeln/Köln 1973–1980; vgl. auf evangelischer Seite die im Auftrag der Gemischten Kommission herausgegebenen Studien: T. Rendtorff/H. Reiß (Hrsg.), Reform der theologischen Ausbildung. Empfehlungen zur Reform der theologischen Ausbildung, Band 1–10. Stuttgart/Berlin 1967–1973; zu den Reformbemühungen vgl. auch G. Biemer/A. Biesinger (Hrsg.), Theologie im Religionsunterricht. Zur Begründung der Inhalte des Religionsunterrichtes aus der Theologie. München 1976; von inhaltlichen und wissenschaftstheoretischen Einführungen in die Theologie muß ebenso abgesehen werden wie von der Einübung der Studenten in das wissenschaftliche Arbeiten und in die theologische Bücherkunde, vgl. zusammenfassend A. Raffelt, Proseminar Theologie. Freiburg/Basel/Wien ²1977 (mit zahlreichen Literaturangaben).

Heilmittel bestehen nicht darin, künstliche Grenzen des wissenschaftlichen Forschens und Frageverbote aufzurichten. Solche »Gegengifte« bestehen zunächst wohl in folgenden Verhaltensweisen:

1. Die Verantwortung des Theologen erweist sich in der sorgfältigen und selbstkritischen Beachtung wissenschaftlicher Methoden, die auch die Grenzen eigener Erkenntnisse einzuordnen versteht.

2. Eine wissenschaftliche Halbbildung bleibt oft bei negativen Teilergebnissen stehen, die dann destruktiv wirken können; wer eine wissenschaftliche Klärung wirklich durchhält, kommt auch in der Theologie am Ende zu neuen Erkenntnissen, die wieder reich machen.

b) Spezialisierung: Zur modernen Wissenschaft gehört eine sich immer steigernde Arbeitsteilung. Die Differenzierung der Erkenntnisse und Methoden kann gerade in jenen geisteswissenschaftlichen Disziplinen bedrückend werden, die sich nicht nur mit einem immer kleineren Detail zufriedengeben können, sondern auf Gedeih und Verderb mit der Frage nach einem Ganzen, nach dem Woher, Wozu und Wohin des Lebens verbunden sind. Dies gilt in besonderer Weise für das philosophische und theologische Denken. Für die theologische Forschung ist die Spezialisierung ähnlich unentbehrlich wie in den anderen Sektoren der modernen Wissenschaft. Die Uferlosigkeit des Wissens läßt sich aber in den systematischen Disziplinen nur sehr schwierig bewältigen. Karl Rahner hat immer wieder darauf hingewiesen, der Systematiker von heute sei angesichts der außerordentlichen Vermehrung des Wissensstoffes aus den zugeordneten Nachbarfächern so etwas wie ein »Dilettant«. Das Problem ist unausweichlich: Niemand kann von vornherein erklären, dieses oder jenes vereinzelte, sogar entlegene Forschungsergebnis sei irrelevant; gleichwohl darf man sich nicht bei der Anhäufung reiner Fakten aufhalten, wenn man zu einem überzeugenden Entwurf der christlichen Wahrheit im ganzen gelangen möchte.

Dieses Problem scheint mir im gegenwärtigen Theologiestudium am wenigsten bewältigt zu sein, und zwar bei Lehrenden und Lernenden. Exegetisch-historische und auch noch praktische Fächer können leichter exemplarisch arbeiten. In gewissen Grenzen tut das auch die systematische Theologie, aber sie muß einen bestimmten inhaltlich vorgegebenen Kanon mitteilen. Das Problem steigert sich, weil die Masse der Materialien enorm gewachsen ist, die zur Verfügung stehenden Stunden für die Vermittlung jedoch eher eingeschränkt worden sind. Im Grunde sind jedoch alle Disziplinen betroffen. Jeder kennt leidvolle Erfahrungen: Der Kandidat hat zwar etwas über die Jesuitenpädagogik angelernt, aber er weiß über Ignatius von Loyola so gut wie nichts, nicht einmal das Jahrhundert, in dem er gelebt hat; man lernt redaktionsgeschichtliche Hypothesen über Mk 13 auswendig, kann aber nicht sagen, was im Römerbrief steht; man berichtet über die immanente Trinitätslehre bei Augustinus, weiß aber nichts von neutestamentlichen Zeugnissen

über den dreifaltigen Gott. Die Prüfungsordnungen erleichtern diese sehr zufällige Auswahl theologischer Themen. Das Ganze nicht nur der Theologie, sondern auch der einzelnen Disziplinen entschwindet immer mehr dem Blick. Das Spezialwissen wächst, verläßliches Grundwissen nimmt immer mehr ab. Mit dieser Entwicklung kann der Student auch immer weniger umfassende und innere Zusammenhänge erkennen und nachvollziehen.

Eine unbesehene »Entrümpelung« der Studienpläne, wie sie pauschal oft gefordert wird, hilft nicht weiter. Überhaupt versagen alle quantitativ orientierten Reformmodelle. Es geht um das Wiedergewinnen eines qualitativen Grundwissens, das zwar nicht einfach überzeitlich vorgestellt werden darf, aber doch eine den Studenten begleitende Orientierung in den theologischen Leitaussagen darstellt. Auf ein solches Grundwissen muß er sich auch dann verlassen können, wenn aktuelle Fragestellungen wechseln und neue Probleme auftauchen. Eine Fortbildung hätte dann überwiegend die Aufgabe, dieses Grundwissen je nach dem theologischen Erkenntnisstand zu vertiefen. Dieses Grundwissen sollte vornehmlich in Vorlesungen vermittelt und in Übungen gemeinsam durchgesprochen werden (einschließlich von Kolloquien und Fragestunden). Ein anderer Pol, der nicht minder wichtig ist, jedoch mit dem »Grundwissen« nicht vermengt werden darf, ist die Einübung in das konkrete wissenschaftliche Arbeiten und Forschen, das selbstverständlich immer nur an sehr begrenzten Objekten durchgeführt werden kann. Dies geschieht vorwiegend in den Seminaren. Spezialvorlesungen dienen der Hinführung zu begrenzten Problemstellungen, die in größerer Spezialisierung erörtert werden können und exemplarischen Charakter haben dürfen. Das Ziel dieser Differenzierungen liegt auf der Hand: Der Erwerb des Grundwissens muß von rasch vorübergehenden Aktualitäten und von zu persönlich orientierten Lieblingsthemen entlastet werden, während die wissenschaftliche Detailarbeit nur wirklich Früchte trägt, wenn eine verläßliche Grundorientierung gegeben ist. Man wird nicht sagen können, daß diese Erfordernisse im heutigen Lehr- und Forschungsbetrieb genügend beachtet werden.

c) Lebendige Überlieferung und Historismus: Ein weiteres Grundproblem ist durch den fundamentalen Geschichtsbezug der Theologie gegeben. Zunächst kann das notwendige Wissen um das Einbezogensein in die lebendige Überlieferung des kirchlichen Glaubens schon von den äußeren Bedingungen her nur mühsam aufrechterhalten werden. Dies beginnt bereits bei der Beherrschung der klassischen Sprachen (Latein, Griechisch, Hebräisch). Der Abbau an Kenntnissen in diesem Bereich ist bei einem Großteil der Studenten, die bereits vor Eintritt in die Hochschule die entsprechenden Prüfungen absolvierten, erschreckend hoch. Nicht selten begegnet einem als Begründung, man könne doch nicht die Übersetzung eines (zumeist kleinen und leichten) lateinischen Textes verlangen, denn das Latein sei schließlich schon

vor ein bis zwei Jahren auf der Schule abgeschlossen worden. Für jene Studenten, die erst während des Studiums die klassischen Sprachen nachlernen müssen, ist der Weg in die Theologie außerordentlich hart, zumal wenn es sich um Spätberufene oder um den zweiten bzw. dritten Bildungsweg handelt. Hier sind inzwischen neue Wege gefunden worden, wenn freilich noch längst nicht alles befriedigend geklärt ist. Das wissenschaftliche Studium der Theologie an den Hochschulen und Universitäten kann jedoch nicht mehr als solches gewährleistet werden, wenn man auf solide Sprachenkenntnisse verzichtet. Es gibt dann auch keine überzeugenden Argumente mehr zur Differenzierung der Ausbildungswege und Studiengänge an Theologischen Hochschulen und Universitätsfakultäten, Pädagogischen Hochschulen, Fachhochschulen und Fachschulen.

Zugleich muß man sich darüber im klaren sein, daß das »Sprachenproblem« keineswegs so peripher ist, wie es manchmal scheint. Im Grunde geht es um die Möglichkeit, sich in einer authentischen Weise die große Glaubensüberlieferung der Kirche anzueignen. Dieser Prozeß wird empfindlich gestört, wenn die Aneignung mit Ressentiments und Aversionen gegen fremde Sprach- und Kulturwelten verbunden wird. Ein Teil der wissenschaftlichen Zivilisation ist ohnehin von einem Sog geschichtlicher Abstraktion ergriffen, der Tradition und Herkunft als grundlegend suspekt betrachtet. Hinter Überlieferung und Geschichte stecken angeblich Mächte der Repression und der Unvernunft. Die Vermittlung traditioneller Wissensstoffe wird in der Verlängerung dieses Trends als autoritär, gegenaufklärerisch und antiemanzipatorisch empfunden. Es ist ein hartes, aber nicht aussichtsloses Bemühen, gegen diese Tendenzen anzukämpfen und zu zeigen, daß man nur dann wirklich aufgeklärt ist, wenn man um den Tiefgang der Geschichte weiß, die auch noch unser »modernes« Verstehen bedingt und oft in verborgener Weise prägt, und wenn man erkennt, daß im Bereich des Geistig-Personalen Erkenntnisgewinne früherer Zeiten nicht einfachhin veralten. Gewonnene Erfahrungen des Glaubens dürfen nicht vergessen oder unterschlagen werden, wenn man wirklich kritisch sein will.

Natürlich beschäftigt sich die Theologie wesensnotwendig mit der Geschichte des Glaubens. Aber dies heißt noch nicht, daß aus ihr lebendige Zeugnisse und Zeugen sprechen, zu denen man selbst ein sachliches Verhältnis bekommt und in einem inneren Zusammenhang steht. Gewiß, die gewordene Geschichte darf nicht theologisch überhöht und glorifiziert werden. Aber die Dominanz eines bestimmten Typs geschichtlicher Erkenntnis verführt dazu, die Zeugnisse der Glaubensgeschichte nur als Dokumente einer vergangenen Welt zu betrachten. Eine grenzenlose Relativierung aller geschichtlichen Ereignisse ist das Ergebnis. Es ist dann kein Wunder, daß solche Historie als Ballast erscheint. Selbstverständlich geht es nicht um ein Zurückdrängen unserer heutigen Erkenntnismöglichkeiten und Methoden. Die

Entdeckung der geschichtlichen Bedingtheit und Situationsbezogenheit theologischer Aussagen und Ereignisse gehört unabdingbar zum wissenschaftlichen Studium der Theologie. Der Historismus ist jedoch keineswegs – wie auch außerhalb der Theologie nicht – überwunden. Es fehlt an einer nüchternen, positiven Reflexion über das Verhältnis von Geschichte und Ewigkeit, Historie und Eschatologie, Zeit und Geist (letzteres vor allem im Sinne des Heiligen Geistes).

Diese Schwierigkeiten stehen an der Wiege der Theologie als Wissenschaft und besonders ihrer neuzeitlichen Erkenntnisweisen. Es hat keinen Sinn, in einer romantischen Kulturkritik sich nach angeblich besseren Zeiten zurückzusehnen. Überdies haben die modernen Methoden trotz mancher Irr- und Umwege eindrucksvolle und unumstößliche Sachergebnisse erbracht. Das Bewußtsein für die Schattenseiten dieses Fortschritts wächst jedoch. Noch ist kein einfacher »Ausgleich« in Sicht. Auch ein Theologiestudent muß heute lernen, zwischen Nostalgie und Revolution, Traditionalismus und Modernismus solche Konflikte wahrzunehmen, auszuhalten und austragen zu helfen. Weiß man darum, so kann man viele Schwierigkeiten des heutigen Theologiestudiums objektiver beurteilen. Man wird auch widerstandsfähiger gegen zu einfache Rezepte.

2. *Die Situation der Lernenden*

Viele Probleme entstammen dieser Situation. Von ihr sind auch zahlreiche Theologiestudenten betroffen, so daß sich von diesem Kontext her Diagnose und Therapie bestimmen.

a) Veränderte Ausgangsbedingungen: Die meisten Theologiestudenten kommen heute mit anderen Voraussetzungen zum Studium als früher. Viele Faktoren liegen diesem Phänomen zugrunde. Auch wenn das Elternhaus und die Pfarrgemeinde immer noch prägend sind für das Entstehen geistlicher Berufe, so melden sich viele junge Menschen aus ganz anderen Motiven zum Theologiestudium. Auch sehr nüchterne Berufsprobleme der Gegenwart stehen im Vordergrund. Dies hat zur Konsequenz, daß die Anfangsmotivation vieler Studenten sehr vage und breit gefächert ist. Oft ist es nur ein vordergründiges persönliches Interesse zu sehen,»ob hinter dem Glauben etwas steckt«, »ob mit dem Glauben etwas anzufangen ist« und »zu probieren, ob es sich lohnt«. Man darf diese manchmal sehr schmale Ausgangslage nicht einfach abtun. Vielmehr muß man dem heutigen Theologiestudenten die Chance geben, daß sich eine solche anfängliche Motivation klären und vertiefen kann. Jeder hat das Recht auf einen solchen Weg. Oft stehen erst am Ende eines mühsamen Prozesses Worte wie Berufung, Dienst und Amt, die früheren Generationen fast von Anfang an vertraut waren. Darum ist auch der

Umgang mit heutigen Theologiestudenten in geistlicher Hinsicht sehr zeit- und personalintensiv, wie jeder Spiritual nur zu gut weiß. Vielleicht unterschätzt man vielerorts die Notwendigkeit, das Recht und die Chancen eines solchen dynamischen Weges. Auf diese spirituelle Beratung wird nochmals zurückzukommen sein.

Studienmäßig kann man diese Probleme nur bis zu einem bestimmten Grad auffangen. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich die dort erhobene Forderung nach einer »Einführung in das Heilsgeheimnis Jesu Christi« (Dekret über die Ausbildung der Priester, Art. 14) als eines der wichtigsten Elemente der Studienreform erwiesen. Das Konzil hat dieses Programm nur sehr vage umschrieben. Dafür wurde jedoch die Möglichkeit verschiedenartiger Entwürfe offengelassen. Diese Diskussion ist leider ohne wirkliche Ergebnisse geblieben. Das Grundkonzept ist jedoch klar: Die Studienanfänger brauchen aus sehr unterschiedlichen Gründen eine Einführung in das gelebte Ganze des christlichen Glaubens, das noch vor aller Aufsplitterung in Fachdisziplinen und wissenschaftliche Einzelforschung liegt. Die Situation des Religionsunterrichtes, die bereits geschilderte Motivationslage, die Tendenz zur Spezialisierung und die Pluralität der Disziplinen verlangen einen solchen Einstieg in die Grundfragen des christlichen Glaubens (Gott, Jesus Christus, Geist/Kirche/Sakramente) auf einer »ersten Reflexionsstufe« (Karl Rahner). Der Leitfaden der klassischen Glaubensbekenntnisse ist eine, freilich keineswegs die einzige Durchführungsmöglichkeit. Ein solcher »Grundkurs« ist auch darum notwendig, weil sonst das Studium der ersten Semester ein Übergewicht an historischer Information erhält und der Student wenig unmittelbar mit der Sache des Glaubens konfrontiert wird (die Fundamentaltheologie ist meist an das Ende des Studiums gerückt). Von dieser Einübung in die Grundlagen und das Ganze des Glaubens her können Berufsentscheidungen besser vorbereitet werden. Schließlich ist auch von diesem inhaltlichen Überblick über die Grundthemen der Theologie das Verständnis für die Einheit der Disziplinen und der Sache selbst zurückzugewinnen. Ob es angebracht ist, diesen »Einführungskurs« abwechselnd durch einzelne Disziplinen oder durch ein Team zu gestalten, kann hier offen bleiben. Es scheint mir jedoch notwendig zu sein, daß der zentrale Teil des Einführungskurses, die Einführung in den Glauben, von einem dafür qualifizierten Hochschullehrer wahrgenommen wird. Sonst gehen die notwendige innere Ganzheit eines solchen Versuchs, die überzeugende Gesamtstruktur und auch ein gewisser Zeugnischarakter verloren. Man wird nicht sagen können, daß die verschiedenen Reformversuche dieser zentralen Aufgabe der Gestaltung des ersten Studienabschnittes bisher gerecht geworden sind. So findet sich alles noch im Stadium eines wenig kontrollierten Experiments.

b) Spirituelle Dimension: Ein Hauptvorwurf geht dahin, die moderne Theologie stärke nicht den Glauben des Theologiestudenten, sondern unter-

grabe ihn eher. Man beklagt die spirituelle Trockenheit und Armut, die mit einem überzüchteten Spezialistentum gegeben sei. Dieser Einwand verdient eine sorgfältige Beachtung. Es ist schon deutlich geworden, daß die Theologie im Horizont der modernen Wissenschaft zwar dem Glaubensvollzug dienen will, aber nicht mit ihm identisch ist. Eine Flucht vor der geistigen Verantwortung des Glaubens, die heute auch durch schwierige Fragen und Zweifel hindurch erfolgen muß, wäre unmenschlich und unkatholisch. Spiritualität darf nicht mit problemloser Theologie verwechselt werden. Von der geistigen Auseinandersetzung kann der Theologiestudent nicht dispensiert werden. Im übrigen darf man die wissenschaftliche Theologie nicht überfordern: Die Lehrkanzel einer modernen Hochschule ist von Funktion und Atmosphäre her nicht zu verwechseln mit der Predigtkanzel und einem Gesprächszimmer. Dies heißt natürlich nicht, daß die theologische Lehre nur einer neutralen Information dient. Die Überzeugungskraft der christlichen Botschaft und die Glaubwürdigkeit des Vermittlers dürfen nicht fehlen. Ohne ein Element von Zeugenschaft gibt es keine lebendige Theologie. Darum ist die spirituelle Wirkung der wissenschaftlichen Theologie eher indirekt: Die Studenten merken an der Sachlichkeit, dem sorgfältigen Interesse, der abgewogenen Darstellung und der Sprechweise, ob es den Lehrenden um eine auch ihn in Pflicht nehmende Einführung in den Glauben geht oder ob andere Motive im Vordergrund stehen. Nur wenigen dürfte das seltene Charisma gegeben sein, über eine längere Zeit hinweg *direkt* glaubenerweckend zu wirken, und zwar im Rahmen einer modernen Massenuniversität. Die Bedingungen dafür sind wesentlich schwieriger geworden.

Ein anderer Boden für eine tiefere menschliche und geistliche Begegnung zwischen Lehrenden und Lernenden ist nicht leicht zu finden. Die Trennung von Lern- und Wohnwelt ermöglicht den Studenten zumeist nicht, ihre theologischen Lehrer, sofern sie Priester sind, in der Verkündigung und im pastoralen Dienst kennenzulernen. Der Student hat sehr oft nur einen winzigen Ausschnitt an Einblick in das Gesamttätigkeitsfeld eines theologischen Lehrers. Hier kommt es leicht zu Verzerrungen, wenn nur die Perspektiven des Hörsaals, des Seminars und der Prüfung maßgebend sind. Selbstverständlich gibt es Versuche, diese Fremdheit zu überwinden, aber allen solchen Bemühungen sind allein schon durch die relativ hohe Zahl der Theologiestudenten Grenzen gesetzt. Es steht jedoch außer Zweifel, daß man mehr schöpferische Phantasie aufwenden muß, um diese Gräben zu überbrücken. Im übrigen klafft hier natürlich ein großer Unterschied zwischen der Priesterausbildung und dem Theologiestudium der Laien.

c) Priesterkandidaten und Laientheologen: Für die Priesterkandidaten ist in jeder Hinsicht vorgesorgt. Jahrhundertelange Erfahrungen und hilfreiche Einrichtungen erleichtern die äußeren und inneren Bedingungen des theologischen Studiums und spirituellen Wachstums. Dies gilt gerade für den deut-

schen Sprachbereich, wo die theologischen Konvikte und die Priesterseminare durch einigermaßen gelungene Reformen die nachkonziliaren Wirren um die Priesterausbildung überstanden haben und lebensfähig geblieben sind. Der Personalmangel in den Bistümern verführt manchmal jedoch unterschwellig und ungewollt die Verantwortlichen dazu, sich auf der Ebene des theologischen Studiums mit geringeren Leistungen zufrieden zu geben. Dies bedeutet nicht das Einstimmen in ein gängiges Pauschalurteil, die Priesterkandidaten seien im Unterschied zu den Laientheologen weniger begabt und weniger fleißig. Eine solche generelle Annahme läßt sich leicht durch Fakten widerlegen. Dennoch bleibt das aufgezeigte Problem bestehen. Die Gründe sind vielfältig. Die Laientheologen stehen im Blick auf ihre Berufschancen unter einem bestimmten Druck, der sie in vielen Fällen zu größeren Leistungen anspornt. Angesichts der wachsenden Zahl von Laientheologen ist es kein Wunder, daß proportional eine größere Zahl sehr gut begabter Studenten unter ihnen ist. Die Priesterkandidaten sind ihrerseits durch die Lebensgewohnheiten und Verpflichtungen des gemeinsamen Lebens in den Konvikten und Seminaren oft überfordert, so daß vor allem das selbständige, persönliche Studium in vielen Fällen zu kurz kommt. Viele Wohngemeinschaften verschlingen einen großen Teil der zur Verfügung stehenden freien Zeit. Hier bedarf es sicher einer neuen Ausbalancierung des Verhältnisses von notwendiger Einsamkeit und Gemeinschaftsverpflichtung. Schließlich ist nicht zu übersehen, daß viele Priesterkandidaten – oft bedingt durch die Schwierigkeiten des Theologiestudiums – zu früh nach Praxisorientierung und spiritueller Fruchtbarkeit als Kriterien der Ausbildung rufen und sich entsprechend verhalten. Daraus resultiert gelegentlich eine regelrechte Theoriefeindlichkeit.

Das skizzierte Problemfeld ist sicher noch differenzierter. Jeder Regens könnte weitere Perspektiven beisteuern. Worauf es hier ankommt, ist jedoch folgendes: Durch die erwähnten Unterschiede zwischen Priesterkandidaten und Laientheologen entsteht insgeheim ein großes Konfliktpotential, das nicht weiter unbeachtet bleiben darf. Die Laientheologen, die in den Dienst der Kirche eintreten oder wenigstens kirchliche Aufgaben übernehmen wollen, fühlen sich benachteiligt. Sie verweisen auf die relativ immer noch hohe Zahl der Priester, die zum Beispiel für die Ausbildung künftiger Priester zur Verfügung steht, während in sehr vielen Fällen nur ein Hochschulpfarrer neben anderen Aufgaben für eine sehr hohe Zahl von Laientheologen eingesetzt ist. In der Tat liegt hier ein großes Defizit. Für die Ausbildung der künftigen Pastoralreferenten /-assistenten ist in allerletzter Zeit eine gewisse Abhilfe geschaffen worden. Aber das grundsätzliche Problem ist weithin unerledigt. Wenn man die Ausgangslage und die Motivation vieler Theologiestudenten ins Auge faßt, dann kommt alles auf die geistliche Begleitung und Führung während des Studiums an. Die Kirche spart am falschen Platz, wenn sie an

dieser Stelle – trotz des Priestermangels – nicht ihre besten Kräfte einsetzt. Auf informeller Ebene (z. B. auf dem Boden der Hochschulgemeinden) sollte es darüber hinaus viel öfter zur Begegnung zwischen den Studenten und dem kirchlichen Amt kommen. Die schriftlich erteilte »Missio canonica« allein kann keine kirchliche Bindung schaffen. Autorität und Vertrauen müssen wenigstens bis zu einem Minimum personal und durch persönliche Begegnung vermittelt werden. Wenn in diesem Bereich neue Zeichen gesetzt würden, dann ließen sich wahrscheinlich manche Ressentiments auf seiten der Laientheologen, die es durchaus gibt, abbauen.

