INHALT

Babini, Ellero: Die Kirche als Erzieherin zur Wahrheit 348
Balter, Lucjan SAC: Das pilgernde Volk Gottes und Gott, der sein Volk besucht 434
Balthasar, Hans Urs von: Editorial 1
– : Die Einheit des Alt- und Neutestamentlichen Bundes 9
– : Ist der Gekreuzigte »selig«? 107
– : Was bedeutet das Wort Christi: »Ich bin die Wahrheit«? 351
– : Theologie und Heiligkeit 483
Barth, Karl: Zerrissene Kirche 17
Bedouelle, Guy OP: Der Film und das Mysterium der Person 535
Brague, Rémi: Die Seele des Heils 205
Boventer, Hermann: Wir leben in Fernsehzeiten. »No Sense of Place« 178
Cazelles, Henri: Volksfrömmigkeit und Volkstheologie in der Bibel 385
Chantraine, Georges SJ: Ignatius von Loyola und die Reformation 506
Cordes, Paul Josef, Bischof: Der spirituelle Aufbruch in der Weltkirche 49
Cunningham, Agnes S.S.C.M.: Athanasius gegen den Rest der Welt 491
Dupuis, Jacques SJ: Auf dem Wege zu ortsgebundenen Theologien 409
Friedmann, F. G.: System und Offenbarung: Zur Philosophie Franz Rosenzweigs 470
Garrigues, Jean-Miguel: Maximus Confessor und das Ende des christlichen Imperium Romanum 495
Ghaussy, Ghanie: Der islamische Fundamentalismus in den asiatischen Staaten 455
Gheddo, Piero: Vietnam: der Leidensweg einer Kirche 122
Görres, Albert: Kirchliche Beratung und Neue Psychologie 238
Greiner, Franz: Profile der Kirche in Deutschland 94
Hart, Thomas N.: G. K. Chesterton – Ein Anwalt des Christentums 66
Henrici, Peter SJ: Sophistik und Philosophie 289
– : Blondel und Loisy in der modernistischen Krise 513
Hohoff, Curt: Jakob Philipp Fallmerayer. Der Entdecker der byzantinischen Orthodoxie 164
– : Umberto Eco – Autor der Postmoderne. Notizen zu dem Roman »Der Name der Rose« 364
Hürten, Heinz: Hochhuths »Stellvertreter« redivivus 187
Kasper, Walter: Die Kirche als Sakrament der Einheit 2
– : Brief zum Thema »Jungfrauengeburt« 531
Kerckhove, Derrick de: Leidenschaft und Präzision. Marshall McLuhans Glaube an die Kirche 273

Kertelge, Karl: »Selig, die verfolgt werden um der Gerechtigkeit willen« (Mt 5,10) 97
Kriegbaum, Bernhard SJ: Die verfolgte Kirche der Frühzeit. Überlegungen zu einem nach wie vor aktuellen Thema 110
Köcher, Renate: Allzuständig und ohnmächtig. Was Katholiken von der Kirche erwarten 266
Largier, Niklaus: Anima mea liquefacta est. Der Dialog der Seele mit Gott bei Mechthild von Magdeburg und Heinrich Seuse 227
Lechner, Kilian: Vor fünfzig Jahren: »Mit brennender Sorge« 158
Löw, Reinhard: Wahrheit und Evolution 314
Maier, Hans: Ein Gejagter, der nicht zum Jäger wurde. Laudatio auf Wladyslaw Bartoszewski 138
Maritain, Jacques: Das Laienapostolat 442
McInerny, Ralph: Thomas von Aquin: Kontemplation und Lehre 498
Meszárós, Tibor/Greiner, Franz: Kardinal Joseph Mindszenty – Glaubenszeuge. Einmal anders 132
Oberreuter, Heinrich: Der Einfluß der Medien auf die politische Kultur 376
Ollmert, Bernhard: Diasporawallfahrt 438
Ottmann, Henning: Was ist heute konservativ? Versuch einer Begriffsbestimmung 544
Puhl, Stephan: Ethnische Minderheiten – Ein Testfall der Entwicklungshilfe 446
Ratzinger, Joseph, Kardinal: Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanums in den Konzilsreden von Kardinal Frings 251
– : Pater Rupert Mayer – Zeuge der Wahrheit 357
Ruiz de la Peña, Juan Luis: Geist, Gehirn, Maschine 193
Roegele, Otto B.: Gibt es Wahrheit in den Medien? 301
– : Franz Greiner gestorben 575
Scannone, Juan C. SJ: Volksreligiosität, Volksweisheit und Volkstheologie . . . 396
Scheffczyk, Leo: Sensus fidelium – Zeugnis in Kraft der Gemeinschaft 420
Schnelle, Josef: Wenn die Angst am größten ist . . . Bemerkungen zu Angst und Schrecken im Kino 83
Schönborn, Christoph OP: Braucht die Kirche die Philosophie? 334
Schwarz, Balduin: »Liebe alle Wahrheit und liebe sie in allem« 90
Sonnemans, Heino: Seele, Weiterleben, Heil 215
Stallmach, Josef: Das Werk Edith Steins im Spannungsfeld von Wissen und Glauben 149
Stöcklein, Paul: Zeitige Aufklärung über Hitler 553
Sullivan, Francis A.: Der Heilige Geist – das Prinzip der Einheit der Kirche 12
Zyciński, Józef: Wissenschaft oder Wahrheit 301
Jesu Selbst- und Sendungsbewußtsein. Dokument der Internationalen Theologenkommission 38
In eigener Sache 191
Editorial 481
Hilfe für Leser 576

BESPROCHENE BÜCHER

Joshua Meyrowitz, No Sense of Place (Hermann Boventer) 178
Rolf Hochhuth, Der Stellvertreter (Heinz Hürten) 187
Anne Roche Muggeridge, The Desolate City. Revolution in the Church (Joseph Kardinal Ratzinger) 251
Umberto Eco, Der Name der Rose (Curt Hohoff) 364

STELLUNGNAHMEN

Heinz Hürten 286

REDAKTIONELLE HINWEISE

Betr. Mitarbeiter 96, 192, 287, 384, 480, 576

Editorial

Von Hans Urs von Balthasar

Dieses Heft handelt von der Einheit der Kirche. Ihre Einheit in der christlichen Liebe soll für alle Welt das Zeichen der in Christus vom Vater erschienenen Liebe sein, um sie zu wahren und der Welt bekannt zu machen. Er hat seine Boten in alle Welt ausgesandt. Bedenkt man seine Absicht tiefer, so ist nicht zweifelhaft, daß in der Einheit seiner Kirche die andern, vom Credo erwähnten Eigenschaften dieser Kirche mitenthalten sind.

Damit seine Kirche einen auch sichtbaren Bezugspunkt ihrer Liebeseinheit hätte, stellte er dem Mann, den er zum »Vorsitzer der Liebe« (wie schon Ignatius von Antiochien sagt) erwählte, die Frage: »Liebst du mich mehr als diese?« (sogar als der Liebesjünger), und nach der dreifachen Frage übergab er ihm seine Herde zum Weiden und verhieß ihm – zur Bestätigung seiner Erwählung – den Kreuzestod. Wobei er sich ausdrücklich vorbehielt, daß er, Christus, die Liebe damit nicht in die petrinische Kirche einschließen wollte (Joh 21,22). Daß Petrus mit den übrigen Aposteln zusammen, als einzelner Bischof, aber als Repräsentant der Einheit des Ganzen, die Gemeinden lenken sollte, geht aus anderen Worten Jesu und aus den Vorgängen der Apostelgeschichte und den Briefen eindeutig hervor: die Kirche wird apostolisch sein und bleiben.

Jesu Erweis, daß Gott Vater und Schöpfer der Welt diese bis zu dessen Gottverlassenheit am Kreuz liebt, macht ihn zum Höhepunkt und Zentrum – und so nochmals anders zur Einheit – aller in der Welt investierten Wahrheit: das gibt ihm und der ihn verkündenden Kirche das Recht auf den Titel »alle Wahrheit umfassend« (»katholisch«); ein Begriff, der sich primär auf Christus selbst bezieht und von ihm her auf alles, was er seiner Kirche von sich selbst übergeben und hinterlassen hat, und was wiederum nicht besagt, daß es außerhalb ihrer nicht auch wahre Formen und Teile der Wahrheit geben kann. (Um ein Beispiel zu geben: die Bibel, die aber nur ein Zeugnis für das »Wort Gottes« ist, das Christus allein ist.)

Daß schließlich Jesus, die höchste Darstellung der Liebe Gottes in der Welt, Gottes Heiligkeit in ihr verkörpert (»wir wissen, daß du der Heilige Gottes bist«, Joh 6,69), daß er die Seinen als heilig und gottgeweiht haben wollte (»Ich heilige mich für sie, damit sie in Wahrheit geheiligt seien«, Joh 17,19), daß im Neuen Testament die in der Kirche Christi Weilenden als »die Heiligen«, von Christus Geheiligten bezeichnet werden, zeigt nochmals auf das innerste, nämlich von Christus abkünftige, an ihm durch Taufe, Eucharistie, Beichte teilnehmende Wesen seiner einen und einzigen Kirche.

Die Kirche als Sakrament der Einheit

Von Walter Kasper

1. Einheit

Die Einheit und Einzigkeit der Kirche ist tief im innersten Geheimnis der Kirche und der gesamten Heilsordnung begründet: Ein Gott und Vater aller, ein Herr und ein Mittler Jesus Christus, ein Geist, der in allen wirkt und alle verbindet, entsprechend gilt: ein Glaube und eine Taufe, ein Leib und eine gemeinsame Hoffnung (vgl. Eph 4,4-6). Letztlich ist diese Einheit der Kirche in der Einheit, die in Gott selbst ist, begründet, und sie zielt wiederum über sich hinaus auf die Einheit der Welt: »Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns eins sein, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast . . .; denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir« (Joh 17,21-23). Ihre höchste Darstellung und Verwirklichung findet diese Einheit in der gemeinsamen Teilnahme an der einen Eucharistie, dem Sakrament der Einheit und Band der Liebe (Augustinus): »Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot« (1 Kor 10,17).

Mit dieser Botschaft von der Einheit steht das Neue Testament in Bezug zu der wohl tiefsten Erfahrung und Frage menschlichen Denkens von allem Anfang an. Denn Einheit ist ein Erst- und Urbegriff des Denkens wie des Seins. Alles, was ist, kann insofern es ist nicht zugleich nicht sein. Die Wirklichkeit ist also in sich ungeteilt und das heißt eins. Thomas von Aquin rechnet das *unum* deshalb zu den transzendentalen Seinsbestimmungen, d. h. zu den Bestimmungen, welche grundsätzlich und wesensnotwendig allem, was ist, zukommen. So ist Einheit gegenüber der Vielheit das Ursprünglichere und Umfassendere. Vielheit setzt nicht nur einzelne Einheiten voraus; es ist auch keine Vielheit denkbar, die nicht irgendwie am Einen teilnimmt. Was die metaphysische Tradition so in abstrakten Begriffen ausdrückt und was heutige Pluralismusforschung im übrigen bestätigt, das ist, theologisch betrachtet, letztlich in der Schöpfungswirklichkeit begründet. Denn zur Schöpfung gehört Scheidung von Licht und Finsternis, von oben und unten, Himmel und Erde, Festland und Meeren (vgl. Gen 1,3-10). Die Welt ist kein Chaos, sondern ein Kosmos, den Gott durch sein Wort und nach seiner Weisheit nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet hat (Weish 11,20). Erst durch die Sünde bricht das Chaos in die Welt ein. Jesus Christus ist die Fülle der Zeit, weil er alles zusammenfaßt und vereint, was im Himmel und auf Erden ist (vgl. Eph 1,10).

Weil wir durch die eine Taufe im einen Geist in Christus schon eins *sind* und

so der trennende Charakter der Unterschiede der Rassen, Klassen und Geschlechter aufgehoben *ist* (vgl. 1 Kor 12,13; Gal 3,28; Kol 3,11), ist die Einheit der Kirche kein bloßes Postulat, nicht etwas, das wir erst künstlich »machen« müßten, kein kirchenorganisatorisches Ziel. Die Einheit der Kirche *ist* in Christus bereits eine Wirklichkeit. So ist die Kirche in Christus gleichsam Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug der Einheit mit Gott und der Menschen untereinander (vgl. *Lumen gentium,* LG 1). Sie ist prophetisch-sakramentale Vorwegnahme der erst eschatologisch voll verwirklichten Einheit, wo Gott alles in allem sein wird (1 Kor 15,28). Alle Spaltungen der Kirche sind deshalb letztlich ein Widerspruch gegen den Willen Gottes und die Wirklichkeit Jesu Christi; sie sind Ärgernis und Sünde. Sie verdunkeln zudem das Erscheinungsbild der Kirche nach außen und versagen der Welt den Dienst der Einheit, des Friedens und der Versöhnung, welcher der Kirche aufgetragen ist.

Da die Einheit in Gott ihren Ursprung, in der Schöpfung grundgelegt, in Jesus Christus ihre Erfüllung und in der Kirche ihre vorläufige geschichtliche Verwirklichung und ihr Instrument hat, kann man verstehen, daß, ausgehend vom Testament Jesu (Joh 17), die Mahnungen zur Einheit und zur Einmütigkeit nicht abreißen. »Seid alle einmütig und duldet keine Spaltung unter euch« (1 Kor 1,10; vgl. Phil 2,2). Besonders eindringlich stellt Lukas zu Beginn der Apostelgeschichte die Einmütigkeit der Jerusalemer Urgemeinde allen künftigen Generationen als Idealbild vor Augen. »Sie hielten an der Lehre der Apostel fest und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und an den Gebeten« (Apg 2,42; vgl. 1,14; 2,46; 4,24; 5,12). Später hat man daraus die Lehre vom dreifachen Band der Einheit abgeleitet: das Band des einen, allen gemeinsamen Glaubensbekenntnisses, das Band derselben Sakramente und das Band der kirchlichen Gemeinschaft unter der einen Leitung (vgl. LG 13).

2. *Vielfalt*

Von allem Anfang an gab es in der Kirche auch eine reiche Vielfalt. Bezeichnend ist ja schon die Tatsache, daß uns das eine Evangelium vom einen Gott, dem einen Mittler Jesus Christus und dem einen Geist in der spannungsvollen Zuordnung von Altem und Neuem Testament und in der Gestalt von vier verschiedenen Evangelien bezeugt wird. Zur in sich selbst wieder facettenreichen synoptischen und johanneischen Tradition kommt neben verschiedenen anderen Schriften das *Corpus paulinum,* das, wenn man an die Unterschiede zwischen den paulinischen Hauptbriefen, den sogenannten Deuteropaulinen (Epheser- und Kolosserbrief), den Pastoralbriefen und dem Hebräerbrief denkt, wiederum sehr vielfältig ist. Die spannungsvolle Vielfalt, in der das eine Evangelium bezeugt wird, kommt schon in den

Anfängen der Kirche zum Austrag: in den Spannungen zwischen Hebräern und Hellenisten (Apg 6,1), Juden- und Heidenchristen (Apg 10f.; 15), Petrus, Paulus und Jakobus (Gal 2), Petrus und Johannes (Joh 20,1-10).

Vor allem Paulus reflektiert in seiner Charismenlehre diese spannungsreiche Vielfalt in grundsätzlicher Weise: »Wir haben unterschiedliche Gaben, je nach der uns verliehenen Gnade« (Röm 12,6). »Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur einen Geist. Es gibt verschiedene Dienste, aber nur einen Herrn. Es gibt verschiedene Kräfte, die wirken, aber nur einen Gott« (1 Kor 12,4-6). So gibt es Apostel und Evangelisten, prophetische und diakonische Dienste, Hirten und Lehrer. Es wäre jedoch falsch, diese Vielfalt nur auf die Charismen einzelner innerhalb der Kirche zu beziehen; es gibt auch eine Vielfalt der Kirche selbst. Denn die eine Kirche verwirklicht sich in vielen Kirchen am jeweiligen Ort. Paulus spricht von der »Kirche Gottes, die in Korinth ist« (1 Kor 1,2; 2 Kor 1,2). Er versteht also die Gemeinde von Korinth mit all ihren teilweise sehr beunruhigenden Besonderheiten als Realisation und Repräsentation der einen Kirche, so wie dies auch von der davon so verschiedenen Kirche in Jerusalem, Antiochien, Ephesus, Rom und anderswo gilt.

Diese erstaunlich große Vielfalt in neutestamentlicher Zeit und im Neuen Testament selbst ist Ausdruck des unfaßbaren Reichtums, der unerschöpflichen Fülle und des je größeren Geheimnisses Gottes und seiner Heilswirklichkeit. Sie steht ebenfalls in Entsprechung zur Wirklichkeit der Schöpfung, die sich auszeichnet durch eine bunte Vielfalt und einen unerschöpflichen Reichtum der Wirklichkeitsbereiche und ihrer Gattungen, Arten und Individuen. Kein einziges Sandkorn in der Wüste ist dem anderen völlig gleich, und wie groß ist erst der Unterschied zwischen den Menschen, den einzelnen Menschen wie den Rassen, Völkern, Kulturen, Geschlechtern. Es gehört geradezu zum Grundbestand christlicher Anthropologie und ihres Personalismus, daß jeder Mensch streng einmalig ist.

Gott liebt keine anthropologischen Abstraktionen, sondern konkrete Menschen aus Fleisch und Blut. Das Neue Testament spricht daher von der vielgestaltigen, buntscheckigen Weisheit Gottes, die in Jesus Christus erschienen ist (Eph 3,10f.). Entsprechend darf auch das Erscheinungsbild der Kirche nicht eintönig, monolithisch, langweilig sein, es muß vielfältig, bunt, phantasiereich sein. Nur durch solche Vielfalt ist die Kirche Zeichen der Freiheit und Universalität des Evangeliums und seiner Unabhängigkeit von einer bestimmten Kultur oder politischen Form, Zeichen auch für die Würde und den Wert der Freiheit der je einzelnen Person und der verschiedenen Kulturen.

Die Kirche muß deshalb wie der Apostel allen alles werden (1 Kor 9,20-23); sie muß alles prüfen und das Gute behalten (1 Thess 5,21) und sich in diesem Sinn in den einzelnen Ortskirchen je nach den Gegebenheiten der Geschichte

und der Kultur in einer Vielfalt der Verkündigungsweisen, Gottesdienst- und Frömmigkeitsformen, Theologien, Kirchengesetzen, Formen des gesellschaftlichen und politischen Engagements und des sozialen Dienstes, des Brauchtums und der Sitte verwirklichen. Solche Vielfalt der Ortskirchen, ihrer Traditionen, Riten und Ordnungen, der Charismen und der Stände in der einen Kirche ist Ausdruck von Reichtum und Fülle, Katholizität im ursprünglichen Sinn des Wortes (vgl. LG 13).

3. Einheit in der Vielfalt – Vielfalt in der Einheit

Die legitime, ja wünschenswerte und notwendige Vielfalt in der Kirche ist von einem Pluralismus unverbundener, ja widersprüchlicher Positionen zu unterscheiden. Es kann in der Kirche nur um die Vielfalt und Vielgestaltigkeit des einen und selben Evangeliums und der einen und selben Heilswirklichkeit gehen, die in ihrem Reichtum und in ihrer Fülle durch keine einzige endliche Gestalt voll ausgeschöpft werden können. Das schließt alle Parteisucht aus. »Ist denn Christus zerteilt?« (1 Kor 1,13.) Jeder soll deshalb entsprechend der Gnade, die ihm geschenkt wurde (1 Kor 3,10), zur Auferbauung des einen Leibes Christi aus vielen und vielfältigen Gliedern wirken und sich solidarisch als ein Teil des Ganzen verstehen (vgl. 1 Kor 12,12ff.).

Das ist der ursprüngliche biblische Sinn von *koinonia/communio*: Teilhabe an denselben Heilsgütern: am einen Geist, am einen Evangelium, an einer Taufe und an der einen Eucharistie. Solche gemeinsame Teilhabe stiftet Gemeinschaft untereinander. Die *communio sanctorum* im Sinn der Teilhabe an den gemeinsamen *sancta* (Heilsgütern) begründet die *communio sanctorum* im Sinn der Gemeinschaft der *sancti* (der Heiligen, d. i. der Geheiligten). Die Einheit der Kirche ist *communio*-Einheit. Weil jede Ortskirche durch die Teilhabe an derselben Taufe und derselben Eucharistie existiert, kann sie gar nicht isoliert existieren; sie ist vielmehr wesensgemäß auf *communio* und *communicatio* mit allen anderen Ortskirchen angewiesen. Ohne solche *communio* verliert sie ihre eigene Identität. Diese *communio* darf jedoch nicht nur horizontal als wechselseitige Anerkennung verstanden werden; sie setzt unabweisbar die *communio* in der einen Wahrheit und in der einen Wirklichkeit des Heils voraus.

Solche Einheit in der Vielfalt und Vielfalt in der Einheit hat ihr Urbild und ihren letzten Grund in der Art der Einheit in Gott selbst. Die Einheit von Gottes Wesen ist ja konkret verwirklicht in der Dreiheit der göttlichen Personen, wie die drei göttlichen Personen umgekehrt nur existieren durch ihren je unterschiedlichen Besitz des einen göttlichen Wesens. Das eine göttliche Wesen existiert deshalb nicht etwa vor und über den Personen; diese sind nicht nur sukzessive Erscheinungsweisen Gottes; das eine Wesen *ist* nur in den personalen Relationen von Vater, Sohn und Geist. Diese existieren

ihrerseits nicht vor dem göttlichen Wesen; sie bringen es in ihren relationalen Beziehungen nicht – sei es in einem quasi-theogonischen Prozeß oder in einer dialektischen Bewegung – erst hervor; sie *sind* nur als relational und personal subsistierende Weisen des einen Wesens. Die Einheit in Gott ist also in einem höchsten, ganz einmaligen und alles Begreifen übersteigenden Sinn *communio*-Einheit, und diese trinitarische *communio*-Einheit ist die eigentlich christliche Gestalt nicht nur des Monotheismus, sondern der christlichen Konzeption von Einheit überhaupt.

Die Einheit der Kirche muß nach dem Urbild der trinitarischen Einheit begriffen werden. Die Kirche ist »das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk« (Cyprian; zit. LG 4; vgl. UR 2). Sie ist als *communio*-Einheit die konkrete sakramentalzeichenhafte Darstellung des trinitarischen Mysteriums, Ikone der Trinität.

Die in der Kirche sich sakramental-zeichenhaft abschattende trinitarische Einheit in der Vielfalt, ja sogar Einheit in der real-distinkten Vielheit ist die spezifisch christliche Antwort auf *das* Grundproblem des Denkens, das zugleich das Grundproblem sinnvollen Lebens überhaupt ist: das Verhältnis von Einheit und Vielheit. Denn: »Alles ist eins, alles ist verschieden.« »Die Vielheit, die sich nicht zur Einheit zusammenschließt, ist Verwirrung; die Einheit, die nicht von der Vielheit abhängig ist, ist Tyrannis« (B. Pascal). So ist die Kirche gerade in ihrer *communio*-Einheit Sakrament, d.h. Zeichen und Werkzeug der Einheit, des Friedens und der Versöhnung in der Welt (vgl. LG 1). In ihr und durch sie soll vorbildlich, modellhaft in eschatologischer Vorwegnahme deutlich werden, daß all die oft tödlichen Unterschiede der Rassen, Klassen, Kulturen und Geschlechter in dem Sinn »aufgehoben« sind, daß sie ihren trennenden Charakter verlieren, ohne dadurch einfach nivelliert zu werden. Tödliche und sterile Gegensätze sollen so zu fruchtbaren Spannungen und Beziehungen werden, wie sie alles Leben auszeichnen.

4. Katholische Einheit

Konkret kann *communio*-Einheit und *communio*-Ekklesiologie freilich recht Unterschiedliches meinen. Es gibt eine orthodoxe eucharistische *communio*-Ekklesiologie, eine anglikanische *community*-Vorstellung, das Modell von der konziliaren Kirchengemeinschaft des Weltrats der Kirchen, das Modell der versöhnten Verschiedenheit des Lutherischen Weltbundes und vieles andere mehr. Katholische *communio*-Ekklesiologie berührt und überschneidet sich in vielem mit diesen Vorstellungen, sie ist aber mit keiner von ihnen schlechterdings identisch.

Die Unterscheidungen zeigen sich am deutlichsten darin, daß nach katholischer Glaubenslehre die Einheit zwar nicht ausschließlich, aber doch wesentlich immer auch Einheit und hierarchische *communio* mit dem Petrusamt ist.

Petrus ist nach der Schrift Repräsentant und Sprecher der übrigen Apostel; er ist der Erstzeuge der Auferstehung (Mk 16,17 par; 1 Kor 15,5); es kommt ihm ein *primatus fidei* zu. So soll er seine Brüder stärken (Lk 22,32), ihr Felsenfundament sein (Mt 16,18) und der Erzhirte des Volkes Gottes (Joh 21,15ff.). Entsprechend ist das Petrusamt nach katholischer Lehre *centrum, fundamentum et principium unitatis* (vgl. DS 3051; LG 18).

Es wäre zweifellos sehr oberflächlich, in diesem Unterschied nur einen Zusatz und damit eine ärgerliche zusätzliche Erschwernis der Einheit zu sehen. Dieser Unterschied bringt vielmehr eine spezifische Einheitsvorstellung und eine spezifische Form der *communio*-Einheit zum Ausdruck. Ohne jeden Anspruch auf eine vollständige Behandlung dieser schwierigen Frage kann man sie u.a. durch zwei innerlich zusammengehörige Momente charakterisiert sehen: die Betonung des Primats der Einheit vor der Vielfalt und die konkrete Subsistenz der einen Kirche in der römisch-katholischen Kirche (vgl. LG 8). Beides zusammen bedeutet: Die Einheit existiert nicht nur unsichtbar in den verschiedenen Kirchen, sie hat vielmehr, ähnlich wie auf der Ebene der Ortskirche im Bischof, so auf der Ebene der Universalkirche im Bischof von Rom eine personale Repräsentation und so auch eine eigene Stimme. Die katholische Kirche kann so auf deutlichere, konkretere Weise Zeichen der Einheit sein für die Welt.

Die Gefahren und Versuchungen dieser Einheitsvorstellung liegen freilich auch auf der Hand. Sie sind in der Geschichte der Kirche oft genug manifest geworden in einer uniformen und monolithischen Handhabung der Einheit, bei welcher kaum noch Raum blieb für eine relative Eigenständigkeit der Ortskirchen und für persönliche Freiheitsrechte. Dagegen haben die Ostkirchen und die reformatorischen Kirchen protestiert, und sie protestieren deswegen bis heute. Diese Kritik begegnet uns als Reaktion auf Übertreibungen in der anderen Richtung gegenwärtig oft auch innerkatholisch. Man begeistert sich oft einseitig für das Partikuläre, für das Heimatrecht der unterschiedlichen Kulturen in der Kirche und für die Eigenständigkeit der Ortskirchen, reagiert aber häufig – in der gegenwärtigen Menschheitssituation einigermaßen paradox – auf den Gesichtspunkt der universalen Einheit allergisch und mit kaum verhohlenem antirömischen Affekt.

Das trinitarische Modell der Einheit kann hier wenigstens im Grundsätzlichen eine Lösung bringen. Die trinitarische *communio-Einheit* ist nämlich bei aller Gleichheit der Personen dem Wesen, der Würde und der geschuldeten Anbetung nach gerade im Sinn der ostkirchlichen Theologie als hierarchisch zu bezeichnen. Sie hat ihren Ursprung und ihre Quelle beim Vater, der den Sohn und den Geist freilich in ihr Eigenes freigibt, ihnen alles, seine ganze Gottheit, schenkt und von ihnen auch wiederum alles empfängt. Das wechselseitige Beziehungsein hat also seine innere, nicht vertauschbare Ordnung und einen unverrückbaren Ausgangspunkt der Einheit.

Dieses trinitarische Modell kann sicher nicht unmittelbar und auf rein deduktivem Weg auf die Kirche übertragen werden. Als Ikone der Trinität muß die Kirche jedoch wenigstens in analoger Weise, d.h. in der Weise je größerer Unähnlichkeit *vestigium trinitatis* sein. Nur so kann sie sakramentales Zeichen sein für eine vaterlose, gegen die väterliche Autorität aufbegehrende Welt, die über ihrer Emanzipation vom Vater nicht etwa zu einer befriedeten Gleichberechtigung, sondern in einen tödlichen Bruderzwist, neuerdings auch in einen Zwist zwischen den Brüdern und Schwestern, geraten ist. Dem Leitbild einer freisetzenden Autorität, die Ursprung und Quelle einer Vielfalt innerhalb einer größeren und umfassenderen Einheit ist, kommt gerade in dieser Situation neue Aktualität zu.

Die Einheit des Alt- und Neutestamentlichen Bundes

Von Hans Urs von Balthasar

Die Landschaft um dieses Problem – die Frage zwischen Israel und der Kirche – ist zerklüftet, nicht zuletzt aufgrund der Judenverfolgung durch die Kirche, die von Kardinal Lustiger als die Vorgeschichte von Auschwitz gebrandmarkt wurde. Trotz der unentschuldbaren Katastrophen muß der Theologe, der sich am Neuen Testament orientiert, einen klaren Kopf behalten. Daß er angesichts dieses Ur-Schismas im Gottesbund vor einem Geheimnis steht, soll er nicht aus den Augen verlieren, vielmehr wissen, daß er über das Geheimnis nur approximierend denken und reden kann. Wir versuchen, dessen eingedenk, ein paar umschreibende Sätze zu formulieren.

1. Gott schließt mit der Menschheit nicht mehrere Bünde, sondern einen Bund: in Noah mit der Schöpfung im ganzen, in Abraham mit einem Volk, das aber den Keim des Heils für alle Völker in sich trägt, was von den Propheten wiederholt wird (z. B. Jes 49,6) und nach manchen Neuschließungen des Bundes (Hiskija, Nehemia) in eine Erfüllung zu münden hat, da das Gesetz in die Herzen geschrieben werden wird (Jer 31,31-34; Ez 36,26f.), da der »Same Abrahams« (Singular! Gal 3,16) und »Sohn Davids« (Mt 22,41ff.) den Bund erfüllen wird. Die Christen haben diese Erfüllung des Bundes und der ganzen Geschichte Israels in Jesus von Nazaret erkannt, »viele Tausende unter den Juden« auch (Apg 21,20), die Mehrzahl freilich nicht, da sie sich diese Erfüllung nicht als eine geistige, sondern als eine die irdische Welt verwandelnde vorstellten. Es gab ein Judenchristentum, das in Jesus einen erhabenen Propheten sah (wie später Mohammed); es ging unter, feiert aber heute in jüdischen Jesusbüchern vielfach Auferstehung. Seit der Bekehrung Pauli wurde die Unvereinbarkeit zwischen Ja und Nein unumgänglich. Wichtig bleibt aber für Paulus die Unverzichtbarkeit der Bundesgeschichte seit Abraham; man versteht durchaus, daß der Erzbischof von Paris bei seiner Bekehrung zum Christentum auf der Legitimität seines Judentums besteht: Er ist einer, der wie Paulus (oder Jakobus) seinen Messias gefunden hat. Wenn aber Paulus (in Röm 11) Abraham (den Vater aller Gläubigen, Juden und Heiden: Röm 4,16f.) als den »edlen Ölbaum« beschreibt, auf den die »wilden Zweige« der Heiden aufgepfropft sind, wird er doch niemals sagen, Christus sei auf Abraham aufgepfropft worden; zumal dieser weiß, daß Mose von ihm geschrieben hat (Joh 5,46) und daß »Abraham jubelte, daß er meinen Tag sehen sollte« (ebd. 8,56). Nichtsdestoweniger ist Paulus überzeugt, daß Gott wegen der »Verblendung« (Röm 11,8) vieler Juden dem Bund mit ihnen nicht untreu geworden ist, denn »seine Gnadengaben sind unwiderruflich«

(Röm 11,29). Weder Paulus noch Petrus überantworten deswegen die Juden der Verzweiflung, begrüßen sie vielmehr als »Brüder«. Paulus möchte, wenn er sie retten könnte, an ihrer Stelle »von Christus weggeflucht sein« (Röm 9,3). Petrus entschuldigt sie für die Kreuzigung Jesu (»Ihr habt es in Unwissenheit getan«) und ermahnt sie zu zweierlei: sie sollen auf ihren Messias warten, er werde am Ende der Zeit auch für sie wiederkommen, aber sie sollen sich zugleich bekehren und Buße tun (Apg 3,19). Petrus ist also nicht der Meinung, es gäbe zweierlei Formen der Erlösung: eine für die Christen (Glaube an Christus und Taufe) und eine für die Juden (Glaube an den kommenden Messias ohne Verpflichtung, sich der Kirche anzuschließen).

2. Karl Barth hat sonderlich darauf insistiert, daß es nur einen Bund Gottes gibt, zu dem Juden wie Christen gehören (KD II/1). Man wird sich dieser Meinung durchaus anschließen dürfen und damit auch festhalten, daß die Rede von »Alter Bund«, »Neuer Bund« (als gäbe es zwei Bünde) zumindest mißverständlich ist. Die weitere Ansicht Barths, daß die zwei Schächer am Kreuz, der eine Christus zugewendet, der andere von ihm abgewendet, die Völker der Christen und Juden sinnbilden, kann als ein sprechendes Bild (und nicht mehr) verstanden werden; wesentlich ist, daß Jesu gekreuzigte Hände zu beiden hin ausgestreckt sind. Nach Barth besagt das näherhin, daß am Kreuz die ganze Gerechtigkeit und die ganze Barmherzigkeit Gottes zum Zuge kommt, daß dabei die Seite der Gerechtigkeit mehr von den Juden, die der Barmherzigkeit mehr von den Christen und ihrer Kirche beleuchtet wird. Wir können dies dahingestellt sein lassen; es würde aber sicherlich besagen, daß die Leiden des jüdischen Volkes durch die Jahrtausende eine Form der Anteilnahme am göttlichen Erlösungsleiden für die Welt darstellt, worauf die Weissagung von dem für die andern leidenden Gottesknecht in Jes 53 durchaus hindeuten kann. Es ist wohl möglich, daß sich über dem Land Israel, von dem niemand (auch kein Jude) sagen kann, ob es theologisch etwas bedeutet, neue Wolken des Antisemitismus (diesmal vom Islam her) zusammenziehen: aber die Christen sollten sich dessen ein für allemal enthalten, zumindest als Buße für das ungeheure Unrecht, das sie diesem Volk, das noch immer Gott gehört, angetan haben. Andererseits sind keine Irenismen, bei denen man sich über das Kreuz Christi hinweg die Hand reicht, von den Christen erwünscht. Es gibt unter ihnen Bewegungen, die bis zur Leugnung ihres Herrn, der Christus ist, gehen. Daß jemand anderer als er den Riß, den sein Dasein im erwählten Volk geschaffen hat, heilen kann, glaube ich nicht. Er hat von einer für diese Weltzeit endgültigen »Verbannung« gesprochen, diese aufzuheben – welche Gestalt immer sie haben oder neu annehmen kann – ist nicht unsere, auch nicht der Juden Sache.

3. Mit Ehrfurcht haben wir auf jene Juden zu blicken, die in echter Gesinnung ihren Messias erwarten. Sie mögen es in Vermengungen mit ihren

vorchristlichen Traditionen, die verschiedenste Formen annehmen können, versuchen, Formen, die uns zuweilen seltsam anmuten und deren Überholtheit wir zu sehen meinen. Es ist nicht an uns, ihnen hierbei Weisungen zu erteilen, auch nur Urteile über sie abzugeben. Ein Urteil stünde uns nur zu, wo an der Ankunft des Messias verzweifelnde Juden den Aufbau seines Reiches selbst in die Hand nehmen zu müssen meinen (»Wir wollen hier auf Erden schon / das Himmelreich errichten«: Heine) und dann zum Entwurf atheistischer Totalitarismen schreiten, die mehr Höllen- als Himmelreiche sind. Solche Gebilde bilden dann ein rein irdisches Politikum, gegen dessen Gewissensunterdrückung und Expansionsversuche die Menschheit sich zur Wehr setzen muß. Es sind aus echt religiösen Erwartungen entstandene säkularisierte Messianismen, die oft unter besten »zweitletzten Gründen« (Guardini) den Verrat am biblisch wahrhaft Letzten bilden, sich vielleicht selbst *ad absurdum* führen, aber nicht als eine von Gott gebilligte Herrschaft (Röm 13) betrachtet werden können. Ob man dem heutigen frommen und gläubigen Israel – und nur dieses kommt hier in Frage – eine andere Heilsfunktion *post Christum* zuschreiben kann als das weltweite Beispiel eines geduldvollen Wartens auf die Wiederkunft des Messias, scheint mir fragwürdig – doch man unterschätze ein solches Zeugnis nicht, denn es bleibt auch eine dauernde Mahnung an die Christenheit, daß sie ohne Israels Anteil nicht denkbar ist und nie wird leben können (»Das Heil kommt aus den Juden«, Joh 4,22), und daß, wenn sie sich ein anderes »Altes Testament« erfindet – zum Beispiel afrikanische Ahnenreligion oder Upanishaden und dergleichen – sie unweigerlich zugrunde gehen wird: man denke an die »deutschen Christen« Hitlers.

Der Heilige Geist – das Prinzip der Einheit der Kirche

Von Francis A. Sullivan

Da die Kirche, weil sie zugleich eine »Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe« und eine »mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft« ist, eine »komplexe Wirklichkeit« bildet (»Lumen gentium«, 8), wird die der eigentümlichen Natur der Kirche, die eins ist, entsprechende Einheit zwangsläufig ebenfalls komplex sein. Sie wird weder eine rein geistige noch eine rein juridische Einheit sein, sondern beides zusammen, wenn auch auf verschiedene Weisen. Man kann zwei Aspekte der Gemeinschaft, die der Kirche zu eigen ist, auseinanderhalten: die geistige Gemeinschaft in einem Leben des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, und die hierarchische Gemeinschaft, welche die Gläubigen mit ihren Hirten, und die Hirten miteinander und mit dem Haupt ihres Kollegiums verbindet. Obwohl zwischen diesen beiden Gemeinschaftsformen ein realer Unterschied besteht, ist für die katholische Ekklesiologie die Überzeugung grundlegend, daß sie eng aufeinander bezogen sind und daß das Grundprinzip beider der Heilige Geist ist.

In den Dokumenten des Zweiten Vatikanums finden sich die besten Ausführungen über die Einheit der Kirche verwunderlicherweise nicht in der dogmatischen Konstitution über die Kirche, sondern in Artikel 21 des Ökumenismusdekrets. So wie »Lumen gentium« zu Beginn die Kirche als ein Glaubensmysterium, als ein Werk des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes darstellte, so stellt »Unitatis redintegratio« die Einheit der Kirche als »ein heiliges Geheimnis« dar, dessen »höchstes Vorbild und Urbild ... die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist in der Dreiheit der Personen« ist (Art. 2f.). Wiederum im Gefolge von »Lumen gentium« beschreibt das Dekret die Rolle, die die einzelnen göttlichen Personen bei der Schaffung und Bewahrung der Einheit des Gottesvolkes spielen. Die Liebe des Vaters bewog ihn, seinen Sohn zu senden, um das Menschengeschlecht zu erlösen und seine versprengten Kinder in eins zu versammeln. Indem Christus sich auf dem Altar des Kreuzes opferte, sicherte er seinem Gebet, »daß alle eins seien«, Erhörungskraft. Und am Abend vor seinem Weggehen aus diesem Leben hinterließ er seiner Kirche die Eucharistie als bleibendes Einheitssakrament (»Unitatis redintegratio«, 2a).

Der zweite Abschnitt dieses Artikels, der die Rolle des Heiligen Geistes als des »Prinzips der Einheit der Kirche« darlegt, verdient es, vollständig zitiert zu werden:

»Nachdem der Herr Jesus am Kreuze erhöht und verherrlicht war, hat er den verheißenen Geist ausgegossen, durch den er das Volk des Neuen Bundes, das die Kirche ist, zur Einheit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe berufen und versammelt hat, wie uns der Apostel lehrt: *Ein* Leib und *ein* Geist, wie ihr berufen seid in *einer* Hoffnung eurer Berufung. *Ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe (Eph 4,4-5). Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen . . . Ihr alle seid ja einer in Christus Jesus (Gal 3,27-28). Der Heilige Geist, der in den Gläubigen wohnt und die ganze Kirche leitet und regiert, schafft diese wunderbare Gemeinschaft der Gläubigen und verbindet sie in Christus so innig, daß er das Prinzip der Einheit der Kirche ist. Er selbst wirkt die Verschiedenheit der Gaben und Dienste, indem er die Kirche Jesu Christi mit mannigfaltigen Gaben bereichert zur Vollendung der Heiligen im Werk des Dienstes, zum Aufbau des Leibes Christi (Eph 4,12).«

Als erster Punkt ist hier zu merken, daß der auferweckte Christus das Volk des Neuen Bundes durch das pfingstliche Ausgießen des Heiligen Geistes in eine Einheit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zusammengebracht hat. Das erinnert an die Aussage von »Lumen gentium« (48), wonach Christus seine Kirche durch die Mitteilung seines Geistes an seine Jünger zum »allumfassenden Heilssakrament« gemacht hat. Beide Texte betonen nachdrücklich, daß die Sendung des Heiligen Geistes durch den verherrlichten Christus für die Kirche von grundlegender Bedeutung war. Derweil alle Getauften »in Christus« eins geworden sind, bildet diese Einheit das Werk des Heiligen Geistes, denn dieser ist es, der die Gläubigen »in Christus so innig verbindet, daß er das Prinzip der Einheit der Kirche ist«. Die Rolle des Geistes wird darin erblickt, daß er »in den Gläubigen wohnt« und eine »wunderbare Gemeinschaft der Gläubigen schafft«.

Die Gemeinschaft, die in diesen Zeilen beschrieben wird, ist offensichtlich eine geistige Gemeinschaft: ein Teilhaben an den theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe durch die Einwohnung des Heiligen Geistes, die darin gründet, daß man auf Christus getauft worden ist. Obwohl der Heilige Geist ganz klar als das »Prinzip« dieser Gemeinschaft bezeichnet wird, erhellt aus den folgenden zwei Abschnitten, daß er diese Gemeinschaft nicht ohne menschliche Vermittlung schafft und aufrechterhält.

Der Heilige Geist wird nämlich als derjenige beschrieben, der verschiedene »Gaben und Dienste« zuteilt und die Kirche »mit mannigfaltigen Gaben« bereichert »zur Vollendung der Heiligen im Werk des Dienstes, zum Aufbau des Leibes Christi«. Und »Lumen gentium« sagt: Der Heilige Geist eint die Kirche »in Gemeinschaft und Dienstleistung, bereitet und lenkt sie durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben« (4). Während eine solche Vielfalt von Gaben und zumal der Unterschied zwischen denen, die »hierarchisch«, und denen, die »charismatisch« sind, ein Trennungs-

potential enthalten, sichert der Heilige Geist als der eine göttliche Ursprung all dieser Arten von Gaben die Einheit des Leibes. Wie er das tut, wird in einer Stelle von »Lumen gentium« angedeutet: »Der eine Geist ist es, der seine vielfältigen Gaben gemäß seinem Reichtum und den Erfordernissen der Dienste zum Nutzen der Kirche austeilt (vgl. 1 Kor 12,1-11). Unter diesen Gaben ragt die Gnade der Apostel heraus, deren Autorität der Geist selbst auch die Charismatiker unterstellt (vgl. 1 Kor 14).«

Ein Weg, auf dem der Heilige Geist die Einheit der Kirche aufrechterhält, obwohl im Umstand, daß in ihr sowohl hierarchische als auch charismatische Gaben vorhanden sind, ein Trennungspotential liegt, besteht darin, daß er echte »Charismatiker« mit respektvoller Gefügigkeit gegenüber der Autorität der Apostel und ihrer Nachfolger erfüllt. Um nur ein Beispiel aus der Vergangenheit anzuführen: Welch gewaltige Ehrfurcht brachte der hl. Franz von Assisi nicht nur Päpsten und Bischöfen entgegen, sondern allen Priestern seiner Zeit, von denen zweifellos manche wegen ihrer Lebensweise wenig Respekt verdienten. Doch der heilige Franz sah in ihnen bloß ihren heiligen Charakter als Priester Christi. In unserer Zeit kann man im Gehorsam gegenüber der Hierarchie, der die meisten an der katholischen charismatischen Erneuerung Beteiligten auszeichnet, das Werk des Geistes erblicken.

Es wäre jedoch einseitig, wollte man den Einfluß des Heiligen Geistes hier bloß darin gewahren, daß er die charismatisch Begabten veranlaßt, sich der Autorität ihrer rechtmäßigen Hirten zu unterstellen. Sicherlich ist es ebenfalls ein Zeichen des Geisteswaltens, wenn »die geweihten Hirten . . . wissen, daß sie von Christus nicht bestellt sind, um die ganze Heilsmission der Kirche an der Welt allein auf sich zu nehmen, sondern daß es ihre vornehmliche Aufgabe ist, die Gläubigen so als Hirten zu führen und ihre Dienstleistungen und Charismen so zu prüfen, daß alle in ihrer Weise zum gemeinsamen Werk einmütig zusammenarbeiten« (»Lumen gentium«, 30b). Der Einfluß des Heiligen Geistes ist ebenfalls wahrzunehmen bei Priestern, welche »die Geister prüfen, ob sie aus Gott sind, und die vielfältigen Charismen der Laien, schlichte wie bedeutendere, mit Glaubenssinn aufspüren, freudig anerkennen und mit Sorgfalt hegen« (Dekret über Dienst und Leben der Priester, 9d).

Kehren wir zu unserer Darlegung von Artikel 2 des Ökumenismusdekrets zurück. In den Abschnitten 3 und 4 liegt der Ton auf den hierarchischen Gaben, zumal auf den Ämtern der Lehre, der Leitung und der Heiligung, die Christus dem Kollegium der Zwölf anvertraut hat und die von deren Nachfolgern, den Bischöfen, unter dem Nachfolger Petri als Haupt weitergeführt werden. »Jesus Christus will, daß sein Volk durch die gläubige Predigt des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente sowie durch Leitung in Liebe unter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes wachse, und er vollendet ihre Gemeinschaft in der Einheit: im Bekenntnis des einen Glaubens, in der

gemeinsamen Feier des Gottesdienstes und in der brüderlichen Eintracht der Familie Gottes« (2d).

Obwohl in diese beiden Abschnitten die christologische Dimension des Dienstes vorherrscht, fehlt die pneumatologische Dimension keineswegs. Die Wirksamkeit aller dieser Dienste wird ausdrücklich dem Wirken des Heiligen Geistes zugeschrieben (»Spiritu Sancto operante«). Das gleiche wird wiederum im Schlußabschnitt herausgestellt, der »das heilige Geheimnis der Einheit der Kirche« als Einheit »in Christus und durch Christus« bezeichnet, »indes der Heilige Geist die Mannigfaltigkeit der Gaben schafft« (»Spiritu Sancto munerum varietatem operante«).

Man kann auf das Mysterium der Einheit der Kirche mit Gewinn eine Analogie aus der Sakramententheologie anwenden, indem man zwischen dem, was *sacramentum tantum,* dem, was *res et sacramentum,* und dem, was *res tantum* entspricht, unterscheidet. Im dreifachen Dienst des Wortes, des Sakraments und der Leitung kann man das Äquivalent von *sacramentum tantum* erblicken: das sichtbare Zeichen und Werkzeug der Gnade der Einheit. Das direkte Ergebnis dieses Dienstes ist die sichtbare Einheit der Kirche im Bekenntnis des einen Glaubens, in der gemeinsamen Feier der Liturgie und in der brüderlichen Gemeinschaft unter den rechtmäßigen Hirten. Diese sichtbare Einheit läßt sich als *res et sacramentum* ansehen, da sie einerseits die Wirkung des dreifachen Amtes ist und andererseits das bezeichnet und fördert, was dieser Dienst letztlich anstrebt: die geistige Gemeinschaft in einem Leben des Glaubens, der Gnade und der Liebe.

So wie die Sakramente ihre Wirksamkeit im Hervorbringen der Gnade dem Umstand verdanken, daß der Heilige Geist in ihnen und durch sie wirkt, ist auch die zugleich sichtbare und geistige Einheit, die der Dienst des Wortes, der Sakramente und der Leitung anstrebt, die Frucht der »Bundesbeziehung« des Heiligen Geistes zu der Kirche Christi. Nur kraft ihres Glaubens an die dauernde Gegenwart des Geistes konnten die Väter des Zweiten Vatikanums zuversichtlich erklären, daß »die Einheit . . ., die Christus seiner Kirche von Anfang an geschenkt hat, . . . unverlierbar in der katholischen Kirche besteht« (»Unitatis redintegratio«, 4c).

Um die wesentliche Rolle des Heiligen Geistes als des Prinzips des Lebens und der Einheit der Kirche zu veranschaulichen, bediente sich das Konzil zweier Analogien. Die eine ist das patristische Bild des Geistes als der »Seele des Leibes Christi«. Wir finden es in »Lumen gentium« (7g): »Damit wir aber in ihm (Christus) unablässig erneuert werden (vgl. Eph 4,23), gab er uns von seinem Geist, der als der eine und gleiche im Haupt und in den Gliedern wohnt und den ganzen Leib so lebendig macht, eint und bewegt, daß die heiligen Väter sein Wirken vergleichen konnten mit der Aufgabe, die das Lebensprinzip – die Seele – im menschlichen Leibe erfüllt.«

Die Auffassung, daß der Heilige Geist für die Kirche der »Lebensspender«

ist, kommt auch in der zweiten der beiden Analogien vor; da, wo das Mysterium der Kirche mit dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes verglichen wird: »Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16)« (»Lumen gentium«, 8a). Obwohl die Einheit zwischen der Kirche und dem Heiligen Geist selbstverständlich einer ganz anderen Ordnung angehört als die zwischen der Menschennatur Christi und dem göttlichen Wort, besteht doch eine solide Grundlage zu einer Analogie, insofern in beiden Fällen die Vereinigung unauflöslich ist und das menschliche Element das Instrument der göttlichen Person im Heilswirken bildet. Besonders bemerkenswert ist es, daß vom »gesellschaftlichen Gefüge der Kirche« gesagt wird, es »diene dem Geist Christi, der es belebt zum Wachstum seines Leibes«. Dieses »gesellschaftliche Gefüge« ist das, wovon heute viele, manchmal eher verächtlich, als von der »Institution Kirche« oder der »institutionellen Kirche« reden. Dieser »Institution« kommt die außerordentliche Würde zu, in eine Verbindung mit der Person des Heiligen Geistes gebracht zu werden, die zumindest als der Verbindung der Menschennatur Jesu mit dem göttlichen Wort analog gesehen werden kann.

Schließlich ist es eben diese »hierarchische Kirche«, von der der hl. Ignatius in seinen Regeln für das Denken mit der Kirche als von »unserer heiligen Mutter« spricht. Vieles von dem, was dieser Aufsatz zu sagen versuchte, ist in seiner dreizehnten Regel zusammengefaßt: »Wir glauben, daß in Christus Unserem Herrn, dem Bräutigam, und in der Kirche, Seiner Braut, derselbe Geist wohnt, der uns zum Heil unserer Seele leitet und lenkt; denn durch den gleichen Geist und unseren Herrn, der die zehn Gebote gab, wird auch unsere heilige Mutter, die Kirche, gelenkt und geleitet« (»Geistliche Übungen«, Nr. 365).

Karl Barth: Zerrissene Kirche

Vor uns steht »das paradoxe Faktum der Häresie« [I,31], paradox und »contradictio in adjecto«[1] darum, weil die notwendige innere Einheit des Leibes Christi sich ebenso notwendig als äußere Einheit zu manifestieren hat. »Wir haben das göttliche Geheimnis der Kirche in ihrer menschliche Gestalt zu suchen; sonst werden wir es niemals finden.«[2] Aber eben diese Gestalt widerspricht ihrem Wesen. Ihr Wesen liegt in dem Auftrag Christi an sie, als die in seiner Einheit Geeinte alles zur Einheit zu führen. »Dieser Auftrag ist es, der uns primär und zwingend zu der Frage nach der Einheit der Kirche drängt. In diesem Auftrag ist nämlich eine Vielheit der Kirche nicht vorgesehen. Das Neue Testament kennt wohl eine Vielheit von Gemeinden, eine Vielheit von Gaben und eine Vielheit von Personen *in* der *einen* Kirche. Aber diese Vielheiten haben keine selbständige Bedeutung. Sie haben ihren Ursprung, ihr Recht und ihre Grenze in der Einheit, nein, in dem Einen: Jesus Christus, als dem einen Sohne Gottes, als dem Spender des einen Heiligen Geistes... Das Neue Testament kennt darum nicht ein polares, ein Spannungsverhältnis, eine gegenseitige Bezogenheit zwischen der Einheit und diesen Vielheiten. Es kennt... nur das einseitige Verhältnis der Abhängigkeit, der Zugehörigkeit, der Unterordnung der Vielheiten gegenüber der Einheit. Und darum können die Vielheiten keine Kirchen begründen. Sie bedürften dazu einer Eigenständigkeit, die sie nicht haben, die sie nur herausfallend aus der Einheit sich verschaffen könnten. Wir wissen aus dem ersten Korintherbrief, mit welcher Bestimmtheit sich Paulus eben den Anfängen einer solchen Entwicklung widersetzt hat. Und nur um verschiedene Parteien, von ferne nicht um verschiedene Kirchen, handelte es sich dort.«[3]

Darum verbietet sich Karl Barth jede theologische Deduktion des faktischen Schismas. »Man soll die Vielheit der Kirche nicht erklären wollen als ein notwendiges Merkmal der sichtbaren, empirischen im Gegensatz zu der unsichtbaren, idealen, wesentlichen Kirche. Man soll das darum nicht tun, weil... die Kirche Jesu Christi nach dem Neuen Testament auch in dieser Hinsicht nur eine ist: unsichtbar nach der Gnade des Wortes Gottes und des

---

Verfasser der im folgenden genannten Titel ist Karl Barth.

1 Die Theologie und die Kirche. München 1938, S. 286.

2 Gotteserkenntnis und Gottesdienst. Zollikon 1938, S. 163.

3 Die Kirche und die Kirchen (1935). Aus der Sammlung Theologische Existenz heute, S. 6-7.

Heiligen Geistes..., aber zeichenhaft sichtbar... als Gemeinde und gemeindliches Amt, sichtbar als Dienst am Wort und Sakrament... Wir können aber nur an Hand solchen zeichenhaften *Seins* und *Geschehens* glauben, daß Kirche ist. Es gibt keine Flucht von der sichtbaren zur unsichtbaren Kirche.« »Man soll die Vielheit der Kirchen aber auch nicht erklären wollen als eine von Gott gewollte und also normale Entfaltung des Reichtums der in Jesus Christus der Menschheit geschenkten Gnade«,[4] »als Dissonanzen, die sich in einem umfassenden Akkord sehr wohl zur Harmonie vereinigen ließen«.[5] »Dabei treibt man, wie schön sich die Sache immer anhören mag, Geschichts- und Gesellschaftsphilosophie und keine Theologie, d. h., man produziert, um die Frage nach der Einheit der Kirche loszuwerden, seine eigenen Ideen, statt der von Christus gestellten Frage standzuhalten und auf Christi eigene Antwort zu hören... Wenn wir auf Christus hören..., existieren wir nicht oberhalb der die Kirchen trennenden Unterschiede, sondern in ihnen.« Darum bleibt nur das Eine, Schmerzliche: »Man soll die Vielheit der Kirchen überhaupt nicht erklären wollen. Man soll mit ihr umgehen, wie man mit der eigenen und fremden Sünde umgeht... Man soll sie als Schuld verstehen.«[6] Wir »können diese Trennungen nur mit *Schrecken* anerkennen und um ihre Aufhebung *beten*«.[7] Gewiß gibt es Zeichen, daß den getrennten Kirchen die Einheit Christi nicht völlig fehlt. Aber weit entfernt, uns zu beruhigen, stacheln uns eben diese Übereinstimmungen, die ja »die Einheit der Kirche nicht offenbaren können«,[8] zur Erfüllung der stets drängenden Aufgabe an. Denn »wenn Jesus Christus die Einheit der Kirche und wenn die Vielheit der Kirchen unsere eigene Not ist, dann gibt es kein Ausweichen vor der Tatsache, daß die Einigung der Kirchen zur Kirche eine Aufgabe, und zwar eine vom Herrn der Kirche gestellte Aufgabe, ein Gebot ist«.[9]

Für den Evangelischen stellt sie sich zunächst in der Form der Einigung der verschiedenen Schwesterkirchen. Barth hat sich öfters und eingehend mit dieser Möglichkeit befaßt. Für uns wichtig sind nicht die Einzelheiten der Verwirklichung, sondern die grundsätzlichen Erwägungen, die sich fast unverändert in der Frage zwischen protestantischer und katholischer Kirche wiederholen werden. Einigung zwischen Kirchen – das ist Barths Grundgedanke – kann nie auf Grund eines politischen oder praktisch-sozialen,

4 Ebd., S. 9.

5 Gotteserkenntnis und Gottesdienst, S. 167.

6 Die Kirche und die Kirchen, 27, S. 9-10.

7 Gotteserkenntnis und Gottesdienst, S. 168.

8 Die Kirche und die Kirchen, 27, S. 12.

9 Ebd., S. 14.

sondern immer nur auf Grund eines kirchlichen und das heißt theologischen Verständnisses vollzogen werden. Darum lehnt er die Union Friedrich Wilhelms III. im 19. Jahrhundert ab und bleibt mißtrauisch und reserviert vor den ökumenischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts. Jede Einigung zwischen Kirchen muß eine Einigung im Glauben und also im klaren, klarformulierten Glaubensbekenntns sein. Sie kann somit auch nur auf einem echteren, lebendigeren Glauben, nicht auf einem Lau- oder Gleichgültigwerden in Sachen der Glaubensunterschiede fußen. Eine Verständigung etwa zwischen Lutheranern und Reformierten könnte nur durch die Wiedereinholung, ja Überbietung der Glaubensleidenschaft angebahnt werden, die seinerzeit die Trennung der Bekenntnisse unausweichlich zu fordern schien. Mag sein, daß gemeinsame Not, gemeinsamer Widerstand gegen eine antichristliche Bedrohung diese ursprüngliche Wachheit wieder wecken kann,[10] sie wird aber auch dann nicht zu eiligen Kompromissen, zu Irenismus verführen, sondern nur zum unerbittlichen Ernst theologischer Prüfung des eigenen Bekenntnisses antreiben. »Der Schritt von der gesonderten zu der einen Konfession müßte sich schlechterdings ohne Kompromiß und vor allem auch ohne Zustimmung zu solchen Einheitsformen und -formeln vollziehen, die den Zwiespalt etwa nur verhüllen wollten, aber nicht überwinden würden.«[11] Während Barth – wenigstens bis Amsterdam – eine dauernde Skepsis gegenüber den meisten zeitgenössischen Versuchen zeigte, eine innerprotestantische Einheit vom Zaune zu brechen,[12] hat er andererseits schon früh das ernsthafte theologische Gespräch mit der katholischen Kirche gesucht und befürwortet. In einem Vortrag über den »Begriff der Kirche« [gehalten 1927 in Münster in der Hochschulgruppe der Zentrumspartei] hat er die Diskussion ebenso dringend gefordert, wie er sich selbst, vor allem im Vortrag »Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche« [1928], von der katholischen Kirche befragt sein ließ.[13] Barth provoziert dort geradezu das Gespräch, dessen Versanden in müde bürgerliche Toleranz ihm ein schlimmeres Symptom scheint als der einst flammende Kampf. »Im 16. und 17. Jahrhundert haben sich Katholiken und Protestanten noch in die Augen gesehen, grimmig, aber in die *Augen*, und dann haben sie miteinander geredet, scharf und böse, aber wirklich miteinander geredet, während wir heute, des langen Haders, aber vielleicht doch auch des christlichen Ernstes in dieser Beziehung müde, so ziemlich auf der ganzen Linie aneinander vorbeisehen und vorbeireden, in einer unfruchtbaren, in einer des hohen Geheimnisses, um das es hüben und drüben auf alle Fälle

10 Evangelische Theologie 1, 1935, S. 15.

11 Die Kirche und die Kirchen, 27, S. 18.

12 Die Theologie und die Kirche. S. 96ff.

13 Ebd., S. 285ff., 329ff.

geht, nicht würdigen Weise gegen- oder vielmehr im Grunde teilnahmslos nebeneinander stehen.«[14] Und doch, warum soll dieses Gespräch nicht möglich sein. »Nach der Wahrheit Christi fragen ist immer hoffnungsvoll und ist auch immer liebevoll und dient auch immer und unter allen Umständen der Einigung der Kirchen – auch dann, wenn zunächst keiner vom Platze weichen, wenn die Trennung dadurch zunächst noch verschärft werden sollte.«[15] Denn nur wenn wir wieder hell und klar wissen, warum wir nicht eins sind, werden wir Wege entdecken, uns zu einigen. Besinnung, nicht Toleranz tut not. »Ich halte dafür, daß es grundsätzlich möglich sein müßte, sich über diese Besinnung sogar mit einem katholischen Theologen zu verständigen, endlich und zuletzt sogar über das Altarssakrament und ohne es ihm durchaus nehmen zu wollen. Die Not und die Verheißung der christlichen Verkündigung, göttliches Gericht und göttliche Rechtfertigung wird wohl letzten Endes auch hinter der Kirche des Tridentinums stehen. Es steckt genug Katholisches in uns Protestanten, daß wir annehmen müssen, das reformatorische Anliegen könne auch da drüben nicht einfach tot sein«.[16]

Gerade in einer rechten Begegnung wird es nötig sein, den Gegensatz in voller Klarheit und Konsequenz auszutragen. Auch hier wird jedes scheinbar liebevolle Übersehen der Differenz, jede voreilige Anbiederung, jedes bloß psychologische Sich-Einfühlen den Riß nur verkleben, nicht schließen. Mit anderen Worten: es muß »im Gehör auf Christus wieder ordentliche, nüchterne, strenge, wirkliche *Theologie* getrieben werden«.[17] »Es ist merkwürdig, aber es ist so: die sich von Kirche zu Kirche *nicht* verstehen, das sind nicht die theologisch Interessierten und Bewegten, sondern gerade die theologischen Müßiggänger, Amateure, Eklektiker und Historiker hüben und drüben, während gerade zwischen denen, die sich ein ordentliches, folgerichtig entwickeltes, notwendiges Sic et Non gegenüberzustellen haben, bei allem Widerspruch eine geheime Begegnung und Gemeinschaft in der Sache stattzufinden pflegt, um die sie sich von so verschiedener Seite und in so schmerzlich verschiedener Weise bemühen. Diese Sache könnte aber Jesus Christus und damit die Einheit der Kirche sein.« Denn die Einheit wird nicht in einem neutralen, unverbindlichen Raum *zwischen* den Konfessionen zu finden sein, sondern ganz streng nur *innerhalb* des jeweiligen kirchlichen Raumes. Theologie ist kirchlich, oder sie ist gar nicht. Aber dadurch, daß jede Kirche in Gehorsam gegenüber der Offenbarung ihre Lehre wirklich »zu Ende denkt«,[18] könnte es geschehen, daß die beiden Räume an einer

14 Ebd., S. 286.

15 Die Kirche und die Kirchen, 27, S. 24.

16 Das Wort Gottes und die Theologie. München 1924, S. 123.

17 Die Kirche und die Kirchen, 27, S. 24.

18 Ebd., S. 23.

bestimmten Stelle zur Deckung kämen. »Es soll nur«, ruft uns Barth zu, »die römische Kirche ihre Lehre von Natur und Gnade und ihre aus dem Tridentinum entwickelte Rechtfertigungslehre ... durchführen und zu Ende denken!« Es soll nur, rufen wir ihm zurück, die reformierte Theologie ihre Lehre von der sichtbaren Kirche, vom Gehorsam und vom Gesetz, aber auch ihre Dialektik des *homo simul peccator et justus* wirklich zu Ende denken! – dann wird es nicht ausbleiben, daß langsame Belebung in die jahrhundertelang erstarrten Glieder zu strömen beginnt und wenigstens wieder die *Frage* sich erhebt, als die Pforte, durch die allein die lösende Antwort einziehen kann.

Eben im Wissen darum, daß Einheit nur die Gnade des Stifters der Kirche, nicht menschliches Gemächte sein kann, im Wissen also, daß wir »unnütze Knechte« sind, von deren Sünde es stammt, daß die Einheit zerbrach, werden wir nicht ruhen dürfen, bevor wir »alles getan haben«. Und nur der Glaube, der Berge versetzt, wird vor der Aufgabe nicht mutlos die Waffen strecken. Denn dieser Glaube weiß, daß auch der Berg dem Worte Gottes gehorcht, des Gottes, der seine eigensten Werke nicht ohne uns wirken will. Das Wissen um dieses Geheimnis lebt in den beiden getrennten Räumen, und diese Einheit im *Glauben* ist die Verheißung der *Einheit* im Glauben.

Es wird uns nicht irre machen, wenn uns Barth den Namen der Schwesterkirche, mit dem er als Reformierter die andern Gemeinschaften des Protestantismus anspricht, verweigert, wenn er uns nur mit dem schmerzlichen Titel »Andersgläubige« anreden will, »in deren Bekenntnis wir unseren eigenen Glauben und also die eine wahre Kirche Jesu Christi *nicht* wiederzuerkennen vermögen, die wir mit schwerem Herzen als *falsche* Kirche *verwerfen* müssen«.[19] Wie sollten wir ihm dieses Anathema verübeln, solange wir uns selbst in seiner Konfession auch nicht zu erkennen vermögen und – ebenso schweren Herzens – das Anathema von Trient nachsprechen müssen? Und doch weiß Barth vom Katholizismus auch das andere: »Hier ist kirchliche *Substanz*, ... entstellte, verdorbene Substanz vielleicht, aber doch nicht verlorene Substanz«;[20] er weiß, daß es bei allem unbeugsamen Entweder-Oder doch »nur Komparative«[21] sind, die uns trennen. Werden wir, die wir in den Protestanten allen Ernstes unsere getauften Brüder in Christus und also Glieder seines Leibes, der ein sichtbarer Leib ist, erblicken, Glieder also, die von Rechts wegen zur *Una Sancta Catholica* gehören sollen, werden wir eine andere Sprache führen dürfen? Wir leben von derselben Hoffnung; ihrem Auftrag gehorchend, nicht dem eigenen Witz vertrauend, führen wir dieses Gespräch.

---

19 Credo. München 1935, S. 128.

20 Die Theologie und die Kirche, S. 339.

21 Ebd., S. 349.

Schwierigkeiten mit der Einheit

Fragen an Oskar Simmel SJ †

FRAGE: Ich glaube die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Das will doch heißen: Ich glaube, daß diese Kennzeichen mehr sind als kontingente Attribute, die auch wegfallen können, daß sie vielmehr zum Wesen der Kirche gehören. Das bedeutet, daß die Einheit, um uns darauf zu beschränken, nicht »gemacht« werden muß. Sie ist vorgegeben. Auch wenn und gerade weil sie eine Einheit in der Vielfalt, kein Monolith ist (vgl. Walter Kasper in diesem Heft S. 2), ist sie vorgegeben: durch die Einheit des Heilswillens Gottes, die der Grund der Pluralität und Verschiedenheit der Geschichte ist und Geschichtlichkeit und Zeit voll übernimmt; dann durch die Einheit in Gott selbst, ein Gott in drei Personen; ferner durch die Einheit von Schöpfer und Geschöpf, was keine Verschmelzung bedeutet, vielmehr größte Differenz zwischen ihnen, zwischen absolutem und kontingentem Sein; schließlich durch die Einheit des Menschengeschlechts, bei aller Verschiedenheit; und letztlich durch Jesus Christus als Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in der Einheit der göttlichen Person. Er ist der neue Adam, der durch sein Erlösungswerk die neue Einheit mit Gott schenkt.

Die Repräsentation dieser Einheit ist die Kirche. »Die Aussage, daß die Kirche ein Leib ist, der Leib, dessen Haupt Christus ist, betrifft in besonderer Weise die Einheit der Kirche, weil darin die Einheit als Struktureinheit verstanden wird, als die das Viele und Vielfältige umgreifende Einheit« (Heinrich Fries).

Ich habe diesen Gedankengang deshalb so breit skizziert, weil diese vorgegebene Einheit tatsächlich das Unterpfand der anderen Wesensmerkmale der Kirche ist (vgl. Editorial dieses Heftes S. 1). Aber im Gegensatz zur Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität ist die Einheit der Kirche auch Aufgabe, weil sie immer gefährdet ist. Es muß um sie gebetet und gerungen werden, so wie der Herr den Vater um die Einheit seiner Jünger bittet (Joh 17,20-22), wie der Apostel die Gemeinde mahnt (Eph 4,3).

Wie verhält sich die seinsmäßige vorgegebene Einheit der Kirche zur immerwährenden Aufgabe der Einheitsbewahrung und Einheitsverwirklichung in der Zeit? Ist das ein Analogon zur Erlösung durch Jesus Christus in der Zeit und ihre Vollendung am Ende der Tage?

P.SIMMEL: Wird von der Einheit der Kirche gesprochen, so ist zuallererst vom Heiligen Geist zu reden. In seinem Brief an die Epheser mahnt Paulus die Christen, die Einheit zu bewahren, weil sie »ein Leib und ein Geist« (Eph 4,4) sind. Leib und Geist sind nicht zwei Wirklichkeiten, die nichts miteinander zu

tun haben. Es handelt sich vielmehr um den vom Geist erfüllten Leib der Kirche (vgl. 1 Kor 12). Den Grund für diese Einheit sieht der Apostel im dreifaltigen Gott, wie der nächste Vers des Briefes zeigt: »Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allen und durch alle und in allen ist.« Dieser Grund ist jedoch für die Einheit der Kirche nicht äußerlich. Er ist zutiefst mit ihrem Wesen gegeben. Sie kann gar nichts anderes als eine einzige und eine sein, weil sie als solche Zeichen der Einheit des dreifaltigen Gottes in dieser Welt ist. In der Aufzählung des Paulus wird der Heilige Geist nicht genannt, was gerade bei diesem Apostel stark verwundert. Er nennt an seiner Stelle Glaube und Taufe, die so geradezu als auswechselbar für den Heiligen Geist erscheinen. Das kann nichts anderes bedeuten, als daß die in Glaube und Taufe gegründete Einheit der Kirche Symbol, Zeichen der Einheit des dreifaltigen Gottes ist, fast möchte man sagen, greifbare Sichtbarkeit dieser Einheit.

Das ist nicht so, weil Gott es so gewollt und bestimmt hat, ohne daß es innerlich notwendig gewesen wäre. Das hängt aufs engste mit der Verkündigung des Evangeliums und dem darin gründenden Glauben zusammen. Die Verkündigung des Evangeliums kann nur im »Erweis von Geist und Kraft« (1 Kor 2,4) geschehen. Sein Inhalt, Gottes in Jesus Christus ergangenes Wort, kann nur durch den Heiligen Geist vernommen werden (1 Kor 2,10ff.). Das wird bei Paulus so stark und unbedingt betont, daß man ab und zu den Eindruck gewinnen könnte, der Heilige Geist glaube an unserer Statt, etwa wenn es heißt, daß der Geist in uns ruft: Abba, Vater (Gal 4,6). Freilich muß sich ein solcher Eindruck durch den Römerbrief korrigieren lassen, wo steht, daß wir, im Geist, rufen: Abba, Vater (Röm 8,15). Die Aussage des Paulus gilt nicht nur für die Kirchen von Galatien, Korinth, Rom und anderswo, sondern genauso für die von heute. Nur weil der Heilige Geist in der Kirche lebt, wird dieses Evangelium auch heute noch als Wort Gottes, nicht lediglich als historisches Zeugnis vernommen. Nur so wird uns der heilbringende Glaube geschenkt, der mehr ist als ein Vertrauen auf historische Quellen.

Die Verkündigung des Evangeliums ist für Paulus untrennbar mit der Kirche verbunden. Im »Evangelium des Christus« (Röm 15,19) tritt uns das »Reich Gottes« entgegen, das für ihn undenkbar ist ohne die Gemeinde in Jerusalem, die für ihn trotz aller Schwierigkeiten, die er dort fand, der unaufgebbare Ausgangspunkt von allem war und blieb. Von der Urkirche zu Jerusalem nahm das Evangelium seinen Ausgang, und es führte zu Kirchengründungen in Kleinasien, in Griechenland und in Rom. So weit und so gerne offenbar Paulus herumreiste, eine Verkündigung, die nicht zu einer Gemeindebildung, einer Kirche mit festen Formen, geführt hätte, war für ihn undenkbar. Er lehnte jeden Personenkult ab (1 Kor 1,12), der sich nicht selten um Wanderprediger zu bilden pflegt. Genauso wandte er sich gegen freie Gruppenbildungen innerhalb der Gemeinde (1 Kor 1,12). Seine Ver-

kündigung des einzigen Evangeliums (Gal 1,8) war immer mit der Gründung einer Gemeinde verbunden, der »Kirche Gottes« (1 Kor 1,2), die er in die feste Ordnung der apostolischen Tradition stellte (1 Kor 11,23; 1 Kor 15,1ff.).

Das Zweite Vatikanische Konzil bekundet, daß die Kirche »das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (*Lumen gentium* 1) ist. So wie das Wasser der Taufe sichtbares Zeichen der inneren Reinigung von der Sünde ist, das Öl der Krankensalbung sichtbares Zeichen der Auferstehungskraft des endgültigen Lebens, das Jawort der Ehe das sichtbare Zeichen der Liebe Christi zur Kirche, so ist die Kirche sichtbares Zeichen der Vereinigung der Menschheit mit Gott. Sie kann dies nur sein, wenn sie ein Bild der Einheit des Menschengeschlechts selber ist. Nur als die eine *ecclesia catholica*, als eine die gesamte Menschheit in Raum und Zeit umfassende Kirche, als eine Kirche, die das Denken der Menschen und ihr Handeln im Geist ernst nimmt und deshalb nicht unbesehen aufnimmt, ist die Kirche sakramentales Zeichen der Einheit der Menschheit mit Gott. Das heißt, nur so wirkt sie das Heil für die Menschheit, das in nichts anderem besteht als in der Teilnahme der Menschheit an der Herrlichkeit des dreifaltigen Gottes.

Es könnte der Eindruck entstehen, als sei es die Aufgabe der Kirche selbst, diese Zeichenhaftigkeit herzustellen. Das ist nicht der Fall. Die Einheit der Kirche ist zunächst das Werk des Heiligen Geistes, der in der Kirche wohnt und sie zum Zeichen setzt: »Ich stelle bei ihnen ein Zeichen auf«, heißt es beim Propheten Jesaja. Das ist noch viel deutlicher die Überzeugung des Neuen Testaments. Am 50. Tag, dem Schlußfest des Paschafestes, war es nicht die Predigtkunst des Petrus, die die Kirche zu dreitausend anwachsen ließ, sondern das heftige Stürmen und Brausen des Heiligen Geistes der endzeitlichen Vollendung (Apg 2,17), den die Juden aus allen Völkern in ihrer jeweiligen Sprache hörten (Apg 2,1ff.). Die Einheit der Kirche und die darin gründende Zeichenhaftigkeit sind also eine Gabe des Heiligen Geistes an die Kirche, eine unzerstörbare, weil der Heilige Geist bei der Kirche bleibt und nie mehr von ihr weggeht (Joh 14,17).

Trotzdem schreibt Paulus im Epheserbrief, nachdem er auf die im Heiligen Geist gegründete Einheit der Kirche hingewiesen hat, die Epheser sollten diese Einheit bewahren, bewachen, damit sie ihnen nicht abhanden komme, so als ob diese Einheit ein Gut sei, das man leicht verlieren könne. Es soll hier nicht auf die kirchengeschichtliche Tatsache eingegangen werden, daß es zu allen Zeiten Spaltungen in der Kirche gab, auch nicht auf das Wort des Paulus, daß es Häresien geben müsse, wobei Paulus das ungemein ausdrucksvolle Wort »müssen« verwendet, das den Willen Gottes anzeigt. Vielmehr ist darauf einzugehen, warum es in einer Kirche, deren Einheit im Heiligen Geist gründet, überhaupt zu Spaltungen kommen kann.

Der Heilige Geist ist in der Kirche nicht grundlos zugegen. Er lebt in ihr,

damit das in Jesus Christus gesprochene endgültige Wort Gottes allen Völkern und allen Menschen bis zum Ende der Welt verkündet werde (Mt 28,19f.). Es geht um mehr als um ein geschichtliches Zeugnis über einen Mann namens Jesus von Nazaret. Es handelt sich nicht um ein Wort über Gott, sondern um Gottes Wort selbst, um das Wort, das er an die Menschen richtet, um das Wort, das er selbst ist (1 Thess 2,13). Aber dieses Wort trifft den Menschen nur in der Gestalt eines menschlichen Wortes, in dem sich menschliches Denken und menschliche Erfahrungen ausdrücken. Gilt schon vom menschlichen Wort über Gott die Erklärung des 4. Konzils vom Lateran (1215), daß man von Schöpfer und Schöpfung keine Ähnlichkeit aussagen könne, ohne zugleich auf die je größere Unähnlichkeit hinzuweisen (DS 806), so gilt darüber hinaus auch von dem in menschliches Wort gekleideten Wort Gottes, daß es den Grenzen menschlichen Denkens und damit auch dessen Irrtümern und Fehlern unterworfen sein kann. Gottes Wort ist nicht zum Schein in menschliches Wort gekleidet. Dieses ist sein wahrhaftiges Fleisch, von dem genau das gilt, was der 1. Johannesbrief vom Wort des Lebens sagt: »Was wir geschaut und was unsere Hände angefaßt haben« (1 Joh 1,1). Gottes Wort tritt uns nur in der Begrifflichkeit und der Syntax menschlicher Sprache entgegen. Deswegen ist es ständig von innen her von der Gefahr bedroht, der alles menschliche Denken und Reden ausgesetzt ist.

Diese Tatsache verweist uns an den sorgfältigen Umgang mit der Sprache der Offenbarung, zunächst auf das genaue Hinhören, wobei es sicher auch auf das philologisch genaue Hören ankommt. Wichtiger jedoch ist ein anderes. Bei einer Aufzählung von Gegenständen kann man, ohne davon im geringsten betroffen zu sein, einen um den anderen abhaken und am Ende die Summe zusammenzählen. Wo sich ein Mensch eröffnet, verbietet sich eine solche Mechanik. Man hört ihn nur, wenn man sich ihm öffnet. Und wenn irgendwo, dann gilt hier, daß der Erkennende dem Erkannten gleich wird, gleich werden muß. Man kann in einer solchen Eröffnung keine Distanz wahren. Man ist zuinnerst davon angerührt. Doch verbietet sich in einer solchen Situation, sein eigenes Selbstverständnis zum Maß des Hörens zu machen. Ganz für den anderen da, schweigend, ehrfürchtig, staunend, demütig, wie immer man das bezeichnen mag, so allein ist das Wort eines anderen zu vernehmen. Das gilt nicht nur vom unmittelbaren Hören eines solchen Wortes, sondern vom ganzen Umgang mit ihm, seinem Bedenken, der Antwort darauf, seinem Weitergeben.

Mit dem Wort Gottes verhält es sich nicht anders, im Gegenteil. Wenn sich schon die Wahrheit des Menschen nur dem ehrfürchtig und selbstlos Hinhörenden öffnet, um wieviel mehr gilt das von der Wahrheit Gottes in seinem offenbarenden Wort. Man muß aus sich heraustreten und sich von ihm überwältigen lassen, wie das im Evangelium immer wieder gesagt wird (Mt 7,28; Mk 2,12).

Dem Wort kommt eine ungeheure Kraft zu. Das erste Buch der Heiligen Schrift berichtet, daß Gott dem Menschen alle Tiere zuführte, damit er sie benenne (Gen 2,19f.). Damit ordnet der Mensch seine Welt, unterscheidet, gibt den Tieren die Beziehung zu sich. Das Wort ist also das ordnende Element der Welt. Nur im geistesmächtigen Wort vermag der Mensch mit der Welt umzugehen. Und doch liegt im Wort auch die Kraft der Zerstörung. Jeder kennt die Macht des Wortspiels, das uns, geistreich gekonnt, aufs höchste zu entzücken vermag. Die Wahrheit der Welt gerät darin ins Schillern. Das Kind, noch eindeutig auf ihr Leuchten ausgerichtet, vermag das nicht zu erkennen. Das Schillern kann zum Selbstzweck werden und damit zum Zweifel an der Wahrheit und ihrem unbedingten Wert, so daß dann, wie Plato im Kratylos sagt (386a), das Wesen der Dinge für jeden einzelnen in besonderer Weise ist, so daß letzten Endes der Mensch das Maß aller Dinge wird. Gottes Wort kann durch das menschliche Wort, dem es unlöslich eingebunden ist, ins Schillern abgleiten, ja dieses kann für uns faszinierender werden als der ruhige Glanz der Wahrheit und ihr Leuchten.

Im Brief an die Epheser fordert Paulus diese auf, die »Einheit des Geistes« zu wahren (4,3). Gemeint ist damit die Einheit der Kirche. Aber der Apostel legt offenbar das Gewicht auf den Geist, durch den diese Einheit geschenkt ist. Damit ist gewiß der Heilige Geist gemeint. Die Bewahrung geschieht durch »das Band des Friedens«. Der Friede ist für Paulus nicht das Ergebnis menschlicher Bemühungen und Übereinkünfte. Der Friede ist Jesus Christus (Eph 2,14), der »nicht das Ja und Nein zugleich ist; in ihm ist das Ja verwirklicht« (2 Kor 1,19). Deshalb wird die Einheit der Kirche nicht durch Spekulationen einer Geistphilosophie und ihre Dialektik hergestellt, letztlich nicht durch die Anstrengung des Begriffs, sondern allein durch die Besinnung auf Jesus Christus. Von ihm her allein kann und muß immer wieder die Wahrheit des Wortes Gottes gefunden werden, muß sie vom Schillern menschlichen Wortes befreit werden, damit es eindeutig das Ja ausdrücke, das Gott zur Menschheit gesprochen hat und immer noch spricht. So haben es die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte gehalten, die alle Begrifflichkeiten der griechischen Philosophie, mit deren Hilfe sie Antwort auf die Rückfragen an den Glauben in ihrer Zeit geben wollten, an der Aussage des Evangeliums maßen und damit an Jesus Christus selbst.

FRAGE: In Ihrem »Glaubensbuch«[1] kommen Sie (S. 259ff.) auf Gefährdungen der Einheit der Kirche zu sprechen. Sie nennen darunter heute die »Basisgemeinden«, die unterschiedlichen politischen Richtungen unter den Katholiken bzw. ihre ideologische Verfestigung etwa im Sinn des politischen Katholizismus

1 Oskar Simmel SJ, Glaubensbuch. Überlegungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis. Erich Wewel-Verlag München 1986. 407 S.

im 19. Jahrhundert, das Problem der Inkulturation, also das Einwurzeln des Glaubens und der Kirche in eine Fremdkultur. Hier zeichnen sich Ihrer Ansicht nach Tendenzen zum Auseinanderdriften ab, die die Einheit der Kirche gefährden. Das zu verhindern sei Sache des Heiligen Geistes. »Aber«, so schreiben Sie, »er ist nicht einfach ein Ersatz für das einheitsstiftende Moment... Er wirkt diese Einheit durch das Charisma der Leitung, zu der die Bischöfe berufen sind.«

Ich beziehe mich hier zunächst auf Ihre Analyse der Basisgemeinden, die Ihrer Überzeugung nach unter bestimmten Voraussetzungen auch positiv für die Einheit der Kirche sein können wie viele Bewegungen »von unten« in der Kirche. Basisgemeinden sind immer personalisiert, ich kann hier Verantwortlichkeiten aufzeigen, Personen benennen, die sich im Dienst der Kirche stehend begreifen, die das von der ordentlichen Pastoral und der kirchlichen Leitung lange Versäumte aufzuarbeiten suchen. Man kann die Verantwortungen auch dann benennen, wenn sich die Wortführer in fundamentalen Fragen des Glaubens im Widerstreit mit der kirchlichen Leitung befinden, ohne die Kirche zu verlassen, also ohne die Einheit der Kirche sichtbar zu schädigen, eine Benennung von Verantwortungen, die bei Gefährdungen der Einheit des Glaubens und der Kirche durch historisch gewachsene Prozesse oder Ideologisierung des Glaubens nicht so vorgegeben ist.

Ist es abwegig zu sagen, daß der Gefährdung der kirchlichen Einheit durch Protesthaltung von Gruppen und Bewegungen mittels Aktivitäten, die für die kirchliche Leitung neu sind, häufig Versäumnisse dieser Leitungen vorausgegangen sind? Und wenn ein Gefährden kirchlicher Einheit Schuldigwerden nach sich zieht, gilt das auch im Fall von Versäumnissen?

P. SIMMEL: Man geht nicht fehl und man tut ihnen kein Unrecht, wenn man sagt, daß die Basisgruppen, wenigstens ihr Name, wohl aber auch sie selbst in dieser Form eine Frucht der endsechziger Jahre sind. 1968 kam in Frankreich das Wort Basisgemeinden für jene Gruppen von Christen auf, die sich am Rand der offziellen Gruppierungen der Kirche, Bewegungen oder Pfarreien gebildet hatten. Der Begriff Basis ist zweifellos marxistischen Ursprungs. Im Oktober 1917 erklärte Lenin, daß es nur einen Weg gebe, den der Veränderung von unten her, »wobei die Arbeiter an der Basis die neuen Prinzipien des wirtschaftlichen und politischen Systems erarbeiten« (in: »Concilium« 11 [1975], S. 252).

So verschieden die Basisgemeinden in den einzelnen Ländern und unter sich sein mögen, allen dürfte die Überzeugung gemeinsam sein, daß das, was die Kirche heute zu tun hat, nicht mehr im Rahmen des Bestehenden geschehen kann, daß der Herausforderung, vor die die Kirche heute gestellt ist, nicht mit den bisherigen Formen der Institution begegnet werden kann. Wieweit solche Basisgruppen dabei die Kirche verändern wollen, ob es sich

nur um Reformen handelt, die das gesamte Kirchenvolk einer Gemeinde erfaßt, ob solche Reformen ohne den Klerus oder gegen ihn geschehen sollen, ob die Struktur der Kirche unter Aufhebung des kirchlichen Amtes verändert werden soll, ist je nach dem im Einzelfall leichter festzustellen als in einem allgemeinen Urteil. Besonders schwierig wird es, wenn politische Fragen mit ins Spiel kommen, etwa das Verhältnis der Kirche, der institutionalisierten Kirche, der Amtskirche, wie sie es nennen, zu den Trägern der politischen Macht und zu Parteien, vor allem, wenn sie sich christlich nennen.

Unwillkürlich stellt man sich die Frage, ob die großen Erneuerungsbewegungen und Reformationen in der Kirche je anders begonnen haben als von unten. Benedikt von Nursia, der Mann des Nicht-Wissens und der weisen Unwissenheit, gehörte, auch wenn er einer vornehmen Familie entstammte, ganz gewiß nicht zu den führenden Männern der institutionalisierten Kirche. Noch weniger war dies bei Franz von Assisi der Fall. Eher könnte man den Kanoniker Dominikus Guzman dazu rechnen, während Ignatius von Loyola sicher nicht zu dem gehörte, was man heute, fälschlich zwar und abwertend, als Amtskirche bezeichnet. Bis auf Benedikt konnten die Genannten ihre »Basisgemeinden« nur gegen das Mißtrauen und den Widerstand der kirchlichen Obrigkeit durchsetzen, bis diese endlich zu besserer Einsicht kam. Hier ist an ein leider fast ungekanntes Wort Papst Pius' XII. zu erinnern, das deswegen in den Auseinandersetzungen über das kirchliche Amt und die Basisgemeinden kaum eine Rolle spielt. In seiner Enzyklika über die Kirche als den mystischen Leib Christi sagt er, daß Christus seine Kirche unmittelbar durch die Heiligen regiere (AAS XXXV [1943], S. 209). In der Tat: die Leitung seiner Kirche, die er durch Benedikt, Franz von Assisi, Dominikus und Ignatius von Loyola unmittelbar übernommen hat, war viel nachdrücklicher und wirksamer als die Leitung der Kirche durch das ordentliche Leitungsamt. Wer wollte behaupten, daß eine derartige unmittelbare Leitung der Kirche durch Christus heute nicht mehr geschehen könne und vielleicht auch tatsächlich geschieht? Warum könnte sie nicht durch die eine oder andere Basisgemeinde erfolgen?

Weder die Brüder des hl. Franz noch die Predigerbrüder waren auf Anhieb und ohne weiteres von anderen Gemeinschaften zu unterscheiden, die, ähnlichen Idealen folgend, doch die Einheit der Kirche zerstörten und zu Sektierern wurden. Bei den heutigen Basisgemeinden liegen die Dinge ähnlich. Die Grenzen sind unscharf, weil diese Gemeinden nicht selten eher vom guten Willen und von Emotionen bestimmt sind als von klaren und nüchternen Erkenntnissen. Entscheidend bei allen von unten aufkommenden Ordensgründungen, ob es sich um die großen oder in ihrem Gefolge um die kleineren Orden handelt, war und ist ihre nahtlose, wenn auch oft unter erheblichen Schwierigkeiten vollzogene Einfügung in die institutionalisierte Kirche mit ihrem Amt, ohne daß dabei das Charisma des Ordens verloren-

ging, auch wenn der erste Enthusiasmus der Gründerzeit ruhigerem Leben Platz machte.

Niemand wird behaupten, daß die Träger des kirchlichen Amtes, von den untersten Stellen bis hinauf zu den höchsten, immer auf der Höhe ihrer Zeit waren, die Pfarrer so wenig wie die Bischöfe und Päpste. Sie haben Entwicklungen in Welt und Kirche zu spät oder nicht erkannt, entweder weil sie zu wenig intelligent waren oder zu wenig um Rat fragten, weil sie zu bequem zu geistiger Anstrengung waren. Sie haben falsche und verhängnisvolle Entscheidungen gefällt, auch wenn es leichter ist, das im nachhinein festzustellen, als im Augenblick der Entscheidung das Richtige zu tun. Mit persönlicher Schuld muß das nichts zu tun haben, auch wenn sie im Einzelfall nicht ausgeschlossen werden kann. Doch wer kann das Gewissen eines Menschen beurteilen? Das dürfte normalerweise auch nicht auf Grund von Akteneinsichten möglich sein. Niemand wird behaupten, daß die Amtsträger die Kirche immer auf die beste und vollkommenste Weise geleitet haben.

Wenn sich die Orden ausnahmslos in die von den Amtsträgern geleitete Kirche eingliederten und nur so zur Erneuerung der Kirche beitrugen, wenn die heutige Herausforderung des Glaubens, auf die die Basisgemeinden antworten wollen, nur durch die Unterordnung unter das apostolische Amt aufgenommen werden kann, dann hat das seinen Grund im Glauben der Kirche selbst, nicht in seinem Inhalt, sondern darin, daß er Antwort auf Gottes offenbarendes Wort ist.

In seiner Offenbarung, vor allem in seinem endgültigen Wort in Jesus Christus, seinem Sohn, hat Gott sich den Menschen eröffnet, das Innerste seines Lebens mitgeteilt, nicht zu bloßem Wissen und zur Befriedigung ihrer Neugier, sondern damit sie an diesem Leben teilhaben. Naturwissenschaftliche Erkenntnisse können veralten. Die Dampfmaschine des James Watt erregt nur mehr unser historisches Interesse. Unzählige Verbesserungen haben sie überflüssig gemacht, auch wenn das Prinzip, nach dem sie funktioniert, heute noch gilt. Anders verhält es sich mit Aussagen von Dichtern und Denkern über den Menschen und seine Existenz. Sie müssen immer neu durchdacht und je nach dem Bewußtsein einer Zeit erklärt werden. Je tiefer und wahrer sie sich mit dem Wesen des Menschen befassen, um so dringender bedürfen sie einer Erklärung. Sie legen sich nicht selbst aus. Sie bedürfen einer geistigen Vermittlung, die in Kenntnis des ursprünglichen Sinns die Gabe hat, ihn in der Sprache der jeweiligen Zeit auszudrücken, ohne ihn dabei zu verfälschen. Die Offenbarung Gottes, das Tiefste über den Menschen und über Gott, den Menschen im Innersten anrührend, ist unlöslich mit dem menschlichen Wort verbunden und steht daher nicht zum Schein, sondern in aller Wirklichkeit unter den Gesetzen der menschlichen Sprache, die immer wieder von den Anfängen her neu interpretiert werden muß. Dies leistet nicht der Geist Gottes, der kein Ersatz für den menschlichen Geist ist.

Der Mensch selbst ist gefordert, die Anstrengung des Begriffs, die Kraft und Mächtigkeit der menschliche Sprache. Weil es jedoch auch um Gottes Wort geht, weil das menschliche Wort diesem Wort unlöslich verbunden ist, steht Gottes Geist den menschlichen Mühen bei, damit die Identität solcher Interpretationen mit dem unaufgebbaren Anfang untrüglich immer wieder hergestellt wird, nicht durch ein immer neues Wunder, sondern im menschlichen Denken selbst, in dem Ineinander von Gott und Mensch, in dem die Offenbarung geschieht.

Eben dieses Ineinander von Gottes und Menschen Wort verlangt von sich aus, daß diese Interpretation verbindlich geschieht. Dann kann sie nicht jedem einzelnen oder vielen einzelnen überlassen bleiben. Die alte Kirche hat dies, gewiß zunächst dem Auftrag Christi gehorsam, richtig verstanden, wenn sie in den einzelnen Gemeinden Bischöfe einsetzte, die »achtgeben« sollten auf die ganze Herde (Apg 20,28). Selbst in der »gesunden Lehre« verankert (Tit 1,9), sollten sie auf die rechte Lehre in der Gemeinde achten (1 Tim 4,16) und treu das Evangelium verkünden (2 Tim 4,5). In der Autorität der Apostel vorgebildet und damals schon sichtbar, steht heute das Leitungsamt der Kirche im Kollegium der Bischöfe vor uns, das für die authentische Interpretation der Offenbarung verantwortlich ist. Die Vollmacht ist ungeheuer, übersteigt alle menschliche Vorstellungskraft und ist nur durch das Wort Jesu gedeckt: »Wer euch hört, der hört mich« (Lk 10,16).

Wenn nach dem Selbstverständnis fast aller Basisgemeinden die Herausforderung des Glaubens durch die heutige Welt auf eine neue Weise aufgenommen werden soll, dann verlangt ein solches Selbstverständnis geradezu die Gemeinschaft mit denen, die von Amts wegen mit der Bewahrung und Weitergabe dieses Glaubens betraut sind. Geschieht das nicht, versucht man im Gegenteil ohne das kirchliche Leitungsamt oder gar dagegen diese Herausforderung anzunehmen, dann wird das über kurz oder lang zum Schiffbruch im Glauben und zur Spaltung von der Kirche führen. Ansätze einer solchen Entwicklung zeigen sich bereits, wenn eine Seite oder Sicht des Glaubens absolut gesetzt, mit großem Radikalismus vertreten wird und alle anderen Seiten und Sichten als nicht dem Geist Christi entsprechend abgetan werden. Das mag zwar bei der Jugend verfangen, birgt jedoch den Keim des Auseinanderfallens und der Spaltung bereits in sich, weil dem subjektiven Verstehen und damit der absoluten Unverbindlichkeit keine Grenzen gesetzt sind.

Die Wahrheit wird nur in feinen Unterscheidungen gefunden und ist existentiell nur in einer Gemeinschaft zu haben, in der die vielen Seiten und Sichten immer wieder geeint und in der lebendigen Tradition auf den Ursprung zurückgeführt werden. Das übersteigt die Möglichkeiten eines einzelnen. In der Kirche geschieht diese Rückführung und Verankerung der Wahrheit im Ursprung durch das Kollegium der Bischöfe. Gemeinschaft mit

ihnen bedeutet nicht, daß es keine Meinungsverschiedenheiten über die Art und Weise geben kann, wie die Herausforderung von heute angenommen werden soll. Kann auch nicht bedeuten, daß die Ansichten des Bischofs immer die richtigen und erfolgversprechenden sind. In keinem Fall aber kann es bedeuten, daß man sich gegen den Bischof durchsetzt oder durchzusetzen versucht. Der Gehorsam hat in der Kirche Jesu Christi, der bis in den Tod am Kreuz gehorsam geworden ist (Phil 2,8), einen einzigartigen Stellenwert, der durch nichts ersetzt werden kann. Dabei handelt es sich keineswegs um einen blinden, sondern um den freien Gehorsam des in Christus zur Freiheit gelangten Freien (Gal 5,1). Warum soll es in der Kirche des menschgewordenen Sohnes Gottes keine Gespräche geben, in denen man wie auch sonst unter Menschen Meinungsverschiedenheiten aus der Welt schafft? Wäre nicht gerade hier die Kirche aufgerufen, den Menschen das Zeichen friedlicher Beilegung von Konflikten zu geben? Von Schuld könnte man erst sprechen, wenn solche Gespräche verweigert würden.

FRAGE: Wird aus dem Gefährden der Einheit eine Trennung und damit eine schwere Beschädigung der Einheit der Kirche, so sprechen die Verantwortlichen von Ärgernis, Skandal und Sünde. Wie ich in 2) skizzierte, sind bei personenverursachten Gefährdungen der Einheit (mit möglicher Trennung) Schuldzuweisungen im Prinzip und faktisch möglich. Wie aber verhält es sich bei Abspaltungen von Gliedern der Kirche von dem einen Leib Christi als Ergebnis historischer Prozesse oder enger gefaßt: bestimmter epochaler Konstellationen? Wer gibt im Fall der großen Trennungen während der ersten vier Jahrhunderte oder zu Beginn der Neuzeit Ärgernis? Wer ist der Verursacher, der »Sünder«? Kann man das Ergebnis großer geschichtlicher Umwälzungen, die zu Spaltungen führen, überhaupt personalisieren? Oder sind hier Kategorien einzuführen, etwa von nicht wahrgenommener kollektiver Verantwortung (sicher nicht Kollektivschuld)? Aber selbst die Anwendung derartiger moralischer Kriterien wird den historischen Abläufen nicht gerecht; denn (weitgehend): Bin ich katholisch, muß ich es sein (cuius regio eius religio), und genauso: bin ich lutherisch, muß ich es sein. Niemand wird wagen, den heroischen Auszug von Gruppen zur Wahrung ihrer Glaubensüberzeugung aus einem Land in ein anderes von allen von der Spaltung Betroffenen zu fordern, um die verletzte Einheit der Kirche wiederherzustellen. Gilt also im Fall der großen Spaltung, wenn Fragen nicht wahrgenommener Verantwortung oder Verursachung oder auch Schuld nicht verdrängt werden sollen, das »Verursacherprinzip«? Nur: Wie läßt sich der Schuldige herausfiltern? Könnte es nicht sein, daß eine Reihe von »Schuldigen« verantwortlich zu machen wäre, auf beiden Seiten? Doch was wäre für die Wiedergewinnung der Einheit der Kirche heute gewonnen, könnte man den »Schuldigen« benennen? Vielleicht Modelle, Modellfindungen, aus denen man lernen könnte, wie man künftig in vergleichbaren Situationen Beschädigungen der Einheit der Kirche verhindert?

P. SIMMEL: Wer je vor einer Entscheidung stand, weiß, wie schwer sie werden kann, wieviele Gesichtspunkte zu beachten und zu werten sind. Aber auch wer noch so sorgfältig und umsichtig seine Entscheidung fällt, vermag vieles, ja vielleicht das meiste, was durch sie ausgelöst wird, kaum zu durchschauen. Sie verselbständigt sich, vieles gewinnt darauf Einfluß, was vorher nicht absehbar war, vor allem die unverfügbaren freien Entscheidungen anderer Menschen. Gewiß kann der eine mehr als ein anderer die möglichen Folgen seiner Entscheidung absehen. Und es zeichnet den Staatsmann aus, daß er Folgen voraussieht, die dem anderen verborgen sind. Aber ganz kann keiner durchschauen, was aus seiner Entscheidung werden wird.

Dem späteren Geschichtsschreiber ist es leichter, eine Handlung der Vergangenheit zu beurteilen, weil er, wenn auch nicht alle, so doch einen Teil ihrer Folgen überschauen kann. Freilich hängt dies von der durchdringenden Kraft seines Geistes ab. Er kann feststellen, daß eine Entscheidung falsch war, die dem, der sie zu fällen hatte, als die einzig richtige vorkam. Man spricht dann meistens von der Schuld dessen, der sie gefällt hat, wobei man in den wenigsten Fällen damit eine moralische Schuld meint. Wie schwierig aber auch für den Geschichtsforscher ein solches Urteil werden kann, zeigt die Tatsache, daß es bis heute nicht nur wegen der Nähe der Ereignisse und der persönlichen Betroffenheit kaum möglich ist, eindeutige Schuldzuweisungen für das Aufkommen des Nationalsozialismus auszusprechen. Zu viele Gründe wären dafür wohl zu nennen. Das Gewicht ihres Einflusses abzumessen, dürfte mehr als schwierig sein.

Gibt es Konstellationen, die notwendig zu bestimmten Entscheidungen führen? Wer dies annimmt, mag mit Spengler an einen Ablauf der Geschichte nach Art einer biologischen Entwicklung denken. Aber er verkennt damit die Kraft der auch in solchen Situationen freien Entscheidung des Menschen. Wäre das deutsche Reich von 1870 möglich gewesen ohne die Person Bismarcks? Was ist denn Geschichte überhaupt? Eine Summe von Notwendigkeiten? Oder wird sie nicht doch auch von den Entscheidungen freier Menschen bestimmt, die, so begrenzt ihre Freiheit auch sein mag, gewiß zu anderen Zeiten anders entschieden hätten, als sie es zu ihrer Zeit taten?

Schuldzuweisungen sind auch in der Geschichte der Kirche schwierig. Wäre das große abendländische Schisma von 1054 auch ausgebrochen, wenn in Konstantinopel ein weniger ehrgeiziger Patriarch das Schicksal der Ostkirche in Händen gehabt hätte als Kerullarios, wenn statt des Kardinals Humbert von Silva Candida ein anderer, ein demütiger Mann mit Byzanz verhandelt hätte? Oder kam in beiden nur eine jahrhundertelange Entwicklung zu Ende und zum Ausbruch? Und wenn der Mann, der sich an vielen Mißbräuchen der Kirche so stieß, daß es zum Bruch kam, kein Deutscher von der Elbe gewesen wäre?

Man soll mit Schuldzuweisungen vorsichtig sein, auch wenn – und das ist die

Aufgabe der Kirchengeschichte – immer wieder neu und vom jeweiligen Bild der Kirche her festgestellt werden muß, daß diese oder jene Entscheidung der kirchlichen Leitung falsch gewesen war. Unvorstellbar, wenn die Reduktionen der Jesuiten in Paraguay nicht aufgelöst worden wären, sondern friedlich in die neue Zeit hinübergeführt hätten werden können. Es ist nicht die Aufgabe des Kirchengeschichtlers, darüber nachzudenken, was geschehen wäre, wenn, auch wenn ihm bei solchen Hypothesen vielleicht die Bedeutung einer Entscheidung erst recht aufgeht. Er muß die tatsächliche Geschichte der Kirche beurteilen. Über sie kann, ja muß er sein Urteil abgeben, ob darin nicht auch Fehlentwicklungen zu verzeichnen sind, die der Kirche großen Schaden zufügten und die erst mühselig wieder geradegebogen werden mußten.

Aber wird man sagen können, Kerullarios, Humbert, Luther haben eine schwere sittliche Schuld auf sich geladen, anders ausgedrückt: haben schwer gesündigt? Darüber, so scheint mir, steht das Urteil nur ihrem Beichtvater zu, ihrem Gewissen, letztlich Gott.

Nun nennt das Neue Testament, Paulus, einen Grund, der von allen, die für die Spaltung und das Zerbrechen der kirchlichen Einheit angeführt werden können, am intensivsten betrachtet werden muß. Im 1. Brief an die Korinther schreibt er: »Es muß Spaltungen unter euch geben, damit die Bewährten unter euch sichtbar werden« (1 Kor 11,19). Für Paulus ist die Spaltung in der Gemeinde von Korinth Ausdruck des göttlichen Willens. Nicht ein unausweichliches Schicksal, keine blinde Notwendigkeit führt zur Spaltung in Korinth, sondern der göttliche Heilswille, ausgedrückt durch das »muß«, der in der Unheilssituation der Spaltung Gottes Heil an den im Glauben Bewährten enthüllt. Daß die einen sich im Glauben bewähren, rechnet der Apostel jedoch nicht ihnen selbst zu, sondern dem Herrn, der ihnen diese Bewährung schenkt (2 Kor 10,18).

Was meint dieser rätselhafte Satz des Paulus? Der unbegreifliche, des Menschen Freiheit in Rechnung stellende Heilswille Gottes läßt durch die Spaltungen sichtbar werden, daß die Bewährung des Glaubens allein das Werk Jesu Christi ist. Allemal haben in der Geschichte der Kirche die Spaltungen und Neuerungen die Faszination des menschlichen Geistes erregt, weil sie die Zukunft an ihre Fahnen zu heften schienen. Dagegen erschien die Kirche als die der Botschaft Christi Entfremdete und dem Geist der Welt Verfallene, in der das Feuer des Geistes erloschen war. Aber nach jeder Spaltung hat der Herr seine Kirche mit neuer Glaubenskraft ausgerüstet.

Unvergleichlich schön drückt Gertrud von Le Fort diesen Gedanken aus: »Du aber kommst als eine Lebendige aus dem Abgrund und als eine Erhörte aus dem ewigen Schweigen. Du kommst aus der Vernichtung wieder als eine, die Kraft fand, und kommst aus dem Unsichtbaren wieder als Gestalt« (Hymnen an die Kirche).

FRAGE: Ich komme zurück auf die Einheit in der Vielheit und die Vielfalt in der Einheit der Kirche. Sie schreiben (S. 261): Die Einheit der Fülle . . . »Das macht die Geschichte der Kirche überdeutlich. Das eine Geheimnis Christi trat in immer neuen Aussagen ins Bewußtsein der Kirche, die einen kamen, die anderen traten zurück und kehrten nach einiger Zeit wieder ins volle Bewußtsein der Kirche. Nicht anders ist es beim einzelnen Christen. Für den einen ist diese, für den anderen jene Aussage im Leben entscheidend. Jede einzelne läßt eine unendliche Bandbreite des Verstehens zu, weil zwar jede die angezielte Wirklichkeit trifft, keine jedoch sie erschöpfend auszusagen vermag.« Es ist selbstverständlich, daß ein Kommunionkind unter »abgestiegen zur Hölle« etwas anderes versteht als ein erwachsener Gläubiger, der mit der Glaubensgeschichte der Kirche vertraut ist: daß eine nicht instruierte alte Frau oder ein alter Mann fast fundamentalistisch die Evangelien liest und glaubt, während der Exeget modernen Zuschnitts differenziert. Kann man die Einheit der Kirche bzw. ihre Vielfalt in der Einheit verstehen im Sinn – analog – des Gottesverständnisses des Cusaners, als eine »coincidentia oppositorum«? Oder gibt es da Grenzen? Wird die Einheit der Kirche geschädigt, wenn bewußt und vorsätzlich der einzelne Gläubige aus dem Glaubenskanon auszuklammern beginnt: Jungfrauengeburt – glaube ich nicht? Oder bedarf es erst des Heraustretens einer gegen Offenbarung und Tradition stehenden Glaubensposition aus der Privatheit in die Öffentlichkeit, damit vor aller Welt die Einheit in Frage gestellt ist? Oder ist das alles noch möglich – das heißt ohne Gefährdung der Einheit –, solange in der Auseinandersetzung in Glaubensfragen nicht die Liebe verletzt wird? Zugespitzt gefragt: solange die Glaubensfrage nicht mißbraucht und instrumentalisiert wird, um die potestas der Leitungsbeauftragten, deren Wahrnehmung Pflicht der Hirten ist, vor aller Welt in Frage zu stellen oder gar zu diskreditieren?

P. SIMMEL: Jahrhunderte hindurch – im »Gotteslob« ist es nicht mehr zu finden – hat die Kirche hierzulande ihre Gläubigen folgendes Gebet gelehrt: »O mein Gott und Herr! Ich glaube alles, was du geoffenbart hast und durch deine heilige Kirche uns zu glauben lehrst, weil du der wahrhafte Gott bist. Vermehre, o Gott, meinen Glauben!« Die Kirche hat dabei keinen konkreten Glaubensinhalt angegeben, sondern nur gesagt: »alles, was du geoffenbart hast«. Es handelt sich jedoch nicht um eine inhaltslose, beliebige und unverbindliche Gläubigkeit, sondern um den Glauben an das, was Gott geoffenbart hat und was seit den ältesten Zeiten der Kirche im Taufbekenntnis und dem daraus entstandenen Apostolischen Glaubensbekenntnis ausgesagt wird. Gott hat das geoffenbart, wir haben diese Offenbarung durch die Kirche erhalten. Und wir glauben, weil Gott, der Wahrhaftige, es geoffenbart hat. Kürzer kann man das, worum es im Glauben geht, nicht ausdrücken.

Freilich wird man sich hüten müssen, dieses »alles« unterscheidungslos als

eine geschlossene Einheit zu verstehen. Das ist zwar objektiv richtig. Das Wort Gottes ist eines, darin auch die Offenbarung und der auf ihr gründende Glaube eine unauflösbare Einheit. Aber subjektiv, also vom glaubenden Menschen her, ist das nicht der Fall. Nicht nur tatsächlich kann es geschehen, daß für den einen Katholiken diese, für einen anderen jene Wahrheit eine besondere Bedeutung für sein Leben hat. Der »Reichtum Christi ist so unerschöpflich« (Eph 3,8), daß er sich in seiner »Vielfältigkeit« (1 Petr 4,10) in immer neuen Seiten zeigt, nicht nur bei den verschiedenen Christen und in der Gesamtkirche und ihren Ortskirchen, sondern auch im Leben des einzelnen. Neue Züge im Antlitz Christi werden im Lauf des Lebens entdeckt, die andere, früher gesehene zurücktreten oder anders erscheinen lassen. Auch grundsätzlich spricht das Zweite Vatikanische Konzil von einer »Hierarchie der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre« (Ökumenismusdekret 11), zu der es zwar keine Aufzählungen im Detail macht, auch nicht zu machen braucht, weil jedermann einsieht, daß der Glaube an Jesus Christus als den Sohn Gottes objektiv eine andere Bedeutung hat als der Glaube über die Wirksamkeit des Ablasses.

Ist also schon objektiv der Glaube der Kirche kein monolithisches, starres Gebilde, so kommt für den Menschen von heute ein Weiteres hinzu. Wir leben in der Zeit des Pluralismus, der zweifellos kein rechtes Verhältnis mehr zur Wahrheit hat und an ihre Stelle Beliebigkeit und Unverbindlichkeit setzt. Vielleicht darf man jedoch diese Haltung als die eines Übergangs bezeichnen. Die modernen Wissenschaften haben uns gezeigt, wie kompliziert die Welt ist. Nurmehr das immer spezialisiertere Detailwissen vermag Aussagen über sie zu machen. Das gilt für alle Bereiche des Lebens. Frühere Zeiten haben einen Tisch als eine geschlossene Einheit betrachtet. Das tun wir zwar ebenfalls, wenn wir seine mehr oder weniger künstlerische Ausführung betrachten, zugleich jedoch wissen wir – eher wissen wir nicht –, daß seine Materie eine Ansammlung von Atomen und Elementarteilchen ist und daß die Leere dieser Materie von intensiven Kraftwirkungen erfüllt ist. Es dürfte heute niemand geben, der ein einziges Wissensgebiet zu einer Einheit zusammenzufassen vermöchte, geschweige denn alle zu einer Summa. In dieser von der Sache her immer pluralistischer gewordenen und werdenden Welt findet der Glaube keine Stütze mehr von außen, zumal auch die Gesellschaft kaum mehr durch gemeinsame Wertüberzeugungen getragen ist, weil die Humanwissenschaften eine Fülle neuer Erkenntnisse über den Menschen gewonnen haben, die erst noch zu ordnen wären. So wird der Glaube nicht anders als die übrigen Wissensgebiete und Überzeugungen lediglich zu einem Mosaikstein im Gesamten der Welt des Menschen von heute, nicht mehr das tragende Fundament, auf das hin er alles ordnen kann, weil alles von ihm her geordnet ist. Dies ist keineswegs geistigem oder psychischem Unvermögen oder bewußter Ablehnung zuzuschreiben, die

objektiven Gegebenheiten der Welt, in der wir den Glauben zu leben haben, sind dafür der letzte Grund.

So ist damit zu rechnen, daß auch der Glaube mehr und mehr subjektiven Auswahlprinzipien unterworfen wird; daß man diesen Satz übernimmt, jenen nicht, wobei das Prinzip der Auswahl eher die Pragmatik des täglichen Lebens ist als die der Wahrheit und ihrer Hierarchie. Man spricht in diesem Zusammenhang von mythischen Vorstellungen und dementsprechend von Entmythologisierung, von unzumutbar und veraltet. Es wäre zu einfach, darin nichts anderes zu sehen als eine neue moderne Art des Rationalismus. Dahinter steckt eher das Bemühen, das die gesamte Neuzeit umgetrieben hat, Glaube und Leben wieder in eine Einheit zu binden, auch wenn das mit ungenügenden philosophischen Mitteln geschieht. Darüber scheint die Einheit des Glaubens und damit auch die Einheit der Kirche immer mehr aufgelöst zu werden. Sie scheint für immer mehr Menschen, die Katholiken eingeschlossen, weniger wichtig zu sein als die Einheit des Glaubens mit dem Leben.

Kann sich die Kirche mit dieser Entwicklung zufriedengeben? Kann sie sich sagen, es sei besser, die Menschen brächten ihr Leben in Einklang mit einem Glauben ihrer subjektiven Wahl, der ihnen zumutbar erscheint, als daß sie keinen Glauben im Leben hätten? Kann sie das um so eher, als sie weiß, daß auch viele, wenn nicht die meisten ihrer Glieder keineswegs alles, was sie lehrt, immer ausdrücklich und in vollem Bewußtsein glauben, ja nicht einmal glauben müssen? Solange von ihnen kein offener Widerspruch kommt, solange sie den Glauben nicht ausdrücklich bestreiten, soll's der Kirche recht sein, auch wenn ein »Christ«, der den einen Glaubensartikel annimmt, den anderen ablehnt, nach dem Selbstverständnis der Kirche nicht mehr zu ihr gehört. Soll sie es also dabei belassen, zumal von dieser Seite kein Widerspruch mehr kommt, weil ihnen die Kirche gleichgültig geworden ist?

Sie kann sich damit gewiß nicht abfinden, weil sie die Menschen ins offene Unglück rennen sähe. Ein derartiger selektiver Glaube müßte über kurz oder lang zum Aberglauben und Unglauben führen, der die Menschen im Innersten krank macht. Es hat ja wohl seinen Grund, den man nicht lange zu suchen braucht, daß es heute so viele seelisch kranke, zerrissene Menschen gibt, voller Angst und Hysterie, hin- und hergerissen von innerer Unruhe. Um des Menschen willen muß die Kirche einen Weg finden, der ihm wieder die Einheit des Glaubens mit der Kirche erschließt.

Manchmal braucht es dazu nicht mehr, als daß man erklärt, was die Kirche wirklich lehrt. Die Unkenntnis darüber ist groß, ein nicht geringer Teil der heutigen Menschheit, zuallererst jene, die die Kommunikationsmittel beherrschen, sind auf diesem Gebiet den Analphabeten zuzurechnen, wobei man sich ernstlich zu fragen hätte, ob man Analphabeten der Dritten Welt damit nicht zu nahe träte.

Aber die Schwierigkeiten liegen doch tiefer. Sie können nur überwunden werden, wenn die Kirche die Menschen wieder an den letzten Grund des Glaubens heranführt, der kein anderer ist als Jesus Christus (1 Kor 3,11). Dies kann nicht in der Rückkehr zu einem fundamentalistischen Glaubensverständnis geschehen. Wer den Schöpfungsbericht, die Erschaffung des Menschen, eingeschlossen die der Frau, als Protokoll über das Geschehen der ersten sechs Tage liest, hat sich in den Buchstaben verrannt und läßt sich nicht von dem Geist führen, der der Verfasser der gesamten Heiligen Schrift ist. Als Anmerkung zur Frage freilich sei gesagt: auch die alte Frau oder der alte Mann, die die Evangelien fundamentalistisch lesen, hören ganz gewiß in der sonntäglichen Predigt, wenn auch nicht immer und überall, eine »geistliche« Erklärung des Evangeliums, mag sie noch so einfach und schlicht sein. Ich wage zu bezweifeln, daß es in der katholischen Kirche unter jenen, die ihren Glauben wirklich leben, ein fundamentalistisches Verständnis der Heiligen Schrift gibt, auch wenn die eine oder andere Stelle so verstanden wird. Soll vielleicht nur das Verständnis des Exegeten modernen Zuschnitts maßgebend sein? Gott sei Dank hängt der Glaube des Christen nicht von der Tiefe theologischer Erkenntnisse ab! Unvorstellbar, wenn die Theologen als solche »Anführer des Glaubens« wären. Gott sei Dank können die beiden die Schrift fundamentalistisch lesenden Alten einen sehr tiefen und lebendigen Glauben haben!

Nichts, so hat es den Anschein, ist heute in der Kirche notwendiger als die Nähe zu Jesus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, der auch heute noch seinen Jüngern die Einheit der Schriften der beiden Bünde im Messias und damit die Einheit des Glaubens erschließt, so daß ihr Herz brennt (Lk 24,32). In der Person Jesu Christi findet der Glaube seine Einheit, weil alle einzelnen Sätze von ihm her lebendig und geisterfüllt sind. Jeder einzelne von ihnen zielt auf Jesus Christus. Von ihm her erhält jeder seinen Sinn. So wird das Gefüge der kirchlichen Lehre in der Person Jesu zu einem lebendigen Abglanz eben dieser Person.

Jesu Selbst- und Sendungsbewußtsein

Dokument der Internationalen Theologenkommission

Vorbemerkung des Generalsekretärs

Die Vollversammlung der CTI (= Commissio Theologica Internationalis) des Jahres 1985 (2.-7. Oktober) bot die Möglichkeit, den Text über die Ekklesiologie abzuschließen und statutengemäß die dritte Abstimmung vorzunehmen. Sie war aber vor allem dem Studium einiger Aspekte der Theologie »des Wissens« Jesu Christi gewidmet. Diese schwierigen theologischen Fragen waren bereits im dritten Quinquennium (1980-1985) zur Sprache gekommen. Andererseits hatte die Arbeit über die ekklesiologischen Probleme einen neuen Aspekt der gegenwärtigen theologischen und pastoralen Untersuchungen ins Licht gestellt: wie soll den heutigen Christen das Bewußtsein Jesu von seiner Gottessohnschaft und von seiner Absicht, die Kirche als die durch sein Blut erkaufte »Gemeinschaft«[1] zu stiften, dargestellt werden? Es geht dabei nicht nur um eine Schulfrage. Heute bedrängt die christliche Öffentlichkeit Theologen und Hirten mit dieser Frage.

1983 wurde deshalb ein neues Studienprojekt begonnen, um zwei Fragen zu klären: Welches ist der Inhalt des Wissens Christi, der Gott und Mensch ist? Welches psychologische und ontologische Statut kommt diesem zu? Im Rückgriff auf die alte Fachsprache könnte man sagen: »Quid scitur a Jesu Christo?« »Quomodo haec cognoscuntur a Verbo Incarnato?« Diese Arbeit wurde einer Subkommission anvertraut, die sich mehrere Male traf. P. Christoph Schönborn, Professor in Fribourg (Schweiz), war deren Präsident. Die Mitglieder der Subkommission waren die Professoren F. Gal, W. Kasper, C. Peter, C. Pozo, B. Sessboüé und J. Walgrave†. S. E. J. Medina-Estevez, S. E. B. Kloppenburg und P. Thornhill, Mitglieder der CTI, trugen ihrerseits zur Redaktion des ersten Textes bei, der in der plenaria im Oktober 1985 diskutiert wurde.[2]

---

1 Die CTI spricht der Päpstlichen Bibelkommission ihren Dank für die Zusammenarbeit aus, die beide gemeinschaftlich verwirklichen konnten. Bekannt ist das wertvolle Werk Commission Biblique Pontificale, Bible et Christologie. Paris 1984. Vorwort von Henri Cazelles. 294 S.

2 In diesen Zeiten des Verdachts kann man nicht explizit genug sein. Halten wir fest: Es hat drei Texte und drei Abstimmungen gegeben. Der erste Text wurde während der *plenaria* im Oktober studiert und abgestimmt. Ein zweiter, revidierter Text wurde von der Subkommission erarbeitet und einer zweiten schriftlichen Abstimmung unterbreitet (November 1985). Nachdem die *modi* und Ratschläge eingeholt waren, wurde eine dritte Fassung erstellt. Sie wurde unmittelbar nach der Synode (8. 12. 1985) zur dritten Abstimmung vorgelegt. Wir veröffentlichen hier diese dritte Fassung, nachdem sie in der schriftlichen Abstimmung die quasi-einmütige Zustimmung der Mitglieder der CTI und das *Placet* von Kardinal Ratzinger, dem Präsidenten der CTI, erhalten hat.

Da die Zeit am Ende des Quinquenniums knapp war, erwies es sich freilich als notwendig, das ursprüngliche Projekt zu kürzen. Deshalb beschränkt sich der von den Mitgliedern der CTI erarbeitete und abgestimmte Text auf die erste der beiden gestellten Fragen, auf das »quid« alleine und überläßt die Frage des »quomodo« künftigen Untersuchungen. Man wird folglich hier keine Darlegungen über das göttliche, das eingegossene, das menschliche, mystische oder prophetische Wissen des fleischgewordenen Wortes finden. Diese Fragen sind wohl untersucht worden, nur fehlte es der CTI an der Zeit, um hoffen zu können, Antworten beizubringen, die sowohl der kirchlichen Lehre als auch den Untersuchungen entsprächen, die so viele Theologen und Philosophen seit Anfang dieses Jahrhunderts unternommen haben. Hingegen erschien es sinnvoll, ja sogar notwendig, die Gegebenheiten des Glaubens, der Offenbarung und der Überlieferung bezüglich einiger wesentlicher Punkte wieder zu bekräftigen: Welches Bewußtsein hatte Jesus von seiner Person, seiner Sendung, des Reiches, das er in einer Kirche konkretisierte, die zugleich eine Gemeinschaft von irdischen Menschen und das »Himmelreich« ist, das Reich Gottes, der Mystische Leib, an dem auf verschiedene, aber reale Weise alle Gläubigen teilhaben, ob sie in den Bedingungen des Fleisches und der menschlichen Zeit oder im Leben mit Gott und im göttlichen und ewigen Äon schon leben?

Diesem Ausdruck ihres Glaubens, der der Glaube der Kirche ist, wollten die Mitglieder der CTI einen systematischen Charakter geben. Deshalb wurde die Lehre in vier wesentliche Propositionen eingeteilt. Der Kommentar, den sie erforderten, bezieht sich vor allem auf die große Überlieferung der Kirche, die in der Heiligen Schrift und im Lehramt ihren Ausdruck findet. Zu einer Zeit, da, wie gesagt, manche Christen sich fragen, was noch zu glauben sei, bringen die Mitglieder der CTI die Antwort der christlichen Überlieferung vor. Weiterführende Untersuchungen, die schon ansatzweise vorliegen, sind deswegen nicht aus dem Blick verloren. Doch ist es nicht nur Aufgabe des Lehrers der Theologie, den Glauben zu erläutern, sondern ihn auch auszudrücken. Dies wurde hier versucht.

Ph. DELHAYE
Generalsekretär der CTI

Einleitung

Die Internationale Theologenkommission hat sich schon zweimal mit der Christologie befaßt.[3] In dem 1980 veröffentlichten Text sprachen einige Mitglieder von einer Synthese, die von den Theologen zu erarbeiten sei, damit der Lehre von Chalkedon über die Person und die beiden Naturen Jesu Christi eine soteriologische Perspektive hinzugefügt werde. In diesem Zusammenhang wurde auch die sehr schwierige Frage des Bewußtseins und Wissens Christi berührt.[4] Später wurde die Präexistenz Jesu Christi und der trinitarische Aspekt seiner Passion behandelt. Ohne Vorentscheide fällen zu wollen, machte die Kommission darauf aufmerksam, daß die Untersuchung über das menschliche Bewußtsein und Wissen Jesu noch zu vervollständigen sei.[5]

3 CTI, Quaestiones selectae de Christologia. In: »Gregorianum« 61 (1980), S. 609-632 (deutsch in: »Herder-Korrespondenz« 35, 1981, S. 137-145); Theologia – Christologia – Anthropologia. In: »Gregorianum« 64 (1983), S. 5-24.

4 Quaestiones selectae de Christologia III, D. 6.1, loc. cit., S. 622 (HK 31, 1981, S. 141).

5 Theologia – Christologia – Anthropologia II, n. 1, loc. cit., S. 16.

Wie in den vergangenen Jahren wünscht die Kommission auch jetzt noch »besser aufzuzeigen, was das Menschsein Christi und die verschiedenen ›Mysterien‹ seines irdischen Lebens, wie die Taufe, die Versuchungen, die ›Agonie‹ von Gethsemani«[6] für das Heil der Menschen bedeutet haben. Darum wurde beschlossen, eine neue Untersuchung über das kognitive und affektive Leben dessen, der den Vater kennt und ihn den anderen offenbaren wollte, durchzuführen. Die Kommission hat nicht die Absicht, alle mit diesem Thema zusammenhängenden Fragen zu behandeln, mögen sie auch von großer Bedeutung sein. Die Zeitlage erfordert jedoch, daß zumindest auf einige Fragen über Jesus Christus, die heute Gedanken und Herzen der Menschen bewegen, eine Antwort gegeben werde.

Welcher vernünftige Mensch wäre wohl bereit, seine Hoffnung auf jemanden zu setzen, dem es an Geist oder menschlicher Vernunft fehlte? Nicht nur die Menschen des 4. Jahrhunderts erwogen diese Frage,[7] sie ist auch heute noch aktuell, wenn auch in einem anderen Zusammenhang.

Aus der Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die Evangelien ergeben sich Fragen über Jesus Christus, über das Bewußtsein, das er hinsichtlich seiner Gottheit hatte, über sein Leben und seinen Tod als Quelle des Heils, seine Sendung, seine Lehre und besonders über seinen Plan, die Kirche zu gründen. Verschiedene, sich manchmal gegenseitig ausschließende Antworten sind von den Fachleuten, die sich einer solchen Methode bedienen, vorgeschlagen worden. Die Zeit schreitet fort, die strittigen Fragen werden nicht weniger. Die Diskussion über diese Fragen wird nicht nur in den wissenschaftlichen Fachzeitschriften geführt, sondern manchmal sogar in den Tages- und Wochenzeitungen, in einer popularisierenden Literatur, in den modernen Kommunikationsmitteln.

Zweifellos haben diese Fragen für ein recht unterschiedliches Publikum große Bedeutung erlangt. Das gilt auch für die Christen, für die es oft schwierig ist, denen eine zufriedenstellende Antwort zu geben, die sie nach dem Grund ihrer Hoffnung fragen (1 Petr 3,15). Wer wollte nämlich oder vielmehr wer könnte Vertrauen in einen Retter haben, der sich selber nicht als solchen erkannte oder es nicht sein wollte?

Es ist daher einleuchtend, daß die Kirche der Frage des Bewußtseins und des menschlichen Wissens Jesu eine große Bedeutung beimißt; handelt es sich doch bei beiden nicht um rein spekulative theologische Fragen, sondern um die Grundlage der der Kirche eigenen Botschaft und Sendung. Indem nämlich die Kirche das Reich Gottes verkündet, ruft sie die Menschen zur Buße auf; sie verkündet das Evangelium, sie bietet die notwendigen Mittel zur Versöhnung, zur Befreiung und zum Heile an; sie will allen Menschen die Offenbarung Gottes des Vaters im Sohn durch den Heiligen Geist mitteilen. Sie scheut sich nicht, sich der ganzen Welt als die mit dieser Sendung Beauftragte darzustellen. Sie bekundet sich öffentlich als die, die diese Sendung und diese Lehre von Jesus, ihrem Herrn, erhalten hat. Denen, die sich fragen, ob die Dinge sich wirklich so verhalten, versucht sie zu antworten, indem sie ihren Glauben und ihre

6 Quaestiones selectae de Christologia II, C. 7, loc. cit., S. 619 (HK 31, 1981, S. 140).

7 Damals ging es um die Frage, ob Jesus Christus ein volles Menschsein hatte. Eine treffliche Antwort findet sich beim hl. Gregor von Nazianz (im Brief an Cledonius; PG 37, 181 C), der es für Wahnsinn hielte, auf jemanden seine Hoffnung zu setzen, der der menschlichen Vernunft ermangelte.

Überzeugung zum Ausdruck bringt. Aus all dem erhellt die theologische und pastorale Bedeutung der aktuellen Fragen über das Bewußtsein und das menschliche Wissen Jesu.

Bei der Behandlung dieser wichtigen theologischen und pastoralen Frage ergeben sich in der gegenwärtigen Diskussion vor allem zwei Fragenkomplexe. An erster Stelle ist das Verhältnis von kirchlich-dogmatischer Schriftauslegung und historisch-kritischer Schriftauslegung zu nennen. Diese schwierigen hermeneutischen Fragen spitzen sich in unserer Frage in besonderer Weise zu. Entsprechend der Lehre des II. Vatikanischen Konzils geht es bei der Auslegung der Hl. Schrift darum, »zu erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten«. Bei dieser Erforschung der ursprünglichen Aussageabsicht muß man aber auch auf die Einheit der ganzen Schrift achten und sie unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens verstehen.[8] In diesem umfassenden Sinn will die Kommission bei ihrer Behandlung des Themas entsprechend der Anweisung des Konzils von den biblischen Themen ausgehen. »Denn das Studium der Heiligen Schrift muß die Seele der gesamten Theologie sein.«[9]

Eine zweite, nicht weniger schwierige Frage erhebt sich bei der Behandlung der lebendigen Tradition der Kirche. Da die Kirche und ihre Theologie in der Geschichte leben, müssen sie sich bei der Auslegung des ein für alle Mal überlieferten Glaubens in eigenständiger und kritischer Weise auch der philosophischen Sprache ihrer Zeit bedienen. Die Kontroversen in unserer Frage rühren auch von unterschiedlichen philosophischen Begrifflichkeiten her. Die Kommission will bei ihrer Darlegung nicht apriorisch von einer bestimmten philosophischen Terminologie ausgehen. Sie geht aus von dem allgemein-menschlichen Vorverständnis, daß wir uns als Menschen in allen unseren Akten in unserem »Herzen« selbst gegenwärtig sind. Dabei sind wir uns bewußt, daß das Bewußtsein Jesu teil hat an der Einzigartigkeit und Geheimnishaftigkeit seiner Person und daß es sich deshalb rein rationaler Betrachtung entzieht. Wir können die uns gestellte Frage nur im Licht des Glaubens behandeln, für den Jesus der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes ist (vgl. Mt 16,16).

Die vier Propositionen mit ihren Kommentaren

Unsere Darlegung beschränkt sich auf einige wichtige Aussagen über das, was Jesus bewußt war in bezug auf seine eigene Person und seine Sendung. Die vier folgenden Propositionen gehen von dem aus, was der Glaube in bezug auf Christus immer geglaubt hat. Bewußt gehen sie nicht auf die theologischen Untersuchungen ein, die sich bemühen, diese Glaubensgegebenheit zu reflektieren. Es wird daher im folgenden nicht von den Versuchen die Rede sein, in theologische Begriffe zu fassen, *wie* dieses Bewußtsein sich in der Menschheit Christi artikulieren konnte.

Die Kommentare der vier Propositionen folgen im großen und ganzen einem dreistufigen Plan. Zuerst werden wir darlegen, was die apostolische Predigt über Christus sagt. Sodann werden wir untersuchen, was die synoptischen Evangelien in der Konvergenz ihrer verschiedenen Linien uns über Jesu eigenes Bewußtsein zu sagen

8 Dogmatische Konstitution *Dei Verbum*, 12; vgl. 9 und 10.

9 *Optatam totius*, 16; vgl. *Dei Verbum*, 24.

erlauben. Schließlich werden wir das Zeugnis des Johannesevangeliums betrachten, das oft explizit ausdrückt, was die synoptischen Evangelien mehr implizit enthalten, ohne daß ein Widerspruch zwischen ihnen bestünde.

Erste Proposition

Text: Das Leben Jesu gibt Zeugnis vom Bewußtsein seiner Sohnesbeziehung zum Vater. Sein Verhalten und seine Worte, die die des vollkommenen »Dieners« sind, setzen eine Autorität voraus, die die der alten Propheten überragt und die Gott allein zukommt. Jesus schöpfte diese unvergleichliche Autorität aus seiner einzigartigen Beziehung zu Gott, den er »mein Vater« nennt. Er war sich bewußt, der einzige Sohn Gottes und in diesem Sinne selber Gott zu sein.

Kommentar

1.1 Die nachösterliche apostolische Predigt, die Jesus als Sohn und als Sohn Gottes verkündet, ist nicht das Ergebnis einer späteren Entwicklung in der Urkirche; sie findet sich schon im Herzen der ältesten Formulierungen des Kerygmas, in Glaubensbekenntnissen oder Hymnen (vgl. Röm 1,3f.; Phil 2,6ff.). Der heilige Paulus geht so weit, die Gesamtheit seiner Predigt in dem Ausdruck »das Evangelium Gottes von seinem Sohn« (Röm 1, 3.9; vgl. 2 Kor 1,19; Gal 1,16) zusammenzufassen. Besonders charakteristisch in dieser Hinsicht sind auch die »Sendungsformeln«: »Gott hat seinen Sohn gesandt« (Röm 8,3; Gal 4,4). Die göttliche Sohnschaft Jesu steht also im Mittelpunkt der apostolischen Predigt. Diese kann als eine Explizierung der Beziehung Jesu zu seinem »Abba« im Lichte des Kreuzes und der Auferstehung verstanden werden.

1.2 Die Bezeichnung Gottes als »Vater«, die schlechthin die unter Christen übliche Art geworden ist, Gott zu benennen, geht auf Jesus selbst zurück: Das ist eines der sichersten Resultate der historischen Jesusforschung. Jesus hat jedoch Gott nicht nur ganz allgemein »Vater« oder »mein Vater« genannt: Wenn er sich im Gebet an ihn wendet, dann ruft er ihn unter dem Namen »Abba« an (Mk 14,36; vgl. Röm 8,15; Gal 4,6).

Hier ist etwas ganz Neues. Die Gebetsweise Jesu selbst und die, die er seine Jünger lehrt (s. Lk 11,2), deuten den Unterschied – der nach Ostern explizit sein wird; vgl. Joh 20,17 – zwischen »meinem Vater« und »eurem Vater« und den einzigartigen und nicht übertragbaren Charakter der Beziehung an, die Jesus mit Gott vereint. Ehe sein Mysterium den Menschen kund wurde, bestand in der menschlichen Wahrnehmung des Bewußtseins Jesu eine einzigartige und einzigartig tiefe Sicherheit: die seiner Beziehung zum Vater. Die Anrufung Gottes als »Vater« beinhaltet folglich das Bewußtsein, das Jesus von seiner göttlichen Autorität und seiner Sendung hatte. Nicht ohne Grund findet man in diesem Zusammenhang den Ausdruck »offenbaren« (Mt 11,27 par.; vgl. Mt 16,17). Jesus ist sich bewußt, der zu sein, der Gott vollkommen kennt; er weiß daher, daß er zugleich der Botschafter der endgültigen Offenbarung Gottes den Menschen gegenüber ist. Er ist »der« Sohn und ist sich bewußt, es zu sein (vgl. Mk 12,6; 13,32).

Wegen dieses Selbstverständnisses spricht und handelt Jesus mit einer Autorität, die genau genommen nur Gott gebührt. Die Haltung der Menschen ihm, Jesus, gegenüber entscheidet über deren ewiges Heil (Lk 12,8; vgl. Mk 8,38; Mt 10,32). Schon jetzt kann Jesus zu *seiner* Nachfolge aufrufen (Mk 1,17); um ihm zu folgen, muß man ihn mehr *lieben* als die Angehörigen (Mt 10,37), ihn höher als alle irdischen Güter stellen (Mk 10,29), bereit sein, das eigene Leben »um *meinetwillen*« zu verlieren (Mk 8,35). Er spricht als souveräner Gesetzgeber (Mt 5,22.28 usw.), der sich über Propheten und Könige stellt (Mt 12,41f.). Es gibt keine anderen Meister als *ihn* (Mt 23,8); alles wird vergehen, außer *seinem* Wort (Mk 13,31).

1.3 Das Johannesevangelium sagt in ausdrücklicherer Form, woher Jesus diese beispiellose Autorität besitzt: weil »der Vater in mir ist und ich im Vater bin« (10,38); »Ich und der Vater sind eins« (10,30). Das »Ich«, das hier spricht und in souveräner Weise Gesetze gibt, hat die gleiche Würde wie das »Ich« Jahwes (vgl. Ex 3,14).

Selbst vom historischen Standpunkt aus ist die Annahme völlig berechtigt, daß die ursprüngliche apostolische Verkündigung über Jesus als Sohn und Sohn Gottes auf Jesu eigenem Bewußtsein gründet, der Sohn und Gesandte des Vaters zu sein.

Zweite Proposition

Text: Jesus kannte das Ziel seiner Sendung: das Reich Gottes zu verkünden und es in seiner Person, in seinen Handlungen und Worten schon gegenwärtig werden zu lassen, damit die Welt mit Gott versöhnt und erneuert werde. Frei hat er den Willen des Vaters sich zu eigen gemacht: sein Leben für das Heil aller Menschen hinzugeben; er wußte sich vom Vater gesandt, um zu dienen und sein Leben »für die Vielen« hinzugeben (Mk 14,24).

Kommentar

2.1 Die apostolische Predigt über die Gottessohnschaft Christi beinhaltet gleicherweise eine soteriologische Bedeutung; die nicht hiervon zu trennen ist. Die Aussendung und Ankunft Jesu im Fleische (Röm 8,3), unter dem Gesetz (Gal 4,4), seine Erniedrigung (Phil 2,7) haben nämlich unsere Wiederaufrichtung zum Ziel: uns gerecht zu machen (2 Kor 5,21), uns reich zu machen (2 Kor 8,9) und aus uns durch den Heiligen Geist Söhne und Töchter zu machen (Röm 8,15f.; Gal 4,5f.; Hebr 2,10). Eine solche Teilhabe an der Gottessohnschaft Jesu, die sich im lebendigen Glauben verwirklicht und in besonderer Weise im Gebet der Christen zum Vater ausgedrückt wird, setzt Jesu eigenes Sohnesbewußtsein voraus. Die gesamte apostolische Predigt beruht auf der Überzeugung und dem festen Glauben, daß Jesus wußte, daß er der Sohn war, der Gesandte des Vaters. Ohne ein solches Bewußtsein Jesu würde nicht nur der Christologie, sondern auch der gesamten Soteriologie die Grundlage genommen.