Noch viele dornige Aufgaben wären anzusprechen, wie zum Beispiel die Ausbildungspläne für die künftigen Religionslehrer an Gymnasien, Realschulen und Berufsschulen, was jedoch längere Ausführungen erforderlich machen würde. Das Thema ist auch nicht befriedigend zu erörtern ohne Einbeziehen des Verhältnisses von Theologie und Lehramt, Wissenschaft und Autorität, Wissenschaft und Lebenswahrheit. Aber vielleicht sind einige Schwerpunkte der gemeinsamen Sorge offenbar geworden. Sicher kommt es in Zukunft weniger auf übertrieben ausführliche und ängstlich absichernde Ordnungen und Ausbildungspläne an. Die Ergebnisse der staatlichen Bildungspolitik könnten noch rechtzeitig eine Mahnung sein. Auch im Bereich des Theologiestudiums sind alte und neue Werte entscheidend: Sachlichkeit, persönliche Bereitschaft, Mut zum Zeugnis, unaufdringliches Vorbildsein.

Auf der Reise . . .

Erfahrungsbericht eines Theologiestudenten 1980

Von Michael J. Rainer

Acht Semester Studium liegen jetzt hinter mir – genug Zeit, andere Studienfächer abzuschließen, genug Zeit, das Theologiestudium längst gesteckt zu haben, genug Zeit, erst richtig Spaß an der Sache zu finden. – Wie kam es dazu, daß ich mich als Achtzehnjähriger für dieses Studium entschied? Welche Erfahrungen habe ich dabei gemacht? Und wie verhielten sie sich zu meinen Erwartungen? Welche Kritikpunkte treten – jetzt vielleicht deutlicher als damals – ans Licht? Aber auch: Welche positiven Konstellationen haben mich gehalten und getragen? Was fesselte meine Interessen, wurde das Erkenntnis leitende Prinzip beim Studium auch zu meinem eigenen Lebensprinzip? – Wer oder was sprach mich an, so daß auch ich andere ansprechen kann? Darin nämlich sehe ich einen der Hauptpunkte im Bereich des priesterlichen Dienstes von Verkündigung und »Seelsorge«.

Über all das will ich im folgenden, ausgehend von mir und dabei zugleich für andere und von anderen sprechend, nach-denken.

Drei Orte sind bisher wesentliche Stationen auf meinem Weg: Fulda, Paris und Tübingen. In Fulda verbrachte ich davon die längste Zeit – neun Jahre auf dem Gymnasium, dann zwei Jahre im dortigen Priesterseminar (Theologenkonvikt und Priesterseminar in einem Haus).

Fulda: Warum ging ich dorthin? Was erwartete ich?

Dazu fällt mir ein: Fulda – Ort der Ausbildung für die ca. 50 Priesteramtskandidaten der Diözese; Seminar – Selbstfindung und Vorbereitung auf den »Dienst« in Gemeinschaft, das heißt in gemeinsamem Suchen, gegenseitigem Stützen und offenem Austauschen; Zusammenleben in einer pluriformen Gruppe, da Studenten vom 1. bis 12. Semester dort wohnen; Studium in der überschaubaren und von persönlicher Beziehung geprägten Hochschule; über das Formelle hinaus Kontakt zu Hausleitungen (Regens und Spiritual) und Professorenkollegium; unkomplizierte Verbindung zur Bistumsleitung (zum Beispiel sucht der Bischof einmal wöchentlich das Seminar auf). So kam ich nach Fulda, um den Weg zum Priestertum anzugehen in der frei gewählten Verbindlichkeit eines neuen Bezugsrahmens, wozu auch eine Loslösung von vorhergehenden Verpflichtungen in Familie, Pfarrjugend usw. gehörte.

Was erwartete mich dort?

Ehrlich gesagt: Der Übergang war abrupt; dabei fiel mir das Einfügen in das Seminarleben mit seinen eigenen Abläufen und starr erscheinenden Ordnungen noch schwerer als der Zugang zum Studium.

a) Zunächst, da durchgehend »propagiert«: Seminar als »Wüste«, das heißt Ort des Nachdenkens in bewußter Trennung von außen, Stätte der stillen Vorbereitung im Gebet, geistlicher Betrachtung und gemeinsamer Übung oder in ruhigen persönlichen Gesprächen mit Spiritual und Regens. Doch: Diese Stille konnte als aufgezwungene Grabesstille wirken, gerade für uns jüngere Studenten, weltverbunden und lebenshungrig, wie wir waren. Gesprächskreise, Rekollektionen sowie gemeinsame Unternehmungen (Sport, Fahrten . . .) brachten etwas Luft. Diese Konzentration auf »uns, die wir uns auf den priesterlichen Dienst vorbereiten«, eine sicher nicht in böser Absicht gedachte, aber doch vollzogene sofortige Vereinnahmung von Anfang an, konnte erschrecken, zeitweise sogar abschrecken. – Sicher wollte ich einen verbindlichen Weg einschlagen, war zu Konkretheit bereit . . . Doch: Wo blieb das Eingehen auf unsere ganz persönlichen Motivationen und Hintergründe, das offene Zur-Kenntnis-Nehmen unserer ureigensten Fragen? Wie wurde das »Abholen dort, wo die Menschen stehen«, bei uns versucht?

Jeder ging so seinen Weg, vorsichtig und tastend, zum Beispiel in bezug auf spirituell motivierte, aber wenig transparente Gruppen, was die Ausrichtung des »geistlichen Lebens« betrifft. Zwischenbemerkung: Für einen Neunzehnjährigen ist es meines Erachtens unmöglich, das Stundengebet zu absolvieren wie ein Kandidat kurz vor der Weihe. Dazu kommt ein weiteres: ich wollte diese ›puncta‹ nie als eine lästige Pflichtübung hinter mich bringen, sondern echt und ganz mit-voll-ziehen. Wie geht das aber ohne kontinuierlich einfühlsame Hinführung? – Fünf von uns elf Kurskollegen waren »Spätberufene«, schon vertraut mit Vesper und Laudes, Hausleben und Liturgie; wir versuchten es mit ihnen, den anderen nach! Auch Alternativformen durften geprobt werden. Doch wie ätzend und polemisch war oft nachher die Kritik, weil einer es anders machen wollte, weil einer anders sein wollte. Saß er nicht so fest im Boot oder war er nicht so festgefahren? Was fehlte ihm, wenn er andere Formen brauchte?

b) Das Seminar als »Begegnungszentrum«, aus dem oben Angedeuteten ersichtlich und von größter Bedeutung. Denn gerade das Seminar hat seine Chancen, als Diskussionsforum in überschaubarer Runde, als Markt der Möglichkeiten ehrlich gewagter Versuche, neue Wege zu beschreiten, neue Formen zu finden, in einer Liturgie, die zu ganz-menschlicher Beteiligung einlädt, in einem Kommunikationsfeld, das helfen könnte, die Masken und Mechanismen abzubauen, anstatt sie zu verstärken, durch Einübung in Gemeinschaft das Umgehen mit Menschen zu erlernen und zu verfeinern – gerade auch mit »unbequemen« – anstatt auf Gruppen von gleichgesinnten Sympathisanten auszuweichen. Vor dem »Um-gang« stehe stets: »Ein-gehen« auf; das setzt voraus: sich öffnen, aus sich heraus-gehen und auf den anderen zu-gehen.

Wer dies jetzt nicht übt und wagt, wie soll er es später können? – Wieder ein »Pfarrherr« mehr, wo unsere Gemeinden doch »Pfarrer«, Partner und Pastores, Diener des Wortes und »Mitarbeiter an der Freude« brauchen! Eine harte Erfahrung: Wie wenig Sensibilität füreinander, gerade auch für die Nöte des einzelnen; für berechtigte Anliegen und Fragen, wie wenig Ermunterung und Bestätigung oder gar Aufforderung zu Kritik und ernster Auseinandersetzung! – Ist das »Friede, Freude . . .?«

Woran »krankte« das Ganze? Sicher *auch* am mangelnden Engagement des einzelnen, sich couragiert in der Gesamtgruppe zu äußern, einzusetzen und damit auch zu

riskieren; dazu an zu sehr auf äußere Vollzüge ausgerichteter Kontrolle seitens der Seminarleitung anstelle von wohlwollender, evtl. sogar individueller Begleitung; an zu inflexiblen Abläufen, die stets zudem auf die Gesamtkommunität bezogen sind (Ausnahme: Gesprächskreise).

Das Seminar – als internes Begegnungsforum – scheint mir durchaus sinnvoll, wenn es zu einem Ort wird, wo etwas »spielt«, wo Kommunikation in horizontalen *und* vertikalen Milieus, das heißt in der Gesamtkommunität *und* in mehreren Gruppen (wie Kursgruppe, Equipe, Team mit pastoralem oder spirituellem Schwerpunkt usw.), immer wieder versucht wird; wo bei durchaus regelmäßigen Gelegenheiten die Verantwortlichen *und* Studenten zu Wort kommen können. (Beispiele: 1. Dienstag im Monat Regentenabend über Fragen der »Hauspolitik«; eine Woche später ein Abend mit dem Bischof über Situation der Diözese usw.; sodann am 3. Dienstag Gespräch mit dem Subregens über hausinterne Abläufe . . .; schließlich Anregungen für ein spirituelles Monatsthema von seiten des Spirituals.) Jeder von ihnen hat ja weiter die Möglichkeit, in Gruppen oder Einzelgesprächen Fragen oder Anregungen entgegenzunehmen sowie in den Gottesdiensten Impulse weiterzugeben.

Genügt es jedoch, nur im eigenen Kreis Vorstellungen zu entwerfen und Entwürfe vorzustellen und zu diskutieren, ohne gezielt und gleichzeitig nach »außen« zu treten und »Außeneinflüsse« mit hineinzunehmen in die »Hauswelt«? – Seminartage und Eintagesexkursionen sind bestimmt ein Anfang, ein regelmäßiges oder zumindest häufigeres Engagement außerhalb des Hauses wäre meines Erachtens eine durchaus sinnvolle Weiterentwicklung – zumal in Fulda-Stadt zur Zeit keine Kapläne mehr eingesetzt werden können. Das Seminar als »pastoral-spirituelles Lern- und Begegnungszentrum« – mit Außenwirkung bei gleichzeitiger gründlicher Reflexion, das könnte realistischer und motivierender sein als ein Seminar als Insel und als »kirchliches Ghetto«, in der dauernden Gefahr, sich zu einer »liturgisch-klerikalen Käseglocke« zu entwickeln. Es geht bei diesem Außendienst nicht darum, andere zu versorgen oder »Laienengagement« überflüssig zu machen, sondern darum, Zusammenarbeit mit anderen zu lernen und die »Früchte« davon in das Seminarleben hineinzutragen. Die zu große Distanz zur »Welt draußen«, zu der, wenn Eigeninitiativen unterbleiben, so gut wie keine Verbindung und Vermittlung bestehen, muß überbrückt werden.

Ein konkretes Beispiel aus der eigenen Erfahrung: Um diese Kluft zwischen Seminarwelt und normaler Außenwelt zu überwinden, kümmerte ich mich – mit anderen – um den Aufbau der Jugendarbeit in meinem Heimatdekanat, eine dankbare Aufgabe, zugleich notwendiger »Rückbezug zur Basis« und willkommene Möglichkeit, Studium und Reflexionen aus dem Seminar einmal umzusetzen und zu konkretisieren. Die daraus kommenden Erkenntnisse wirkten wiederum anregend auf meine Art, im Seminar zu leben sowie das Studium anzugehen.

In ähnlicher Weise den Eigeninitiativen des Studenten überlassen – und damit leider oft unterlassen –, blieb das Verhältnis *zwischen Seminar* und *Priestern* im seelsorglichen Dienst. Zwei Fragen stellen sich bei mir ein: Sollte es nicht möglich sein, ungezwungen und angstfrei einen derartigen Austausch anzuregen, der mehr »privatfreundschaftlich-brüderlich« und weniger offiziell bestimmt ist? Und das »Hineinwachsen in das Diözesanpresbyterium« wirklich nur Sache der einen Seite, der Seminaristen, so daß Priester nur bei Kursen, Exerzitien oder Bischofskonferenzen im Haus anzutreffen sind? Wie förderlich für eine realistische Sicht der Lage und zu-

gleich wie stimulierend für eine umfassend gesehene und ernst genommene Ausbildungsphase könnte ein häufigeres Begegnen sein, wo Erfahrungen ausgetauscht und Erkenntnisse weitergegeben werden, ohne daß man der Versuchung der Selbstbeweihräucherung erliegt?!

Ich bin überzeugt, all das – noch dazu: persönlicher Kontakt und auch offener Austausch mit Studierenden anderer Fachbereiche (entfiel in Fulda), intensivere Begegnung mit Laientheologen, verstärktes Engagement in ökumenischer Richtung, Einbringen von Praktikumserfahrungen in die Seminargemeinschaft, Reflexion über Eindrücke der Außensemester – all das könnte eine wohltuende Wirkung auf das Leben im Seminar haben. Es sollte von 3 Faktoren bestimmt sein, die es in eine lebendige, gegenseitige Vermittlung zu bringen gilt: das Studium (a), die Konfrontation mit der Lebenswirklichkeit (b) und die Herausbildung einer grund-legenden Spiritualität (c).

a) Das Studium der Philosophie und Theologie

Dabei ist die Scholastik nicht der alleinige Ausgangspunkt. Tendenzen der Gegenwartsphilosophie und dabei die vielschichtige, oft verzweifelte Frage nach dem Sinn menschlicher Existenz – nicht zwingend identisch mit der Frage nach Gott, schon gar nicht gleichzusetzen mit der Frage nach dem Gott der christlichen Offenbarung der Tradition – sollten verstärkt berücksichtigt werden. Ein offenes Eingehen auf die verschiedenen Strömungen in Philosophie und Geistesgeschichte, einschließlich Vertreter wie Kierkegaard, Nietzsche, Sartre oder der Frankfurter Schule usw., ist dringend erforderlich. Dabei sind religionsphilosophische Erwägungen – mit fundamentaltheologischem Kolorit – in einer weiteren Reflexionsphase durchaus von Bedeutung. Eine gut fundierte Darstellung der geistesgeschichtlichen Richtungen und Epochen, jeweils im Zusammenhang mit der Gesamtentwicklung gesehen, könnte erhellend sein – auch für gegenwärtige Evolutionen und Tendenzen. Weder eine Spekulation um des schönen Gedankens willen noch eine Faktenanhäufung ohne innere Verbindungen erreichen den Studenten in seiner *eigenen* Fragestellung, ja zielen leider nur zu oft an ihm vorbei, was doppelt bedauerlich ist: einerseits werden wertvolle Inhalte gar nicht aufgenommen, weil »geheimnisvolle« Terminologie und unklare Systematik den rechten Zugang erschweren; andererseits bleibt der einzelne Student in seinem eigenen, spezifischen geistigen Hintergrund ungefragt bzw. alleingelassen.

Im günstigsten Fall wird der Studierende so geführt, daß er sich auf Gedankenbewegungen anderer einmal einläßt, daß er ihre Gedanken nachdenkt. Es unterbleibt die persönliche Implikation (weil er sich nicht eigene Gedanken zu machen braucht), genauso wie die Konfrontation mit »systemkritischen« Entwürfen oder Alternativlösungen. Es bleibt daher bei mäßiger Reproduktion und oft ungenauer, oberflächlicher Interpretation, da die innere Logik nicht aufgedeckt wurde. Auf diese Art wird ein höchst umfangreiches, oft unnötig großes Pensum auf Formalia oder Kompaktfakten komprimiert und reduziert – damit häufig gefährlich verkürzt, wenn nicht gar entleert!

Gleichen Tendenzen gilt es auch beim Kirchengeschichtsstudium zu wehren wie bei den biblischen Einleitungswissenschaften. Eine Konzentration auf wesentliche Entwicklungen und ihre Breitenwirkungen, dazu eine Zusammenschau mit erheblichen

Fakten der außerhalb der Kirchengeschichte entscheidenden Abläufe der Profangeschichte[1] wäre ein positiver Impuls gegen die allgemeine heutige Tendenz der Enthistorisierung!

Ebenso eine klare Darstellung der Forschungen der Bibelwissenschaft, eine kritische Würdigung und Sammlung der verschiedenen Richtungen und Einwände, soweit möglich konkretisiert an Texten, eine grundgebende Hermeneutik, eine Berücksichtigung der Erfahrungen der Studenten mit bestimmten Texten, ein breiterer Überblick über entscheidende religionswissenschaftliche Erkenntnisse, Wege und offene Fragestellungen würden hinführen zu einer fundierten, aber zugleich argumentativen Exegese, damit zu einer lebendigeren, menschlichen Verkündigung des Wortes Gottes[2].

Ein bewußteres Studium mit persönlicher Beteiligung der Studenten und der Professoren erscheint allerdings nur möglich, wenn bestimmte Vorbedingungen gegeben sind: ein allmähliches Hinführen zur Abstraktionsfähigkeit – sie darf und kann nicht vorausgesetzt werden –; gezielte Ausrüstung mit dem notwendigen Instrumentarium (zum Beispiel philosophische Grundterminologie: Begriffe weniger als Vokabeln, sondern mehr in ihrer Entstehung und Wirkgeschichte sehen lernen); eine vernünftige Regelung bezüglich des Sprachenstudiums[3]; grundsätzliche Anerkennung der menschlich-persönlichen Kompetenz des einzelnen, gerade auch in seinem eigenen Fragen- und Erfahrungshorizont; eine »dialogische Vorlesungsgestaltung«, wozu gerade eine kleine Hochschule einlädt!

b) Konfrontation mit der Lebenswirklichkeit

Alle diese Studien, samt ihren Methoden und Inhalten gilt es nun, nicht vom Leben außerhalb des Seminars zu isolieren, sondern gerade das Gegenteil ist erforderlich und fruchtbringend: Studieninhalte und daraus gewonnene Reflexionen sind in dauerndem Bezug zu sehen bzw. zu setzen mit der Lebenswirklichkeit, in der wir alle stehen. Nicht nur Liebe, Friede, Geborgenheit . . ., sondern auch Leid, Krieg, Einsamkeit müssen Raum finden im christlichen Lebensentwurf. Daher ist eine offene Auseinandersetzung untereinander und mit Andersdenkenden nötig, denn es geht – auch in kleinen Dingen – aber nicht mit Pedanterie oder Totalitarismus – um den »Streit um die Wahrheit unseres Lebens«.

Es wäre hybride und verfehlt zu behaupten, die Antwort dazu immer schon parat zu haben und zu glauben, die »Mitte des Lebens« immer schon zu besitzen. Fragen

---

[1] Die politisch-religiöse Vorgeschichte der Reformation; oder die aufkommende Industrialisierung und ihre Impulse auf politisch-geistig-ethische Strömungen; oder: Die NS-Zeit in ihrer tieferen Problematik usw.

[2] In Seminaren könnte dazu eine Vertiefung durch typische oder frei gewählte Beispielstudien erfolgen (z. B. Untersuchung der Vorfälle von 1517–55 anhand von zeitgenössischen Texten aus verschiedenen Lagern . . . oder: Durchproben mehrerer exegetischer Methoden incl. materialistischer Exegese an signifikanten Texten; danach erst kritische Würdigung). Das Erlebnis des Exegetisierens, Philosophierens usw. in actu ist hilfreicher, wenn auch riskanter als Vorträge und vorschnelle Behauptungen.

[3] Studenten, die Lateinisch und Griechisch, evtl. noch Hebräisch nachlernen sollen, beginnen ihr phil.-theol. Studium oft eigentlich erst im fünften Semester.

müssen als Fragen genommen werden, Antworten können keine weltfernen Rezepte oder stereotype Sprüche sein. Nur wenn wir Unterbrechungen im sonst so wohlgeschmierten Ablaufsystem zulassen, wenn Platz ist für Spontaneität, Kreativität, Individualität (»Sein gilt mehr als Haben«) und unvorhergesehene Situationen, wenn Auseinandersetzung und Differenz nicht als Machtkampf oder Entzweiung mißbraucht oder diffamiert werden, steht das Studium auch in echter Korrespondenz zum Leben. So kann es – wie dieses selbst – farbig werden. Gute Vorlesungen in Anthropologie, Psychologie und Religionspädagogik waren dazu ein Anfang; natürlich liegt der entscheidende Schritt, Querverbindungen zur Lebenserfahrung und Wirklichkeitsbewältigung herzustellen, beim Studenten selbst; doch es muß auch im äußeren Ablauf und im inneren Aufbau seiner Umgebung die Möglichkeit dazu bestehen.

c) Integration in eine persönliche Spiritualität

Diese Vermittlung ist vom Studenten selbst zu leisten – Impulse erhielt ich in Predigten (Regens u. a.), in Gesprächen (zum Beispiel mit dem Spiritual), in gezielten oder zufälligen Auseinandersetzungen mit Mitstudenten und Freunden, durch die Dekanatsjugendarbeit, bei Reisen und Rundfahrten . . . kurz: Begegnung, Besinnung und Bewußtheit versuchte ich zu integrieren in eine ganz persönliche Spiritualität, der ich auf Anhieb keinen »Titel« geben könnte. Empathie – und nicht Teilnahmslosigkeit, Offenheit und Weite – und nicht verschlossene Engführung. So erkannte ich allmählich, daß Offenheit eine konzentrierte Mitte braucht, daß Solidarität über Gesinnung hinausgeht, daß abgewogene Entschlossenheit keine egoistische Selbstdurchsetzung sein muß, auch: daß Jesus keiner der farblosen Mitte war, sondern daß er »anderes« war – und dafür wurde er, ganz Mensch als der Sohn Gottes, gekreuzigt. Mir wurde deutlich, daß wir unsere menschlichen Fähigkeiten und Bedürfnisse erst einmal wahr- und ernstnehmen müssen (zum Beispiel Sexualität als positive Antriebskraft sowie als Sensibilitätsfaktor im Umgang mit anderen), bevor wir von Abtötung und Selbstverleugnung reden.

Erst wer sich als ganzer Mensch, wie er ist, sehen und annehmen kann, weil er Annahme erfährt und sich zugleich immer schon angenommen weiß, kann anderen ebenso – und das heißt angemessen oder »christlich« – begegnen. Denn um das gelebte Zeugnis von diesem grundsätzlichen Angenommensein, von der unbedingten und endgültigen Zuneigung Gottes zu uns Menschen, die in Jesus Christus geschichtliches Ereignis wurde und die die Menschen zum Selbstsein befreit, darum geht es doch zentral im Christentum; davon sollte auch »Priesterausbildung« durchprägt sein.

Schnell kommen wir zu Fehlformungen, wenn notwendige Selbstannahme und berechtigte Selbstliebe als nebenrangig zählen. Folgen sind nur zu oft: unbewußte Projektionen, unglückliche Kompensationsmechanismen, falscher Heroismus, Aktionismus, Festhalten an Kleinigkeiten. Sie führen allerdings eher von der Wirklichkeit unseres Lebens weg als hin, hin zu einem angstfrei-gläubigen Verhalten in den verschiedensten Lebenssituationen. Gerade dies ist die Gefahr bei Berufszweigen, denen es »um die anderen« geht, sich selbst aus dem Blick zu verlieren![4]

[4] Es versteht sich von selbst, daß hier keiner gefühllosen Egozentrik oder ungeduldigen, süchtigen und intoleranten Ichbezogenheit das Wort geredet wird.