2.2 Das Bewußtsein Jesu von seiner einzigartigen Sohnesbeziehung zu »seinem Vater« ist die Grundlage und die Voraussetzung seiner Sendung. Umgekehrt kann man von seiner Sendung auf sein Bewußtsein schließen. Nach den synoptischen

Evangelien weiß Jesus sich gesandt, um die Frohe Botschaft vom Reiche Gottes zu verkünden (Lk 4,43; vgl. Mt 15,24). Dafür ist er ausgegangen (Mk 1,38) und gekommen (vgl. Mk 2,17 u.a.).

Seine Sendung für die Menschen läßt zu gleicher Zeit *den* aufscheinen, dessen Gesandter er ist (vgl. Lk 10,16). Durch Zeichen und Worte hat Jesus das Ziel seines »Kommens« kundgetan: die Sünder zu rufen (Mk 2,17), »zu suchen und zu retten, was verloren ist« (Lk 19,10); das Gesetz nicht aufzuheben, sondern zu erfüllen (Mt 5,17), das Schwert der Entzweiung zu bringen (Mt 10,34), Feuer auf die Erde zu werfen (Lk 12,49). Jesus weiß sich »gekommen«, »nicht um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele« (Mk 10,45).[10]

2.3 Dieses »Kommen« kann keinen anderen Ausgangspunkt haben als Gott. Das Johannesevangelium sagt dies klar, indem es in seiner »Sendungschristologie« die bei den Synoptikern mehr impliziten Zeugnisse über das Bewußtsein Jesu von seiner unvergleichlichen Sendung explizit formuliert: er weiß, daß er vom Vater »gekommen« (Joh 5,43), von ihm ausgegangen ist (8,42; 16,28). Seine vom Vater empfangene Sendung ist ihm nicht von außen her auferlegt worden; sie ist ihm so sehr zu eigen, daß sein ganzes Sein mit ihr übereinstimmt: sie ist sein ganzes Leben (6,57), seine Speise (4,43), er sucht nichts als sie (5,30), denn der Wille dessen, der ihn gesandt hat, ist *sein* ganzer Wille (6,38), seine Worte sind die Worte seines Vaters (9,4), so daß er von sich selbst sagen kann: »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen« (14,9). Das Bewußtsein, das Jesus von sich selbst hat, stimmt mit dem Bewußtsein seiner Sendung völlig überein. Dies geht wesentlich weiter als das Bewußtsein einer prophetischen Sendung, die zu einem bestimmten Zeitpunkt empfangen wurde, sei es auch »vom Mutterschoße an« (Jeremias, vgl. Jer 1,5; Johannes der Täufer; vgl. Lk 1,15; Paulus, vgl. Gal 1,15). Diese Sendung ist vielmehr in einem aus Gott stammenden »Ausgang« verwurzelt (»denn von Gott bin ich ausgegangen«; 8,42); was als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt, daß er »von Anfang an« bei Gott war (1,1.18).

2.4 Das Bewußtsein, das Jesus von seiner Sendung hat, beinhaltet daher das Bewußtsein von seiner »Präexistenz«. Die (zeitliche) Sendung ist nämlich nicht von seinem (ewigen) Hervorgang zu trennen, sie ist ihre »Verlängerung.«[11] Das menschliche Bewußtsein seiner Sendung »übersetzt« sozusagen die ewige Beziehung zum Vater in die Sprache eines menschlichen Lebens.

Diese Beziehung des fleischgewordenen Sohnes zum Vater setzt in erster Linie die Vermittlung des Heiligen Geistes voraus. Der Geist muß daher in Jesu Sohnesbewußtsein inbegriffen sein. Schon seine menschliche Existenz ist das Ergebnis eines Wirkens des Geistes; seit der Taufe Jesu vollzieht sich sein ganzes Tun – sei es nun Aktion oder Passion unter den Menschen oder Gebetsvereinigung mit dem Vater – nur im und durch den Geist (Lk 4,18; Apg 10,38; vgl. Mk 1,12; Mt 12,28). Der Sohn weiß, daß in der Erfüllung des Willens des Vaters der Geist ihn leitet und hält, bis hin zum Kreuz. Seine irdische Sendung ist dort vollendet, er »übergibt« *(paredoken)* »seinen

10 CTI, Quaestiones selectae de Christologia, IV, B-C; loc. cit., S. 624-627 (HK 31, 1971, S. 142f.).

11 Thomas v. A., In Sententias I, d. 15, q. 4, a. 1, sol; I, q. 43, a. 2, ad 2[um].

Atem« *(pneuma)* (Joh 19,30), in dem manche eine Anspielung auf die Gabe des Geistes sehen. Von seiner Auferstehung und Himmelfahrt an wird er als verherrlichter Mensch das, was er von Ewigkeit her als Gott gewesen ist, »lebendigmachender Geist« (1 Kor 15,45; 2 Kor 3,17), Herr, in dessen Macht es steht, souverän den Heiligen Geist auszuspenden, um uns in ihm zur Würde von Söhnen und Töchtern zu erheben.

Diese Beziehung des fleischgewordenen Sohnes zum Vater drückt sich jedoch gleichzeitig in kenotischer Weise aus.[12] Um den vollkommenen Gehorsam verwirklichen zu können, entsagt Jesus in freiem Wollen (Phil 2,6-9) allem, was diese Haltung beeinträchtigen könnte. Er will sich nicht der Legionen von Engeln bedienen, die er haben könnte (Mt 26,52), er will wie ein Mensch zunehmen »an Weisheit, an Alter und an Gnade« (Lk 2,52), den Gehorsam erlernen (Hebr 5,8), die Versuchungen ertragen (Mt 4,1-11 par.), leiden. Es ist dies nicht unvereinbar mit den Aussagen, daß Jesus »alles weiß« (Joh 16,30), daß »der Vater ihm alles zeigt, was er tut« (Joh 5,20; vgl. 13,3; Mt 11,27), vorausgesetzt, diese Aussagen werden so verstanden, daß Jesus von seinem Vater alles erhält, was es ihm ermöglicht, sein Werk der Offenbarung und der allumfassenden Erlösung zu verwirklichen (vgl. Joh 3,11. 32; 8,38. 40; 15,15; 17,8).

Dritte Proposition

Text: Um seine heilbringende Sendung zu verwirklichen, wollte Jesus die Menschen im Hinblick auf das Himmelreich versammeln und in seine Nähe rufen. Aus dieser Absicht heraus hat Jesus konkrete Akte gesetzt, deren einzig mögliche Interpretation – in ihrer Gesamtheit gesehen – die Vorbereitung der Kirche ist, die im Oster- und Pfingstereignis endgültig gegründet wird. Notwendigerweise ist daher zu sagen, daß Jesus die Kirche gründen wollte.

Kommentar

3.1 Nach dem apostolischen Zeugnis ist die Kirche von Christus nicht zu trennen. Einem dem heiligen Paulus geläufigen Ausdruck zufolge sind die Kirchen »in Christus« (1 Thess 1,1; 2,14; 2 Thess 1,1; Gal 1,22), sie sind »die Kirchen *Christi*« (Röm 16,16). Christ sein bedeutet, daß »Christus in euch (ist)« (Röm 8,20; 2 Kor 13,5), es ist »das Leben in Christus Jesus« (Röm 8,2): »Ihr alle seid ›einer‹ in Christus« (Gal 3,28). Diese Einheit drückt sich vor allem in der Analogie der Einheit des menschlichen Leibes aus. Der Heilige Geist stiftet die Einheit dieses Leibes: Leib Christi (1 Kor 12,27) oder »in Christus« (Röm 12,5) und sogar »Christus« (1 Kor 12,12). Der himmlische Christus ist das Prinzip des Lebens und des Wachstums der Kirche (Kol 2,19; Eph 4,11-16), er ist »das Haupt des Leibes« (Kol 1,18; 3,15 u. a.), die »Fülle« (Eph 1,22f.) der Kirche.

Diese unzertrennbare Einheit Christi mit seiner Kirche wurzelt in der höchsten Tat seines irdischen Lebens: in der Hingabe seines Lebens am Kreuz. Weil er sie geliebt hat, »hat er sich für sie hingegeben« (Eph 5,25), denn »er *wollte* sie herrlich vor sich erscheinen lassen« (Eph 5,27; vgl. Kol 1,22). Die Kirche, der Leib Christi, hat ihren

12 Vgl. Comission Biblique Pontificale. Bible et Christologie, Nr. 2.2.1.3 Paris 1984, S. 93-95; vgl. auch S. 45.

Ursprung in dem am Kreuze hingegebenen Leib, im »kostbaren Blut« (1 Petr 1,19) Christi, das »der Preis für unsere Erlösung« ist (vgl. 1 Kor 6,20). Für die apostolische Predigt ist die Kirche tatsächlich das Ziel des Heilswerkes, das Christus während seines irdischen Lebens verwirklicht hat.

3.2 Wenn Jesus das Reich Gottes predigt, verkündet er nicht einfach das unmittelbare Bevorstehen des großen eschatologischen Umbruchs; er lädt zuerst die Menschen ein, in das Reich einzutreten. Keim und Beginn des Reiches ist die »kleine Herde« (Lk 12,32) derer, die Jesus zu sich zu rufen gekommen ist, und deren Hirte er selber ist (Mk 14,27 par.; Joh 10,1-29; vgl. Mt 10,16 par.), er, der gekommen ist, seine Schafe zu sammeln und zu befreien (Mt 15,24; Lk 15,4-7). Jesus spricht von dieser Sammlung im Bilde der Hochzeitsgäste (Mk 2,19 par.), der Pflanzung Gottes (Mt 13,24; 15,13), des Fischernetzes (Mt 13,47; Mk 1,17). Die Jünger Jesu bilden die weithin sichtbare Stadt auf dem Berge (Mt 5,14), sie sind die neue Familie, in der Gott selbst der Vater ist und wo alle Brüder sind (Mt 23,9); sie sind die wahre Familie Jesu (Mk 3,34 par.). Die Gleichnisse Jesu und die Bilder, deren er sich bedient, um von denen zu sprechen, die er zu rufen gekommen ist, enthalten eine »implizite Ekklesiologie«.

Damit wird nicht behauptet, diese Absicht Jesu beinhalte einen ausdrücklichen Willen, die ganze Vielfalt der Einrichtungen der Kirche zu gründen und zu etablieren, so, wie sie sich im Laufe der Jahrhunderte entwickelt haben.[13] Es ist hingegen notwendig festzuhalten, daß Jesus die Gemeinschaft, die er um sich gesammelt hat, mit einer Struktur versehen wollte, die bis zur endgültigen Vollendung des Reiches bestehenbleiben wird. Hier ist zunächst die Wahl der Zwölf mit Petrus als ihrem Haupt zu erwähnen (Mk 3,14ff.). Diese völlig absichtliche Wahl zielt auf die endzeitliche Wiederherstellung des Gottesvolkes hin, das allen Menschen offenstehen wird (vgl. Mt 8,11f.). Die Zwölf (Mk 6,7) und die anderen Jünger (Lk 10,1ff.) haben Anteil an der Sendung Christi, an seiner Macht, aber auch an seinem Geschick (Mt 10,25; Joh 15,20). In ihnen kommt Jesus selbst, und in ihm ist der gegenwärtig, der ihn gesandt hat (Mt 10,40).

Die Kirche wird auch ihr eigenes Gebet haben: das Gebet, welches Jesus ihr gegeben hat (Lk 11,2-4); sie empfängt vor allem das Gedächtnis des Abendmahls, das der Mittelpunkt des »Neuen Bundes« (Lk 22,20) und der neuen, im Brotbrechen versammelten Gemeinde (Lk 22,19) ist. Die Jesus um sich versammelt hat, hat er auch über eine neue »Weise zu handeln« belehrt, die von der der Alten (vgl. Mt 5,21 usw.), der Heiden (vgl. Mt 5,47), der Großen dieser Welt (Lk 22,25) verschieden ist.

Hat Jesus die Kirche gründen wollen? Ja, doch ist diese Kirche das Volk Gottes, das er zunächst aus Israel sammelt, durch das er das Heil aller Völker wirken will; denn er weiß sich zunächst »zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel« (Mt 10,6; 15,24) gesandt, zu ihnen schickt er auch seine Jünger. Das Bewußtsein Jesu von seiner Gottheit und seiner Sendung kommt besonders ergreifend zum Ausdruck in diesem Klageruf (der Klage Gottes über Israel!): »Jerusalem, Jerusalem, . . . wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, so wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt; aber ihr habt nicht gewollt!« (Lk 13,34; vgl. 19,41-44). Im Alten Testament ist es ja Gott (Jahwe), der unermüdlich die Kinder Israels zu einem Volke, *seinem* Volk,

13 CTI, Themata Selecta de Ecclesiologia, 1, 4, Libreria Editrice Vaticana (Roma 1985), S. 11f.

zu sammeln trachtet. Dieses »Ihr habt nicht gewollt« ändert zwar nicht die Absicht, wohl aber den Weg, den die Sammlung aller Menschen um Jesus nehmen wird. Von nun an wird die *Ecclesia* Christi vor allem durch »die Zeit der Heiden« (Lk 21,24; vgl. Röm 11,1-6) gekennzeichnet sein.

Christus wußte um seine heilbringende Sendung. Diese beinhaltet die Gründung seiner *Ecclesia*, das heißt, die Berufung aller Menschen zur »Familie Gottes«. Die Geschichte des Christentums beruht letztlich auf der Absicht und dem Willen Jesu, seine Kirche zu gründen.

3.3 Im Lichte des Geistes sieht das Evangelium des heiligen Johannes das ganze irdische Leben Christi wie von der Herrlichkeit des Auferstandenen durchstrahlt. So richtet sich der Blick über den Kreis der Jünger Jesu hinaus schon auf all jene, die »durch ihr Wort an mich glauben« (Joh 17,20). Die während seines irdischen Lebens mit ihm waren, die der Vater ihm gegeben (Joh 17,6), die er bewahrt und für die er sich selbst »geheiligt« hatte, indem er sein Leben dahingab, sie stellen schon die Gesamtheit der Gläubigen dar, all jene, die ihn aufnehmen (1,12) und an ihn glauben (3,36) werden. Durch den Glauben sind sie mit ihm eins wie die Reben mit dem Weinstock, ohne den sie vertrocknen (Joh 15,6). Diese innige Verbindung Jesu mit den Gläubigen (»ihr in mir und ich in euch«; 14,20) hat einerseits ihren Ursprung im Ratschluß des Vaters, der Jesus die Jünger »gibt« (Joh 6,39.44.65); sie wird aber letztlich wirklich durch die freie Hingabe seines Lebens (Joh 10,18) »für seine Freunde« (Joh 15,3). Das österliche Mysterium bleibt der Ursprung der Kirche (vgl. Joh 19,34): »Und ich, wenn ich über die Erde erhöht bin, werde alle zu mir ziehen« (Joh 12,32).

Vierte Proposition

Text: Das Bewußtsein Christi, vom Vater gesandt zu sein für das Heil der Welt und für die Berufung aller Menschen zum Volke Gottes, beinhaltet auf geheimnisvolle Weise die Liebe zu allen Menschen, so daß wir alle sagen können: »Der Sohn Gottes hat mich geliebt und sich für mich hingegeben« (Gal 2,20; vgl. Gaudium et spes 22, §3).

Kommentar:

4.1 Die apostolische Predigt beinhaltet von ihren ersten Formulierungen an die Überzeugung, daß »Christus für unsere Sünden gestorben ist, gemäß der Schrift« (1 Kor 15,3), daß er »sich für unsere Sünden hingegeben hat« (Gal 1,4), und dies in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes des Vaters, der ihn »wegen unserer Verfehlungen hingegeben hat« (Röm 4,25; vgl. Jes 53,6), »für uns alle« (Röm 8,32), »um uns freizukaufen« (Gal 4,5). Gott, der »will, daß alle Menschen gerettet werden« (1 Tim 2,4), schließt niemanden von seinem Heilsplan aus, den Christus sich völlig zu eigen macht. Das ganze Leben Christi, von seinem »Eintritt in die Welt« (Hebr 10,5) bis zur Hingabe seines Lebens, ist eine einzige und einzigartige Gabe »für uns«: von Anfang an hat die Kirche das gepredigt (vgl. Röm 5,8; 1 Thess 5,10; 2 Kor 5,15; 1 Petr 2,21; 3,18 u. a.).

Wenn er für uns gestorben ist, so deshalb, weil er uns geliebt hat: »Christus hat uns geliebt und hat sich als Opfer für uns hingegeben« (Eph 5,2). Dieses »uns« umfaßt alle

Menschen, die er in seiner Kirche zusammenführen will: »Christus hat die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben« (Eph 5,25). Diese Liebe hat die Kirche nicht nur als eine allgemeine Haltung verstanden, sondern als eine so konkrete Liebe, daß jeder persönlich gemeint ist. So sieht die Kirche die Dinge, wenn sie den heiligen Paulus hört, der zur Rücksicht auf die »Schwachen« ermahnt: »Laß nicht eine Speise die Ursache dafür sein, daß der verlorengeht, für den Christus gestorben ist« (Röm 14,15; vgl. 1 Kor 8,11; 2 Kor 5,14f.). Den in Parteien zerrissenen Christen von Korinth stellt der gleiche Paulus die Frage: »Ist denn Christus zerteilt? Wurde etwa Paulus für euch gekreuzigt?« (1 Kor 1,13); und obwohl er Jesus »in den Tagen seines Fleisches« (Hebr 5,7) nicht gekannt hat, kann Paulus von sich selber sagen: »Ich lebe im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat« (Gal 2,20).

4.2 Die eben genannten apostolischen Zeugnisse für ein liebendes Sterben Jesu ganz persönlich »für uns«, »für mich« und meine »Brüder«, umgreifen in einem Blick die grenzenlose Liebe des präexistenten »Sohnes Gottes« (Gal 2,20), der zugleich als der erhöhte »Herr« gewußt wird (Gal 1,4). Jesu liebendes »pro nobis« gründet also in der Präexistenz und hält sich durch bis in die Liebe des Verherrlichten, der jetzt »für uns eintritt« (Röm 8,34) als der, der *»uns* geliebt *hat«* (Röm 8,37) in seiner Menschwerdung und in seinem Tod. Jesu »proexistente« Liebe ist das Kontinuum, das den Sohn in allen drei »Stadien« (Präexistenz, irdisches Leben, verherrlichte Existenz) charakterisiert.

Dieses Kontinuum seiner Liebe kommt in *Jesu Worten* zur Sprache. Nach Lk 22,27 versteht Jesus sein gesamtes irdisches Leben und Verhalten unter dem Bilde dessen, »der bei Tische dient«. »Diener aller sein« (Mk 9,35 par.), das ist die Grundregel im Kreis der Jünger. Jesu dienende Liebe erreicht ihren Höhepunkt beim Abschiedsmahl, bei dem er sich selber dahingibt als der, der sterben wird (Lk 22,19f. par.). Am Kreuz wird sein dienendes Leben vollends zum dienenden Sterben »für die Vielen« (Mk 10,45; vgl. 14,22-24). Jesu Dienst in seinem Leben und seinem Tode war gleicherweise letztlich »Reich-Gottes«-Dienst in Wort und Wirken, so sehr, daß er sogar sein Leben und Wirken in der zukünftigen Herrlichkeit weiterhin als einen »Tischdienst« (Lk 12,37) und als ein »Eintreten für . . .« (Röm 8,34) bezeichnen kann. Dieser Dienst war Liebesdienst, der radikale Gottesliebe und selbstlose Nächstenliebe verband (vgl. Mk 12,28-34).

Diese Liebe, von der das ganze Leben Jesu Zeugnis gibt, erscheint uns zuerst als allumfassend in dem Sinne, daß sie keinen ausschließt, der zu ihm kommt. Diese Liebe sucht, »was verloren war« (Lk 15,3-10.11-32), die Zöllner und Sünder (vgl. Mk 2,15; Lk 7,34. 36-50; Mt 9,1-8; Lk 15,1f.), die Reichen (Lk 19,1-10) und die Armen (Lk 16,19-31), die Männer und die Frauen (Lk 8,2-3; 7,11-17; 13,10-17), die Kranken (Mk 1,29-34 u. a.), die Besessenen (Mk 1,21-28, u. a.), die Weinenden (Lk 6,21) und die, die unter ihren Lasten gebeugt sind (Mt 11,28). Diese Offenheit des Herzens Jesu für alle zielt sehr wohl über die Grenzen seiner Generation hinaus. Dies zeigt sich in der »Universalisierung« seiner Sendung, seiner Verheißungen. Die Seligpreisungen sprengen den Rahmen seiner unmittelbaren Zuhörer, sie gelten *allen* Armen, *allen* Hungernden (vgl. Lk 6,20f.). Jesus identifiziert sich mit den Kleinen und Armen (Mk 10,13-16): Wer eines dieser Kleinen aufnimmt, nimmt Jesus selber auf, und in ihm nimmt er den auf, der ihn gesandt hat (Mk 9,37). Erst beim Letzten Gericht wird

offenbar werden, wie weit diese jetzt noch verborgene Identifizierung gehen konnte (Mt 25,31-46).

4.3 Im Herzen unseres Glaubens liegt dieses Geheimnis: der Einschluß aller Menschen in die ewige Liebe, mit der Gott die Welt so sehr geliebt hat, daß er seinen eigenen Sohn dahingab (Joh 3,16). »Daran haben wir die Liebe erkannt, daß er (nämlich Christus) sein Leben für uns hingegeben hat« (1 Joh 3,16): denn »der gute Hirte gibt sein Leben hin für seine Schafe« (Joh 10,11); er *kennt* sie (Joh 10,14) und ruft sie, jedes bei seinem Namen (Joh 10,3).

4.4 Weil sie diese persönliche Liebe Christi zu jedem einzelnen erkannt haben, haben sich so viele Christen auf die Liebe zu den Ärmsten eingelassen, ohne Diskriminierung, und fahren sie fort, Zeugnis zu geben von dieser Liebe, die in jedem »der geringsten meiner Brüder« Jesus zu sehen vermag (Mt 25,40). »Jeder einzelne Mensch ist gemeint; denn jeder ist vom Geheimnis der Erlösung betroffen, mit jedem ist Christus für immer durch dieses Geheimnis verbunden«.[14]

Der spirituelle Aufbruch in der Weltkirche

Von Bischof Paul Josef Cordes

Ich möchte darlegen, wovon die Menschen heute geistlich leben. Es soll also das spezifisch-geistliche Moment in unserem Leben als Christen behandelt werden; und weiter ist auf angemessene Aktualität zu achten.

Daher legt es sich nahe, daß wir uns im folgenden mit den sogenannten geistlichen Bewegungen befassen. Ich möchte jedoch keinen ausbalancierten, lexikalischen Überblick vortragen. Noch weniger eine kirchenamtliche Wertskala für die Bewegungen oder einen theologischen Essay. Vielmehr werde ich einige konkrete Phänomene kirchlichen Lebens aufzeigen, befragen und interpretieren. So kann hoffentlich die Farbigkeit des Christseins, wie sie sich gerade angesichts der geistlichen Bewegungen zeigt und wie sie diese Bewegungen so anziehend macht, auch in einem Überblick erhalten bleiben.

Auf diese Weise entsteht freilich die Gefahr einer einseitigen Akzentuierung. Und ich bekenne mich auch gleich anfangs zur Parteilichkeit: Ich bin von der großen Bedeutung der geistlichen Bewegungen für die Verkündigung des Evangeliums heute überzeugt und möchte diese Überzeugung begründen. Mehr noch: Ich möchte alle für diese Überzeugung gewinnen. Das wird nicht zu Lasten der Wahrheit gehen, aber doch zur Folge haben, daß ich mich vorrangig mit den positiven Seiten der Bewegungen befasse. (Fragen an die geistlichen Bewegungen und die durch sie mancherorts

14 Johannes Paul II., *Redemptor hominis*, 13. In: AAS 71 (1979), 283; vgl. *Gaudium et spes*, 22.

verursachten Probleme habe ich im November 1984 beim Vortrag auf der Dechantenkonferenz des Erzbistums Köln behandelt.)[1]

Für die Ausführungen stütze ich mich auf die fast siebenjährige Tätigkeit im Rat für die Laien, der auf vatikanischer Ebene für die international verbreiteten geistlichen Bewegungen zuständig ist.

1. Kurze Vorstellung geistlicher Bewegungen

Viele Aspekte der geistlichen Bewegungen würden eine Darstellung lohnen. Etwa die Organisation und der Aufbau: daß sie trotz starker Veränderungsbereitschaft eine ungewöhnliche Kohärenz und Treue zum Gründungscharisma an den Tag legen. Ferner ihre große Effektivität, die sie auszeichnet, obschon sich in ihren Reihen kaum Hauptamtliche befinden. Außerdem ihre finanzielle Potenz, die bei vielen Gemeinschaften ohne verpflichtende und kontrollierte Abgabensysteme erreicht wird. Schließlich ihre gut funktionierende Kommunikation, die trotz der großen territorialen Ausdehnung gelingt.

All das sind nicht zu unterschätzende Stützen für diese Gruppen, die am geistlichen Aufbruch in der Kirche starken Anteil haben. Aber im Selbstverständnis der Bewegungen stehen all die genannten Faktoren im Dienst einer anderen Sache: das entscheidende Motiv für Verantwortliche und Mitglieder der Bewegungen ist es, den Glauben durch das Gewinnen für die Ziele der eigenen Gruppe zu verbreiten; dieses Engagement geht einher mit einer bewußten Kirchlichkeit, die niemals ernsthaft gefährdet ist.

Es stände nun an, die einzelnen Bewegungen vorzustellen und sowohl ihre relativ hohe Zahl wie den Bestand ihrer Mitglieder statistisch aufzuführen. Aber genaue Zahlen über sie lassen sich nicht leicht finden – wohl auch deshalb, weil die Bewegungen auf bürokratische Dinge nicht den größten Wert legen. Damit der Leser sich jedoch eine gewisse Vorstellung machen kann, möchte ich wenigstens mehrere von ihnen namentlich nennen. Wenn sich nämlich die Kirche der Bundesrepublik auch weltweit sehen lassen kann in der theologischen Forschung und in ihrer finanziellen Hilfsbereitschaft, so scheint sie mir doch mit Bezug auf Kenntnis und Wertschätzung der geistlichen Bewegungen eher als Entwicklungsland – freilich ein Entwicklungsland, das in jüngster Vergangenheit sich offenbar nach Fortschritt umschaut; das belegt etwa ein Artikel in der »Herder-Korrespondenz« vom September 1986 über geistliche Bewegungen, der »Tag der geistlichen Bewegungen im Bistum Mainz« am 20. September 1986 oder auch die Tatsache, daß man bei der Vollversammlung des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken im November gleichen Jahres die Gründung eines Arbeitskreises »Geistliche Bewegungen« beraten hat.

Der Rat für die Laien veranstaltete im Mai 1983 in Rocca di Papa/Rom die 3. gemeinsame Zusammenkunft der Laienorganisationen, mit denen er regelmäßig Kontakt hält. Von seiten der Gruppen, die man als geistliche Bewegungen ansprechen

---

1 Neue geistliche Bewegungen in der Kirche, hg. vom Presseamt des Erzbistums Köln (Zeitfragen 31) 1985. Vgl. außerdem vom Vf. Erfahrungen als Hilfe zum Glauben. In dieser Zeitschrift 3/82, S. 281ff.; Geistliche Bewegungen als Chance für die Jugendpastoral, ebd. 5/83, S. 457ff.

kann, waren anwesend: Arche, Bewegung für eine bessere Welt, Bewegung Oase, Bewegung »Pro Sanctitate«, Comunione e Liberazione, Cursillo-Bewegung, Equipes Notre Dame, Franz-von-Sales-Gesellschaft, Gebetsapostolat, Gemeinschaft Charles de Foucauld, Gemeinschaften christlichen Lebens, Gemeinschaft Sant' Egidio, Glaube und Licht, Legio Mariae, Marriage Encounter, Milizia der Immacolata, Opus Dei, Schönstatt-Bewegung, Theresianische Bewegung, Vinzenz-von-Paul-Gesellschaft.[2]

Über die genannten Bewegungen hinaus möchte ich drei der größten zahlenmäßig umreißen. So kann deutlich werden, daß es sich bei diesen Gruppen nicht um Randerscheinungen der katholischen Kirche handelt.

1. Die Charismatische Gemeindeerneuerung. Sie umfaßt in ihren Gebetsgruppen auf Weltebene gegen 15 Millionen Gläubige, von denen in den USA etwa 5-7 Millionen leben. Zu diesen Gebetsgruppen kommen in bestimmten Regionen streng verfaßte, ordensähnliche Gemeinschaften, die sogenannten »Covenant Communities« mit insgesamt ca. 35000 Mitgliedern.

2. Die Bewegung der Fokolare. Ihre Gründerin, die Italienerin Chiara Lubich, schreibt jeden Monat eine biblische Meditation, das sogenannte »Wort des Lebens«, nieder. Die Verbreitung dieses Wortes gibt einen gewissen Anhaltspunkt über die Stärke dieser Bewegung bzw. ihren Einflußbereich.

Das »Wort des Lebens« wird veröffentlicht
- in Form von 1200000 Einzelblättern;
- durch 1250000 Abdrucke in Zeitschriften;
- durch Ausstrahlen von 103 Radio- und 5 Fernsehstationen.

Es wird insgesamt in 43 Sprachen und Blindenschriften übertragen.

3. Der Weg des Neokatechumenats. Er zählte im Dezember 1985 7187 Gemeinschaften in 2568 Pfarreien. Da jede Gemeinschaft etwa 30-40 Mitglieder hat, kann man mit einer Gesamtzahl von ca. 250000 Anhängern rechnen.

Schon 1982 schrieb Hans Urs von Balthasar, weit über den deutschen Sprachraum hinaus wohl einer der sorgfältigsten Beobachter kirchlicher Geistesströme und einer der besten Kenner der Spiritualität, in einer Stellungnahme für unseren Rat: »Es muß doch wohl erst unser Jahrhundert abgewartet werden, um eine solche Blüte und Vielfalt von selbständigen Laienbewegungen in der Kirche sich ausbreiten zu sehen, deren einzelne sich zwar immer noch an größeren Charismen der Vergangenheit orientieren können, von denen die Großzahl aber aus neuen, eigenständigen Anregungen des Heiligen Geistes hervorgegangen sind.«

Die Gründe für die nachhaltige und rasche Ausbreitung dieser neuen Realitäten der Kirche sind an manchen Stellen beschrieben worden. Dabei stand im Vordergrund der Analyse die Mentalität des Menschen von heute, sein Gemeinschaftsbedürfnis; sein Hunger, den Inhalt der Verkündigung nicht nur zu hören, sondern möglichst auch – wenigstens ansatzweise – zu erfahren. Hier vor allem sah man die Faktoren, die den Bewegungen ein so starkes Echo verleihen; die positive Wirkung christlicher Kultur auf das Christsein, das vielerorts vom Säkularismus geschwächt ist. Und sicher

2 Nähere Beschreibung in Päpstlicher Rat für die Laien (Hg.), Vereinigungen der Laien. Kurze Vorstellung, Città del Vaticano 1983.

kommen ja diese anthropologischen Momente in den Bewegungen stärker zum Tragen als in der Gemeinde; stärker – so muß man gerechterweise sagen – als es in der Gemeindeseelsorge überhaupt möglich ist.

Darum werden die genannten psychologischen Kategorien einen Seelsorger, der von den geistlichen Bewegungen für seine Gemeindepastoral lernen will, eher frustrieren: Er kann die Pfarrstrukturen nicht ändern. – Aber glücklicherweise greift die Psychologie allein wohl zu kurz, wenn man die Durchschlagskraft der geistlichen Bewegungen ergründen will. Denn es scheint, daß diese nicht von Klugheit und von Rücksicht auf heutige Mentalität allein getragen sind, sondern mindestens auch von der Ernstnahme einiger zentraler theologischer Daten. Ja, manchmal scheint mir in Begegnungen mit qualifizierten Mitgliedern von Bewegungen, daß diese ihren Glauben radikaler leben als das Gros der Christen.

So kann die Überlegung von spirituellem Aufbruch in der Kirche zum Anstoß werden, einige Elemente der Alltagspastoral von geistlichen Bewegungen neu beleuchten zu lassen. Zunächst soll von dem Stellenwert die Rede sein, die diese Bewegungen dem Wort Gottes beimessen.

2. *Gottes Wort – sein Rang und seine Vermittlung*

Gottes Offenbarung hat nicht selbstverständlich durch die Geschichte hin ihre Identität bewahrt. Sie war in ihrer Integrität oft gefährdet. Schon auf biblischem Boden ergeht darum die Warnung vor dem »anderen Evangelium« (Gal 1,6) oder die Aufforderung, das Überlieferte treu zu bewahren (vgl. etwa 2 Tim 1,12ff.). Es liegt nahe, auch in unseren Tagen die geläufige Auffassung vom Geist und Buchstaben des Evangeliums nicht einfach unkritisch hinzunehmen.

Unsere Aufmerksamkeit soll freilich jetzt nicht einzelnen substanziellen Inhalten gelten; es steht kein Lehrzuchtverfahren an. Vielmehr möchte ich – jedenfalls stichwortartig – das Selbstverständnis der Offenbarung ansprechen. Dieses Thema kann uns auch etwas von der Dynamik der geistlichen Bewegungen erläutern.

a) Wohl war seit der Antike das Verhalten des Menschen gegenüber dem Absoluten immer schon Gegenstand von Untersuchungen; aber erst die Neuzeit befaßte sich systematisch mit dieser Frage in dem Fach »Vergleichende Religionswissenschaft«.

Nachdem das Christentum anfangs den Angriffen dieses neuen Fachs ausgesetzt war, wurde es später selbst in die Forschungen einbezogen und sah sich so in manchen Kreisen aufgewertet. Heute kann man nicht umhin einzuräumen, daß die in den Religionswissenschaften formulierten Aussagen über den Menschen auch der Glaubensverkündigung zugute gekommen sind – etwa die Relativierung des Materiellen und jedwede Diesseits-Euphorie.

Doch hat die auf diese Weise herbeigeführte Gleichschaltung unseres Glaubens mit anderen Religionen auch ihre Problematik: sie verdunkelt bei vielen die Tatsache, daß Gottes Offenbarung einmalig ist. Man wird ihr ja nicht gerecht, wenn man sie auf eine der vielen Artikulationen menschlicher Suche nach Sinn reduziert. Vielmehr ist sie dem Menschen vorgegeben; bestimmt sie selbst in ausschließlicher Autorität; ist sie »lebendig und wirksam und schärfer als jedes zweischneidige Schwert« (Hebr 4,12). So liegt die Schwierigkeit auf der Hand, in einem von den Disziplinen der Religionswissenschaft – mit Religionsgeschichte, -philosophie, -phänomenologie, -soziologie und

-psychologie – bestimmten Horizont den Absolutheitsanspruch des Gotteswortes noch zu denken, geschweige denn sich ihm zu beugen.

b) Der gleiche Verdacht möglicher Identitätsschwächung von Gottes Botschaft – ist sie vielleicht die Folge der eben genannten Entwicklung? – entzündet sich am gegenwärtigen Verständnis des Religionsunterrichts; sie ist somit von größerer Aktualität. Wieder geht es darum, dem Offenbarungsinhalt in einem bestimmten sozialen Kontext Anerkennung zu sichern; denn das neue Verständnis von Religionsunterricht ist ja aus dieser besten Absicht erwachsen. Was gemeint ist, wurde u.a. in den Diskussionen und dem Beschluß der Würzburger Synode greifbar: Eingeengt in einen bestimmten gesellschaftlichen Kontext, sah man sich gezwungen, Zugeständnisse an den Anspruch des Wortes Gottes zu machen. Der Ausdruck »Katechese«, der die Hinführung von zu Unterweisenden zu Wissen und Praxis glaubensmäßiger Mündigkeit beinhaltet, wurde im Beschluß sorgfältig vermieden. Glaubensvermittlung und Glaubensüberzeugung erscheinen nun als selten erreichbares Ideal. Die Kirche soll hingegen im Religionsunterricht schon deshalb eine dringende und lohnende Aufgabe sehen, weil die Hoffnung besteht, daß seinetwegen

– »die Schüler beim Verlassen der Schule Religion und Glaube zumindest nicht für überflüssig oder gar unsinnig halten;«

– daß sie »Religion und Glaube als mögliche Bereicherung des Menschen, als mögliche Kraft für die Entfaltung seiner Persönlichkeit, als möglichen Antrieb für die Realisierung von Freiheit begreifen«;

– daß sie »Respekt vor der Überzeugung anderer gewonnen haben« etc. (Beschluß »Religionsunterricht« 2.5.6).

Gewiß kann niemand bestreiten, daß Grundgesetz, Politik und Erziehungswissenschaft den Spielraum für die Zielbestimmung des Religionsunterrichts stark einengen. Aber die hier vorgelegte Selbstbeschränkung kann doch wohl auch nicht zufriedenstellen. Sie klingt nach Resignation. Und sie riskiert, daß zur Regel wird, was als mögliche, unvermeidbare Ausnahme gedacht war. Aus einer beabsichtigten Führung zum Glauben wird eine distanzierte Information über Glaubensinhalte, eine »beschreibende Konfessionskunde«.

Das Apostolische Schreiben von Papst Johannes Paul II. vom 16. 10. 1979 – es kennt übrigens keinen Gegensatz zwischen Religionsunterricht und Katechese – sagt mit unmißverständlicher Klarheit: »Das Endziel der Katechese (ist), jemanden nicht nur in Kontakt, sondern in Gemeinschaft, in Lebenseinheit mit Jesus Christus zu bringen«(5).

Denn Gottes Wort beabsichtigt nicht, Konzessionen zuzulassen. Heinrich Schlier, der diesem Wort mit großer Konsequenz sein Leben verschrieben hat, formuliert: In Gottes Wort stoßen wir »auf eine öffentliche und feierliche Aussage, auf einen Heroldsruf, auf eine Proklamation, die ausgerufen wird. Wir sind durch das Evangelium zu einem Forum geworden, vor dem verantwortliches Zeugnis abgelegt wird, das zur Entscheidung auffordert, eine Stellungnahme provoziert. Wir vernehmen in ihm ein ›Gerücht‹, das freilich nicht deshalb so heißt, weil unbestimmt ist, was es verkündet, sondern weil es der Ruf, das ›Geschrei‹ des Gehörten ist ... Christi Präsenz im Wort ist die Präsenz des uns Ansprechenden.

Der Anspruch seiner Anwesenheit erhebt sich nicht erst nachträglich und sozusagen zusätzlich im Wort, so daß man dieses Wort primär auch anders verstehen könnte ...

Der Anspruch im Wort ist die Art und Weise seines Christi-Anwesens in ihm. Darin kommt seine KYRIOTES zum Ausdruck.«[3]

Auch wenn die Initiatoren der geistlichen Bewegungen diese Sätze nicht kennen, so handeln sie doch nach ihnen. Ein durchgängiges Kriterium dieser Gruppen in der Kirche ist die Hochachtung vor Gottes Wort. Sie trauen ihm etwas zu; sie glauben nicht, daß man es erst zähmen müßte, bevor man es den Menschen zuruft. »This book works – auf dieses Buch kann man sich verlassen« rief ein Charismatiker mit der Bibel in der Hand in Ann Arbor, USA, nachdem er viele Begebenheiten aus seiner zwölfköpfigen Familie erzählt hatte.

Oder ob sie an das »Wort des Lebens« in der Bewegung der Fokolare denken, an das »Erlebte Evangelium« bei den Cursillos, an den »Liebesbrief aus der Heiligen Schrift« bei Marriage Encounter, an die *Scrutatio* der Bibel des Neokatechumenats oder an das ausführliche Proklamieren des Wortes Gottes in Taizé: Diese Gruppen sind der Würde und Kraft des Wortes Gottes sicher. Ihre apostolische Effizienz hat vor allem in ihm ihren Ursprung. Und die Unterstellung von Naivität und Fundamentalismus kommt wohl manchem Kritiker zu rasch über die Lippen oder belegt nur gebildeten Skeptizismus.

c) Ein letztes Beispiel für eine Akzentverschiebung bei der Weitergabe von Offenbarung kann vom Stichwort »Kerygmatische Theologie« her skizziert werden; es sei hier angeführt, weil auch in diesem Fall die geistlichen Bewegungen einen hilfreichen Fingerzeig für die Pastoral geben.

Die sogenannte Kerygmatische Theologie wurde in den dreißiger Jahren im deutschen Sprachraum diskutiert. Sie stellte heraus, daß Gottes Botschaft nicht zuerst eine Lehre ist, eine bestimmte Anzahl von Sätzen, die wie Zahnräder ineinandergreifen, sondern ein geschichtlicher Dialog, ein Heilsgeschehen und die Fassung dieses Geschehens in Wort und Anrede.

Wer an der Offenbarung vorrangig das Lehrhafte und seine objektive Gültigkeit sieht, läuft Gefahr zu mißachten, daß das Heilsgeschehen in jedem einzelnen Menschen lebendig werden muß. Systematisierung verstellt in diesem Sinn den kerygmatischen Charakter der Offenbarung.

Die Glaubensvermittlung in den Bewegungen beachtet besser den theologischen Satz des Thomas: »Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem – der Akt des Glaubenden endet nicht beim Ausdruck, sondern bei der Sache.« So ist die Verkündigung in den Bewegungen stärker von Begebenheiten geprägt als von Begriffen. Unabhängig vom Gebrauch des Wortes und lange vor seiner Entdeckung praktizierten sie die »Narrative Theologie«. Ihre Nähe zur Heiligen Schrift hat sie aufmerksam darauf gemacht, daß Jesus im Evangelium als erzählende Person auftritt. Jünger sind Zuhörer von Erzählungen und erzählen sie weiter, mündlich und schriftlich. Das Christentum ist in diesem Sinn eine »Erzählgemeinschaft«, wenigstens war es diese Erzählgemeinschaft, bevor es – aus berechtigten Gründen und in höchst ehrenvoller Absicht – den Kampf um die Klärung der Begriffe begann. Erzählung hat die größere Lebensnähe und hinterläßt die größere Betroffenheit. Sie enthält öfter Momente persönlichen Zeugnisses. Das braucht einer Beachtung der zutreffenden

3 Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung. Leipzig 1959, hier S. 37 und 43.

Theologie keinerlei Einbuße zu tun. Und sowohl Katecheten wie Verkündiger, die schlicht übernommene Formeln und Texte wiederholen, müssen sich fragen, ob sie es aus Gründen der Rechtgläubigkeit tun oder ob sie Angst davor haben, sich selbst im Bekenntnis aufs Spiel zu setzen.

Für die Weitergabe des Glaubens ist das persönliche Zeugnis unverzichtbar. Das mag als Binsenwahrheit erscheinen. Und doch ist es in einer Zeit der Mechanisierung von Kommunikation neu auszusprechen. Technische Hilfsmittel aller Art sind nicht zu verachten. Unsere Pastoral ist voll davon – von Handzetteln und Plakaten über den mit viel Sorgfalt gestalteten Pfarrbrief bis hin zur Stereo-Ausrüstung, hochkomplizierten Kameras und Video-Anlagen. Doch all das kann nur sekundieren. Die Bewegungen beachten, daß erst das persönliche Zeugnis den zündenden Funken setzt.

Es waren vor allem die personalistischen Denker, die die Glaubensvermittlung in existenziellen Kategorien formuliert haben. Einer von ihnen, der Franzose Gabriel Marcel, war selbst konvertiert und hatte eine besondere Gabe, den Vorgang seiner Glaubensfindung ins Wort zu bringen.

Auf dem Weg zum Glauben – so sein Befund – schafft sich der Mensch eine Beziehung zu einem DU, dem er sich anheimgibt. Fraglos ist es das DU Gottes, das allein dieses Vertrauen zum Menschen rechtfertigen kann. So antwortet der suchende Mensch im Glauben auf »ein Dunkles, eine stille Einladung, die erfüllt oder – in anderer Sprache – die die Seele drängt, ohne sie zu zwingen«. Dieser Drang ergreift nicht allein das Wissen, sondern die Mitte der Person. Er ist mehr als eine unverbindliche Einladung. Er fordert uns in der tiefsten Schicht unseres Wesens heraus. Er muß also von der tiefsten Schicht eines anderen Wesens ausgelöst sein. Wären es lediglich Vernunftgründe, die mich bewegten; Sachaussagen und objektive Wahrheiten, so bliebe jede Zugehörigkeit äußerlich. Ich könnte sie mir zwar vorstellen, würde sie aber nicht lieben. Und erst dann, wenn die Mitte meines Wesens vom Glauben erfaßt ist, gibt er mir auch umfassende Sicherheit.[4]

Einen ähnlichen, differenzierten Gedankengang entwickelt der Theologe Jean Mouroux in seiner Schrift »Ich glaube an dich«. Für Mouroux antwortet der Glaube auf den Anruf des »drei-persönlichen« Gottes, der durch Christus an eine Person ergeht. Christlicher Glaube ist darum zutiefst von personaler Struktur. Er ist Teilnahme am personalen trinitarischen Leben, das sich in Christus erschließt.[5]

Diese personale Qualität gilt auch für die zwischenmenschliche Vermittlung des Glaubens. Es sind nicht die ins Auge fallenden Zeichen, die gewinnen; es ist nicht eine stimmige, aber abstrakte Wahrheit, die überzeugt; es ist auch kein machtvolles Prinzip, das vereinnahmt. So wichtig das alles sein mag: »Wenn der Mensch allmählich die Zeichen deuten lernt, die Worte begreift, mehr und mehr den vorgestellten Wahrheiten anhängt, dann deshalb, weil er durch diese Zeichen, Worte, Wahrheiten hindurch eine Person sucht und entdeckt, die ihn ruft und der er antwortet«(35). – Soweit Jean Mouroux.

Der Bielefelder Soziologe F. X. Kaufmann hat 1979 ein Buch veröffentlicht, das sich mit dem Problem der Glaubensweitergabe auseinandersetzt. Er möchte »Selbstdeu-

4 Vgl. R. Aubert, Problème de l'acte de foi. Löwen 1950, S. 615ff.

5 Die personale Struktur des Glaubens. Einsiedeln 1951, S. 20ff.

tungen des Christentums mit weitgehend anerkannten Theoremen und Einsichten der Soziologie sowie überprüfbaren Fakten aus Vergangenheit und Gegenwart zu einer neuartigen Perspektive zusammendenken«.[6]

Den Begriff »geistliche Bewegungen« habe ich in seinem Buch nicht gefunden. Dennoch benennt der Autor Einsichten und entwickelt Forderungen, die – unter völlig anderen Voraussetzungen – die personalistischen Ausführungen der beiden Franzosen bestätigen und die damit der Praxis der geistlichen Bewegungen überraschend nahe kommen. Auch bei ihm lesen sich manche Passagen wie eine – diesmal soziologisch grundgelegte – Theorie der Apostolatsform der Bewegungen.

So fordert Kaufmann etwa für die Glaubensweitergabe:

»Die Tradierung von Sinngehalten setzt aus soziologischer Sicht *personalisierte* soziale Beziehungen voraus. Wertübernahme erfolgt in der Regel durch Identifikation mit als vorbildhaft erlebten Personen oder Gruppen. Die Tradierung christlicher Sinngehalte ist somit an näher zu bestimmende kommunikative Voraussetzungen gebunden, welche in der Regel am ehesten in kleingruppenhaften Gebilden herstellbar sind. Bereits Schulklassen dürften hierfür in der Regel zu groß sein. Es zeigt sich also, daß die Tradierung des Christentums an die nachfolgende Generation auf die Bildung sozialer Gruppen angewiesen ist, innerhalb deren christliches Gedankengut als sinnstiftend erfahren wird« (142).

Später heißt es dann im gleichen Sinn: »Die Frage ist, wo sich heute noch soziale Situationen ausreichender Dichte und Dauer finden, daß in ihnen persönliche Beziehungen ausreichender Intensität für die Übernahme christlicher Werte entstehen können. Das übliche Gemeindeleben und der Religionsunterricht reichen hierfür im Zweifel nicht mehr aus« (184f.).

3. Gesellschaft als Aufgabe

Die hier angegebene strenge Beachtung personaler Bindungen für Vermittlung und Vertiefung des Glaubens führt notwendig zu einer stärkeren Innenorientierung der Mitglieder von Bewegungen. So kommen sie oft in den Geruch des Sektierertums, sehen sich dem Vorwurf der Abkapselung ausgesetzt. Man wisse zwar ein Innenklima zu schaffen und die Personen zu vereinnahmen, vergesse aber die Welt.

Beim Eintritt in eine Bewegung gehe der aktive Gläubige für die Veränderung der Gesellschaft verloren – so etwa einige brasilianische Bischöfe bei ihrem letztjährigen ad-limina-Besuch. Auch in Deutschland wird solcher Verdacht leicht laut, da in unserem Land das Laienapostolat traditionsgemäß eine vorwiegend gesellschaftsbezogene Stoßrichtung hat.

Es ist zuzugestehen, daß erste Begegnungen mit Bewegungen eine gewisse Weltflucht dieser Gruppen vermuten lassen. Die Akzente ihres Engagements liegen ganz augenscheinlich bei der Förderung des Glaubens und bei den spezifischen Zielen der jeweiligen Gemeinschaft. Aber die Rückwirkung dieses Ansatzes auf das Ganze des

6 Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums. Freiburg 1979, S. 6.

Christseins ist nach längerer Beachtung nicht zu verkennen. Die Befürchtung sozialer Abstinenz und von vorrangiger Pflege frommer Gefühle erweist sich als unbegründet. Statt dessen zeigten sich ein selbstloses Zupacken und eine Verfügbarkeit in der Übernahme sozialer Dienste, die beeindruckend sind.

Vielfältige Beispiele können das belegen. Etwa der Einsatz der »Comunità Sant' Egidio«. Diese Gemeinschaft wurde inzwischen auch in Deutschland bekannt. Sie entstand unter römischen Schülern, fand in einer römischen Kirche, die dem heiligen Egidius geweiht ist, ihr erstes Standquartier und breitete sich dann in Italien und anderen europäischen Ländern aus. In Rom zählt sie gegen 5000 meist jugendliche Mitglieder. Diese gehen vor allem sozialen Problemen nach. Sie besuchen gegen 800 arme alte Leute in ihren eigenen Wohnungen. Sie kümmern sich um Erziehung und Schulausbildung von ca. 1500 Kindern und Jugendlichen in den Baracken-Vierteln römischer Vorstädte. Sie organisieren Ferienfreizeiten für Jugendliche, gründeten drei Zentren für Behinderte in der Stadt Rom, organisieren zweimal wöchentlich 300 warme Mahlzeiten für Stadtstreicher, sorgen für die medizinische Betreuung der Zigeuner usw.; in den meisten der angegebenen Sozialdienste arbeiten sie mit staatlichen oder kirchlichen Stellen zusammen.

Sehr verschieden von der Tätigkeit der Gemeinschaft Sant' Egidio ist der Einsatz einer anderen Bewegung, die christliches Gedankengut in die Öffentlichkeit und Politik tragen will; sie nennt sich »Comunione e Liberazione – Gemeinschaft und Befreiung«. Auch ihr Engagement straft den Lügen, der die neuen Bewegungen des Intimismus beschuldigt.

Hier zunächst einige Daten für diese Gruppe:

Sie entstand Mitte der fünfziger Jahre durch die Initiative eines Mailänder Priesters und Philosophieprofessors, Luigi Giussani. Heute zählt sie gegen 150000 Anhänger in 22 Ländern.

Vom Beginn an setzte sie bei ihren Mitgliedern auf folgende Ziele:
– die Jugendlichen sind dort anzusprechen, wo sie von der Umgebung stark beeinflußt werden – also in der Schule, die ihre Mentalität und Kultur formt;
– Jesus Christus ist ihnen als Sinn für ihr Leben und als Schlüssel zum Verständnis aller Wirklichkeit nahezubringen;
– sie sind in Christi Namen in Gemeinschaften zusammenzuführen, damit so Christus als Zentrum des Lebens gelebt und erfahren werden kann.

Inzwischen hat sich diese Grundidee weiterentwickelt, zumal die damaligen Schüler heranwuchsen. Comunione e Liberazione umfaßt und inspiriert – grob gesehen – folgende drei Gliederungen:
– eine Fraternität von Erwachsenen; dieser päpstlich anerkannte Laienzusammenschluß ist gleichsam das Rückgrad der Bewegung;
– die »cattolici popolari – Volkskatholiken«, ein lockerer Zusammenschluß mit politischen Zielen. Die »cattolici popolari« stellen auch eine bedeutende Kraft der studentischen Selbstverwaltung an den italienischen Universitäten: Sie haben nach einer linksextremen Vorherrschaft in den 60er und 70er Jahren inzwischen in mehr als der Hälfte der Universitäten die Mehrheit;
– der Zweig »Memores Domini«. Er besteht aus kleinen männlichen bzw. weiblichen Lebensgemeinschaften, die im Geist der evangelischen Räte zusammenwohnen.

Die Bewegung CL beeindruckt durch eine außergewöhnliche Öffentlichkeitsarbeit,

deren Verantwortung ausschließlich in den Händen der Mitglieder der Bewegung liegt und die damit formal einer direkten Einflußnahme der Bischöfe entzogen ist. Da ist zunächst ein beeindruckendes publizistisches Imperium. Zu ihm gehören:
- die monatliche Mitgliederzeitschrift »Litterae communionis«; monatlicher Verkauf 60000. Sie behandelt besonders die Weisungen des Papstes, das Leben der Kirche und das der Bewegung, wobei großer Wert auf die Formung der Mitglieder und auf die Nachrichten über die Entwicklung der Bewegung in der Welt gelegt wird;
- die Wochenzeitung »il sabato«; verkaufte Auflage 85000. Diese Wochenzeitung genießt über die Bewegung hinaus Ansehen als journalistisch qualifiziertes und gut informierendes Blatt. Sie erwies sich in ideologischen Auseinandersetzungen Italiens als starker Meinungsträger (Abtreibung, Schulfrage. Vietnamflüchtlinge, Nicaragua, Süd-Afrika);
- die Monatszeitschrift »30 giorni«; magazinähnlich leistet sie positive katholische Information über wichtige Begebenheiten in der Weltkirche. Dank eines verzweigten Netzes von Korrespondenten schafft sie einen wirklich »katholischen« Horizont.

Eine besondere Initiative von CL ist das sogenannte »Meeting für die Freundschaft zwischen den Völkern«. Es wurde seit 1980 jeweils im Sommer für eine Woche in Rimini veranstaltet. Es ist unserem Katholikentag vergleichbar – aber eben ganz von einer einzigen Bewegung organisiert und getragen. 1986 stand es unter dem Thema »Kommunikation: Trommeln – Bit – Botschaften«. Laut »Time-Magazin« vom 8. 9. 1986 kamen dazu auf einem Ausstellungsgelände von 90000 Quadratmetern 600000 Besucher zusammen. Prominente Teilnehmer sind unter anderen: die Kardinale Lustiger, Paris; O'Connor, New York; Fresno, Santiago de Chile; die Theologen von Balthasar und Frossard sowie verschiedene Außenminister der Mittelmeerländer zählten bereits zu den Gästen.

Noch ein letztes Beispiel für die erfreuliche Auswirkung der Bewegungen – diesmal von der Bewegung der Fokolare. Es stammt von Don Agostino Abate, einem Pfarrer in Kolumbien.

»Unsere Pfarrei trägt den Namen ›La Miracolosa‹. Sie liegt im Süden der Stadt Armenia. Sie begann ihre Arbeit, als vor einigen Jahren mitten in einer großen Kaffeeplantage zwei Stadtbezirke gegründet wurden. Heute bestehen acht dieser Bezirke mit insgesamt 50000 Bewohnern.

1983 kaufte eine marxistische Organisation ein Gelände im Pfarrbezirk, um ein kommunistisches Paradedorf zu errichten. Rasch entstand ein Barackenviertel mit 150 Familien; man hatte sie nach Mitgliedschaft in der kommunistischen Partei ausgesucht, und sie waren bereit, sich an dem vom Kommunismus inspirierten Gemeinschaftsleben zu beteiligen.

Während in Kolumbien ein Stadtviertel normalerweise darauf besteht, eine Gottesdienststation zu bekommen, stand hier im Zentrum das ›Haus des Volkes‹ als Motor des neuen Lebens, und alle Arten von Gottesdiensten waren im Dorf verboten. Obwohl ich darum wußte, daß es sich um Marxisten handelte, hatte ich eine so konsequente Ablehnung der Religion nie für möglich gehalten – zumal Kolumbien die Religionsfreiheit sehr ernst nimmt. Als folglich eine Familie des Dorfes ihre Wohnung für die Eucharistiefeier zur Verfügung stellte – wie es bei uns üblich ist, wenn es keinen Kirchenraum gibt –, ging ich frohen Herzens los, um mit dem Baracken-Viertel Kontakt aufzunehmen. Es erwartete mich eine harte Überraschung: Die Parteiführer

erklärten, das Gottesdienstverbot sei Volksgesetz, und sie vertrieben mich in übler Weise.

Was sollte ich tun? Diese Gruppe Menschen ihrem Schicksal überlassen? Wir berieten die Sachen im Pfarrgemeinderat und sahen in ihr eine gute Gelegenheit, um unsere Liebe zum verlassenen Jesus unter Beweis zu stellen. Wir haben all unsere Kraft zusammengenommen, um uns mit den Bewohnern des Quartiers einszumachen. Und wir haben entdeckt, daß sie jene politische Wahl getroffen hatten wegen der erlittenen Verzweiflung, in Bedrängnis und aus Hunger.

Pfarrmitglieder machten sich zu Freunden von verschiedenen Bewohnern des Viertels; sie gingen und besuchten die Ärmsten und die Kranken. Von einem bestimmten Augenblick an kamen einige von ihnen häufiger zu uns und nahmen an unseren Aktivitäten teil. Schließlich wurde einer von ihnen als Vertreter dieses Viertels Mitglied unseres Pfarrgemeinderates. Gott formte eine gut ausgebildete Gruppe von ihnen, die sich dann im ›Haus des Volkes‹ gegenüber den kommunistischen Führern offen als Christen bekannten.

Als der Bräutigam einer Dame, die Mitglied des Pfarrgemeinderates war, starb, bat diese um die Erlaubnis, den Priester zur Eucharistiefeier einzuladen. Und sie erhielt die Erlaubnis: Ihr Glaube und ihr Zeugnis brachten es fertig, daß die Führer des Viertels ihre strenge Norm änderten.

Nach diesem ersten Schritt wurde zu Weihnachten die Krippe im Zentrum des Quartiers aufgebaut; und wir begingen dort die Weihnachtsnovene. So konnte auch die Gen-Gruppe der Pfarrei die Kinder des Quartiers auf die 1. Hl. Kommunion vorbereiten. Es folgten Zusammenkünfte in den Familien. Schließlich erbat das Volk die Feier der Heiligen Messe, die nun einmal im Monat nirgendwo anders gefeiert wird als im ›Haus des Volkes‹ . . .«.[7]

Auch wenn diese Geschichte wie ein modernes Märchen anmutet – ich bin Don Agostino selbst begegnet und habe keinen Grund, ihm nicht zu glauben.

Es bleibt unbestritten, daß die Berufungen der Christen unterschiedlich sind. Auch sollte niemand den Sonderweg der Bewegungen verabsolutieren und die Mitgliedschaft in ihnen als Bedingung für qualifiziertes Christsein ausgeben. Doch ist ihnen ein Zug gemeinsam, der ganz gewiß in unserer säkularistischen Zeit verwundert und der sich der heute üblichen pastoralen Methode nicht unterwirft: Ihr soziales Engagement ist in einem sehr anspruchsvollen geistlichen Programm verwurzelt. Weil dieses Programm Vorrang hat, sind die Gruppen weniger gefährdet, von der Gesellschaft und ihren Gesetzen vereinnahmt und so pervertiert zu werden. Sie sind vor der Illusion geschützt, als stände zunächst die Perfektionierung der Technik an, die Multiplikation der Hauptamtlichen und Professionals, die Steigerung der weltlichen Macht und Mittel. Sie setzen vielmehr auf die Interdependenz zwischen geistlichem und weltlichem Einsatz.

4. Anreger vermehrten und vertieften Gebetes

Es ist darum angezeigt, wenigstens schlaglichtartig auf den Stellenwert und die Art des Gebetes der neuen geistlichen Gemeinschaften einzugehen. Frère Roger von Taizé

7 Quaderni di Gen's (Periodikum des Focolare) XVI (April-Juni) 1986, S. 20f.

bemerkt in einer Notiz seines Tagebuchs: »Eine der Fragen, die uns am meisten gestellt wird: Warum so viele junge Europäer in Taizé? Mit meinen Brüdern zusammen kommt dann wohl die Antwort: Wir wissen nur sehr wenig vom Warum . . .«[8]

Gewiß ist der Zulauf, den diese evangelische Mönchsgemeinschaft in Frankreich hat, nicht zuletzt in dem Vorrang begründet, den sie der Gottesverehrung beimißt: der diskussionslos festliegenden Feier des Stundengebets dreimal am Tag; ihrer Form und dem ansprechenden Kirchenraum; der Sammlung der Teilnehmer; der Lebensnähe von Gebeten und Fürbitten; schließlich den gewinnenden, ja in der nachkonziliaren Zeit wohl vielfach stilbildenden Melodien. Jeder, der Taizé erlebt hat, kommt darauf zu sprechen.

Und manchmal hat sich ihm in den wenigen Tagen seines Aufenthaltes die heilende Kraft von Gebet und Liturgie neu erschlossen. Der Heilige Vater selbst hat bei seinem kürzlichen Besuch gerade diesen Aspekt an dem berühmten kleinen französischen Ort betont: daß er Stätte des Gebets und der Stille ist (5.10.1986).

Ähnlich bedeutsam wie für Taizé das Stundengebet ist für die Gemeinschaft Sant' Egidio ein gemeinsamer, vesperähnlicher Gottesdienst an jedem Abend. Da die Mitglieder über die Stadt hin verstreut wohnen, treffen sie sich an unterschiedlichen Orten. Ihre Verantwortlichen sehen in diesem Gottesdienst den zentralen Punkt des Gemeinschaftslebens und achten darauf, daß er – als eine der wenigen bindenden Verpflichtungen – eingehalten wird. –

Weitere Mosaiksteine vervollständigen das Bild.

Für drei Tage war ich Anfang Juni vergangenen Jahres zu dem jährlichen Kongreß der Katholischen Charismatischen Gemeindeerneuerung der USA in die Universität Notre Dame, South Bent, Indiana, eingeladen. Auch dieser Kongreß mit immerhin 10000 Teilnehmern war vom Geist des Gebetes geprägt. Lange Eucharistiefeiern, Gebetszeiten, gemeinsame Schriftmeditation, Empfang des Bußsakraments – all das machte mehr als ein Drittel des Programms aus. In Phoenix, Arizona, hörte ich im Januar vergangenen Jahres, daß die Mitglieder der Covenant Community »City of the Lord« bestrebt sind, in verschiedenen Straßenzügen der Stadt gemeinsame Nachbarschaften zu bilden; daß sie zu diesem Zweck Häuser aufkaufen und ihre Wohnungen wechseln. Als Grund gab man u.a. an, es sei so ermöglicht worden, daß Nachbarschaften morgens um 6.15 Uhr vor dem Gang zur Arbeit die Laudes beteten.

Beim abendlichen Besuch einer Familie, die zur Charismatischen Gemeinschaft »Emmanuel« gehört und in Rom wohnt, bat man mich, mit den vier Kindern zwischen 5 und 12 Jahren gemeinsam das Abendgebet zu sprechen. Man führte mich in dem alten römischen Haus zu einer mit Türen versehenen Mauernische. »Hier«, so sagte der Vater, »war früher der Backofen. Wir haben ihn zu unserem Hausaltar gemacht.« Er öffnete die Tür, knipste eine Lampe an, und mein Blick fiel auf Kreuz, Madonna und Heiligenbilder, Blumen und Kerzenständer. Hier sprachen wir gemeinsam das Abendgebet mit Lob und Dank an Gott, dem Rückblick auf den vergangenen Tag sowie freien Fürbitten.

Ich dachte an die Idee vom Hausheiligtum, die schon vor vielen Jahren der Gründer der Schönstatt-Bewegung, Pater Josef Kentenich entwickelt hatte. So schrieb er etwa

8 Tagebuch vom 16. 9. 1977.

1948 aus Brasilien: »Nehmen Sie das Bild der Gottesmutter mit und räumen Sie ihm einen Ehrenplatz in Ihren Wohnungen ein . . .« Er setzte zu Recht auf den pastoralen Wert religiöser Zeichen. Ja, er wollte dem Glauben und dem geistlichen Tun in jeder Wohnung durch einen bestimmten Ort mehr Greifbarkeit geben. Das verband er wiederum mit dem Gedanken an apostolische Ausstrahlung. Pater Kentenich schreibt: »Wenn unser Tun gesegnet ist, dann dürfen wir annehmen, daß unsere Häuser wie ein kleiner Magnet wirksam werden. Es geht eine Macht von ihnen aus, diese oder jene Menschen . . . anzuziehen, so daß tatsächlich unser Heiligtum nicht nur für uns selber Anziehungskraft hat, sondern auch für die weite und weiteste Umgebung . . .« (184)[9]

Ein anderes Beispiel erlebte ich mit Jugendlichen von CL. Im Herbst vergangenen Jahres betrat ich morgens gegen 8.00 Uhr eine Kirche in der Nähe der Technischen Hochschule/Rom, San Pietro in vincolo. Ich hörte eine Gruppe in einem Winkel Psalmen rezitieren. Nach dem Gebet sprach ich mit den jungen Leuten: Sie trafen sich hier jeden Morgen vor Studienbeginn zur Laudes. – Auch als ich vor ein paar Monaten eine Gruppe von ihnen beim Ferienaufenthalt in den Dolomiten begleitete, zogen sie beim Aufstieg auf den Berg ihr Psalterium heraus und beteten gemeinsam das kirchliche Morgengebet.

Schließlich möchte ich noch vom Neokatechumenat berichten. Diese Gruppe ist wohl die jüngste der nachkonziliaren Gruppen: sie wurde vor ca. 20 Jahren in den Slums von Madrid von dem spanischen Maler Kiko Arguello gegründet. Sie breitete sich zuerst unter Zigeunern aus und will vor allem die dem Glauben Fernstehenden bekehren.

In Anlehnung an das frühchristliche Katechumenat fordert diese Bewegung von ihren Mitgliedern einen kaum glaublich langen Weg: bis gegen 16 Jahre dauert die Reintegration in die Gemeinde. Wöchentlich finden wenigstens zwei Treffen statt.

Solche Ansprüche erscheinen modernen Kirchenleuten als Zumutung, und sie widersprechen auch allen psychologischen Gesetzen der Erwachsenenbildung. Dennoch bewährten sie sich. Die ca. 250000 Mitglieder in der ganzen Welt und der beispielhafte Einsatz vieler von ihnen bei der Evangelisierung bezeugen es.

Der Weg des Neokatechumenats verläuft in unterschiedlichen Etappen, an deren Ende sich die Mitglieder jeweils einem Skrutinium zu unterziehen haben. In ihm prüfen die Verantwortlichen der Gemeinschaft – Priester und Laien – die Kandidaten im Gespräch, ob die geistliche Reife zum Überwechseln in die nächste Phase gegeben ist.

Nach etwa sechs Jahren erfolgt der Auftrag zum Gebetsdienst: der Psalter wird übergeben. Dadurch nimmt der einzelne das tägliche Beten von Laudes und Vesper auf sich; ferner die Meditation des Tagesevangeliums sowie die Lektüre der Matutin-Texte und die Praxis des stillen, persönlichen Herzensgebetes. Dieser »Camino« wird so auch zur Schule des Betens: Als ich einmal ein langjähriges Mitglied fragte, welche Wertschätzung im Neokatechumenat die Eucharistieverehrung habe, sagte er: Von einer bestimmten, späten Etappe des »Weges« ab seien die Mitglieder verpflichtet, während der Fronleichnamswoche in Gruppen zu dritt eine Nacht lang eucharistische

9 Vgl. E. Braunbeck, Die Familie – eine Hauskirche. Vallendar-Schönstatt 1985, S. 171.

Anbetung zu halten. Auch er habe das kürzlich getan. Er schätze diese Art des Gebetes sehr.

Es würde hier zu weit führen darzulegen, wie stark die marianische Orientierung der meisten geistlichen Bewegungen ist. Ihrer aller spiritueller Fundus enthält unterschiedlichste Elemente, um am Bild Mariens Gottes Nähe zum Menschen und seinen Anspruch zu konkretisieren. Ich bedauere es, hier lediglich diese Behauptung aufstellen zu können, da wir Deutschen in punkto Marienverehrung gewiß Anregungen gebrauchen könnten.

Letztendlich sind die Impulse von hohem Wert, die die geistlichen Bewegungen dem Rang, der Tiefe und dem Umfang des Gebetes gegeben haben. In seiner Heilig-Geist-Enzyklika »Dominum et Vivificantem« vom 18. 5. 1986 schreibt der Heilige Vater: In diesen Jahren wächst »die Zahl der Menschen, die in Bewegungen und immer mehr verbreiteten Gruppe dem Gebet die erste Stelle einräumen und darin geistliche Erneuerung suchen. Dies ist ein bedeutendes und trostvolles Zeichen . . .« (Nr. 65)

In der Tat konnten die Bewegungen manchen aus der Sackgasse lebloser Gebetsformeln herausführen zur Begegnung mit der Person des lebendigen Gottes. Ferner haben sie in einer Zeit, in der pelagianische Hektik und selbstsicheres Machen die Christen lockt, in Erinnerung gerufen, daß unser Gott in Jesus Christus gekommen ist, um selbst unser Heil zu sein und sich uns zu schenken.