Fulda . . . Paris: Impressionen und Gedanken

Aus der wohlgeordneten Vorgeplantheit und Rundumversorgtheit des Seminarlebens führte mich mein Weg – nach einem vierwöchigen Betriebspraktikum mit Akkordarbeit in drei Schichten – weiter nach Paris, für mich Ort der Rückschau aus Distanz, Stätte neuer Erfahrungen, Erkenntnisse und Ausblicke.

Aus der frühen und steten Versuchung zu Selbstverschließung und Verabsolutierung des eigenen Standpunkts kann ich aber nur heraus, wenn ich die Türen öffne und offen halte, wenn ich mich ein-lasse auf anderes, wenn ich den sicher wichtigen Selbstbezug unterbrechen lassen und Raum geben kann für neue Beziehungen außer mir, nun außerhalb des gewohnten Rahmens, der mich zwei Jahre umgeben hatte. – »Das Wahre der Persönlichkeit ist eben dies, sich durch Versenktsein in das Andere zu gewinnen!«[5] Hegels Resümee hat für mich seine volle Gültigkeit, wenn ich an diese Studienphase zurückdenke.

Der Wechsel war enorm; Die neue Umgebung nahm mich ganz in ihren Bann![6] – Das Gespür der Menschen füreinander, das trotz aller Großstadtanonymität und Geschäftigkeit immer zu bemerken war, die Aufmerksamkeiten, die vielen kleinen – nicht nur mir, einem Ausländer, gar einem Deutschen gegenüber –, der spielerische Umgang miteinander, das kreative Improvisieren in den verschiedensten Situationen, die stärker zum Ausdruck gebrachten Gefühle wie Lebensfreude, Sympathie, Trauer, gerade auch in Bereichen, wo bei uns der Mut zur Subjektivität als »Aufspielung«, »Überhebung der Eigenperson vor der Sache« und »Relativierung« und somit als »Untugend« abgelehnt wird (zum Beispiel in der Verkündigung), all diese vielen Dimensionen wirkten auf mich anregend und vermittelten mir ein intensiveres Lebensgefühl. Als ich nach drei bis vier Wochen die größten Sprachbarrieren überwunden und Kontakte gefunden hatte, wurde mir klar: der »Sprung ins kalte Wasser«, allein ins fremdsprachige Ausland zu gehen, würde sich lohnen.

Theologiestudent in Paris

Theologie sowie Studium überhaupt – Konfrontation mit der Lebenswirklichkeit und: Integration in eine individuelle Spiritualität – waren auch in Paris Leitthemen meiner »Lehrzeit auf der Wanderschaft«, wenn auch unter stark veränderten Vorzeichen.

Um »mehrgleisig« zu fahren und um in der kurzen Zeit möglichst Einblick in verschiedene Hintergründe nehmen zu können, immatrikulierte ich mich an drei Lehr-

[5] Hegel, Vorlesung über Phil. der Religion II/2 ed. Lasson, S. 81.

[6] Diese Stadt, so farbenfroh und geschichtsträchtig, pulsierende Lebensfülle – in allen Schattierungen, diese Menschen aus allen Kontinenten und ihre Art zu leben, so unterschiedlich sie war, so wirkte sie doch viel leichter und ungezwungener als das, was ich kannte. Paris, nicht nur französisches Kulturzentrum und Weltmetropole, sondern auch Zentrum der französischen Theologie und ihrer verschiedener Stränge sowie Treffpunkt vieler Nationalitäten in ihrer Lebensart und Wirklichkeitssicht, somit auch Erleben von Weltkirche und Stätte unterschiedlichster Versuche, Zugänge zu einer glaubwürdigen und erlebbaren Verkündigung der Liebe Gottes zu den Menschen. – Nun wurde mir auch deutlich, in welcher Gefahr das Seminar stand, »Schneckenhaus« zu werden oder »Gewächshaus zu sein für Setzlinge von Rotbuchen, Trauerweiden oder Birken«!

häusern: in Priorität am Institut Catholique, zwar *école privée* aufgrund der Trennung Staat–Kirche (die einzige staatlich-theologische Fakultät ist in Straßburg), jedoch keine geschlossene kirchliche Hochschule (Studiengebühr für ein Studienjahr: 1920 Francs); dazu an der Sorbonne (Gebühr: 100 Francs) und schließlich noch an der Jesuitenhochschule Centre Sèvres, zugleich Zentrum für Weiterbildung der Laien und Spezialausbildung von Theologen.

Die Nahbarkeit der Professoren, ihr persönliches Engagement bei der Sache und das deutliche Interesse für die Hörer, das gute Verhältnis zu den Mitstudierenden, von denen die meisten einen höchst interessanten Hintergrund mitbrachten und davon mit-teilten[7], die Unkompliziertheit und Herzlichkeit, die häufige Unterbrechung der »Kommunikation in eine Richtung«, da ja auch die Hörer oft wichtige Fragen, Einwände oder Anregungen einzubringen hatten, all dies machte aus der Vorlesung einen Vorgang und Fortschritt, hin auf Wesentliches.

Der Ansatzpunkt bei Anfragen unserer Zeitgenossen, ob Christen oder nicht, letztlich bei unseren eigenen Fragen, sowie das Bemühen, Erkenntnisstand und Ergebnisse anderer Wissenschaften und Disziplinen (zum Beispiel Psychoanalyse, Archäologie, vergleichende Religionswissenschaft) in theologische Betrachtungsweise einzubeziehen, war mehr als Wissensvermittlung – Zugänge wurden eröffnet, so daß auch die Hörer Zugänge für andere schaffen konnten. Die äußere Situation der Kirche in Frankreich sowie der innere Aufbau erlauben keine akademische Theologie, die sich um abgerundete Systematik bemüht, an den Problemen der Gegenwart aber vorbeizielt, da sie an eine Vermittlung zu ihnen gar nicht denkt bzw. zu denken braucht.

Gerade in der Dogmatik, Moraltheologie oder Exegese wirkten die Versuche durchaus treffend und waren auch ohne Konzentration auf geschichtstheologische Entwürfe oder »imago-dei-Lehre« usw. fundiert und überzeugend. Der Griff für die persönliche und später pastorale Umsetzung wird zwar nicht mitgeliefert, aber Halterungen für ihn sind vorgesehen.

Das persönliche Interesse der meisten Professoren an den Meinungen der Studierenden (parallel: Gemeindesituation; s. u.), der grundsätzlich vorhandene Freiraum für Diskussion und Gegenmeinung, den wir fleißig nutzten, das Kennenlernen der anderen Mitstudenten bei Gesprächen und gemeinsamen Unternehmungen, diese Faktoren ließen den einzelnen als Person hervortreten und gelten, wirkten so motivierend, die »Entdeckungsreise« fortzusetzen.

»Das Wahre der Persönlichkeit ist eben dies, durch Versenktsein in das Andere« und Voranschreiten mit anderen »zu gewinnen«! – Hier in dieser Umgebung, die so voller verschiedener Situationen und Impulse war, wurde mir bewußt, daß Schauen, Sich-Ergreifen-Lassen und Betroffenheit zwar grundlegend – auch für unser Studium – sind, daß es dabei aber nicht bleiben darf. Neben dieser keineswegs passiveren Handlungskomponente muß die Äußerung in Wort und Tat erfolgen, Klärung und Erklärung, Einblick nehmen und Einblick geben.

Beispiel Studium: In einem Seminar in Dogmatik ging es darum, einen Zugang zur Christologie zu finden; die Entwürfe und Vorstellungen von Chalcedon, Luther,

[7] Erfahrungen aus anderen Berufen (mehrere waren vorher Lehrer, Arzt, Arbeiter, einer Generalsekretär einer Partei in einem Departement), aus anderen Studienzweigen (überwiegend psychologisch-philosophische, aber auch technische Disziplinen), aus mehrjähriger pastoraler Praxis, aus anderen Ländern (Nord- u. Lateinamerika, Asien, Afrika).

Nietzsche, Pannenberg und Cullmann, Kasper und Duquoc wurden gemeinsam erarbeitet und durchgesprochen. Danach ging es darum, daß die 12 Teilnehmer für die verbleibenden drei Seminarsitzungen ihre eigene Christologie entwerfen, ausarbeiten und vorstellen, evtl. verteidigen.

Reflexion und Artikulation sind unbestritten wichtig, doch beide in einem Entwurf zusammenzubringen und nur von der eigenen, subjektiv-persönlichen Kompetenz her zu kombinieren und zu fundieren, das war für mich etwas Neues, Faszinierendes. – Aber genau diese Herausforderung ist doch gerade an den (die) gestellt, der (die) in den Dienst der Verkündigung gehen will.

Die Sache wurde ein voller Erfolg; denn nun kannten wir uns noch besser, die Entwürfe spiegelten ja die verschiedene Eigenpersönlichkeit wieder, die dahinter stand – ein Afrikaner dachte und sprach anders als ein 30jähriger Franzose oder ein junger Deutscher – und alle hatten doch etwas zu sagen, mit-zu-teilen. – Die Eucharistie schloß die letzte Sitzung.

Oder: In einem moraltheologischen Seminar wurden nicht Fundamentalmoralen analysiert und diskutiert, jedoch fundamentale Aussagen gefunden oder gemacht – ausgehend von Texten, Kurzspielen usw., zu denen jeder aus seiner Erfahrung einbringen konnte. Man kam damit nicht in Plaudereien oder zu effekthaschender Selbstdarstellung – denn es war auch Platz für die eigenen Schwächen!, sondern das Wesentliche kristallisierte sich dabei unwillkürlich heraus; ging es um die Frage des Todes, der Euthanasie, der Sexualität oder der Geschlechtlichkeit von Behinderten – es war immer der Sinn, die »Wahrheit des Lebens« das Leitmotiv und hintergründige Thema.

Ausgehend von Erfahrungen, die als menschliche Erfahrungen reflektiert werden im Welthorizont des Glaubens und integriert werden in den Lebensvollzug aus diesem Glauben, leistet die Theologie lebendige Vermittlungshilfe zwischen »Ererbtem« und Erlebtem[8] und zugleich Verbindung zu den verschiedenen, kompetenten Disziplinen. So wird sie lebendige, dialogische Theologie.

Die enge Anbindung der »Lehrenden« an Gemeindepastoral und Arbeit mit Basisgruppen macht einen Monolog undenkbar! Daher sind nicht Wesensumschreibungen Gottes das Hauptziel, sondern eher eine versuchte Antwort auf die drängende Frage, *wo* Gott ist, das heißt wie er im heutigen Kontext als Wirklichkeit erfahren werden kann, *ob* unsere christliche Botschaft auch bei Erfahrungen von Leid, Tod und menschlicher Schuld noch etwas Wirkliches zu sagen hat, ob die Künder der in Jesus eröffneten Zukunft und Hoffnung, anstatt Vorträge an und über die Köpfe der Menschen zu halten, den Menschen wahrhaft in seiner Lebenssituation sehen und ansprechen, so daß das Christentum als positiver Entwurf für Weltbewältigung erfahrbar und so Sinnerhellung möglich wird. Es kann und muß dazu eingeladen werden, sich darauf einzulassen; Raum für die freie Äußerung des einzelnen sowie der Mut zum Zuhören, oder zum Ich-Sagen oder zu neuen Wegen sind gefordert[9].

Die Zusammenarbeit der Priester in Equipes, das Zusammenleben in *vita communis*, das Zusammenwirken mit Laien in Sorge und Verantwortung, beim Planen und

---

[8] Vgl. B. Quelquejeu: »D'une foi reçue, que je dus refuser . . . acceder à une foi voulue!«

[9] Zum Beispiel hat ein Pfarrer im »Pigalle« eine Seelsorgsstelle aufgebaut, sein Restaurant ist Anlaufstelle für alle, die Hilfe brauchen, sein Gottesdienst offen . . .

Gestalten – oft über die Grenzen der Territorialgemeinde hinweg – verhindert u. a., daß der Priester zu einem »Einzelkämpfer« wird, gibt notwendigen Rückhalt und ermöglicht dabei ein Forum für »correctio fraterna«, Auseinandersetzung und Besinnung.

Durch zum Teil zufällige Bekannte hatte ich Kontakt zu Pfarreien der Innenstadt. Überrascht war ich über die Einfachheit, in der die ganze Arbeit verlief, über den oft weniger als schlichten Zustand der Kirchen, in denen aber dauernd jemand anzutreffen war, Kirchen, in denen es auch erlaubt war zu sprechen und nicht nur zu beten.

Beispiel: Eine Gemeinde in einer Hochhaussiedlung im Süden. Um die Anonymität zu brechen und etwas von Gemeinschaft wachsen zu lassen, wurde die »liturgie de la parole« (Wortgottesdienst) um wesentliche Elemente erweitert: Der Begrüßung durch den Priester oder einen anderen Verantwortlichen folgt als nächstes der »échange des nouvelles« – Gelegenheit für jeden, Neuigkeiten, die alle oder einige betreffen, einzubringen. Nach der Verlesung der »Lecture« gehen alle von der hinteren Hälfte der Kirche, die als Begegnungsforum gestaltet ist, mit nach vorne für den weiteren Fortgang des Gottesdienstes, die Kinder stehen um Altar und Lesepult. Bei der Predigt versucht der Priester, Impulse zu geben, animiert seine Gemeindemitglieder, Gedanken, Erfahrungen und Hoffnungen zu den betreffenden Texten mit-zu-teilen.

Beeindruckt war ich über die allgemeine Lebendigkeit und Zeitnähe, die überall zum Ausdruck kamen, nicht zuletzt bei den Liedern – sie sind durchaus symbolisch für das Bemühen der französischen Kirche, Kirche für den Alltag der Menschen zu werden und zu sein, so von der Sonne christlicher Freiheit und menschlicher Gerechtigkeit etwas mehr aufgehen zu lassen in dieser Zeit.

Die Vorarbeit zu alldem, was ich hier nur skizzenhaft darstellen konnte, wurde weitgehend auf der Fakultät geleistet. Denn nicht nur »Profi-Kirchenleute« und solche, die es werden wollen, saßen auf den Bänken in den Hörsälen, sondern eben auch viele »Laien«, die sich – zumindest bei den Abend- und Samstagskursen – weiter einarbeiten wollten in theologische Thematik und Problematik[10].

Durch Anregungen aus Vorlesungen, Gesprächen und Begegnungen wurde mir klar, daß theologische Bemühungen ihr Endziel nicht in schönen Spekulationen und dergleichen haben dürfen, die am Ende alles beim Alten lassen, sondern daß sie in immer neuen Versuchen dahin streben müssen, den Anruf und Aufruf des Christentums in unsere Zeit zu vermitteln. Dieser Ruf ist zugleich »Herausruf« aus verkrusteten Strukturen und Gottesideen, in denen der Mensch, wie er ist, keinen Platz – mehr – findet, und »Hineinruf« ist eine tiefere Gemeinschaft und Nachfolge Christi, die den Menschen in seiner *condition humaine* sieht, anerkennt und dabei mobilisiert, gegen

[10] So kamen meine Mitstudenten, die sich dort auf das Priestertum vorbereiteten, gar nicht auf den Gedanken, »Funktionäre Gottes« zu werden – mit Wissensmonopol und unteilbarer Vollmacht. Übrigens wurde ich, als Deutscher, oft gefragt: »Toi, tu vas devenir un fonctionnaire?« – Ich verneinte wegen der Assoziationen, die das Wort Funktionär in unseren Ohren hat, mußte aber zugeben, daß Priester bei uns Kirchenbeamte mit dem 2- bis 3fachen Einkommen ihrer französischen Mitbrüder sind, daß Arbeiterpriester bei uns als extrem oder exotisch gelten . . . Es waren nicht nur Freunde von der JOC (Jeunesse ouvrière chrétienne) oder Mitstudenten von der »Mission de France«, die unsere deutsche Wohlstandskirche für bedenklich hielten. – Wir können natürlich schnell einwenden: Deutschland ist eben nicht Frankreich; oder »Die sind ja bloß neidisch und außerdem auch nicht so katholisch.« – Die Fragestellung bleibt, und sie verdient intensiveres Nachdenken, als hier möglich ist.

unmenschliche Mechanismen sensibel und aktiv zu werden. Ein derartiges Christentum in und aus gläubigem Realismus, fundiert auf einer »Theologie von Erfahrung zu Erfahrung«, hat seine Chance und Berechtigung für die Gegenwart und die Zukunft, in Frankreich, aber auch in Deutschland.

Intensives Studium der verschiedensten Strömungen, die vielfältige Konfrontation von Studium und erfahrbarer Lebenspraxis und die lebendige Integration in einer so bereicherten Spiritualität, diese drei »Haken« hielten mich bei meiner Klettertour in der »Bergwelt der Erfahrungen und Eindrücke«, zugleich erlaubten sie mir, voranzusteigen, die Perspektiven zu vergleichen, »neue Steine zu betrachten und abzuklopfen«. Nicht zuletzt will ich hier die Bedeutung von »Klettergefährten« erwähnen, die auf die drei genannten Bereiche nicht unerheblichen Einfluß hatten; sie animierten zu Vertiefungen des Studiums durch kameradschaftlichen Beistand, sie motivierten zu neuen Sichten und Schritten durch brüderliche Anfragen und väterliche Tips[11]. Die Weggenossen aus fernen Ländern erinnerten, daß Deutschland, Frankreich und Italien nicht die Welt sind, die französischen Bekannten – oft Jugendliche aus einigen Pfarreien – machten klar, wo noch Fragestellungen liegen, die wenigen Deutschen ließen mich nicht vergessen, wo das eigentliche Einsatzgebiet lag.

Die Fuldaer Zeit sah ich in einem neuen Licht, der bergende Rahmen des Priesterseminars wurde mir bewußt, die Tatsache daß eigentlich immer Ansprechpartner da waren, manche Gelegenheiten, die wir ungenutzt verpaßten, aber auch die Mechanismen und teilweise unnötigen Abhängigkeiten traten klar ans Licht, dazu neue Impressionen: Wie kam es, daß man außer vorgedruckten Einladungen zu Rekollektionen und einigen Briefen von Freunden kein Lebens- und Interessenszeichen des Hauses vernahm, daß sich weder Studenten noch Verantwortliche des Hauses für einige Tage freimachen konnten, um die »Außensemester« vor Ort – oder an sonst vereinbarter Stelle – etwa gegen Ende des ersten Freijahres zu treffen (das gilt auch für andere Außensemesterkollegen)?

Neue Ansprechpartner fanden sich, wie schon erwähnt, schnell und in großer Vielfalt. Nicht geringen Anteil daran hatte das Haus, in dem ich wohnte.

Unter der Leitung von Redemptoristenpatres war es das Studienhaus, »Weltkirche unter einem Dach«. Jede Woche einmal bei der Mahlzeit, die ich dort einnahm, bei Gottesdiensten und den vielen kleinen Treffen tagsüber oder an Abenden gab es Gelegenheit, Einblick in die spezifische (Heimat-)Situation der Mitbewohner zu nehmen, offen Fragen zu stellen, Problempunkte zu diskutieren. Ein Kanadier und ein Spanier wurden mir Freunde, der erste war nach 15 Jahren Pfarreiarbeit freigestellt für ein »année sabbatique« – eine in Kanada durchaus gängige Praxis, der zweite promovierte gerade in Philosophie (über Bakunin), nachdem er ausführliche theologische und pastorale Studien hinter sich hatte, um zu rüsten für die Erwachsenen- und Bildungsarbeit seiner Diözese.

Das relativ hohe geistige Niveau, das nie ins Pathos von Selbstüberschätzung oder Überheblichkeit umschlug, sondern in einer äußerst dichten Kommunikation und sensiblen Umgangsweise miteinander zum Tragen kam, dazu die Leichtigkeit im Ange-

[11] Hier sei als Beispiel Yves Congar genannt, der sich zwei Stunden Zeit nahm, mich zum Thema einer Arbeit hinzuführen, der mir dadurch und dabei aber mehr vermittelte als nur gute Ratschläge für diese Arbeit.

hen und Meistern von Schwierigkeiten, die realistische, dynamisch-hoffnungsvolle Sicht der Situation aus einem unsere menschlichen Erfahrungen reflektierenden Glauben heraus, all das führte dazu, daß wir dem Gebirge aus Erfahrungs- und Lernmöglichkeiten nicht tatenlos, ohnmächtig und erschlagen gegenüberstanden. Was wir erlebten, war so vielschichtig, daß ich nur einige Szenarios aneinanderreihen möchte: das Erleben von echter Kameradschaft, neue Freundschaften, u. a. mit einem Clochard, einem Wirt, oder einem 87jährigen evangelischen Pastor; ständiger Treffpunkt für Studierende in Paris war übrigens die internationale Studentengemeinde; dort engagierte ich mich allerdings nicht in festen, regelmäßigen Gruppen, um frei zu sein für meine – oft kurzfristigen – Stippvisiten und pastoralen Erkundungszüge in und um Paris. Begeistert war ich von den so verschiedenen Versuchen, gegen Einsamkeit, Anonymität, Sinnverlust, mechanisches Christentum usw. anzukämpfen, so auf diese Weise kleine Zellen der Menschlichkeit zu schaffen in dieser Zehn-Millionen-Metropole, die für viele Wüste, Gefängnis, Endstation ohne Anschluß, Elend ohne sichtbaren Ausweg, Ort von nie endendem Einerlei usw. ist. Mein Weg heraus aus den Mauern führte mich über wohlerleuchtete Plätze auch in diese dunklen Ecken . . . und ich bin froh darum, denn gerade dort traf ich auch einige, die *nicht* tatenlos zusahen oder sich passiv hineingaben (worin?), die bereit waren – als Christen – sich gegen diese graue Masse aus Absurditätsglaube, Ungerechtigkeit, Beziehungslosigkeit . . . aufzulehnen, z.B. durch die Schaffung eines Begegnungszentrums in einem dieser Viertel (wenn auch in einem Abbruchhaus), durch die Aktion »Quartier vivant« oder durch die Bemühungen der gemischten Kongregation von St. Gervais mitten in Paris; zu ihren Gebetszeiten übrigens eine volle Kirche, viele, die gerade vorbeikamen, lebendige Stille und Gemeinschaft fanden und erlebten, die wiederkamen . . . Gott ist auch in Paris nicht tot, denn die Menschen leben noch, sie sind noch auf der Suche (vgl. Kard. F. Marty bei einer Soirée in der überfüllten Notre-Dame: »L'église, est-elle perdue à Paris?«).

Rückschau auf Paris und Ausblick auf Tübingen

Studium der theologischen Strömungen, Konfrontation mit der Lebenswirklichkeit und Integration in eine Gesamtspiritualität – das war in Paris für mich ein untrennbares Ganzes; Theologie hatte dann ihre Relevanz, wenn sie Anstöße für den gesamten Lebensvollzug überzeugend vermitteln konnte, dabei den Blick über binnenkirchliche Situationen hinausführte. »Charismatiker der Schwelle« haben dabei das Wort, genauso wie berufene Professoren, die den Bezug zum Leben, wie es ist, nicht verloren haben, oder Arbeiter, die nur durchhalten.

Zehn Monate Paris: sie waren nicht umsonst. Viele andere Orte bieten ähnliche Chancen, Lernangebote, neue Perspektiven zu wagen und zu erfahren, Einsichten ehrlich zu vergleichen und falls nötig zu revidieren.

Wo sollte ich meine Lehrzeit fortsetzen? Wo gab es neue Anregungen? Wo gab es das Klima, in dem es möglich ist, eigene Erfahrungen denen anderer offen gegenüberzustellen, ohne in einen »Konfrontationsdialog« zu geraten, theologische Ansichten zu äußern, ohne dafür »angeschossen« zu werden? Wo fanden sich Professoren, die aufgrund der Kompetenz ihrer Persönlichkeit und ihrer fachlichen Reife weitere,

echte Anstöße geben konnten? Verstieß es gegen »Demut und Gehorsam«, wenn ich noch nicht nach Fulda zurückkehrte? Meine Reise ging weiter nach Tübingen.

Warum nicht: Fulda–Paris–Fulda? Weil ich nicht pro forma ins Seminar zurückkehren wollte, zwar im Einklang mit Rahmenordnungen und Erwartungen der Verantwortlichen, aber gegen mein ehrliches, ganz persönliches Bedürfnis, die in den Vorjahren gewonnenen Einsichten und Erfahrungen – angeregt durch die Impulse an dieser lebendigen Universität – zu fundieren, kritisch zu prüfen und prüfen zu lassen. Voll eingedenk der »Vorentscheidung«, die ich mit dem Eintritt ins Fuldaer Seminar bewußt gefällt hatte, setzte ich den Ausbildungsgang fort; die Zeit zur »Vollentscheidung« sah ich noch nicht gekommen und wollte mich keinem unnötigen »Außen-, Reife- und Zeitdruck« aussetzen, sondern bewußt und frei meinen Weg suchen bzw. weitergehen, ihn notfalls engagiert zu erkämpfen. – Gespräche und Verhandlungen mit den Verantwortlichen in Fulda halfen, die Standpunkte zu klären, verdeutlichten, daß der Kontakt nicht gerissen ist, auch wenn eine – zumindest äußere – Distanz zwischen uns liegt.

Die Eindrücke der Pariser Zeit, die Erkenntnis, daß das Wesentliche wirklich in den Details liegt und spielt, dies stärkte mich darin, den Weg in einer vertrauensvollen Eigenständigkeit anzugehen bzw. fortzusetzen.

Das Leben in der Ruhe eines kleinen Dorfes am Fuße der Wurmlinger Kapelle oder im Treiben der Tübinger Uni-Szene, die Kontakte zu schwäbischen Mitbürgern – beim Skatspiel im »Adler« oder beim Kirchgang – oder die Begegnungen mit Studenten aller Fachbereiche und Richtungen, dazu immer wieder das gründliche Auseinandersetzen mit aktuellen Strömungen in der katholischen wie der evangelischen Theologie, all dies sorgt für Farbe und Schwung und verhindert dabei zugleich, daß wir uns ins studentische Ghetto oder weltferne Spekulationen verlieren. Der unkomplizierte Umgang mit Menschen anderer Herkunft, anderer Zielsetzung oder auch anderen Geschlechts fördert eine natürliche, gesamtmenschliche Reifung, das bedeutet in diesem Fall speziell: eine tragfähige Basis für den evtl. späteren priesterlich-seelsorglichen Dienst.

Theologiestudium, gezeichnet vom eigenen Schwitzen kritischer Aneignung und nicht vermiedener Auseinandersetzung, gespeist aus den Quellen der Geistesgeschichte und Gegenwartsproblematik, (1) dazu die vom Studenten selbst zu leistende Vermittlung zur Lebenswirklichkeit – auf sie sollte Theologie ja immer hinzielen – (2) und schließlich Hineinnahme all dessen in eine lebendige Gesamtspiritualität – in das Bemühen um einen wachen und wahren Gottbezug, der den Menschen nicht aus dem Auge verliert – (3), in dieser Dreipoligkeit sehe ich demnach auch meine Tübinger Lehrzeit.

*

Die Zur-Kenntnis-Nahme der Bedeutung dieser Dreipoligkeit für die Ausbildung, die Anerkennung mehrerer verschiedener Bezugsebenen und die Förderung von »horizontalen und vertikalen Milieus« nebeneinander, eine weniger von Ängstlichkeit und mehr von Vertrauen geprägte Haltung bezüglich neu gewagter, ernstgenommener Wege zum priesterlichen Dienst sollte in künftigen Rahmenordnungen nicht ohne Niederschlag bleiben bzw. bei der Handhabung vorhandener »Richtlinien« Raum und Ausdruck finden.

Um der erweiterten Fragestellung unserer Zeit, die über die je verschiedene Problematik der Haussituationen genauso hinausgeht wie über vorgefaßte, abgeschlossene theologische oder pastorale Konzepte, gerecht zu werden, sollten Seminare und Theologiestudien mehr sein als kirchliche oder intellektuelle Ghettosituationen.

Folgender Definitionsversuch würde über das Seminar, seine Möglichkeiten und Aufgaben, in etwa das zum Ausdruck bringen, was ich im voraufgehenden »öffentlichen und offenen Nachdenken über meine vier Jahre Wanderschaft« anzudeuten suchte: Seminar = motiviertes Studentenwohnheim mit spirituellem Angebot und mit Apostolatsauftrag.

Jeder Student bringt hier seinen ganz besonderen Hintergrund mit und ein, seine Motivationslage, die ihn bewogen hat, den Weg zum priesterlichen Dienst zumindest zu versuchen, seine ganz eigenen Erfahrungen und Fragen, Vorstellungen und Erwartungen. Ein Studium, in dem die verschiedenen Strömungen und Zugänge bezüglich einer bestimmten Thematik und Problematik aufgezeigt bzw. gemeinsam erarbeitet werden, sowie ein vielfältiges, abgestimmtes spirituelles Programm (als Angebot), indem zugleich offene Reflexionen und »geistliche« Anstöße aus dem Studium und aus der Lebenserfahrung zusammenkommen, diese Dreipoligkeit wird dazu beitragen können, daß das Seminar wieder zu dem werden kann, was es wirklich sein könnte: Stätte einer lebendigen Gemeinschaft, in der etwas zwischen den Menschen spielt, ein Milieu, in dem etwas von dem versucht, gelebt und so erfahren wird von dem, was das Christentum in der heutigen Zeit der kritischen Herausforderung Positives einzubringen hat, eine Pflanzstätte (»seminarium«), an der keine Setzlinge gedeihen sollen wie in einem Gewächshaus, sondern wo junge Menschen zu überzeugenden, das heißt fundierten und offenen Persönlichkeiten werden können. Daß Herausgehen aus den bergenden Mauern dabei grundsätzlich mehr fördert als gefährdet, daß lebendiger Außenbezug (»Apostolatsauftrag«) für einen echteren Lebensbezug unverzichtbar ist, sollte aus dem hier Dargelegten deutlich geworden sein.

Abschließend bleibt als wünschenswert festzustellen, daß das Seminar – gerade im Sinne einer konstruktiven Ausbildung zum priesterlichen Dienst – nicht als alleinige Ausbildungsstätte verabsolutiert wird, sondern daß andere eigenständige Wege, die nicht immer leichtere Wege sind, auch weiterhin bzw. überhaupt ihr Recht bekommen.

Leben mit der »Rahmenordnung für die Priesterbildung«

Von Michael Hofmann

A. ZUR SEMINARSTRUKTUR DER PRIESTERAUSBILDUNG IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND[1]

Im Unterschied zu den Auseinandersetzungen um die Theologenausbildung in Holland[2] und im Unterschied zur Schweiz, wo man in einigen Diözesen das »integrierte Seminarmodell« versucht (Laientheologen und Priesteramtskandidaten im gleichen Seminar), hat Deutschland am Grundkonzept Priesterseminar, allerdings mit Modifikationen (Freisemester, eventuell Wohnmöglichkeiten außerhalb des Hauses) festgehalten. Zehn Diözesen der Bundesrepublik führen ihr Priesterseminar als Vollseminar (das heißt die Studenten wohnen bis zur Priesterweihe im gleichen Haus), zehn Diözesen haben Theologenkonvikt (bis zum theologischen Abschlußexamen) und Pastoralseminar oder Priesterseminar im engeren Sinn (vom theologischen Abschlußexamen bis zur Priesterweihe) getrennt. Diözesen, die über kein Vollseminar oder kein Theologenkonvikt verfügen, schicken ihre Studenten in ein anderes Diözesanseminar oder in ein überregionales Seminar (St. Georgen/Frankfurt, Canisianum/Innsbruck, Georgianum/München, Collegium Germanicum et Hungaricum/Rom). So halten alle Diözesen an der seminargebundenen Ausbildung ihrer Priesteramtskandidaten fest, und Studenten, die sich zum Beispiel erst nach dem Diplomexamen für den Priesterberuf entscheiden, bereiten sich wenigstens ein oder zwei Jahre in einem Priesterseminar oder Theologenkonvikt auf ihre Aufnahme und Zulassung zum Pastoralkurs vor.

Obwohl diese Regelung immer wieder hinterfragt wird – und das ist durchaus berechtigt und zwingt zur Auseinandersetzung –, ist aus den letzten Jahren kein nennenswerter Vorstoß in Richtung Abschaffung der Seminarstruktur der Priesterausbildung erfolgt.

Viele, denen ein Priesterseminar eine fremde Welt ist, denken bei »Seminar« an eine Art Kaserne oder Gefängnis, an eine Kaderschmiede oder ein Funktionärsschulungszentrum, an eine Festung oder ein Ghetto. Doch wer so denkt, hat sich vielleicht vom Baustil dieser Häuser (oft als »Kasten« bezeichnet) oder von gewissen Praktiken vergangener Zeiten täuschen lassen; jedenfalls besteht der Verdacht, daß er den Wandel der vergangenen Jahrzehnte nicht mitvollzogen und nicht registriert hat. Viele, hat man den Eindruck, haben auch noch nicht beachtet, daß die Studenten nicht immer, sondern nach Abzug der vorlesungsfreien Zeit nur ungefähr sechs Monate im Jahr im Theologenkonvikt sind.

Priesterseminar bedeutet heute wie früher gemeinschaftliche Einübung in die Nachfolge Jesu und gemeinsames Hineinwachsen in die Teilhabe an Jesu Auftrag und Sendung. Die geistliche Begleitung des einzelnen und der Gruppen, das gemeinsame

---

[1] Die Bezeichnung Priesterseminar wird im folgenden unterschiedslos für Theologenkonvikt, Pastoralseminar, Vollseminar verwendet.

[2] Vgl. KNA Aktueller Dienst – Ausland Nr. 188 vom 14. 8. 1980.

geistliche Tun, das Leben in Gemeinschaft und die erste Einführung in die Praxis sind die großen Chancen, die ein Priesterseminar anzubieten hat. In Zusammenwirkung von Fakultät und Priesterseminar soll der junge Mensch so weit begleitet werden, daß er es wagen kann, sein ganzes Leben in den Dienst Gottes und den Dienst an den Mitmenschen zu stellen.

Daß es so etwas wie ein Priesterseminar geben kann, folgt für mich aus der Tatsache, daß Jesus nicht einzelgängerische Christusschwärmer gewollt, sondern Jünger um sich geschart hat, und daß er sie nicht von heute auf morgen aussandte, sondern ihnen Gelegenheit bot, allmählich in eine immer tiefere Gemeinschaft mit ihm und in ein immer tieferes Verständnis seiner Botschaft und seines Auftrages hineinzuwachsen. Daraus folgt, daß nicht das Modell Ausbildungsanstalt oder Familie, sondern »das Gemeinde-, besser Jüngermodell« (W. Kasper) Norm des Zusammenlebens und der Ausbildung im Priesterseminar sein soll.

B. INHALT UND AUFBAU DER »RAHMENORDNUNG FÜR DIE PRIESTERBILDUNG«

Da die Rahmenordnung für die Priesterbildung (RO) nicht jedermann zur Hand sein wird, seien Inhalt und Aufbau hier kurz vorgestellt: In der Einleitung (RO 1–4) wird über Sinn und Zweck der Rahmenordnung und über ihre Beziehung zur allgemein für die ganze Kirche geltenden römischen »Grundordnung für die Ausbildung der Priester« vom 6. Januar 1970 gesprochen (RO 1–2), dann werden die wichtigsten Texte vor allem des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland genannt (RO 3) und aus ihnen Schlüsseltexte zitiert, an denen sich das Priesterbild der Rahmenordnung orientieren will (RO 3–4).

Als *Bildungsziel* wird formuliert: »Das Ziel der Priesterbildung ist der Christ, der aufgrund seiner menschlichen und geistlichen Reife, seiner theologischen Bildung und seiner pastoralen Befähigung geeignet und bereit ist, – der Berufung Gottes zu entsprechen und sich in Weihe und Sendung durch den Bischof für die Kirche als Priester in Dienst nehmen zu lassen in der Lebensform der Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen, – seine menschlichen, geistlichen und beruflichen Fähigkeiten so weiterzuentwickeln, daß er den in der Priesterweihe übernommenen Auftrag Christi an den Mitmenschen in der jeweiligen pastoralen Situation ein Leben lang wahrnehmen kann« (RO 5).

Als *Grundstruktur* dient der Rahmenordnung die Unterteilung in *Phasen* und *Dimensionen* der Priesterbildung:

Als *Phasen der Priesterbildung* nennt die Rahmenordnung
- »die Phase der Ausbildung, in der die Voraussetzungen für die Übernahme des priesterlichen Dienstes geschaffen werden;
- die Phase der unmittelbaren Hinführung zur Priesterweihe und der Einführung in den priesterlichen Dienst;
- die Phase der Fortbildung und Weiterbildung während des gesamten weiteren Lebens als Priester« (RO 6).

Als *Dimensionen der Priesterbildung*, von denen gesagt wird, daß sie sich gegenseitig durchdringen und daß die eine nicht ohne die andere zu verwirklichen ist, werden unterschieden (RO 7) und ausführlich dargestellt (RO 8–18):

- Geistliches Leben und menschliche Reifung;
- Theologische Bildung;
- Pastorale Befähigung.

Die *Ziele*, die in den drei Dimensionen während der einzelnen Phasen der Priesterbildung erreicht werden sollen, werden anschließend im einzelnen dargelegt. Dabei wird die *erste Bildungsphase* noch einmal sachgemäß unterteilt in eine 1. Stufe (1.–4. Semester), 2. Stufe (5.–6. Semester), 3. Stufe (7.–10. Semester).

Besondere Regelungen betreffen das Leben in der Kommunität des Seminars (RO 28; RO 44ff.), die externen Semester (RO 29), das Leben außerhalb des Seminars (RO 30).

Der Abschnitt *»Das Seminar«* (RO 44ff.) geht von der Überzeugung aus: »Die bisherigen Erfahrungen zeigen, daß auf ein Seminar als geistliches Ausbildungszentrum nicht verzichtet werden kann« (RO 45). Vorteile und Gefährdungen dieses Ausbildungsweges werden deutlich angesprochen (RO 45f.). Unter »Leitung und Mitverantwortung« (RO 49ff.) ist von der Verantwortung des Bischofs und des Presbyteriums für das Seminar (RO 49), von den Aufgaben des Seminarkollegiums, der Seminarleitung, des Spirituals (RO 50–56) und von der Mitverantwortung der Studenten (RO 57) die Rede. Weitere Abschnitte regeln die Mitgliedschaft im Seminar (RO 58–60). Die Hilfestellung bei der Klärung der Berufsfrage wird als ein entscheidender Dienst des Seminars deutlich herausgehoben (RO 61f.); ein umfangreicher Katalog stellt Kriterien für die Beurteilung der Eignung für den Priesterberuf zusammen (RO 63–67).

Ein großer Teil der Rahmenordnung befaßt sich mit der Regelung des *Theologiestudiums* (RO 68–127).

Hier werden nach Fächergruppen und Einzelfächern Studienziele, Studien- und Prüfungsinhalte (RO 69–105) umschrieben. Der Abschnitt »Struktur und Organisation des Studiums« behandelt den theologischen Grundkurs – die Schwerpunktbildung – die Koordinierung der Themenbehandlung – die Einheit der Theologie – Methodik und Didaktik (RO 106–116). Abschließend folgt ein Überblick über »Grundelemente einer Studienordnung« (RO 117–122), »Grundelemente einer Prüfungsordnung« (RO 123–125) und ein »Studienverlaufsplan« (Stundentafel) (RO 127).

Die zweite und die dritte Bildungsphase werden nach dem oben genannten Schema skizziert. Die *zweite Bildungsphase* »Hinführung zur Priesterweihe und Einführung in Leben und Dienst des Priesters« (RO 128–145) wird unterteilt in 1. Stufe »Von der Aufnahme in das Pastoralseminar bis zur Priesterweihe« (RO 132–139) und 2. Stufe »Berufseinführung von der Priesterweihe bis zum Pfarrexamen« (RO 140–145). Die Rahmenordnung sieht also die ersten Kaplansjahre noch als Zeit der »Einführung in Leben und Dienst des Priesters«. Das stellt an die Auswahl des ersten Pfarrers, an die Berufsbegleitung und an die Zusammenarbeit aller Verantwortlichen dieser Stufe besondere Anforderungen (RO 144).

Dem Abschnitt über die *dritte Bildungsphase* (RO 146–166) ist eine Charakteristik über den »Dienst des Priesters im Wandel von Gesellschaft und Kirche« (RO 148)

und ein Überblick über den »Wandel im Leben des einzelnen Priesters« (RO 149f.) vorangestellt. Daß auch der Priester im Ruhestand nicht vergessen wird (RO 156–160), ist nicht nur ein Zeichen der Reverenz und Sympathie, sondern Ausdruck dafür, daß die Rahmenordnung ein Gesamtkonzept der Priesterbildung vorlegt.

Die Rahmenordnung schließt mit einem Appell an die priesterliche Solidarität (RO 160) und nennt Bedingungen und Voraussetzungen für Fortbildung und Weiterbildung (RO 161–165). Auch an überdiözesane Angebote ist dabei gedacht (RO 166). Wie schon am Anfang (RO 1) steht auch hier am Schluß der Auftrag, Ausbildung und Fortbildung aller pastoralen Berufe zu koordinieren (RO 167).

C. MARGINALIEN ZUR »RAHMENORDNUNG FÜR DIE PRIESTERBILDUNG«

Eine Beurteilung der Rahmenordnung für die Priesterbildung wird immer sehr individuell sein: Manch einer wird vielleicht schon bedauern, daß es so etwas wie Freisemester (Studium an einem anderen Studienort im 3. Studienjahr) gibt. Andere sähen am liebsten die Institution »Seminar« überhaupt abgeschafft. Einer mag für größtmögliche Festlegungen plädieren, ein anderer hält es mit René Voillaume, der den »Kleinen Brüdern Jesu« gesagt haben soll: »Legt nichts fest, sondern lebt!«

Trotzdem seien hier einige Anmerkungen gewagt. Mehr als Anmerkungen, und zwar persönlich gefärbte Anmerkungen können es nicht sein. (Von den Akzenten, die hier gesetzt werden, auf die Verhältnisse in der Diözese des Verfassers zu schließen, wäre allerdings ein voreiliger Mißgriff.)

1. Geistliches Leben und menschliche Reifung

Es ist ein Positivum der vorliegenden Rahmenordnung, daß sie solchen Wert auf ein reifes, waches und entfaltetes Menschsein legt. Alles, was zu einer gewinnenden Art und zum gesunden Menschsein gehört, wird hier genannt, angefangen von der Aufrichtigkeit der Gesinnung und den guten Umgangsformen bis hin zur Annahme der eigenen und der fremden Grenzen (RO 12). Von geistiger Auseinandersetzung, sozialem Einsatz, musischer Bildung, gestalterischer Tätigkeit, Spiel und Sport ist die Rede (RO 22), ebenso von wachem Interesse am politischen und kulturellen Leben (RO 35). Dem einzelnen Studenten sollen also nicht nur Wissen und Fertigkeiten vermittelt werden, sondern er soll »zu jener harmonischen Verbindung der menschlichen und übernatürlichen Fähigkeiten gelangen, die für ein echtes Zeugnis christlichen Lebens in der heutigen Gesellschaft notwendig ist« (RO 12). Allerdings ist es einfach, solche Forderungen aufzustellen und Ziele zu formulieren. Wie man dorthin führen kann, ist eine andere Sache. Manchmal mag der Eindruck entstehen, als seien nur Supermenschen und Heilige zum Priestertum berufen.

Sehr deutlich wird die geistliche Dimension der Priesterbildung hervorgehoben. Das ist verständlich; denn schon im Vorwort heißt es: »Daß Christus Gestalt gewinnt – dies ist der eine, umfassende Sinn von Priesterbildung« (RO S. 10). »Die Geistmitteilung durch die Priesterweihe, die Gestaltwerdung Christi im Priester und die bleibende In-

besitznahme seiner Existenz durch Jesus Christus, dies kann durch keine noch so perfekte Priesterbildung ersetzt werden« (RO S. 8).

Die Priesterweihe ist im Verständnis der Rahmenordnung mehr als nur Übertragung einiger zusätzlicher Rechte und Funktionen, sie ist Lebensengagement. »Die Priesterweihe gibt dem Kandidaten in besonderer Weise Anteil am Priestertum Jesu Christi und prägt ihn in seiner ganzen Existenz. So ist priesterlicher Dienst sowohl Dienst in Christi Person und Auftrag als auch Dienst in und mit der Gemeinde« (RO 134).

Die Christusbeziehung erscheint so als Angelpunkt priesterlicher Spiritualität (vgl. RO 8; 24). »Gleichförmigkeit mit Jesus Christus«, »in persona Christi agere«, »Sendung«, »Teilhabe am Priestertum Christi« (z.B. RO 3f.) sind Aussagen, in denen diese Christusverbundenheit immer wieder zum Ausdruck kommt. So verwundert es auch nicht, daß die Rahmenordnung sich dem Synodenbeschluß »Pastorale Dienste« (5.3.1.) anschließt und formuliert: »Reflexion und Meditation gehören an die erste Stelle des pastoralen Prioritätenkatalogs« (RO 152).

Das ist sicher richtig; denn der Priester wird heute mehr als früher als Mann des Gebetes, als geistlicher Mensch gefragt sein. Und jeder Priester, der diesen Dienst ernst nimmt, wird sich als Versager vorkommen, wenn er zum Beispiel erleben muß, daß Jugendliche, für die er eigentlich dasein wollte, eher von indischen Gurus als von ihm Wegweisung für ihr religiöses Suchen erwarten.

Die Rahmenordnung hat also wohl mit ihrer Betonung der Spiritualität recht. Auf der anderen Seite ist es sehr schwer, den Studenten zu diesem Ziel zu begleiten und zu führen: Vielleicht ringt er noch um die Gottesfrage, oder er quält sich, wie er Exegese und kirchliche Christologie miteinander verbinden kann usw. Er hat einen weiten Weg vor sich, und da kann ihm auch keine Rahmenordnung helfen. Es bedarf des gemeinsamen Ringens und des gemeinsamen Gespräches. Die Rolle des »geistlichen Beraters«, wie sie die Rahmenordnung mehrmals umreißt (RO 32; 37; 56), spricht hier nur einen Teil der zu leistenden Begleitung an. Was deshalb über die priesterliche Gemeinschaft, das gemeinsame geistliche Tun, die Priestergemeinschaften – wenn auch nur stichpunktartig – genannt wird (RO 141), trifft ein wesentliches Erfordernis auch noch für den, der schon zum Priester geweiht ist. Für ihn ist nach der Rahmenordnung von entscheidender Bedeutung, daß er »in den ersten Jahren seines Wirkens zu einer Grundübereinstimmung zwischen seinem Beruf, seinem persönlichen Glauben und dem Glaubensleben der Gemeinden findet« (RO 141).

2. *Theologische Bildung*

Was die Rahmenordnung über die Theologische Bildung schreibt, wird sich weitgehend mit den Erwartungen der Studenten und der Verantwortlichen in den Priesterseminarien decken. Um so höher freilich sind die Anforderungen, die an die Dozenten gestellt werden.

Über das Studium der Theologie heißt es programmatisch: »Das Studium der Katholischen Theologie soll dem künftigen Priester Sachkenntnis und Vertrautheit mit den Methoden der Theologie vermitteln, so daß er sich persönlich ein theologisches Urteil bilden, durch Vertiefung des Glaubens seine berufliche Identität festigen und

den Heilsdienst der Kirche in Verkündigung, Liturgie und Diakonie theologisch verantwortet wahrnehmen kann« (RO 68). Der Student soll schon von den ersten Semestern an befähigt werden, an der wissenschaftlichen Reflexion verstehend und selbständig teilzunehmen und diese Reflexion für das eigene geistliche Leben sowie für den pastoralen Dienst fruchtbar zu machen (vgl. RO 23).