5. *Vom Preis des geistlichen Aufbruchs*

In den geistlichen Bewegungen kann man Menschen mit einer großen Glaubenstiefe begegnen. Gott scheint ihr Leben stärker zu bestimmen; sie nehmen eindeutiger Maß an seinem Wort für ihr Urteil, für ihre Entscheidungen. Und sie lassen sich auch bereitwilliger vom Geist der Evangelisierung treiben. Wenn sie berichten, erwecken sie den Eindruck, daß ihr Eifer für die Verbreitung des Glaubens den der missionarischen Ordensgemeinschaften erreicht. Dabei sollten die Eifrigen nicht zu schnell als Eiferer hingestellt werden; denn ihr Hauptmotiv ist nicht der Proselytismus; es ist zutiefst Wohlwollen aus dem Glauben, was sie zur Evangelisierung anleitet.

Sie nutzen für ihr Apostolat alle legitimen Mittel: das Zeugnis des Lebens, durch das ich mir meinen Mitmenschen zum Freund mache; die Feier der Sakramente in einem Klima gemeinschaftlicher Freude; den Einsatz der Zeichen und einer religiösen Kultur, die das Mysterium deuten sollen; Festlichkeit des Kults und nicht mechanisches Persolvieren; die Erörterung des Glaubens und seines Anspruchs in der Sprache unserer Zeit; ausführliche Darlegung der biblischen Botschaft und kirchlichen Lehre in Predigt und Katechese; den Aufbau einer Gemeinschaft oder die Aufnahme in sie, damit Gottes Wort von Mitglaubenden gestützt wird; die ständige Bitte an Gott, daß er das Herz des Mitmenschen öffnet.

Die genannten Apostolatsmittel lassen sich etwa an der Arbeit des Neokatechumenats aufzeigen.

Niemanden verwundert, daß für diese Gruppe die jahrelange Arbeit der Glaubensvertiefung immer nachdrücklicher deren Spuren hinterläßt: Bei den Laien verstärkt sich der Wunsch, auch die wieder den Reichtum und die Hilfe des Evangeliums entdecken zu lassen, die es nur noch oberflächlich oder nicht mehr leben. Zum Glück – kann man nur sagen; zum Glück auch für die Kirche in Deutschland! Bei einem

kürzlichen Besuch in Hildesheim erwähnte Bischof Homeyer, man könne für das Gebiet seiner Diözese – Katholiken machen in ihr 20% aus – für alle Bewohner zusammen realistischerweise von 5-7% Glaubenden ausgehen. Das *eine* verlorene Schaf hat sich verfünfundneunzigfacht. Die Evangelisierung Europas, die Papst Johannes Paul II. in letzter Zeit mehrfach erwähnte, stände dringend an. So kam denn unter den Neukatechumenalen die Idee auf: »Wir gehen zu den Heiden nach Nordeuropa.« Sie, die die Armutsviertel der Welt besser kennen als die meisten akademischen Sozialreformer, wissen, daß eine größere Armut nicht vergessen werden darf: die Armut der Gottesferne. Darum wollen sie einzelne Familien in entchristlichte Vorstädte oder Landbezirke nordeuropäischer Länder schicken, die dort in Absprache mit der Ortskirche eine Art Präevangelisierung beginnen. Später können dann ggf. die zahlreichen Seminaristen aus der Gemeinschaft, die jetzt in der Ausbildung sind, nachrücken.

(Nur am Rand sei erwähnt, daß sich nach dem großen Jugendtreffen 1985 in Rom am Abend des Palmsonntag 1000 junge Männer aus aller Welt mit dem Heiligen Vater in der Sixtinischen Kapelle trafen, die der Weg des Neokatechumenats dazu brachte, ihre Berufung zum Priestertum zu entdecken.)

Im Augenblick testet man innerhalb der Bewegung die Bereitschaft für die Präevangelisation durch Laiengruppen. Mitte September nahm ich an einem Treffen in den Abruzzen teil, bei dem sich ca. 650 langjährige Mitglieder des »Camino« aus Italien und Frankreich versammelt hatten. In völliger Freiheit erklärten sich 28 Ehepaare für dieses Abenteuer bereit. Die genannten 28 Paare haben zusammen die stattliche Anzahl von 105 Kindern; 4-5 Kinder sind bei ihnen keine Seltenheit.

Schon die Tatsache des Kinderreichtums hat Verkündigungscharakter: Sie bezeugt die Hoffnung auf Gott als den Herrn der Zukunft. Jedenfalls sind die beiden Paare, die im vergangenen Jahr dieses Experiment in Nordfinnland und Hamburg begannen, nach ihren eigenen Worten von manchen Mitmenschen so gesehen und beurteilt worden.

Die Väter der Pionier-Familien können keineswegs als arbeitslose Job-Sucher gelten: einer ist der Direktor des Städtischen Theaters in Bari; zwei sind Architekten mit gutem Namen; es gibt einen Neurochirurgen, Bauingenieure, Staatsbeamte und Verwaltungsangestellte in qualifizierter Position. Sie alle lassen mit ihren Familien die materielle Sicherheit und soziale Stellung und machen sich auf den Weg.

Es versteht sich von selbst, daß der Umgang mit solchen Menschen beunruhigt und froh macht, weil sie uns unwillkürlich der Kleingläubigkeit und eines bürgerlichen Christseins überführen. Sie predigen ohne Worte, daß das Apostolat kein Brotberuf nach Norm und Dienstvertrag sein kann; daß es vielmehr die Haut des Apostels fordert. Offenbar lassen sie sich nicht verleiten von einem pastoralen Stil, der hier einmal »Apostolat in Selbstbewahrung« genannt werden soll. Pastoral nach diesem Modell meint, evangelisieren zu können, indem man hinter dem schützenden Schirm verbleibt.

Zum Experimentieren mit atomaren Brennstäben baut man Laboratorien mit einer besonderen Versuchsanordnung; die Wissenschaftler können sich bei ihren Forschungen ja nicht in dem Raum aufhalten, in dem Strahlungsprozesse ablaufen. So nehmen sie auf das Geschehen in der sogenannten »heißen Zelle« Einfluß, indem sie in einer Kammer für Fernbedienung hinter einer Strahlenschutzscheibe von mindestens einem

Meter Dicke verbleiben. Von hier aus beobachten sie und hantieren mit langen künstlichen Armen. Diese »Manipulatorarme« transportieren die Handgriffe der Forscher in die Gefahrenzone, während sie selbst am sicheren Ort verbleiben.

Keine Frage: Das Atomlaboratorium ist ein Anti-Modell der Evangelisierung. Würde es zunehmend die kirchliche Pastoralkonzeption prägen, so könnte möglicherweise das kirchliche System erhalten bleiben, aber die Bekehrung von Fernstehenden wird kaum gelingen.

Der Vorstoß in das Neuland Abständiger macht es nötig, daß die Missionare die Mitte der Person wagen. So möchte ich in Erörterung meines Themas von einer letzten Gruppe berichten, auf die ich in einer Stadt Norditaliens, in Bassano del Grappa, stieß.

Vor gut drei Jahren hörte ich erstmals von einem geistlichen Aufbruch in der Pfarrei St. Croce. Man wies auf eine Art »Jugendparlament« hin, das in dieser Gemeinde angesiedelt sei, aber über sie hinausgreife: Ca. 400 Jugendliche wählten aus ihren Reihen turnusmäßig einen sogenannten Bürgermeister, sodann »Minister« für verschiedene Bereiche jugendlichen Interesses. Die Jugendlichen nähmen in der Regel bis zur Einberufung in den Militärdienst einmal wöchentlich an der Katechese teil, die von ausgewählten Männern der Gemeinde erteilt würde. Außerdem hätten die ehemaligen Mitglieder des Jugendparlaments eine Art Erwachsenenbildung ins Leben gerufen, das von diesen selbst finanziert würde (da der italienische Staat nicht so zuschußfreudig ist wie der deutsche). Später entdeckte ich dann die geistliche Basis des ganzen: Sie besteht in der »Gruppe der Zehn«. Deren Mitglieder – inzwischen sind es gegen 100 Männer und Frauen, die im normalen Alltagsleben stehen und aus allen sozialen Schichten stammen – wollen durch Gebet und Opfer ihrer Stadt Gottes Wohlwollen erhalten; außerdem bitten sie besonders für die Heiligung von Priestern und Bischöfen sowie die Erlösung der Jugend. Der Name »die Zehn« leitet sich ab von der bekannten Begegnung Gottes mit Abraham (Gen 18,23ff.), der in der Stadt Sodom zehn Männer finden will, die die Verdammung nicht verdienen. Wenn Gott sie also findet, kann die Stadt gerettet werden: ein erster, eindrucksvoller Hinweis der alttestamentlichen Offenbarung auf theologische Wahrheit der Stellvertretung. Die Männer und Frauen von Bassano möchten, daß die von Gott genannten Bedingungen weiterwirken, um durch Opfer und Gebet in diese Zusage Gottes an Abraham einzutreten.

Wie ernst sie das nehmen, wurde mir später an einer kleinen Begebenheit klar. Ich besuchte wieder einmal die Stadt. Eines der Mitglieder der Gruppe, ein relativ junger Vater dreier Söhne, von Beruf Lederfabrikant, nahm mich in seinem Wagen mit. Da ich um die Bedeutung wußte, die das Gebet in dieser Gruppe spielt, wagte ich die Frage, ob wir gemeinsam den Rosenkranz beten sollten. Der Gefragte antwortete: »Ja, gern. Das ist dann heute mein 4. Rosenkranz.« Sich gleichsam entschuldigend fügte er hinzu: »Ich bin heute lange unterwegs gewesen. Da hatte ich viel Zeit.«

Die »Gruppe der Zehn« hat eindrucksvolle Vorbilder. Ihre Gründungsmitglieder waren Jugendliche, die sich unter der geistlichen Führung ihres Pfarrers, Don Didimo, die Idee der Stellvertretung zu eigen machten. Das war gegen Ende des 2. Weltkrieges.

In Norditalien wütete der Krieg, und die Angst vor der Verfolgung durch den Faschismus ging um. Täglich schlug in den Familien und Nachbarschaften der Tod zu – auch bei den Altersgenossen der Pfarrjugend von St. Croce. So wuchs unter den

Jugendlichen ein ungewöhnlicher Heroismus, einer, wie ihn offenbar nur junge Menschen aufbringen: Man wollte sich nicht auf die übliche Fürbitte und Sühne beschränken. Bei sechs oder sieben jungen Leuten entstand die Bereitschaft, in das erlösende Tun des Herrn voll und ganz einzutreten: In sehr unterschiedlichen Situationen und völlig unabhängig voneinander kamen sie zum Pfarrer und berichteten ihm, sie hätten ihr Leben Gott in der Nachfolge Christi zum Opfer angeboten. Der Pfarrer hat ihre Geschichten in späteren Jahren aufgeschrieben. Er hat mir weinend die Fotos der Jugendlichen an den Wänden seiner Wohnung gezeigt.

Hier die Geschichte von Aldo dall'Alba: »Dies war meine letzte Begegnung. ›Nein Aldo, Du kannst nicht, Du darfst nicht, Du kannst nicht Dein Leben Gott anbieten – jedenfalls nicht für die Ziele unserer Gruppe. Ich verbiete es Dir mit all meinen Kräften.‹ Und Aldo: ›Weckt etwa der General Furcht in den Soldaten? Ich finde im Evangelium Worte, die jede Lauheit verurteilen.‹

Als ich mich auf der Ebene der Logik geschlagen sah, griff ich ihn von anderer Seite an. ›Evangelium oder Nicht-Evangelium, Du darfst es nicht tun. Wenn Du keine anderen Gründe hören willst, denk wenigstens daran, daß Du das einzige Kind bist; daß Deine Eltern nur Dich haben. Liebst Du sie nicht?‹ Aldo: ›Und ob ich sie liebe. Aber Jesus war auch der einzige Sohn, und seine Mutter war allein.

Gott, der an Sie (Padre), gedacht hat, sollte der nicht auch an meine Eltern denken? Wenn meine Bereitschaft angenommen wird, dann werden auch Sie ganz bestimmt einst zufrieden sein.‹ Und Gott nahm an.«

Findet man nicht diese Einstellung der Jugendlichen schon bei dem großen Ignatius von Antiochien († gegen 107). Erst vor kurzem lasen wir im Brevier aus seinem ersten Brief an die Römer: »Überlaßt mich den Tieren zum Fraß; denn durch sie kann ich zu Gott gelangen. Weizen Gottes bin ich; die Zähne der wilden Tiere sollen mich mahlen, damit ich reines Brot Christi werde.«

Für Hans Urs von Balthasar ist dieser Märtyrerbischof der Prototyp der Theologie der Stellvertretung. Das sichtbare Wirken der bräutlichen Kirche stehe in der Nachfolge Christi, der »umherzog, Gutes tat und alle heilte« (Apg 10,38). Darum obliege der Kirche alles, was dem Menschen diene, bis zum »Einstehen für die Behebung der Ungerechtigkeit... Rassendiskriminierung oder Unterdrückung der Klassen und Völker«. Aber dieses Wirken in der Nachfolge Christi stoße nicht dort an seine Grenze, wo menschliches Wirken sonst notwendig ende, sondern gewinne in der gleichen Nachfolge Christi in Leiden und Sterben noch an Intensität und Wirksamkeit, ja, trete sogar erst in die allentscheidende Phase.[10]

Wie immer beim Blick auf den kirchlichen Dienst, so läßt auch bei der Beurteilung ihres Apostolats der Augenschein nicht die eigentliche Quelle erkennen. Es war der »Fortgang« des Herrn in seinem Kreuzestod, der uns die Gabe des Geistes erwirkte. Unser Papst hat das vielfältig sowie mit großer theologischer Dichte und Überzeugungskraft in seiner schon genannten Enzyklika entfaltet (vgl. Nr. 8,11,13,14,24 usw.).

Niemand kann dieses Heilsgesetz hinter sich lassen. Die, die sich dem Aufbruch des Heiligen Geistes in der Weltkirche verschrieben haben oder verschreiben wollen,

10 Theodramatik. III. Die Handlung. Einsiedeln 1980. S. 379-395, hier 394; außerdem ders., Die Wahrheit ist symphonisch. Einsiedeln 1972, S. 131-146, hier 143.

müssen sich ihm gleichfalls beugen – allerdings in der Glaubensgewißheit, daß sich dieser selbe Geist »vor allem als derjenige offenbart, der lebendigmacht: ›Der Jesus Christus von den Toten auferweckt hat, wird auch unseren sterblichen Leib lebendigmachen durch den Geist, der in euch wohnt‹ (Röm 8,11)« (ebd. 58).

G. K. Chesterton – ein Anwalt des Christentums

Von Thomas N. Hart

Von Anfang an haben die Christen sich bemüht, »jedem, der fragt, einen Grund anzugeben für die Hoffnung in Euch« (1 Petr 3,15). So war Apologetik in irgendeiner Form immer ein Teil der Tradition und wird es auch bleiben. Der Bedarf dafür ist heute gewiß nicht geringer geworden, da die gesamte kulturelle Entwicklung das Problem des Glaubens erneut verschärft hat.

G. K. Chesterton (1874-1936), englischer Schriftsteller, ein Konvertit, der Apologet wurde, war eine einflußreiche Gestalt unter den englischsprechenden Christen in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, aber sein Einfluß ist verblaßt. 1974, hundert Jahre nach seiner Geburt, erschienen zahlreiche Artikel, die sein Leben und seine Gedanken würdigten, und Chesterton rückte wieder ins öffentliche Bewußtsein. Andere, dauerhaftere Zeichen zu Anfang der siebziger Jahre berechtigen zu der Hoffnung, daß das erneuerte Interesse mehr als nur vorübergehend sein könnte. 1970 veröffentlichte Christopher Hollis »The Mind of Chesterton«,[1] in demselben Jahr gab W. H. Auden eine neue Anthologie von Chestertons Essays heraus.[2] 1973 schrieb Dudley Barker eine neue Biographie,[3] und der Doubleday-Verlag hat mehrere von Chestertons Büchern, die vergriffen waren, neu aufgelegt. Man kann beide verstehen – die, die das Interesse an Chesterton verloren, und die, die es wiedergefunden haben. Sein umfangreiches Werk – etwa einhundert gedruckte Bücher – atmet den Geist eines vergangenen Christfestes, aber es vermittelt auch überdauernde Einsichten, die immer noch eine Herausforderung darstellen.

Mehrere Überlegungen lassen heute ein gründliches Studium von Chestertons Apologetik dringend erscheinen. Wie so viele unserer Zeitgenossen war Chesterton ein Sucher, ein Mann, der seine Suche außerhalb des christlichen Glaubens begann. Obwohl er in einem dem Namen nach christlichen Elternhaus aufwuchs, nahm er seinen Glauben nie ernst, und lange bevor er zwanzig Jahre alt war, hatte er ihn völlig aufgegeben.[4] Während seines Studiums wurde es schlimmer.[5] Es war eine Periode des

1 Christopher Hollis, The Mind of Chesterton. Coral Gables, Florida 1970.

2 W. H. Auden, G. K. Chesterton. A Selection From His Non-Fictional Prose. London 1970.

3 Dudley Barker, G. K. Chesterton: A Biography. New York 1973.

4 G. K. Chesterton, Orthodoxy. New York 1959, S. 84.

5 G. K. Chesterton, Autobiography. New York 1936, S. 75-91.

Zweifels, der Morbidität und der Versuchungen, der Vorstöße in den Spiritualismus, des Träumens, Sich-gehen-Lassens und der Entscheidungslosigkeit. Chesterton war in tiefem Pessimismus gefangen und fand keine Hilfe, weder in der Religion noch in der Philosophie. Erst nachdem er den Boden des Abgrundes erreicht hatte, begann er wieder aufzusteigen, und der Aufstieg, langsam, nachdenklich und weitgehend in Einsamkeit, brachte ihn zu dem, was er schließlich »Orthodoxie« nannte, obwohl er zunächst glaubte, es sei seine eigene Philosophie.[6] Seine Ehe mit Frances Blogg kurz danach brachte ihn dem Anglikanismus näher. Erst viele Jahre später, mit 48 Jahren, trat er in die römisch-katholische Kirche ein.

Viele, die für den Glauben plädieren, haben nie außerhalb gestanden. Chesterton dagegen wählt das Christentum ganz bewußt unter vielen möglichen Alternativen und tritt dafür ein mit der Begeisterung, die aus persönlicher Entdeckung erwächst. In einem späten Brief sagt er zu einem Freund, der durch theoretische Schwierigkeiten beunruhigt wird: »Ich bezweifle, daß es irgendeinen Zweifel gibt, den ich nicht gehegt, geprüft und schließlich aufgegeben habe.«[7] Als Schriftsteller des zwanzigsten Jahrhunderts zeigt er sich sensibel für das psychologische Klima, das auf ihn selbst stark eingewirkt hat. Er geht auf die Mentalität des Agnostikers und des Atheisten ein, da er sich ja an ein Zeitalter wendet, das zunehmend von den religiösen Traditionen des Ostens, aber auch von den Gaukeleien eines undifferenzierten Heidentums fasziniert wird – zugleich ein Zeitalter, dessen Wissenschaftsgläubigkeit zu Skepsis gegenüber jeder übernatürlichen oder offenbarten Wahrheit führt.

Chesterton, dessen Ausspruch »Das christliche Ideal ist nicht erprobt und unzulänglich erfunden worden; vielmehr wurde es als zu schwer empfunden und unerprobt gelassen!«[8], ihn wohl am meisten bekannt gemacht hat, war ein Mann von anerkanntem Scharfsinn. C. S. Lewis nannte Chesterton »den vernünftigsten Mann auf der Welt«,[9] und das zu der Zeit, als er selbst noch gegen das Christentum kämpfte. George Bernard Shaw, der sich mit Chesterton über fast jedes Problem der Zeit, auch den Glauben, stritt, hielt ihn für »einen Mann von kolossalem Genie«.[10] Chestertons Sekretärin Dorothy Collins bemerkt, daß sie ihn nie ein Buch wirklich lesen, sondern immer nur schnell durchgehen sah.[11] Dies war auch die Forschungsgrundlage für eines seiner letzten und besten Bücher, seinen Sankt Thomas von Aquin. »Chesterton bringt einen zur Verzweiflung«, erklärt Etienne Gilson, der bekannte Thomist. »Ich habe mein ganzes Leben lang Thomas studiert, und ich hätte ein solches Buch nie schreiben können. Ich halte es für das unvergleichlich beste Buch über den heiligen Thomas. Allein Genie erklärt eine solche Leistung.«[12] Lobeshymnen wie diese haben zum Teil die vorliegende Arbeit motiviert.

---

6 Orthodoxy, S. 11.

7 Maisie Ward, Return to Chesterton. New York 1952, S. 243.

8 G. K. Chesterton, What's Wron With the World. New York 1956, S. 29.

9 C. S. Lewis, Surprised by Joy. London 1955, S. 178.

10 Maisie Ward, Return to Chesterton, S. XI.

11 Maisie Ward, Gilbert Keith Chesterton. New York 1943, S. 619.

12 Ebd., S. 620.

Apologetisches Gedankengut findet sich in allen der hundert veröffentlichten Werke Chestertons, jedoch in neun davon ist es konzentriert: *Heretics* (1905), *Orthodoxy* (1908), *St. Francis of Assisi* (1923), *The Everlasting Man* (1925), *The Catholic Church and Conversion* (1927), *The Thing* (1929), *Saint Thomas Aquinas* (1933), *The Well and the Shallows* (1935) und *The Autobiography of G. K. Chesterton* (1936). Zwei davon, *Orthodoxy* und *The Everlasting Man*, sind mit Absicht und System apologetisch und sind von größtem Nutzen. Aber selbst Chestertons literarische Kritiken, soziale Kommentare und seine eigenständigen Schriften kreisen um seine Philosophie und enthalten zentrale Ideen. All dies ist in die vorliegende Studie mit eingeflossen.

Wir werden uns hier auf Chestertons apologetische Methode konzentrieren, aber auch den Inhalt seiner Argumentation betrachten. Damit gewinnen wir eine ausreichende Basis, um sein Werk verstehen und beurteilen zu können. Sollte in einem meiner Leser ein tieferes Interesse erwachen, so gibt es nichts Besseres, als Chesterton selbst zu lesen.

Methode

Auf dem Gebiet der apologetischen Methode übernimmt Chesterton vieles von Newman, einem der größten Meister auf diesem Gebiet. Wenn es um rationales Beweismaterial für den Glauben geht, zieht Newman das Konkrete dem Abstrakten vor, das Wahrscheinliche dem ganz Sicheren und die Vielzahl der Hinweise den wenigen. Chesterton selbst umschreibt dieses Prinzip so:

»Dem Nichtchristen sollte nicht vorgeworfen werden, daß seine Einwände gegen das Christentum unterschiedlich oder gar bruchstückhaft sind; gerade solche bruchstückhaften Zeugnisse überzeugen den menschlichen Verstand. Ich will damit sagen, daß ein Mensch sich von einem Buch, einer Schlacht, einer Landschaft und einem alten Freund eher überzeugen läßt als von einer Philosophie in vier Bänden. Gerade daß es Dinge von verschiedener Art sind, verstärkt die Bedeutung der Tatsache, daß sie alle in dieselbe Richtung weisen.«[13]

Wie Newman scheut auch Chesterton die sogenannten »Beweise«, zum Teil weil er weiß, daß metaphysische Beweise vom Zweifel immer eingeholt werden können, und zum Teil weil ihm klar ist, daß Beweise nie zu existentieller Hingabe führen. Es gab – zumindest in der katholischen Apologetik – eine Zeit, in der die fünf Gottesbeweise immer der Ausgangspunkt waren. Man überbot sich in philosophischen Anstrengungen, um die fünf von Thomas skizzierten Wege auszubauen und zu befestigen, bis ihre Beweiskraft jeden Zweifel überwände. Es scheint jedoch, daß sie einem, der nicht ohnehin schon überzeugt ist, eigentlich gar nichts beweisen. Chesterton folgt dem Beispiel Newmans und unternimmt gar nicht erst Versuche in dieser Richtung. Er führt zwei Strategien ein, die die gesamte Kriegführung verändern. Er verbreitert die Basis relevanter Augenscheinlichkeiten, und er stützt sich weniger auf jedes einzelne Zeugnis – mit dem Ergebnis, daß sein Eintreten für das Christentum nicht auf einigen wenigen starren Beweisen beruht, sondern auf unzähligen Wahrscheinlichkeiten, die in dieselbe Richtung deuten. Diese Wahrscheinlichkeiten kommen aus Erfahrungsbe-

13 Orthodoxy, S. 143.

reichen, die so verschieden sind wie die Unendlichkeit des Universums und das Leben unserer Nachbarin, oder, um eine von Chestertons eigenen Aufzählungen zu wiederholen, so verschieden wie die Blumen des Feldes, die Phrasen in Omnibusunterhaltungen, die Zufälle in der Politik und die Schmerzen der Jugend.[14]

Diesem Vorgehen liegt die Überzeugung zugrunde, daß der Mensch sich in existentiellen Angelegenheiten weniger durch Beweise überzeugen läßt als durch die Existenz als solche, und diese gibt keine Beweise, sondern unaufdringliche, aber hartnäckige Hinweise. Newman hatte überzeugend dargetan, daß die noetischen Grundlagen unseres Lebens, d.h., wie wir von uns selbst denken, wie wir andere beurteilen, welche Werte wir anstreben und welche nicht, welche Erwartungen wir für vernünftig halten und welche nicht, bloß wahrscheinliche Wahrheiten sind.[15] In Angelegenheiten wie diesen, und das sind die entscheidenden in unserem Leben, ist die Wissenschaft eine äußerst schwache Hilfe. Überzeugung wird nicht durch unerbittliche wissenschaftliche Beweise erreicht, sondern durch die Konvergenz verschiedener Wahrscheinlichkeiten zu einer Schlußfolgerung. Dies wird Chestertons methodologisches Prinzip da, wo er eine rationale Begründung für den Glauben vorlegt. So stellt er mit Newman das Wahrscheinliche über das Gewisse und die vielen verschiedenen Zeugnisse über die wenigen.

Konkretheit ist ein weiterer Programmpunkt, und er zielt damit auf reale, nicht nur intellektuelle Zustimmung. Bilder und Überredungskunst benutzt er ebenso wie zwingende Beweisführung in einem Appell an die Gesamtperson. Er vermittelt abstrakte Ideen in konkretem Gewand, und seine Vielseitigkeit auf diesem Gebiet ist eines der wichtigsten Kennzeichen seines Genies. Sein Freund Hilaire Belloc sieht darin sein größtes Talent.[16] Chesterton erhellt das Unbekannte durch Bekanntes und das Abstrakte durch Konkretes in bezwingenden Bildern; er hat einen Blick für Analogien im Gesamtbereich des Seins. Die meisten, ja vielleicht alle der von ihm vorgetragenen Ideen haben schon andere vor ihm gehabt, aber wenn man Chesterton liest, wird man zum ersten Mal von diesen Ideen gepackt. Es ist fast unmöglich, die »Orthodoxie« oder »Franziskus von Assisi« zu lesen, ohne eine Änderung oder mindestens Erneuerung der eigenen Lebensanschauung zu erfahren. Das gilt längst nicht von allen apologetischen Werken. Chesterton weiß, daß ein Bild tausend Worte aufwiegt. Er erkennt, daß die Möglichkeit, wirkliche Zustimmung zu einer Wahrheit zu gewinnen, in direktem Verhältnis zu der Faßlichkeit der Beweisführung oder der Erfahrung, in der sie vorgetragen wird, steht. So charakterisiert er »Orthodoxie« als »eine Kette von inneren Bildern, keine Reihung von Deduktionen«,[17] und so ist es auch. Er stimmt mit Newman darin überein: »Schließlich ist der Mensch kein philosophierendes Lebewesen, sondern vielmehr ein sehendes, fühlendes, betrachtendes und handelndes Wesen. Er wird beeinflußt durch das, was direkt und präzise ist.«[18] So ist auch eins von Chestertons wirkungsvollsten apologetischen Werken keine

14 Ebd., S. 12.

15 John Henry Newman, Grammar of Assent. New York 1955, S. 234ff.

16 Hilaire Belloc, On the Place of Gilbert Chesterton. In: English Letters. New York 1940, S. 36.

17 Orthodoxy, S. 9.

18 Newman, Grammar of Assent, S. 90.

Abhandlung, sondern eine Biographie, sein »Franziskus von Assisi«, in dem er das Christentum durch einen großen und bezwingenden Christen für sich sprechen läßt.

Chesterton philosophiert über das Leben; darin gleicht er Kierkegaard, Nietzsche, Marcel und anderen, die sich hauptsächlich mit dem Rätsel des Lebens befassen, nicht mit abstrakten Fragen des Seins und des Wissens. Wie Kierkegaard ist er ein Mensch auf der Suche nach persönlichem Glück, und in all seinen Schriften geht er von dieser Suche nicht ab. Daher spürt der Leser, daß diese Darstellung des Christentums ihn persönlich angeht. Chestertons erstes Kriterium einer Lebensphilosophie ist pragmatisch: Er sucht eine Sicht der Wirklichkeit, die ihm die größte Erfüllung im Leben gewährt. So beurteilt er jede Philosophie mehr nach ihren Früchten als nach ihren Grundlagen; und auch hier trifft er eine wichtige methodische Entscheidung.

Die Voraussetzung für ein glückliches Leben sieht er nämlich in einer gewissen anregenden Mischung von Sicherheit und Herausforderung; anschließend legt er dar, daß das christliche Universum der perfekte Rahmen für eine solche Erfüllung des menschlichen Strebens ist.

»Was ich hier nicht zu beweisen gedenke, sondern als gemeinsame Basis für mich und den durchschnittlichen Leser betrachte, ist, daß ein Leben wünschenswert ist, das aktiv und phantasievoll, farbig und voll von poetischer Neugier ist, ein Leben, wie es zumindest der westliche Mensch sich immer gewünscht hat . . . Wir wollen die Welt so betrachten, daß wir die Haltung des Staunens mit der des Willkommenheißens verbinden. Wir wollen in diesem Wunderland glücklich sein, ohne uns jemals bloß behaglich zu fühlen. Dies vollbringt für mich mein Glaube, und damit werde ich mich in diesen Zeilen hauptsächlich befassen.«[19]

Von demselben pragmatischen Standpunkt aus kritisiert Chesterton auch andere Philosophien, und er besteht darauf, daß in irgendeiner Weise sowohl der Materialismus, Skeptizismus und Nihilismus als auch verschiedene nichtchristliche religiöse Lehren die volle Entfaltung der eigentlich menschlichen Möglichkeiten behindern. Diesen negativen Teil seiner Beweisführung werden wir bald eingehender untersuchen.

Im allgemeinen hat Chestertons Apologetik die Form eines Rätsels und seiner Lösung. Drei Stadien werden durchschritten. Er stellt sich dem Rätsel der Welt und der menschlichen Existenz ohne den Beistand einer Ideologie. Dann zieht er Erfahrungstatsachen hinzu und bemüht sich zu verstehen. Schließlich stellt er fest, daß alle Elemente der gefundenen Lösung, die er für seine eigene hielt, mit den Elementen der kirchlichen Antworten übereinstimmen. Kurz gesagt also, sein Gespür und seine Intuition sichten die Erfahrungswerte und finden ihre Ergebnisse bestätigt durch die Lehren des Christentums. Das Leben selbst, die gewöhnliche Erfahrung »ohne Taufe«, schafft eine Grundlage für den Glauben, indem sie uns verschwommen zeigt, was die christliche Lehre in aller Klarheit darlegt. Beim Hören des Evangeliums wird Einklang und Bestätigung verspürt, obwohl die Botschaft des Evangeliums über das entdeckte hinausgeht. Mit dieser Erläuterung des Verhältnisses von Erfahrung und Glauben geht Chesterton einig mit Kierkegaard, Newman, Blondel, Tillich und Rahner, um nur einige zu nennen. Wie sie betrachtet er das Christentum als ein Neues,

19 Orthodoxy, S. 10.

das in das Leben eines Menschen einbricht, das aber auch das vorher erworbene Wissen bestätigt.

Das bedeutet, daß Chesterton gleichzeitig an zwei Fronten kämpft, indem er das Christentum als einerseits wünschenswert und andererseits glaubwürdig darstellt. Man *sollte* Christ sein, erklärt er, weil die christliche Sicht das Leben so sehr bereichert; man *kann* Christ sein, fügt er hinzu, weil die christliche Lehre durch verschiedene Erfahrungen, die jedem zugänglich sind, wenigstens teilweise bestätigt wird. Ein guter Apologet muß auf beiden Fronten kämpfen. Er muß das Interesse des Herzens berücksichtigen, oder alle seine Bemühungen sind umsonst; er muß auf die Fragen und Zweifel des Verstandes eingehen, sonst liefert er, was Freud verächtlich als gutgemeinte, aber unhaltbare Illusion bezeichnet hat.

Damit ist unsere Betrachtung von Chestertons methodologischen Prinzipien abgeschlossen. Wir haben gesehen, daß er mit einer Vielzahl bloß wahrscheinlicher Hinweise arbeitet, von denen keiner Beweiskraft hat, die aber alle zusammen mit überzeugender Kraft zu derselben Schlußfolgerung führen; daß er sowohl konkret und phantasievoll als auch rational argumentiert, indem er sich an die Gesamtperson wendet und nicht auf eine verstandesmäßige, sondern auf wirkliche Zustimmung zielt; daß er in seinem Plädoyer für die christliche Lebensauffassung durchgehend ein pragmatisches Kriterium verwendet, indem er zeigt, welch gutes Erdreich für ein erfülltes, glückliches Leben sie abgibt; und daß er seine Argumentation, daß es wünschenswert sei, Christ zu sein, mit weiteren Argumenten bezüglich der Glaubwürdigkeit abstützt, da die christlichen Lehren auf rationalen Grundlagen aufbauen.

Die Beweisführung

Wir wollen unsere Aufmerksamkeit nun auf den Inhalt von Chestertons Apologetik richten. Angenommen, wir stellten innerhalb des von ihm gesteckten methodologischen Rahmens die Frage: Welche Intuitionen und Einsichten führen zum Christentum, und warum führen sie zum Christentum? Chesterton antwortet im Zusammenhang mit seiner eigenen Suche:

»Ich fühlte es in meinen Knochen, erstens, daß diese Welt sich nicht selbst erklärt. Sie kann ein Wunder mit einer übernatürliche Erklärung sein; sie kann auch ein Zauberkunststück mit natürlicher Erklärung sein. Aber die Erklärung des Zauberkunststücks, sollte sie mich zufriedenstellen, müßte besser sein als die natürlichen Erklärungen, die ich bisher gehört habe. Es geht um Magie, wahre oder falsche. Zweitens begann ich zu fühlen, daß die Magie eine Bedeutung haben müsse, und Bedeutung muß jemanden haben, dem sie bedeutet. Es gab etwas Persönliches in der Welt wie in einem Kunstwerk; was immer es bedeutete, es bedeutete mit voller Kraft. Drittens hielt ich diese Absicht in ihrem alten Plan für schön, trotz ihrer Mängel, wie etwa Drachen. Viertens fand ich, daß die angemessene Form des Dankes dafür eine Art von Demut und Zurückhaltung ist: Wir danken Gott für Bier und Burgunder, indem wir nicht zuviel davon trinken. Auch Gehorsam schuldeten wir dem, das uns gemacht hat, was immer es sei. Und als Letztes und Seltsamstes war mir ein unbestimmtes, unbegrenztes Gefühl gekommen, daß in gewisser Weise alles Gute ein Überrest aus einer ursprünglichen Zerstörung sei und bewahrt und heilig gehalten werden müsse. Der Mensch hatte sein Gut gerettet wie Crusoe seine Habseligkeiten;

er hatte es aus einem Schiffbruch gerettet. All dies fühlte ich, und mein Zeitalter ermutigte mich keineswegs darin. Und all diese Zeit hatte ich an christliche Theologie überhaupt noch nicht gedacht.«[20]

Dies ist keine Beweisführung, sondern eine Zusammenfassung; das Beweismaterial kam vorher und kann auf diesem engen Raum nicht wiedergegeben werden. Wir zitieren eher zur Illustration und beachten die Urerfahrungen, auf die Chesterton die Aufmerksamkeit lenkt. Zunächst gibt es das Gefühl des Geheimnisvollen gegenüber der Realität, das Geheimnis des Selbst, der Existenz, das Geheimnis von allem, was das Leben ausmacht. Das Sein schreit nach einer Erklärung. Außerdem gibt es die Ahnung einer Bedeutung oder Absicht in den Dingen, auch wenn diese Bedeutung nicht erfaßt wird. Es gibt ein Gefühl für den Wert des Lebens und die Schönheit der Welt, trotz Rätsel und Schmerz. Schließlich gibt es das Gefühl von einem ursprünglichen Schatten, der über alles fällt. All dies sind Einsichten auf der Suche nach einer umfassenden Erklärung. Sie geben den rationalen Rahmen für die Annahme sich bereits abzeichnender christlicher Lehren, nämlich die Wirklichkeit eines persönlichen Gottes, seine Güte, seinen Plan und den verderbten Zustand des Menschen. Obwohl die Hinweise aus der Erfahrung nicht die Fülle der Gewißheiten aus der Offenbarung enthalten und sie daher nicht beweisen, untermauern sie sie als innere Struktur, die dem Glauben vorausgeht und ihm nachfolgt.[21]

Chestertons Apologetik konzentriert sich weder auf Gott noch auf Christus, sondern auf die Kirche. Er bewegt sich nicht von Gott durch Christus zur Kirche, wie es die systematische Theologie üblicherweise und die Apologetik häufig tut, sondern er beginnt mit der letzteren, die natürlich die anderen beiden einschließt; er streitet für das Christentum als Philosophie oder umfassende Erklärung des Lebens, die von der Kirche verwaltet und verbreitet wird.[22]

Er wirbt für die Kirche, weil er entdeckt hat, daß die Kirche die Lösung für das Rätsel des Lebens bereithält; und ihm ist klar geworden, daß das nichts Geringes ist. Sein eigenes Ringen hat ihn davon überzeugt, daß die Wirklichkeit geheimnisvoll ist und das Rätsel des Lebens komplex. Es ist nicht schwer, große Einsichten darüber zu haben. Die Schwierigkeit ist, sich seiner Paradoxe bewußt zu sein, empfänglich gegenüber seinen fein abgestimmten Proportionen und offen gegenüber seinem letzten Geheimnis. In der Sicht Chestertons gleicht das Leben einem Kriminalroman. Man findet sich einer eigenartigen Anordnung von Phänomenen gegenüber, die der Erklärung bedürfen. Eine beliebige Anzahl von Hypothesen ist möglich, und wenn viele Interpreten ans Werk gehen, werden viele vorgeschlagen werden. Jedoch nur eine Interpretation zieht wirklich alle relevanten Phänomene in Betracht und verwebt sie zu einer umfassenden Erklärung. Chesterton hat selbst viele Kriminalgeschichten geschrieben, und sein apologetisches Modell ist darin erkennbar. Es ist immer der

---

20 Ebd., S. 65.

21 Dieses Verhältnis wird trefflich erhellt von Henri Bouillard, The Logic of the Faith. New York 1967.

22 Vgl. G. K. Chesterton, The Everlasting Man. New York 1955, S. 124, 142; The Well and the Shallows. New York 1935, S. 134; The Catholic Church and Conversion. New York 1929, S. 106; Avowals and Denials. New York 1935, S. 222; The Thing: Why I Am a Catholic. London 1929, S. 82, 161, 213.

einfache, ungeschickte, unauffällige Geistliche, Father Brown, der nach dem Versagen anderer vielversprechender Detektive die lang gesuchte Lösung bereit hat. In Chestertons eigentlicher Apologetik ist es die genauso wenig für sich einnehmende, oft übersehene Kirche Christi, die immer noch, trotz anderer, glänzenderer Bewerber, den Schlüssel zum Rätsel des Lebens in Händen hält. Es spricht nur für diesen Schlüssel, daß er bis ins letzte ausgearbeitet ist.

»Wenn man endlich an ein Bekenntnis glaubt, ist man stolz auf seine Vielfalt, so wie die Wissenschaftler stolz sind auf die Komplexität der Wissenschaft. Das zeigt nur, wie viel darin zu entdecken ist. Wenn es richtig ist, spricht dafür, daß es komplex ist. Ein Stock kann in ein Loch passen oder ein Stein in eine Höhlung, durch Zufall. Aber ein Schlüssel und ein Schloß sind beide komplex. Und wenn ein Schlüssel in ein Schloß paßt, dann weiß man, daß es der richtige Schlüssel ist.«[23]

Chesterton ist weiterhin beeindruckt von dem erstaunlichen Überleben der Kirche, das gegen alle Wahrscheinlichkeit ist, denn er ist ein Kenner der Geschichte und weiß um die zerstörerische Macht der Zeit.[24] Oft schien die Kirche eine Symbiose mit der weltlichen Gewalt einzugehen, hat aber deren Tod jedesmal überlebt. Oft schien sie sich anderen philosophischen und religiösen Bewegungen anzugleichen, aber schließlich kam eine Trennung, und diese Bewegungen gingen unter, die Kirche aber besteht weiter. Die Kirche ist oft heftig verfolgt worden, manchmal grausam, hat aber jeden Angriff überstanden. Sogar in ihren eigenen Reihen hat die Kirche oft den Zerstörer gehegt, hat spirituelle Anfechtungen durchlitten, die anscheinend nur mit dem Tode endigen konnten; statt dessen endigten sie in neuem Leben. Chesterton findet keine Siegesannalen wie diese in der Geschichte und sieht darin wieder eine phänomenologische Bestätigung des Anspruchs der Kirche, daß sie von Gott zur Erlösung eingesetzt ist.

Wiederholt weist Chesterton auf die Ausgewogenheit der Kirche hin; darin sieht er eines der stärksten Motive dafür, Christ zu sein. Er charakterisiert die Kirche als ein »Gemüt, das hundert Launen überdauert hat«[25] und stellt ihre Ausgewogenheit und ihren Reichtum der Armseligkeit und dem Extremismus rivalisierender Weltanschauungen gegenüber. Der Schutz der Lehre ist seiner Meinung nach notwendig, um Einsichten, die andernfalls aus Schwäche eingehen könnten, zu untermauern, zu befestigen und auszufüllen. Menschliche Einsichten sind schwankend und werden leicht durch andere ersetzt in den wechselnden Strömungen menschlicher Begeisterung. Die unantastbaren Glaubenssätze des einen Zeitalters werden vom nächsten in Frage gestellt und über Bord geworfen. Es ist eine der grundlegenden Thesen Chestertons, daß die großen Religionen, und speziell das Christentum, die ursprünglichen gesunden Grundsätze bewahren, von denen das praktische Leben abhängt.[26] Eigentlich kann man sich nicht darauf verlassen, daß irgendetwas außer dem Glauben wirklich immer es selbst bleibt; alles was ihn verlassen hat, gleicht ihm nur äußerlich,

---

23 Orthodoxy, S. 83.

24 Dies wird weiter ausgeführt in The Everlasting Man, S. 225-269.

25 The Thing: Why I Am a Catholic, S. 77.

26 Orthodoxy, S. 33; The Thing: Why I Am a Catholic, S. 18; Saint Thomas Aquinas. New York 1956, S. 111, 119.

wie ein Mensch, der gerade gestorben ist, oder ein Schneemann, der gerade anfängt zu schmelzen.[27]

So setzt sich Chesterton für die Kirche ein, weil er glaubt, daß ihre Lebenssicht am besten mit dem Entwurf der Wirklichkeit, wie der menschliche Instinkt und seine Einsicht ihn erahnen, übereinstimmt und daß sie diesen Entwurf bestätigt, vertieft und bewahrt. Er sieht in der Kirche einen Interpreten des Lebens von erstaunlicher Ausgeglichenheit und eine Institution, deren Überlebenskraft einmalig ist.

Andere Optionen

Chesterton verteidigt nicht nur, sondern greift an und trägt den Kampf in feindliches Gebiet. Seine Hauptkritik an anderen Weltanschauungen und Religionen ist, daß sie im Vergleich zum Christentum eng und beengend sind; sie führen in ein Gefängnis, nicht in die Freiheit, nämlich in das Gefängnis einer einzigen Idee. So versagen sie alle, sowohl gegenüber der Forderung des Verstandes, alle Fakten zu berücksichtigen, als auch gegenüber der praktischen Forderung, die Voraussetzungen für ein glückliches Leben zu schaffen. Der Materialist beschäftigt sich nur mit der Materie, so wie der Geisteskranke nur mit seinen Wahnideen. Der Evolutionsphilosoph verliert sich an den Wandel, der Nominalist an die Einzigartigkeit, der Solipsist an das Selbst. Der Pessimist ist darauf aus, die dunkle Seite der Dinge zu sehen; der Skeptiker ist in seinen Zweifeln gefangen; der Hedonist findet einzig im Vergnügen einen Wert; der Buddhist sieht nur Eitelkeit. Das Muster ist durchgehend bei allen Beispielen erkennbar: Das Gefängnis einer Idee, ein vollkommener, aber kleiner Kreis. In jedem Fall hat die Wirklichkeit ihren Reichtum verloren, und die Gesamtheit des Lebens erscheint dort enger und trivialer als die vielen verschiedenen Aspekte, die tatsächlich gelebt werden; das Ganze ist paradoxerweise weniger als die Teile. Dies ist Wahnsinn für Chesterton.

»Vollständigkeit und sogar bequeme Zufriedenheit sind fast die Definitionen für Wahnsinn. Der Irre ist der Mann, der in einer kleinen Welt lebt, aber sie für eine große hält; er ist der Mann, der in einem Zehntel der Wahrheit zuhause ist und denkt, das sei das Ganze.«[28]

Dasselbe Prinzip bestimmte Chesterton auch, den Katholizismus aus den christlichen Konfessionen zu wählen. Denn obwohl er, wie wir gesehen haben, seine Bemühungen hauptsächlich darauf richtete, ein weit gefaßtes Christentum vor den nichtchristlichen Weltanschauungen herauszustellen, wählte er schließlich den Katholizismus aufgrund seiner Ausgewogenheit und Abgerundetheit und verwies die anderen Konfessionen in die Kategorie »Häresie«, wie die folgende Beschreibung zeigt.

»Jeder große Häretiker hat jeweils drei bemerkenswerte Charakteristika in sich vereinigt. Erstens erkor er sich eine mystische Idee aus der Gesamtheit oder Ausgewogenheit der mystischen Ideen der Kirche. Zweitens benutzte er diese eine mystische Idee gegen alle anderen mystischen Ideen. Drittens, und das ist das Merkwürdigste, war es ihm anscheinend im allgemeinen nicht bewußt, daß seine

27 The Well and the Shallows, S. 39.

28 G. K. Chesterton, Charles Dickens. A Critical Study. London 1925, S. 109.

eigene mystische Lieblingsidee eine mystische Idee war, zumindest in dem Sinne, daß es eine geheimnisvolle oder zweifelhafte oder dogmatische Idee war. Mit unheimlicher Unschuld scheint er dieses eine für gesichert gehalten zu haben.«[29]

Alle Elemente dieser Beschreibung sind von Bedeutung. Erstens, die Quelle der Häresie ist die Orthodoxie, d.h., es ist nicht Wildwuchs der Erfindung, sondern unüberlegte Anleihe, woraus die Häresie erwächst. Das Problem mit der geborgten Idee ist allein, daß sie sich vom Ganzen emanzipiert hat, daß sie ihre Korrektur abgeworfen hat. Denn der Schatz der katholischen Kirche ist eine Synthese vieler Ideen in dauernder Spannung, und wenn eine Idee sich loslöst, nimmt sie soviel Raum ein, daß sie mit der komplexen Realität nicht mehr korrespondieren kann. Schließlich ist die betreffende Idee nicht so überzeugend, daß sie nicht angezweifelt werden kann, und wenn das Klima sich ändert, kommt die Idee aus der Mode. Chesterton illustriert dies am Kalvinismus, der die einzelne Wahrheit von der Allwissenheit und Allmacht Gottes im Dogma der Prädestination übertreibt.[30] Dasselbe tut die lutherische Kirche mit ihrer Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, oder der Puritanismus mit seiner rein intellektuellen, intensiven Gottsuche. Gleicherweise ist ein Quäker in Chestertons Augen ein Christ, der von der Idee sanftmütiger Einfachheit und Wahrheit besessen ist, so wie ein Kommunist alles auf dem mystischen christlichen Dogma von der Gleichheit der Menschen aufbaut.[31] Diese menschliche Neigung zur übertriebenen Vereinfachung, innerhalb und außerhalb des Christentums, ist übrigens auch die Wurzel für Chestertons Reaktion, nämlich eine Neigung zum Paradox. Das Paradox entsteht aus der Kollision von Wahrheiten, deren eine die andere einschränkt, indem sie ihren Weg beschneidet. Jeder, der der Vielfältigkeit und dem Geheimnis der Wirklichkeit gegenüber aufgeschlossen ist, wird sich, so ist Chestertons Überzeugung, dem Paradox zuwenden. Die Lehre der katholischen Kirche zeigt diese Aufgeschlossenheit überall.

»Es war das Gleichgewicht eines Mannes hinter toll dahinrasenden Pferden; er schien sich hierhin zu beugen und dorthin zu schwanken, und hatte doch in jeder Stellung die Anmut der Statue und die Exaktheit von Arithmetik ... Auf irgendeine der Launen von der Gnosis bis hin zur Christlichen Wissenschaft hereinzufallen wäre naheliegend und zahm gewesen. Aber sie alle vermieden zu haben, war ein wirbelndes Abenteuer; in meinen Augen fliegt die himmlische Karosse donnernd durch die Jahrhunderte; die stumpfen Häresien liegen flach auf dem Bauch, die wilde Wahrheit schwankt, aber steht aufrecht.«[32]

Glaube an Gott

Wir haben gesehen, daß Chesterton für das Christentum oder die Kirche eintritt als für eine Gesamtschau des Lebens, die den Blick eröffnet auf ein viel interessanteres und

---

29 The Thing: Why I Am a Catholic, S. 28.

30 Ebd., S. 29.

31 Diese Gedanken werden ausführlich dargestellt in The Thing: Why I Am a Catholic, S. 27-29, und The Catholic Church and Conversion, S. 81-83. In seiner Besprechung der Extreme des Protestantismus unterläßt Chesterton es jedoch, auf Rückständigkeiten im Katholizismus einzugehen.

32 Orthodoxy, S. 101.

abenteuerlicheres Leben, als jede andere Philosophie es bietet. Dies ist der Tenor seiner Apologetik, aber er bringt auch spezielle Argumente für die Wirklichkeit Gottes und die Göttlichkeit Christi, und da diese gerade heute von Belang sind, werden wir uns ihnen kurz zuwenden.

Chesterton nähert sich der Existenz Gottes mehr durch religiöse Erfahrung als durch Beweise. Sein Zugang sind die Gefühle des Staunens und der Dankbarkeit. Zum Gefühl des Staunens bemerkt er in seinem »William Cobbett«: »Rationalismus ist die Schwärmerei der Jugend.«[33] Und: »Wir alle spüren das Rätsel der Erde, ohne darauf hingewiesen zu werden. Der einfachste Teil davon ist das Geheimnis des Lebens... An was immer wir uns auch sonst gewöhnt haben, es war das Unerklärliche.«[34]

Mit Schleiermacher, Buber, Marcel und anderen stimmt Chesterton darin überein, daß der moderne Mensch seinen Glauben nur dann wiederfinden wird, wenn er das Staunen wieder lernt, und er widmet viele seiner Schriften bewußt der Erneuerung dieses Gefühls für das Geheimnis. Romane, Aufsätze und Gedichte stehen alle im Dienst dieses Zieles.[35] In einer Gegenüberstellung des Dichters und des Rationalisten schreibt Chesterton:

»Poesie ist vernünftig, denn sie treibt leicht dahin in einem unendlichen Meer; der Verstand versucht, das unendliche Meer zu überqueren und dadurch endlich zu machen. Das Ergebnis ist geistige Erschöpfung... Der Dichter hat nur das Verlangen, seinen Kopf in den Himmel zu stecken. Der logische Denker ist es, der den Himmel in seinen Kopf stecken will. Und es ist sein Kopf, der dabei zerspringt.«[36]

In einem anderen Hieb gegen die rationalistische Mentalität bemerkt Chesterton: »Die Seele der Dinge mit einem Syllogismus herauszuziehen ist genauso unmöglich, wie Leviathan mit einem Haken herauszuziehen.«[37] Aber, so erinnert uns Chesterton, wir sehen nicht nur Geheimnisvolles, wenn wir die Welt betrachten, sonst könnten wir die Realität mit Recht absurd nennen anstatt die Neugier erweckend. Nein, wir haben nicht den Eindruck von fehlender Bedeutung, sondern von teilweise verborgener Bedeutung. Wir sehen vielerorts Hinweise auf geheimnisvolle Bedeutung und ahnen von daher die Gegenwart Gottes.

So ist Chestertons Zugang zu Gott dem fünften Weg des heiligen Thomas, dem Weg der Finalität, eng verwandt. Aber die Betonung ist anders. Anstatt aus der Tatsache der Finalität einen formalen Beweis von strenger Notwendigkeit zu machen, bemüht sich Chesterton darum, an das ursprüngliche Faktum durch Erfahrungstatsachen heranzukommen. Er hält dies für sowohl wichtiger als auch schwieriger als das logische Folgern, das selbstverständlich und ohne Aufwand folgt, sobald die grundlegende Erfahrung vorhanden ist. Daher zeigt Chesterton mehr und argumentiert weniger. Sein Ziel ist wirkliche Zustimmung, die aus Erfahrenem erwächst, nicht aus Gewußtem.

Chestertons anderer Zugang zu Gott, ebenfalls auf dem Gebiet der Erfahrung, ist

---

33 G. K. Chesterton, William Cobbett. New York 1926, S. 106.

34 G. K. Chesterton, William Blake. London 1910, S. 131.

35 Autobiography, S. 132.

36 Orthodoxy, S. 17.

37 G. K. Chesterton, The Defendant. London 1901, S. 49.

das Gefühl der Dankbarkeit für die Geschenke des eigenen Lebens. Das Entscheidende ist hier die Dankbarkeit für die Dinge, die erstaunliche Tatsache, daß sie nicht zu sein bräuchten, jedoch sind. Und wie Chestertons erster Zugang zu Gott mit Thomas' fünftem Weg verbunden ist, so dieser mit dem dritten von Thomas, dem Weg der Seinskontingenz. Aber wieder wendet Chesterton die metaphysische Tatsache ins Persönliche, so daß der Ausgangspunkt der Beweisführung nicht der Zusammenhang des Seins im allgemeinen ist, sondern die persönliche Erfahrung von Dingen, die ein Leben bereichern und kaum anders denn als Geschenke betrachtet werden können. Viel Einsicht ist nötig, um die Annahme zu durchbrechen, daß die Dinge kompakt und die Ereignisse unerbittlich sind. Vielleicht ist dazu die Erfahrung Aschenbrödels oder Robinson Crusoes nötig. Aber wenn es einmal geschehen ist, sieht die Welt anders aus; nichts kann mehr als unverrückbar angesehen werden. Das Leben selbst, die erste und größte Gabe, ist ein knappes Entkommen vor dem Nichts;[38] und das gleiche gilt von allen darauffolgenden Einzelheiten, je mehr man Augen hat, es zu sehen. Indem er dem dünnen Faden einer Phantasievorstellung von Dankbarkeit folgte, kam er vom Unglauben zum Christentum, berichtet Chesterton.[39] Später, als er dasselbe Gefühl der Dankbarkeit bei Franz von Assisi findet, hält er inne, um darüber nachzudenken.

»Durch diese bewußte Entscheidung, vom Nullpunkt auszugehen, von dem schwarzen Nichts seiner eigenen Wüsten – gerade dadurch kam er dazu, sich auch an den irdischen Dingen zu erfreuen wie wenige, und diese wenigen sind selbst der beste Beweis dafür, daß diese Idee wirkt. Denn auf keinerlei Art kann ein Mensch einen Stern verdienen oder sich eines Sonnenunterganges würdig erweisen.«[40]

Aber wenn das Gefühl der Dankbarkeit Wahrheit für sich hat, dann ist dort Einer. Chesterton gibt keine eigentlichen Beweise. In der für ihn charakteristischen Darstellung ist Gott *gegeben* durch die Erfahrung der Gabe und wird nicht durch einen logischen Schluß erreicht. Die grundlegende Einsicht hier ist der Schleiermachers nicht unähnlich, dessen Ausgangspunkt für jede Religion das ist, was er »das Gefühl unbedingter Abhängigkeit« nennt. Schleiermacher folgert nicht vom Gefühl auf die Wirklichkeit Gottes, sondern erklärt, daß Gott implizit mit dem Gefühl selbst gegeben ist, so daß die erste Bedeutung des Wortes »Gott« für uns die Kodeterminante des Zustandes ist, in dem wir uns erfahren.[41]

Chesterton nennt seinen eigenen Glauben an Gott »eine elementare intellektuelle Überzeugung« und stellt sie qualitativ neben Überzeugungen wie die Gewißheit des Selbst oder den Wert des Lebens.[42] Er behauptet, daß man nicht unternimmt, das Dasein Gottes zu beweisen, ebenso wenig wie man die eigene Existenz oder den Wert des Lebens zu beweisen sucht. Selbst wenn der Beweis als Beweis gelänge, hätte man am Ende nichts davon. Die Zustimmung zu rationalen Beweisen ist immer nur begrifflich, und die religiöse Beziehung kann nicht auf Begriffen aufgebaut werden.

---

38 Orthodoxy, S. 55, 64.

39 Autobiography, S. 345.

40 G. K. Chesterton, St. Francis of Assisi. New York 1957, S. 75.

41 Friedrich Schleiermacher, The Christian Faith. Edinburgh 1960, S. 17.

42 Orthodoxy, S. 150.

Gottheit Christi

Chestertons Gedanken zur Wirklichkeit Gottes sind über viele seiner Werke verstreut; sein Versuch, das Dogma von der Gottheit Christi glaubhaft darzustellen, ist jedoch fast völlig auf drei Kapitel seines Buches »The Everlasting Man« beschränkt. Er geht dabei so vor, daß er den Standpunkt einer Person einnimmt, der nicht nur der christliche Glaube fehlt, sondern die auch noch nie von Jesus gehört hat und das Neue Testament zum erstenmal in die Hand nimmt. Mit dieser Person macht Chesterton die dem gesunden Menschenverstand entsprechende Annahme, daß Jesus bloß Mensch ist, und prüft dann diese Hypothese, um zu sehen, ob sie ausreicht für das, was im Neuen Testament steht. Der Jesus der Evangelien, so stellt sich heraus, ist kein Verkünder ethischer Platitüden. Auch ist er nicht bloß ein einfacher, sanftmütiger Heiliger. Er ist eine komplexe und unvorhersehbare Gestalt, und seine Geschichte »ist voll von unerwarteten Gesten, die offenbar bedeutungsvoll sind, nur wissen wir kaum, was sie bedeuten; von rätselhaftem Schweigen; von ironischen Antworten«.[43]

Manchmal scheint es, als sei sein ganzes Leben »ein langer Krieg mit Dämonen«.[44] Seine Lehren über Dinge wie Armut, Demut, Verzeihen, Ehe und Zölibat sind alles andere als selbstverständlich. Ob man ihn einen Pazifisten nennt oder einen Irren mit Erlösersyndrom, einen Exorzisten, eine bloße Legende, einen Weisen oder einen Heiler aus dem Glauben – nie trifft man ihn wirklich, obwohl Chesterton der Auffassung ist, daß in all diesen Bezeichnungen zusammengenommen etwas von dem Geheimnis anklingt, das jede einzelne vermissen läßt.[45] Chesterton hebt die ungewöhnlichen geistigen und seelischen Fähigkeiten hervor, die sich in Christi Lehren über Friede und Schwert, in seinem Gleichnis von Weizen und Unkraut, in der Bergpredigt und in dem Gleichnis vom verlorenen Sohn ausdrücken, und kommt dann zum Höhepunkt seiner Argumentation. Menschen von solch überragendem Geist, solcher Offenheit und Weisheit machen keinen Anspruch auf Göttlichkeit. »Die einzigen Menschen, die solche Ansprüche machen, sind von sehr geringer Art; Geheimnistuer oder egozentrische Irre.«[46] Es war nie eine Berufsgefahr für Heilige oder Religionsstifter.

»Der Griff nach dieser Krone oder irgend etwas ähnlichem ist in der Tat so selten, daß er einmalig ist. Mohammed machte ihn genauso wenig wie Micha oder Maleachi. Konfuzius tat ihn nicht, ebenso wenig Plato oder Marc Aurel. Buddha sagte nie, er sei Brahma. Zoroaster behauptete weder Ormuz noch Ahriman zu sein. Die Wahrheit ist, daß es gewöhnlich so läuft, wie man es erwarten würde, entsprechend dem gesunden Menschenverstand und gewiß der christlichen Philosophie. Es geht genau andersherum. Gewöhnlich ist es um so unwahrscheinlicher, daß ein Mann den allerhöchsten Anspruch erhebt, je größer er ist.«[47]

Sollte die Kirche ihn mißverstanden haben oder aus Begeisterung sich einer groben

43 The Everlasting Man, S. 187.

44 G. K. Chesterton, The New Jerusalem. London 1921, S. 157.

45 The Everlasting Man, S. 195.

46 Ebd., S. 202.

47 Ebd., S. 201.

Übertreibung schuldig gemacht haben, dann ist es interessant festzustellen, daß keine andere historische Tradition jemals denselben Fehler gemacht hat. Also, so schließt Chesterton, auf Jesus mit dem Zerreißen der Kleider und der Bezichtigung der Blasphemie zu reagieren oder ihn als Irren zu ergreifen zu versuchen, hat mehr Logik für sich, als wenn man, wie die zeitgenössischen Rationalisten, in aller Ruhe sagt, gewiß sei Jesus ein weiser, heiligmäßiger Mensch gewesen, wie alle anderen weisen und heiligen Männer. Dies ist in Kürze Chestertons Argumentation für die Gottheit Christi.

Bevor wir nun das ganze Plädoyer kritisch betrachten, wollen wir in einer Zusammenfassung die methodologischen Prinzipien herausstellen, die in Chestertons Apologetik wirksam sind. Wir dürfen nicht vergessen, daß Chesterton Journalist war, kein ausgebildeter Philosoph oder Theologe, und daß er sich daher seiner Methoden nicht bewußt ist. Er geht mit einer Art Instinkt vor. Die folgende Zusammenfassung seiner Arbeitsprinzipien ist daher unsere eigene.

1. Apologetik ist ein nützliches Unterfangen, sowohl um zum Übertritt zum Glauben zu motivieren als auch, um den Gläubigen in seinem Glauben zu bestärken.

2. Apologetik ist ein wertvolles Unterfangen, denn Gott hat die Samen seiner endgültigen Offenbarung ausgesät, in der Welt wie auch in der menschlichen Natur, damit der Verstand sie entdecken kann.

3. Apologetik sollte sowohl angreifen als auch verteidigen; durch den Angriff macht sie die Mängel anderer Weltanschauungen sichtbar.

4. Apologetik sollte von einer lebendigen Vielfalt von Erfahrungen ausgehen, nicht nur von wenigen, und so die Konvergenz vieler wahrscheinlicher Indikatoren zur Wahrheit des Christentums zu zeigen versuchen.

5. Das grundlegende Modell für die Apologetik sollte sein, daß Gespür und Einsicht des Menschen durch die christliche Lehre erklärt, erfüllt und bestärkt werden.

6. Um überzeugend zu sein, sollte die Apologetik sich ebenso an Phantasie und Gefühl wenden wie an den Verstand.

7. In der Behandlung der Wirklichkeit Gottes sollte man die Aufmerksamkeit auf Erfahrungen der Transzendenz lenken und nicht versuchen, die Existenz Gottes apodiktisch zu beweisen.

8. Das erste Ziel der Apologetik sollte sein zu zeigen, wie das Christentum das menschliche Leben in dieser Welt größer macht.

9. Die Apologetik sollte die Vorteile des Christseins herausstellen, aber auch zeigen, daß die Erfahrung die Wahrheit der christlichen Lehren untermauert.

Kritische Überlegungen

Hat Chestertons Apologetik noch Wert für uns heute?

Es soll gleich gesagt werden, daß Apologetik, das liegt in der Natur der Sache, an dem unüberbrückbaren Abgrund zwischen Verstand und Glauben leidet, selbst wenn der Verstand alles getan hat, was er kann. Glaube wird immer Glaube sein und kann durch nichts Andersartiges ersetzt werden. Die Situation ist in einem Scherz von Chesterton, obwohl in einem anderen Kontext, über die Grenzen des Rationalismus, gut umrissen: »Die Welt ermutigt keinen völlig rationalen Liebhaber, denn aus ihm

würde nie ein Ehemann. Die Welt fördert auch keine völlig rationale Armee, denn eine völlig rationale Armee würde davonlaufen.«[48]

Chestertons Apologetik erleidet vielleicht noch weitere Einbußen in dieser Hinsicht, da sie in religiösen Erfahrungen wurzelt und in ihrer Beweisführung hauptsächlich auf Wahrscheinlichkeiten abstellt. Unglücklicherweise können die ihr zugrundeliegenden Erfahrungen geleugnet und ihre Wahrscheinlichkeiten als wenig überzeugend erfunden werden, und damit stürzt das ganze Gebäude ein. Trotz dieser Schwächen erwächst Chestertons Apologetik aus vernünftigen methodologischen Prinzipien. Die Gründe, warum es vernünftig ist, mit Konkretheit, Erfahrung und Wahrscheinlichkeit zu arbeiten, um wirkliche Zustimmung zu gewinnen, sind schon dargelegt worden und brauchen hier nicht wiederholt zu werden. Der Autor ist der Meinung, daß Chestertons methodologische Prinzipien genau so gut oder besser sind wie andere, mit denen Apologetik gewirkt hat. Bloß ist es entscheidend, sich dessen bewußt zu bleiben, daß die Apologetik nie das Ziel erreicht, auf das sie hinweist, noch den Akt des Glaubens, durch den dieses Ziel erreicht wird.

Gewiß kann Chestertons Darstellung der Kirche kritisiert werden. Er ist stolz auf alles – ihre Geschichte, ihre Lehren, ihre Menschen, ihre Taten – und übernimmt damit blindlings den Triumphalismus, der das Selbstverständnis der Kirche in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts charakterisiert. Seine gewöhnliche Darstellung der Kirche als über allen Tadel erhaben und vom Wandel ausgeschlossen beeinträchtigt seine Wirksamkeit erheblich. Wenn heute Menschen die Kirchen verlassen, ist es gewöhnlich nicht, weil sie den Glauben verloren haben, sondern weil sie durch einzelne Elemente in der Lehre oder Praxis der Kirche abgestoßen werden. Dasselbe gilt für viele Menschen, die zögern, in die Kirche einzutreten. Wenn sie jemanden für das Christentum eintreten hören, glauben sie, er tritt für die Kirche ein. Wenn ein Apologet solche Dinge nicht ernst nimmt, sie offen zugibt und auf andere Werte im Christentum hinweist, die die Übel ausgleichen, wird er selten zu Ende gehört werden. Chestertons fast grenzenlose Begeisterung für die Kirche strapaziert kritische Leser.

Ebenso verrät seine Behandlung der nichtchristlichen Religionen und selbst der nichtkatholischen Bekenntnisse einen Geist, der dem Dialog entgegen ist, und implizit enthält sie die theologische Annahme, daß Gott an der großen Mehrheit der Menschen nicht interessiert sei oder wenigstens sehr wenig tue, um ihr zu helfen. In diesen Dingen hat das Klima sich entscheidend geändert, und Chesterton klingt nun eng oder gar beleidigend. Zu seiner Verteidigung kann aber einiges gesagt werden. Chesterton hat nicht die Absicht, den ökumenischen Geist zu fördern oder über das theologische Problem der Erlösung zu sprechen. Sein Standpunkt ist der des Suchenden, der außerhalb des Glaubens steht und die Frage nach dem persönlichen Glück stellt. Er verlangt nach einer Philosophie, die ihm die größte Erfüllung im Leben gibt. Von diesem Standpunkt aus legt er überzeugend dar, daß das Christentum mehr zu bieten hat als irgend etwas anderes. Von diesem Standpunkt aus hat er recht, wenn er sagt, daß der Konfuzianismus als Religion dürftig sei, der Islam sehr fatalistisch und der Buddhismus überpessimistisch. Er steht einfach auf dem Standpunkt, daß, wenn einer eine Theologie sucht, die männlich und voller Unternehmungslust ist, die einen in eine

48 G. K. Chesterton, George Bernard Shaw. New York 1910, S. 122.

konstruktive und freudige Beziehung zur Welt bringt, das Christentum die Antwort ist. Seine These ist in den folgenden Sätzen klar erkennbar:

»Was aus Asien zu uns gekommen ist – was auch immer sonst noch in Asien vorhanden sein mag – war Verzweiflung. Es waren all diese negativen und anarchischen Ideale der Geringschätzung für das Individuum, der Gleichgültigkeit gegenüber dem Abenteuer des Lebens, oder Pessimismus und Lähmung für den kämpferischen Geist... Das Christentum hat unendlich viele von solchen mutigen und belebenden Gedanken, die es möglich machen zu leben, mehr als jede andere Kultur; die Idee des freien Willens ist hier stärker; die Idee persönlicher Ritterlichkeit und Nächstenliebe ist hier stärker; der reine Wind der Hoffnung ist hier stärker.«[49]

Chesterton tut wohl daran, in seiner Apologetik durchgehend pragmatische Kriterien zu verwenden, sowohl wenn er das Christentum empfiehlt als auch wenn er andere Weltanschauungen kritisiert. Er hat ein äußerst lebhaftes Gefühl dafür, was Ideen im praktischen Leben ausmachen können, und kann daher so argumentieren, daß die Fragen klar werden. Dies wird deutlich in der Kraft seines Nachweises der Vorteile des Christseins, die kurz so zusammengefaßt werden können: Das Christentum stimmt nicht nur mit dem überein, was einer bereits entdeckt hat; es bringt ihn darüber hinaus zu dem, was er noch nicht entdeckt hat, und beantwortet für ihn einige Fragen, die er bis dahin nicht zufriedenstellend zu beantworten vermochte, mit Antworten, die die ganze Stimmung eines Lebens entscheiden. Es gibt diesen Antworten die Festigkeit des Dogmas als Schutz gegen die Zweifel der sich wandelnden äußeren Umstände. Christentum ist die Wurzel von Energie und gesunder Ethik, von einem Leben von Abenteuer und Romantik. Die christliche Philosophie zeigt die Welt als Aufgabe und hält einen Plan für ihre Vervollkommnung bereit. Sie hat vollen Respekt vor dem Säkularen, aber sie besteht darauf, daß das nicht alles ist. Sie nimmt die menschliche Freiheit ernst und ruft zur Entscheidung auf und zu einer Verantwortung, die sich nicht nur auf dieses Leben, sondern auch auf das nächste erstreckt. Das Christentum schafft den Boden für das Gefühl von Abenteuer und Spannung im Leben, indem es uns der Wirklichkeit eines persönlichen, liebenden und vorausschauenden Gottes versichert, der Geheimnis, Quelle alles Wunderbaren in den Dingen, Geber aller Gaben und letztes Ziel alles menschlichen Strebens ist. In Summa, das Christentum versteht die Welt als eine Art Garten, gleichzeitig Aufgabe und Tummelplatz, als einen Ort, wo wir uns sicher fühlen können, ohne jemals in bloße Behaglichkeit zu versinken. Das menschliche Gefühl verlangt und sagt: »Ich möchte ein Leben, in dem ich staunen, lieben, arbeiten, mich freuen, nachsinnen und frei sein kann.« Und das Christentum antwortet: »Ich kann dir einen geistigen Rahmen geben, in dem all diese Werte hochgehalten und garantiert werden.« Die menschliche Einsicht sagt: »Ich spüre eine persönliche Gegenwart in der Welt, einen Plan, ein Geheimnis der Liebe.« Und das Christentum antwortet: »Du hast das richtige Gespür, ich kann dir mehr darüber sagen.« Chesterton legt überzeugend dar, daß keine andere Philosophie oder Religion soviel zu bieten hat. Eine solche Apologetik ist heute von besonderer Bedeutung, weil sie das Diesseits so stark betont.