Die Integration von Theologie, persönlichem Glaubensleben und Glaubensengagement, die hier gefordert wird, gelingt wohl nur, wenn die Studenten nicht »Lehrstuhlinhabern«, sondern Theologen mit spirituellem und pastoralem Engagement begegnen. Die Tatsache, daß die Rahmenordnung bei der Beschreibung der Studienziele (RO 69 ff.) nicht nur von Lehrinhalten, sondern von »Befähigung«, »Fähig-Werden« usw. spricht, zeigt deutlich, daß die Dozenten auch einen pädagogischen und didaktischen Auftrag haben, und sich nicht auf Wissensvermittlung beschränken dürfen. Die Vermittlung von Spiritualität, Theologie und Praxis ist auch deshalb wichtig, weil sie wohl die einzige Möglichkeit und Hilfe darstellt, um die Prüfungsorientiertheit des Lernens (vgl. RO 42) zu überwinden und Theologiestudium nicht nur als Paukerei, sondern als erregendes Abenteuer erleben zu lassen.

Theologiestudenten, die nur fähig sind, theologische Lehrsätze und Lehrmeinungen zu reproduzieren, wären der Rahmenordnung zu wenig. Gefordert wird theologische Urteils- und Argumentationsfähigkeit (RO 79 s.u., RO 15).

Studienziele, Studien- und Prüfungsinhalte (RO 69 ff.) sind realistisch und praktikabel umschrieben. Eine andere Sache ist freilich, wie weit sich das faktische Lehrangebot an dieser Umschreibung der Studieninhalte orientiert. Der Student hat sicher ein primäres Recht darauf, für seine spätere Aufgabe umfassend ausgebildet zu werden und nicht nur über einige zufällige Forschungs- und Arbeitsschwerpunkte informiert zu werden, so wichtig auch dieser aktuelle Bezug sein mag.

Der Appell, sich an Thomas von Aquin zu orientieren (RO 114), ist in seiner Absicht und seiner Gewichtigkeit schwer einzuschätzen, vor allem wenn man an die konkreten Verhältnisse denkt.

Eine besondere Aufwertung erhält im Vergleich zu einigen der vorher gängigen Studienordnungen die Philosophie. Die Bedeutung, die ihr zugeschrieben wird, zeigt die »Zielbestimmung der systematischen Fächergruppe«: »Ziel des Studiums in den systematischen Fächern ist die philosophisch-theologische Urteils- und Argumentationsfähigkeit aufgrund der Kenntnis der philosophischen Tradition und der kirchlichen Glaubens- und Lehrüberlieferung« (RO 79).

Der Anteil der »humanwissenschaftlichen Studienanteile« erscheint demgegenüber (vier Semesterwochenstunden) gering. Allerdings soll man sich hier auf exemplarische und pastoral relevante Elemente beschränken (RO 104). Für die Organisation werden eigens Vorschläge unterbreitet (Wahrnehmung durch die Theologische Fakultät oder Vertreter anderer Fakultäten, Lehraufträge, eigene Kurse usw.) (RO 105). Doch steht zu befürchten, daß die Durchführung merkliche Schwierigkeiten machen wird: von der Unterbringung in der Stundentafel her wie von der personellen Besetzung. Das gleiche gilt von der Organisation der »ergänzenden Lehrveranstaltungen«. Hier werden genannt: Unterweisung in christlicher Spiritualität, Bistumsgeschichte, religiöse Volkskunde, Kirchenmusik, kirchliche Kunst (RO 121). Ähnlich wie bei den humanwissenschaftlichen Studienanteilen stellt es auch hier die Rahmenordnung frei, ob diese Lehrveranstaltungen von der Fakultät oder seminarintern abgedeckt werden. Diö-

zesen, die die Organisation und Durchführung der Prüfung der Fakultät überlassen, haben allerdings faktisch weniger Spielraum.

Wenn die örtliche Diplomprüfung als kirchliche Prüfung gelten soll, muß die Prüfungsordnung auf die Rahmenordnung abgestimmt sein (RO 125), und wo die Diplomprüfung als kirchliche Prüfung anerkannt ist, sollen (offensichtlich ähnlich wie bei staatlichen Prüfungen Beauftragte des Ministeriums) Vertreter des Bischofs anwesend sein (RO 125). Die Bischöfe möchten also ihre Prüfungshoheit nicht einfach abtreten.

Angesichts der Atomisierung und fortschreitenden Spezialisierung auch des theologischen Wissens ist es richtig, daß die Rahmenordnung Wert darauf legt, »dem Studenten die Zuordnung der vielen Einzelelemente zur Ganzheit der Theologie im Verlauf des Studiums von der Mitte des in seiner Vielfalt einen Glaubens her einleuchtend« werden zu lassen (RO 113). Deshalb empfiehlt die Rahmenordnung auch fächerübergreifende Veranstaltungen (RO 113). Das setzt freilich Zusammenarbeit innerhalb der Fakultät voraus.

3. Pastorale Befähigung

Was die Rahmenordnung über die pastorale Befähigung schreibt, ist wohl am wenigsten problembeladen. Die Zahl, die Gestaltung und der Zeitpunkt von Kursen und Praktika werden der diözesanen Regelung überlassen (RO 24). Auch an eine mögliche Mitarbeit des Studenten in einer Gemeinde oder einer kirchlichen Organisation ist gedacht (RO 25; 39). Doch wird verständlicherweise davor gewarnt, daß nicht die Beanspruchung durch solche Aufgaben das notwendige intensive Studium beeinträchtigt (RO 25). Die Erfahrung zeigt, daß die Gefahr einer Flucht vor dem Studium in die Praxis tatsächlich gegeben sein kann, aber auch daß umgekehrt ein praktischer Einsatz sich motivierend auf das Studium auswirken kann. Daß es nicht nur um die Vermittlung grundlegender Fertigkeiten für die praktische Ausübung des Priesterberufes geht, sondern auch um das Vertrautwerden mit der Theorie kirchlichen Handelns, wird deutlich gesagt (RO 91).

Die Befähigung für die Praxis leidet allerdings daran, daß das Studium an den Fakultäten nicht das leistet, was die Rahmenordnung deutlich postuliert: »Alle Disziplinen müssen die Umsetzung fachwissenschaftlicher theologischer Arbeit in pastorale Praxis im Auge behalten« (RO 116). So beschränkt sich zum Beispiel die Schwerpunktbildung, die von der Rahmenordnung vorgeschlagen wird, in der Studienwirklichkeit weitgehend auf eine fachorientierte Schwerpunktbildung. Daß das Gewicht auf der tätigkeitsfeldorientierten Schwerpunktbildung liegen soll (RO 109–111; 118), kommt kaum zum Tragen: das heißt, man studiert ein Mehr an Theorie in ein oder zwei Fächern, während die Rahmenordnung auch an projektbezogene Arbeitsweisen und Praktika, an den »Gewinn einer ersten theoretischen und praktischen Vertrautheit mit den Situationen und Aufgaben des künftigen priesterlichen Dienstes« denkt (RO 111).

In der 2. Bildungsphase liegt selbstverständlich das Schwergewicht auf der Vermittlung der pastoralen Befähigung. Das Praktikum des Diakons in einer Gemeinde soll in der Regel wenigstens sechs Monate dauern (RO 139). Allerdings ist hier die Praxis der einzelnen Diözesen noch unterschiedlich.

4. Abschließende Bemerkungen

Jahrelang haben die verschiedensten Gremien um die Konzeption und die Abfassung der Rahmenordnung für die Priesterbildung gerungen. Seit 1978 liegt sie nun vor, und es ist nicht übertrieben, wenn man sagt, daß das Gesamtkonzept eine gute Aufnahme gefunden hat, sowohl bei den Verantwortlichen der Priesterbildung, wie bei den Studenten und den Priestern selbst. Man berichtet sogar, daß die deutsche Rahmenordnung für die Entwürfe in anderen Ländern modellhaften Charakter gehabt habe. So haben sich offensichtlich Mühe und Aufwand gelohnt. Daß manche da oder dort ein Fragezeichen anbringen möchten oder eine Änderung wünschen, spricht nicht gegen dieses Gesamturteil.

Die Rahmenordnung selbst will nicht ideologisiert werden. Im Vorwort betont Joseph Kardinal Höffner ausdrücklich, daß sie nicht als Selbstzweck verstanden sein soll, daß sie nur die Hilfsfunktion eines Gerüstes, eines Bauplanes hat, dessen Sinn es ist, daß »der Bau priesterlichen Lebens und Wirkens solide errichtet, gefestigt und erneuert werden kann« (RO S. 8).

Trotzdem hat sie ihre Bedeutung. Ihr Wert liegt schon zum einen darin, daß die Verantwortlichen der Priesterbildung ihre Erfahrungen und Vorstellungen einbringen konnten. Auch wenn da und dort noch Wünsche offen bleiben (daß die Seminarsprecherkonferenz nicht alle ihre Vorschläge berücksichtigt sah, sei nicht verschwiegen), manches als halbherzig oder als zu sehr dem alten Seminarmodell verhaftet erscheinen mag, allein die Tatsache, daß man gezwungen war, gemeinsam die gemeinsame Aufgabe zu reflektieren, ist positiv zu veranschlagen. Zum anderen schafft die Rahmenordnung Plausibilitäten. Man mag die Tatsache, daß die neue Rahmenordnung dankbar aufgenommen wurde, mit einem angeblich neu erwachten Ruf nach Reglementierung und Festigung in Verbindung zu bringen. Trotzdem ist klar: Für das Leben des einzelnen wie für das Leben jeder Gemeinschaft sind Plausibilitäten notwendig, über die man sich miteinander verständigt hat, und die ein gemeinsames Leben und einen gemeinsamen Weg ermöglichen. Hier kann die neue Rahmenordnung eine wichtige Hilfestellung leisten.

Daß letztlich die Qualität der Ausbildung nicht von der Qualität der Ausbildungsordnung, sondern von der Qualität und Qualifikation der Ausbilder abhängt, ist eine Selbstverständlichkeit, sie sei aber hier ausdrücklich benannt.

Vieles, wofür man der Rahmenordnung dankbar sein wird, wurde oben schon gesagt. Hier sei noch angefügt, daß die Rahmenordnung die bisherige Praxis bekräftigt, nach der die Leiter der Priesterseminare in ihrer Amtsführung und ihrer Verantwortlichkeit direkt dem Bischof zugeordnet sind. Angesichts der Tatsache, daß die Begleitung des einzelnen Studenten viel gesprächsintensiver sein muß als früher, ist es konsequent, daß die Rahmenordnung vorschreibt, das Seminar soll wenigstens mit Regens, Subregens und Spiritual besetzt sein (RO 50). Das angesichts des herrschenden Priestermangels einsichtig zu machen, ist nicht leicht. Daß die Rahmenordnung hier eine klare Regelung trifft, ist für die Verantwortlichen wie für die Studenten eine Erleichterung.

Daß die Notwendigkeit der Klärung der Eignungsfrage immer wieder so deutlich herausgehoben wird (zum Beispiel RO 31; 37; 40), ist im Blick auf eine verantwortete Begleitung des einzelnen Studenten gut. Zwar ist zu berücksichtigen, daß jeder seinen

eigenen Weg, seine speziellen Möglichkeiten und Schwierigkeiten hat, und daß sich Entwicklungs- und Reifestufen nicht einfach erzwingen lassen, doch ergibt sich auch manches ganz von selbst, zum Beispiel daß der Student sich gerade nach der Rückkehr vom Auswärtsstudium (nach dem 6. Semester) fragt und sich im Gespräch mit seinem geistlichen Berater darüber Rechenschaft gibt, »inwieweit sein persönliches spirituelles Leben ihn trägt und ob der angestrebte Beruf für ihn der richtige ist« (RO 37).

Wichtig erscheint der Hinweis der Rahmenordnung auf andere (berufsbegleitende) Wege zum Priesterberuf. Hier ist offensichtlich an Versuche wie das Ahlener Modell (vgl. Weltbild Nr. 7/1979, 68–71) und an den dritten Studienweg Burg Lantershofen (vgl. Kirchenzeitung für das Bistum Aachen, 6.5.79, S. 16 f.) gedacht. Es wird allerdings die Gleichwertigkeit der spirituellen, wissenschaftlichen und pastoralen Ausbildung gefordert. Nach Auswertung erster Erfahrungen sollen genauere Richtlinien erlassen werden (RO 1).

Wieweit das Postulat einer Koordinierung der Ausbildung und Fortbildung aller pastoralen Berufe (RO 167) auch eine wenigstens teilweise Integrierung der Ausbildungs- und Fortbildungsmaßnahmen anzielt, wird nicht deutlich.

Aufs ganze gesehen stellt die Rahmenordnung zwar viele Postulate auf, Wege zu ihrer Verwirklichung zu finden, überläßt sie aber weithin den Verantwortlichen der Priesterbildung.

Die Diastase zwischen Ideal und Wirklichkeit ist manchmal beträchtlich, so wenn vom Diakon (vgl. Weiheliturgie) gefordert wird, »sich gerade um jene zu sorgen, die der Liebe Jesu am meisten bedürfen« (RO 133). Man müßte einmal nachfragen, welchen Raum die Diakone diesem Auftrag zumessen, und wieviel Zeit das Ausbildungsprogramm ihnen hierfür überhaupt läßt.

Die Frage nach Ideal und Wirklichkeit stellt man sich auch, wenn die Rahmenordnung ausdrücklich betont, die drei Bereiche »Geistliches Leben und menschliche Reifung«, »Theologische Bildung« und »Pastorale Befähigung« durchdringen sich gegenseitig und die eine ist ohne die andere nicht zu verwirklichen (RO 7). Daß diese Einheit nicht aus dem Auge gerät, ist sicher für die gesamte Priesterbildung von entscheidender Wichtigkeit. Es fragt sich aber: Wie weit wird eine *Spiritualität* vermittelt, die vor der Theologie bestehen kann und die die seelsorgerliche Praxis zu motivieren, zu inspirieren und zu tragen vermag? Wie weit kann die *Universitätstheologie* die spirituelle Dimension ansprechen und in allen Fächern die Vermittlung zur Praxis hin leisten? Die Aufgabe, für alle historischen, exegetischen und systematischen Fächer die Vermittlung zur Praxis hin zu leisten, allein der praktischen Theologie zuzuweisen, bedeutet angesichts der Struktur der Fakultäten, der Lehrstuhlverteilung und der Pflichtstundentafeln eine Überforderung und ein Mißverständnis dieses Faches. Für die *Pastorale Befähigung* stellt sich die Frage, ob sie noch etwas mit Spiritualität und Theologie zu tun hat. Die Rahmenordnung jedenfalls ist der Überzeugung: »Gelernte Fertigkeiten allein genügen für den pastoralen Dienst nicht« (RO 17).

Die Grundfrage an die Rahmenordnung wird sein: Lassen sich die Ausbildungsziele einfach so operationalisieren und fast im Stil eines Curriculum so einüben und abfordern, wie es nach der Rahmenordnung manchmal den Anschein hat? Reifungs- und Entwicklungsprozesse haben ihre eigene Gesetzlichkeit und lassen sich nicht einfach programmieren. Andererseits sind solche Aufstellungen sicher nicht wertlos und ein

Abschnitt wie RO 149 über den menschlichen Reifungsprozeß oder RO 150 über die Geschichte des persönlichen Glaubens eignen sich durchaus für eine Gewissenserforschung oder eine Lebensbetrachtung. Auch soll der Student durchaus wissen, was von ihm erwartet wird und sich ernsthaft die Eignungsfrage stellen, auf der anderen Seite kann ein groß gezeichnetes Ideal auch entmutigen oder die Tatsache überspielen, daß jeder irgendwo seine Schwachstellen hat.

Wenn sich am Schluß nach der Lektüre der Rahmenordnung ein Gedanke aufdrängt, dann ist es jedenfalls der: Priesterbildung ist lebenslang eine Aufgabe! Und manch älterer Priester findet sich in seiner Auffassung bestätigt: Fortbildung ist weder ein Hobby noch eine sublime Form von Drückebergerei, sondern ein Erfordernis, auch noch für den Priester im Ruhestand (RO 158).

D. ZUM GEGENWÄRTIGEN STAND DER ERARBEITUNG DIÖZESANER ORDNUNGEN DER PRIESTERBILDUNG

Das Vorwort der Rahmenordnung für die Priesterbildung (RO, S. 7) schließt mit dem Auftrag: »Nunmehr obliegt es dem einzelnen Diözesanbischof, im Rahmen dieser vorliegenden Ordnung konkrete Ordnungen für das jeweilige Bistum zu erlassen.«

Dieser Aufforderung sind bisher nur wenige Diözesen nachgekommen. Bistumsordnungen für die Priesterbildung (Ausbildung, Fortbildung und Weiterbildung) liegen der Sammelstelle der Regentenkonferenz nur vor aus Osnabrück (5. März 1980) und Trier (Sommer 1980). Andere Diözesen haben bisher einzelne Teile fertiggestellt: die Lebensordnung (Augsburg, St. Georgen/Frankfurt), die Praktikumsordnung (Paderborn), die Ordnung für die Fortbildung und Weiterbildung (Essen), die Ausbildungsordnung für die Berufseinführung (2. Stufe) (Passau), die Studienordnung (1. Ausbildungsphase) (Bamberg).

Aufs ganze gesehen ist also noch nicht viel geschehen, um dem Auftrag nachzukommen, die Rahmenordnung durch eine diözesane Ordnung *(ratio localis)* zu ergänzen. Der Grund ist nicht einfach Nachlässigkeit. Zum Teil mag man den Eindruck haben, daß man auch ohne schriftlich fixierte Festlegungen gut leben kann. Zum Teil mag auch die Schwierigkeit abschrecken, alle, die bei der Erarbeitung der Bistumsordnung mitreden sollen oder mitreden möchten, an einen Tisch zu bringen: Bischof, Seminarreferent, Seminarkommission, Priesterrat, Priesterausbildungskommission, Priesterfortbildungskommission, Domkapitel, Regens und Leitungsteam des Seminars, Studentenvertreter (Seminarvertretung, eigener studentischer Arbeitskreis, Kurssprecher). Teilweise hörte man auch die Klage, daß manche Priester, die als Mitglieder solcher Kommissionen mitsprechen sollten, noch ganz auf das Seminarbild ihrer Zeit fixiert waren, keinen Kontakt zum Seminar mehr hatten oder die Entwicklung der letzten Jahre vom Informationsstand oder von der inneren Einstellung her nicht mitvollzogen hatten. Die Studenten selbst drängen da oder dort nicht auf eine diözesane Ordnung aus Angst oder aus Abneigung gegenüber Festlegungen und vorgegebenen Ordnungen. Die verschiedenen Konzeptionen, die sich gegenüber stehen, die Schwerfälligkeit der Arbeit in Kommissionen und die notwendige Einschaltung vieler Gremien lassen einen zeitraubenden, vielleicht auch nervenaufreibenden Arbeitsprozeß

befürchten. Also warten viele ab, bis Entwürfe anderer Diözesen vorliegen, an denen man sich orientieren oder die man der eigenen Ordnung zugrundelegen kann. Man kann sich dabei damit trösten; daß die Ausarbeitung der deutschen Rahmenordnung für die Priesterbildung in Anschluß an die römische Grundordnung für die Ausbildung der Priester (1970) auch acht Jahre in Anspruch genommen hat.

E. INHALT EINER DIÖZESANEN ORDNUNG FÜR DIE PRIESTERBILDUNG

Die schon vorliegenden diözesanen Ordnungen für die Priesterbildung (vgl. auch die »Anmerkungen zu einer diözesanen Ordnung für die Priesterbildung« vom 20. November 1978) sind ungefähr nach folgendem Muster aufgebaut:

Man beginnt mit einer grundsätzlichen Erklärung über das Seminar und über die Funktion einer diözesanen Ordnung. Es folgt eine Darstellung der Struktur des Seminars (Seminarkollegium, Seminarleitung, Gliederung nach Kursen oder Wohngemeinschaften), es werden die Mitverantwortung und die Möglichkeiten einer Mitverantwortung der Seminaristen umrissen (u.a. Hausversammlung, Studentenvertretung, Gruppen- oder Kurssprecher). Der diözesanen Ordnung sind ferner überlassen die Regelung der Freisemester (RO 29), die Bedingungen für die »Stadtexternitas« (Möglichkeit des Wohnens außerhalb des Seminars in einer Wohngemeinschaft von Priesteramtskandidaten, z.B. im 4. Jahr) (RO 30), die Praktikumsordnung (RO 24), die Festlegung der vorgesehenen Kurse (z.B. Exerzitien, Sprecherziehung, Schulung in Gesprächsführung), die Regelung der Bereitschaftserklärung (*Admissio* oder Aufnahme unter die Bewerber um Diakonat und Presbyterat) und der Beauftragung zum Lektoren- und Akolythendienst (RO 41). Tages-, Wochen- oder Semesterpläne beizufügen, wird als nicht ratsam empfunden, da diese zu sehr dem Wechsel unterliegen. Sie können als Anhang der Bistumsordnung beigegeben werden.

Aufgabe der Diözesanordnung ist ferner, »in Absprache mit dem Katholisch-Theologischen Fachbereich die Forderungen der Rahmenordnung sowohl in der örtlichen Studien- und Prüfungsordnung, als auch im tatsächlichen Studienangebot und im Prüfungsvorgang« zu sichern (s. o. Anmerkungen). Die Rahmenordnung nennt an Einzelfragen, die auf Bistumsebene geklärt werden müssen: Sprecherziehung (RO 98), humanwissenschaftliche Studienteile (RO 103–105), missionarische und ökumenische Dimension (RO 115), Pflichtseminare (RO 119), christliche Spiritualität (RO 121), Bistumsgeschichte (RO 121), religiöse Volkskunde (RO 121), Kirchenmusik (RO 121), christliche Kunst (RO 121). Da die personellen Möglichkeiten von Universität und Seminar recht unterschiedlich sind, wird nicht weiter gesagt, durch wen diese Bereiche abgedeckt werden sollen. Dies ist in Einzelabsprache zu klären. Zu beachten wäre aber vom Gesamtduktus der Rahmenordnung her, daß die Gesamtstundenzahl von 200 Semesterwochenstunden nicht überschritten werden soll.

Die Regelungen für die 2. Bildungsphase umfassen sinnvollerweise die Umschreibung der Ausbildung im Seminar (RO 137), des Pastoralpraktikums in der Gemeinde (RO 139) und des Abschlußexamens vor der Priesterweihe (RO 139), die Formen der Mitverantwortung im Priesterseminar (RO 139), die Einsatzregelung für die Neupriester (RO 144), die Fortbildung (RO 144) und die Prüfungsordnung für das Pfarr-

examen (auch 2. Dienstprüfung, Pfarrbefähigungsprüfung, Pfarrkonkurs genannt) (RO 145).

Für die 3. Bildungsphase ist die Verantwortlichkeit und Zuständigkeit für die Fort- und Weiterbildung festzulegen (RO 162), ein Programm für die Fort- und Weiterbildung zu entwerfen (RO 165), und die rechtlichen Bestimmungen zu treffen (Verpflichtung zur Teilnahme, Dienstbefreiung für die Fortbildung, Vertretung) (RO 164).

Die Rahmenordnung (RO 167) weist abschließend auf die Notwendigkeit hin, die Ausbildungs- und Fortbildungsmaßnahmen für alle pastoralen Berufe zu koordinieren. Diese Arbeit ist weithin noch nicht in Angriff genommen.

Die Diözesanordnung für die Priesterausbildung im Bistum Osnabrück hat eine Zusammenstellung »Weitere Wege zum Priestertum« beigefügt, in der auf weitere Möglichkeiten des Zugangs zum Priestertum (Fachhochschulstudium als Zugangsberechtigung zur Universität; Studienhaus St. Lambert in Lantershofen) hingewiesen wird.