Manche Leute finden Chesterton zu heiter. Bei ihm findet sich wenig von dem

49 G. K. Chesterton, Generally Speaking. New York 1929, S. 26-27.

Gefühl von Monotonie, Vergeblichkeit, Aufgeriebensein und Erschöpfung, das ein wichtiger Teil der menschlichen Erfahrung zu sein scheint, in unserer Zeit vielleicht noch mehr als in seiner. Aus seiner Biographie ersehen wir, daß er durchaus nicht in naiver Unkenntnis von Schmerz und Ratlosigkeit lebte. Jedoch seine Apologetik zeigt einen Mangel. Wenn wir zu Gott geführt werden durch die Erfahrung der Armut ebenso wie des Reichtums, der Leere wie der Fülle, der Sündigkeit wie der Güte, dann hat Chesterton seinen Weg zu Gott zu ausschließlich durch die positiven Erfahrungen genommen und hat Gebiete ausgelassen, die zumindest für manche Leute in der Religion wichtiger sind als die Gebiete, auf die er sich konzentriert.

Und doch ist gerade dies ein Grund, warum unsere Zeit Chesterton braucht. Sein Gefühl des Staunens und der Dankbarkeit und seine tiefe Überzeugung, daß das Leben gut ist, lassen das starre Auge wieder klar sehen und erfreuen das müde Herz. Chesterton hilft uns, an viele Dinge zu denken, die wir immer wieder vergessen, und das ist stets ein guter Dienst. Seine Haltung dem Leben gegenüber ist in dem folgenden Scherz gut ausgedrückt, und all seine Werke entwickeln diese These: »Es ist genauso gewiß, wie es immer war, daß das Leben eine Gottesgabe von höchstem Wert ist, die aufs höchste geschätzt wird; das kann jeder beweisen, indem er eine Pistole an den Kopf eines Pessimisten hält.«[50] Chesterton konzentriert sich auf das Leben in dieser Welt, aber wenn er davon spricht, macht er auf die Notwendigkeit der Transzendenz aufmerksam als Voraussetzung für echte Freude, und er bemüht sich, diese Transzendenz hereinzuholen. Sein Gott ist nicht weit weg; er ist der Schöpfer, und seine Hand kann in allen seinen Werken wahrgenommen werden.

Chestertons Kraft als Apologet entspringt, wie gesagt, zum Teil aus seiner enormen Phantasie und seinem Witz sowie aus seinem meisterhaften Gebrauch der englischen Sprache. Nicht nur verleiht diese literarische Meisterschaft seinen Ideen Eindruckskraft; sie macht es auch zu einem Vergnügen, ihn zu lesen. Selbst wenn seine Gedanken überhaupt nicht originell wären, selbst wenn er nicht halb so viel Kenntnis in so vielen Gebieten des menschlichen Lebens hätte und nur altbekannte christliche Wahrheiten erläutern würde in der lebhaften Sprache und mit den Bildern, die ihm anscheinend so selbstverständlich zu Gebote stehen, selbst dann wäre seine Wirkung beträchtlich. Chestertons Apologetik erreicht ihre Leser.

Zwei einander anscheinend widersprechende Eigenschaften Chestertons sind wichtig und ergeben einen Schlüssel für die Interpretation seines Zugangs zum Glauben. Er hat ein lebhaftes Gespür für das Geheimnis der Welt und zu gleicher Zeit den tiefsten Respekt für den Verstand. Auf beidem besteht er hartnäckig; unermüdlich erklärt er dem Rationalisten, der glaubt, die Wahrheit in engen Lehrsätzen erfaßt zu haben, daß er nicht in die Tiefe reiche, und genauso unermüdlich erklärt er dem Skeptiker, daß es gewisse Gewißheiten gibt. Sein philosophischer Ausgangspunkt ist das Geheimnis, sein Bild für geistige Gesundheit das vom Verstand, der leicht im unermeßlichen Meer treibt. Er drängt zur Annahme des Christentums, gerade weil es vernünftig ist. Er ist sich völlig dessen bewußt, daß der Glaube ein Geschenk ist, das freiwillig angeboten und angenommen wird; er weiß, daß man ihn durch Beweise nicht erreicht. Aber er sieht auch, daß Gedanke und Glaube keine getrennten Welten sind, daß der Glaube

50 The Thing: Why I Am a Catholic, S. 62.

teilweise Wissen ist und daß anderes Wissen zu ihm hinführt. Er weiß, daß wir uns kaum entschließen können, nach dem Glauben zu leben, von vornherein oder später, wenn wir nicht überzeugt werden, daß er ein vernünftiger und zugleich vorteilhafter Weg ist. Damit ist das Gebiet des Gespräches abgesteckt. Der Mensch muß denken, weil er so gebaut ist und weil das Rätsel der Wirklichkeit ihn herausfordert. Der Verstand stößt an seine Grenzen, also muß der Mensch glauben – aber erst kommt die Ahnung, daß etwas jenseits der Grenzen liegt. Also führt das Denken zum Glauben.

Trotz der Schwächen und Lücken in Chestertons Behandlung der Themen gibt es viel Raum für die Bewunderung seiner Leistung. Er ist ein Mann, der kein ausgebildeter Philosoph oder Theologe ist, der keinen hohen akademischen Grad hat, der nie vollständig und gewiß nie formell in die ehrwürdige philosophische und theologische Tradition des Westens oder des Ostens eingeführt wurde, dessen erklärter Beruf der Journalismus ist und dessen größte Gaben wohl auf literarischem und künstlerischem Gebiet liegen; und dieser Mann verfaßt ein Plädoyer für die Wahrheit des christlichen Glaubens, das in eindrucksvoller Weise die meisten Grundlagen einbezieht. Seine Beweisführung ist kenntnisreich, einsichtsvoll und zwingend. Sie hat weiterhin Anspruch auf unsere Aufmerksamkeit.

Wenn die Angst am größten ist . . .

Bemerkungen zu Angst und Schrecken im Kino

Von Josef Schnelle

Zu der Lieblingslektüre sämtlicher Acht- bis Zehnjähriger, die ich kenne, zählt der Kinderroman mit dem Titel »Der kleine Vampir« von Angela Sommer-Bodenburg. Diese Geschichte ist so erfolgreich, daß es bei erheblichen Auflagezahlen inzwischen fünf Fortsetzungen gibt. Die Titelfigur ist Rüdiger von Schlotterstein, ein 150 Jahre alter Vampir, der aber schon als Kind zum Vampir wurde und darum so aussieht wie ein Zwölfjähriger. Rüdiger schließt Freundschaft mit Anton, einem gleichaltrigen ganz normalen Großstadtjungen, der allerdings ganz besonders gerne Gruselgeschichten liest. Trotz blutunterlaufenen Augen, kalkweißem Gesicht und natürlich spitzen Eckzähnen sowie einer reichlich ungemütlichen Verwandtschaft in der nahegelegenen Friedhofsgruft ist der kleine Vampir ein netter, zuverlässiger Spielkamerad – schließlich handelt es sich um eine Kindergeschichte. Die meiste Spannung in dieser Geschichte geht davon aus, daß Rüdiger und Anton ihre aus der Art geschlagene Freundschaft vor ihren jeweiligen Familien verheimlichen müssen. Eine recht harmlose Variation des Vampirthemas also. Bei allem Zähnefletschen wird Rüdiger einen Freund niemals beißen – Freundschaft ist Freundschaft. Aber dennoch ist »Der kleine Vampir« keine normale Kindergeschichte. Es geht hier in einer sehr einfühlsam geschriebenen Mischung aus Alltagsgeschichte und Schauerromantik um Angst und Schrecken. Genauso wird sie von den Kindern verstanden, und das macht ihren Reiz aus. Die Angst vor der Dunkelheit zu einem Freund machen, aber auch deren Stimmung und Atmosphäre auf sich wirken lassen, sie geradezu genießen, sich in ein Wechselbad aus Anspannung und humoriger Entspannung begeben, das sind die

Haltungen der Kinder, die man beim Vorlesen dieser Geschichte beobachten kann. Wenn die Angst am größten ist, dann führt die Autorin dieser Geschichte ihre Leser wieder zurück in die sichere Geborgenheit von Antons Kinderzimmer. Erleichterung stellt sich ein, aber die Nackenhaare sträuben sich doch noch ein wenig, wenn man an die – nach Maßstäben von Erwachsenen harmlosen – durchlebten fiktiven Situationen von Angst und Bedrohung zurückdenkt. Gibt es schon bei Kindern so etwas wie Lust an der Angst, und kann sie in vorsichtiger Dosierung, wie bei dem genannten Buch, zum Abbau von Realängsten vor der Dunkelheit und vor der Einsamkeit führen?

Ich bin für Angst und Schrecken im Kino. Das ist leicht gesagt und leicht mißzuverstehen, und so muß ich erläutern, warum Angst und Schrecken meiner Meinung nach ganz wesentlich zum Kino dazugehören, was im einzelnen auch kinogeschichtlich unter filmischer Angst und filmischem Schrecken zu verstehen ist, und warum in neueren Horror-Filmen und Thrillern durch eine bestimmte Form naturalistischer Darstellung an die Stelle von Angst und Schrecken Ekel und Abscheu getreten sind und auf welche Weise die Darstellung von Angst und Schrecken uns dabei helfen könnte, mehr über uns selbst und unsere Mitmenschen, über seelische Qualen und innere Zweifel zu erfahren. Gerade dann, wenn die Angst am größten ist.

Doch möchte ich zunächst ein paar Kinobilder heraufbeschwören, es geht schließlich um Stimmung und Atmosphäre, um Bilder und Wahrnehmungen: Bilder aus einem Film von Jack Clayton aus dem Jahre 1961 »The Innocents – Schloß des Schreckens«. Bilder, die für viele andere Bilder und Situationen aus den Klassikern des Genres stehen.

Es ist dämmrig. Das Licht verteilt sich so, daß man die meisten Dinge nur noch erahnt. Doch ihre Konturen sind vertraut. Das, was man nicht sieht, wird dennoch wahrgenommen. Auf die Wahrnehmung allein könnte man sich aber nicht mehr verlassen. Der Schauplatz: ein Schloß, ein Herrenhaus. Deborah Kerr traut schon seit einiger Zeit ihren Wahrnehmungen nicht mehr. Sind es Hirngespinste oder schuldbeladene Verstorbene, die in ihr Leben eingreifen wollen, die sie sieht? Da, von der Zinne winkt eine Gestalt. Später starrt durch die Scheibe des Fensters ein Gesicht herein, für Sekunden nur, aber böse und unerbittlich. Gegenstände im Zimmer verändern ihre Lage, steckt ein Plan dahinter? Zeit verrinnt ungenutzt, die bleibt, drohendem Unheil doch noch zu entkommen. Tote werden lebendig, Lebende wirken wie tot, Vampire und Halbwesen bedrohen ein paar Menschen, ein wahnsinniger Mörder ist unterwegs. Ein Entsetzensschrei, Augen, in denen sich Angst spiegelt, das verräterische Seufzen des Nachtwindes in einem Park, der bewohnt sein könnte von all diesen Geschöpfen der Dunkelheit. Durch die Fensterkreuze in einem verlassenen Backsteinhaus starrt eine deformierte Gestalt herüber, ganz starr und bewegungslos. Nosferatu, Dracula, Jack the Ripper – solchen Bildern *gegenüber*, gemütlich zurückgelehnt, äußerlich gelassen – der Kinogänger. Seine Situation ist klar. Vier Wände um ihn herum. Das Kinobillet ist bezahlt. Körperliche Gefahr droht ihm jedenfalls nicht von der Leinwand. Auf die Angst dort oben kann er sich einlassen, oder er kann sich davon kulinarisch distanzieren. Situationen äußerster Bedrohung in vollkommener Sicherheit nachzuvollziehen – es ist ja alles nur Illusion –, dabei aber doch zumindest eine Gänsehaut riskieren – das ist Kino der Angst, Horrorfilm und Thriller. Spannende Horrorfilme handeln deshalb fast immer davon, wie eine Situation der Geborgenheit

wie die eben des Kinogängers aufgebrochen wird. Das sind dann jene Stellen, an denen man schnell einmal in die Sitzpolster greift oder nach der Hand des Begleiters, der Begleiterin – der Rückversicherung wegen, daß man die Situation noch »im Griff« hat.

Schon im Kino beginnt dann der zweite Film, derjenige, der sich im Kopf des Zuschauers zusammensetzt, und der dauert oft Tage. Bilder verfolgen uns in unseren Träumen, oder sind sie deswegen so hartnäckig, weil es eine Entsprechung zu ihnen in den Alpträumen unserer Nächte gab? Niemand möchte ein Leben voller Angst und Schrecken leben, ein Leben, das nur aus Alpträumen besteht. Aber, ganz ohne Angst, ohne die dunkle Romantik des Schreckens geht es wohl auch nicht. Warum nicht? Ein paar ungelöste Fragen, ein paar uneingestandene reale Ängste, Schuld und Frustration tragen wir alle mit uns herum. Die suggestive Kraft des Kinos holt sie nur hervor. Warum ist gerade das Kino so eng verbunden mit Angst und Schrecken? Siegfried Kracauer versuchte 1940 in seinem Aufsatz »Das Grauen im Film« in der »Nationalzeitung« (Basel) eine Antwort:

»Unter den ersten Filmen, die je gedreht wurden, befindet sich der winzige amerikanische Streifen ›The Execution of Mary Queen of Scots‹, aus dem Jahre 1895: Die Königin beugt sich über den Richtblock, und der Henker schlägt ihr den Kopf ab, den er dann erhobenen Armes dem Publikum entgegenhält. Wie ein paar Meter Zelluloidband beweisen, wohnt der Filmkunst von Anfang an jener Hang zum Grauen inne, von dem getrieben sie im Verlaufe ihrer Geschichte immer wieder Ereignisse veranschaulicht, die Entsetzen wecken: Eingebungen des Irrsinns nehmen Gestalt an, Mordaffairen lösen sich in endloser Kette ab, Torturen werden peinlich genau beschrieben, furchtbar entstellte Gesichter erscheinen in Großaufnahme. Es ist nicht anders, als fühle sich das Kino dazu berufen, sämtliche Motive des Grauens zu inventarisieren. Man hat diesen Zug des Films als Spekulation auf die Sensationslust der Massen abtun zu können geglaubt. Aber so gewiß derartige Spekulationen oft mitspielen, so gewiß rechtfertigt ihr Vorhandensein keineswegs das ästhetische Verdammungsurteil gegen die Behandlung der hier gemeinten Themen im Film. Die Grenzen einer neuen Kunst werden nicht durch die bestehenden ästhetischen Konventionen festgesetzt, ergeben sich vielmehr aus den besonderen Möglichkeiten dieser Kunst. Der Film strahlt die Erscheinung des Entsetzlichen an, dem wir sonst im Dunkeln begegnen, macht das in Wirklichkeit Unvorstellbare zum Schauobjekt.« Mit Schock und Montage, Überraschung und Konflikt der visuellen Eindrücke kam das Kino auf die Welt, machte Furore. Kein Wunder, daß der Schrecken, das Erschrecken schnell zum Thema wurde. Kino, das ist ein Medium, das als aufregende Jahrmarktsattraktion begonnen hat, gleich neben der Geisterbahn und dem Zelt des Zauberkünstlers. Die Überraschungen und Schocks vergangener Jahrzehnte mögen heute eher unbeholfen wirken, an ihrer Wirksamkeit zu der Zeit ihrer Entstehung ändert das nichts. Die Schocks mögen drastischer, die Überraschungen überraschender geworden sein. Im Kino ist jede plötzliche Wendung Bewegung, jeder Schnitt bietet die Chance zu einem Schock-Erlebnis. Leichte Beute für die Erfinder von Horroreffekten! Filme sind darüber hinaus Bilder, keine reinen Gedanken, keine reinen Thesen. »Worte« – das schrieb der Filmtheoretiker Bela Balazs 1924 in »Der sichtbare Mensch« – »werden um so deutlicher, je unbegreiflicher, uneindeutiger ihre Botschaft ist.« Bilder aber – speziell der Film?

»Gewiß ist«, heißt es da weiter, »daß keine geschriebene und gesprochene Dichtung das Gespenstische, Dämonische und Übernatürliche so zum Ausdruck bringen kann wie der Film. Ein Anblick kann deutlich und verständlich, obwohl unfaßbar sein. Und das ist es, was uns die Haare zu Berge steigen macht.« Wofür solche Bilder stehen können, davon später – aber eins ist gewiß, an Intensität kann den Film so leicht kein anderes Medium übertrumpfen. Die Ungewißheit, Uneindeutigkeit ist es gerade, die so besonders eindringlich darstellbar wird, analog zu Gefühlen des Zweifels, der Verunsicherung. Hinzu kommt: Diese Realität, die der Film vorgaukelt, ist ohnehin eine Täuschung. Das scheinbar »Realistische« ist ebenso nicht-real wie das »Phantastische«. Es bedarf keiner besonderen filmischen Anstrengung, das Unaussprechliche wahrscheinlich zu machen, denn im Rahmen eines Zaubertricks ist alles möglich. In seiner rund neunzigjährigen Geschichte hat das Kino zudem eine Reihe von Techniken entwickelt, die ebenfalls der Darstellung von Angst und Schrecken oder ihrer Nutzung als Spannungsmomente entgegenkommen. Das bekannteste Stichwort heißt »Suspense«, und wir assoziieren es unmittelbar mit Alfred Hitchcock. Im wesentlichen geht es bei »Suspense« um Angst, die der Betrachter *mit* Figuren eines Filmes hat. Er weiß etwas, was sie nicht wissen, er weiß von der Bombe unter dem Tisch, die auf ein bestimmtes Ereignis hin losgehen wird. Fortan schätzt der Zuschauer jede Aktion, jede Handlung auf der Grundlage dieses Vorwissens ein. Jede überflüssige Verzögerung wird zur Qual. Jede Annäherung an eine gefahrvolle Situation, deren wir gewahr werden, von der die Filmfiguren aber keine Ahnung haben, wird zur nervlichen Tortur. Ganz ohne Schock und Überraschungsmomente, ohne unfaßbare, uneindeutige Bilder und ohne Spannungstechniken, die mit Angst und Schrecken arbeiten, kommt kaum ein Film aus, selbst Komödien bedienen sich solcher Techniken. Man stelle sich vor, Filme, bei denen die nächste Bewegung lange vorher klar, Überraschungen, Schocks und Vieldeutigkeiten der Bilder ausgeschlossen wären. Auf Angst um und mit den handelnden Figuren wird ein spannender Film sicher nie verzichten können, und auf die Überraschung und den Schrecken des Publikums muß er zählen können, will er nicht in Thesenhaftigkeit erstarren. Ein Film ist mehr als ein Gedanke und manchmal auch weniger. Er ist etwas anderes als ein Gedanke. Eine Geschichte – in Bildern und Tönen erzählt – voller Bezüge und Assoziationen, aber nie ganz eindeutig faßbar. Es gibt immer eine ganze Reihe von Zugängen zu einem Film, sonst ließe sich darüber gar nicht streiten. Angst und Schrecken im Kino – das ist aber nicht so statisch, wie es auf den ersten Blick zu vermuten wäre.

Die Menschen hatten einmal Angst vor einer Lokomotive, die auf sie zuraste, etwa bei Lumières »Ankunft eines Zuges« (1895), sie hatten Angst vor den überdimensionalen und »abgeschnittenen« Gesichtern und Händen in den Filmen von David Wark Griffith, sie hatten Angst vor der Hand, die nach ihnen griff oder sie lockte in Murnaus »Nosferatu«, sie hatten Angst vor dem Riesenaffen »King Kong« (1933), der heute, immer noch tricktechnisch brillant, eher ein Melodram vorstellt, bei dem Kong die einzige Figur weit und breit ist, mit der wir uns identifizieren können.

Die sorgfältige dramaturgische Vorbereitung einer »Horrorsituation«, wie sie Jacques Tourneur in »Katzenmenschen« 1942 und »Ich folgte einem Zombie« 1943 praktizierte, wirkt heute vielleicht langatmig, weil wir längst »gelernt« haben, daß bei bestimmten Lichtverhältnissen oder bei einer bestimmten Musik merkwürdige Dinge passieren. Es gibt so etwas wie eine *kollektive Sozialisation* der Kinogänger. Wie man

bei dem Heraustreten der beiden Protagonisten auf die Westerntownstraße schon weiß, daß es zu einem »Gun-Fight« kommen wird, weiß man bei einem Horrorfilm oder Thriller sehr bald, was in einer dämmrigen Straße geschehen wird. Die Dramaturgie wird kurzatmiger, kann sie doch auf bestimmte ästhetische Übereinkünfte bauen. Zugleich findet eine gewisse Abstumpfung gegenüber den angstevozierenden Mitteln der Filmästhetik statt. Ein Film, der sein Publikum überraschen will, muß über die Standards seiner Vorgänger hinausgehen. Obwohl eigentlich schon das Aufblitzen eines Messers genügen würde, werden Trickspezialisten das aufspritzende Blut und den Blick auf die herausquellenden Gedärme ermöglichen. Ein nie dagewesener Schock muß es sein – mindestens. Es gibt Filme, die jetzt – nach zwanzig Jahren oder mehr – ganz anders beurteilt werden als damals – übrigens nicht nur von kirchlicher Seite; bestes Beispiel »Peeping Tom« von Michael Powell aus dem Jahre 1959. Damals als abwegig und peinlich beurteilt, enthüllt sich jetzt die Charakterstudie eines deformierten Menschen von beachtlicher Differenziertheit, der man wohl Unrecht getan hat. Vor zwanzig Jahren wirkte dieser Film grob und hintergründig, heute zurückhaltend und vielschichtig. Wie werden in zwanzig Jahren Filme gesehen, die wir heute fast keines Blickes würdigen, weil sie uns so grob und undifferenziert erscheinen? Was Angsteffekte und Schreckensvisionen angeht, da scheint es doch sehr schnellebig zuzugehen. Der plumpe Schreck von gestern ist vielleicht das große Gefühl von morgen, und die traumatische Angst von heute wirkt vielleicht morgen ziemlich lächerlich. Nein, an der Äußerlichkeit vermögen wir das Wesen von Angst und Schrecken im Kino nicht zu bestimmen, zu schnell überrollen uns da veränderte Konventionen.

Dennoch bekenne ich, daß die klassischen Horrorfilme mich immer noch mehr berühren als das Gros der neueren Produkte des Genres. Wie immer man es auch dreht und wendet, die Ursprünge des Genres sind in den deutschen expressionistischen Filmen zu suchen. »Das Kabinett des Dr. Caligari«, »Mabuse – Der Spieler« und »Nosferatu – Eine Symphonie des Grauens« – mühelos lassen sich anhand der deutschen Filmkunst der zehner und zwanziger Jahre die wichtigsten Elemente des Kinos der Angst aufweisen. Selbst die Festlegung von Lichtverhältnissen und Mimik ist hier begründet. Es gibt eine Reihe angelsächsischer Filme, die in dieser Tradition des deutschen romantischen Horrorfilms fortfahren bis hin zur Trivialfilmküche der »Hammerproductions« in Großbritannien. Angst erzeugen, Schrecken evozieren, das kann man nur mit Andeutung und Ahnung, so die These des klassischen Horrorfilms etwa auch von Jacques Tourneur. Unruhe in einer Schafherde, dunkle Wolken, die sich vor den Mond schieben, und kleine unmerkliche Veränderungen im Alltag sagen mehr aus über die Angst und den Schrecken als drastische Spezialeffekte. Diese aber – sagen wir einmal die Kunst der Spezialeffekte – beherrscht heutzutage die Filmkunst. Während es im klassischen Horrorfilm oder auch im Thriller ganz entscheidend auf die Atmosphäre ankam, beherrscht jetzt ein fast dokumentarischer Gestus die Szenerie. In Filmen wie »Zombie« oder die »Rückkehr der reitenden Leichen« feiert der naive Abbildrealismus Triumphe, und die Atmosphäre des Unbestimmbaren, Unbestimmten ist dahin. Je realistischer die abgehackte Hand mit Adern, Haut und Sehnen, desto ferner sind die Angst und der Schrecken. Angst und Bedrohung werden nicht mehr erahnt, sie brechen mit Keule und Holzhammer herein. Häßliche Fratzen werden zu marmeladebeschmierten Plastilinmasken, Armstümpfe

zu akkurat gearbeiteten Anatomiemodellen, und der Schleim glibbert, und die Gedärme wabern. Wo ist da noch Platz für Atmosphäre und Stimmung? Kein Wunder, daß die derben Horrorfilme von den Jugendlichen zu Initiationsriten benutzt werden. Wessen Magen hält wieviel Ekel aus? Ein paar fragwürdige ideologische Botschaften werden ganz unversehens mitgeführt.

Manifestiert sich in »Zombie« von George A. Romero nicht auch der Haß auf Minderheiten, welche dunklen Bedürfnisse befriedigt das Abknallen der »Andersartigen« durch Kopfschuß? Viele zeitgenössische Horrorfilme sind gar nicht mehr darauf ausgerichtet, Angst und Schrecken zu erzeugen. Es geht oft nur um Ekel und Würgeinstinkte, etwa wenn der kannibalistisch veranlagte Untermensch seine eigenen Gedärme verzehrt, in schönster Farbphotographie selbstverständlich, oder wenn Leichen und Monster in detailliertem Realismus verfallen oder verschleimtes Unbehagen erzeugen. Die Maskenbildnerei und die Spezialisten für Spezialeffekte, sie haben in den letzten Jahren die Techniken vervollkommnet, die naturalistische Darstellung auch aller nur erdenklichen schrecklichen Situationen ermöglicht. Die Illusion wird dadurch vielleicht perfekter, aber die Suggestion läßt nach, denn es gibt keine Atmosphäre mehr, die allererst die Bedrohung und die Angst heraufbeschworen haben. Je perfekter der Naturalismus in der Darstellung der Zombies und Monster, der Morde und des körperlichen Verfalls, um so weniger wirkt das alles glaubwürdig, besser gesagt, es verliert seine filmische Kraft. Wahrscheinlich ist so ein neues Genre entstanden, das mit Horrorfilm oder Thriller nicht mehr allzuviel gemein hat, das Genre der Ekelfilme, die den Betrachter zwar gefühlsmäßig kalt lassen, ihn aber als empfindsame Kreatur an den Nervenbahnen der Verdauungsorgane packen.

Diese Ekelfilme sollte man nicht unterschätzen – beiläufiger, oft dubioser Botschaften wegen, die manchmal auch im Detail stecken. Man sollte sie aber auch nicht überschätzen. Oft genug funktionieren sie wie leicht durchschaubare Spielzeuge aus dem Scherzartikelgeschäft – wie jener glibbrige Artikel namens Slime, der sich anfühlt wie der Name klingt, den man aber, ohne Rückstände oder Folgen zu hinterlassen, wieder entfernen kann. Ich will aber nicht allzulange verweilen bei größtenteils schlechten Filmen und diese durch minutiöse Darstellung womöglich noch aufwerten. Schlecht ist ein Film dann, wenn es um die gedankliche Substanz schlecht bestellt ist. Und das ist es in neueren Horrorfilmen oft.

Die Drastik der Darstellung sollte aber nicht so leicht verhindern, sich mit dem Kern eines Filmes auseinanderzusetzen. Schließlich ist die Einschätzung dessen, ob eine Darstellungsweise drastisch oder subtil ist, einem ziemlich starken Wandel unterworfen. Bei manchen Filmen, die ich auf den ersten Blick ablehne, bin ich mir selbst nicht ganz sicher, ob da nicht eine möglicherweise elitäre Arroganz des guten Geschmacks eine Rolle spielt. Kino ist aber nicht immer das kultivierte Medium, zu dem es in unseren Köpfen geworden ist. Daher denke ich, daß ein Zitat, das ich in einem kleinen Aufsatz von Stephen King, betitelt »Warum liest man unheimliche Geschichten?«, gefunden habe, uns eher weiterbringen kann. Stephen King ist der erfolgreichste Autor unheimlicher Geschichten unserer Tage in den USA. Fast alle seine Romane und viele seiner Kurzgeschichten sind verfilmt worden, so daß man manchmal glauben könnte, es gäbe gar keine anderen Stofflieferanten mehr in diesem Genre. Die Verfilmungen sind – in der Regel – eher schlecht als recht. Die Romane und Erzählungen sind ungleich differenzierter und reicher. Von Stephen King stammt die

Vorlage zu »Shining«, zu »Carrie«, zu »Christine« und »Dead Zone«. Der letzte auf deutsch herausgekommene, sehr erfolgreiche Roman heißt »Friedhof der Kuscheltiere«.

»Wenn man unheimliche Geschichten liest«, schreibt er, »glaubt man nicht wirklich, was der Autor da geschrieben hat. Wir glauben nicht an Vampire, Werwölfe oder Lastwagen, die plötzlich von selbst fahren. Die Schrecken, an deren Realität wir alle glauben, sind die, über die Dostojewski oder Albee schreiben: Haß, Entfremdung, ungeliebt alt werden zu müssen, auf unsicheren Teenagerbeinen in eine feindliche Erwachsenenwelt zu stolpern. In unserer realen Alltagswelt sind wir oft wie Theatermasken von Tragödie und Komödie, auf der Außenseite grinsend, nach innen Grimassen schneidend. Und irgendwo in uns gibt es eine Art zentraler Umschaltstelle, einen Transformator, wo die Drähte von den beiden Masken miteinander verbunden sind. Diese Stelle ist es, an der uns die Horrorgeschichte zu packen bekommt. Die Werke von Edward Albee, von Steinbeck, Camus, Faulkner – sie handeln von Angst und Tod, manchmal auch von Horror, aber für gewöhnlich befassen sich die Autoren der Hochliteratur auf eine realere, alltäglichere Weise damit. Ihre Werke gehören in den Rahmen der rationalen Welt; es sind Geschichten, die passieren könnten. Sie gehören zu der U-Bahnlinie, die draußen durch die äußere Welt führt. Es gibt andere Autoren, deren Werke im Land des symbolischen Unterbewußten angesiedelt sind. Sie fahren mit der Linie, die durch die Landschaft der Innenwelt führt. Aber der Horror-Schreiber befindet sich fast immer an jenem zentralen Umsteigebahnhof, an dem sich alle Linien treffen. Wenn er sein Bestes gibt, haben wir oft jenes unheimliche Gefühl, nicht zu wachen, nicht zu schlafen, wenn die Zeit sich zur Endlosigkeit zerdehnt, wenn wir Stimmen hören, aber ihre Worte nicht verstehen, wenn der Traum uns real erscheint und die Realität wie ein Traum.«

Lassen wir einmal dahingestellt, ob Stephen Kings eigene Geschichten diesen Ansprüchen genügen – oder die Verfilmungen dieser Geschichten. Der Kerngedanke dieses Zitats ist, glaube ich, sehr wichtig. Nur vordergründig beschäftigen sich Schauergeschichten und Horrorfilme mit gefährlichen Halbwesen, lebenden Toten und psychopathischen Mördern. In Wahrheit geht es oft um ganz andere Dinge: um Verletzungen und Deformationen in der Psyche eines Menschen, von dem wir Züge auch an uns selbst bemerken könnten, wie etwa bei Alfred Hitchcocks »Psycho« und William Powells »Peeping Tom«. Es geht um die Einsamkeit des Ausgestoßenen hinter der Vampirfigur. Um verdrängte, verborgene Wünsche, mit denen wir unsere Mitmenschen quälen. Eines der zentralen Motive des Horrorfilms ist das der Schuld. Eine kollektive oder auch eine individuelle Schuld steckt hinter den meisten Erscheinungen des Überirdischen. Wie in den peinigenden Alpträumen des Scrooge in Dickens' »Christmas Carol« ist es eine offene Rechnung, ein nie eingestandenes Versagen, das die Nachtmahre hervorbringt. In »The Body Snatcher« von 1943 transportiert Boris Karloff, »der Leichendieb«, die Leiche einer Frau, und plötzlich im Lichtschein eines Blitzes erkennt er in dieser Leiche den Mann, den er umgebracht hatte. In wilder Panik rast er in den Abgrund, kommt dabei um, und wir sehen, wir, die Zuschauer, daß es doch die Leiche einer unbekannten Frau ist, die er transportierte und die dennoch seine Schuld, seine Angst ans Licht bringt. Überhaupt rächt sich Schuld in phantastischer Form ganz unmittelbar und unerbittlich, besonders die, die wir nicht so gerne zugeben. Im Horrorfilm ist die Schuld etwas, das aus dem Grabe

steigt, sich nicht abweisen läßt, das Leben des Protagonisten so lange bedrängt, bis dieser sich offenbart und oft genug daran zerbricht.

Hochgerechnet auf wilde Ekstasen der Gewalt und bluttrunkene Leidenschaften finden wir in Horrorfilmen oft Verletzlichkeit und die Sehnsucht nach Liebe und Zuneigung. In Filmen wie »Duell« von Stephen Spielberg und »Christine« nach einer Vorlage von Stephen King wird die Angst vor der monströsen Perfektion der Technik heraufbeschworen. Nicht mehr Vampire und Wesen zwischen Leben und Tod, Mensch und Tier bedrohen uns, sondern Maschinen, deren Motive wir nicht kennen, aber deren Physiognomie immer schon Bedrohung andeutete. In der Projektion auf eine bizarre Vielfalt angsterregender Wesen sind der Horrorfilm und der Thriller Aufforderungen zur Auseinandersetzung mit der eigenen Angst, derjenigen, die wir ins Kino mitbringen. Vielleicht können wir mit Hilfe der fiktiven Angst eines Filmes etwas über unsere realen Ängste erfahren, nicht über die vor Dunkelheit und Bedrohung. Eher schon über die wahren Ängste, die vor Einsamkeit und Sinnlosigkeit. Einen Film, der reale Angst und realen Schrecken allererst erzeugt, den gibt es wohl kaum. Mit Hilfe der in der Art klassischer Katharsis durchlebten Angst eines Filmes aber könnte auch Erkenntnis verbunden sein. Identitätsprobleme und Angst als Furcht vor der Berührung mit den Problemen, Verletzungen und Deformationen anderer Menschen.

Wenn die Angst am größten ist in einem Film, dann wären wir vielleicht unserer eigenen Angst, uns selbst und unseren Mitmenschen am nächsten.

GLOSSEN

»LIEBE ALLE WAHRHEIT UND LIEBE sie in allem.« Am 28. Oktober 1986 fand im Liechtensteinschen Schaan die feierliche Eröffnung der »Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein« statt, gefolgt von einem zweitägigen Symposium mit dem Thema »Philosophie heute«. In diesen beiden Veranstaltungen wurde Geist und Ziel der Akademie, die schon im April zuvor den Lehrbetrieb aufgenommen hatte, zur Darstellung gebracht. Das ist wörtlich zu nehmen: Es wurden nicht nur Grundsatz-Erklärungen abgegeben, es wurde das Selbstverständnis der Akademie sozusagen in Aktion präsentiert. Davon wird noch zu sprechen sein.

Viel akademische Jugend und viel »Prominenz« universitärer Philosophie waren gekommen zu dieser offiziellen Eröffnungsfeier. Sie wurde eingeleitet durch Prinz Nikolaus von und zu Liechtenstein; er vertritt das kleine Fürstentum im Europarat und beim Hl. Stuhl und ist Präsident des Stiftungsrates der Akademie und Initiator ihrer Einwurzelung in Liechtenstein. Zuvor hatte schon in Irving bei Dallas (Texas) »The International Academy of Philosophy« bestanden (Gründung 1980) und erfolgreich gewirkt. Auf einem großen, von der Academy in Dallas im Jahre 1983 organisierten Symposium kamen die ersten Kontakte zwischen Prinz Nikolaus und Professor Seifert, dem Gründer und Leiter der International Academy zustande. Sie führten schließlich zu der Vereinbarung, den Hauptsitz der Akademie nach Liechtenstein zu verlegen.

Prinz Nikolaus hob hervor, daß die Eröffnung einer freien akademischen Institution im kleinen freien Lande ein singuläres Ereignis bedeute und freudig von den Liechtensteinern

begrüßt würde. Danach legte Professor Seifert das Programm der Akademie dar. Sie soll intensiver Forschung und Lehre dienen, verstanden als Dienst an der Wahrheit. Das Motto der Akademie lautet: »Liebe alle Wahrheit und liebe sie in allem.« Es ist einer antiken Schrift aus der Zeit der Gründung der Platonischen Akademie entnommen, sie war vielleicht sogar eine Art Programmschrift der Akademie.

Philosophie wird hier – ganz im antiken Sinne – verstanden als ein nicht utilitär gebundenes Interesse an der Wirklichkeit, und zwar an dem, was das Wesen der Wirklichkeit ausmacht, dem wir in der immer neuen Haltung des Staunens begegnen. Aber dieses Staunen in seiner Unmittelbarkeit geht zusammen mit größtmöglicher Weite, die Einwände und Gegenpositionen nicht nur ernst nimmt, sondern sie im echten Dialog als Ausgangspunkt nimmt für ein tieferes Eindringen in das Wesen des Wirklichen mit allen seinen inneren Spannungen, mit seiner Komplexität, aber auch mit dem Geheimnis, das es birgt. Der Dialog ist also einem solchen Philosophieren nicht äußerlich, sondern gehört zum Wesen der Wahrheitserkenntnis, wie sie hier angestrebt wird. Gerade der internationale Charakter der Akademie soll dem Dialog eine besondere Weite geben im Dienste der Bemühung um Wahrheit.

Es mag hier angemerkt werden, daß Gelehrte aus 16 verschiedenen Ländern ihre Teilnahme am Lehr- und Forschungsbetrieb der Akademie zugesagt haben in Seminaren, Symposien und Gastvorlesungen. Dabei ist bemerkenswert, daß die Akademie besonderes Interesse in Latein-Amerika und in Polen gefunden hat, wo eine sachzugewandte, nicht resignative Philosophie heute eine Blüte erlebt, die bei uns nicht hinreichend bekannt ist.

Es wird an der Akademie einen Grundkurs geben und »Agora-Diskussionen« an jedem Mittwoch. Darüber hinaus werden Spezialkurse angeboten. Die Erforschung der Geschichte, nicht als Mumien-Sammlung verstanden, sondern als sachzugewandter Dialog, geführt mit denen, die vor uns sich um die Wahrheit bemüht haben. Mit der mittelalterlichen Philosophie verbindet das Programm der Akademie die Auseinandersetzung mit der christlichen Offenbarung. In deutlicher Abgrenzung des philosophischen Erkennens vom Glauben und seinen trans-rationalen Inhalten wird die positive Beziehung gesehen, bejaht und fruchtbar gemacht. Philosophie kann niemals ein Substitut für Religion werden. Deswegen ist der Philosoph, der einen echten Glauben hat, nicht verleitet, eine philosophische Religion anzustreben. »Erneuerung der Philosophie durch den christlichen Philosophen« hieß das Thema eines zwei Jahre vor der Eröffnung der Akademie am gleichen Ort abgehaltenen großen internationalen Symposiums.[1]

Übrigens ist der Dialog die klassische Form des Philosophierens im Bereich der Hochscholastik und die Struktur der »Summa« mit ihrem »Videtur quod« oder »quod non« und dem mannigfachen »sed contra«, und »Respondeo dicendum« hat vorbildlichen Charakter.

Die Akademie ist nicht rückwärts gewandt, sie ist nicht traditionalistisch. Sie weiß sich im Dialog mit Descartes, mit Kant und Husserl, sie ist in ihrem Wahrheitsstreben kritisch und methodisch in ihrem Streben, »zu den Sachen selbst« zurückzukehren, ohne Methodenzwänge. Dabei steht der Mensch im Mittelpunkt der Wesensforschung.

Das alles läuft darauf hinaus, in der heutigen Zeit, unter den heutigen geistigen und gesellschaftlichen Bedingungen und im Hinblick auf die besonderen Anforderungen und Aufgaben, die unsere Zeit an den Philosophierenden heranträgt, bemüht zu sein, das zu verwirklichen, was Platon vorschwebte, als er im Hain des Heros Akademikos eine Stätte des Philosophierens eröffnete. Was der überzeitliche Sinn eines solchen Unternehmens sei, hat Josef Pieper in einem im Jahre 1964 in Berlin gehaltenen Vortrag dargelegt. Es entspricht so genau dem, was sich in diesen drei Tagen in Schaan zeigte, daß ich mir nicht versagen kann, den Passus hier – etwas gestrafft – anzuführen. Pieper hielt übrigens das Einleitungsreferat des Symposiums mit dem Titel: »Die Situation des Philosophierenden

1 In dieser Zeitschrift 1/85, S. 91ff.

heute«. Der Berliner Vortrag ist unter dem Titel »Mißbrauch der Sprache – Mißbrauch der Macht« zu wiederholten Malen erschienen und gerade jüngst wieder in einem Bändchen des Schwabenverlags neu aufgelegt. Er steht in keinem historischen Zusammenhang mit dem Ereignis im Liechtensteinschen Schaan, aber ich könnte mir keine präzisere Kennzeichnung der Grundidee der »Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein« denken als diesen Text, der zeigt, daß die Grundidee *der* Akademie heute genausoviel Bedeutung besitzt wie zu Platons Zeiten.

Hier also zunächst die von Josef Pieper herausgearbeiteten und von ihm als überzeitlich gültig betrachteten Leitsätze der *Platonischen* Akademie.

»Erster Satz: Die Dinge soviel als möglich sehen, wie sie sind, und aus der so ergriffenen Wahrheit . . . leben und wirken. Zweiter Satz: Vor allem von der Wahrheit nährt sich der Mensch . . . Auch die Gesellschaft lebt von der öffentlich präsent gemachten und präsent gehaltenen Wahrheit. Dritter Satz: Der natürliche Ort der Wahrheit ist das Miteinanderreden der Menschen. Wahrheit ereignet sich im Dialog . . ., in der Sprache, im Wort . . . Mit der Ordnung der Sprache ist gemeint: das möglichst unentstellte und möglichst unverkürzte Zuwortkommen von Realität. Von diesen drei Sätzen nun läßt sich sagen, daß sie . . . das Fundament bilden der platonischen Akademie . . . Der Begriff ›akademisch‹ (bezeichnet) etwas über die Zeiten Identisches, etwas sehr wohl Präzisierbares . . . Daß da nämlich inmitten der Gesellschaft eine Zone der Wahrheit eigens freigehalten sei, ein Hegungsraum der unabhängigen Befassung mit Wirklichkeit, in welchem ungehindert gefragt, untersucht, erörtert und auch ausgesprochen werden kann, wie die Wahrheit der Dinge sich verhält. Ein gegen jede denkbare Indienstnahme durch Zwecksetzungen ausdrücklich abgeschirmter Raum, in dem alle außersachlichen Interessen schweigen, ob sie kollektiv sind oder privat, politisch, ökonomisch oder soziologisch.«

Eine Zone für die freie Wahrheitssuche zu schaffen, genau darum geht es bei der Akademie in Liechtenstein. Frei von was? Frei für was? Zunächst geht es um die Freiheit von der erdrückenden Macht des Staates und seiner Bürokratie und all der Hemmnisse, die sich daraus an den staatlichen Mammut-Universitäten ergeben. Das kleine Alpen-Fürstentum bietet einen »Hegeraum«, wie er idealer nicht gedacht werden kann. Die Akademie ist weder eine staatliche noch eine kirchliche Einrichtung. Sie ist staatlich anerkannt, und ein gewisses Überwachungsrecht steht den staatlichen Behörden zu. Aber in den Lehr- und Forschungsbetrieb greift der Staat nicht ein; doch anerkennt er die von der Akademie verliehenen Grade.

Freiheit bedeutet für die Akademie auch Freiheit vom Druck des Meinungsklimas, das an den großen europäischen und amerikanischen Universitäten herrscht und für ein philosophisches Bemühen, wie es die Akademie anstrebt, alles andere als förderlich ist. Gerade um sich mit den Auffassungen, die zu diesem Klima geführt haben, auseinanderzusetzen, bedarf es eines Freiheitsraumes.

An unseren Universitäten herrscht ja weitgehend eine resignative, wenn nicht gar feindliche Einstellung gegenüber den Möglichkeiten einer Philosophie, die zur Metaphysik hin offen ist. Der von Kant grundgelegte, wenn auch keineswegs intendierte Metaphysik-Verlust beherrscht, zusammen mit der vom Positivismus inspirierten Metaphysik-Feindlichkeit die heutige europäisch-amerikanische Universitäts-Philosophie. Philosophie beinhaltet weitgehend den Rückzug auf eine kleine Insel der formalen Rationalität (Symbolische Logik, Linguistik, Wissenschafts-Theorie) oder die eine oder andere Variante des soziologischen, historischen, psychologischen oder strukturalistischen Relativismus; allzu oft aber auch das Absinken der Philosophie in den »diktatorialen Relativismus« der Ideologien.

Die Akademie versteht sich als eine Stätte des Dialoges, und jeder echte Dialog setzt einen gewissen Ausgangs-Konsens voraus, nämlich den, daß es überhaupt das gibt, über das man einen Dialog führen will. Radikaler Relativismus schließt jeden echten philosophischen Dialog aus, verurteilt ihn zur Sterilität, bevor er auch nur begonnen hat.

Freilich für die Begründung der Möglichkeit von Philosophie, als Einsicht in das Wesenhafte im Wirklichen verstanden, dafür muß der Dialog offen sein. Erkenntnis – alle Erkenntnis – zielt auf das ab, was so ist, wie es ist, vor und unabhängig von unserem Erkenntnisbemühen. Einen solchen Dialog wirklich zu führen, erwies sich als ein Grundanliegen der Akademie. Nach der Darlegung von Idee und Aufgabe der Akademie durch deren Gründer und Leiter, Professor Seifert, wollte dieser nicht einfach einem bestätigenden Redner das Wort geben. Ganz bewußt hatte er in der Person von Frau Professor Hersch von der Universität Genf eine hervorragend qualifizierte »Mahnerin« gewonnen und damit zum Ausdruck gebracht, daß man es sich nicht zu leicht machen will und daß man das Bekenntnis zum Dialog wirklich ernst meint. Madame Hersch, die das geistige Erbe von Karl Jaspers so souverän verwaltet, brachte offen zum Ausdruck, daß sie dem kritisch gegenübersteht, was man als den Ausgangs-Konsens der Akademie – ihres engeren und weiteren Mitarbeiter-Kreises – betrachten darf. Die eindringliche Betonung der mahnenden Rolle, die dem heutigen Philosophen zufällt, angesichts des geistigen Chaos unserer Zeit und der aus ihm resultierenden politisch-gesellschaftlichen Verwirrung, verband Madame Hersch mit der nicht weniger eindringlichen Mahnung, die Bedingtheit und Begrenztheit menschlichen Erkennens nicht aus dem Auge zu verlieren.

Freiheit für den echten Dialog, das gehört ganz offensichtlich zu den Grundanliegen der Träger der Akademie.

Dialogisch war auch der Aufbau des Vortrags- und Diskussionsprogramms des ersten Tages des Symposiums – der Einführungsvortrag von Josef Pieper hatte noch am Abend des Eröffnungstages stattgefunden. Hans-Georg Gadamer, der Heidelberger Altmeister der Hermeneutik, sprach über »Geschichtlichkeit und Wahrheit« mit der geistvollen Eindringlichkeit, die man bei ihm gewohnt ist. Die Hermeneutik, die Verstehens-Kunst und -Kunde – sie führt uns vom Text zur Sache und von dieser wiederum zum Text –, bringt uns die historische Eingebundenheit allen Philosophierens zum Bewußtsein. Daraus ergibt sich die Problematik des Wahrheitsanspruches von Philosophie. Das bedeutet nicht unbedingt, die Philosophie dem Relativismus auszuliefern, aber das Problem bleibt und der historische Relativismus, den Dilthey, der Vater der philosophischen Grundlegung der Hermeneutik, nie eigentlich hat überwinden können, ist nicht dadurch wirklich erledigt, daß man die logische Selbstaufhebung jeglicher Form von Relativismus zeigt. Heidegger hat einmal gesagt, das Argument der Selbstaufhebung des Relativismus habe etwas Überfallartiges. Seifert wies in seinem Gegenreferat zu Gadamer – es hatte den Titel »Erkenntnis ungeschichtlicher Wahrheit und die Geschichtlichkeit des Menschen« – darauf hin, daß bei Augustinus die Überwindung der Skepsis durch die Analyse alles dessen, was in ihr als Wahrheit vorausgesetzt wird, nicht als eine rein logische »Erledigung« der Skepsis erfolgt, sondern daß mit dem »fallor sum« ein vielfacher und tiefer Einblick in das Wesen des Denkens und des Denkenden gewonnen wird. Die sehr sachliche, sehr lebhafte und sehr förderliche Diskussion wurde geleitet von dem langjährigen Rektor der Münchner Universität und jetzigem Präsidenten der Katholischen Universität Eichstätt, Professor Nikolaus Lobkowicz. Es war ein Dialog mit einem Resultat. Es wurde die innere Spannung, die im Menschen selber liegt, deutlich: Er ist zugleich offen für überzeitliche Wahrheit und zugleich in Bedingtheiten eingebunden, vor allem auch geschichtlicher Natur, die ihn – wie Lobkowicz es ausdrückte – zur Bescheidenheit mahnen. Philosophie ist als ein menschlich-kreatürliches Bemühen durch die Erkenntnis des geschichtlichen Einschlags dieses Bemühens nicht als ein trügerisches und fruchtloses Tun erwiesen, noch kann sie sich in ihrem wahren Wesen bewahren ohne das kritische Bedenken der Bedingungen, unter denen sie steht und sich zu realisieren hat. Also weder Fausts ». . . und sehe, daß wir nichts wissen können« noch des Schülers behagliches »Denn was man schwarz auf weiß besitzt, kann man getrost nach Hause tragen«.

Was sich fernerhin zeigte, war eine fast überraschende Verstehensnähe zwischen generationsmäßig so weit getrennten Gesprächs-

partnern. Gadamer, der weise »great old man« deutscher Philosophie, in voller Frische im geistigen Kampf stehend (geb. 1900) und Josef Seifert, nicht minder hellwach im Aufgreifen, Mitgehen und Replizieren (geb. 1945), »verstanden sich« offensichtlich in hohem Maße bei aller Verschiedenheit der Standorte, von denen aus sie auf die *eine* Sache blickten, und auch der Schlußfolgerungen, die sich daraus jeweils bezüglich der Grundauffassung von Philosophie und Philosophieren ergaben. Sollte hier so etwas wie eine Affinität im Sprung über die Zwischengeneration am Werke sein? Jedenfalls war die strenge Sachlichkeit des Argumentierens erfrischend. Darf man hoffen, daß die fatale Schlag-Kraft des »argumentum ex progressivitate«, das jeden echten Dialog erschlägt, im Schwinden ist?

Der Dialog zusammen mit der Grundfrage danach, wie ein Etwas der Wirklichkeit »aussieht«, wie sein *Eidos*, sein Wesens-Antlitz beschaffen ist, ist platonisches Erbe – gehört zu der großen Mitgift, die Platon gerade auch durch die Gründung seiner Akademie dem abendländischen Denken mitgegeben hat auf seinen langen, langen Weg. Das wurde in diesen Tagen auf eine unverwechselbare Weise wieder als etwas überaus Kostbares sichtbar. Es zeigte sich auch in der Vielfalt der anderen Vorträge und Diskussionen, über die hier nicht berichtet werden kann. Was ich in meinem Bericht über das große Symposium, das zwei Jahre vor der Eröffnung der Akademie am gleichen Orte stattfand, schrieb, das möchte ich heute wiederholen: »Es drängte sich das Bild auf, daß sich in Liechtenstein ein philosophisches Orchester versammelte und sich einstimmte für eine große Symphonie. Wie wenn, von unsichtbarer Hand verteilt, Noten auf den Pulten gelegen wären und ein Zusammenklang erfolgte und eine Einheit in der Vielfalt sich manifestierte.«[2]

Balduin Schwarz

2 Ebd., S. 95.

PROFILE DER KIRCHE IN DEUTSCHland. – Aus einem Statement, vorbereitet für den Aachener Katholikentag. – Wir leben in und mit der Kirche in Deutschland, sehen und erfahren sie und sind durch Gewöhnung in mancherlei Hinsicht ihr gegenüber blind. Fragen wir also einen Gläubigen, der nicht in ihr lebt, sie von außen betrachtet und erfährt. Wie sieht er die Kirche in Deutschland?

Stichwortartige Antworten:

Er sieht und erfährt sie vor allem als eine reiche, sehr reiche Kirche. Es fließt in ihr viel Geld, und diese Kirche finanziert sehr viele Aufgaben in und außerhalb des Landes. Überspitzt gesagt, ist sie so etwas wie der »Zahlmeister der Weltkirche«. Aber – und das ist fast unvermeidlich – dieser finanzielle Reichtum prägt auch das Erscheinungsbild dieser Kirche, die Mentalität ihrer Leitungen sowie den gesamten sozialen Unterbau dieser Kirche.

Ferner fällt dem Betrachter auf die gute Verwaltung der Kirche hierzulande. Sie funktioniert. Ihre Verbände, Laiengruppen und -vereine sind hervorragend organisiert. Fast alle haben eine Geschichte, die in vielen Fällen weit über 100 Jahre alt ist. Sie sind nicht aus dem Boden gestampfte potemkinische Dörfer, sondern historisch gewachsen und haben auch heute noch Aufgaben und Funktionen von sowohl kirchlicher als auch gesellschaftlicher Bedeutung. Auch sie verfügen über Bürokratien und Organisationen von hoher Perfektion, so daß sie sich zum Teil gegenseitig im Wege stehen. Ohne daß diese Apparaturen steril und immobil werden müßten, strahlen sie doch fast nichts oder nur wenig aus.

Unser Betrachter hat den Eindruck, daß die gesellschaftlichen Aktivitäten der katholischen Verbände die Kirche in Deutschland in eine enge Bindung an den Staat führen. Die Kirche in Deutschland ist sicher nicht staatsfromm, gewiß aber staatsnahe, sie begreift sich staatserhaltend, wenn sie auch nie obrigkeitshörig war wie die protestantischen Kirchen in Deutschland.

Kirche und Katholiken in Deutschland sind des weiteren geprägt vom großen Glaubensbruch der Reformation mit allen seinen Folgen. Kirche und Katholiken in Deutschland

sind sich bewußt, Land der Reformation zu sein, sie verstehen sich als Vorreiter der ökumenischen Bewegung und als ältester Arbeiter im Weinberg beim Abbau der Trennung.

Endlich: Obgleich die Kirche in Deutschland außerordentlich stark in Mitleidenschaft gezogen wurde durch die Teilung des Landes nach dem Zweiten Weltkrieg, stellt unser Beobachter fest, daß dieses Faktum samt Folgen die Masse der Katholiken des Landes nicht berührt, weil nicht bewußt ist. Dabei lebt die Kirche in der DDR mit der Kirche in der Bundesrepublik symbiotisch: jene erhält von dieser alles, was sie zum materiellen Leben und Überleben benötigt. Sie vergütet diese Gaben der Katholiken der Bundesrepublik mit einer exemplarischen Ausstrahlung christlichen Lebens. Unser Beobachter wird nachdenklich, wenn er erfährt, daß es in der DDR eine Million Katholiken neben 7 Millionen evangelischen Christen und 8 Millionen Menschen gibt, die keiner Religionsgemeinschaft angehören, wenn er erfährt, daß schon im 18. Jahrhundert in dieser hochgradigen Diaspora Mitteldeutschlands zwei Generationen genügten, um den Glauben sterben zu lassen und daß diese Kirche Mitteldeutschlands immer »Nachschub« aus den katholischen Regionen zum Überleben benötigte. Und daß nun seit 1961 nichts mehr an »Nachschub« in dieses Land einströmen kann. Wird die Kirche Mitteldeutschlands überleben? Sollte das nicht ein Gebetsanliegen der Katholiken in der Bundesrepublik sein?

Statt dessen hier viele Fernstenliebe, Friedensbekundung, Öko-Verantwortung und Einsätze gegen Kattenhofen und Wackersdorf. Alles in Ordnung. Das alles muß nicht wegführen vom zentralen, nicht austauschbaren, absolut einmaligen Geheimnis, das die Kirche ist. Wenn die Gefahr bestehen sollte, daß eine apparatemäßige Effizienz und Perfektion den Blick auf sie und ihr Wesentliches eher verstellt als freisetzt, dann müßten Bastionen geschleift werden, damit das Geheimnis Kirche wieder deutlich sichtbar wird.

Franz Greiner

Francis A. Sullivan SJ, Nordamerikaner, geboren 1922, Eintritt in die Gesellschaft Jesu 1938, lehrt an der Gregoriana Dogmatik, Direktor des Instituts für Theologie der Spiritualität. Den Beitrag auf Seite 12 übertrug aus dem Amerikanischen August Berz.

Der Beitrag auf Seite 17 ist entnommen der Arbeit Hans Urs von Balthasars: Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Einsiedeln ^{1}1976, S. 15-20.

Oskar Simmel SJ, geboren am 26. November 1913 in Haar bei München, gestorben am 19. November 1986 in München-Kleinhadern. Jesuit 1934, Priester 1943; 1952 Redakteur der »Stimmen der Zeit«, 1967 bei Radio Vatikan, 1970 theologischer Berater im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1973 Ressortleiter beim »Rheinischen Merkur«, 1979 Mitarbeiter des Erzbischofs von München und Freising; langjähriges Redaktionsmitglied dieser Zeitschrift.

Den Text auf Seite 38 übersetzte aus dem Italienischen Christoph Schönborn.

Paul Josef Cordes, geboren 1934 in Kirchhundem (Paderb.); Priester 1961, Bischof 1976 mit Titularsitz in Naisso (Dazien); Vizepräsident des Päpstlichen Rates für die Laien.

Thomas N. Hart, geboren 1939 in Milwaukee (Wisc.), verheiratet, lehrte zunächst Dogmatik an der School of Theology der Jesuiten in Berkely, später an der University of Seattle. Den Beitrag auf Seite 66 übertrug aus dem Amerikanischen Bettina Halbe.

Josef Schnelle, geboren 1949 in Rheydt, lebt in Köln und arbeitet als Autor und Filmkritiker für verschiedene Funkanstalten und Zeitungen. Der Text auf Seite 83 ist identisch mit dem Vortrag, den Schnelle auf der Jahrestagung Katholischer Filmarbeit 1985 gehalten hat.

Balduin Schwarz, geboren 1902 in Hannover, lehrte 1931 Philosophie an der Universität Münster, 1934 in Fribourg, 1938 in Limoges, 1941 in den USA (bis 1963 an der Fordham-University in New York); bis 1974 war er ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Salzburg.

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Verantwortlicher Redakteur: Franz Greiner. Anschrift des Verlags: Sürtherstr. 107, 5000 Köln 50, Tel.: 02 21-39 29 13; der Redaktion: Heigelstr. 4, 8000 München 90, Tel.: 0 89-64 46 92. – Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich. Bezugspreis: Einzelheft DM 12,–; das Jahresabonnement (sechs Hefte) DM 50,–; für Studenten DM 32,–, jeweils zuzüglich Versandgebühr. Für die Schweiz: Einzelheft sfr 11,–; Jahresabonnement sfr 49,–, einzahlbar bei Postscheckkonto Basel 40-11.07; für Österreich entsprechend S 70,–; S 350,–, einzahlbar bei Bankhaus Schelhammer & Schattera, Wien, freies S-Konto Nr. 519.185; für alle zuzüglich Versandgebühren. Das Abonnement gilt als verlängert, wenn die Kündigung nicht bis zum 15. Mai bzw. 15. November erfolgt. – Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nur dann zurückgeschickt, wenn Rückporto beiliegt; Besprechungsexemplare nur, wenn sie angefordert wurden und die Rücksendung ausdrücklich gewünscht wird. – Erfüllungsort und Gerichtsstand: Köln (für die Leistungen des Verlages Bonifatius-Druckerei Paderborn)

Für Herstellung: Vertrieb und Inkasso: Verlag Bonifatius-Druckerei GmbH, Liboristr. 1-3, 4790 Paderborn
Gesamtherstellung: Bonifatius-Druckerei GmbH Paderborn

Der Inlandsausgabe dieses Heftes ist ein Prospekt des Bonifatius-Verlages Paderborn beigelegt.

»Selig, die verfolgt werden um der Gerechtigkeit willen« (Mt 5,10)

Von Karl Kertelge

1. Urchristliche Grenzerfahrungen

Verfolgung zu erleiden ist im Neuen Testament ein aktuelles Thema. In Apg 8,1 ist die Rede von »einer großen Verfolgung« *διωγμὸς μέγας* , die »an jenem Tag (mit dem Martyrium des Stephanus) über die Kirche in Jerusalem hereinbrach«. Verfolgung und Vertreibung waren das Schicksal der jungen Christengemeinde, in Apg 8 näherhin der Gruppe der griechischsprechenden Judenchristen um Stephanus (um 33/34 n. Chr.). Und Paulus, der zunächst selbst »die Kirche Gottes über die Maßen verfolgte« (Gal 1,13), wird als bekehrter Christ und »berufener Apostel« (Röm 1,1) in die Welle der Verfolgung mit hereingezogen, der die Christen schon sehr früh vornehmlich von jüdischer Seite ausgesetzt waren – nicht zuletzt auch wegen ihrer erfolgreichen Missionstätigkeit unter Juden und Heiden.[1] Diese ersten Erfahrungen von Verfolgung, die nach Umfang und Intensität begrenzt blieben, wurden im wachsenden Christentum der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts durch neue und andersartige Bedrängnisse überholt.

Besonders der *erste Petrusbrief* läßt eine Situation erkennen, in der die Christengemeinden unter verschiedenen Nachstellungen zu leiden haben, die zum Teil einen politischen Charakter annehmen. Nach 1 Petr 4,12 kommen die Leiden über die Christengemeinden »wie eine Feuersbrunst«. Es sind Leiden, die ihren »Brüdern in der ganzen Welt auferlegt sind« (5,9).[2] Für die betroffenen Christen stellten die auferlegten Leiden *Prüfungen* dar, die sie nicht in einen militanten Gegensatz zu ihren Bedrängern brachten, sondern die sie ihre Existenz als »Anteil an den Leiden Christi« begreifen ließen (4,13). In der Nachfolge ihres Herrn wissen sie sich dazu verpflichtet, auf

---

1 So nach Apg 13,50; 17,5.13 u. ö. und besonders nach den Selbstzeugnissen des Paulus 2 Kor 11,23-26; 1 Thess 2,14-16.

2 Im Hintergrund dieser Leidensparänese des 1 Petr ist wohl die Verfolgungswelle zu sehen, die durch den von Kaiser Domitian angeordneten Kaiserkult, also die kultische Anerkennung seines Gottkaisertums, besonders über die Christen gekommen war. Allerdings ist hierbei nicht an eine gezielte Aktion gegen die Christen zu denken. Vielmehr verdient Goppelts Urteil Beachtung: » ›Die Verfolgung‹ durch Domitian war also in Wirklichkeit nur die besondere Verschärfung einer ständigen Gefährdung« (L. Goppelt, Die apostolische und nachapostolische Zeit. In: Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 1. Göttingen 1962, S. 75). Vgl. auch N. Brox, Der erste Petrusbrief (EKK 21). Zürich/Neukirchen 1979, S. 239: »Der Verweis auf die ebenfalls leidenden Bruderkirchen ist übrigens ein typisches Element der altchristlichen Märtyrer-Atmosphäre und der gegenseitigen Bestärkung unter Verfolgungsbedingungen.«

Vergeltung zu verzichten (3,9) und, wie er, auch »für gute Taten zu leiden« (3,17).

Das Verhalten der Christen gegenüber ihren Verfolgern war dabei nicht resignierend, sondern ein Ausdruck des Zeugnisses, zu dem sie sich im Glauben berufen wußten. Für die Verfolger kann der Christ selbst im Erleiden des Martyriums noch beten (so Stephanus in Apg 7,60 nach dem Beispiel Jesu am Kreuz, Lk 23,34). Er befolgt damit die entsprechende Weisung Jesu aus der »Feldrede« bzw. »Bergpredigt«, Lk 6,28 (= Q)[3]: »Segnet, die euch fluchen, betet für die, die euch bedrängen« (Par. Mt 5,44b: »Betet für die, die euch verfolgen«).[4]

Vermögen die Christen nach 1 Petr 2,13 selbst in der Verfolgung noch die urchristliche »Regel« von Röm 13,1-7 und Mk 12,17 Parr. aufrechtzuerhalten und »jeder menschlichen Obrigkeit um des Herrn willen untertan« zu sein, so kommt in der *Offenbarung des Johannes* dagegen die antichristliche Gestalt staatlicher Gewalt gegenüber der Gemeinde der Glaubenden so unverstellt in den Blick, daß dieser nur noch die »Standhaftigkeit« und »Glaubenstreue« des Martyriums bleibt (13,10.15).[5] Und Märtyrersituation spiegelt dieses letzte Buch der Bibel allenthalben wider. Stellen wie 17,5f. lassen dabei die Hauptstadt Rom (»Babylon, die Große«) als besonders verantwortlich für die gesamte hier vorausgesetzte »bisherige Verfolgungsgeschichte«[6] erkennen.

Die Bedrängnisse und Nöte, die Christen in dieser frühen Zeit von seiten staatlicher Gewalt und noch mehr von der sie umgebenden Gesellschaft erfahren haben, waren zwar keine systematisch angelegten Verfolgungen, sondern eher Einzelaktionen aus situationsgebundener Veranlassung. Aber sie stellten eine ernste Herausforderung für den Weg des jungen Christentums dar, die eine entsprechende Grundorientierung notwendig machte. Diese Grundorientierung fanden die Christengemeinden in erster Linie in ihrer Glaubensbindung an Jesus Christus als ihren wahren Kyrios und Retter. Das christologische Glaubensbekenntnis, das zunächst seinen »Sitz im Leben« im Gottesdienst, besonders in Taufe und Eucharistie, hat, entwickelt in der Zeit der Glaubensprüfung seine identitätsstiftende Kraft auch und besonders zur Abgrenzung und zur Abwehr des totalitären Herrschaftsanspruchs gesellschaftlicher und staatlicher Gewalten. Eine solche Abgrenzung gegen feindselige Einstellungen in der Umwelt hat dann auch das Bewußtsein der Christen verstärkt, »Fremdlinge« in dieser Welt zu sein. Als »Fremdlinge

3 Vgl. H. Schürmann, Das Lukasevangelium (HThK III,1). Freiburg 1969, S. 345.

4 Vgl. auch das entsprechende Mahnwort in Röm 12,14.

5 Vgl. U. B. Müller, Die Offenbarung des Johannes (ÖTK 19). Gütersloh 1984, S. 252f., S. 257-260 (Exkurs: Der römische Kaiserkult).

6 Müller, a.a.O., S. 289: ». . . zu der die Neronische Verfolgung wie Verfolgungen unter Domitian gehören.«

in der Diaspora« spricht der erste Petrusbrief seine Adressaten an (1,1.17), als »Pilger und Fremdlinge« (2,11),[7] die ihre »Auserwählung« gerade im Gegenüber zu den Heiden durch einen vorbildlichen Lebenswandel zu bewähren haben, um so deren Verleumdungen gegen sie zu widerlegen (2,12). Allerdings ist die mit einer solchen Selbstbestimmung verbundene Gefahr der ständigen konfliktbereiten Distanz zur umgebenden Gesellschaft nicht zum durchgehenden Kennzeichen des Christentums geworden. Vielmehr geht das Bewußtsein *eschatologischer* Fremdheit der Christen in dieser Welt durchaus zusammen mit einem auf Überwindung und Integration gerichteten Umgangsstil der missionstreibenden Kirche, wie schon im Neuen Testament besonders das Werk des Lukas erkennen läßt.