Die oben genannten Anmerkungen zu einer diözesanen Ordnung für die Priesterbildung schlagen vor, eine Bistumsordnung dieser Art durch einen Handlungsplan zu ergänzen: »Die Rahmenordnung ist im wesentlichen ein Zielplan. Sie gibt Richtungen, Aufgaben und Ziele an, die eine Priesterbildung anstreben und erreichen soll. Sie ist aber kein Handlungsplan, abgesehen von manchen Bestimmungen zum Studium. Damit stehen die Verantwortlichen in der Priesterbildung allein vor der Aufgabe, Ziele der Rahmenordnung in Handlungsschritte umzusetzen. Es fragt sich, ob die Bistumsordnung nicht wichtige Markierungen enthalten soll, die für eine bestimmte Zeit – auch die Rahmenordnung ist zunächst auf sechs Jahre approbiert – einen Realisierungsrahmen abstecken.« Es folgen dann noch einige Konkretisierungen.

Wenn man bedenkt, daß die Rahmenordnung am 1. Mai 1978 verabschiedet wurde, also vor zweieinhalb Jahren, und daß sie zunächst für sechs Jahre in Kraft gesetzt wurde, daß aber bisher nur einzelne Seminarien die Ergänzung der Rahmenordnung durch eine diözesane Ordnung geleistet haben, mag man sich fragen, wie das in der noch verbleibenden Zeit geschehen soll.

AUSBLICK

Die Rahmenordnung für die Priesterbildung versteht sich als vorläufig. Wir müssen generell davon ausgehen, daß Ordnungen auf Dauer heute nicht mehr möglich sind, daß sie oft sehr rasch von der Entwicklung überholt werden. So stehen wir nicht nur im Augenblick, wo es um die Erarbeitung von diözesanen Ordnungen der Priesterbildung geht, sondern ständig vor der Frage, wie wir die Ausbildung unserer Studenten angemessen gestalten und sie möglichst gut auf ihren späteren Dienst vorbereiten können. Das bedeutet: Offenheit für neue Entwicklungen, Leben im Vorläufigen, Wachheit für die Situation der Kommunität und des einzelnen. Daraus ergibt sich notwendigerweise eine gewisse Variabilität und Relativität der konkreten Ordnungen, der sich der Freudenruf »Endlich haben wir wieder eine Ordnung!« verbietet! Rahmenordnung, diözesane Ordnung und Lebensordnung der einzelnen Häuser werden stets der Ergänzung, der Korrektur und des Neuentwurfes bedürfen.

Die römischen Behörden haben mit Fortschreibung und Ergänzung der Grundordnung für die Ausbildung der Priester schon den Anfang gemacht: Am 29. April 1979 erschien die Apostolische Konstitution Papst Johannes Pauls II. *Sapientia Christiana* über die kirchlichen Universitäten und Hochschulen, am 3. Juni 1979 die Instruktion der Kongregation für das katholische Bildungswesen über die liturgische Ausbildung der Priesteramtskandidaten, am 6. Januar 1980 das Rundschreiben der Kongregation für das katholische Bildungswesen über die Einführung der Priesteramtskandidaten in das geistliche Leben (alle greifbar in der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Reihe Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls).

GRUNDLEGENDE NEUERE DOKUMENTE ZUM THEOLOGISCHEN VERSTÄNDNIS DES PRIESTERTUMS UND ZUR KONZEPTION DER PRIESTERBILDUNG[3]

Zweites Vatikanisches Konzil

Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche vom 21. November 1964. In: Acta Apostolicae Sedis 57 (1965) 5–75; deutsch: Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. I. Freiburg/Basel/Wien 1966, S. 137–359.

Dekret *Optatam totius* des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Ausbildung der Priester vom 28. Oktober 1965. In: Acta Apostolicae Sedis 58 (1966), 713–727; deutsch: Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. II. Freiburg/Basel/Wien 1967, S. 309–355.

Dekret *Ad gentes* des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Missionstätigkeit der Kirche vom 7. Dezember 1965. In: Acta Apostolicae Sedis 58 (1966), 947–990; deutsch: Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. III. Freiburg/Basel/Wien 1968, S. 9–125.

Dekret *Presbyterorum Ordinis* des Zweiten Vatikanischen Konzils über Dienst und Leben der Priester vom 7. Dezember 1965. In: Acta Apostolicae Sedis 58 (1966) 991–1024; deutsch: Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. III. Freiburg/Basel/Wien 1968, S. 127–239.

Apostolischer Stuhl

Apostolische Konstitution *Sapientia Christiana* Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten vom 29. April 1979 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 9, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz). Bonn 1979.

Kongregation für das katholische Bildungswesen

Dekret der Kongregation für das katholische Bildungswesen: Grundordnung für die Ausbildung der Priester *(Ratio Fundamentalis)* vom 6. Januar 1970. In: Priesterausbildung und Theologiestudium (Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 25). Trier 1974, S. 68–263.

Dekret der Kongregation für das katholische Unterrichtswesen: Leitgedanken für die Erziehung zum priesterlichen Zölibat vom 11. April 1974 (Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 50), Trier 1976.

Dekret der Kongregation für das katholische Bildungswesen: Die theologische Ausbildung der künftigen Priester vom 22. Februar 1976. Rom 1976.

Instruktion der Kongregation für das katholische Bildungswesen über die liturgische Ausbildung der Priesteramtskandidaten vom 3. Juni 1979 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 14, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz). Bonn 1979.

---

[3] Vgl. Zusammenstellung in der »Ordnung für die Priesterbildung im Bistum Trier« 1980.

Rundschreiben der Kongregation für das katholische Bildungswesen über die Einführung der Priesteramtskandidaten in das geistliche Leben vom 6. Januar 1980 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 19, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz). Bonn 1980.

Römische Bischofssynode 1971

Römische Bischofssynode 1971, Der priesterliche Dienst. Gerechtigkeit in der Welt (hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz). Trier 1972.

Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland

Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Die pastoralen Dienste in der Gemeinde. In: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I. Freiburg/Basel/Wien 1976, S. 597–636.

Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche. In: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I. Freiburg/Basel/Wien 1976, S. 651–677.

Deutsche Bischofskonferenz

Schreiben der Deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung. Trier 1969.

Liber de Ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi (hrsg. von den Bischofskonferenzen des deutschen Sprachgebietes und vom Bischof von Luxemburg). Freiburg 1971.

Leitlinien für die Priesterausbildung, verabschiedet von der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 16. bis 19. Februar 1970 in Essen, approbiert von der Kongregation für das katholische Bildungswesen für fünf Jahre. In: Priesterausbildung und Theologiestudium (Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 25). Trier 1974, S. 265–277.

Rahmenordnung für die Priesterbildung, verabschiedet von der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 13. bis 16. Februar 1978, approbiert von der Kongregation für das katholische Bildungswesen am 9. März 1978 (Die Deutschen Bischöfe Nr. 15, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz). Bonn 1978.

Ratio nationalis

Zur Rahmenordnung für die Priesterbildung der Deutschen Bischofskonferenz

Von Oskar Simmel SJ

»Die erstrebte Erneuerung der gesamten Kirche hängt zum großen Teil vom priesterlichen Dienst ab, der vom Geist Christi belebt ist; dessen ist sich die Heilige Synode voll bewußt.« Mit diesem Satz beginnt das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Ausbildung der Priester *(Optatam totius = OT)*. Damit ist das Leitmotiv des ganzen Dekrets angeschlagen: die christologische Ausrichtung.

Auch die »Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis« der Römischen Kongregation für das katholische Bildungswesen vom 6. Januar 1970 steht unter diesem Leitmotiv. Vergleicht man damit die Enzyklika »Deus scientiarum Dominus« Pius' XI. vom 24. Mai 1931, durch die die Kirche zum letzten Mal die Studien an kirchlichen Hochschulen geordnet hat, dann ist der ungeheure Fortschritt nicht zu übersehen. Die Enzyklika erwähnt Jesus Christus nur einmal, und das nur beiläufig. Die geistliche Bildung der Priester wurde in einer anderen Enzyklika behandelt, vier Jahre später in der Enzyklika des gleichen Papstes über das katholische Priestertum vom 20. Dezember 1935. Aber auch damit verglichen ist der theologische Fortschritt, den das Konzil und die daran anschließende Auseinandersetzung über das kirchliche Amt brachten, groß.

Das zeigt ebenso wie die römische »Ratio« auch die »Rahmenordnung für die Priesterbildung« der Deutschen Bischofskonferenz, die von der Römischen Kongregation für das katholische Bildungswesen am 9. März 1978 approbiert wurde und seit dem 1. Mai 1978 den Rahmen für alle diözesanen Ordnungen bildet.

Die römische »Ratio fundamentalis« sollte den einzelnen Bischofskonferenzen bei der Abfassung ihrer Ordnungen helfen und zugleich dafür sorgen, daß die notwendige Einheit der Priesterausbildung in der Gesamtkirche bewahrt würde. Das war freilich nicht eng zu fassen. Verpflichtende Norm war, was durch die Sache selbst bedingt war, das Priestertum in der katholischen Kirche. Aber auch innerhalb dieser verpflichtenden Norm war eine gewisse Mannigfaltigkeit und Schattierung möglich.

Die deutschen Bischöfe nannten ihre Ordnung »Rahmenordnung für die Priesterbildung«, also nicht »Priesterausbildung«. Diese, die Zeit der Studien, wird nur innerhalb der gesamten priesterlichen Bildung gesehen. Als erste Stufe hat sie die »Voraussetzungen für den Empfang der Priesterweihe und die Übernahme des priesterlichen Dienstes« zu vermitteln. Dieser Beitrag wird sich vornehmlich mit ihr befassen, vor allem hinsichtlich der theologischen Bildung. Die zweite Stufe bildet das sogenannte Pastoraljahr, das unmittelbar auf die Priesterweihe vorbereitet. Zu dieser Stufe gehören aber auch noch die ersten Priesterjahre, die in den priesterlichen Dienst einführen sollen. Die dritte und letzte Stufe bildet das gesamte priesterliche Leben, in dem sich der Priester in der Entfaltung seiner Weihe fort- und weiterbilden soll (Nr. 6).

Ziel dieser Bildung ist »der Christ« (Nr. 5). Offenbar wurde bewußt das Wort »Priester« vermieden, damit nicht der Eindruck entstehe, als sei der Priester eine Art

»Superchrist«. Er ist ein Christ wie alle Getauften, der sich aber anderseits doch von ihnen unterscheidet und »aufgrund seiner menschlichen und geistigen Reife, seiner theologischen Bildung und seiner pastoralen Befähigung geeignet und bereit ist,

- der Berufung Gottes zu entsprechen und sich in Weihe und Sendung durch den Bischof für die Kirche als Priester in Dienst nehmen zu lassen in der Lebensform der Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen,
- seine menschlichen, geistlichen und beruflichen Fähigkeiten so weiterzuentwickeln, daß er den in der Priesterweihe übernommenen Auftrag Christi an den Mitmenschen in der jeweiligen pastoralen Situation ein Leben lang wahrnehmen kann« (Nr. 5).

Die Priesterbildung hat drei Dimensionen: 1. Geistliches Leben und menschliche Reife, 2. theologische Bildung, 3. pastorale Befähigung. Je verschieden durchziehen sie alle Phasen des priesterlichen Lebens. Unterschieden voneinander, durchdringen sie sich: das geistliche Leben des jungen Studenten muß genau so wie das des Priesters von Theologie durchdrungen sein. Aber eine Theologie ohne geistliches Leben wäre reines Wissen und würde untauglich machen zum Priestertum. Und wer geistliches Leben nur für sich üben oder theologisches Wissen nur für sich zum Hausgebrauch erwerben möchte, nicht aber den Menschen das Heil verkündigen möchte, hat im Priestertum der katholischen Kirche nichts zu suchen. Die Rahmenordnung steht mit dieser Sicht in der großen Tradition der Kirche. 1939 forderte der damalige Direktor des Paderborner Leo-Konvikts, Max ten Hompel, in einem Artikel in den »Stimmen der Zeit«[1] nur mit anderen Worten das Gleiche, und er wußte sich darin in der Gefolgschaft von Johann Michael Sailer. Um diese Einheit ging es auch dem Konzil von Trient, was über seinen dogmatischen Entscheidungen oft übersehen wird. Hubert Jedin weist darauf hin: »Während der Debatte über die Maivorlage hatte der Jesuitengeneral Laínez einen Gedanken ausgesprochen, der für das ganze Reformwerk des Konzils richtungweisend wurde, obwohl er auf der Ebene des kanonischen Rechts nicht vollständig verwirklicht werden konnte und auch nicht verwirklicht wurde: daß die Reform der kirchlichen Strukturen *(secundum temporalia et . . . exteriora)* auf einer spirituellen Erneuerung des Menschen *(interioris hominis)* beruhen, aus einem neuen Geist hervorgehen müsse, der aus der Kraft Gottes komme . . . Vorkämpfern der Reform, wie Granada und Braga, schwebten neue Leitbilder des Bischofs und Pfarrers vor, die durch Gesetze allein nicht zu verwirklichen waren.«[2]

Der Geschichtsschreiber des Tridentinums brauchte die Parallelität zwischen Trient und dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht künstlich herzustellen. Sie drängt sich geradezu auf. Wie damals läßt sich die Erneuerung nicht verordnen noch durch Gesetze herbeiführen. Sie wächst nur aus Überzeugungen geistlicher Art. Deshalb haben beide Rahmenordnungen die Grundsätze über das geistliche Leben an die erste Stelle gesetzt, diesem Leben also den Primat zugeordnet, weil darin die christliche Freiheit gründet. Dieser Grundüberzeugung entspricht in beiden Ordnungen auch die Sprache.

---

[1] Bd. 135, S. 277–294.

[2] Geschichte des Konzils von Trient IV/2, S. 122.

Geistliches Leben und menschliche Reife

Das geistliche Leben wird in allen Phasen als ein Leben in Christus mit der Kirche für die Welt dargestellt. Darin unterscheidet es sich nicht vom Leben aller übrigen Christen. Die Rahmenordnung betont die Gemeinschaft aller Christen in Glaube, Hoffnung und Liebe (Nr. 8). Einer falschen Weihemystifizierung wird damit Tür und Tor verriegelt.

Aber das Leben des Priesters erhält nun doch seine eigene, eine »spezifische Prägung durch die besondere Christusbeziehung, in die er durch die Weihe eingetreten ist, und durch die Ausübung des amtlichen Dienstes in der Kirche« (Nr. 8). Beides prägt den Priester: die Weihe, die ihn »an Christi Statt« stellt (2 Kor 5, 20) und ihn in Christi Person handeln läßt. Die Aufgabe, der Dienst, die Funktion sind nur Ausdruck dieser besonderen Beziehung.

Die besondere Beziehung zu Christus ist die besondere Beziehung zum Kreuz Christi. »Dem Herrn mit dem eigenen Kreuz folgend, ist er gerufen, auch bei Enttäuschungen, Mißerfolg und Scheitern noch an die rettende Gegenwart Gottes und das unaufhaltsame Kommen des Gottesreiches zu glauben und ein Zeugnis christlicher Auferstehungshoffnung zu geben« (Nr. 8). Hier muß man kritisch fragen: Gilt das nicht für jeden Christen? Wird da die besondere Nähe des Priesters zum Tod Christi sichtbar? Klaus Hemmerle, heute Bischof von Aachen, hat dies in seinem Kommentar zur Römischen Bischofssynode von 1971, die sich mit dem priesterlichen Dienst befaßte, sehr viel klarer herausgehoben: »Wenn der Priester Diener der Einheit der Kirche ist, in der sich die Einheit zwischen Gott und den Menschen, die Einheit der Kirche in sich und ihr Hingegebensein in die Welt ereignet, so kann der Ort des Dienstes im Grund kein anderer sein als das Kreuz.«[3] Denn diese Einheit entspringt im Kreuz Jesu. Es ist zwar anzuerkennen, daß die Rahmenordnung vor allen anderen Weisen der Nachfolge Christi die des gekreuzigten Herrn anführt. Aber das, was darüber gesagt wird, reicht nicht.

Damit sind wir bei der Nachfolge Christi überhaupt, von der die Rahmenordnung sagt, sie sei ungeteilt (Nr. 11). Sie geschieht für den Bistumspriester im Geist der Armut, im Gehorsam und in der Ehelosigkeit. Darüber wird im einzelnen viel Richtiges gesagt. Aber worauf es angekommen wäre, die Einheit, das Ungeteiltsein dieser Nachfolge zu zeigen, um so die Sinnhaftigkeit von Armut, Gehorsam und Ehelosigkeit einsichtig zu machen, bleibt ungesagt. Leiden nicht viele Priester heute darunter, daß sie diese Einheit nicht mehr sehen? Daß Armut für sie etwas ist, das keinen Zusammenhang mit dem Gehorsam und der Ehelosigkeit hat? Und für Gehorsam und Ehelosigkeit gilt das Gleiche nach jeder Richtung. Zeigt man das nicht auf, dann besteht die Gefahr, daß diese »Nachfolge« rein pragmatisch und damit rein punktuell gesehen wird, ihren Sinn verliert und damit aufgegeben wird.

Geistliches Leben und menschliche Reife sind untrennbar miteinander verbunden. Für diesen Punkt ist allerdings der Rahmenordnung nicht mehr eingefallen als der römischen »Ratio«, die denn auch wörtlich zitiert wird: Aufrichtigkeit der Gesinnung,

[3] Römische Bischofssynode 1971. Trier 1972, S. 36.

wacher Sinn für Gerechtigkeit, gute Umgangsformen, Einhalten des gegebenen Wortes, mit Liebe verbundene Bescheidenheit im Gespräch, Geist bereitwilligen brüderlichen Dienens, Arbeitsamkeit, Fähigkeit, mit anderen zusammenzuarbeiten. Es ließen sich gewiß noch mehr solche Tugenden finden und nennen, die den Priester auszeichnen sollten. Wer möchte das bestreiten? Aber in einer Zeit, da eine endgültige Säkularisierung unser Denken, unsere Kultur, unser gesamtes menschliches Dasein zu erstikken droht, wäre es angebracht gewesen, tiefer anzusetzen als bei dem altbekannten, aber sehr einer genaueren Erklärung bedürftigen Satz, daß die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vollendet. Eine Rahmenordnung ist gewiß kein dogmatisches Lehrbuch, aber wo heute ein großer Teil unserer Priester der Herausforderung des Humanismus nicht mehr gewachsen ist, müßten die Zusammenhänge von Natur und »Übernatur« doch tiefer aufgezeigt werden. Nur so können wir dem schwärenden Atheismus begegnen.

Mit Nachdruck betont die Rahmenordnung die Regelmäßigkeit des geistlichen Tuns im Alltag. Die Frömmigkeit des Priesters kann nicht spontanen Einfällen und Ergüssen überlassen bleiben, sie ist keine Sonn- und Feiertagsfrömmigkeit. In den priesterlichen Alltag gehört das Wort Gottes in Lesung und Betrachtung, gehört die Feier der Eucharistie, gehört das Stundengebet der Kirche. Davon muß das Leben des Priesters geformt und getragen sein.

Leben in Christus ist kein Privatleben, sondern Gemeinschaft mit den Brüdern und Schwestern in Christus. Mit Recht sagt die Rahmenordnung, daß die priesterliche Spiritualität von der Erfahrung dieser Gemeinschaft geprägt sein müsse, daß der Priester lernen müsse, mit der Kirche zu leben. Nur in dem Maß, als er die Kirche liebt, hat er nach einem Wort des Augustinus den Heiligen Geist. Und nur im Heiligen Geist trägt er bei, die Kirche zu einem erkennbaren Zeichen der Gegenwart Gottes in der Welt zu machen (Nr. 9). Viele brennende Probleme unserer Kirche sind damit angesprochen.

Mit Christus ist der Priester in die Welt gesandt. Sein Dienst gilt allen, vorzüglich den Armen und Schwachen, den Leidenden und Unterdrückten. Daß damit keine Armuts- oder Leidensideologie aufgestellt wird, zeigt der Schlußsatz dieses Absatzes: »Sein (des Priesters) Dienst an der Einheit und der Versöhnung fordert äußere Freiheit und innere Offenheit für die verschiedenen Gruppen, Richtungen und Schichten [vgl. Pastorale Dienste, 5.1.3/Deutsche Synode/(Nr. 10)].«

Diese geistliche Dimension des priesterlichen Lebens hat in den verschiedenen Phasen des Lebens eine verschiedene Nuancierung. Die Priesteramtskandidaten müssen erst einmal in dieses Leben eingeführt werden. Dabei kommt es für die ersten Semester – dazu gehören die ersten vier Semester – darauf an, überhaupt erst einmal zu einer Glaubensentscheidung und zu einer persönlichen Beziehung zu Christus zu kommen. Das war früher nicht selbstverständlich, ist es heute noch weniger. Heute kann auch nicht mehr die Eucharistie als tragende Grundlage des Lebens vorausgesetzt werden. Vorsichtig drückt sich die Rahmenordnung aus, wenn sie sagt, die Eucharistie solle zur Grundlage des Lebens werden (Nr. 32). Um so entschiedener betont sie dann für die Zeit der unmittelbaren Vorbereitung auf das Priestertum die tägliche Eucharistiefeier und den Vollzug des Stundengebets (Nr. 135).

In der geistlichen Ausbildung der jungen Theologen kommt dem Priesterseminar eine entscheidende Bedeutung zu. Darin stimmen die römische und deutsche

Rahmenordnung überein, beide mit dem Konzil[4] und der Deutschen Synode[5]. Aber dieses Seminar ist keine Bewahrungsanstalt, es stellt »eine im spezifischen Sinne christliche Gemeinde dar« (Nr. 45), ist also Kirche, in der die jungen Theologen eine vertiefte Erfahrung brüderlicher Gemeinschaft machen sollen. Der Aufenthalt im Seminar ist deshalb für alle Theologen verpflichtend. Lediglich in den Freisemestern (5. und 6. Semester) sind die Theologen davon entbunden, damit sie an einem anderen Studienort die gewonnenen Überzeugungen selbständiger verwirklichen können. Zwei Ausnahmen sind zu erwähnen: Zur Klärung der Berufsfrage kann bis zu einem Jahr vom Wohnen im Seminar dispensiert werden, und in Sonderfällen kann mit Erlaubnis des Bischofs ein Wohnen außerhalb des Seminars erlaubt werden, wobei aber die Studien am Studienort der Diözese fortzusetzen sind. Dabei kann das Leben entweder in einer Gruppe oder als gemeinsames Leben mit einem Pfarrer geführt werden.

Es braucht hier auf das Leben im Seminar nicht im einzelnen eingegangen werden, zumal die einzelnen Diözesen darin stark von ihren Traditionen geprägt sind. An der Notwendigkeit und Berechtigung von Priesterseminaren ist nicht im geringsten zu zweifeln.

Der junge Theologe, der ins Seminar eintritt, hat im allgemeinen – Gott sei Dank, muß man sagen – ideale Vorstellungen vom Leben eines Priesters. Die Zweifel am Rollenverständnis, wie sie in den nachkonziliaren Jahren zur Mode gehörten, wirkten sich eher darin aus, daß weniger eintraten. Die Rahmenordnung hat gut daran getan, das Leben des »Normalpriesters« etwas zu entmystifizieren. Sie tat es ausführlich, und es mag auch für Laien interessant sein, einen Blick in die Probleme zu werfen, die es heute für den Priester gibt. Die Darstellung der Rahmenordnung hat den Vorteil, daß sie die allgemeine Erfahrung der Kirche in Deutschland wiedergibt und kurz die Hauptprobleme aufzählt. Für sie muß der Priesteramtskandidat gerüstet werden.