In diesen Kontext gehören auch die *Verfolgungslogien* der Evangelien. Sie bringen zum Ausdruck, daß die Bedrängnisse, die Christen in ihrer Zeit erfahren, nicht überraschend sind; sie sind vielmehr von Jesus selbst *vorhergesehen* und werden durch den impliziten Rückbezug auf den Leidensweg Jesu zum Kriterium echter Christlichkeit. Ausdrücklich kennzeichnet Joh 15,20 das Wort Jesu als ein Wort der »Erinnerung« für die entsprechende Situation: »Denkt an das Wort, das ich zu euch gesprochen habe: Der Knecht ist nicht größer als sein Herr. Haben sie mich verfolgt, so werden sie auch euch verfolgen.« Das Geschick der (johanneischen) Gemeinde wird in diesem Wort mit dem Geschick Jesu selbst verbunden. In der Weise der »Erinnerung« wird diese Verbundenheit, die von Jesus selbst intendiert ist, der Verfolgung leidenden Gemeinde zur Quelle ihres Bestehens.[8]

Im Hintergrund dieses Wortes steht die Spruchtradition der synoptischen Evangelien bzw. ihrer Quellen. An mehreren Stellen haben diese Evangelien Worte Jesu bewahrt, die eine vorhersehende Deutung der Verfolgungssituation beinhalten, in die die Jüngergemeinde in der Nachfolge Jesu kommen wird. Hierzu gehört die Ankündigung von Verfolgungen im Rahmen der apokalyptischen Rede Mk 13,9-13 (Par. Lk 21,12-17), die der Evangelist Matthäus zum Teil an früherer Stelle bringt und, als Jüngerbelehrung gestaltet, der »Aussendung der Jünger« anfügt: 10,17-22 (vgl. Lk 12,11f.). Hierzu gehören schließlich auch die Verfolgungslogien der »Bergpredigt« (Mt 5,10.11f., Par. Lk 6,2f.), auf die im folgenden näher einzugehen ist.

---

7 Vgl. auch 1 Clem 1,1.

8 Allerdings ist in Joh 15,20 das »dualistische« Grundverständnis des Verhältnisses von »Kirche« und »Welt« nicht zu übersehen, dessen gefährliche Einseitigkeit nur im Ganzen des vierten Evangeliums soteriologisch aufgehoben erscheint. Hierzu R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 3. Teil (HThK IV,3). Freiburg 1975, S. 131f.; J. Becker, Das Evangelium nach Johannes (ÖTK 4,2). Gütersloh ^{2}1984, S. 489-491 (mit leichter Kritik an Schnackenburgs »positiver« Interpretation des Missionsaspektes in V. 20c).

2. Die doppelte Seligpreisung der Verfolgten in Mt 5,10.11f.

Zu den Eigentümlichkeiten der Seligpreisungen in Mt 5,1-12 gehört es, daß die Seligpreisung der Verfolgten zweimal dargeboten wird: in V. 10 und 11, allerdings in unterschiedlicher Form. Übereinstimmend mit der Überlieferung der Makarismen in Lk 6,20-23, bringt Matthäus an letzter Stelle (V. 11) die Seligpreisung der Verfolgten in der Form der direkten Anrede: »Selig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen . . . « (Mt 5,11). Allerdings spricht die Lukasfassung nicht von »verfolgen«, sondern von »hassen« und »ausschließen« (V. 22). Beiden Fassungen liegt offenkundig die Überlieferung der Logienquelle (Q) zugrunde, wobei literarkritisch zu entscheiden wäre, ob die für die Logienquelle vorauszusetzende Version der Seligpreisung bereits von »Verfolgung« sprach oder ob Matthäus dieses Wort eingeführt hat, um den in der letzten Seligpreisung angesprochenen Sachverhalt der Feindseligkeiten, die die Christen zu ertragen haben, eindeutig als Verfolgung zu kennzeichnen. Für letzteres spricht das besondere Interesse, das Matthäus am Verfolgungsmotiv zeigt, indem er dieser letzten Seligpreisung eine vorletzte – in seiner Reihung die achte – mit eben demselben Motiv vorausstellt, allerdings in formaler Angleichung an die vorhergehenden sieben Seligpreisungen als Aussage in der dritten Person:

»Selig, die Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen, denn ihrer ist das Himmelreich« (V. 10).

Damit werden die Verfolgten als Gruppe nach den vorhergenannten »Armen«, »Trauernden«, »Sanftmütigen« usw. aufgeführt und mit ihnen zusammengeschlossen, so daß die Seligpreisung der Verfolgten jetzt auch durch diese neue Zuordnung zum vorhergehenden Zusammenhang ihre Bedeutung erhält. Dies gilt es jedenfalls für die Interpretation der Seligpreisung der Verfolgten nach Matthäus zu bedenken.

Die exegetischen Probleme, die mit den verschiedenen Fassungen der Makarismen bei Matthäus und Lukas sowie in der diesen beiden Evangelien zugrunde liegenden Logienquelle gestellt sind, können hier nicht so ausführlich behandelt werden, wie es für eine eingehende Interpretation wünschenswert erscheint. Hierzu ist auf mehrere neuere und neueste Kommentare und Spezialuntersuchungen zur Bergpredigt zu verweisen.[9] Da uns besonders an der Seligpreisung der Verfolgten liegt, wie sie bei Matthäus überliefert ist, ist

9 Vgl. besonders E. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2). Göttingen 1973; U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband (EKK 1.1). Zürich/Neukirchen 1985; R. Schnackenburg, Matthäusevangelium 1,1-16,20 (Die Neue Echter Bibel). Würzburg 1985; J. Gnilka, Das Matthäusevangelium I (HThK I,1). Freiburg 1986; A. Sand, Das Evangelium nach Matthäus (RNT). Regensburg 1986, sowie speziell zur Bergpredigt bzw. zu den Seligpreisungen J. Dupont, Les Béatitudes. I-II. Paris ²1969; III. Paris 1973; P. Hoffmann, Die Auslegung der Bergpredigt I-V. In: BiLe 10/11 (1969/70); H. Frankemölle, Die Makarismen (Mt 5,1-12; Lk 6,20-23). Motive und Umfang der redaktionellen Komposition. In: BZ N.F. 15 (1971), S. 52-75;

auf die Lukasfassung des letzten Makarismus nur so weit einzugehen, als mit ihr auch die Vorgeschichte der entsprechenden Seligpreisung der Verfolgten (Mt 5,11) in der Logienquelle zu erhellen ist.

a) Die vierte Seligpreisung der Logienquelle

Es ist davon auszugehen, daß Lk 6,20-23 weitgehend – der Zahl und dem Umfang nach, aber auch nach Form und Inhalt – die Überlieferung der Makarismen aus der Logienquelle auf der dem Evangelisten vorgegebenen jüngsten Überlieferungsstufe bewahrt hat.[10] Danach ist damit zu rechnen, daß Matthäus den aus der Logienquelle übernommenen Grundbestand von vier Makarismen nicht nur ausgeweitet, sondern auch stärker bearbeitet hat als Lukas. Matthäus sind jedenfalls die über die Lukasfassung hinausgehenden interpretierenden Zusätze in der ersten und vierten Seligpreisung zuzuschreiben, wahrscheinlich auch die Fassung der Makarismen in V. 3-10 in der dritten Person.[11] Danach liegt auch nahe, die Abweichungen in der letzten Seligpreisung, der neunten bei Matthäus und der vierten bei Lukas, dem ersten Evangelisten zuzuschreiben, so daß Lukas auch hier die ursprünglichere Fassung bewahrt hätte. Dies läßt sich allerdings nur mit großem Vorbehalt behaupten und betrifft sicher die Angabe »um des Menschensohnes willen«. Ein synoptischer Vergleich zeigt, daß zwar die Grundstruktur der Seligpreisung auf beiden Seiten übereinstimmt, daß die Zahl und die Benennung der einzelnen Handlungsaussagen aber bemerkenswert voneinander abweichen. Gemeinsam ist beiden Fassungen das Wort »schmähen« (*ὀνειδίσωσιν*) und das Motiv der Verleumdung in jeweils unterschiedlicher Formulierung. Eine genauere Einzelanalyse käme wohl zu dem Urteil, daß Matthäus eine vorgegebene Textfassung mit den beiden Motiven der »Schmähung« und Verleumdung durch das eingeschobene Motiv der »Verfolgung« erweitert hätte. Andererseits dürfte sich Lukas wahrscheinlich auf eine schon

G. Strecker, Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar. Göttingen 1984; J. Lambrecht, Ich aber sage euch. Die Bergpredigt als programmatische Rede Jesu (Mt 5-7; Lk 6,20-49). Stuttgart 1984; H. D. Betz, Studien zur Bergpredigt. Tübingen 1985; H. Weder, Die »Rede der Reden«. Eine Auslegung der Bergpredigt heute. Zürich 1985; I. Broer, Die Seligpreisungen der Bergpredigt. Studien zu ihrer Überlieferung und Interpretation (BBB 61). Bonn 1986.

10 Vgl. Schürmann, a.a.O., S. 336.

11 Hierzu etwa Luz, a.a.O., S. 201 (»bei Mt . . . inhaltliche Verschiebung zur Paränese«); Gnilka, a.a.O., S. 117f. (». . . um der Paränese willen, die ganz auf die Gemeinde ausgerichtet ist«). Anders S. Schulz, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten. Zürich 1972, S. 77 (der aus formgeschichtlichen Gründen die Makarismen in der dritten Person für ursprünglicher hält). Sehr grundsätzlich zum Problem und besonders methodisch interessiert Broer, a.a.O., S. 15-38 (zwei verschiedene Q-Traditionen bei Mt und Lk). – Lukas dürfte im zweiten und dritten Makarismus jeweils das verstärkende »jetzt« (*νῦν*) eingefügt haben.

durch das Motiv des »Ausschlusses« nach vorne erweiterte Textfassung gestützt haben, der er das allgemeinere Motiv des »Hasses« noch vorangestellt hätte.[12]

Vor allem ist zu beachten, daß die vierte Seligpreisung der Logienquelle, für die eine authentische Fassung nur schwer zu gewinnen ist, anders als die vorangehenden drei einen Sachverhalt anspricht, der so erst auf die *nachösterliche* Jüngergemeinde zutrifft. Durch diesen aktuellen Situationsbezug gewinnt die Überlieferung der Logienquelle auch für die Seligpreisung der »Armen«, »Hungernden« und »Weinenden« eine neue »Aktualität«. Hiermit wird nicht nur entsprechend der ursprünglichen Intention Jesu die Verheißung Gottes an die ihr entsprechenden richtigen Adressaten gebracht, sondern es werden die Kriterien für die Nachfolge Jesu in der nachösterlichen Jüngergemeinde vorgestellt. Die Seligpreisungen, insbesondere die Seligpreisungen der »um des Menschensohnes willen« Angefeindeten, haben kriterielle Bedeutung für wahre Jüngerschaft in der Zeit der Kirche. Die hierbei vorausgesetzten Verhältnisse der Jesusjünger inmitten einer feindlich gesinnten Umgebung mögen für die Christengemeinden dieser frühen Zeit durchaus charakteristisch gewesen sein. Sie empfanden die Seligpreisung, die Jesus den Bedürftigen und Notleidenden zugesprochen hatte (6,20f.), durchaus als für sie einschlägig, so daß im bewußten Zusammenschluß mit diesen ursprünglichen Adressaten der Verheißung Jesu sein Wort für sie zu einem aktuellen Trostwort geworden war. Als »Trostwort« in einer Zeit der äußeren Bedrängnis läßt sich daher dieser vierte Makarismus zusammen mit seinem Nachsatz in V. 23 gut verstehen. Damit war allerdings auch die Möglichkeit weiterer Aktualisierung des ursprünglichen Verheißungswortes Jesu gegeben. So wurde die Seligpreisung derer, die um ihres Glaubens willen Verfolgung leiden mußten – wie die Judenchristen nach ihrem offiziellen Ausschluß aus dem jüdischen Synagogenverband[13] und die Juden- und Heidenchristen in den der heidnischen Staatsgewalt direkter ausgesetzten Gemeinden der Großstädte des römischen Imperiums –,[14] nun auch für diese zu einem Stück Trosterfahrung. Den Trostcharakter der Seligpreisung haben beide Evangeli-

12 Da im folgenden Lk 6,27 (Q) von »hassen« (*τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς*) die Rede ist, Lukas sonst aber diese Vokabel nicht redaktionell setze, möchte Schürmann, a.a.O., S. 333, für dieses Motiv in 6,22 allerdings auch Q-Tradition annehmen. Zu einer möglichen Rekonstruktion vgl. auch Schulz, a.a.O., S. 452-454, und H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu (FzB 34). Würzburg 1978, S. 50.

13 So nach Lk 6,22: ». . . und wenn sie euch ausschließen«.

14 Dies bringt besonders Matthäus mit den Stichworten »Verfolgung« und »verleumderisch« (*ψευδόμενοι*, 5,11) zum Ausdruck. Vgl. Gnilka, a.a.O., S. 128: »Inzwischen hat sich die Verfolgungssituation gewandelt. Die Gemeinde wird von heidnischen Instanzen bedrängt.« Vgl. auch Luz, a.a.O., S. 214 (». . . in der Zeit Domitians«). Eine entsprechende Anwendung ist aber auch in der Fassung des Lukas möglich und vom Evangelisten wohl mit ins Auge gefaßt.

sten mit dem abschließenden Aufruf zu Freude und Jubel (aus Q) erhalten und unterstrichen (Mt 5,12; Lk 6,23). Dadurch wird diese Seligpreisung sogar zum »Höhepunkt«[15] der ganzen Reihe.

b) Die Seligpreisung der Verfolgten nach Matthäus

Nach Matthäus hat Jesus bei seinem Trostwort für die bedrängte Jüngergemeinde besonders die »Verfolgten« im Auge. Gezielt setzt der Evangelist das Stichwort »verfolgen« (V. 11: *διώξωσιν*) bzw. »die verfolgt werden« (im Perfekt[16], V. 10) ein. Und damit bezeichnet er nicht nur eine typische Situation der Kirche, sondern er stellt den christlichen Adressaten seines Evangeliums die in einzelnen Gemeinden vorhandene Verfolgungssituation als nahe Möglichkeit auch für sie vor.

Dabei kommt im Zusammenhang der *achten Seligpreisung* eine besondere Bedeutung zu: »Selig, die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten, denn ihrer ist das Himmelreich«. Verfolgungen kommen über die Jüngergemeinde *um Jesu willen;* dies hält der Evangelist mit der letzten Seligpreisung in V. 11 ausdrücklich fest: »wenn . . . sie alles Böse gegen euch aussagen in verleumderischer Weise um meinetwillen«. Das betont ans Ende gesetzte »um meinetwillen« bezieht sich auch auf die beiden ersten Aussagen dieses Satzes: »wenn sie euch schmähen und verfolgen . . . «. Christen werden verfolgt, weil sie zu Jesus gehören und sich zu ihm bekennen. Dies gilt prinzipiell für die Jüngergemeinde. In V. 10 wird darüber hinaus der Grund der Verfolgung mit »um der Gerechtigkeit willen« angegeben. Auf das Stichwort »Gerechtigkeit« legt Matthäus in seinem Evangelium besonderen Wert.[17] Er wird auch an dieser Stelle betont die »Gerechtigkeit« als konkrete Angabe für den Grund des Leidens der Christen eingesetzt haben.

Aber was bedeutet dieses Wort? Inwiefern stellt es eine Konkretion des Verfolgungsgrundes dar? An den verschiedenen Stellen, an denen das Wort »Gerechtigkeit« im Matthäusevangelium begegnet, werden in unterschiedlicher Intensität zwei Aspekte des alttestamentlich-jüdischen Gerechtigkeitsbegriffs erkennbar. »Gerechtigkeit« bezeichnet die Forderung Gottes an sein Volk *und* seine Gabe, mit der er jedem erfüllenden Tun der Menschen zuvorkommt und es ermöglicht. In diesem Sinne ist es nach 3,15 die

15 Gnilka, a.a.O., S. 116-129.

16 *δεδιωγμένοι:* das Partizip Perfekt blickt nicht nur auf die Vergangenheit zurück (Luz), sondern kennzeichnet die Verfolgung als bleibendes Merkmal der christlichen Gemeinde (vgl. Gnilka, S. 127).

17 Vgl. Mt 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32 und weitere 14 Stellen, an denen das Adjektiv *δίκαιος* vorkommt.

messianische Sendung Jesu, »alle Gerechtigkeit zu erfüllen«, und zwar sowohl in einer letztlich unvertretbaren messianischen Erfüllung des Heilswillens Gottes für sein Volk als auch in einem exemplarischen Tun des fordernden Willens Gottes gegenüber seinem Volk.[18] In 5,10 ist die »Gerechtigkeit« wohl in dem Sinne der Grund der Verfolgung, daß die Christen sich dem von Jesus eröffneten Weg des in Taten zu erfüllenden Willens Gottes (7,21) verpflichtet wissen. »Gerechtigkeit« wird in diesem Sinne zu einem Kennzeichen der Zugehörigkeit zu Jesus Christus, in dessen Nachfolge der Wille Gottes nicht als eine unerbittliche Forderung, sondern als die neue Möglichkeit erscheint, das Heil der nahegekommenen »Basileia der Himmel« (4,17) zu erlangen. Verfolgung zu erleiden um Jesu willen führt den Christen daher nicht in die Resignation, sondern läßt ihn den Grund seiner Hoffnung in der »Gerechtigkeit«, für die er sich einsetzt, neu erfahren.

Die *Verheißung,* die den Verfolgten gilt, lautet daher auch konsequent auf Teilhabe an der »Basileia der Himmel«, V. 10b. In der Gesamtkomposition der Makarismen führt der Evangelist so zum Ausgangspunkt der Reihe in V. 3 und damit zu der ersten, grundlegenden Seligpreisung zurück: Wie den »Armen im Geiste« so ist den »um der Gerechtigkeit willen Verfolgten« die eschatologische Gabe der »Königsherrschaft der Himmel« zugesagt. Die Verfolgung Leidenden haben mit den »Armen im Geiste« aber nicht nur die Verheißung gemeinsam, sie sind auch durch ihre Grundeinstellung miteinander verbunden: Beide sind machtlos gegenüber ihren Bedrängern, und beide vertrauen um so mehr auf das rettende Eingreifen Gottes. Sie verzagen nicht, sondern nehmen ihre notvolle Situation als Chance wahr, im Festhalten an der Verheißung Gottes auch diese ihre Situation zu ändern.

Für die Seligpreisungen insgesamt ist die eschatologische Ausrichtung charakteristisch. Das Heilsgut erscheint als Hoffnungsgut, aber als eine Hoffnung, die nicht das Leid in der Gegenwart verharmlost und eine jetzt fällige Realisierung von menschlichen Lebensrechten auf eine ungewisse Zukunft vertagt. Die Erwartung des zukünftigen Heiles kann nicht als Vertröstung auf »später« verstanden werden. Vielmehr *wirkt* diese Hoffnung in der Gegenwart, indem sie, durch Jesus begründet, zu einem entsprechenden konkreten Handeln in der Gegenwart autorisiert – nicht als einem usurpatorischen Willen zur »heilen Welt«, sondern als einem dienenden Tun des Willens Gottes in der liebenden Hinwendung zum Nächsten, ja auch zu den Feinden und Verfolgern, für die der »um der Gerechtigkeit willen Verfolgte« sogar betend eintreten kann: 5,44.

Die eschatologische Perspektive, in die die Leidenden nun zu stehen kommen, öffnet ihre Situationen von Noterfahrung in der Gegenwart auf eine

18 Vgl. K. Kertelge, Art. *δικαιοσύνη.* In: EWNT I (1980), S. 784-796, bes. 792-794.

von Gott gewährte Zukunft hin. Das ist für die Bedrängten wahrer *Trost* im eigentlichen Sinne des Wortes. Das ist ein in der Gegenwart erfahrbarer Trost, der den Ausblick auf die endgültige Tröstung im Eschaton nicht verkürzt oder verstellt. Der Evangelist hält in diesem Sinne die Zukunftsperspektive, in den meisten Seligpreisungen auch grammatisch betont, aufrecht. Die Erfüllung der Verheißung Gottes, die in der Gegenwart erfahrbar wird, kann der noch ausstehenden Erfüllung in der Zukunft nicht entraten, wenn sie nicht zu einer rein diesseitigen Heilslehre depravieren soll.

3. Rechenschaft geben über die Hoffnung

Die Verfolgungslogien der Evangelien deuten die den Jüngern Jesu angekündigten Bedrängnisse im engen Zusammenhang mit der zentralen Aussage des Evangeliums: Die *Basileia* Gottes ist nahegekommen. Dadurch werden die zugemuteten Leiden nicht idealisiert; wir haben es in diesen Texten vielmehr immer mit konkreten Verfolgungssituationen zu tun, die bestanden worden sind oder noch zu bestehen sind. Die Leiden werden durch das Evangelium auch nicht rational erklärt. Sie werden gewiß als vom Herrn vorhergesehene für die Leidenden ertragbarer. Vor allem aber werden sie dadurch vor einer drohenden Fruchtlosigkeit und Vergeblichkeit menschlichen Daseins bewahrt und in einen heilvollen Geschehenszusammenhang »integriert«. Die Leidenden brauchen sich keine Sorgen zu machen um den »Erfolg« ihres Leidens. Dies ist aufgehoben in dem allem menschlichen Wollen zuvorkommenden Handeln Gottes, der sich im Geschick Jesu von Nazaret als siegreich über die Frustration des Todes, seines und seiner Jünger, erwiesen hat. Im Erleiden von Verfolgungen sind die Jünger mit ihrem Herrn zusammengeschlossen; darin liegt ihre »Seligkeit«. Dies bringt glaubensstark auch 1 Petr 3,14 zum Ausdruck – in bemerkenswerter Übereinstimmung mit der Seligpreisung des Evangeliums:[19] »Aber auch, wenn ihr leiden müßt um der Gerechtigkeit willen, selig seid ihr!« Die »Gerechtigkeit«, die den Grund der schon erfahrenen und noch bevorstehenden Leiden angibt,[20] besteht im Tun des »Guten« (V. 13), näherhin im Verzicht darauf, »Böses mit Bösem zu vergelten« (3,9), im unermüdlichen »Suchen des Friedens« (3,11). Solcher Eifer für das Gute, für Frieden und Versöhnung – unter Verzicht auf Vergeltung – bewahrt freilich gerade nicht vor der Verfolgung. Eben dies müssen die Christen auch in der von 1 Petr vorausgesetzten Situation

19 Ein traditionsgeschichtlicher Zusammenhang ist daraus nicht ohne weiteres zu rekonstruieren. Vgl. auch K. H. Schelkle, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief (HThK 13.2). Freiburg 1961, S. 100, und N. Brox, a.a.O., S. 158.

20 Ob damit ein Gegensatz zum Leiden als »Bestrafung für Vergehen« (Brox, a.a.O.) angezeigt ist, ist dem Text nicht zu entnehmen.

erkennen. Und nicht zufällig folgt in Mt 5 die Seligpreisung der Verfolgten auf die der Friedensstifter (5,9). Zwischen beiden besteht eine »logische« Beziehung.

Aus der Erfahrung der furchtlos bestandenen Verfolgung (1 Petr 3,14b) wächst dann auch die Fähigkeit, »jedem Antwort zu geben, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist« (3,15). Solche »Rechenschaft« (*ἀπολογία*) ist zwar prinzipiell (»immer« und »jedem gegenüber«) gefordert – auch unabhängig von der Situation der Verfolgung.[21] Aber die im ganzen Brief und besonders in V. 14 vorausgesetzten Leiden geben der geforderten »Rechenschaft« doch eine besondere Dringlichkeit. Die erfragte »Antwort« gewinnt dann auch aus dem Erleiden der Verfolgung eine verstärkte Autorität, und sie besteht schon zu einem guten Teil in ihr – als gelebtes Zeugnis von dem, was den Christen zutiefst beseelt.

Solche »Antwort« führt dann auch in die *Verantwortung* für das, was christliche Hoffnung auch schon für die Gegenwart zu erhoffen wagt, in der das verheißene Hoffnungsgut noch so »unfertig« erscheint. Zu dieser Verantwortung, die den Christen im Glauben ist, gehört es auch, sich die Vorläufigkeit des Heiles in der Gegenwart einzugestehen und zugleich die Zeichen *der* Hoffnung, die im *Gekommensein* des Messias Jesus begründet ist, wahrzunehmen und sie in dieser Welt wirken zu lassen, ohne ihren Erfolg selbst garantieren zu wollen und zu müssen, da dieser Erfolg längst durch den Menschensohn Jesus, durch sein Leben und Sterben und Auferstehen, gewährleistet ist.

21 Vgl. Brox, a.a.O., S. 154: »Jedenfalls enthält V. 15 keine Information über das Stattfinden von Christenprozessen . . .«

Ist der Gekreuzigte »selig«?

Von Hans Urs von Balthasar

Die »Seligpreisungen«, mit denen die Bergpredigt anhebt, sind zwar von den Segnungen der »Armen Jahwes« am Ende des Alten Bundes mitinspiriert, aber zentral abhängig von der Nachfolge Christi, wie die letzte der Seligpreisungen zeigt: »Selig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen und alles Arge wider euch reden *um meinetwillen*« (Mt 5,11; Markus 10,29 fügt hinzu: »und um des Evangeliums willen«, das ihr verkünden werdet). Das Urbild des Verfolgten und Geschmähten ist Christus, zweifellos als der von Gott verlassene Gekreuzigte. »Gejubelt«, daß er das leiden durfte, hat er vorher und nachher; ob er sich selbst am Kreuz »selig« gefühlt hat, ob deswegen die »Verfolgten«, »Hungernden und Dürstenden nach der Gerechtigkeit«, die »Trauernden« sich selig fühlen müssen, ist damit keineswegs gesagt. Die »Seligkeit« kann sich auf den gnadenvollen Weg beziehen, den sie zu durchschreiten haben, nicht auf den Zustand, den sie durchstehen müssen: »Amen, ich sage euch, ihr werdet weinen und wehklagen, die Welt wird sich freuen, ihr werdet traurig sein, aber eure Trauer wird sich in Freude wandeln. So hat das Weib, wenn es gebiert, Leid, da seine Stunde gekommen ist; hat es aber geboren, so denkt es nicht mehr an die Angst, aus Freude darüber, daß ein Mensch zur Welt gekommen ist« (Joh 16,20-21).

Angenommen, der vom Vater Verlassene am Kreuz fühle sich in keiner Hinsicht »selig« (außer rein objektiv, weil sein Leiden die größte Liebestat und der höchste Gehorsam an den Vater ist), so braucht auch von den Seliggepriesenen durchaus nicht angenommen zu werden, ihr Trauern, Hungern, Verfolgtwerden vollziehe sich unter Gefühlen der Seligkeit.

Man hat freilich den Ausdruck »selig« als eine Fehldeutung des Hebräischen im Griechischen und Lateinischen entlarven wollen; André Chouraqui (in Israel) hat in seiner Übersetzung der ganzen Bibel[1] das Wort mit »en marche« (etwa »Macht euch auf, nun seid ihr dran«) wiedergegeben und angemerkt, das Wort stamme vom hebräischen »ashréi«: Es bezeichnet die Rechtheit des ausschreitenden Menschen auf einem geraden, auf Jahwe zugehenden Weg. Dann wäre noch stärker die rein objektive Richtigkeit und damit »Seligkeit« des in der Kreuzesnachfolge Schreitenden betont. Aber der Unterschied ist nicht erheblich, denn wenn es am Ende der Seligpreisungen (Mt 5,12) heißt: »Freut euch und frohlockt, weil euer Lohn groß ist in den Himmeln, denn ebenso haben sie die Propheten vor euch verfolgt«, dann

1 Brüssel/Paris 1985, S. 1883.

heißt dies doch auch, daß die Leidenden sich auf die jenseitige Freude im voraus freuen sollen und daß Jesaja sich gewiß nicht auch »gefreut« hat, während er zersägt wurde.

Die Entscheidung über die subjektive Seite der »Seligpreisungen« wird wesentlich abhängen von dem, was der für die Sünde der Welt Gekreuzigte, »zur Sünde Gemachte« (2 Kor 5,21), in seiner Passion erfahren hat. Daß sie für ihn als das menschlich Unerträgliche vor ihm stand, ist vom Ölbergsgebet her klar. Den Emmausjüngern, die er unverständig nennt, erklärt er aus dem ganzen Alten Bund, daß »der Messias dies leiden mußte« (Lk 24,26). Der Verlassenheitsruf ist bei Markus und Matthäus das einzig überlieferte »Kreuzeswort«, bei Markus verscheidet Jesus »mit einem lauten Schrei«. Sicher echt ist das »Mich dürstet«, das mit dem Essigschwamm beantwortet wird, und die Übergabe der Mutter an Johannes. Die das wahre Verhalten Jesu sicher exakt interpretierenden Worte bei Lukas (»Verzeih ihnen . . .« »In Deine Hände . . .« »Heute mit mir im Paradies«) können durchaus richtige Interpretamente sein, ohne daß wir mit Sicherheit entscheiden können, ob sie so gesprochen wurden. Daraus zwei Folgerungen: Sehr unwahrscheinlich ist, daß Jesus den Ps 22 (»Warum hast Du mich verlassen?«) bis zu seinem jubelnden Ende durchgebetet hat, auch wenn Vers 17 von den durchbohrten Händen und Füßen redet. Das andere: Ohne Zweifel hat Jesus im vollen Bewußtsein, vom Vater verlassen worden zu sein, den »Glauben« an den Vater nicht verloren, den er ja als »Mein Gott, mein Gott« anruft, mit dem er also den einseitigen Dialog aufrechterhält und sich somit den »nicht mehr gefühlten Händen« des Vaters überantwortet. Das »Es ist vollbracht« wurde wohl mit Recht als ein feststellendes Wort des Heiligen Geistes bezeichnet (bei Johannes eigentlich das Wort des österlich verherrlichten Christus).

Somit wäre zu sagen: Alle Theologie, die (bis auf heutige Nachklänge) Christus am Kreuz nur in seinem »unteren Seelenteil« leiden läßt, während seine »Geisthöhe« in himmlischer, seliger Schau verweilte, bricht dem Erlösungsdrama die Spitze ab; sie sieht nicht, daß der Sohn als Ganzer die Situation der gottabgewendeten, sündigen Welt auf sich nimmt, ja durch seinen absoluten Gehorsam »unterwandert« und damit entmächtigt. Der dreieinige Gott kann mehr, als fromme Theologen sich ausdenken. Dabei bleibt durchaus wahr, daß diese »Verlassenheit« zwischen Vater und Sohn (ermöglicht durch ihrer beider Geist) eine äußerste Form ihrer gegenseitigen Liebe und der dreieinigen Liebe Gottes zur Welt bleibt. Ist ja doch gerade Jesu Tod und Absturz in die Unterwelt eine Möglichkeit der lebendigsten Liebe Gottes. Weshalb Johannes Tod und Auferstehung Jesu ungetrennt voneinander die »Verherrlichung« (der göttlichen Liebe) nennt.

Für die »Seliggepriesenen« folgt daraus, daß sie sich im Zustand ihrer Not in keinem psychologischen Sinn selig zu fühlen brauchen. Daß dies einzelnen, etwa Martyrern, von der Auferstehungsgnade her geschenkt wird, ist durch-

aus möglich. Aber notwendig ist es nicht. In den acht Seligpreisungen wird ja die Seligkeit erst für die zukünftige Zeit verheißen: »Selig die Trauernden, denn sie werden getröstet *werden*«, usf. Dieses Vorwissen kann ihnen Stärkung im Leid sein: So werden die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden einmal auf ihre Rechnung kommen; sie alle, auch die Armen, die sich nicht Wehrenden, die Friedensstifter, die Barmherzigen usf. sollen vorweg wissen, daß sie »auf dem rechten Weg« sind (wie Chouraqui es deutete), der aber jetzt nicht am Kreuz vorbei zu einem irdischen oder himmlischen Glück führen kann. »Täglich sein Kreuz auf sich nehmen« (Lk 9,23), »ich bin mit Christus gekreuzigt« (Gal 2,19), »täglich sterbe ich« (1 Kor 15,31).

Die verfolgte Kirche der Frühzeit

Überlegungen zu einem nach wie vor aktuellen Thema

Von Bernhard Kriegbaum SJ

Mit unterschiedlicher Intensität hat sich die Kirche im Verlauf ihrer Geschichte immer wieder Verfolgungen ausgesetzt gesehen. Daher nimmt die Verfolgungsgeschichte auch einen hervorragenden Platz innerhalb der kirchlichen Historiographie ein und ließe sich im Rahmen dieses Beitrags kaum auch nur andeutungsweise zusammenfassend wiedergeben. Dies gilt selbst dann noch, wenn wir uns hier auf die Darstellung des Zeitalters der Verfolgungen *kat' exochen,* nämlich die ersten drei Jahrhunderte bis hin zur Konstantinischen Wende, beschränken.[1] Statt dessen soll an dieser Stelle der Frage nachgegangen werden, wie die frühe Christenheit die existenzgefährdende Zeit der Unterdrückung bewältigte und wie sich die Verfolgungen auf die junge Kirche auswirkten. Dabei wird das Augenmerk sowohl auf den kirchlichen Binnenraum, also auf die Konsequenzen hinsichtlich des christlichen Alltagslebens und der Spiritualität, als auch auf die Auswirkungen zu richten sein, welche die Verfolgungen für die Kirche in ihrem Außenverhältnis, also gegenüber Gesellschaft und Staat, mit sich brachten. Daß die Verfolgungsgeschichte nicht nur ein Ruhmesblatt in der Kirchengeschichte darstellt, sondern auch oft massives Versagen und Fehlentwicklungen umfaßt, darf hierbei nicht verschwiegen werden. Ist es dem Historiker auch unmöglich, die eschatologische Erfüllung der Seligpreisung der um Christi willen Verfolgten innergeschichtlich zu »verifizieren«, so kann er doch einiges darüber sagen, ob und inwiefern die Verfolgungszeit für die Kirche letztlich ein Segen oder von Übel gewesen ist. Schließlich legen sich auch Konsequenzen aus unseren Überlegungen nahe, auch wenn sich historische Gegebenheiten nicht einfachhin aktualisieren lassen.

I. Die verfolgte Urkirche

Jesu gewaltsamer Tod hatte es bereits deutlich gemacht: Die Ausbreitung seiner Heilsbotschaft stieß vielfach auf die erbitterte und gewalttätige Ableh-

---

Die Siglen in den Fußnoten folgen dem von S. Schwertner in der Theologischen Realenzyklopädie, Berlin/New York 1976, herausgegebenen Abkürzungsverzeichnis.

1 Vgl. dazu die Bibliographien bei P. Keresztes, The Imperial Government and the Christian Church. In: ANRW XXIII/1 (1979), S. 247-315 und 375-386 (für die ersten drei Jhe.); und bei R. Freudenberger u. a. In: TRE 8, s. v. ›Christenverfolgungen‹. S. 23-62.

nung der jüdischen und heidnischen Umwelt. Das Kreuz von Golgotha war keineswegs ein bloßer »Unfall«, der – etwas mehr an Verständigungs- und Kompromißbereitschaft vorausgesetzt – leicht hätte vermieden werden können; vielmehr sollte es der Kirche auf ihrem Weg durch die Zeiten stets von neuem begegnen und sie an das Wort ihres göttlichen Stifters erinnern: »Der Sklave ist nicht höher als sein Herr. Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen . . . « (Joh 15,20).

Nur stichwortartig seien hier wenigstens die uns überlieferten Begebenheiten aus der Verfolgungsgeschichte des 1. Jhs. aufgezählt: die Steinigung des Stephanus (Apg 7,57-60) und die Vertreibung der Hellenisten aus Jerusalem (Apg 8,1.4; 11,19) nur wenige Jahre nach Jesu Kreuzigung; die lebensgefährlichen Abenteuer des Apostels Paulus auf seinen Missionsreisen (2 Kor 11, 23-26), die sich zum guten Teil auf die Konfrontation mit den jüdischen und staatlichen Obrigkeiten zurückführen lassen; die Enthauptung des Zebedaiden Jakobus durch Herodes Agrippa im Jahr 42 (Apg 12,2) sowie die Steinigung seines Namensvetters, des Herrenbruders Jakobus, zwei Jahrzehnte später auf Anordnung des damaligen Hohenpriesters Ananus (Josephus, Ant. XX 199-203);[2] die erste Christenverfolgung durch den römischen Staat in der Hauptstadt des Imperiums unter Nero (Tacitus, Ann. XV 44; Sueton, Nero 16; Eusebius, H. E. II 25), denen auch Petrus und Paulus zum Opfer fielen (1 Clemens 5,4-7; Eusebius, H. E. II 25,5-8), sowie die Maßnahmen Domitians gegen die Christen gegen Ende des Jhs. (Meliton v. Sardes, bei Eusebius, H. E. IV 26; Tertullian, Apol. 5,4; sowie vermutlich 1 Clemens 1,1 und Apc 1,9; 2,3.9.13).[3] Soweit die verfügbaren Quellen, die aber vermutlich nur einen Bruchteil dessen berichten, was die Christen bereits während des 1. Jhs. erlitten.

Auf dem Hintergrund solch leidvoller Erfahrungen läßt es sich verstehen, daß das letzte der vier kanonischen Evangelien so häufig vom Haß der Welt gegen Jesus und seine Jünger spricht (z. B. Joh 3,20; 5,16.18; 7,7 u. ö.). Deshalb nimmt es auch nicht wunder, daß die verschiedenen Gemeinden und Autoren, denen wir das Neue Testament verdanken, sich immer wieder mit

---

2 Zum Problem der Hellenisten innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde sowie ihres Verhältnisses zum orthodoxen Judentum vgl. M. Simon, St. Stephen and the Hellenists in the primitive Church. London 1958; W. Schneemelcher, Das Urchristentum. Stuttgart 1981, S. 100-108; L. Goppelt, Die apostolische und nachapostolische Zeit (KIG 1/A). Göttingen ^{2}1966, S. 37-39; J. Maier, Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum der Antike (EdF 177). Darmstadt 1982, S. 130-141. – Zum soziologischen Hintergrund: G. Theissen, Soziologie der Jesusbewegung (TEH 194). München 1977, S. 104-106.

3 Zu den Christenverfolgungen durch den römischen Staat vgl. W. H. C. Frend, Martyrdom and Persecution in the Early Church. New York 1967 (hier: S. 123-130 und 157-162); P. Keresztes (Anm. 1) (hier: S. 248-272); sowie M. Sordi, I Cristiani e l'Impero Romano. Milano 1983 (hier: S. 37-43 und 50-61).

dem Thema »Verfolgung« auseinandergesetzt haben.[4] Kaum eine Gemeinde der Frühzeit, von der wir durch das Zeugnis des Neuen Testaments Kenntnis haben, hat nicht entweder konkrete Verfolgung erlitten oder doch zumindest mit ihr als realer Möglichkeit rechnen müssen; anders lassen sich die weithin gestreuten Bemerkungen, Ankündigungen, Ermahnungen und Tröstungen nicht verstehen. Von den alttestamentlichen Propheten über den Herrn selbst bis hin zu den Jüngern – unter ihnen an hervorgehobener Stelle der ehemalige Christenverfolger Paulus! – ließ sich im Bewußtsein der Urkirche eine deutliche Linie ausziehen. Jesu Leiden und Tod stellten sich als Erfüllung des Prophetenschicksals dar,[5] dieses aber noch durch ihre Heilsbedeutsamkeit überbietend. In der Nachfolge ihres Meisters, mit dem sie in engster Schicksalsgemeinschaft stehen, müssen die Jünger mit demselben Los rechnen (Mt 10,24; Joh 15,20).[6]

Gleichsam in einem Umkehrschluß zieht die Kirche daraus die Konsequenz, daß Leiden und Sterben um des Bekenntnisses Christi willen Ausdruck einer besonders engen Gemeinschaft des Gläubigen mit seinem gekreuzigten Herrn bedeuten, ja diese spezielle Gemeinschaft erst konstituieren. Neutestamentliche Ansatzpunkte für diese Auffassung bieten etwa Mt 10,23 = Lk 12,8; Joh 15,13 oder Apc 3,4f. Auf diese Weise gelingt es der frühen Kirche, das *scandalum crucis,* das gleichsam zur Alltagserfahrung ihrer Mitglieder gehörte, in Gottes Heilsplan einzuordnen und in gläubigem Vertrauen anzunehmen. So dienen die Reflexionen über die Sinnhaftigkeit des Leidens in der Verfolgung zunächst der Selbstvergewisserung einer in ihrer Existenz bedrohten Glaubensgemeinschaft.[7] Darüber hinaus wird das Leben in der Verfolgung aber auch nach außen hin missionarisch wirksam,

---

4 Vgl. dazu vor allem A. Oepke, in: ThWNT II, s. v. ›διώκω‹, S. 232f., aber auch weitere, mit der Verfolgungssituation zusammenhängende Begriffe wie z. B. ›θλίβω, θλίψις‹, (H. Schlier, ebd., III, S. 139-148, bes.: S. 143f.) oder ›πάσχω κτλ.‹ (W. Michaelis, ebd., V S. 903-939, bes.: S. 911-923. 924f.).

5 Vgl. G. Friedrich. In: ThWNT VI, s. v. ›προφήτης κτλ.‹, 781-863 (hier: 835f.). »Mt 23,29-35 par Lk 11,47-51 ist ein typisches Beispiel, wie das Christentum sich jüdische Worte aneignet, die für die eigene Verfolgungszeit wichtig sind« (ebd., S. 836). – Vgl. auch O. H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten (WMANT 23). Neukirchen-Vluyn 1967, S. 265-316.

6 Vgl. K. H. Rengstorf. In: ThWNT IV, s. v. ›μαθητής‹, S. 417-464 (hier: 453f.); G. Kittel, ebd. I, s. v. ›ἀκολουθέω κτλ.‹, S. 210-216 (hier: 214). Dazu: H. v. Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche. Göttingen 1936, S. 7; Th. Baumeister. Die Anfänge der Theologie des Martyriums (MBTh 45). Münster 1980, S. 142-148.

7 Lk schwächt offensichtlich die markinischen und matthäischen Verfolgungsaussagen etwas ab; vgl. B. Dehandschutter, La persécution des chrétiens dans les Actes des Apôtres. In: J. Kremer (Hg.), Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie (BEThL 48). Gembloux-Leuven 1979, S. 541-546. Doch darf nicht übersehen werden, daß gerade die lukanische Angleichung des Stephanusmartyriums an das Leiden Christi der jungen Kirche das Verhaltensmuster der *imitatio Christi ante litteram* vor Augen stellt: ein martyriologisches Leitmotiv, das später zu größter Wirksamkeit gelangen sollte; vgl. M. Simon, (Anm. 2), S. 20-22.26.

wenigstens solange sich die Missionspredigt an die Juden wendet: In diesen Kreisen dürfte das Argument, wonach die Teilhabe der Jünger am Geschick ihres Herrn, entsprechend göttlicher Vorherbestimmung, unter dem »Muß« der Schrifterfüllung steht,[8] die meiste Resonanz gefunden haben.

Die Verfolgung stellte aber nicht nur einen bedeutsamen Gesichtspunkt im Rahmen von Paränese und Missionspredigt dar, sondern sie schuf geradezu erst die Voraussetzung für die organisierte Ausbreitung der Jesusgemeinde unter den Heiden. Die Repression des hellenistischen Teils der Jerusalemer Gemeinde durch den Sanhedrin hatte bekanntlich deren Zerstreuung über ganz Palästina und längs der syrischen Mittelmeerküste zur Folge, wo die Versprengten missionarisch tätig wurden und selbst noch im fernen Antiochien eine neue Gemeinde bildeten (Apg 8,1.4; 11,19). Zuvor waren wohl nur in Einzelfällen Heiden in die Kirche aufgenommen worden (Apg 9,32-11,18), doch von Antiochien aus wurde die Glaubensverkündigung unter den Heiden (zunächst noch neben der Judenmission) zum Prinzip erhoben (Apg 11,20f.), und von hier aus nahm wenig später die Missionstätigkeit des Paulus ihren Ausgang (Apg 13,1-3).[9]

Anstatt den glimmenden Funken christlichen Dissenses auszutreten, hatten die Jerusalemer Behörden gerade den Weg zu einer weltumspannenden Ausbreitung des Christentums freigemacht, da die Vertreibung der Hellenisten aus dem unmittelbaren Einflußbereich des Sanhedrin deren vollständige Lösung vom Tempelkult und dem mosaischen Gesetz zur Folge hatte. »Es ist ein Verdienst des Stephanus und seines Kreises, daß die Gemeinschaft der Jesusjünger nicht eine jüdische Sekte wie viele andere wurde.«[10] So richtig dieses Urteil ist, so bleibt dennoch zu fragen, ob sich die Urkirche ihrer universalen Sendung bewußt geworden wäre und die Kraft gefunden hätte, ihr zu folgen, wäre sie nicht gegen ihren Willen aus der jüdischen Umwelt hinausgestoßen und auf den Weg zu den Heiden eher getrieben worden, als daß sie ihn zunächst aus eigener Einsicht eingeschlagen hätte.

Das Auseinandertreten von hellenistischem und palästinensischem Christentum wirkte sich in zwei tendenziell gegenläufigen Richtungen aus. Einerseits verschärfte sich der Gegensatz zwischen beiden Gruppen, da die in

---

8 Vgl. W. Grundmann. In: ThWNT II, s. v. ›δεί‹, S. 21-25; sowie G. Schrenk, ebd. I, s. v. ›γράφω κτλ.‹, S. 749-761 (hier: 758-760). Sch. übergeht leider den missionarischen Aspekt der *interpretatio christiana* des AT und übersieht deren Werbewirksamkeit nach außen; die neutestamentlichen Missionspredigten stützten sich immer wieder darauf: vgl. Apg 3,18; 7,52; 8,35; 10,43 u. ö.

9 Vgl. H. Conzelmann, Geschichte des Urchristentums (NTD Erg.-Bd. 5). Göttingen ^{5}1983, S. 49-53; R. E. Brown / J. P. Meier, Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity. New York 1983, S. 32-36 (Brown). – Die römische Gemeinde hingegen scheint judenchristlichen Ursprungs gewesen zu sein: ebd. S. 97-104 (Meier).

10 W. Schneemelcher, (Anm. 2), S. 108; vgl. auch A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig ^{4}1924, I. S. 50-72.

Jerusalem Verbliebenen sich weiterhin dem Tempel und dem mosaischen Gesetz verpflichtet fühlten und angesichts der nunmehr ungehemmten Hinwendung der vertriebenen Glaubensbrüder zu den Heiden sicher unter den verstärkten Druck der jüdischen Orthodoxie gerieten. Dies hätte zur Spaltung der jungen Kirche führen können und wurde, wie die Paulusbriefe – vor allem der an die Galater – deutlich machen, von beiden Seiten als schwerwiegendes Problem empfunden. Das sog. »Apostelkonzil« konnte die bestehenden Spannungen zwar nicht völlig aus der Welt schaffen, führte aber doch zu einer gewissen Einigung zwischen den streitenden Parteien.[11]

Andererseits schuf die Vertreibungsaktion aber die Voraussetzung für eine soziologisch greifbare, auch von Außenstehenden wahrzunehmende Abgrenzung der jetzt entstehenden Gemeinden gegenüber dem Judentum. Nicht zufällig taucht der Name »Christen« (*Χριστιανοί*) nicht schon in Jerusalem, sondern erstmals in Antiochien auf (Apg 11,26). Daß Christen ein »tertium genus« bilden, also weder Heiden noch Juden sind, findet in der Namensgebung seinen unmittelbaren Ausdruck. Dabei ist es in diesem Zusammenhang von zweitrangiger Bedeutung, ob sich die Gläubigen diesen Namen selbst beilegten oder ob er ihnen von anderen gegeben wurde.[12] Jedenfalls setzte er sich durch und markiert das Ende eines Prozesses, in dessen Verlauf die christliche Gemeinde, nicht zuletzt als Ergebnis äußeren Drucks, zu wachsendem inneren Zusammenhalt und damit zur eigenen Identität fand. Hatte die Vertreibung des Stephanuskreises aus Jerusalem noch lediglich einen Teil der Urgemeinde betroffen, so wurden in der Folgezeit Juden- und Heidenchristen von ihrer Umwelt nicht mehr gesondert behandelt: Entscheidend war nur ihr gemeinsames Christusbekenntnis. So gefährlich dies für den Gesamtbestand der Kirche werden konnte, so sehr zeigt sich hierin doch auch ihre innere Konsolidierung.

Die Ablösung vom Judentum befreite die Kirche keineswegs vom äußeren Druck, denn nun mußte sie sich mit einer feindlich eingestellten heidnischen Umwelt auseinandersetzen. Spuren dieses Übergangs finden sich im synoptischen Schrifttum, z. B. in der bei Mt und Lk unterschiedlich überlieferten letzten Seligpreisung (Mt 5,11f. = Lk 6,22f.). Im Lk-Evangelium stellt die Verfolgung offenbar keine aktuelle Bedrohung dar; sie tritt vielmehr als historische Reminiszenz oder als auf die Zukunft gerichtete Erwartung in den

11 In der Folgezeit wird das dem mosaischen Gesetz verbundene palästinensische Judenchristentum mehr und mehr zur Marginalie in der Kirchengeschichte; außerhalb Palästinas wird es allmählich durch die erfolgreiche Heidenmission überdeckt und von der *ecclesia e gentibus* weitgehend aufgesogen.

12 Zur Diskussion vgl. E. Peterson, Christianus, In: Frühkirche, Judentum und Gnosis. Darmstadt 1982, S. 64-87; P. Zingg, Das Wachsen der Kirche (OBO 3). Freiburg (Schw.)/ Göttingen 1974, S. 217-222; H. B. Mattingly, The Origin of the Name »Christiani«. In: JThS, NS 9 (1958), S. 26-37; H. Karpp. In: RAC II, s. v. ›Christennamen‹, Sp. 1114-1138 (hier: 1131-1137).

Blick. Daher spricht Lk 6,22 auch nicht direkt von einer Verfolgung, sondern vom Synagogenausschluß der Jünger Jesu, der allerdings mit der Rufschädigung der Betroffenen verbunden ist. Mt 5,11 dagegen scheut vor dem starken Ausdruck »verfolgen« (*διώκειν*) nicht zurück; die Weglassung jedes Hinweises auf die Rolle der Synagogen legt aber den Schluß nahe, daß inzwischen heidnische Autoritäten als Verfolger der Kirche auftreten. Die lügnerischen Aussagen treffen die Opfer jetzt ungleich schwerer, da wohl an falsche Zeugen vor staatlichen Gerichten gedacht ist. Mt 5,12 braucht daher nicht mehr »jenen (offensichtlich noch entfernten) Tag« zu erwarten, von dem Lk 6,23 spricht: Da die Verfolgung für Mt bereits gegebene Realität ist, sieht er auch schon jetzt den Anlaß zum Jubeln über die Teilnahme der Christen am Los der Propheten und des Herrn.[13]

Die Auseinandersetzung des frühen Christentums mit der Synagoge, welche mit dem Ausschluß der Christen endigte, hat ihren deutlichsten Ausdruck im Johannes-Evangelium gefunden. Dort ist die Trennung nach einem offensichtlich schmerzhaften Prozeß bereits vollzogen, welcher im Rückblick vom Evangelisten – vielleicht zusammen mit anderen negativen Erfahrungen – als Verfolgung interpretiert wird und, wie schon früher gesagt wurde, zu einem wachsenden inneren Zusammenhalt der Gemeinde führte. Da zugleich die christliche Botschaft auch bei den Heiden nicht die erwartete positive Resonanz gefunden hatte, schlug sich die Erfahrung dieser breiten Ablehnung in Form des stets wiederkehrenden literarischen Topos vom »Haß der Welt« gegen die Jesusjünger im vierten Evangelium nieder. Die johanneische Gemeinde wird sich der Tatsache bewußt, daß der Glaube an den Herrn sie von der Umwelt isoliert, da diese das Liebesangebot Gottes zurückweist. So sind die Gläubigen auf sich selbst zurückgeworfen[14] und geraten damit in Gefahr, zu Sektierern zu werden. Dies zeigt sich u. a. an der bedenklichen Akzentverschiebung hinsichtlich des bei Mt (5,44; 19,19) und Lk (6,27; 10,25-37) universal formulierten Gebotes der Nächsten- bzw. sogar der Feindesliebe: Angesichts einer Welt, die das Liebesangebot des Evangeliums zurückweist, rückt der Schwerpunkt des johanneischen »neuen Gebots« nunmehr auf die Bruder- bzw. die Freundesliebe.[15] Hier eröffnet sich die akute Gefahr,

13 Vgl. H. Frankemölle, Die Makarismen (Mt 5,1-12; Lk 6,20-23). In: BZ 15 (1971), S. 52-75; G. Strecker, Die Makarismen der Bergpredigt. In: NTS 17 (1971), S. 255-275. Vgl. auch die Kommentare von J. Gnilka und H. Schürmann (HThK I/1 und III/1). Freiburg 1986 bzw. 1969 zu diesen Stellen. – Ähnlich charakteristische Abweichungen zwischen Mt und Lk zeigen sich m. E. auch bei Mt 10,17-19 = Lk 12,11f.

14 Vgl. J. Becker, Das Evangelium nach Johannes, Bd. II. Gütersloh 1981, S. 490.

15 Eine ähnliche Tendenz findet sich bereits in der Didache, welche zwar in c. 1,2 das Gebot der Nächstenliebe noch anführt, dieses dann aber in c. 2,7 wie folgt konkretisiert: »Keinen Menschen sollst du hassen, sondern weise die einen zurecht, für andere bete, wieder andere sollst du mehr als deine Seele (= dich selbst) lieben.«

daß sich die Kirche in ein nach außen geschlossenes Ghetto zurückzieht, wo die Perspektive auf eine Umgestaltung der Welt aus dem Glauben verlorengeht.

II. Die Christenverfolgungen des 2. und 3. Jahrhunderts

Vielleicht lag es auch an dem soeben beschriebenen Aspekt, daß das Johannes-Evangelium länger als die anderen um eine allgemeine Anerkennung zu ringen hatte.[16] Als es dann schließlich von der Gesamtkirche rezipiert wurde, fand es in den übrigen Schriften des Neuen Testaments ein Gegengewicht, welches die johanneische Engführung zu vermeiden half. Jedenfalls wuchs die Anhängerschaft der neuen Religion unaufhaltsam weiter, wenngleich sich auch Rückschläge einstellten. Es waren gerade die verschiedenen Verfolgungen durch den römischen Staat, welche einerseits Apostaten schufen, andererseits aber die Kirche in den Mittelpunkt eines breiten Interesses rückten, was durchaus missionarisch wirkte.

Beruhten die ersten Verfolgungsmaßnahmen des römischen Staates gegen die neue Religion noch auf dem allgemeinen Straf- und Ordnungsrecht, so erhielten sie unter Trajan um das Jahr 111/12 eine spezielle Rechtsgrundlage in einem Reskript des Kaisers an Plinius d. J. (Plinius d. J., ep. X 97), die bis in die Mitte des 3. Jhs. in Geltung blieb. Demnach waren die Christen zwar vor anonymen Anzeigen zu schützen, und es sollte der Staatsapparat von sich aus nicht gegen sie tätig werden, doch stellte der Kaiser klar, daß das christliche Bekenntnis *(Nomen Christianum)* schon als solches strafwürdig sei. Als entscheidendes Beweismittel galt seither der »Opfertest« (Freudenberger): Wer sich weigerte, vor den Götter- oder Kaiserstatuen das Opfer zu vollziehen – zumeist genügten schon wenige Körner Weihrauch –, der galt als überführt. Seit Kaiser Decius (249-251) ging das Imperium zu weiteren Maßnahmen über, da es wiederholt reichsweit allen Untertanen das Opfer abverlangte und zum Zweck der Überwachung dieser Anordnung den gesamten Staatsapparat mobilisierte.

Daneben kam es immer wieder zu mehr oder weniger spontanen Ausbrüchen der Volkswut, die in den Christen die Sündenböcke für jeden Mißstand und alles Unglück fand: »Wenn der Tiber die Mauern überflutet, wenn der Nil die Felder nicht überflutet, wenn der Himmel sich nicht rührt, wenn die Erde sich bewegt, wenn eine Hungersnot, wenn eine Seuche wütet, gleich schreit man: ›Die Christen vor die Löwen!‹« (Tertullian, Apol. 40,2). Am Ende

16 Andere Gründe für die späte endgültige Durchsetzung der Kanonizität des Johannes-Evangeliums bei H. v. Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel (BHTh 39). Tübingen 1968, S. 276-280.

dieser Pogrome kam es dann leicht zu einem Strafverfahren – nicht etwa gegen deren Anstifter, sondern gegen die Opfer (so z. B. in Vienne und Lyon i. J. 177; vgl. Eusebius, H. E. V 1). Verlust der bürgerlichen Rechte und Einziehung des Eigentums, Exilierung, Zwangsarbeit in den Bergwerken (nahezu gleichbedeutend mit Todesurteilen) und die Todesstrafe, für Frauen auch die Einweisung ins Bordell – das waren die üblichen Sanktionen, die den Richtern zu Gebote standen; Haft, Verhör, Folter und Opfertest stellten die gebräuchlichen Mittel zur Beweiserhebung bzw. zur Erzwingung des Widerrufs dar. Viel hing im Einzelfall vom jeweiligen Richter ab, dessen Möglichkeiten beim Verhör wie bei der Strafzumessung nahezu unbegrenzt waren, wenngleich mancheiner sich bemühte, im Rahmen damaliger Anschauungen »menschlich« zu verfahren. Erst das offenkundige Scheitern dieser Religionspolitik, die immer weniger Zustimmung selbst unter den Heiden fand, zwang Kaiser Galerius kurz vor seinem Tod (311), das Christentum als *religio licita* anzuerkennen, womit die Zeit der endgültigen Durchsetzung der christlichen Religion im Römischen Reich begann.[17]

Die so oft gerühmte Toleranz des *Imperium Romanum* in Glaubensangelegenheiten[18] war durch das Zusammentreffen zweier Aspekte im Christentum offensichtlich überfordert, nämlich durch die monotheistische Exklusivität der Gottesverehrung und durch die Glaubensverkündigung über alle ethnischen Grenzen hinweg. Der Monotheismus ließ sich im Fall der Juden gerade noch als religiöse Tradition einer bestimmten Volksgruppe tolerieren, aber eben nicht mehr im Fall der christlichen Religion, die sich über alle sozialen und ethnischen Schranken hinwegsetzte. Religion und Staat bildeten ja im Römerreich, wie überhaupt in der Antike, eine unauflösliche, sich gegenseitig bedingende Einheit; seit des Augustus Zeiten kulminierte sie in immer ausdrücklicherer Weise im Kaiserkult.[19] Diese »Staatsfrömmigkeit« gehörte bis zur Konstantinischen Wende (und unter veränderten Vorzeichen auch noch darüber hinaus) zum Selbstverständnis des *Imperium Romanum*, so daß die christliche Weigerung, Göttern und Kaisern die schuldige kultische Verehrung zu erweisen, nicht nur als Irreligiosität, sondern zugleich auch als Ausdruck politischer Unzuverlässigkeit erscheinen mußte.

Wenig half es da, daß christliche Apologeten von Athenagoras bis zu

---

17 Vgl. außer der in Anm. 3 genannten Literatur die Beiträge von J. Vogt und H. Last. In: RAC II, s. v. ›Christenverfolgung‹, Sp. 1159-1258.

18 Zu den Grenzen religiöser Toleranz bei den Römern vgl. P. Garnsey, Religious Toleration in Classical Antiquity. In: SCH(L) 21 (1984), S. 1-27 (hier: 6-12).

19 Vgl. L. Cerfaux / J. Tondriau, Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine. Tournai 1957, S. 269-456; L. Koep, Antikes Kaisertum und Christusbekenntnis im Widerspruch. In: JAC 4 (1961), S. 58-76; A. Wlosok (Hg.), Römischer Kaiserkult (WdF 372). Darmstadt 1978 (Bibliographie!).

Cyprian immer wieder versicherten, die Christen seien treue und gehorsame Staatsbürger, die für Kaiser und Reich zu ihrem Gott beteten, wie es ihnen ihre Hl. Schrift vorschreibe. Da sie die nun einmal übliche religiöse Ausdrucksform der Loyalität ablehnen mußten, wollten sie nicht das Wesentliche ihres Glaubens preisgeben, so konnte die von ihnen behauptete Bejahung des Staates von diesem nicht ernst genommen werden. Gerade die Probe aufs Exempel, der Kaiserkult, traf ja auf die entschiedenste Ablehnung der Christen und machte die vom Staat verlangte Identifikation mit dem ihn tragenden Selbstverständnis unmöglich. Hier war der Punkt erreicht, an dem keine der beiden Seiten zurückweichen konnte, ohne die eigene *raison d'être* grundsätzlich in Frage zu stellen.

Gewiß wäre es falsch, wollte man diese Zeit als ausschließlich durch die Verfolgungen bestimmt charakterisieren. Zumeist spielten sich diese nur auf lokaler Ebene ab, und zwischen den beiden ersten reichsweiten Verfolgungen unter Decius und Valerian und der letzten großen Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche zu Beginn des 4. Jhs. lag eine vier Jahrzehnte dauernde Periode halboffizieller Duldung. Andererseits besteht aber auch kein Anlaß, das Ausmaß der Konfrontation zu verharmlosen, wie es aus verständlichem Interesse die zeitgenössischen christlichen Autoren bis hin zu Laktanz taten.[20] Pogrome und staatlich sanktionierte Repression forderten einen hohen Blutzoll,[21] und selbst da, wo es nicht zum Äußersten kam, übte die Gesellschaft unablässigen Druck auf die Christen aus, die schutzlos übelsten Verdächtigungen und Verleumdungen ausgesetzt waren. Denunziationen und bestenfalls eine ständige Rechtsunsicherheit der Gläubigen kennzeichneten lange Zeit deren Alltag und stellten sie ins soziale und kulturelle Abseits.

Gewiß gab es Christen, die diese Absonderung in rigoristischem Eifer ihrerseits noch über das gebotene Maß hinaus zu vertiefen suchten. Man kann sich kaum des Eindrucks erwehren, daß die bewußt gesuchte Konfrontation mit Staat und Gesellschaft für manchen Neubekehrten als Nachweis der Echtheit und Tiefe seines frisch gewonnenen Glaubens diente, dessen anderweitige Verinnerlichung ihm aus unterschiedlichen Gründen nicht möglich war. Daß sich die Schwerpunkte des christlichen Rigorismus mit denjenigen Gebieten decken, in denen die Evangelisation erst seit kurzem erhebliche Fortschritte erzielt hatte, läßt sich leicht nachweisen.[22] Verantwor-

20 Vgl. K. Aland, Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit. In: ANRW XXIII/1, (1979), S. 50-246 (hier: 65-90).

21 Vgl. L. Hertling, Die Zahl der Martyrer bis 313. In: Greg 25 (1944), S. 103-129. H. hält die Zahl von 100 000 Martyrern, zu denen noch erheblich mehr anderweitig Geschädigte hinzukommen, für durchaus möglich.

22 Vgl. B. Kriegbaum, Kirche der Traditoren oder Kirche der Martyrer? Die Vorgeschichte des Donatismus. Innsbruck 1986, S. 154-157.

tungsbewußte Bischöfe warnten daher vor Selbstanzeigen bei den Verfolgungsbehörden (Cyprian, ep. 81,4; Gesta Coll. Carth. III 13,25); ging es doch vor allem darum, mit dem *Imperium Romanum* gerade im Interesse der Mehrzahl der Gemeindemitglieder zu einem erträglichen Ausgleich zu gelangen. Die rechte Mitte zu halten zwischen der erforderten Standfestigkeit im Glauben und einer möglichen Anpassung an die Umwelt erwies sich nicht immer als einfach und sollte die Kirche wiederholt vor harte Zerreißproben stellen. Die sich herausbildende christliche Literatur der ersten Jahrhunderte spiegelt dieses Ringen wider: Autoren, die bewußt das griechisch-römische Kulturgut zu übernehmen und im christlichen Sinn zu verarbeiten suchen – sie stellen insgesamt die große Mehrheit dar –, stehen Schriftsteller wie Tatian oder Tertullian gegenüber, welche aus christlicher Glaubensüberzeugung die pagane Kultur schroff ablehnen.[23] Letztlich sollten die Befürworter einer, wie wir es heute nennen würden, »Inkulturation« des Christentums die Oberhand behalten; doch daß dies nicht ohne Risiko vonstatten ging, machte schon lange vor der politischen Theologie des Eusebius von Caesarea so mancher synkretistische Zug im heterodoxen Christentum deutlich.

Es ging darum, einer vom Heidentum zutiefst geprägten Umwelt den christlichen Glauben so darzustellen, daß in ihr noch vor jedem missionarischen Bemühen die Bereitschaft zu gegenseitiger Toleranz entstehen konnte. Dabei stellte sich das Problem der Gewissensfreiheit: Der Anspruch von Staat und Gesellschaft mußte dort seine Grenze finden, wo die im Gewissen getroffene religiöse Entscheidung des einzelnen einen weiteren Zugriff der Allgemeinheit nicht mehr erlaubte. War man bisher fraglos davon ausgegangen, daß die Bereitschaft zum öffentlichen Kult sich auf alle Bürger des Staatswesens (die Juden aufgrund spezieller Privilegien ausgenommen) erstreckte, so mußte man nun die Erfahrung machen, daß für immer mehr Untertanen ein kultischer Akt Ausdruck innerer religiöser Überzeugung war, weshalb der Kult nicht länger eine Funktion der Staatsideologie sein konnte.

Dies war für das Altertum eine völlig neue Erscheinung; der Ausbruch des einzelnen aus dem Normengefüge des Kollektivs, für die Moderne so charakteristisch, deutete sich hier erstmals an und konnte in der Zeit nach der Konstantinischen Wende nur mühsam und unzulänglich wieder unter Kontrolle gebracht werden. Obschon es sich seit dem ausgehenden 4. Jh. zeigte, daß es noch zu früh war, um dem Prinzip der Gewissensfreiheit zum endgültigen Durchbruch zu verhelfen – so erklärt sich auch die dann einsetzende christliche Intoleranz –, ist es doch seit den Tagen der ersten christlichen Martyrer nie mehr völlig in Vergessenheit geraten. Das Wort der

23 Vgl. dazu P. Stockmeier, Glaube und Paideia. In: ThQ 147 (1967), S. 432-452 (Nachdruck in: ders., Glaube und Kultur. Düsseldorf 1983, S. 120-137).

Apostel: »Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen« (Apg 5,29), zieht sich wie ein roter Faden, wenn auch verschiedentlich variiert, durch die Martyrerakten hindurch, und seit der Frühzeit des Donatismus werden auch heterodoxe Christen aller Schattierung sich darauf berufen. Daß es nicht mehr aus der Menschheitserinnerung zu tilgen war, verdankte sich vorzüglich der Bereitschaft unzähliger Christen, für dieses Prinzip zu sterben.

*

Läßt sich nach dem Gesagten behaupten, die Kirche hätte letztlich und aufs Ganze gesehen aus den Verfolgungen mehr Nutzen als Schaden davongetragen?[24] Angesichts der enormen Opfer verbietet es sich, diese Frage zu bejahen, obwohl das Wachstum der Kirche während der Verfolgungszeit eine offensichtliche Tatsache darstellt. Hätten aber das religiöse Bekenntnis und der soziale Einsatz der Christen – etwa in der aufopfernden Pflege der Pestkranken und in der Armenfürsorge – nicht auch missionarischen Erfolg gezeitigt ohne eine staatliche Repression? Und wäre nicht das Wachstum der Kirche ohne sie schneller vonstatten gegangen? Außerdem würde man nicht nur in zynischer Weise das unermeßliche Leid vieler Tausender von Martyrern und Bekennern, ihrer Familien, Freunde und Gemeinden als Mittel betrachten, die den Zweck heiligten, sondern auch die Gefährdung der Kirche als ganzer sowie die große Zahl derer übersehen, die in der Verfolgung schwach wurden und der Kirche für immer verloren gingen.[25]

Darüber hinaus sind auch Fehlformen der Martyriumsfrömmigkeit in Erinnerung zu rufen, die zwischen provokativem Rigorismus und zur Anpassung nur allzu bereitem Laxismus oft die rechte Mitte verfehlten und so die Einheit der Kirche immer wieder gefährdeten. Auch wenn der äußere Druck vielfach den inneren Zusammenhalt der Gemeinden stärkte, so brachten die Verfolgungen doch fast stets zugleich die Gefahr schismatischer Tendenzen mit sich. Nicht selten versagte die Kraft der Kirche, die divergierenden Strömungen zusammenzuhalten und miteinander zu versöhnen, wie es in der Urkirche auf dem »Apostelkonzil« noch gelungen war. Auch um das Verhältnis zwischen den Bekennern, welche die Verfolgung überlebt hatten, und der Hierarchie in der Frage der Rekonziliation der Gefallenen mußte erst heftig gerungen werden, um zu einer klaren Linie zu finden.[26]

---

24 Vgl. J. Janssens, Le persecuzioni sono un bene per la Chiesa?. In: Rassegna di teologia 25 (1984), S. 540-545.

25 Daß Verfolgungen nicht nur die heroischen Seiten der Christen offenbarten, ist vielfach belegt; als Beispiele, die für viele andere stehen, sei hingewiesen auf Plinius d. J., ep. X 96,6; Cyprian, De lapsis 8; Eusebius, H. E. VIII 3,1.

26 Vgl. B. Poschmann, Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes (Theoph. 1). Bonn 1940, S. 270-283.

Es läßt sich nicht einmal die Vermutung von der Hand weisen, daß einige verzweifelte Elemente – die allgemeine ökonomische Lage und das Schuldrecht spielen hier eine entscheidende Rolle – das caritative Engagement der Gemeinden zugunsten der eingekerkerten Bekenner bedenkenlos für sich ausbeuteten. Was der heidnische Schriftsteller Lukian von Samosata um das Jahr 170 in eine satirische Form faßte, daß man nämlich als Bekenner trotz Gefängnishaft so schlecht nicht leben konnte (De morte Peregrini 12f.), findet zur Zeit der Diokletianischen Verfolgung in der Klage des damaligen Bischofs von Karthago über die Skrupellosigkeit mancher »Bekenner« (Gesta Coll. Carth. III 13,25) seine späte Bestätigung.[27]

Bei alldem sollte man den missionarischen Effekt der Verfolgungen, der immer wieder in den Martyriumsberichten angesprochen wird, nicht zu hoch veranschlagen. Von Einzelfällen abgesehen, zog die Mehrzahl der Bekehrungswilligen aus dem erlebten Zeugnis der Martyrer wohl erst nach dem Abflauen der Verfolgungen die Konsequenzen. Auch wenn dem berühmten Wort Tertullians: »Ein Same ist das Blut der Christen« (Apol. 50,13) nicht jede Berechtigung abgesprochen werden kann, so ist es doch gewiß, daß das Wachstum der Kirche in den Friedenszeiten erfolgte.

Daß sich das Christentum trotz mannigfacher Verfolgung unaufhaltsam ausbreitete und mancherorts bereits auf dem Weg von der Elite- zur Volkskirche befand, müßte den heutigen Historiker eigentlich mehr in Erstaunen versetzen, als es zumeist tatsächlich der Fall ist. Die Lebenskraft, welche die junge Kirche damit bewies, sollte dem Christentum unserer Tage Anlaß zur kritischen Selbstprüfung sein.

Der Schaden, welcher der Kirche aus der Verfolgung erwuchs, überwog im letzten gewiß den Nutzen. Immerhin kann der Kirchenhistoriker aber ein Doppeltes festhalten:

– Gerade die Christenverfolgung in der Antike machte der gesamten Menschheit deutlich, daß Staat und Gesellschaft den einzelnen nicht totalitär für sich vereinnahmen dürfen. Mit der Hingabe ihres Lebens bezeugten die Martyrer, daß jenseits dieser Mächte, die den Menschen so leicht versklaven, Gott als Zielpunkt menschlichen Lebens und als Garant menschlicher Würde den, der an ihn glaubt, von dieser Weltverfallenheit befreit.

– In der Verfolgungssituation manifestierte sich die Radikalität christlicher Berufung. Im Martyrium so vieler Tausender zeigte sich so deutlich wie kaum anderswo eine Hoffnung auf Gott, der ein Gott der Lebenden, nicht der Toten ist (Mt 22,32). Daß Leben aus dem Glauben an diesen Gott, mehr noch: daß Sterben in diesem Glauben beglückend und sinnstiftend ist, das ist das Vermächtnis der Martyrer aller Zeiten an die Kirche.

---

27 Vgl. B. Kriegbaum (Anm. 22), S. 71-73.77-79.

Vietnam: der Leidensweg einer Kirche

Von Piero Gheddo

Um die Situation der Kirche in Vietnam zu verstehen, braucht man einen Bezugsrahmen, der die vietnamesische Gesellschaft so umreißt, wie die Revolutionskräfte nach dem großen Sieg vom Frühling 1975 sie geschaffen haben. Nachdem sie am 1. Mai 1975 triumphierend in Saigon eingezogen waren, vereinigten die Truppen des kommunistischen Regimes, das in Nordvietnam seit 1954 an der Macht ist, die beiden Vietnam mit Gewalt, obwohl die Unabhängigkeit der beiden Staaten – wie die der beiden Korea und der beiden Deutschland – durch ein internationales Abkommen (Genf 1954) gewährleistet war, das von allen Großmächten anerkannt wurde. Die an und für sich zu begrüßende Vereinigung der beiden Vietnam geschah jedoch gegen den Willen der großen Mehrheit der Bevölkerung des Südens, die nicht unter einem totalitären Regime wie das, das den Norden des Landes regierte, enden wollte. Die 1975 herbeigeführte Vereinigung zeitigte die unerfreulichen Ergebnisse, die nun auch die naiven (oder böswilligen) Förderer der vietnamesischen revolutionären Kräfte zuzugeben gezwungen sind, weil die Fakten offen zutage liegen.

1975 ist auch Vietnam in die »kommunistische Ewigkeit« eingetreten. Damit bewahrheitete sich die unschwer zu machende Weissagung Solschenizyns, an die jedoch im Mai 1975 erst wenige glaubten: »Nach kurzer Zeit wird ganz Vietnam, ganz Indochina ein neuer Gulag sein.« Die Nachrichten aus Vietnam sind denn auch seit Jahren so eintönig negativ, daß diese Monotonie einen Berichterstatter geradezu in Verlegenheit bringt: sinkende Landwirtschaftsproduktion, katastrophale Wirtschaftslage, Hunger und beständiges Sinken des Lebensniveaus, Diktatur der kommunistischen Partei, strenge Überwachung der Bevölkerung durch die Polizei, Umerziehungslager, Tausende von politischen Gefangenen, Flucht des *Boat People* aus dem Land (seit 1975 nun schon mehr als zwei Millionen), totale Unterwerfung Vietnams unter Sowjetrußland (die Regierung von Hanoi ist eine der wenigen, welche die sowjetische Invasion Afghanistans billigt), militärische Besetzung von Kambodscha und Laos durch Vietnam, Guerillakämpfe gegen das Regime, Spannung und blutige Zusammenstöße mit China . . .

Obwohl seit dem Triumph der Kommunisten elf Jahre vergangen sind, hat Vietnam weder Frieden noch Fortschritt, noch Gerechtigkeit gefunden, und man denkt nur mit Trauer daran, daß die Fluchtversuche aus Vietnam sowie aus Kambodscha und Laos weiterdauern. Viele setzen ihr Leben aufs Spiel, nur um nicht unter einem Regime leben zu müssen, das selbst in die Familien Angst bringt, weil die Kinder zu »revolutionärer Wachsamkeit« angehalten

werden, das heißt, über alles, was sie in ihrer Familie hören und sehen, zu berichten. Noch im vergangenen Jahr sind den Statistiken der UNO zufolge 22 527 Flüchtlinge aus Vietnam in fremde Länder gelangt. Dabei rechnet man damit, daß auf jeden Flüchtling, dem die Flucht in ein fremdes Land gelingt, mindestens drei weitere kommen, die von der Polizei oder der Küstenwache abgefangen werden oder auf dem Meer umkommen. Und dies noch elf Jahre nach der »Befreiung«! Während des langen Krieges hingegen unter einem Militärregime, das, wie das von Van Thieu (das vor 1975 im Süden herrschte), die Menschenrechte nicht respektierte, war es nicht zur Flucht der Bevölkerung aus Vietnam gekommen.

So sieht leider die Situation im »befreiten« Vietnam aus. In Hanoi behauptet man, das alles sei eine Folge der durch den Krieg herbeigeführten Zerstörungen; man klagt über China, über das Ausbleiben amerikanischer Hilfeleistungen, über die Mißernten in der Landwirtschaft, über die Feindschaft der westlichen Welt. Darin hat man nicht unrecht, doch ist an dieser Lage Vietnam selber schuld. Das aufgezwungene stalinistische Regime, das auf ideologischer Sturheit und polizeilicher Härte beruht, ist nicht dazu angetan, Hilfeleistungen und Sympathien des Auslandes auf sich zu lenken und im Volk den Willen zu wecken, am Wiederaufbau des Landes mitzuarbeiten. Das Vietnam von heute hat nicht Probleme, sondern ein einziges Problem: Wie kann man sich von der Diktatur befreien, die zwischen der Regierung und dem Volk und zwischen einem von vielen geliebten Land und der öffentlichen Meinung der Welt eine tiefe Kluft geschaffen hat? Das stimmt so sehr, daß heute nicht einmal mehr die, die sich während des Krieges für die Nordvietnamesen und den Vietcong einsetzten, den Mut haben, das nach der »Befreiung« errichtete vietnamesische Regime weiterhin zu unterstützen. Sie schweigen, und vielleicht schämen sie sich, diese neue, noch viel fürchterlichere Unterdrückung des armen vietnamesischen Volkes begünstigt zu haben.

Wie lebt die Kirche unter diesem stalinistischen Regime unserer Zeit? Selbstverständlich kann in einem solchen totalitären Regime die Religion sich nicht der Herrschaft des Staates und der Partei sowie der Manipulierung durch sie entziehen. Ein Dokument der KPV (Kommunistische Partei Vietnams) dokumentiert die Religionspolitik der Regierung von Hanoi[1], die sich wie folgt zusammenfassen läßt: Die Kirche spalten, sie zu einer bloßen frommen Vereinigung machen, die auf die Gesellschaft keinerlei Einfluß hat, indem man die Kirche manipuliert, kontrolliert und zu einem gefügigen Werkzeug der stalinistischen Ideale der Regierung schmiedet. Dieses Dokument (das mit »Unsere Aufgabe in bezug auf die katholische Kirche« betitelt und für die Leiter der KPV reserviert ist) kann in seinem Zynismus den

1 Auf italienisch veröffentlicht in »Mondo e Missione«, Februar 1983.

ausländischen Leser verwundern, ist jedoch von der Zeitschrift »Echange France-Asie« der Missionare von Paris veröffentlicht worden, die sich für seine absolute Echtheit verbürgt. Wie diese auf Vietnam (und China) spezialisierte Zeitschrift bemerkt, benutzen die Dokumente über die Religionspolitik der KPV drei verschiedene Sprachen:

1. Die Sprache der Toleranz, deren sich die Partei, solange sie in Südvietnam noch in der Opposition war, in vielen Erklärungen zugunsten der totalen Religionsfreiheit (und der Pressefreiheit, freier Wahlen, der Privatinitiative usw.) bediente. Auch heute noch gebraucht man diese Sprache zuweilen in offiziellen Erklärungen und in Interviews an ausländische Korrespondenten. Man gibt zu, daß die »marxistisch-leninistische« Auffassung des Menschen und der Welt zur »theistischen« Weltanschauung in radikalem Gegensatz steht, behauptet aber, daß die Vertreter beider Auffassungen in gegenseitiger Toleranz nebeneinander bestehen können. Natürlich müßten alle dem Staat gehorchen und »patriotisch« gesinnt sein.

2. Die Sprache der Gesetzgebung, die gemäß Artikel 38 der Verfassung von 1980 die ideologische Staatsauffassung aufzwingt. Dieser Artikel sagt: »Der Marxismus-Leninismus lenkt die Entwicklung der vietnamesischen Gesellschaft.« Dies steht in klarem Gegensatz zu Artikel 68, der die Glaubensfreiheit gewährleistet. In der Gesetzgebung wird der Artikel 68 praktisch übergangen und die ganze Autorität und Gewalt der offiziellen Ideologie gegeben, die mit all den Mitteln, über die ein totalitärer Staat verfügt, aufgezwungen wird. In Vietnam muß alles (Schule, Presse, Theater, Fernsehen und Rundfunk, Bücher, Zeitungen, Volkskultur, Gesetze, Gesänge, öffentliche Büchereien usw.) der Staatsideologie entsprechen, und nichts darf ihr entgegenstehen. Die Religionen und ihre Gläubigen werden beständig beschuldigt, sie seien »gegen den Sozialismus« und »wenig patriotisch«. Deswegen werden sie verdächtigt, überwacht, angeklagt, verfolgt. Der religiöse Glaube ist in einem solchen Regime ein Fremdkörper.

3. Die pragmatische Sprache, die des Staates und der Partei im Alltagsleben. Die in der Gesetzgebung vorgesehene mögliche Koexistenz zwischen den Religionen und dem offiziell atheistischen Staat wird praktisch unmöglich, denn Staat und Partei gehen darauf aus, die Religionen zu kontrollieren, zu manipulieren und sich zum Werkzeug zu machen, bis man sie dann einmal radikal unterdrücken kann. Das Dokument, von dem die Rede war, ist eben eine »praktische Wegleitung« für die Staatsbeamten in bezug auf die Beziehungen zur katholischen Kirche.

Das Leben der katholischen Kirche in Vietnam zeigt seit 1975 zur Genüge, wie sehr diese Weisungen beachtet und in die Tat umgesetzt werden. Man kann nicht sagen, daß heute die Kirche in Vietnam offen verfolgt wird, wie früher und immer noch der Buddhismus. Dieser wurde unter allgemeiner Gleichgültigkeit der internationalen öffentlichen Meinung in zehn Jahren fast

total ausgerottet. Niemand (oder fast niemand) machte sich im Westen zum Sprachrohr der verzweifelten Aufrufe von buddhistischer Seite, die durch Flüchtlinge aus Vietnam herausgetragen wurden. Die Buddhisten waren für die Kommunisten interessant, als sie in den sechziger Jahren gegen Ngo Dinh Diem und die Amerikaner protestierten, sind es aber nicht mehr, seit sie von einem kommunistischen Regime unterdrückt werden. Heute lebt der Buddhismus als »Staatsreligion« mit wenigen Pagoden in den Städten und in den von Fremden besuchten Tourismuszentren, als eine Volksreligiosität, die noch tief verwurzelt, politisch jedoch praktisch bedeutungslos ist.

Gegenüber der katholischen Kirche ging der Prozeß der Kontrolle durch den Staat viel langsamer vor sich. Stellen wir kurz einige Fakten zusammen.[2] Vor allem ist die Zahl der Priester und Seminaristen stark zurückgegangen. In Südvietnam wurden in diesen Jahren um die dreihundert Priester eingekerkert, weil man sie beschuldigte, mit der Diktatur von Van Thieu (der ja bis 1975 herrschte) »kollaboriert« zu haben. Mindestens zweihundert bis zweihundertfünfzig weitere Priester wurden eine Zeitlang in »Umerziehungslager« gesteckt, weil sie sich dem Regime widersetzten; oft deswegen, weil sie unschuldige Opfer verteidigten und sich nicht Maßnahmen fügten, welche die Einheit der Kirche zu zerstören suchten. Wie viele Priester können heute in Südvietnam wirken? 1975 waren es ungefähr 2 500; nach Abzug der Toten, Eingekerkerten und der wenigen ins Ausland Geflüchteten werden es noch zwischen 1 500 und 2 000 sein. Noch viel besorgniserregender ist die Situation der Seminare. 1975 gab es in Südvietnam in 36 Diözesan- und Ordensseminarien 4 399 Seminaristen und 1 056 Theologiestudenten. Heute ist nur noch ein einziges Seminar geöffnet, das von Ho-Chi-Minh-Stadt (vormals Saigon), wobei für die Alumnen der *numerus clausus* besteht und die von der Regierung zu erteilende Ordinationserlaubnis nicht gegeben wird. Von 1975 an bis heute durften in Saigon bloß um die zehn Priesterweihen vorgenommen werden, während vorher das Bistum jährlich zehn bis fünfzehn Neupriester weihen konnte. Dafür haben die Behörden in Nordvietnam, wo seit 1954 keine Seminare mehr bestanden, gestattet, das Seminar von Hanoi wiederzueröffnen, wobei auch dort der *numerus clausus* (um die dreißig) gilt. Während früher in Südvietnam jährlich nicht weniger als hundert Diözesanpriester und um die dreißig Ordensmänner die Weihe empfingen, ist man heute nicht mehr sicher, daß auch nur einer pro Jahr geweiht werden kann. Auf diese Weise wird der Klerus im Verlauf von zwanzig, dreißig Jahren dermaßen vermindert und überaltert sein, daß er die ordentliche Seelsorge an den Gläubigen nicht mehr wird gewährleisten können.

Ein weiteres Kapitel der strengen Kontrolle, die der Staat über die Religion

2 Eine gute zusammenfassende Darstellung ist die des französischen Missionars Jean Mais, Les relations entre l'Eglise et l'Etat au Vietnam: 1975-1985. Pro Mundi Vita Dossier, 1/1986.

ausübt, besteht darin, daß den Priestern und Bischöfen die Freiheit genommen ist, ihren Gläubigen nachzugehen. Um den Wohnort zu verlassen, bedarf es einer schriftlichen Erlaubnis, die von den Ortsbehörden von Mal zu Mal auszustellen ist. Bischöfen und Priestern gibt man diese Erlaubnis nur ganz selten, und solchen, die sich wenig gefügig zeigen, verweigert man sie systematisch. In den Großstädten wie Hanoi und Ho-Chi-Minh-Stadt, in denen Ausländer wohnen oder auf Besuch sind, kann man fast unbehindert Gottesdienste halten, während sie im übrigen Land oft behindert werden, weil sie angeblich die Gläubigen von der »produktiven Arbeit« abhalten. Die Bischöfe dürfen Priester nicht von einer Pfarrei in eine andere versetzen (auch hierzu sind Bewilligungen nötig; auch in diesem Punkt erfolgen Kontrollen und Strafmaßnahmen), so daß manche Kirchen eine Zeitlang ohne Priester bleiben und dann geschlossen werden unter dem Vorwand, daß sie nicht mehr dem Kult dienen.

Man könnte zahlreiche Fälle anführen, in denen Priestern wegen »antirevolutionärer Betätigung« der Prozeß gemacht wurde. Am offensichtlichsten geschah das im Prozeß gegen die vier Jesuiten des Studentenzentrums Saigon (Bibliothek, Kapelle, Exerzitienhaus, audio-visuelles Zentrum). Diese Jesuiten, die im Juni 1983 verhaftet und im Dezember darauf als »subversive Elemente« verurteilt wurden, hatten sich dem Regime gegenüber lange Zeit aufgeschlossen gezeigt, weswegen ihr Zentrum länger am Leben bleiben durfte als irgendeine andere kirchliche Institution. Die Kirche in Südvietnam hatte nämlich ein Netz von Apostolatswerken aufgebaut, das in zehn Jahren vollständig zerstört worden ist. Sie unterhielt zwei Tageszeitungen und mehr als dreihundert Wochenblätter und Zeitschriften, Schulen für eine Million Schüler, eine katholische Universität in Dalat, acht Buchhandlungen und ungefähr dreißig Buchdruckereien, Besinnungszentren, Bildungshäuser, Ordenshäuser, 27 Spitäler und Dutzende von Behandlungsstationen, drei Ausbildungszentren für Katecheten und so weiter. Nichts davon konnte überleben mit Ausnahme derjenigen Pfarrkirchen, die noch geöffnet geblieben sind. Auch die Laienbewegungen der Katholischen Aktion und die verschiedenen Pfarreivereine sind alle aufgelöst worden; Versammlungen jeder Art sind nicht mehr gestattet; nur in den Kirchen und zu ganz bestimmten Zeiten darf man noch Gottesdienst und Religionsunterricht halten.

Der Katholik ist ein Bürger zweiter Klasse. Jeder Vietnamese muß erklären, ob er gläubig ist oder nicht, und seine Zugehörigkeit zu einer Religion wird auf seinem Personalausweis als ein gegenüber dem Staat negatives Element verzeichnet. Alles hängt nämlich vom Staat ab: Arbeit, Wohnung, Wohnortswechsel, Ausbildung (Katholiken dürfen nicht studieren), Gesundheitswesen und Bewilligungen zum Kauf von Medikamenten und so weiter. Das erste Jahrzehnt nach der »Befreiung« Südvietnams ist vom

Staat dazu verwendet worden, die Kirche zu beaufsichtigen und allmählich zu unterdrücken, ohne Märtyrer zu schaffen. Bei der Einschränkung der Freiheitsräume berief man sich stets auf die öffentliche Ordnung, auf die »produktive Organisation«, auf die Eingliederung der gesamten Bevölkerung in die »Revolutionsbewegung«.

Die zweite Periode in der Strategie, die Religionsfreiheit zu unterdrücken, begann am 10. November 1984, als in Hanoi von »Delegierten« der Kirche, welche nicht diese, sondern die Partei in jedem Bistum ausgewählt hatte (142 Priester, 11 Ordensleute, 146 Laien), das »Komitee zur Vereinigung der patriotischen Katholiken Vietnams« gegründet wurde. Wie es in Artikel 2 seiner Statuten heißt, ist das Komitee »eine Organisation, die Mitglied der patriotischen Front ist und gemäß dem Aktionsprogramm der patriotischen Front Vietnams tätig ist«. Dieses Komitee hat (wie die entsprechenden im nahen China) zum Ziel, den Patriotismus der Katholiken (wie schon vorher den der Buddhisten) in den Dienst des Staates und der Partei zu stellen. Sonst hatte seit der »Befreiung« bis heute noch nie eine solche Versammlung von Katholiken des ganzen Landes stattfinden dürfen. Selbst die Bischofskonferenz, die 1980 auf nationaler Ebene gegründet wurde, konnte sich erst dreimal versammeln: bei der Gründung (1980), 1983 und 1985. Auch der »ad limina«-Besuch der vietnamesischen Bischöfe beim Papst durfte erst 1980 stattfinden, als alle dreißig Bischöfe des wiedervereinigten Vietnams nach Rom kamen. Beim letzten »ad limina«-Besuch (1985) trafen nur drei Bischöfe ein, die beiden Bischöfe von Hanoi und Saigon und der von Qui Noh (dieser an Stelle des dritten Erzbischofs, des von Hue, der unter Hausarrest steht und sich nicht entfernen darf).

Msgr. Philipp Nguyen-kim-Dien ist der zweite Bischof Vietnams, den der Bannstrahl der Regierung getroffen hat. Der erste, Msgr. Van Thuan, Weihbischof von Saigon, wurde gleich nach der »Befreiung« eingekerkert, weil er als Vorsitzender der vietnamesischen Caritas den Flüchtlingen aus Nordvietnam und aus den vom Vietcong »befreiten« Zonen behilflich gewesen war, sich in Gebieten niederzulassen, die noch der Regierung von Thieu unterstanden; dies wurde als konterrevolutionäre Tätigkeit beurteilt. Nun lebt Bischof Thuan nach zehn Jahren schwerer Kerkerhaft in einer Pfarrei bei Hanoi unter Hausarrest. Der Erzbischof von Hue hingegen (welcher der Kongregation von Charles de Foucauld angehört und einst Arbeiterpriester war) hatte sich der Gründung des »Komitees zur Vereinigung der patriotischen Katholiken Vietnams« öffentlich widersetzt und einige seiner Priester, die diesem beigetreten waren, suspendiert. Erzbischof Dien wurde deswegen vom 5. April bis zum 15. Oktober 1984 im Polizeihauptquartier seiner Stadt beständigen entnervenden Verhören unterzogen, um seinen Widerstand zu brechen. Sodann verurteilte man ihn zu einem Zwangsaufenthalt und nahm ihm so die Möglichkeit, das Bistum zu leiten, die Pfarreien zu visitieren,

Gläubige zu empfangen und so weiter. Der Bischof gab beim Verhör zur Antwort, man müsse, falls die Regierungsgesetze dem Gesetz Gottes und der Kirche widersprächen, eher Gott als den Menschen gehorchen. Auch zwei weitere Bischöfe des Südens, der von Ban Me Thuot und der von Long Xuyen, sind nach langen Verhören aus dem gleichen Grund unter Hausarrest gestellt worden.

Der Versuch, eine patriotische Kirche (oder Vereinigung oder Komitee) der Katholiken zu gründen, ist bis jetzt fehlgeschlagen oder hat wenigstens nie feste Gestalt angenommen; nur um die zwanzig Priester (von ungefähr 2 500 in ganz Vietnam) treten aktiv dafür ein. Viele andere, die anfänglich beigetreten waren, sind dann wieder ausgetreten, als bei einer Zusammenkunft in der Hauptstadt Hanoi der Vizepräsident des Komitees, Pater Vuong Dinh Ai, bei der Konzelebration der Messe das im Hochgebet vorgesehene Memento für den Papst ausgelassen hatte. Diese Auslassung ist, mitsamt weiteren Anzeichen, als Ausdruck der Absicht aufgefaßt worden, sich von Rom zu trennen, und hat die vietnamesische Kirche alarmiert. Die Bischöfe haben gegen die »patriotischen Katholiken« Stellung genommen, und die Bewegung hat nicht den von den Behörden erhofften Erfolg gezeitigt, obwohl diese Minderheit von Gläubigen, die sich zu Knechten der Staatsgewalt und der Partei gemacht haben, über zwei Zeitungen verfügt: über die Wochenblätter »Cong Giao va Dan Toc« (»Der Katholizismus und die Nation«) in Saigon und »Nguoi Cong Gaio Vietnam« (»Der vietnamesische Katholik«) in Hanoi. Die katholische Kirche als solche verfügt über kein Informationsblatt und hat auch keinen Zugang zum staatlichen Rundfunk und Fernsehen. Auch ist es eine gefährliche Sache, während der Gottesdienste zu predigen, zumindest muß man dabei sehr vorsichtig sein, denn man kann beschuldigt werden, man sei konterrevolutionär, selbst wenn man nur das Evangelium auslegt. So wurde ein Priester von Saigon eingekerkert, weil er das Gleichnis vom barmherzigen Samariter erklärt hatte, der dem Mann, der unter die Räuber gefallen war, beistand. Das war als ein Angriff auf die Regierung verstanden worden. . . .

Wie reagiert die vietnamesische Kirche auf diese Situation heimlicher Verfolgung? Man darf sagen, daß die Haltung der Bischöfe und der großen Mehrheit der Gläubigen von Anfang an die war, mit dem Staat gutwillig zusammenzuarbeiten, um das Land wiederaufzubauen. Nicht nur in früheren Dokumenten, sondern auch noch im Hirtenbrief von 1980, der von allen Bischöfen Vietnams unterzeichnet ist, werden die Katholiken aufgefordert, mit den Behörden zusammenzuarbeiten und sich positiv einzusetzen, um das Vaterland zu verteidigen und aufzubauen. Es gab Katholikengruppen und auch Priester, die schon während des Krieges in enger Verbindung mit den Vietcongleuten standen und mit ihnen zusammenarbeiteten und die in der neuen Regierung und in deren örtlichen Organen Aufgaben übernahmen:

Pater Chan Tin z. B., den ich bis 1974 in Saigon gut gekannt habe, ist Mitglied des »Zentralkomitees der patriotischen Front« geworden; Pater Huynh Cong Minh (Kaplan der Christlichen Arbeiterjugend, den ich ebenfalls in den Jahren des Krieges kennengelernt habe) ist Abgeordneter in der Nationalversammlung. Sie stellten jedoch fest, daß die Partei keine Mitarbeiter will, sondern bloße Werkzeuge zur Erreichung ihrer Ziele. Einigen (wie P. Chan Tin) ist es gelungen zurückzutreten, andere stehen immer noch im Dienst des Staates. Man darf an die gute Absicht dieser Priester und Laien (ich kenne einige von ihnen, die vom ehrlichen Willen beseelt sind, das Evangelium in der Revolution zu inkarnieren und auf jeglichen Triumphalismus der Kirche zu verzichten) glauben, aber die Mechanismen, in die sie hineingerieten, sind stärker als sie und zermalmen sie unerbittlich. Ich erinnere mich an eine nächtelange Diskussion mit P. Minh und anderen, die schließlich im Dezember 1973 bei den »patriotischen Katholiken« landeten. Sie nahmen an, daß der bevorstehende Sieg des Vietcong und der Nordvietnamesen (die Amerikaner hatten sich schon im März 1973 zurückgezogen) auch Südvietnam zum »Sozialismus« bringen werde, vertrauten jedoch darauf, daß dank der Zusammenarbeit von Katholiken und Buddhisten mit dem Vietcong dieser Sozialismus anders sein und die demokratischen und religiösen Freiheiten achten werde. »Sollten sie dann diese Freiheiten nicht respektieren«, sagte Pater Minh, »werden wir die ersten sein, die dagegen protestieren und den Widerstand gegen eine neue Unterdrückung des Volkes aufnehmen.«

Wie vor kurzem der Erzbischof von Ho-Chi-Minh-Stadt (Saigon), Msgr. Nguyen van Binh, gesagt hat, besteht für die vietnamesische Kirche keine Gefahr einer Trennung von Rom, ja »unsere Kirche verfestigt heute die Bande ihrer Treue zu Rom«.[3] Über das christliche Leben im heutigen Vietnam liegen nicht viele Nachrichten vor. Auch die Bischöfe, die zu ihrem »ad limina«-Besuch nach Rom kommen, sprechen nicht gern darüber, äußern sich aber über die Zukunft ihrer Kirche zuversichtlich. Das ergiebigste Informationsmaterial, über das man verfügt, sind Briefe von Christen (Priester, Ordensschwestern, Laien), die in den Westen gelangen (auf dem normalen Postweg oder durch Flüchtlinge oder auf anderen Wegen). Diese beweisen, was sich in der Geschichte der Kirche stets gezeigt hat: Armut und Verfolgung, Mangel an Apostolatsmitteln veranlassen dazu, sich ganz Gott anzuvertrauen und somit im Glauben und christlichen Leben zu wachsen. Die Kirche in Vietnam (ich spreche vom Süden, denn im Norden war das schon vor dreißig Jahren der Fall) ist aus einer geachteten, starken, reichen, einflußreichen Position unversehens in eine ganz gegenteilige Lage geraten: Armut, Verfolgung, Unterdrückungsmaßnahmen aller Art, Beraubung des-

3 Interview in der protestantischen Wochenzeitung »Evangelische Information«, Nr. 18 vom 30. April 1986.

sen, was zu einer gedeihlichen Seelsorge notwendig ist. Hier verwirklicht sich die Seligpreisung im Evangelium: »Selig seid ihr, wenn ihr um meines Namens willen Verfolgung erleidet!« Man darf hinzufügen, daß das göttliche Antlitz der Kirche gerade in dieser Situation dem ganzen Volk noch deutlicher aufleuchtet. Deshalb wäre es nicht zu verwundern, wenn, wie das in China der Fall war, gerade die Verfolgung nicht nur in den schon Glaubenden den Glauben bestärken, sondern auch die Aufmerksamkeit der Nichtchristen auf sich lenken und viele von ihnen zum Glauben führen würde. Heute ist in Vietnam die katholische Kirche der einzige Organismus, die einzige Institution, die der Kontrolle durch die Regierung entgeht, die einzige, die eine andere Sprache spricht als das betäubende Gerede des Staates und der Partei, die einzige, die dem Gewissen einen kleinen Freiraum sichert.

Das sagen die Briefe aus Vietnam, die ich im Bändchen »Lettere di cristiani dal Vietnam«[4] gesammelt habe. Ich führe hier bloß eine Stelle aus dem Brief einer katholischen jungen Frau an eine französische Ordensschwester an, die ich in Vietnam gekannt habe und die im Sommer 1976 mitsamt allen anderen Missionskräften ausgewiesen worden ist: »Nach diesem Schlag (d. h. nach der Machtergreifung durch die Nordvietnamesen) machen viele Christen große Fortschritte im Glauben, und es kommt vor, daß wir uns sogar für von Gott Bevorzugte halten. Wir spüren, daß er durch diesen Schlag etwas Gutes für unser Volk vorhat. Im Wissen darum suchen wir dieser Bevorzugung würdig zu sein . . . Wir nutzen die Zeit, die uns noch bleibt, um möglichst viele Erkenntnisse über Gott zu erwerben, denn wir wissen wohl: Es wird eine Zeit kommen, wo das nicht mehr möglich sein wird. Doch seid getrost; ich denke, daß die vietnamesische Kirche stark genug ist, um allen Prüfungen zu widerstehen, und das um so mehr, als wir mit euch im Gebet verbunden sind.«

Zum Schluß führe ich einige Stellen aus dem Schreiben an, das Johannes Paul II. am 24. November 1985 anläßlich des 25. Jahrestages der Errichtung der ordentlichen Hierarchie an die vietnamesische Kirche gerichtet hat: »Es vergeht kein Tag, ohne daß ich im Gebet in großer Liebe und tiefer Hochachtung an euch denke. Trotz der räumlichen Distanz, die uns trennt, kenne ich euren religiösen Sinn, euren Stolz, der katholischen Kirche anzugehören, und den Mut, mit welchem ihr inmitten der Schwierigkeiten, die weiterdauern und zunehmen, euren Glauben bezeugt. Ich weiß, welche Opfer die Treue zum Evangelium von euch verlangt, und weiß auch, welche seelische Kraft ihr benötigt, um diesem Evangelium in euren Familien, in eurem Arbeitsmilieu und in der Gesellschaft echt nachzuleben. Die katholische Kirche der ganzen Welt schaut auf euch und zieht großen geistlichen Gewinn aus dem Beispiel, das ihr ihr so klar bietet.«

4 P. Gheddo, Lettere di Christiani dal Vietnam. E.M.I. Bologna 1979.

Noch eine gute Nachricht: Anläßlich des 25. Jahrestages der Errichtung der bischöflichen Hierarchie hat die Regierung, obwohl sie den Bischöfen nicht erlaubt hatte, sich nach Rom zu begeben, zum ersten Mal gestattet, achtzigtausend kleine Meßbücher und achttausend Bibeln für die vietnamesischen Katholiken zu drucken. Das ist seit vielen Jahren die erste Geste guten Willens, welche die Regierung gegenüber der Kirche macht. Man hofft, daß die enormen wirtschaftlichen Schwierigkeiten Vietnams (500 % Inflation im vergangenen Jahr) und die Isolierung, in der sich dieses Land auf dem internationalen Feld befindet, die Partei und die Regierung dazu bringen werden, ideologische Projekte aufzugeben und den guten Willen aller Bürger, das Vaterland aufzubauen, anzunehmen, indem sie allen das unerläßliche Minimum an Religionsfreiheit und bürgerlichen Freiheiten zugesteht.

Kardinal Joseph Mindszenty – Glaubenszeuge. Einmal anders

Von Tibor Meszárós

Den äußeren Rahmen des Lebens des Kardinals darf ich als bekannt voraussetzen. In seinen von ihm verfaßten Erinnerungen und in kleineren Veröffentlichungen kann jeder sein Leben nachlesen. Außerdem müßte die mittlere Generation sich aus der Tagespresse der letzten 30 Jahre an die wesentlichen Ereignisse seines Lebens erinnern.

Ich habe sechs Jahre lang sein Leben als unmittelbarer Hausgenosse und Gefährte teilen dürfen. Sechs Jahre gemeinsamen Lebens – zwei Jahre, als er junger Bischof war, vier Jahre, vor seinem Tod, in Wien – machen es mir unmöglich, ihn zu idealisieren.

Die Höhepunkte seines Lebens – drei Gefangenschaften, sein Schauprozeß, sein ihm aufgezwungenes Exil – waren oft genug in den Schlagzeilen der Weltpresse. Der Mensch, der diese Höhepunkte durchfliegt, erliegt dem trügerischen Schein, er, sein Leben seien in diesen Schlagzeilen enthalten. Dem ist nicht so. Was war er, wie war er, über den diese Schlagzeilen berichten? Als ich mich das fragte, fiel mir die Stelle des Johannesevangeliums ein: »Nach der Austreibung aus dem Tempel erinnerten sich seine Jünger, daß geschrieben steht: Der Eifer um dein Haus verzehrt mich.«

Wer war er und wie hat er gelebt, bevor er überhaupt in die Schlagzeilen kam? Um das zu begreifen, müssen wir uns zum Ort seiner wahren Wurzeln im Alltag hinunterbequemen.

Dort finden wir lange Jahre und Jahrzehnte »anonymen« Priesterlebens, das mit Treue und Liebe zu Jesus Christus und seiner Kirche erfüllt war. Vier Jahre vor meiner Geburt hat er seine erste Kaplanstelle in meinem Geburtsort Felsöpaty angetreten. Von 1915-1919 – so erinnerten sich die Leute meines Geburtsortes – ging er, von kaum jemandem beachtet, ganz in der Pfarreiarbeit auf. Noch nach zwanzig Jahren sagten die Bauern, die ich befragte: Er war ein eifriger, guter und glaubwürdiger Priester. Obwohl er nicht dazu verpflichtet war, ging er mehrmals in der Woche zu Fuß auf die Außenstation Jákfa – immerhin eine Strecke von 6 km hin und zurück, um die hl. Messe zu lesen, auf einer unebenen Erdstraße, die noch heute an meinem Geburtshaus vorbeiführt. Die Leute erinnerten sich, wie er unter einem Regenschirm, das Brevier betend, auf der verlassenen Landstraße in der Soutane dahinschritt. Es war der Erste Weltkrieg, die Männerreihen wurden dezimiert. Die Hoffnungslosigkeit war beinahe größer als der Hunger, die Zeiten waren ernst. Der junge Mindszenty lebte, atmete und ging mit dem Volk. Ein Bauer hat mir gesagt, was über ihn im Dorf geflüstert wurde: »Wenn der Kaplan lachen will, versteckt er sich auf dem Dachboden.«

Die erste kurze kommunistische Herrschaft 1919 überlebte er wohl nur wegen ihrer Kürze.

Auf diese Ouvertüre von vier Jahren folgen 23 Jahre verborgenen Lebens in Zalaegerszeg, einige Jahre als Religionslehrer und dann als Pfarrer. Die Ortschaft, eine kleine Landstadt, in Wirklichkeit eher ein Dorf, mochte damals (1920-1943) 20 000-30 000 Einwohner zählen. Das Städtlein lag in einem der rückständigsten Gebiete des Landes. 23 Jahre lang hat er auf allen Gebieten dem Volk unermeßlichen Segen gebracht. Er hörte nicht auf mit seinem Bemühen, im Städtchen selber und in einem Umkreis von etwa 40 km das geistige und materielle Elend des Volkes zu lindern. Die Sache der Armen war sein erstes und wichtigstes Anliegen. Schulen und Pfarreien hat er gegründet und unter unsäglichen Widerständen der herrschenden Klasse, überall angefeindet und verleumdet, hat er die Sache des armen Mannes verteidigt. Er hat all das getan, was heute in Form von Entwicklungshilfe und zur Behebung der Drittweltproblematik so hoch im Kurse steht und angepriesen wird, nur unter ungleich schwierigeren Umständen.

Vier Jahre lang, bevor er starb, durfte ich mit ihm täglich den halbstündigen Spaziergang machen. Es war eindrucksvoll zu erleben, wie der damals Achtzigjährige sozusagen kein Wort über die Zeiten, in denen er im Mittelpunkt der Öffentlichkeit stand, verlor, mir aber Tag um Tag vom damals in den 23 Jahren als Pfarrer Erlebten erzählte. Das Auffallendste für mich war, daß das geistige Wohl des Menschen im Sinne von Glauben und Glaubensvertiefung für ihn immer an erster Stelle stand. Nie hat er auch im äußersten irdischen Elend irdisches Glück mit dem ewigen verwechselt.

Es sei hier vorweggenommen, daß ihm diese bis zu seinem Tode gelebte Eigenschaft und Überzeugung, oft gerade von seinen Mitbrüdern, viel Feindschaft eingebracht hat und über seinen Tod hinaus noch einbringt. Ungeniert konnte er beispielsweise Angehörigen gehobener Schichten, aber auch dem einfachen Mann, nach etwas gründlicherem Gespräch die Frage stellen, ob seine Ehe in Ordnung sei.

In vielen Stunden zu zweit hatte ich die Gelegenheit, in die wahren Tiefen seiner Existenz Einblick zu gewinnen. Am liebsten erzählte er von seinen seelsorgerlichen priesterlichen Freuden und Leiden. Da konnte ich merken, daß sein ganzes Wesen die Erhabenheit und Intimität des Glaubens atmete und die Kirche seine eigentliche Heimat war. Mit tiefer Freude in seiner Stimme erinnerte er sich an Erfolge und Rückschläge in seiner Pfarrei. Er kannte nicht nur die Notabeln beim Namen, sondern auch die Ärmsten.

Wie sehr er von unwandelbaren Motiven geprägt war, zeigt folgende kleine Erzählung:

Er hatte die Basedowsche Krankheit. Anfangs der dreißiger Jahre mußte er operiert werden. Sein Chirurg eröffnete ihm die Heilungschancen. Der Eingriff war heikel, und er konnte nicht mit Sicherheit garantieren, daß die

Stimmbänder des Patienten nicht in Mitleidenschaft gezogen würden. Mindszenty bekannte: »Da war ich sehr erschrocken und bat Gott, er möge mir lieber mein Leben nehmen, als daß ich den Glauben an ihn nicht mehr verkünden könnte.«

Seine Geradheit wurde in langen Jahren priesterlicher Treue erprobt. Die glaubensfeindlichen und dem Glauben gleichgültig gegenüberstehenden Menschen spürten in seiner Gegenwart diese unverbiegbare Geradheit. Das ist vielleicht mit ein Grund, warum er dreimal Verhaftung und Gefangenschaft erleiden mußte.

Die ungarische katholische Kirche war tausend Jahre lang eine reich dotierte Kirche. Wie die Reichtümer im allgemeinen die Tendenz haben sich zu konservieren, so gab es auch in Ungarn große Schönheitsfehler, was die Verwaltung dieser Güter betrifft. Andererseits vergißt man gern, daß die Kirche in Form von Bildungsanstalten, Spitälern und Waisenhäusern die größte Trägerin sozialer Lasten des Landes gewesen ist.

Wir schreiben 1945. Ein Blatt mit tausend Jahren hat sich gewendet. Die kommunistische Partei regiert mit nur 17 Prozent des Stimmenanteils aller Wähler mit sowjetischen Bajonetten. Alle Güter wurden verstaatlicht, und was zu geschehen hatte, bestimmte auf allen Ebenen die kommunistische Partei in russischer Regie.

Die Partei bot der Kirche an, als Gutmachung für die konfiszierten Güter den Seelsorgern einen kleinen monatlichen Zusatzlohn zu zahlen. Ein guter Teil der verängstigten Bischöfe hieß den Vorschlag gut. Mindszenty als Präsident der Bischofskonferenz war dagegen. »Wenn wir aus der Hand Gottes den Reichtum tausend Jahre lang annehmen konnten, so dürfen wir jetzt auch die uns von Gott angebotene Armut bejahen.« Er hat alle Schliche der kommunistischen Partei durchschaut. Er wußte, daß die Partei den Klerus mit den Finanzen auf die Dauer gefügig machen kann. Und so geschah es auch. Weil er sie, wie man bald sehen würde, mit seinem lauteren Herzen durchschaut hat, wurde er am Tisch von Kompromißverhandlungen als unerträglich empfunden.

Da er weder offen noch versteckt, weder in Schrift noch in Wort je seine eigene Person in den Vordergrund oder auch nur in ein günstiges Licht gestellt hat, hatten seine Verleumder von jeher bis zum heutigen Tage ein leichtes Spiel, ihn je nach Situation mit negativen Zügen zu behaften. Über sich selbst redete er nie, und wenn er es doch einmal tat, tat er es so, wie wenn es sich nicht um ihn handelte. Nie hat er sich über das Böse gefreut, auch dann nicht, wenn es ihm gelegen gekommen wäre, um es zu etwas zu benützen.

Alles was über ihn Auffallendes, Sensationelles, Märtyrerhaftes in den letzten 40 Jahren berichtet wurde, sollte man in diesem Lichte sehen. Sonst hat man nicht mit ihm zu tun, sondern mit einem geschäftstüchtig ausgelaugten Phantom der Weltpresse.

Zusammenfassend fällt mir der Satz aus der Hl. Schrift ein: »Der geistige Mensch aber beurteilt alles, ohne daß jemand ihn beurteilen könnte« (1 Kor 2,15).

Alle Mächtigen dieser Welt, von den Parteikoryphäen angefangen über Diplomaten, Kardinäle, amerikanische Präsidenten bis hin zu den Päpsten haben mit ihm, mit seiner Person direkt oder indirekt zu tun gehabt. Alle wollten ihn in ihre politischen Pläne einspannen. Und keinem ist es gelungen. Niemand hat ihn beurteilen können, weil er sich in allen Dingen vom Geist Gottes hat führen lassen.

Ohne das Bild zu forcieren, sind sie alle an ihm, dem Unschuldigen, schuldig geworden. Zuletzt noch der ewig zaudernde Hl. Vater Paul VI., der ihm am 25. Jahrestag seiner lebenslänglichen Verurteilung – freilich unter Beteuerungen seiner Bewunderung für ihn – seines Bischofsstuhles beraubt hat. Sein Schweigen, seine Treue zu Kirche und Papst waren die Krönung seines gerechten Wesens.

*

Das hier abgedruckte Dokument aus der Feder eines der Sekretäre des Kardinals Mindszenty wirft im Zusammenhang mit der Thematik dieses Heftes »Beati persecuti« einige Fragen auf, die, wenn sie schon nicht zu beantworten sind, so doch nachdenklich machen sollten. Zum Verständnis des Zeugnisses von Tibor Meszárós für die Nachgeborenen einige Informationen über den Kardinal: József Mindszenty, geboren 1892, wurde 1944 Bischof von Veszprém, 1945 Erzbischof von Esztergom und Primas von Ungarn. 1949 wurde er in einem Schauprozeß von den Kommunisten zu lebenslänglicher Haft verurteilt; während des ungarischen Aufstands 1956 befreit, konnte er sich nach Niederschlagung der Erhebung in die amerikanische Botschaft (in Budapest) retten, blieb da bis 1971 und wurde danach nach Wien abgeschoben. 1974 wurde er vom Vatikan als Erzbischof und Primas von Ungarn amtsenthoben – gegen seinen Willen; er starb 1975 in Wien.

Der Hochverratsprozeß 1949 mit dem Anklagepunkt »Spionage zum Nachteil der Sowjetunion« hatte nach Aussage des damaligen Kultusministers Ortutay kein anderes Ziel als die Zerstörung der sog. Kardinalslegende. Sie bestand darin, daß im historisch überkommenen Glauben der Mehrzahl der Ungarn der Primas des Landes in einer königlosen Zeit als Verweser der Stefanskrone die staatliche Rechtmäßigkeit wahrt. Insofern war und ist jedes politisch-staatliche System in Ungarn illegal, das nicht in Übereinstimmung mit dem Verweser der Krone steht.

Der Schauprozeß Mindszenty 1949 stand im Zusammenhang mit einer Reihe weiterer politischer Prozesse gegen die Opposition, auch gegen gemäßigte kommunistische Gruppen. Es ist bezeichnend, daß nach dem Tode

Stalins, als die ungarische Parteiführung zu einer Liberalisierung gezwungen war und der Wüterich Rákosi durch den gemäßigten Nagy als Ministerpräsident ersetzt wurde, eine Haftaufhebung Mindszentys nicht erwogen wurde, auch nicht als Rákosi als erster Sekretär abtreten mußte und durch Gerö ersetzt wurde, und auch in der neuen Ära nach 1956 unter Janos Kádár wagte man nicht, die haftähnliche Situation des Kardinals in der amerikanischen Botschaft zu beenden. Mindszenty blieb in Haft oder Unfreiheit, daran gehindert, sein bischöfliches Amt auszuüben. Der Grund: Er war zu keiner Zeit bereit, sich mit den Kommunisten zu arrangieren, weil er überzeugt war, daß es einen tragfähigen *modus vivendi* zwischen zwei unversöhnlichen Glaubenswelten nicht geben könne. Diese Überzeugung teilte er mit den großen Bischofsgestalten der Nachkriegszeit in den Ländern Osteuropas: Stepinać, Slipyj, Beran und Wyszyński. Er und diese Männer waren Zeugen des Glaubens, die nicht bereit waren zu Abstrichen, zum Taktieren, zu Arrangements. Daher wurden sie Opfer der kommunistischen Kirchenpolitik, gingen in die Kerker oder wurden ihres Amtes enthoben.

Es ist schwer zu sagen, ob die kirchliche Führung in Rom recht daran tat, unter dem Druck der Entspannungseuphorie der siebziger Jahre, aber auch auf Grund ihrer pastoralen Verantwortung für die führerlosen Kirchen der Ostländer – sieht man einmal vom Sonderfall Polen ab – eine neue Generation von Prälaten an die Front der Kirchenkämpfe zu schicken, die beweglicher, elastischer, versatiler operierte. Vielleicht. Doch zumindest für einige Regionen bleiben da mehr als Zweifel.

In unserem Zusammenhang geht es nicht um Fragen der neuen Ostpolitik Roms. Hier ist allein zu betrachten die überaus bewegende, um nicht zu sagen: erschütternde Tatsache, daß ein Mann des Glaubens, der über 20 Jahre lang allein seines Glaubens und seiner sittlichen Überzeugungen wegen in Kerker und Unfreiheit hat leben müssen, der also ein »Verfolgter« im Sinne der Schrift und auch nach unserem Verständnis ist und der glaubte, daß die um ihres Glaubens willen Verfolgten *Beati* = Seliggepriesene sind, sich nicht darüber hat freuen, nicht dafür hat danken können. Und zwar allein aus dem Grund, weil – so aus der Sicht des zunächst Verfolgten, später Verfemten – die kirchliche Führung in Rom Last und Leid seines Verfolgtseins nicht angemessen anerkannte und würdigte. Gewiß bleibt für Mindszenty das *Beatus* gültig, aber es ist für ihn, solange er lebte, bitter, hart, kein Trost, der den um des Herrn willen Verfolgten laut Offenbarung versprochen ist (2 Kor 1,3-5).

Der letzte Absatz im Bericht des Tibor Meszárós macht das überdeutlich. Was da zum Ausdruck gebracht wird, ist übrigens nicht die Emotion eines einzelnen. Man darf nach allem, was über die letzten Tage des verbannten Kardinals bekannt geworden ist, davon ausgehen, daß dieser ähnlich wie sein Sekretär empfunden hat und daß der Eindruck, kirchenpolitisch geopfert

worden zu sein, mehr schmerzte und leiden ließ, als dies in den Jahren der Kerkerhaft der Fall gewesen war.

Das gilt auch noch dann, wenn man unterstellt, daß der Kardinal um die Notwendigkeit eines *modus vivendi* zwischen Kirche und Staat im Ungarn der Nachkriegszeit gewußt hat und bereit war, die Entscheidungen Roms zu akzeptieren. Bernhard Kriegbaum weist in diesem Heft (S. 110 ff.) darauf hin, daß in vergleichbarer Verfolgungssituation die Spannung zwischen »Rigoristen« und »Anpassern« innerhalb der Kirche mehr als einmal die Gefahr eines Schismas heraufbeschworen hat. Dessen ungeachtet bleibt die Radikalität der Nachfolge, wie sie Mindszenty beispielhaft vorgelebt hat, ein Zeugnis seines Glaubens und seiner Hoffnung.

Franz Greiner

Ein Gejagter, der nicht zum Jäger wurde

Laudatio auf Wladyslaw Bartoszewski

Von Hans Maier

»Wisset, daß man von mir nicht auf eine langweilige gewöhnliche, gemeine Art reden darf. Das verbiete ich standhaft... Diejenigen, die sich erlauben, von mir langweilig und vernünftig zu reden, bestrafe ich grausam: ich sterbe ihnen im Munde...«

Es ist ein polnischer Autor, der so redet, Witold Gombrowicz[1] – und er gibt mir das Stichwort für meine Laudatio auf Wladyslaw Bartoszewski, den polnischen Historiker, Publizisten, Zeitzeugen, dem der Börsenverein den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1986 verliehen hat.

In der Tat: *Langweilig* über Bartoszewski zu reden – das dürfte selbst einem Artisten der Verhaltenheit nicht gelingen. Zu grell ist diese Biographie, zu drastisch sind die Wechselfälle dieses Lebens. Was diesem Mann seit 1939 widerfahren ist, was er erlebt und überlebt hat, das ist schier unglaubhaft: eine ganze Kette böser Überraschungen, tödlicher Gefahren, mühsamer Rettungen, die Geschichte eines immer wieder (und mit Mühe) noch Davongekommenen, Candide in der Todesmühle des 20. Jahrhunderts... *Vernünftig* im Sinn der Alltagsvernunft kann man von Bartoszewski auch nicht reden, er ist kein Fall aus dem Schulbuch der Psychologie. Denn ist es menschlich gesprochen nicht wider alle Vernunft, daß ein so Gepeinigter, Verfolgter seinen Widersachern nicht mit Haß und Verachtung heimzahlt, sondern ihnen mit Überlegenheit, Offenheit, Neugier, ja mit Versöhnlichkeit, mit freiem und großmütigem Lachen begegnet?

I. »Gejagt wie eine Wolke von allen Winden«

»Normal« war an diesem Leben nur die Kindheit. »Eine glückliche Kindheit in einem freien Land« – so beschreibt Bartoszewski sie in seinem autobiographischen Bericht »Herbst der Hoffnungen«.[2] Er wuchs in Warschau auf, der Hauptstadt des nach über hundertjähriger Teilung wiedervereinigten Polen. »Ich bin ein Kind dieser freien Republik«, sagt er, »drei Jahre nach der

1 Die Tagebücher I, 1970, S. 125.

2 1983, S. 18ff.

Neugründung des polnischen Staates . . . geboren. Wir waren die ersten, die in einem freien Staat zur Welt kamen – und erzogen wurden.«

Der Vater war Angestellter der »Bank von Polen «. Die Mutter entstammte einer verarmten Gutsbesitzerfamilie. Man gehörte also zur Mittelschicht. Die Wohnung lag an der Grenze zwischen dem polnischen und dem jüdischen Teil der Stadt, nicht weit weg von der Großen Synagoge. In der Nähe lief die Nalewki-Straße, der jüdische Broadway. Damals war fast jeder dritte Einwohner der Millionenstadt ein Jude. Bartoszewski erinnert sich: »Dort (im Judenviertel) wohnte kein einziger Nicht-Jude. Es waren Wohnhäuser mit zwei, oft sogar drei Höfen und vier oder fünf Stockwerken. Riesige Wohnstätten mit tausenden wimmelnden Juden im Kaftan – und am Sabbat auf den Straßen totale Leere. Am Sabbat war das eine tote Stadt. Wie Mea Shearim heute.«[3]

Der junge Wladyslaw ging in eine katholische Schule. Dort lernte er unter anderem Deutsch, das er seit dieser Schulzeit fließend spricht – und auf der Straße auch Jiddisch, von jüdischen Kindern und Spielkameraden. Mit 17 Jahren – wir schreiben 1939 – machte er als Jüngster der Klasse Abitur: in Deutsch über Lessings »Minna von Barnhelm«. »Wir haben alle wichtigen Standardwerke immer im Original gelesen. Die großen Namen der deutschen Literatur . . . waren für uns mehr als Begriffe.« Man hatte ja mit den Deutschen keineswegs nur negative Erfahrungen gemacht. Bis in die dreißiger Jahre hinein war die Frage des polnisch-deutschen Miteinanderlebens nicht sehr belastend gewesen: »Wir hatten ja nach Versailles nichts im Westen, dafür aber alles im Osten verloren. Tausende von Familien lebten als Heimatvertriebene. Sie hatten Kiew, Minsk und andere Gebiete in Weiß-Rußland und der Ukraine verlassen, die bis zur polnischen Teilung jahrhundertelang Bestandteil unserer Krone gewesen waren. Man sprach damals also eher über die Gebiete im Osten als über die Gebiete im Westen«.[4]

Wovon träumt ein junger Pole in jenen Jahren, was will er werden? Wladyslaw erwägt verschiedene Berufsmöglichkeiten: Schauspieler, Schriftsteller, Politiker, Priester, gar Jesuit (das alles, man weiß es, liegt in Polen nicht so weit auseinander!). Jedenfalls: Er will dienen, anderen helfen. Zunächst gilt es, die Wehrpflicht abzuleisten, er hat schon einen Termin, am 20. September 1939 in Modlin, bei einer Panzereinheit – doch es kommt anders.

Der Krieg bricht ein in die Stadt, in die Familie: Luftangriffe, Kämpfe, Tote. Dann die Besetzung. Kindheit und Jugend sind jäh zu Ende. In jenen Wochen hat der junge Bartoszewski ein Schlüsselerlebnis. Als Hitler in Warschau seine Siegesparade abhalten will, müssen zuvor die Barrikaden und

3 a.a.O., S. 21.

4 a.a.O., S. 23f.

Straßensperren geräumt werden. Die Wehrmacht verpflichtet jeden, den sie greifen kann, von der Straße weg zum Aufräumen – vor allem Juden sind gesucht. Bartoszewski – mit großer Nase, Brille, abgemagert – wird für einen Juden gehalten. Er wehrt sich nicht. Ein anderer junger Mann neben ihm aber geht zum deutschen Unteroffizier, zeigt ihm eine Medaille mit der Muttergottes: »Ich bin kein Jude, sondern Katholik!« Er wird entlassen. Bartoszewski schämt sich.

»Ich war tief beschämt, weil jemand das Zeichen der Liebe Gottes, das Muttergottesbild, ausgenutzt hatte, um sich freizukaufen. Ich war nie sehr fromm gewesen, zumindest nicht in einem traditionellen Sinn, aber Gott existierte für mich. Für mich war die Nächstenliebe wichtig, das Evangelium, die Bergpredigt. Das war die Grundsubstanz meines Glaubens. Ich bin dann bewußt und mit Absicht geblieben . . . Das ist eine Kleinigkeit, aber ich ahnte von diesem Augenblick an, wie die meisten Menschen reagieren würden«.[5]

Die Irrfahrt beginnt. Nach dem schweren Winter 1939/40, nach mancherlei Überlebenskünsten vor Ort, einer notdürftigen Anstellung beim Roten Kreuz und ersten Kontakten zur Widerstandsbewegung wird Bartoszewski am 19. September 1940 bei einer Razzia gegen die polnische Intelligenz in Warschau von der SS verhaftet und ins Lager Auschwitz verschleppt, das damals gerade vier Monate besteht. Wiederum ist er mit 18 Jahren einer der Jüngsten. Die Polen sind im Lager noch fast unter sich. Noch keine Gaskammer, keine Todesspritzen, aber viele sterben an Hunger, an Entkräftung, an Schlägen: von den 14 Menschen aus Bartoszewskis Warschauer Wohnhaus allein elf. Und schon gibt es das Krematorium, den Kamin. Bartoszewski wird im Winter 1940/41 schwer krank. Es ist ein halbes Wunder, daß er im April 1941 aus dem Lager entlassen wird und nach Warschau zurückkehren kann. Dort findet er das jüdische Ghetto abgesperrt, eingemauert, deutsche Divisionen sind nach Ostpolen unterwegs, der deutsch-russische Krieg wirft seine Schatten voraus.

Im Oktober 1941 nimmt Bartoszewski das Studium an der geheimen Warschauer Universität auf. Im Frühsommer 1942 gehört er zu den Mitbegründern der Hilfsaktion für die verfolgten Juden in der katholischen Widerstandsgruppe »Front der Wiedergeburt Polens«. Er tritt in die Heimatarmee ein, gibt Zeitschriften für die Widerstandsbewegung heraus, erlebt 1943 aus nächster Nähe den Aufstand der Juden im Warschauer Ghetto mit – damals schon stellvertretender Leiter im Judenreferat der Delegatur der Londoner Exilregierung in Polen. Er nimmt am Warschauer Aufstand im Herbst 1944 teil, zuletzt als Oberleutnant der Heimatarmee, jenem Aufstand, der mit der Zerstörung der polnischen Hauptstadt und dem Tod von rund 200000 ihrer Einwohner endet – vor den Augen der unbeweglich am anderen

5 a.a.O., S. 34.

Weichselufer stehenden sowjetischen Armee. Dann abenteuerliche Flucht nach Krakau – und wieder zurück nach Warschau im Februar 1945. Das Leben im Nachkriegspolen beginnt, er ist freier Journalist und Mitarbeiter in der Hauptkommission für die Untersuchung der Naziverbrechen.

Was folgt, ist rasch erzählt – aber wie viele Jahre lang zieht es sich hin: Am 15. November 1946 wird Bartoszewski erneut verhaftet – er ist zu dieser Zeit Redaktionsmitglied der einzigen oppositionellen Tageszeitung in Polen, der »Gazeta Ludowa« in Warschau. Von 1946-48 und wiederum von Ende 1949 an sitzt er in stalinistischen Gefängnissen, insgesamt sechseinhalb Jahre lang. Der Mann des Widerstands – ein Gefangener im eigenen Land, Opfer eines anderen Totalitarismus. Erst 1954 wird er freigelassen, erst 1955 rehabilitiert. Und erst der »polnische Oktober« (1956), die späteren fünfziger und die sechziger Jahre bringen die ersehnte Atempause: Endlich kann er arbeiten, schreiben, sogar reisen, das erste Mal im Alter von 41 Jahren! Sein umfangreiches historisch-dokumentarisches Werk entsteht. 1970 dann erneut Übergriffe der Polizei, Hausdurchsuchung, Repressalien – und 1981, im Dezember, nach Ausrufung des Kriegsrechts, erneut Verhaftung, viereinhalb Monate Lagerhaft in Hinterpommern, Rettung durch jüdische Freunde ...

»Gejagt wie eine Wolke von allen Winden« – so überschrieb, ein wenig literarisch, Joseph Görres sein unstetes Publizisten-Leben, das ihn von Koblenz über Paris nach München führte. Bartoszewski – katholischer Publizist wie Görres – könnte das gleiche über sein Leben schreiben. Aber wie harmlos klingt diese Formel für den, der Auschwitz und die Anfänge der Todesfuge erlebt hat; und wie vorsichtig waren ehemals noch die Methoden der preußischen Polizei gegen den wortgewaltigen Herausgeber des »Rheinischen Merkur«, verglichen mit Folter und Gewalt der Trabanten Hitlers und Stalins gegen ihre Widersacher. Es wäre kein Wunder gewesen, wenn ein Mann wie Bartoszewski angesichts des Erlebten zerbrochen oder verstummt wäre, wenn er sich geduckt und zurückgezogen hätte – oder wenn er dem höchst menschlichen Verlangen nach Vergeltung, nach Rache nachgegeben hätte. Er tat es nicht. Er blieb versöhnlich. Und schon das sichert ihm unseren staunenden, ungläubigen, bewundernden Respekt.

II. »Ich habe immer großes Glück gehabt«

»Wie kam es, daß Sie nicht Rache suchten, daß Sie als Verfolgter nicht zum Verfolger wurden?« habe ich Bartoszewski wiederholt gefragt. Seine Antwort war immer wieder die gleiche: »Ich habe Glück gehabt, großes Glück. Ich bin, trotz allem, am Leben geblieben. Und wenn ich lebe, dann bedeutet das für mich, *daß ich anderen helfen muß.*«

Ganz kann ein Leben wohl nie mehr werden, wie es war, wenn man mit 18 Jahren im Kreis der Mitgefangenen in Auschwitz vom Lagerkommandanten

belehrt wird: »Seht ihr den Kamin da drüben, seht ihr das Krematorium? Es ist der einzige Weg ins Freie, durch den Kamin . . .« Wer dem Unsäglichen entronnen ist, der kann entweder auf Rache und Vergeltung sinnen nach dem alten »Aug um Aug, Zahn um Zahn« – oder er kann sich entschließen, den Teufelskreis der Gewalt ein für allemal zu durchbrechen. Bartoszewski hat sich für den zweiten Weg entschieden. Er war nicht der leichtere, er war der gefährlichere, schwerere. Denn die Irrfahrt ging weiter, jahrelang, jahrzehntelang.

Vergessen wir nicht: Juden Hilfe zu leisten, auch die geringste: ein Glas Wasser, ein Essen, eine Unterkunft – darauf stand in der Besatzungszeit in Polen die Todesstrafe. Judenhelfer, Judenretter waren nicht weniger gefährdet als Untergrundkämpfer, sie riskierten fast noch mehr. »Der Alltag der Judenhelfer«, schreibt Stanislaw Lem, »wimmelte von kritischen Situationen . . . Irgendein planmäßiges Vorgehen, mit genügender Absicherung gegenüber Spitzeln, Erpressern, deutschen Fallen und Provokationen . . . war ausgeschlossen. Was auch geplant oder vorbereitet wurde, scheiterte oft an irgendeinem bösen Zufall, und der Helfer, der sich nicht rechtzeitig zurückgezogen hatte, sondern das größer werdende Risiko hinnehmen wollte, mußte manchesmal das tödliche Los der Juden teilen«.[6]

Rund 20000 Juden sind im Krieg in Warschau von der polnischen Bevölkerung versteckt worden, mit falschen Arbeitskarten, Pässen, Geburtsurkunden (die Kirche half mit). Der Hilfsrat für die Juden baute unter Bartoszewskis maßgeblicher Mitwirkung ein Nachrichtensystem auf, das bis in die Gefängniszellen und die Konzentrationslager hineinreichte. Erste Nachrichten über Auschwitz liefen über die Kanäle der polnischen nationalen Widerstandsbewegung in den Westen. Es waren überaus riskante Tätigkeiten: Hilfe für Häftlinge, Sammlung von Materialien im Untergrund, Verfassen von Berichten und Dokumenten, journalistische und pädagogische Arbeiten. Trotz aller Bedrohungen und Blutopfer lebte der polnische Untergrund- und Zukunftsstaat – er entfaltete sogar seine eigene Kulturpolitik. Es gab ein illegales Bildungswesen, Geheimunterricht im Untergrund, Hochschulen in Privatwohnungen, Konzerte, Autorenlesungen, Katechese in Kirchen, Gottesdienste, Feste, Feiern . . . Christoph Kleßmann hat die erstaunlichen Zeugnisse dieses nationalen Überlebenswillens in seinem Buch »Die Selbstbehauptung einer Nation« (1971) gesammelt. Wer es liest, versteht besser, wie die Polen es fertigbrachten, Sprache und Literatur, Religion und geschichtliche Überlieferung auch durch die lange Zeit der Teilung hindurchzuretten – er begreift aber auch etwas von der patriotischen Leidenschaft, die Jahrzehnte später in der Solidarność-Bewegung aufbrach.

6 Einleitung zu W. Bartoszewski, Das Warschauer Ghetto – wie es wirklich war. 1983, S. 10.

Helfen – das war das eine in jenen Jahren. Das andere war: Sich-Erinnern, Zeugnisse sammeln, Schreiben, Verarbeiten, Dokumentieren. »Schreibe!« sagte das Mädchen Hanka – später selbst ein Opfer – zu dem kranken, aus Auschwitz zurückgekehrten Bartoszewski. Und er erinnert sich: »Endlich war mein Widerstand durchbrochen, die Barriere der Angst beseitigt. Ich berichtete und wurde gesund.«[7] Den Opfern helfen und die Taten der Henker festhalten – das wird nun über Jahre hin Bartoszewskis doppelte Aufgabe; aus ihr erwächst – in einer Symbiose von erlebter Geschichte und erinnernder Geschichtsschreibung – sein historisches Werk.

Dieses Werk, niedergeschrieben hauptsächlich in den sechziger und siebziger Jahren, liegt heute in 18 Büchern und über 400 Aufsätzen und Beiträgen – meist polnisch, englisch und französisch, in jüngster Zeit auch deutsch – vor. Nichts von dem, was hier akribisch gesammelt und dargestellt ist, bewegt sich außerhalb der vom Autor erlebten und erlittenen Zeitgeschichte. Alles ist durch Zeugenschaft belegt. So stehen Aussagen von Beteiligten in diesem Geschichtswerk neben Aktenstücken, mündlich überlieferte Vorgänge ergänzen die Materialien der Archive. Und so gegenwärtig und schrecklich nahe die Geschehnisse sind – der Autor bemüht sich bei der Darstellung um eine fast leidenschaftslose Objektivität. Tonlos-unpathetisch werden die Schrecken einer Epoche festgehalten, nirgends regen sich vordergründiger Moralismus oder schneller Triumph, überall sprechen die Ereignisse mit einer Eindringlichkeit, die des Kommentars nicht bedarf – ob es sich nun um die Geschichte des SS-Obergruppenführers von dem Bach handelt, um die Studien über die beiden Warschauer Aufstände im Ghetto 1943 und in der ganzen Stadt 1944, um die Darstellungen der Hilfe für Juden und Polen während der Okkupation oder um das Porträt des polnischen Untergrundstaates 1939-1945.

Wie Geschichtsschreibung hervorwächst aus Totengedenken – das kann man in Bartoszewskis Buch »Der Todesring um Warschau«[8] studieren. In diesem beklemmenden Meisterwerk gehen viele Tatsachenerhebungen unmittelbar auf Bartoszewskis Beobachtungen während der Besatzungszeit zurück. Menschen verschwanden damals plötzlich aus dem zentralen Gefängnis der Sicherheitspolizei, das im Warschauer Ghetto lag; polnische Forstleute entdeckten rund um Warschau Erschießungsplätze, beobachteten Exekutionen; ein allmählich wachsendes Nachrichtennetz signalisierte Massentransporte nach Auschwitz und mehreren anderen Lagern. So fügte sich aus vielen Einzelberichten und geheimen Mitteilungen ein Mosaikbild des Schreckens zusammen. Von 1942 an war kein Zweifel mehr: Ein organisierter Genocid war in Gang gekommen – und das Pawiak-Gefängnis diente als

7 Herbst der Hoffnungen, S. 59.

8 poln. 1967, ^{2}1970, dt. 1969.

Umschlagplatz für die Ströme in die Vernichtungslager. Nach dem Krieg konnte vieles überprüft, durch Ausgrabungen gesichert, durch Zeugenaussagen erhärtet werden. Bartoszewski hält die Formen und Etappen der Ausrottung in Tabellen fest, 5000 Namen (nur ein kleiner Ausschnitt!) mit ihren Schicksalen, ihrem Kampf, ihrem einsamen Tod. Als einer der lebenden Zeugen fühlt er sich verpflichtet, ihr Andenken zu bewahren und zugleich seiner Heimatstadt Warschau ein Denkmal zu setzen: Warschau, das sich als einzige europäische Stadt dem NS-Staat entgegenwarf; Warschau, wo Juden und Polen kämpften – zwei Völker, die nie aufgegeben haben.