»149. Wie jeder Mensch macht auch der Priester einen Reifungsprozeß durch, der Gefahren und Chancen in sich birgt. So stehen einander gegenüber:

- Zu Beginn der Berufstätigkeit
  Positiv: die Möglichkeit der eigenständigen Arbeit und zur Verwirklichung der eigenen Ideen; ein oft überraschendes Maß an entgegengebrachtem Vertrauen; ein weites Arbeitsfeld mit vielen Möglichkeiten.
  Negativ: ganz allgemeine Probleme der Umsetzung des Gelernten in die Praxis; Divergenzen zwischen dem in der Ausbildung eingeübten Kommunikations- und Kooperationsstil und den in der Praxis angetroffenen Gesprächs- und Verhaltensformen; Spannungen zwischen den eigenen Erwartungen und denen der Gemeinde; Ängste wegen der oft überfordernden Aufgabenstellung und wegen unbewältigter Einsamkeit.
- In der Lebensmitte
  Positiv: Lebenserfahrung; Wissen um das eigene Können, die eigene Belastbarkeit und ihre Grenze; wachsende Gewandtheit und Sicherheit; Standfestigkeit; im Rückblick auf den Verlauf des eigenen Lebens und viele Begegnungen ein Gespür für die Führung Gottes; aufgrund gelungener Entfaltung der eigenen Fähigkeiten die Möglichkeit zu neuen, nüchtern geplanten Aktivitäten.

[4] OT Nr. 4.
[5] Pastorale Dienste 5.4.3.

Negativ: Gefahr der Resignation beim Abwägen zwischen dem Erreichten und den Vorstellungen des Anfangs; bei bedrängender pastoraler Erfolglosigkeit die Versuchung, sich in sichtbaren äußeren Erfolgen zu verlieren; in Frage gestellt werden durch neue Ideen und Arbeitsweisen jüngerer Mitarbeiter; Tod von Angehörigen mit der Erfahrung der Einsamkeit; beginnende Problematik der sich neigenden Lebenskurve.

- Im Alter
  Positiv: Das in langer Tätigkeit und bei der Bewältigung vieler Probleme erworbene Kapital an Erfahrungen; eine vertiefte Menschenkenntnis; Geduld mit menschlicher Unzulänglichkeit; beständige Gelassenheit; Verantwortungsbewußtsein für die nachwachsende Generation; gereiftes Vertrauen in das Wirken der Gnade.
  Negativ: Erfahrung der leiblichen und zunehmend auch geistigen Gebrechlichkeit; Furcht, die Hauptverantwortung abgeben zu müssen; Resignation im Blick auf scheinbar geringe Erfolge; Skepsis gegenüber der nachwachsenden Generation; Angst und Sorge angesichts des nahenden Todes.

Die Geschichte des persönlichen Glaubens

150. Eng verbunden mit der Lebensentwicklung ist die Geschichte der persönlichen Gläubigkeit. Von Berufs wegen kann der Diener anderer nur sein, wer die eigene innere Beziehung zu Gott ständig pflegt und vertieft. Dann kann dieser aufrichtige und unermüdliche Dienst den Priester so sehr prägen, daß sein ganzes Leben zum Zeugnis für Christus wird (vgl. *Presbyterorum Ordinis*, Nr. 13).

Gefährdet werden kann die Entwicklung:

- durch die Einsamkeit, in die Priester geraten können durch ihre Lebensform, durch das Gefühl der Überforderung, durch ihren Auftrag, den Glauben zu bezeugen, sei es gelegen oder ungelegen;
- durch Streßsituationen, die wenig Zeit zu Besinnung und geistlichem Tun lassen;
- durch routinemäßig ablaufende geistliche Verrichtungen;
- durch Polarisierungen in der Gemeinde und in Kreisen von Mitbrüdern und Mitarbeitern;
- durch Mangel an geistlichen Beratern;
- durch Versagen und Schuld.

Aus der geschilderten Situation ergibt sich die dringende Forderung, die Priester nach der Ausbildung und der ersten Einführung in den priesterlichen Dienst nicht allein zu lassen, sondern mit differenzierenden Hilfen ein Leben lang zu begleiten.«

Vieles, wenn nicht das meiste, erfährt auch der Weltchrist, ist keine Besonderheit des priesterlichen Lebens. Nur gewinnt es dort ein besonderes Gewicht: durch die Ehelosigkeit, mehr aber gewiß durch die Geschichte seines Glaubens und die Verantwortung des Amtes, in der letzte Tiefen des Mensch- und Christseins angerührt werden.

Recht vorsichtig geht die Rahmenordnung mit dem Tod um. Fast gewinnt man den Eindruck, als sei er für sie genau so tabu wie für die meisten unserer Zeitgenossen. Er erscheint nur negativ; und dort, wo die Ordnung über das Alter redet, spricht sie überhaupt nur von der absteigenden Lebenskurve (Nr. 157). Hier hätte doch die besondere Nähe des Priesters zum Kreuz Christi genannt werden müssen. Es wäre ein

Hinweis angebracht gewesen von der Art, den Ignatius in seinen Konstitutionen gibt, moderner in der Ausdrucksweise, aber nicht weniger schlicht: »Wie im ganzen Leben, so soll auch und noch viel mehr im Tod jeder aus der Gesellschaft sich bemühen und Sorge tragen, daß Gott unserm Herrn in ihm Ehre und Dienst erwiesen und die Nächsten erbaut werden, wenigstens durch das Beispiel seiner Geduld und Tapferkeit, zugleich mit lebendigem Glauben, Hoffnung und Liebe zu den ewigen Gütern, die uns Christus unser Herr durch die so unvergleichlichen Mühen seines zeitlichen Lebens und Sterbens verdient und erworben hat.«

Vergleicht man die deutsche Rahmenordnung mit der römischen *Ratio fundamentalis*, so ist zunächst, wie schon geschehen, auf ihre christologische Ausrichtung bei beiden hinzuweisen. Vielleicht hat die deutsche Rahmenordnung diesen Zug noch stärker. Das hängt wohl damit zusammen, daß sie nicht nur die Ausbildung der künftigen Priester im Auge hat, sondern das gesamte Priesterleben. Trefflicher scheint dagegen die *Ratio* die Frage des Zölibats zu behandeln, der in der deutschen Rahmenordnung allzu sehr als Verzicht auf menschliche Erfüllung in Ehe und Familie erscheint. So wird er eingeführt, und alle späteren zutreffenden theologischen Gründe können diesen Eindruck kaum mehr verwischen (Nr. 11). Vielleicht ist eine solche Sprache nüchterner, auf einer gewissen Ebene sachlicher. Aber trifft sie die Wirklichkeit der um Christi willen angenommenen Ehelosigkeit? Das römische Dokument ist in dieser Frage unbefangener. Unbefangener auch darin, wie es in diesem Zusammenhang von »Abtötung« spricht, ein Wort, das in der deutschen Rahmenordnung überhaupt nicht vorkommt, das aber doch einen starken biblischen Rückhalt hat (Röm 8, 13; 2 Kor 4, 10; Kol 3, 3–5). Man sieht eigentlich nicht ein, daß zwar die Sache, um die es geht, erwähnt wird (vgl. Nr. 149), daß aber das Wort gemieden wird, das doch biblisch eine letzte Angleichung an den sterbenden Herrn meint.

Das Studium der Theologie

»Die theologische Bildung ist ein wesentliches Element priesterlichen Dienstes und Lebens« (Nr. 14). Theologische Bildung kann auf verschiedenen Wegen erworben werden. Für den katholischen Priester führt der Weg dazu über das Studium der wissenschaftlichen Theologie, in der Bundesrepublik ausnahmslos über das Studium an den Universitäten. Die römische *Ratio* hat das Große Seminar im Auge. Dessen Beziehungen zum Bischof sind von anderer Art als die der theologischen Fakultäten. Niemand in Deutschland denkt daran, an diesem Zustand etwas zu ändern. Das wird auch nicht durch die römische *Ratio* verlangt.

Der Stellenwert des Studiums in der Ausbildung des künftigen Priesters ist von ganz anderer Art als in der Ausbildung des evangelischen Pfarrers[6]. Es ist nur eine Dimension unter dreien in der Gesamtausbildung. Daraus darf aber nicht auf eine mindere Stellung und Bedeutung der Studien geschlossen werden. Die Wichtigkeit der theologischen Ausbildung kommt in einem Dekret der Kongregation für das katholische Bildungswesen vom 22. Februar 1976 zum Ausdruck: »Die Priester von morgen werden außerdem Seelsorger von Menschen sein, die gereifter, kritischer, besser infor-

[6] Vgl. Reform der theologischen Ausbildung Bd. 9. Hrsg. Trutz Rendtorff und Heinrich Reiß. Stuttgart 1972.

miert sind und in einer weltanschaulich pluralistischen Welt stehen, wo das Christentum vielerlei Deutungen und manchem Argwohn ausgesetzt ist seitens einer Kultur, die dem Glauben immer mehr entfremdet wird. Es wird ihnen unmöglich sein, den ihnen zustehenden Dienst am Glauben und an der kirchlichen Gemeinschaft auszuüben ohne tiefe theologische Bildung, die im Seminar begonnen hat und ständig weitergeführt wird. Nicht zu vergessen ist auch die heute angehobene theologische Kultur vieler Laien, die theologische Schulen und Fakultäten besuchen. Das verlangt vom Klerus ein hohes Niveau theologischer Ausrüstung« (Nr. 6).

Das Studium der Theologie dauert nach beiden Rahmenordnungen fünf Jahre (10 Semester), die mit dem Diplom abgeschlossen werden. Daran schließt sich ein Jahr praktischer Einführung in die Seelsorge an, das sogenannte Pastoraljahr, an dessen Ende die Priesterweihe steht.

Als Einführung in das Studium der Theologie ist ein »Grundkurs« gedacht, »der den Studienanfängern einen Zugang zum Mysterium Christi und zur Heilsgeschichte erschließen und darüber hinaus folgende Ziele verwirklichen soll:

- Einführung in den Glauben: Ergänzung des religiösen Grundwissens und Hilfen zur Begründung des Glaubens und zu seiner gottesdienstlichen Feier sowie zur Integration von theologischer Reflexion und persönlichem Glaubensvollzug;
- Einführung in die Theologie in ihrer Einheit, in der Vielfalt ihrer Fächer und in ihren Zusammenhang mit der Seelsorge« (Nr. 106).

Im einzelnen sind dann folgende Fächer (mit Angabe der Semesterwochenstunden) zu studieren:

Altes Testament	16
Neues Testament	18
Kirchengeschichte	16
Philosophie	20
Fundamentaltheologie	10
Dogmatik	20
Moraltheologie	12
Christliche Sozialwissenschaft	8
Pastoraltheologie	8
Religionspädagogik und Katechetik	8
Homiletik	3
Liturgiewissenschaft	8
Kirchenrecht	10
Humanwissenschaftliche Anteile	4
Grundkurs	2 (6)
Schwerpunktbildung (in einem Fach)	15
Wissenschaftliche Arbeit	12

Das sind insgesamt 190 Semesterwochenstunden, in denen die Pflichtseminare, insgesamt 5, nicht enthalten sind. Die Zahl von 200 Semesterwochenstunden soll in der Ausbildung nicht überschritten werden. Der Grundkurs mit seinen 6 Semesterwo-

chenstunden soll mit 4 Stunden auf die beteiligten Fächer (Gottesfrage, Jesus Christus, die Kirche, Grundfragen christlichen und kirchlichen Lebens, kirchliche Ämter und Dienste) angerechnet werden (Nr. 118–120).

Es erübrigt sich, Studienziel und Inhalt dieser Fächer im einzelnen anzugeben. Bei aller grundsätzlichen Gleichheit werden sie doch von Fakultät zu Fakultät verschieden angeboten.

Ziel der Ausbildung ist: »Das Studium der Katholischen Theologie soll dem künftigen Priester Sachkenntnis und Vertrautheit mit den Methoden der Theologie vermitteln, so daß er sich persönlich ein theologisches Urteil bilden, durch Vertiefung des Glaubens seine berufliche Identität festigen und den Heilsdienst der Kirche in Verkündigung, Liturgie und Diakonie theologisch verantwortet wahrnehmen kann« (Nr. 68). Ähnlich drückt es die *Ratio fundamentalis* aus (Nr. 76).

Wird dieses Ziel erreicht bei der großen Zahl verpflichtender Vorlesungen? Darauf läßt sich keine Antwort geben, da es beim Vorlesungsbetrieb deutscher Universitäten mehr als beim eher schulmäßigen römischen System auf die Eigeninitiative der einzelnen Studenten und Professoren in Vorlesungen, Seminaren und Proseminaren ankommt. Ein Teil der Studenten wird dieses Ziel mehr oder weniger erreichen. Ein nicht unerheblicher Teil wird nie dazu kommen.

Aber die Frage ist nicht, ob dieses Ziel erreicht wird, ist nicht die nach der Eigeninitiative der Beteiligten – so wichtig diese ist. Die Frage ist, ob die Studienordnung als solche, das gilt natürlich genauso für die römische, die Möglichkeit zur Erreichung dieses Ziels bietet oder ob sie dies nicht gar erschwert.

Die heutigen theologischen Disziplinen haben sich immer mehr aus der einen Theologie entwickelt. Das war unumgänglich. Aber so wurden aus der Wissenschaft die Wissenschaften, zumal Vorbild und nicht selten auch Maß immer stärker die Naturwissenschaften wurden, deren strahlendem Siegeszug sich niemand entziehen konnte. Damit wurde auch mehr und mehr der Zusammenhang der einzelnen Disziplinen wenn nicht verloren, so doch weithin unsichtbar oder war nur schwer zu entdecken. Deswegen fordert zum Beispiel Gerhard Ebeling mit Recht, daß der einzelne »Fachtheologe ein großes Maß an gesamttheologischer Bildung« haben müsse[7]. Damit wird aber nur das Übel aufgezeigt, und die vorgeschlagene Hilfe ist im Grund nicht mehr als ein Herumdoktern an den Symptomen.

In seiner Rede vor dem »Dritten Deutschen Studententag« sagte Max Horkheimer: »Zwischen dem Kultus der Tatsachen in der Wissenschaft, gerade in ihren geistigen Zweigen, und der Widerstandslosigkeit, mit der sich die Völker beherrschen lassen, voran die sogenannten Gebildeten, besteht ein innerer Zusammenhang. Denken hat es nicht etwa mit sinnlosen Daten zu tun, die es äußerlich zusammenfügt, sondern Tatsachen sind immer schon Momente begrifflicher Einheiten, an denen die geistige Natur des Subjekts beteiligt ist.«[8] Die Theologen, Priester und Ordensleute gehören zu diesen Gebildeten, deren Widerstandslosigkeit Horkheimer brandmarkt, die alle Gebiete des Lebens umfaßt. Dazu gehört auch die Tatsache ihrer Widerstandslosigkeit gegenüber modernen Schlagworten. Hans Urs von Balthasar meint, die nach dem

---

[7] Studium der Theologie. Tübingen 1975, S. 10.

[8] Zum Begriff der Verantwortung. In: Die Verantwortung der Unversität. Würzburg 1954, S. 73.

Konzil in der Kirche erfolgte Unruhe sei überwiegend vom Klerus und den Ordensleuten ausgegangen, die die vom Konzil gemeinte »Öffnung der Kirche« gänzlich mißverstanden hätten[9]. Aber wie sollten sie Widerstand leisten, wenn ihnen der Zusammenhang der Wissenschaft, ihre Einheit, entschwunden war? Nicht selten werden ihnen in der an sich einen Wissenschaft einander wirklich oder vielleicht auch nur scheinbar kontradiktorische oder konträre Ansichten der einzelnen Disziplinen vorgetragen und stehen gelassen. Die heutigen Studenten stehen darin in der gleichen Situation wie die Unruhestifter Balthasars.

Hätte also an der Aufstellung der Studienordnung nicht auch das »geistige Subjekt« mitbeteiligt werden müssen, das doch in den Ausführungen über das geistliche Leben immer wieder erscheint: der Priester als Diener der kirchlichen Einheit? Hätte ihn nicht wenigstens die deutsche Rahmenordnung einladen sollen, mit ihr einen Weg zu suchen, der aus der Vereinzelung in die Einheit führt? Daß es sich auf diesem Weg nicht einfach um ein Liegenlassen der fußkranken Disziplinen handeln kann, um eine Reduktion der augenblicklichen Disziplinen, dürfte klar sein. Viel eher geht es um ein Ent-Instrumentalisieren der Fächer, das übrigens schon der Titel der Rahmenordnung andeutet, wenn er von »Priesterbildung«, nicht von Ausbildung und Fortbildung der Priester spricht. Aber vielleicht ist damit eine Studienordnung überfordert, die im Grund immer nur kodifizieren kann, was lebendige und bewährte Praxis des Lebens ist. Sie aber zu ändern, bedarf es wohl des großen Theologen. Damit soll nicht einer stillen Resignation das Wort geredet sein. Es soll auf ein Problem aufmerksam gemacht werden, das die Rahmenordnung angerührt hat, wenigstens in ihren Ausführungen über das geistliche Leben, dem sie aber im wissenschaftlichen Teil nicht zum Durchbruch verhelfen konnte.

Einen Ansatz dazu bietet vielleicht der »Grundkurs«. Und wenn auch Karl Rahners »Grundkurs des Glaubens« das Fassungsvermögen von Studienanfängern weit überfordert, so zeigt er doch die Richtung, in die man gehen müßte. Die Rahmenordnung stellt als Ziel des Grundkurses unter anderem auch die Ergänzung des religiösen Grundwissens und Hilfen zur Begründung des Glaubens und zu seiner gottesdienstlichen Feier auf. Sie hat sich damit zurückhaltend über das Grundwissen geäußert, das vielfach sehr gering ist. Elternhaus und Religionsunterricht fallen in nicht wenigen Fällen für den Erwerb dieses Grundwissens aus, von der Praxis der gottesdienstlichen Feier gar nicht zu reden. Dazu kommt, daß die meisten Studienanfänger heute ohne genügende Kenntnis der für das Studium der Theologie benötigten Sprachen, des Latein, des Griechischen und auch des Hebräischen ihre Studien beginnen. Eine über drei Jahre sich erstreckende Beobachtung an der Kirchlichen Hochschule in Bethel ergab, daß nur ein bis zwei Prozent der Studienanfänger keine Sprache nachzulernen hatten. Man kann mit Sicherheit annehmen, daß die Verhältnisse bei Studienanfängern der katholischen Theologie nicht anders gelagert sind und daß regionale Verschiedenheiten nur eine geringe Rolle spielen. So beginnt für die meisten Anfänger das Studium mit einer Paukerei, die sich über die ersten vier Semester hinziehen kann. Sie gewinnen dabei weder eine gründliche Kenntnis noch ein entsprechendes Verständnis der Sprachen und vergessen sie meistens wenige Monate nach dem Examen. Das Stu-

[9] Kleine Fibel für verunsicherte Laien. Einsiedeln 1980, S. 11.

dium der Theologie beginnt also für die meisten mit einer für sie sinnlosen Arbeit. Und die Frage ist, ob damit nicht auch die Theologie selbst getroffen wird.

In den Angaben zum Studienziel der Liturgiewissenschaft heißt es unter anderem, daß den Studenten »jene sprachliche, kommunikative und ästhetische Kompetenz vermittelt werden« soll, die für die Feier von Gottesdiensten erforderlich ist. Sie ist in der Tat erforderlich, nach der Liturgiereform heute mehr als je zuvor. Und man kann nicht behaupten, daß sie der bisher ausgebildete Klerus erhalten hat. Sie kann nur durch viel Üben erreicht werden, für das es heute mancherlei technische Hilfen gibt.

Sieht man diese Punkte zusammen, so wäre zu überlegen, ob nicht diese gesamte Ausbildung, die ja mehr der Vorbereitung dient, aus dem universitären Bereich herauszunehmen wäre, wie das die Diözesen der DDR getan haben. Natürlich dürfte die Qualität nicht gemindert werden. In einer Art College könnten die Studienanfänger nicht nur konzentrierter die Sprachen lernen, sie würden auch leichter an die Einheit von Theorie und Praxis des Glaubens, an die Einheit der Theologie herangeführt werden. Die Befürchtung, daß damit die Erziehung von Weltpriestern mit einer Art Klostererziehung beginne, wiegt nicht allzu viel und kann durch die Praxis leicht widerlegt werden. Wichtiger als sie ist das Ziel, das erreicht werden soll und wie es am besten erreicht wird.

Ein solcher Grundkurs steht am Anfang. In theologischen Fragen wird er darum vieles nur von außen und am Rande berühren können. Aber schon der Grundkurs Rahners zeigt, daß man eine gründliche Kenntnis der Theologie haben muß, um die von Rahner aufgezeigte Einheit der Theologie zu sehen. Das hängt nicht nur mit der verzwickten Sprache und dem bohrenden Denken Rahners zusammen. Der Inhalt selbst stellt Forderungen. So erhebt sich die Frage, ob nicht auch am Ende des Studiums, im Pastoraljahr, eine letzte Zusammenschau der Theologie vermittelt werden sollte, diesmal der entscheidende »Grundkurs«, der sich nicht nur mit pastoralen Problemen befaßt, die inzwischen an die jungen Theologen herangetragen wurden. Die Rahmenordnung sieht das Kontakthalten mit der wissenschaftlichen Theologie vor, das Einarbeiten von Glaubensüberlieferung und Glaubenserfahrung der Kirche ins seelsorgerliche Tun, die Vertiefung des theologischen Verständnisses der Weihen (Nr. 136). Nicht weniger wichtig wäre es, in dieser »nach-universitären« Zeit Einsichten in Gebiete zu gewinnen, für die sich keine Disziplin der Fakultät zuständig fühlt und in denen doch fast alle heute brennenden Probleme und Fragen liegen.

Das Konzil mahnt in seinem Schlußwort zum Dekret über die Ausbildung der Priester die Theologiestudenten »eindringlich, in dem Bewußtsein zu leben, daß ihnen die Hoffnung der Kirche und das Heil der Menschen anvertraut ist«. Wer auch nur halbwegs begreift, was damit gesagt ist, muß vor dieser Erwartung erschrecken und kann nur der Gnade Gottes vertrauen. Gerade deswegen muß er aber auch von der Kirche erwarten, daß sie ihrerseits alles tut, den Priesteramtskandidaten richtig und »zeitgemäß« auf seinen Dienst vorzubereiten.

EIN AGGIORNAMENTO DER KIRCHE. – 1978 gab es in den 22 Diözesen der Bundesrepublik Deutschland, einschließlich West-Berlins, 284 Pastoralreferenten, die in manchen Diözesen auch Pastoralassistenten genannt werden. Seither dürfte sich ihre Zahl um 120 bis 150 erhöht haben. Zur gleichen Zeit gab es in diesen Diözesen 12 294 Diözesan- und Ordenspriester im aktiven Gemeindedienst.

Nach Planung der Diözesen soll es bis 1987 1479 Pastoralassistenten geben. Die Zahl der aktiven Diözesan- und Ordenspriester wird um etwa 3700 auf 8500 zurückgegangen sein.

Die einzelnen Diözesen haben eine verschiedene Einstellung zu den Pastoralassistenten. Darum seien im folgenden die Zahlen für die Diözesen angegeben, die jedoch keine Verbindlichkeit aussagen.

	1978	1987
Aachen	6	100*
Augsburg	13	30*
Bamberg	9	40
Berlin	0	15
Eichstätt	2	16
Essen	17	(1988) 35*
Freiburg	25	128
Fulda	4	28
Hildesheim	9	85*
Köln	11	157
Limburg	30	153*
Mainz	9	71
München-Freising	30	85
Münster	23	(1985) 95*
Osnabrück	11	30
Paderborn	13	21
Passau	10	35*
Regensburg	3	3
Rottenburg-Stuttgart	19	127
Speyer	8	40*
Trier	12	120
Würzburg	10	65

* hinter der Zahl bedeutet, daß eine nicht näher bezeichnete Zahl dieser Stellen auch von Diakonen besetzt werden kann.

Pastoralassistenten sind Laien, Männer und Frauen, die normalerweise ein volles theologisches Studium mit dem Diplom abgeschlossen haben, das gleiche Studium wie die künftigen Priester. Von den 284 im Jahr 1978 angestellten Pastoralassistenten hatten 264 dieses Studium vollendet. In Zukunft wollen nur fünf Diözesen auf ein solches Studium verzichten oder nicht verbindlich vorschreiben und dafür offenbar eine andere Art von Ausbildung verlangen. Es wäre jedoch bedauerlich, wenn damit zweierlei Kategorien von Pastoralassistenten entstünden.

Das Institut der Pastoralassistenten ist im Gefolge des Konzils entstanden. Der Anlaß dafür war zweifellos zunächst negativ: Das Konzil hielt am Zölibat fest. Für manche Theologiestudenten entstand die Frage, wie sie ihre Absicht, in den Dienst der Kirche zu treten und Seelsorge auszuüben, auch ohne Zölibat verwirklichen könnten. Wie so oft im Leben der Kirche wurde dieser Gedanke von der kirchlichen Autorität aufgegriffen und damit der Weg zu einer neuen kirchlichen Institution beschritten, den aber schon das Konzil im Auge hatte: »Es ist wünschenswert, daß einer großen Zahl von Laien eine hinreichende Bildung in der Theologie vermittelt werde und recht viele von ihnen die Theologie auch zum Hauptstudium machen und selber weiter fördern« (Pastoralkonstitution Nr. 62). Und die Kirchenkonstitution hatte davon gesprochen, daß beim Mangel an geweihten Amtsträgern oder deren Verhinderung durch Verfolgungen Laien »gewisse heilige Aufgaben stellvertretend« erfüllen und ihre ganzen Kräfte dem apostolischen Werk widmen könnten. Solche Ausführungen klingen zwar nach Ersatz. Aber die Sprache der Konzilien zeichnet sich seit eh und je mehr durch Behutsamkeit als durch Avantgardismus aus. Immerhin ist nicht zu überhören, daß das Konzil von »officia« spricht, was in der kirchlichen Rechtssprache Amt im engeren Sinn meint.

Der Beruf des Pastoralreferenten ist neu. Man ist noch im Stadium des Experimentierens, des Gewinnens von Erfahrungen. Dies kann freilich nur innerhalb eines vorgegebe-

nen Rahmens geschehen: Die Kirche ist ihrem Wesen nach sakramental-hierarchisch. Diese Struktur darf nicht verwischt und schon gar nicht untergraben werden. Die andere Grenze ist durch den Willen der Pastoralassistenten gegeben, die Laien bleiben wollen. Es wäre nämlich falsch, alle Pastoralassistenten als verhinderte Zölibatäre zu betrachten. Nicht wenige von ihnen wollen gerade als Laien in den Seelsorgsdienst der Kirche treten. Sie dürfen nicht klerikalisiert oder in eine Art Zwischenstand hineingebracht werden. Ihr Stand als Laien ist zu achten und gerade als solcher in die Seelsorge der Kirche einzubringen. Nur so kann dieses Institut ein Gewinn für die Kirche werden.

Es ist verständlich, daß man im Zustand des Experimentierens oft mehr pragmatisch voranging. Dauerlösungen sind jedoch so nicht zu finden. Es geht nicht um das, was Pastoralassistenten »auch« tun können, sondern um das, was sie »besser«, ja vielleicht ausschließlich tun können. Es geht nicht um das Technische des Predigens, des Wortgottesdienstes, der Tauf- und Ehegespräche, und was nach landläufiger Meinung jeder genau so gut machen kann wie der Priester, ja nicht selten viel besser. So kann die Kirche keine neue Institution gewinnen. Man muß jene Seelsorge finden, die dem Laien in besonderer Weise zugeordnet ist, wobei selbstverständlich immer im Auge zu behalten ist, daß Seelsorge der Kirche immer nur im Auftrag des Bischofs geschehen kann. Nur wenn man diese, in besonderer Weise dem Laien zugeordneten Gebiete der Seelsorge findet und dort die Pastoralassistenten einsetzt, wachsen sie zu jener Eigenverantwortlichkeit heran, die die Voraussetzung jeder Seelsorge ist und auf die die Kirche nicht verzichten kann. Sie können weder als Christen noch als Menschen ein Leben lang im zweiten Glied stehen. Das kann nicht der Sinn dieser neuen Institution sein.

Nun sind zwar die Seelsorgsgebiete in der Praxis nicht so sauber zu trennen, wie hier der Eindruck entstehen könnte. Aber es gibt in unserer nachchristlichen säkularisierten Gesellschaft sicher Bereiche, die zwar nicht grundsätzlich, wohl aber praktisch von der Seelsorge der Kirche ausgespart sind, nicht nur weil der Priester zeitlich überfordert ist, sondern auch und wohl noch mehr, weil diese Welt für den eigentlichen Auftrag des Priesters, die Verkündigung des Wortes Gottes von der Eucharistie her, kein Verständnis mehr hat. Aber auch dieser Welt ist die Kirche gesandt, auch ihr muß das Heil verkündet werden. Nur muß dies offenbar anders geschehen, als es vor Christen oder Nichtchristen zu geschehen hat. Es ist sicher kein Zufall, daß die Kirche durch ihr Konzil auf die Bedeutung und Verantwortung der Laien hingewiesen hat. Ihnen kommt in der nachchristlichen Gesellschaft eine Aufgabe zu, die vermutlich nur sie aufnehmen und lösen können.

Ob von daher das Vorhaben einiger Diözesen, die geplanten Stellen durch eine nicht näher angegebene Zahl von hauptamtlichen Diakonen zu besetzen, richtig ist, darf bezweifelt werden. Das kann höchstens bedeuten, daß einige dieser Stellen nicht mit einem Priester besetzt werden. Grundsätzlich aber sollten jene Stellen, in denen sich die Kirche seelsorglich an die »Welt« wendet, den Laien offengehalten werden.

Das bedeutet nicht, daß der Priester nun auf eine »innerkirchliche« Rolle als »Sakramentarier« eingeschränkt werden soll. Das käme einer Entwertung, ja einer Auflösung der sakramentalen Struktur der Kirche gleich. Es wachsen ihm im Gegenteil ganz neue Aufgaben zu, die nur er kraft seiner geistlichen Gewalt leisten kann, Aufgaben der Führung, der Einheit, des Sammelns, des apostolischen Dienstes im eigentlichen Sinn des Wortes. Ja, dies könnte der eigentliche Sinn dieser neuen Institution überhaupt sein: die Kirche daran zu erinnern, daß sie nicht um ihrer selbst willen da ist, daß sie vielmehr zu den Menschen gesandt ist, um jene, die nicht glauben, zum Glauben zu führen. Allzu sehr machte die nachkonziliare Kirche den Eindruck, daß sie sich zu sehr mit sich selbst beschäftige, daß sie eine Nabelschau treibe. Gewiß waren und sind innerkirchliche Reformen nötig. Aber sie sind nicht Selbstzweck. Sie haben einzig und allein den Sinn, die Kirche bei der Verkündigung des Wortes Gottes glaubwürdiger zu machen.

Natürlich kommen mit diesem neuen Institut auch eine Menge von Problemen auf die Kirche zu, die sie bisher nicht oder kaum kannte.

Die weiblichen Pastoralassistentinnen werden im allgemeinen von den Pfarrgemeinden gut, ja wohlwollend aufgenommen. Sie begegnen keinen Ressentiments. Insofern stellen sie kein Sonderproblem dar. Das eigentliche Problem dürfte erst später kommen, wenn sie heiraten und Kinder zu erziehen haben.

Eines der schwierigsten Probleme wird sicher die Verbindung von Apostolat und Familienleben der Pastoralassistenten sein. Das zeigt sich unter anderem schon darin, daß nicht wenige der schon Angestellten unter ihnen eine Wohnung außerhalb ihres Tätigkeitsbereiches suchen, so daß sie nicht leicht erreichbar sind. Damit ist freilich noch nicht viel gewonnen. Die freien Zeiten der Pastoralassistenten und die ihrer Ehepartner fallen meist nicht zusammen. Das gilt für die Abende und vor allem für die Sonn- und Feiertage. Der Hinweis auf das evangelische Pfarrhaus hilft nicht weiter; denn der Ehepartner des Pastoralassistenten ist nicht einfach die weibliche (oder männliche) Ergänzung des kirchlichen Dieners. Nicht wenige unter ihnen gehen einer ganz anderen Beschäftigung nach, und auch wenn sie im kirchlichen Dienst sind, fällt ihre freie Zeit oft anders. So wird aus freien Zeiten keine Freizeit, in der die Familie zusammenwachsen kann. Aber der Kirche kann nichts so sehr am Herzen liegen, als daß gerade die Ehen der Pastoralassistenten in jeder Hinsicht vorbildlich sind.

Die Ausbildung der Pastoralassistenten ist nach der Rahmenordnung der Bischofskonferenz die gleiche wie die für die Priesteramtskandidaten. Man kann zweifeln, ob das richtig ist. Vielleicht müßte ein Weg gefunden werden, der sich bei manchen Diözesen schon andeutet. So verlangen Münster und Osnabrück ein Zweitstudium, Freiburg, Hildesheim, Köln und Würzburg, dieses allerdings nur für einige, halten es für wünschenswert. Soll die Studienzeit der Pastoralassistenten nicht ungebührlich ausgedehnt und damit neue Belastungen geschaffen werden, dann sollte hier ein Weg gefunden werden, der Erst- und Zweitstudium besser verbindet. Das wird nicht leicht sein, vor allem, wenn diese Studenten ein volles Theologiestudium auf sich nehmen sollen. Aber um der Sache willen sollte man nach einem gangbaren Weg suchen.

Man kann natürlich Einwände gegen eine so frühzeitige Spezialisierung erheben und der Ansicht sein, daß sie erst erfolgen sollte, wenn die Pastoralassistenten schon einige Erfahrung in der konkreten Praxis gewonnen hätten. Man wird das Problem nur lösen können, wenn man darauf hinweist und damit rechnen kann, daß der Ausbildungsleitung der Pastoralassistenten, richtig verstanden, in dieser Hinsicht größere Bedeutung zukommt als dem Regens eines Priesterseminars.

Vergleicht man die »Rahmenordnung für die Ausbildung, Berufseinführung und Fortbildung von Pastoralreferenten« der Bischofskonferenz mit der »Rahmenordnung für die Priesterbildung«, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß den Pastoralassistenten nur eine zweitrangige geistliche Ausbildung zugedacht ist. Natürlich wird es auch hier auf die konkrete Ausführung ankommen. Aber schon die Rahmenordnung hätte doch die entscheidende Bedeutung der geistlichen Ausbildung gerade für diesen Berufsstand deutlicher machen müssen. Diese muß zwar andere Akzente haben als jene für die Priesteramtskandidaten, sie kann aber gewiß nicht geringer sein. Fast möchte man sagen, sie muß noch viel intensiver sein.

Nur so können einige Probleme gelöst werden, die sich schon bei der Ausbildung zeigen. Die Frage der späteren Anstellung, des materiellen Auskommens steht zwar nicht im Mittelpunkt des Denkens, nimmt aber doch bei vielen einen Platz ein, der ihr von der Sache her nicht zukommt. Es ist für keinen Studenten in der Bundesrepublik, gleich welches Fach er studiert, sicher, ob und welche Anstellung er einmal erhält. Als einzige unter allen Studenten an deutschen Universitäten können die Priesteramtskandidaten ihre Zukunft als gesichert betrachten. Das ist für sie im Grund wenig hilfreich, aber es ist kaum zu ändern. Es ist den Pastoralassistenten nicht zu verdenken, daß sie ihre Zukunftsaussichten nach denen der Priesteramtskandidaten be-

messen und nicht nach denen der übrigen Studenten. Dies ist nur einer, und noch der geringste Punkt der geistlichen Ausbildung.

Viel entscheidender ist, daß die künftigen Pastoralassistenten eine in Schrift und Tradition der Kirche gründende Theologie des Laikats erhalten, wie sie seinerzeit Yves Congar entworfen hat[1]. In den Normalstudien unserer Fakultäten wird ein solcher Traktat kaum gelesen. Die Probleme werden nur hier oder dort angerührt. Aber gerade angesichts dieses neuen Instituts kann auf eine systematische Darstellung dieser Fragen kaum verzichtet werden. Die geistige und geistliche Existenz der Pastoralassistenten hängt davon ab.

Je klarer ihnen ihre Aufgabe als Laienseelsorger wird, um so leichter ist auch ein anderes Problem zu lösen, das mehr und mehr entstehen wird: das Verhältnis zum Diakon, der zur hierarchischen Ordnung der Kirche gehört, theologisch aber meist weniger ausgebildet ist als der Pastoralassistent.

Nur von einer Theologie des Laikats und des Apostolats her würde auch klar, daß die Pastoralassistenten zu einer geistlichen Ordnung der Kirche gehören und daß damit ihre Probleme zwar auch nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit zu lösen sind, daß dies aber auf eine geistliche Weise erfolgen muß. Es ist verständlich, daß in diesem Stadium des Experiments noch viele Fragen der materiellen Existenz zu klären sind, Anstellung, Altersversorgung, Krankenkassen, Urlaub und ähnliches mehr. Die Pastoralassistenten haben sich deswegen zu einer überdiözesanen Arbeitsgemeinschaft der Pastoralreferenten und -assistenten zusammengeschlossen. Auch in den Diözesen existieren solche Arbeitsgemeinschaften. Es soll nicht behauptet werden, daß auf solchen Zusammenkünften nur materielle Fragen behandelt werden. Das würde ein falsches Bild ergeben. Es werden genau so seelsorgliche und geistliche Fragen im engeren Sinn behandelt. Trotzdem entsteht die Frage, warum es eigentlich nicht auch so etwas wie ein Säkularinstitut der Pastoralassistenten gibt.

Dies sind nur einige Punkte, die die Bedeutung der geistlichen Ausbildung für die künftigen Pastoralassistenten aufzeigen.

Das Institut der Pastoralassistenten ist gleich bei seiner Geburt durch die unglückliche Entwicklung in Holland in Mißkredit gekommen. Wenn es jedoch im Rahmen des kirchlichen Selbstverständnisses bleibt, dann darf man darin eine wertvolle, ja notwendige Hilfe für die Kirche in unserer Zeit sehen, ein wirkliches *aggiornamento* der Kirche.

Oskar Simmel SJ

GEHEIME AUFZEICHNUNGEN. – IN der Reihe der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, auf deren Publikationen diese Zeitschrift des öfteren schon hingewiesen hat, ist ein Werk[1] erschienen, das einerseits seinem Thema nach ganz in den Rahmen dieser höchst verdienstlichen Unternehmung vornehmlich katholischer Zeitgeschichtler paßt, das anderseits durch die Direktheit, Offenheit und Schärfe seiner Urteile hart an der Grenze des Publizierbaren steht. Sein Verfasser ist Walter Adolph (1902–1975), Sproß einer Berliner Arbeiterfamilie, seit 1932 Schriftleiter des Berliner »Kirchenblattes«, von 1933 bis 1936 Fachschaftsleiter der katholisch-kirchlichen Presse und bis 1939 Mitarbeiter im Berliner Ordinariat als kirchenpolitischer Sachbearbeiter und Ratgeber seines Bischofs, Konrad Graf von Preysing, seit dem 5. 7. 1935 Bischof der Reichshauptstadt. Er war der Kurier seines Bischofs für die Übermittlung aller wichtigen Stellungnahmen zum Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, dem Breslauer Erzbischof Adolf Kardinal Bertram: zwei führende Köpfe des deutschen Episkopates.

In diesen Jahren schrieb Adolph seine Beobachtungen auf über Vorgänge, die ihm kirchenpolitisch wichtig erschienen, ohne Vollständigkeit in der Auseinandersetzung zwischen katholischer Kirche und Drittem Reich

[1] Jalons pour une théologie du laicat; deutsch: Der Laie. Stuttgart 1956.

[1] Walter Adolph: Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf 1935–1943. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 1979. 304 S.

anstreben zu wollen. Die Masse der Aufzeichnungen stammt aus den Jahren 1937/1938. Bevorzugte Themen sind die katholische Presse und die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester. Die Brisanz dieser Notizen liegt nicht in der Skizzierung der Vorgänge, sondern in den Urteilen des noch nicht vierzigjährigen Geistlichen über seine Vorgesetzten. Hierzu ein typisches Beispiel. Es sind die Aufzeichnungen vom 22. Mai 1941.

»Am 19. Mai 1941 war ich im Auftrage von Bischof Konrad von Preysing bei Eminenz Bertram und sollte über die staatliche Verlegung der Feiertage Christi Himmelfahrt und Fronleichnam auf den nachfolgenden Sonntag und über die damit verbundene Beschränkung der Gottesdienste sprechen . . .

Nach Erledigung meines Auftrages sprachen wir allgemein über die kirchenpolitische Lage. Der Kardinal bezeichnete als Grundsatz seines Handelns das Bemühen, jede Spannung von sich aus zu vermeiden und alle Gefahren von der Kirche abzuwenden. Bei dieser Haltung glaube er seinem Gewissen Genüge zu leisten und sei ruhig. Er habe diesen seinen Grundsatz auch wiederholt dem jetzigen Papst, auch schon in früheren Jahren, gesagt. Zu Weihnachten habe er seiner Heiligkeit einen ins einzelne gehenden Bericht über die Lage zugehen lassen. Wenn die Mehrzahl der Bischöfe mit dieser seiner Haltung nicht einverstanden sei, sei er gern bereit, zurückzutreten.

Ich erwiderte, daß die verschiedene Taktik, die man in der kirchenpolitischen Lage anwenden könne, sachlich wohl kaum zu einem von der jetzigen Situation verschiedenen Resultat geführt hätte. Anderseits hörte man aber immer wieder die Klage, daß die Hauptverhandelnden mit der Regierung (Nuntius, Berning, Wienken) eine Haltung und Beurteilung der Lage zeigten, die Verbitterung und Verwirrung hervorrufe. Ich wies auf die verschiedenen Aussprüche des Nuntius gegenüber Ordensleuten und gegenüber den Klosteraufhebungen hin. Bei Wienken fragte man sich manchmal, ob er Beauftragter der Gestapo oder Beauftragter des Episkopates sei.

Der Kardinal entgegnete, man sage, daß die Ordensleute die Lage zu schwarz sähen und sie auch in Rom zu schwarz schilderten, da sie vorwiegend in ihrem eigenen Interesse sprächen. Zur Gesamtbeurteilung der Lage der katholischen Kirche in Deutschland müsse man aber einen erhöhten Standpunkt einnehmen, um alles zu übersehen.

Er wies auf die schwierige Lage des Nuntius hin und auf die seltene Gabe, in schwierigen Situationen Takt und das rechte Wort zu haben. Von Wienken habe er noch nie gehört, daß er sich etwas vergab oder in Worten daneben gegriffen habe.

Als ich von meinem Bischof sagte, daß ich annehme, Eminenz und er stimmen in der tatsächlichen Beurteilung überein, antwortete der Kardinal, er würde auch gut schlafen, wenn sie nicht übereinstimmen würden.

Als ich bemerkte, daß unser Bischof meine, Eminenz Faulhaber sehe die Sachlage nicht mehr klar, entgegnete der Kardinal, das meine jeder Bischof vom anderen Bischof. Darauf erwiderte ich ihm, ob jemand die Sachlage klar beurteile, sei nicht allein Sache des persönlichen Empfindens, sondern auch sachlicher Nachprüfung. Zusammenfassend kann ich nur feststellen, daß stärkste Abkühlung zwischen Berlin und Breslau herrscht, die auch nicht mehr überzuckert wird durch verbindliche Worte.«

Adolph hat später diese und ähnliche scharfe Urteile bedauert, wohl auch unter dem Eindruck der kommunistischen Diktatur in der DDR die Einsicht gewonnen, daß ständiger Kampf allein nicht ausreicht, gegen den atheistischen Staat die Geschicke der Kirche zum Vorteil der Gläubigen zu leiten. Doch ändern solche späten Einsichten nichts an dem Faktum seiner Beurteilung der Lage in der Notsituation der Kirche während der dreißiger Jahre. Und – das ist wichtig und enthebt ihn des Anscheins eines unerfahrenen wenn nicht undisziplinierten »wilden Kaplans« – seine Lagebeurteilungen werden von seinem Bischof fast immer geteilt und gedeckt.

Die unausgesprochene Frage fast jeder dieser Tagebuchnotizen lautet: Wie reagieren? Defensiv, offensiv? Durch Verhandeln oder Konfrontation? Und wo sind die Grenzen (für beide Möglichkeiten)? Und wie verträgt sich das jeweils mit der Würde des Amtes?

Betrachtet man die Kirchenführungen in den Jahrzehnten nach 1945 in ihrer Auseinandersetzung mit dem atheistischen Staat, dann kann man bei ihnen, soweit es sich um intakte Episkopate handelt (DDR, Polen), keine steril-stereotypen Reaktionen gegenüber den Angriffen von Staat und Partei feststellen, wohl aber ein wachsendes Maß an Selbstbewußtsein, erwachsen aus der Einheit der Episkopate unter der Führung eines für alle Gegner des Systems sprechenden Leiters, welcher den Angreifer in die Schranken weist. Unter solchen Voraussetzungen wird aus einem bloßen Reagieren ein Vertrauen stiftendes Führen.

Werner Schneider

HILFE FÜR LESER. – WIE IN DEN VERgangenen Jahren möchten wir mit Abschluß dieses Jahrgangs wiederum unseren Freunden und Lesern herzlich danken für die Treue, die sie uns erwiesen, und das Wohlwollen, mit dem sie unsere Arbeit begleitet haben.

Wie jede Zeitschrift, die informieren, anregen und Gesichtspunkte anbieten will, sind wir auf die Mitarbeit unserer Leser und Freunde angewiesen. Dies wird in Zukunft noch dringlicher werden, wenn wir versuchen, neue Thematiken in Communio aufzugreifen und zu vermitteln.

Unsere Leser wissen, daß die Internationalität unserer Zeitschrift mit zu ihren Grundlagen gehört, sowohl was die Zusammenarbeit mit den Schwestereditionen des Auslandes betrifft, als auch die Verbreitung der Zeitschrift. Wir freuen uns mitteilen zu können, daß die Vorarbeiten für die arabische Communio abgeschlossen sind, und daß das Blatt aller Voraussicht nach bis Mitte 1981 auf dem Markt sein wird.

Wir danken allen, die den Start dieser Ausgabe möglich machen. Das zweite Projekt, das uns nun schon seit mehreren Jahren beschäftigt – die polnische Edition – wird, so hoffen wir, über die derzeitig begrenzten Möglichkeiten hinaus, sich doch innerhalb ihres Sprachgebietes voll realisieren lassen. Da bis dahin noch einige Zeit vergehen wird, sind unsere polnischen Freunde, aber nicht nur sie, sondern viele Theologen und Priester in den osteuropäischen Ländern darauf angewiesen, daß sich Spender von Patenschaftsabonnements bei uns finden, mit deren Hilfe sie in den Besitz der Zeitschrift kommen. Dies gilt auch für zahlreiche Missionare und Theologen in den Ländern der Dritten Welt. Helfen Sie bitte mit, die so wichtigen Kommunikationen zwischen den Kirchen unterschiedlichster Regionen zu sichern.

Patenschaftsabonnements bitten wir zu bestellen beim Communio-Verlag, Moselstraße 34, 5000 Köln 50 (Rodenkirchen). Vielen Dank.

Robert Spaemann, geboren 1927 in Berlin, von 1952 bis 1958 Verlagslektor, 1962 ordentlicher Professor an der Technischen Hochschule Stuttgart, 1968 an der Universität Heidelberg, seit 1972 ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität München, Honorarprofessor an der Universität Salzburg. Bei dem Text auf Seite 481 handelt es sich um die korrigierte Tonbandnachschrift eines frei gehaltenen Vortrags vor den Regenten, Spiritualen und Studentenvertretern der österreichischen Priesterseminare am 31. Oktober 1979 in Graz.

Michael J. Rainer ist Jahrgang 1957.

Michael Hofmann, geboren 1937 in Bamberg, Priesterweihe 1965, ist seit 1977 Regens des Bamberger Priesterseminars.

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«, ab 1979 Mitarbeiter des Erzbischofs von München und Freising.