III. »Es gibt kein Leben um jeden Preis«

Ein Gejagter, der nicht zum Jäger wurde . . . Ein Chronist des Leidens und der Selbstbehauptung . . . Historie als Epitaph, als Totengeschichte. Doch ich muß von Wladyslaw Bartoszewski noch in einer anderen Weise sprechen, ich muß ihn aufrufen nicht nur als Schilderer polnisch-deutscher Vergangenheit, sondern auch als Zeugen polnisch-deutscher Gegenwart und Zukunft. Denn hat er nicht seit den sechziger Jahren immer wieder Deutschland besucht? Hat er nicht mit vielen Deutschen gesprochen, hat er nicht auch als einer der ersten Polen sein Verständnis für die harten menschlichen Erfahrungen der deutschen Vertriebenen geäußert? Hat er nicht in vielen Vorträgen und Vorlesungen – in Berlin, Eichstätt, München, in Frankfurt, Köln und Bonn – und in vielen Büchern eine wachsende Hörer- und Leserschaft gefunden, vor allem unter jungen Leuten?

Gestalt und Werk Bartoszewskis erinnern uns Deutsche an verschüttete Möglichkeiten des polnisch-deutschen Gesprächs. Deutsche und Polen waren ja nicht immer Angstgegner im Lauf einer von Krisen und Katastrophen beherrschten Geschichte, es gab Perioden friedlicher und neugieriger Nachbarschaft, Zeiten des Austauschs, des Handels, der Durchdringung und Vermischung. Man braucht nicht in die Zeiten Jan Sobieskis zurückzugehen, der Wien vor den Türken rettete, in die Zeiten, als Polen das Antemurale, die europäische Vormauer im Osten war; man erinnere sich nur daran, daß dieses Polen bis ins 18. Jahrhundert hinein – wegen der Glaubensfreiheit für den polnischen Adel! – ein Land der religiösen Zuflucht für viele Minderheiten, jüdische wie christliche, gewesen ist. Die Grenzen nach Westen waren fließend. Das barocke Warschau und das barocke Dresden entstanden fast gleichzeitig an Weichsel und Elbe, für den sächsischen Polenkönig hat der Protestant Bach seine Hohe Messe geschrieben. Auch als der polnische Staat, freiheitlich bis zur Anarchie, ins Magnetfeld stärkerer Kräfte geriet und Teilung und Auflösung sich ankündigten, nahmen die künstlerischen und wissenschaftlichen Beziehungen eher noch zu: So hat Marian Szyrocki kürzlich an Goethes polnische Bekanntschaften erinnert, an seine Fahrt zur

Knappschaft in Tarnowitz, an die polnischen Gelehrten und Schriftsteller, die in Weimar aus- und eingingen, an den Fürsten Anton Heinrich Radziwill, Verwalter der Provinz Posen, der eine Musik zum Faust schrieb, an Marie Szymanowska, deren köstliches Klavierspiel Goethe entzückte und der er in Marienbad das dritte Gedicht der Trilogie der Leidenschaften ins Album schrieb.[9] Daß man den polnischen Staat von der Landkarte löschte, stieß gerade in den Staaten des Alten Reiches und des Deutschen Bundes auf Proteste: Schon die von Schubart herausgegebene »Deutsche Chronik« sah 1774 Polonia mit fliegendem Haar und jammerbleichem Gesicht die Hände ringen, und nach 1815 ergriffen deutsche Dichter in unzähligen Polenliedern für das um seine Freiheit kämpfende Land Partei, so Grillparzer, Lenau, Platen, Hebbel, Hoffmann von Fallersleben, Herwegh, Uhland, Keller... (Staunend-befremdete Huldigungen an das so gänzlich andere Land gibt es übrigens auch in der deutschen Literatur unseres Jahrhunderts: in Döblins »Reise in Polen« (1925), in Benns »Finis Poloniae« – und auf Schritt und Tritt bei August Scholtis, Siegfried Lenz, Günter Grass, Horst Bienek.)

Die polenfreundlichen Stimmungen steigerten sich im Vormärz in Deutschland bis zur Siedehitze – bis hin zur Waffenbrüderschaft polnischer Aufständischer und deutscher Revolutionäre im Zeichen eines als gemeinsam empfundenen Freiheitskampfes. Der edle Pole, vom Untergang umwittert, todesnah in schöner Verzweiflung, wurde ein fast allzu geläufiges Sujet der Salons, der lyrischen Zirkel. Aber dann ebbte die Stimmung jäh ab – die realistische Wendung der deutschen Politik bereitete sich vor. Staatlicher Egoismus und nicht Romantik, Priorität der Macht, nicht der Gefühle, keine papierenen Beschlüsse, sondern Blut und Eisen – so tönte es jetzt aus dem nachrevolutionär ernüchterten Deutschland, in dem Preußen die Führung übernahm. Die nationalen Abgrenzungsparolen gingen dann zu Ende des Jahrhunderts immer unverhüllter in Beherrschungsparolen über. Angst auf beiden Seiten... hinter dem Nationalitätenkampf der Rassenkampf. Der Erste Weltkrieg stellte Polen wieder her, aber die alten Rechnungen blieben. Der Versailler Vertrag – klägliches Zeugnis eines säkularisierten, zum Friedensschluß unfähigen Europas – brachte weder im Westen noch im Osten Entspannung auf Dauer. Und der entsetzliche Genocid des Dritten Reiches an Polen und Juden – ein Unrecht, über das nie Gras wachsen wird – wählte die polnische Erde ganz selbstverständlich als Experimentierfeld aus – so als seien in diesem von altersher zerspaltenen Land die Gesetze der Zivilisation und Humanität von jeher außer Kraft gesetzt.

Verschüttete Möglichkeiten des polnisch-deutschen Gesprächs... Bartoszewski ist Katholik und Demokrat. Hier, in der Paulskirche, wurde 1848 der

9 M. Szyrocki, »Näher verwandt«. In: Suche die Meinung. Karl Dedecius... zum 65. Geburtstag, hrsg. von E. Grözinger und A. Lawaty, 1986, S. 166ff.

Antrag gestellt, die Nationalversammlung solle die Teilungen Polens für ein schmachvolles Unrecht erklären und eine Pflicht des deutschen Volkes statuieren, an der Wiederherstellung eines selbständigen Polen mitzuwirken. Er fand ebensowenig eine Mehrheit wie das Amendement des katholischen Abgeordneten Döllinger aus München, das darauf abzielte, den Einwohnern des Großherzogtums Posen die Rechte und Freiheiten der Deutschen, aber auch die Erhaltung und Pflege der polnischen Nationalität gleichberechtigt mit der deutschen zu gewährleisten. »Das meine ich«, rief Döllinger aus, »daß wir schuldig sind, dem Theile der polnischen Nation, der einmal per fas oder nefas mit uns zusammenhängt, wahre Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, das heißt Schonung seiner Nationalität und Gewährung der Mittel, durch welche ihm ihre Erhaltung und Entwicklung möglich wird . . . Hüten wir uns Alle, daß Deutschland nicht ein neues Irland an seiner Nordostgrenze erhalte«.[10]

Prophetische Worte! Doch die Geschichte ist einen anderen Weg gegangen. Die alten Kämpfe um Rechte und strategische Einflußzonen, um Minderheiten und Mehrheiten, um Sprach- und Staatsgrenzen, endlich um Herrschaft schlechthin gingen weiter bis zum bitteren und nutzlosen Ende. Den Polen und Deutschen, die nie Erbfeinde waren, die über die längste Zeit ihrer Geschichte hin friedlich zusammenlebten, ist zu später Stunde das Ärgste nicht erspart geblieben: Krieg, Zerstörung, unerhörte Menschenopfer, Unterdrückung, Vertreibung aus angestammten Gebieten (denn auch die Vertreibung ist gemeinsames Los der Deutschen wie der Polen im 20. Jahrhundert!). Soll dies nun das Ende sein? Soll es künftig zwischen Deutschen und Polen nur feindselige Erinnerungen, nur Anspruch und Argwohn auf beiden Seiten geben? Oder ist auch zwischen Völkern ein neuer Anfang möglich wie zwischen Individuen?

Das Gespräch zwischen Polen und Deutschen ist in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten wiederaufgenommen worden. Ja, es ist von Jahr zu Jahr lebhafter und intensiver geworden. Wissenschaftlicher, literarischer, künstlerischer Austausch ist in Gang gekommen. Die Kirchen haben Versöhnungsbotschaften ausgetauscht. Junge Menschen lernten einander kennen. Viele Personen haben sich in diesem Gespräch engagiert: Ich nenne auf polnischer Seite Autoren wie Gombrowicz, Rózewicz, Wirpsa, Lem, Herbert und den Kreis um die Krakauer Zeitschrift »Tygodnik Powszechny« – auf deutscher Seite Namen wie Karl Dedecius, Gotthold Rhode, Heinrich Böll und Reinhold Lehmann. Die Deutschen wissen heute weit mehr von Polen als noch in den sechziger und siebziger Jahren. Sie haben die Geschehnisse der letzten Jahre mit angehaltenem Atem verfolgt: den Kampf der Danziger

10 Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der deutschen constituirenden Nationalversammlung zu Frankfurt am Main, Bd. VII, 1849, 5066ff.

Werftarbeiter um Freiheit und soziale Gerechtigkeit, die kecke, hochherzige Figur des Lech Walesa, den wagemutigen Versuch der Gründung freier Gewerkschaften im monolithischen Ostblock, die Solidarität der polnischen Intellektuellen, deren maßgeblicher Sprecher Wladyslaw Bartoszewski als Generalsekretär des polnischen PEN war, den Besuch des Papstes in seiner polnischen Heimat. Und wenn unsere offizielle Politik jener mutigen Selbstbehauptung von Solidarność und den Opfern des Kriegsrechts einiges schuldig geblieben ist – in der deutschen Bevölkerung, und zwar in breiten Kreisen, ist doch etwas in Bewegung geraten. Nicht nur ein Strom praktischer Hilfe kam in Gang; auch emotional hat sich eine Zuwendung zu Polen angebahnt; man spürte von neuem, daß in Polen auch unsere Sache – die Sache der Freiheit, der Menschenrechte – verhandelt wurde. So wie es die Aufständischen in Polen vor 150 Jahren formuliert hatten, als sie sich, Solidarität heischend, an Europa wandten: »Für unsere und eure Freiheit!«

An dieser neuen Begegnung von Polen und Deutschen hat der Mann, den wir ehren, einen wesentlichen Anteil. Er hat schon früh das Gespräch mit den Deutschen gesucht; besonders haben ihn die jungen Deutschen interessiert, die während des Krieges oder danach geboren wurden. Als er 1965 zum erstenmal in die Bundesrepublik kam – ich lernte ihn damals in München kennen –, da war ihm keine Diskussion mit jungen Leuten zuviel. Mit vorsichtiger Sympathie hat er in »Tygodnik Powszechny« seinen Landsleuten über die neue deutsche Jugend berichtet, über den Wandel des äußeren Typs und der Lebensweise, über ihr unbeschwertes Benehmen, über die Höflichkeit und Freundlichkeit gegenüber dem Ausländer, die an die Stelle früherer Arroganz getreten sei.[11]

Bartoszewski ist ein keineswegs bequemer Mann. Er ficht zäh für seine Ansichten. Er liebt den Streit und trägt ihn aus. Gängige Meinungen reizen ihn zum Widerspruch. Im Kreis der allzu schwerelos Friedensbewegten wirkt er in seinem harten Realismus manchmal wie ein steinerner Gast. Für ihn zählt nicht der gute Wille, sondern das Tun des Guten. Er glaubt auch nicht, daß die Barbarei an Partei-, Staats-, Volksgrenzen beginnt oder endet: Der Kampf gegen sie wird im eigenen Herzen geführt. Er sagt: *Es gibt kein Leben um jeden Preis.* Frieden kann nur aus Zivilcourage erwachsen. Mit Hitler und Stalin konnte und durfte man keinen Frieden machen. Es gibt Situationen, in denen man sich dem Strom entgegenstellen muß. Und: Es sind immer nur wenige, die die Kraft dazu haben.

Wladyslaw Bartoszewski hat vieles gewagt in seinem Leben: Kopf und Kragen, bürgerliche Sicherheit, Glück und Karriere. Er hat unbeugsamen Mut bewiesen. Mut – das Wort geht uns so leicht über die Lippen in unserer westlichen, reichen, freien Welt. Aber als verfolgter Pole den noch viel mehr

11 »Tygodnik Powszechny« vom 7. Nov. 1965, dt. in: »Dokumente«, 1965, Heft 6, S. 477ff.

verfolgten Juden zu helfen, als Opfer des NS-Terrors an der polnisch-deutschen Versöhnung mitzuarbeiten, als Wissenschaftler und Schriftsteller für die Freiheit der Meinung und die Freiheit der Kirche zu streiten – dazu gehört Mut.

Eines ist sicher: Sollte die deutsch-polnische Versöhnung gelingen, wird Wladyslaw Bartoszewski einer ihrer Pioniere, ihrer Gründerväter gewesen sein.

Man ruft so oft nach Vorbildern. Er ist eins.

Wir gratulieren Wladyslaw Bartoszewski zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1986!

Das Werk Edith Steins im Spannungsfeld von Wissen und Glauben

Von Josef Stallmach

Von Martin Heidegger, mit dem zusammen Edith Stein eine Zeitlang Assistentin bei ihrem großen Lehrer Husserl war, stammt das Wort: »Einen Denker achten wir nur, indem wir denken.«[1] Einen Denker ehrt man am besten dadurch, daß man seinen Gedanken nachdenkt, aber auch, so meine ich, daß man gegen sie andenkt, wo man ihnen nicht folgen kann. Kein Denker wird das als einen Affront empfinden, weil er eben dadurch erst im Reich des Denkens sich ganz ernst genommen sieht, in dem es nicht um Personen, sondern um die Wahrheit geht. Auch für Edith Stein selbst bedeutete, wenn sie später »als ehrfürchtige und willige Schülerin« die Denkwege Thomas von Aquins nachzugehen sich bemüht, das keineswegs eine Selbstaufgabe ihres eigenen und eigengeprägten Denkens.[2] Im Husserlarchiv in Löwen befindet sich ein von ihrer Hand geschriebener loser Zettel mit der Bemerkung: »Unter philosophia perennis verstehe ich kein Schulsystem, sondern das nimmer ruhende Forschen des Menschengeistes nach dem wahren Sein.«[3] Und wenn Edith Stein in dem Punkt, der uns hier beschäftigen soll – aber übrigens nicht nur in diesem – gegen das Denken Thomas von Aquins andenkt, so bleibt sie dabei doch zugleich in innerer Übereinkunft mit dem Denken dieses ihres zweiten großen Lehrers; denn es kommt ja nach ihm in der Philosophie nicht darauf an zu denken, was andere gedacht haben, sondern zu erkennen, wie die Wahrheit der Dinge sich verhält.[4]

Die Frage, die ich hier vorzulegen beabsichtige, ist eine von denen, die Edith Stein zutiefst beschäftigt hat, die sie, die ihr Lebensweg aus einem gläubig-jüdischen Hause durch die Schule der modernen Philosophie bis in den Karmel führte, zutiefst beschäftigen mußte. Mit dem ihrem Volke eigenen scharfen Intellekt begabt und von unablässigem Mühen um *Wissen* bewegt, hat sie ihr Leben schließlich und endgültig doch nicht auf das *Wissen,* sondern auf den *Glauben,* nicht auf die *Vernunft,* sondern auf das *Kreuz* gebaut, das nach der Schrift »für die Juden ein Ärgernis und für die Heiden eine Torheit« ist.[5] Es ist ergreifend zu sehen, wie dieser scharfe geschulte Geist, vom Strahl der Gnade getroffen und verwandelt, sich selbst nun doch auch wieder zu verstehen, mit sich selbst und seinen Denkgesetzen von neuem in Einklang

1 Holzwege. Frankfurt/M. 1950, S. 235.

2 Edith Stein, Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, Edith Steins Werke II. Louvain/Freiburg 1960 (= EeS), S. VIII.

3 EeS, Nachwort, S. 484.

4 In I. De coelo et mundo Aristotelis; lect. 22 (editio Leonina) 3, n. 8.

5 1 Kor 1, 23.

zu kommen sucht, bereit, aus der Glaubensgewißheit nicht nur die »praktischen«, sondern auch »theoretische Konsequenzen« zu ziehen. »Zu den theoretischen Konsequenzen gehört der Aufbau einer Philosophie aus dem Glauben.« So schreibt Edith Stein unter dem Titel »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino« in ihrem Beitrag zu der Festschrift, die 1929 Husserls Schüler – darunter auch Heidegger und manch anderer in Fachkreisen wohlbekannter Autor – ihm zu seinem 70. Geburtstag gewidmet haben.[6]

Wie hatte sich Edith Stein nach ihrer Konversion um ein Eindringen in die geistige Welt Thomas von Aquins bemüht! Eben weil für sie zum katholischen *Glauben* auch das – wenn ich einmal so sagen darf – »katholische *Wissen*«, die »katholische Philosophie« gehörte, als deren Exponent ihr Thomas von Aquin erschien bzw. von ihren Geistesfreunden, insbesondere etwa Erich Przywara und Martin Grabmann, ihr als solcher empfohlen wurde. Die harte Schale der ihr fremden scholastischen Begrifflichkeit, die »Mauern der Latinität«, die der moderne Gebildete erst überwinden muß,[7] und die ganz andere Methode des Vorgehens, die sie zunächst »beständig beunruhigte« (wie sie in dem Entwurf zum Vorwort der Studie »Akt und Potenz« 1931 in Breslau schreibt[8]), einer Methode, die ihr als Phänomenologin, die gewohnt war, alles »ab ovo« zu entwickeln, notwendigerweise zunächst als »dogmatisch« und allzu »historisch« erscheinen mußte[9] – all dies machte ihr den Weg zu Thomas schwer. »Aber«, so bekennt sie schließlich, »wer längere Zeit mit diesem klaren und scharfen, stillen und besonnenen Geist in seiner Welt lebt, dem wird es immer öfter begegnen, daß er in schwierigen theoretischen Fragen oder praktischen Situationen, denen er früher hilflos gegenübergestanden hätte, leicht und sicher die richtige Entscheidung findet«.[10] Und auf dem Sockel des Bildnisses von Edith Stein, das sich in der nach ihr benannten Schule der Dominikanerinnen in Speyer befindet, stehen in ihrer Handschrift die Worte, die sie einmal in einem Brief an eine Schwester geschrieben hat: »Daß es möglich sei, Wissenschaft als Gottesdienst zu betreiben, ist mir zuerst so recht am heiligen Thomas aufgegangen.«

Die Frucht dieses langen geduldigen Bemühens um die thomasischen Texte war die Übersetzung der *Quaestio disputata De veritate*, in der sie dieses wichtige, wegen seiner erkenntnistheoretischen und zugleich ontologischen Ausrichtung in vielem so modern anmutende Werk des Aquinaten in einer Weise übersetzt und erläutert hat, wie es nur jemandem möglich ist, der durch die Schule des modernen Denkens gegangen und dem großen Denker des Mittelalters wenigstens in gewissem Maße kongenial ist. Das Erscheinen dieses Werkes (1931) wird von ihrer Hoffnung begleitet, daß dieser Versuch einer Wiedergabe thomasischer Gedanken »in der philosophischen Sprache unserer Zeit ein wenig zur Verständigung des christlichen Denkens mit dem modernen philosophischen Denken helfen könnte«.[11] Nicht erlebt mehr hat sie dann allerdings

6 Halle a. d. Saale 1929, S. 315-338 (= HTh); Zitat S. 322.

7 Edith Stein, Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit, 2 Bde. (Breslau 1931); Löwen/Freiburg 1952 (= HTh) I, S. 5 u. 7.

8 EeS, Nachwort, S. 489f.

9 HTh, S. 322.

10 HTh, S. 324.

11 ThUW, S. 7.

das Erscheinen ihres philosophischen Hauptwerkes »Endliches und ewiges Sein«, an dem sie unter Verwertung der eben erwähnten Studie »Akt und Potenz« ab 1935 im Karmel gearbeitet hat. Denn die Drucklegung des Werkes eines »nicht arischen« Autors mußte nach manchem Hin und Her schließlich 1939 ganz eingestellt werden. In diesem »Durchblick durch die Philosophia perennis«, wie der Untertitel ursprünglich konzipiert war,[12] stellt Edith Stein die Grundlehren der scholastischen Tradition in einer Weise dar, die deutlich die Spuren der eigenständigen Aneignung trägt, der Einbewältigung in ihr eigenes Denken, allein unter dem Richtspruch »der Wahrheit der Dinge«, auch wenn sie sich dabei von Thomas entfernte. Hier nimmt sie auch ausdrücklich zum Problem und zur Gestalt einer »christlichen Philosophie« Stellung.

Den Endpunkt dieses geistigen Weges im Spannungsfeld von Wissen und Glauben bildet dann aber eine Studie, die schon vom Titel her das Ziel und die Vollendung verrät, der all das Bemühen von Edith Stein zustrebte, ein Titel, der hart ist zu hören sowohl für den, der den »Glauben allein«, unter Zurückweisung der »Weisheit der Welt«, insonderheit der Philosophie, für den Weg des Heiles ansieht, als auch für den, der an der Idee einer reinen Philosophie festhält (einer Philosophie also allein aus der Vernunft, nicht aus dem Glauben, wenn auch nicht im Gegensatz zu ihm, sondern sogar als mögliche Vorbereitung auf ihn), der Titel nämlich: »Kreuzeswissenschaft.«[13] Aber in dieser Studie über den hl. Johannes vom Kreuz ist der Wissenschaftsbegriff schon ganz verwandelt, fast bis zur Unkenntlichkeit für den, der von der modernen Wissenschaft herkommt, aber doch nicht so, daß er nicht noch im Zusammenhang stünde mit dem, was für Edith Stein Wissenschaft immer gewesen ist: *Wahrheit,* die dem suchenden Menschengeist begegnet, die ihn ergreift, in ihm sich entfaltet. In diesem ihrem letzten Werk ist Wissenschaft nicht mehr Theorie, sondern »lebendige, wirkliche und wirksame Wahrheit«, die das Leben erfaßt und von innen her umgestaltet, das Tun und Lassen eines Menschen bestimmt, aus ihm hervorstrahlt und so für andere erkennbar wird.[14] Wenn also die Kreuzesbotschaft so aufgenommen wird, daß man »sich selbst zum Bilde des Kreuztragenden und Gekreuzigten gestaltet und gestalten läßt«, dann ist sie zur *Kreuzeswissenschaft* geworden, zu einer »Theologie des Kreuzes aus innerster Erfahrung«, wie Edith Stein in diesem Werk schreibt, an dessen Vollendung sie noch arbeitete an jenem 2. August 1942, an dem die SS schon vor der Tür des Karmels in Echt stand.[15]

Wie bewußt sie in Verbundenheit mit dem Leidensweg des jüdischen Volkes den Weg des Kreuzes in der Nachfolge Christi ging, beweist ein Brief, den sie Ende 1938 aus dem Kölner Karmel schrieb, als sie schon schwere Sorgen um ihre Angehörigen und Verwandten hatte, von denen immer neue Hiobsbotschaften in das Kloster drangen, und sie selbst schon kurz vor ihrer Versetzung nach Holland stand: »Ich muß Ihnen sagen, daß ich meinen Ordensnamen (Theresia Benedicta a Cruce) schon als Postulantin mit ins Haus brachte ... Unter dem Kreuz verstand ich das Schicksal des

12 EeS, Nachwort, S. 483.

13 Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce, Edith Steins Werke I (= K), 2. Aufl. Louvain/Freiburg 1954.

14 K, S. 3.

15 K, Nachwort, S. 282.

Volkes Gottes, das sich damals schon anzukündigen begann. Ich dachte, die es verstünden, daß es das Kreuz Christi sei, die müßten es im Namen aller auf sich nehmen. Gewiß weiß ich heute mehr davon, was es heißt, dem Herrn im Zeichen des Kreuzes vermählt zu sein . . .«[16] Und wie weit entfernt von einer bloß theoretischen Geistesbetätigung für sie die »Kreuzeswissenschaft« war, beweist ein anderer Brief, den sie Ende 1941 schrieb, als es schon darum ging, ob sie auch nur in Echt würde bleiben können und als schon die Vorladungen zu speziellen Verhören nach Amsterdam bevorstanden: »Ich bin mit allem herzlich zufrieden. Eine ›scientia crucis‹ kann man nur gewinnen, wenn man das Kreuz gründlich zu spüren bekommt. Davon war ich vom ersten Augenblick an überzeugt und habe von Herzen ›Ave crux, spes unica‹ gesagt.«[17] Das letzte Wort, das die Mitschwestern von ihr hörten, als die SS sie abholte, gesprochen zu ihrer vor Schreck wie versteinerten Schwester Rosa, war: »Komm, wir gehen für unser Volk!«

Aber kehren wir noch einmal zu der *Philosophin* Edith Stein zurück und suchen wir ihr philosophisches Anliegen noch etwas besser zu verstehen. Sie hat einmal das »Bemühen um eine Verschmelzung der philosophia perennis« – wie sie die große Tradition des abendländischen Denkens gern nennt – »mit dem lebendigen Denken der Gegenwart« als das bezeichnet, was »nicht nur ihr persönliches Anliegen ist, sondern das philosophische Leben beherrscht und von vielen als eine innere Not empfunden wird«[18]. Obwohl ihr Denken von dem Vertrauen getragen ist, daß es »über alle Zeiten und Schranken der Völker und Schulen hinweg etwas gibt, das allen gemeinsam ist, die innerlich nach der Wahrheit suchen«,[19] verkennt sie doch die Schwierigkeit einer solchen Wiederbegegnung oder gar »Verschmelzung« keineswegs. Es ist nicht nur die Verschiedenheit des methodischen Vorgehens und der philosophischen Sprache. Edith Stein deckt als innersten Kern der Diskrepanz auf: die radikal veränderte »Einstellung zu der Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben«.[20] Nicht nur daß die Philosophie es als ihre Pflicht ansah, sich auf das »natürliche Licht« des Verstandes zu beschränken (das ist auch schon die Auffassung des hl. Thomas gewesen), sondern daß sie in der Nachfolge Kants diesem Verstand auch nicht mehr erlaubte, über die Welt der Erfahrung hinauszugreifen, d. h. also die Reichweite des »natürlichen Lichtes« auch noch auf den Horizont der Empirie einschränkte, also jegliche Metaphysik für unmöglich erklärte. Damit war, so sieht es Edith Stein, die Verbindung der Philosophie mit dem Glauben und der Theologie erst eigentlich gelöst.[21]

Schon in dem Beitrag der Husserl-Festschrift unternimmt Edith Stein nun den Versuch, einen Begriff der Philosophie zu erarbeiten, der es erlaubt, sie »als strenge Wissenschaft«[22] und zugleich als eine *»Christliche* Philosophie« zu betreiben, einen

16 Edith Stein, Briefauslese 1917-1942. Mit einem Dokumentenanhang zu ihrem Tode, hrsg. v. Kloster d. Karmelitinnen »Maria vom Frieden«. Freiburg/Basel/Wien 1967 (= B), S. 110f.

17 B, S. 122f.

18 EeS, S. IX.

19 Ebd.

20 EeS, S. 12.

21 EeS, S. 5.

22 HTh, S. 316.

»Weg zur Wahrheit« zu weisen, der streng vernunftgemäß und doch zugleich formal und material vom Glauben abhängig ist.[23] Entscheidend ist dabei eben dieser Begriff von Philosophie als »Weg zur Wahrheit«: In allem philosophischen Bemühen der Vernunft kann es nur um die Wahrheit gehen; und zwar erstens in dem Sinne, daß es zunächst um *Wahrheiten* und diese »in möglichst großem Umfang« geht, also inhaltlich bestimmte Erkenntnisse verschiedenster Art und ihren übergreifenden Zusammenhang; und zweitens um einen möglichst sicheren, möglichst irrtumsfreien Weg zu eben diesen »Wahrheiten« und durch sie und über sie hinaus zu *der* Wahrheit. Wenn nun der Glaube, so überlegt Edith Stein weiter, »Wahrheiten erschließt, die auf anderem Weg nicht zu erreichen sind«, dann kann die Philosophie auf diese Wahrheiten, obwohl es Glaubenswahrheiten sind, nicht verzichten. Denn sie würde ja sonst »einmal ihren universellen Wahrheitsanspruch preisgeben« und unter Umständen gerade an den entscheidendsten Wahrheiten über den Menschen, den Sinn seines Lebens und sein Heil vorbeisehen. Aber – was vielleicht noch schwerer wiegt – ihr Wahrheitsanspruch wäre auch für ihren eigensten Bereich gefährdet, für den Erkenntnisbestand, der ihr noch bliebe, wenn sie etwa den eben genannten Wahrheitsbereich der Theologie überließe. Denn »bei dem organischen Zusammenhang aller Wahrheit« kann »jeder Teilbestand in ein falsches Licht geraten . . ., wenn die Verbindung mit dem Ganzen abgeschnitten wird«. Soviel zur materialen Abhängigkeit der Philosophie vom Glauben. Was nun die These von der »formalen Abhängigkeit« der Philosophie vom Glauben angeht, so liegt ihr die Überzeugung zugrunde, zu der Edith Stein gelangt war, daß es »für den Menschen in statu viae keine Erkenntnis von gleicher Gewißheit, wie sie dem Glauben eigen ist«, gibt (»obgleich es eine uneinsichtige Gewißheit ist«, wie sie hinzufügt). Dem Menschengeist vermag, solange es ihm noch nicht vergönnt ist, die Wahrheit »von Angesicht zu Angesicht« zu schauen, kein stärkeres Wahrheitslicht zu leuchten als der Glaube, mag es auch ein »dunkles Licht« sein, wie Edith Stein in der Sprache der Mystik sagt. Die Konsequenz ist bei Voraussetzung eines solchen Glaubens klar: Wenn die Philosophie darauf aus ist, dem Menschengeist die höchste erreichbare Gewißheit zu geben, so kann sie sich der Gewißheit der Glaubenswahrheiten nicht begeben, ja sie muß sie sich sogar zu eigen machen. Das geschieht, »indem sie alle anderen Wahrheiten an diesen Wahrheiten als den letzten Kriterien mißt«. So lautet schließlich das Ergebnis dieser Überlegungen: »Ein rationales Verständnis der Welt, d. h. eine Metaphysik – und darauf geht doch letztlich, geheim oder offen, die Intention aller Philosophie – kann nur durch natürliche und übernatürliche Vernunft gemeinsam gewonnen werden.«[24] Man sieht: die Philosophie bleibt Vernunftwissenschaft, aber innerhalb der »Vernunft« wird eine Unterscheidung gemacht zwischen »natürlicher« und »übernatürlicher« Vernunft, besser: die natürliche Vernunft durch eine »übernatürliche« überhöht. Die Vernunft als endliche, als menschliche wird so gesehen, daß »Glauben « nicht weniger zu ihr gehört als »Wissen«, ohne Glauben ihre Wahrheitstendenz in die Irre geht oder jedenfalls unerfüllt bleibt.

Dahinter steht eine Metaphysik der Vernunft und der Wahrheit, die hier nur in wenigen Strichen angedeutet werden kann: Vernunft und Wahrheit stehen in einem ursprünglichen, innigen Bezugsverhältnis, so sehr, daß sie in ihrem Ursprung identisch

23 HTh, S. 320.

24 HTh, S. 321.

sind: Die unendliche Vernunft ist die Wahrheit selbst. Das »ewige Sein« ist auch zugleich ewiger »Sinn«,[25] der letzte und eigentliche »Sinn« von allem, der Inbegriff aller »Wahrheiten«, d. h. alles dessen, was der Menschengeist überhaupt über das Wesen der Dinge auszumachen vermag. In dem berühmten alten Bild gesagt: Es ist das unendliche Licht und zugleich die Quelle alles Lichtes, durch das alles, was überhaupt ist, zugleich auch gelichtet, erhellt ist, einen Sinn hat und damit einer Vernunft zugänglich ist; und zwar zunächst einmal im »natürlichen Licht«, wie es die menschliche Vernunft als Organ des Wissens darstellt. Auch das ist schon »Licht vom Lichte«, »Teilhabe« am unendlichen Licht, »teilgegeben« dem endlichen Seienden, das der Mensch ist (und diesem allein in der Erfahrungswelt), ihm gleichsam in die eigene Verfügungsgewalt gegebenes Licht, damit er selbst vordringe in die Weite des Seins und damit immer auf die Wahrheit selbst zu, soweit das Licht nur reicht. Wie sehr Edith Stein aus diesem Gedanken der Identität des »Seins selbst« mit *der* Wahrheit und *dem* Sinn lebt, zeigt wiederum ein Brief, den sie 1938 zum Tode Husserls schrieb: »Um meinen lieben Meister habe ich keine Sorge. Es hat mir immer sehr fern gelegen zu denken, daß Gottes Barmherzigkeit sich an die Grenzen der sichtbaren Kirche binde. Gott ist die Wahrheit. Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht.«[26]

Aber die menschliche Vernunft ist nicht nur selbst ein Licht von einer gewissen Reichweite, sie ist »Lichtorgan« überhaupt, Offenheit für Erleuchtung, Einfallsstelle für ein Licht, das weiter und tiefer strahlt, als je das eigene zu leuchten und die Dinge, Wesen und Bestimmung des Menschen aufzuhellen vermag. »Licht vom Lichte«, aber jetzt auf eine neue, höhere Weise, auf Grund einer Selbstmitteilung der ewigen Wahrheit, des ewigen »Sinnes« (als Logos[27]), dem Menschengeist aus sich unverfügbar, frei gegeben nach der Art und in dem Maße, wie Gott selbst – denn von ihm war ja mit all diesen philosophischen Begriffen und unter all diesen Bildern die Rede – es will. Hinter allen Tatsachen also, den Wissenstatsachen sowohl wie den Erfahrungstatsachen, steht das »ewige Sein«, das sich in ihnen allen zu erkennen gibt, »jeweils soviel von sich erfaßbar macht, als es erfaßt haben will«,[28] einmal durch die »Teilgabe« des natürlichen Lichtes in der Schöpfung des Menschen, dann durch das Licht der Offenbarung nach den Maßen der Gnade.[29] Die Vernunft nun, die die eigene Gelichtetheit (des Wissens) überstrahlen läßt vom Lichte selbst (im Glauben) – das ist die übernatürliche Vernunft, von der Edith Stein spricht. »Die Vernunft wäre Unvernunft, wenn sie sich darauf versteifen wollte, bei dem stehen zu bleiben, was sie mit ihrem eigenen Licht entdecken kann, und die Augen vor dem zu schließen, was ein höheres Licht ihr sichtbar macht.«[30] Und »je dunkler es hier um uns wird, desto mehr müssen wir das Herz öffnen für das Licht von oben.«[31] Denn, so ist es ihre

25 EeS, S. 112.

26 B, S. 104.

27 EeS, S. 103ff.

28 EeS, S. 23.

29 Vgl. HTh, S. 318.

30 EeS, S. 23.

31 B, S. 111 (Brief aus Köln 1938).

Überzeugung, die Offenbarungstatsachen sind »nicht etwas schlechthin Unverständliches und Unermeßliches«, sondern sie sind »in dem Maße verständlich, wie uns Licht gegeben wird«, und ihr Verständnis ist dann zugleich auch Grundlage für eine neue Sicht der Dinge, für ein neues Verständnis der natürlichen Tatsachen, die sich eben damit alle als nicht bloß natürliche Tatsachen enthüllen. »Die Grundwahrheiten unseres Glaubens... zeigen alles Seiende in einem Licht, wonach es unmöglich erscheint, daß eine reine Philosophie, d.h. eine Philosophie aus bloß natürlicher Vernunft, imstande sein sollte, sich selbst zu vollenden... Sie bedarf der Ergänzung von der Theologie her, ohne dadurch Theologie zu werden.«[32] So wird verständlich, daß Edith Stein »geradezu von natürlicher und *übernatürlicher Philosophie* zu sprechen wagt«.[33] (Allerdings könnte man bei dem Komplementärverhältnis, in das hier Wissen und Glauben treten, dann ebenso gut auch von einer »natürlichen Offenbarung« – in der für den geistbegabten Menschen erkennbaren Schöpfung – und einer »übernatürlichen Offenbarung« sprechen.) Damit aber hat sich Edith Stein einem Begriff von Philosophie genähert, wie er in der Frühzeit des Christentums sich bei den Vätern herausgebildet hatte: Diese haben die christliche Glaubenslehre selbst, die sich zu ihrer Ausgestaltung und systematischen Entfaltung philosophischer Begriffe bediente, als ihre »Philosophie« bezeichnet, weil sie darin die Erfüllung dessen sahen, was jenes Bemühen der besten Geister der Antike angestrebt hatte, das sich »Philo-sophia«, »Liebe zur Weisheit«, »Streben nach Wahrheit« nannte.[34]

Mit den Thesen zu einer christlichen Philosophie in diesem Sinne in ihrem Artikel in der Husserl-Festschrift hatte Edith Stein vor den geistigen Gefährten ihres bisherigen Lebens, vor der gesamten philosophischen Welt ein Bekenntnis ihres neu gewonnenen, sie ganz erfüllenden Glaubens abgelegt. Man spürt geradezu eine gewisse Tragik darin, wenn man bedenkt, daß dieser Denkweg, den sie unternommen hatte, um die Kluft zwischen der großen Tradition der abendländischen Philosophie und der »modernen« Philosophie zu überbrücken, nicht zu dem angestrebten Ziel führen konnte; daß sie sich mit dem Begriff der »Philosophie aus dem Glauben« nicht nur endgültig von eben dieser modernen Philosophie trennen mußte, sondern andererseits auch nicht in Übereinstimmung kam mit der in katholischen, jedenfalls in den streng thomistischen Kreisen herrschenden Auffassung von Philosophie. Auf dem Weg weg von ihrem »verehrten Meister« – wie sie Husserl mit Vorliebe, noch als Karmelitin, nannte – fand sie bei Thomas trotz all ihres Bemühens um ihn doch nicht ihre neue geistige Heimat. Sie fand überhaupt keine philosophische mehr, ihr Weg führte sie weiter weg von der Philosophie hin zur *scientia crucis* des Johannes vom Kreuz.

Man kann es tatsächlich als die streng thomistische Auffassung bezeichnen, daß der Philosoph in dem Augenblick, wo er offenbarte Wahrheiten in seine Argumentation einzubeziehen beginnt, formell aufhört, ein Philosoph zu sein und sich in einen Theologen verwandelt.[35] Jede Argumentationskette, in der auch nur ein einziges Glied ein theologisches, nicht aus reiner Vernunft erweisbares ist, hört als ganze auf,

32 EeS, S. 23f.

33 HTh, S. 320.

34 Vgl. EeS, S. 12 Anm. 18, 1.

35 Vgl. EeS, S. 12 Anm. 18, 2.

philosophisch zu sein – wobei sie dann natürlich als eine theologische durchaus ihr Eigenrecht und ihren Eigenwert haben kann. Dort, wo für Thomas selbst das Problem einer »Begegnung« mit dem »modernen Denken« seiner Zeit entstand, mit dem Aristotelismus nämlich, den nichtchristliche Araber von Spanien her ins Abendland einbrachten, hat er sich bewußt auf die bloße Vernunft zurückgezogen und eigens seine große philosophische »Summe wider die Heiden« (wider die Ungläubigen) verfaßt; eben weil man denen gegenüber nicht vom Glauben her argumentieren könne, die mit einem nicht zusammen auf der gemeinsamen Grundlage des Glaubens stehen. Dann müsse man »auf die natürliche Vernunft zurückgreifen, der alle zustimmen müssen«.[36]

Edith Stein hat offenbar um den Begriff einer christlichen Philosophie gerungen. Sie hat sich in der Zeit von der Husserl-Festschrift bis zu ihrem Werk »Endliches und ewiges Sein« offenbar auch mit den unterschiedlichen Auffassungen innerhalb der christlichen Philosophie noch stärker auseinandergesetzt. Sie wird in ihren Aussagen differenzierter, bleibt aber im Prinzip bei ihrer These. »Wenn ... die Philosophie in der Erforschung des Seienden auf Fragen stößt, die sie mit ihren eigenen Mitteln nicht beantworten kann (z. B. die Frage nach dem Ursprung der menschlichen Seele), und wenn sie sich dann die Antworten zu eigen macht, die sie in der Glaubenslehre findet, um so zu einer umfassenderen Erkenntnis des Seienden zu gelangen, dann haben wir eine christliche Philosophie, die den Glauben als Erkenntnisquelle benutzt. Sie ist dann nicht mehr *reine* und *autonome* Philosophie. Es scheint mir aber nicht berechtigt, sie nun als Theologie anzusprechen.«[37]

Es soll nun keineswegs bestritten werden, daß es so etwas gibt, eine Wissensbemühung eigener Art, die den »Glauben als Erkenntnisquelle« miteinbezieht, daß so etwas sein volles Eigenrecht hat und eine große Hilfe sein kann für die Theologie, für das religiöse Leben, für den um seinen Glauben ringenden denkenden Menschen, der so weit wie immer nur möglich auch zu verstehen sucht, was er glaubt *(fides quaerens intellectum);* der so weit wie immer nur möglich den Zusammenklang von Wissen und Glauben, die Zusammenschau der einen unteilbaren Wahrheit sucht, die sein Leben trägt. Aber, wenn man das nicht Theologie nennen will – Philosophie kann man es auch nicht recht nennen. »Was man sich auch für eine Vorstellung von der Philosophie bilden mag: Wenn man nicht das von sich aus für die natürlichen Kräfte des menschlichen Geistes Zugängliche für den Zuständigkeitsbereich der Philosophie hält, definiert man nicht die Philosophie, sondern man leugnet sie.«[38] Wenn man nun den Eigenbereich sowohl der Philosophie als reiner Vernunftwissenschaft wie auch der Theologie als Offenbarungswissenschaft wahren will, aus methodologischen Gründen streng wahren *muß,* dann wird man für jenen Zwischenbereich, für jenes zusammenschauende Wissensbemühen, jene gegenseitige Befruchtung von Wissen und Glauben einen eigenen Namen finden müssen. Erich Przywara hat von einer »theologischen Metaphysik« gesprochen.[39] Wenn aber »Metaphysik« nur als Philosophie

36 Summa contra Gentiles I, 2.

37 EeS, S. 25.

38 J. Maritain, zitiert von E. Stein selbst, EeS, S. 18.

39 Analogia entis. Metaphysik I. München 1932, S. 47.

verstanden werden kann, so muß man zu bedenken geben, daß es zwar eine philosophische Theologie gibt, eine theologische Philosophie aber so wenig wie ein hölzernes Eisen. Vielleicht sollte man besser von »christlicher Wahrheitslehre« sprechen. Eine solche ist im Grunde die von Edith Stein gesuchte Wissenschaft, der sie den Namen »Christliche Philosophie« zugedacht hat: »So ist nach unserer Auffassung *Christliche Philosophie* nicht bloß der Name für die Geisteshaltung des christlichen Philosophen, auch nicht bloß die Bezeichnung für die tatsächlich vorliegenden Lehrgebäude christlicher Denker – es bezeichnet darüber hinaus das Ideal eines *perfectum opus rationis,* dem es gelungen wäre, die Gesamtheit dessen, was natürliche Vernunft *und* Offenbarung uns zugänglich machen, zu einer Einheit zusammenzufassen.«[40]

Mit der Betonung des Eigencharakters der Philosophie soll keineswegs bestritten sein, daß sich das Denken der großen Scholastiker, vorab auch des Aquinaten, immer sozusagen im Strahlungsbereich der Theologie vollzogen hat. Sie haben die von Gott selbst offenbarte Wahrheit als den Maßstab aller Wahrheit angesehen, im Sinne also einer negativen Norm auch für die auf philosophischem Wege erkannte Wahrheit. Aus der Überzeugung von der einen unteilbaren Wahrheit heraus waren philosophische Ergebnisse, die eindeutig der recht interpretierten und letztgültig formulierten *fides catholica* widersprachen, Anlaß für sie, den ganzen Denkvorgang noch einmal zu überprüfen und andere, aber auch wieder philosophische, Lösungen zu suchen. Sie vertrauten auf den Glauben als eine Kraft, die dem menschlichen Geist auch in der Betätigung des »natürlichen Lichtes« größere Sicherheit gibt, ihn vor seinen eigenen Fallstricken und Irrtumsmöglichkeiten bewahrt. – Aber nicht nur das, sie ließen sich auch positiv in ihren Denkbemühungen von Glaubenslehren anregen: bestimmte Fragen überhaupt erst zu stellen, anderen mit besonderer Intensität (aber immer in philosophischer Weise) nachzugehen. Aber Richtung der Aufmerksamkeit, Lenkung des Probleminteresses, all dies gehört noch in den Bereich der psychologischen Einflüsse (denen übrigens in irgendeiner Weise, aus irgendeiner Richtung wohl jeder Wissenschaftler unterliegt). Die angeregten Denkvorgänge selbst müssen dann allerdings ohne unerweisbare Voraussetzungen und streng nach logischen Gesetzen ablaufen, wenn sie philosophische sein sollen, und sie können das auch, zumal wenn der Denker sich dieser Einflüsse bewußt ist und sie in Rechnung stellt. Das ist also etwas anderes als die Einbeziehung des Glaubens als Erkenntnisquelle, die den Argumentationsgang selbst dann auch zu einem theologischen macht.

Das eifrige Bemühen, solche von der Theologie her neu sich stellenden Fragen auf philosophische Weise zu lösen, führte, auch abgesehen davon, wieweit das Ergebnis für die Theologie tatsächlich verwertbar war, in der Philosophie selbst zu einer Steigerung des Problembewußtseins, zur Klärung wichtiger Problemzusammenhänge, zu einer Begriffsbereicherung und -differenzierung, die z.T. Gemeingut alles Philosophierens wurden. So gab etwa die Glaubenslehre von Gott und der Schöpfung Anlaß zur Erarbeitung der Distinktion von Dasein und Wesen im Seienden, das nicht das Sein selbst ist; die Lehre von der Trinität und der Menschwerdung Anlaß zur Scheidung von »Natur« und »Person« und überhaupt erst eigentlich zur philo-

40 EeS, S. 26f.

sophischen Konzeption und Explikation des für das ganze abendländische Denken so wichtigen Begriffes der Person; die Lehre von der Eucharistie führte zur schärferen Herausarbeitung des Substanz- und Akzidensbegriffes usw.

Durch die Beschränkung auf sich selbst in jenen Denkbemühungen, die sich Philosophie nennen, wird die Vernunft nicht zur Unvernunft, sondern sie ist die sich bescheidende, die, wo nötig, sich auch zu ihrer Armut bekennende Vernunft. Sie wird keine Lösung als philosophische ausgeben, die nicht auch auf rein philosophische Weise aus reiner Vernunft einsichtig gemacht werden kann. Und wenn die Philosophie einsehen muß, daß ihr das »opus perfectum rationis« nicht gelingen, sie nicht zur letzten höchsten Wahrheit vorzudringen vermag, wird sie sich damit bescheiden, dem wahrheitssuchenden Geist auch nur einige Hindernisse auf dem Weg zu ihr durch die Abweisung von Irrtümern aus dem Weg geräumt oder ihn wenigstens in ihre Vorhöfe geleitet zu haben. Sie wird unablässig auf dem Wege des Erkennens sich abmühen und voranzukommen suchen, soweit immer nur menschlicher Vernunft es gegeben ist. Wo sie nicht weiterkommt, wird sie eben auf das Fehlen einer Lösung aus reiner Vernunft hinweisen, wird sie in das Nichtwissen hineinführen, in der Überzeugung, daß auch das Wissen um das Nichtwissen ein Wissen, ein im Hinblick auf den Glauben vielleicht besonders förderliches Wissen, die Weisheit der »docta ignorantia« ist. Auch wenn sie also den Menschengeist in dieser oder jener Richtung und selbst in der Hauptrichtung all seines Suchens schließlich an Grenzen, an unüberwindliche Grenzen führt, hat sie ihm noch einen guten Dienst erwiesen: Sie hat ihm seine Begrenztheit, seine Dürftigkeit gerade darin, worin er – und sicher auch mit einem gewissen Recht – seinen Stolz setzt, zu Bewußtsein gebracht. Das »natürliche Licht« hat sich als erleuchtungsbedürftig erwiesen. So kann die Philosophie, gerade wenn sie streng sie selbst bleibt und sich jeder Einmischung in die Theologie und jeder Vermischung mit ihr enthält, den Weg bereiten und freihalten für eine Theologie der Offenbarung.

Vor fünfzig Jahren: »Mit brennender Sorge«

Von Kilian Lechner

Nur wenigen päpstlichen Lehr- und Rundbriefen wird die Ehre von Jahresgedenken zuteil. Für die Enzyklika Pius' XI. vom Passionssonntag, dem 14. März 1937, »Über die Lage der katholischen Kirche im Deutschen Reich« trifft dies zu. Neben vielfacher Erwähnung und Würdigung in der Literatur erhielt sie zum 25. Jahrestag (1962) zwei Gedenkartikel aus sozusagen erster Hand, von einem der engsten Mitarbeiter des Berliner Bischofs Konrad Graf Preysing und von dem Privatsekretär Papst Pius' XII., der damals noch Kardinalstaatssekretär war. Wenige Jahre später veröffentlichte einer der besten Kenner der einschlägigen Akten, der Jesuitenpater Ludwig Volk, einen sehr instruktiven Aufsatz über Zeit und Umstände dieses Rundschreibens aus Anlaß des hundertsten Geburtstages von Kardinal Faulhaber (1969), wobei er bereits auf eine kürzere Arbeit seines Mitbruders Burkart Schneider (1965) zurückgreifen

konnte.[1] Schon dieser starke Nachhall spricht für den historischen Rang dieser Enzyklika, die wir korrekt »Mit brennender Sorge« zitieren. Die sonst übliche lateinische Urfassung gibt es nicht; diesen Rang teilt mit der deutschen eine italienische Fassung, die mit »Con viva ansia« beginnt.[2] Beachtung verdient weiter die Entstehungsgeschichte, die ein sozusagen »vorkonziliarer« Beleg für die Kollegialität von Papst und Bischöfen ist. Fünf deutsche Oberhirten, die drei Kardinäle Adolph Bertram von Breslau, Michael Faulhaber von München und Carl Josef Schulte von Köln, dazu die 1946 zu Kardinälen erhobenen Bischöfe Clemens Graf Galen und Konrad Graf Preysing von Münster bzw. Berlin hatte der Papst im Januar 1937 im Anschluß an eine außerordentliche Bischofskonferenz in Fulda nach Rom gebeten, um die von den deutschen Bischöfen erbetene Enzyklika vorzubereiten. Kardinal Faulhaber wurde mit der Erstellung eines Entwurfes beauftragt, den er noch in Rom innerhalb einiger Nächte erarbeitete. Dieser Text wurde fast unverändert, jedoch etwas erweitert als päpstliche Enzyklika übernommen.

Diese und andere Besonderheiten sind keine Äußerlichkeiten, sondern bereits Symptom eines Ereignisses, das nach einem zeitgenössischen Urteil »wie eine Bombe einschlug«.[3] Dies traf ebenso für die gläubigen Katholiken wie die sonst allgegenwärtige Gestapo zu, unter allerdings veränderten Vorzeichen. Es war gelungen, die Enzyklika unter absoluter Geheimhaltung vorzubereiten, den Text über die Nuntiatur an die einzelnen Bischöfe zu bringen, zu drucken und bis in die entferntesten Pfarreien zu verteilen. Dazu bedurfte es unbedingter Diskretion der ja durchweg kommerziell arbeitenden Druckereien und einer generalstabsmäßig organisierten Verteilung, wozu nur eine Woche zur Verfügung stand; denn am Palmsonntag wurde die Enzyklika in allen katholischen Gottesdiensten verlesen. Was für die Gläubigen zu einem Pfingsterlebnis wurde, geriet dem Regime zu einer blamablen Niederlage, die sofort brutale Gegenschläge auslöste. Das natürlich unvermeidliche Verbot von Druck, Verteilung und Aufbewahrung ging freilich weithin ins Leere; denn all dies war bereits geschehen. So richtete sich die Rache zunächst gegen die Druckereien, die entschädigungslos enteignet wurden, insgesamt zwölf im ganzen Reichsgebiet.[4] Druckereibesitzer bzw. Geschäftsführer wurden, wie etwa der Münchner Verleger Valentin Mayer, alsbald aus der Reichspresse- und Reichsschrifttumskammer ausgeschlossen und so mit Berufsverbot bestraft. Die Maßregeln gegen katholische Priester stiegen gegenüber dem Vorjahr um genau 100 v. H. an.[5] Den Hauptschlag gegen die katholische Kirche,

---

1 Walter Adolph, 25 Jahre »Mit brennender Sorge«, Aufzeichnungen und Dokumente. In: Wichmann-Jahrbuch f. d. Bist. Berlin XV/XVI (1961/62), S. 3-18; Robert Leiber, »Mit . . .«, In: »Stimmen der Zeit« 169 (1961/62) S. 417-426; Ludwig Volk, Die Enzyklika »Mit . . .« In: »Stimmen der Zeit« 183 (1969), S. 174-194; Burkart Schneider, Kard. Faulhaber und d. Enzykl. »Mit . . .« In: »Stimmen der Zeit« 175 (1965), S. 226-228. Ferner W. Adolph, Hirtenamt und Hitlerdiktatur. Berlin 1965.

2 AAS 29 (1937), S. 145-167 und 168-188.

3 Der franz. Germanist und Mitglied der Acad. Française Robert d'Harcourt, berichtet v. R. Leiber, a.a.O., nach »Etudes« 231 (1937), S. 293-307, spez. 294f.

4 Johannes Neuhäusler, Kreuz und Hakenkreuz. München 1946, S. 230-235.

5 Ulrich v. Hehl, Priester unter Hitlers Terror. Mainz 1984, Tab. 13-15, S. LXXXVIII – XC und S. IL.

deren moralische Diffamierung und Disqualifizierung, übertrug und überließ Hitler seinem Propagandaminister. In einer großen Rede im Sportpalast in Berlin am 28. Mai 1937 kündigte Goebbels die Wiederaufnahme der vorübergehend ausgesetzten Sittlichkeitsprozesse gegen Kleriker und Ordensbrüder an, sprach von einer »Pest«, die Hitler nun dankenswerter Weise ausrotten werde. In Wirklichkeit aber waren, wie Bischof Preysing recherchierte und von seinen Kanzeln verkünden ließ, von den 25 635 Welt- und Ordenspriestern des Reiches nur 58 einschlägig angeklagt und 15 verurteilt, somit also nur 0,23 bzw. 0,06 v. H., also weniger als ein Judas unter zwölf Aposteln.[6] Unter »Ordensbrüder« aber subsumierten die Nazis großzügig auch weltliche Angestellte von Klöstern und nie aufgenommene oder freiwillig wieder ausgetretene Postulanten.

Das Verhältnis von Ursache und Wirkung, von päpstlichem Lehrschreiben und Reaktionen des Regimes also, bestätigt die Berechtigung der Enzyklika, in der die Nationalsozialisten und ihre Partei kein einziges Mal mit dem Namen genannt werden. Juristisch exakt und streng protokollarisch werden zunächst die zahlreichen Verstöße gegen das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 mehr angemahnt als angeprangert. Dabei versäumt der Papst nicht, daran zu erinnern, daß der Wunsch nach einem Konkordat von der Reichsregierung ausgegangen sei, der Hl. Stuhl aber nur unter Zurückstellung größter Bedenken eingewilligt habe in der Hoffnung, so unter einem religionsfeindlichen Regime die Seelsorge aufrecht zu erhalten. Dieser streng vertragsrechtliche und durch eine Vielzahl von offiziellen Noten wohlbegründete Teil umfaßt genau 15 v. H. des Gesamttextes. Mit dem Herrenwort » . . . du hinwiederum stärke deine Brüder!« (Lk 22,32) leitet der Papst über zum rein pastoralen Teil, der streng theologisch den Glauben an Gott, an Christus, an die von ihm gegründete Kirche und den von ihm bestellten Stellvertreter begründet. Es folgt eine kurze Verurteilung von »Umdeutungen heiliger Werte und Begriffe« sowie eine Betonung der Sittenlehre, die »auf dem Felsen des Glaubens« ruht. In diesem Zusammenhang geht der Papst auch auf das Naturrecht ein, das gem. Röm 2,14f »vom Finger des Schöpfers selbst in die Tafeln des Menschenherzens geschrieben wurde«. Die restlichen Seiten, genau 30 v. H. der Gesamtlänge, enthalten Lob, Ermunterung und Mahnung an die einzelnen Stände, angefangen von der am meisten gefährdeten Jugend über Priester und Ordensleute bis zu den »Getreuen im Laienstande«. »Jedes Wort dieses Sendschreibens«, so schreibt Pius XI. im Schlußkapitel, habe er »abgewogen auf der Waage der Wahrheit und der Liebe«, gleich weit entfernt von »unzeitgemäßem Schweigen«, das mitschuldig mache, wie von »unnötiger Strenge«, die seine »Hirtenliebe« verdunkeln könne.

Inhalt wie Begleitumstände dieser Enzyklika rechtfertigen eine Auffrischung auch nach 50 Jahren, zumal in den letzten 25 Jahren die historische Wahrheit wie pastorale Absicht eher verdunkelt als erhellt wurden. Dabei darf in unserem Zusammenhang an die nur selten erwähnte Beobachtung erinnert werden, daß örtliche wie zeitliche Distanz ein umfassendes wie zugleich scharfes Panorama sehr erschweren. So war die internationale Aufnahme der päpstlichen Enzyklika, auch in kirchlichen Kreisen, nicht durchweg positiv. Pius' XI. Kardinalstaatssekretär und gleichnamiger Nachfol-

6 W. Adolph, Hirtenamt, S. 127.

ger erinnert in seiner Allokution an die Kardinäle vom 2. Juni 1945 daran.[7] Hitler stand auf dem Höhepunkt seiner Macht und seines internationalen Ansehens. Im Olympiajahr 1936 hatte das Reich zweimal nicht nur Sportler, sondern auch Politiker und Publizisten aus aller Welt zu Gast. Ein großzügiges Besuchsprogramm zeigte natürlich nur die Lichtseiten, schloß aber keinen Besuch in einem der schon damals existierenden drei großen Konzentrationslager in Dachau, Buchenwald und Sachsenhausen ein. Fast auf den Tag genau sieben Wochen vor der Verlesung der päpstlichen Enzyklika hatte Hitler in einer großen und natürlich vom Rundfunk übertragenen Reichstagsrede Bilanz über die vier hinter ihm liegenden Regierungsjahre gezogen und vor aller Welt erklärt, die »Zeit der Überraschungen« sei nun vorbei. Damit hatte er auf die schrittweise Liquidierung des ja auch bei den Alliierten mehr und mehr umstrittenen Versailler Vertrages angespielt.[8] Das Deutsche Reich habe sich wieder als gleichberechtigtes Glied in die europäische Völkerfamilie eingeordnet, habe mit niemandem besondere Probleme und wünsche allen nur Wohlstand und Frieden. Darüber hinaus könne Europa dem Deutschen Reich dankbar sein, daß es die sowjetische Gefahr so klar erkannt habe und sich so entschlossen als schützendes Bollwerk dagegen stelle. Die unvermeidliche Verteufelung der Juden, zeitlich ziemlich genau in der Mitte zwischen Nürnberger Gesetzen und Reichskristallnacht, mutete wie eine Pflichtübung an und ließ keinen Schimmer von der »Endlösung« ahnen. Angriffe auf Religion und Kirchen erfolgten nicht, wohl aber mehrmalige Berufungen auf den »Allmächtigen«, dem er, Hitler, zu Dank verpflichtet sei und dessen Segen er weiter erbitte. Aus der Distanz gesehen, schwamm Hitler so gleichsam auf einer Welle mit Papst Pius XI., der nur wenige Tage nach unserer Enzyklika die viel umfangreichere und schärfere »Divini Redemptoris«, »Über den gottlosen Kommunismus«, vom 19. März 1937 veröffentlicht und darin wie Hitler den eben damals wütenden spanischen Bürgerkrieg als warnendes Beispiel der kommunistischen Gefahr erwähnt hatte.[9] Aus dieser Perspektive erschien vielen, die von den streng abgeschotteten Verhältnissen in Deutschland keine Ahnung hatten, die Enzyklika über die Lage der Kirche in Deutschland viel zu hart, wenn nicht ungerecht. Um so mehr galt es nach dem Krieg und über den Tod Pius' XII. hinaus als Ruhmesblatt der Kirchen, der katholischen zumal, unbekümmert um das Geschrei der Welt auf die auch politischen Gefahren einer Herrschaft ohne Gott und Gewissen aufmerksam gemacht zu haben. Dieses Urteil hat sich, wie angedeutet, aus der inzwischen gewachsenen zeitlichen Distanz mit Abstufungen und Nuancen bis in sein Gegenteil verkehrt.[10] Dabei fehlt es allerdings nicht an Fehl- und Falschinterpretationen eindeutiger Texte aus einem ebenfalls gewandelten Kirchenverständnis. Als Beispiel greifen wir eine solche Fehldeutung aus

7 Pius XII. Allokution an die Kardinäle v. 2. 6. 1945, AAS 37 (1945) S. 159-168; deutsch: Zur Neuordnung im Staats- und Völkerleben, Ansprachen Papst Pius 'XII., hrsg. v. H. Schäufele, Heidelberg 1946, zit. Stelle S. 197-199.

8 Max Domarus, Hitler, Reden und Proklamationen. Wiesbaden 1973, Bd. I, 2, S. 664ff.

9 AAS 29 (1937), S. 65-106, deutsch: Das Religionsbuch der Kirche, In deutscher Übersetzung hrsg. v. Dr. Michael Gatterer SJ, 5. Bändch. Das Vatikan. Konzil, Dokumente des ehrw. Pius X. – Die Kommunistenenzyklika Pius' XI.. Innsbruck/Leipzig 1938, S. 205-253.

10 Klaus Gotto/Hans G. Hockerts/Konrad Repgen, Nationalsozialistische Herausforderung und kirchliche Antwort. Eine Bilanz. In: K. D. Bracher/M. Funke/H.-A. Jacobsen, Nationalsozialistische Diktatur 1933-1945, Eine Bilanz. Düsseldorf 1983.

dem unmittelbaren Umfeld unserer Enzyklika »Mit brennender Sorge« heraus, die genau zwei Wochen später datierte und somit dritte Enzyklika Pius' XI. vom März 1937 »Firmissimam constantiam« an den Episkopat von Mexiko.[11] Der Historiker Heinz Hürten glaubt darin eine sozusagen komplementäre Aussage des kirchlichen Lehramtes zu unserer Enzyklika zu sehen und folgert: »Damit war das allgemeine Revolutionsverbot, von dem die deutschen Bischöfe ausgingen, durchbrochen«, und er kommt zu dem Schluß: »Daß die Bischöfe den Ertrag dieser Enzyklika nicht in ihre Reflexionen über das Verhalten von Kirche und Gläubigen in der NS-Zeit einbrachten, nimmt diesen einiges von ihrer Überzeugungskraft.«[12] Diese Folgerung wird durch den Text der Enzyklika nicht nur nicht bestätigt, sondern ausdrücklich widerlegt.

Es ist zunächst festzustellen, daß das verhältnismäßig kurze Lehrschreiben eine »Epistula Encyclica« und nicht an den Weltepiskopat gerichtete »Litterae Encyclicae« ist.[13] Wenn also dieses päpstliche Lehrschreiben »hierzulande anscheinend kaum zur Kenntnis genommen wurde«, so entsprach dies nicht der Nachlässigkeit unserer Bischöfe, sondern der Absicht des Papstes, der als Adressaten nur die Ordinarien »Foederatarum Mexici Civitatum« nennt. Das ergibt sich auch aus der Schlußformel des Briefes. Der Papst spielt auf die seit 1934 deutlich entschärfte Situation in Mexiko an und schreibt: »Dieser Unser Brief vom Fest der Auferstehung unseres Herrn soll ein Unterpfand der geistigen Auferstehung Eures Vaterlandes sein . . . und wie Ihr am Leiden Christi teilgenommen habt (socii fuistis!), so möget Ihr auch teilhaben an seiner Auferstehung.« Entsprechend ist der ganze Brief abgestellt und abgestimmt auf die Erneuerung des kirchlichen Lebens in Mexiko, angefangen von der Überwindung des durch die Revolution bedingten krassen Priestermangels über eine intensive geistige Schulung des Klerus bis zum besonderen Anliegen Pius' XI, der *Actio Catholica,* einem Lieblingsthema dieses Papstes, dem er schon seine Antritts-Enzyklika »Ubi arcano Dei« vom 23. 12. 1922 gewidmet hatte. Die Ausführungen gipfeln schließlich in der Feststellung, es wäre ein »miserandus error«, wenn der Bildung des Gewissens und des Tugendstrebens irgend etwas anderes, und handle es sich um die Verteidigung der religiösen und bürgerlichen Freiheit, vorangesetzt würde. Denn das Wohl der Mexikaner wie jeder menschlichen Gesellschaft ist allem anderen voran begründet auf der unveränderlichen und ewigen Lehre des Evangeliums und auf dem wahrhaft und uneingeschränkt christlichen Sittengesetz *(inque moribus sincere integreque christianis).* Nur unter dieser Voraussetzung ist zuzugeben, daß es auch äußerer Hilfsmittel und der Freiheit gerechten Handelns bedarf. In diesem Zusammenhang steht die von Heinz Hürten zunächst indirekt und dann übergangslos wörtlich zitierte Stelle, wobei der Eindruck entstehen muß, als sei das wörtliche Zitat eine Lehrmeinung des Papstes, die da besage: »dann sei nicht einzusehen, wie man die Bürger tadeln könne, die sich zusammentun, um sich mit erlaubten und geeigneten Mitteln zu

11 AAS 29 (1937), S. 189-199. Deutsche Übersetzung war nicht zu ermitteln.

12 Heinz Hürten, Bischofsamt im »Dritten Reich«. In dieser Zeitschrift 6/85, S. 536-549, einschl. Ausführungen S. 548/49. H. Hürten gibt in Anm. 34 die einschläg. Stelle im latein. Wortlaut korrekt wieder, beachtet aber in der teils indirekten und teils direkten deutschen Wiedergabe die latein. Konstruktion nicht.

13 Unterschied: Siehe LThK 3 (1959), Sp. 910.

schützen und das Vaterland vor denen zu bewahren, welche ihre Herrschaft dazu mißbrauchen, das Gemeinwesen zu vernichten« (H. Hürten, a. a. O. S., 548). Diese als wörtliches Zitat wiedergegebene Stelle aber ist grammatikalisch abhängig von »Ceterum apud vos quoque affirmatum est«, stellt eindeutig eine in Mexiko *(apud vos)* geäußerte, hier nicht ermittelte Auffassung dar, die der Papst ins rechte Licht stellen will *(sunt in lumine collocanda)*. Fünf Prinzipien, die bei solchen Selbsthilfemaßnahmen *(vindicationes)* zu beachten sind, nennt er:

1) Sie dienen immer nur einem begrenzten oder relativen Zweck, keinem letzten und absoluten.

2) Auf keinen Fall dürfen solche Maßnahmen in sich böse sein.

3) Eventuelle Schritte müssen genau dem Zweck angepaßt sein und dürfen auf keinen Fall größere Übel schaffen als sie bekämpfen.

4) Derartige Aktivitäten sind nicht die Aufgabe der Katholischen Aktion.

5) Deren und des Klerus' Auftrag ist die Mission des Friedens und der Liebe, die Pflicht, alle durch das Band des Friedens zusammenzuhalten (Eph 4,3) und nur zu unternehmen, was von Christi Lehre und Sittengesetz nicht abweicht *(quae a Christi doctrina moralique lege non discordent)*.

Das alles schließt nach des Papstes eindeutiger Lehre Leiden und Verfolgungen nicht aus. »Aber welche Gefahr und welche Verfolgung könnte so starke Herzen trennen von der Liebe Christi?« (Röm 8,35) Eine Lockerung des »allgemeinen Revolutionsverbotes« kann aus diesen Worten der päpstlichen Enzyklika nicht herausgelesen werden. Vielmehr werden – und um diese Feststellung kommen wir nicht herum – moderne und nicht »sincere integreque« christliche Auffassungen in den Text hineingelesen. Sie entsprechen nicht dem Kirchenverständnis dieser und jener Enzyklika, derer wir gedenken. An diesen bis zu weit verbreiteten Mißverständnissen reichenden Veränderungen ist die Kirche selbst nicht ganz unschuldig.[14] Daß daran aber ihr Verhalten in der NS-Zeit gemessen wird, nimmt ihr in der Tat »einiges von ihrer Überzeugungkraft«. Gerechter wäre es, ihr damaliges Verhalten wie überhaupt ihren Auftrag an ihrem Wirken in der DDR zu messen. Die in der Berliner Bischofskonferenz zusammengefaßten Oberhirten haben uns mit ihrem Pastoralschreiben vom 8. September 1986[15] einen Maßstab des gleichen Wertesystems geliefert.

---

14 Verwiesen sei auf ein aufschlußreiches Beispiel aus der genuinen Sprache der Kirche, der Liturgie: Die Oration der 3. Weihnachtsmesse im Missale Pauls VI. lautet: Allmächtiger Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer wiederhergestellt. Laß uns teilhaben an der Gottheit deines Sohnes, der unsere Menschennatur angenommen hat. – Dieses theologisch tiefgründige Gebet ist nicht neu, sondern nachweislich Jahrhunderte älter als die frühesten Erklärungen der Menschenrechte in den Jahren 1776 und 1789. Es wurde früher nicht nur einmal im Jahr, sondern täglich, allerdings still, bei der Vermischung von Wasser und Wein im Ordo Missae gebetet. Neu ist die im wörtlichen Sinne prominente Stellung als – in der Regel in der Landessprache – gebetete Oration eines Hochfestes. Dort hat sie folgenden Text abgelöst: Concede, quaesumus, omnipotens Deus, ut nos Unigeniti tui nova per carnem Nativitas liberet, quos sub peccati jugo vetusta servitus tenet. Von Interesse sind in diesem Zusammenhang: Oskar Simmel, Die Ostpolitik des Vatikans. In dieser Zeitschrift 6/74, S. 555-567, bes. S. 563ff., und das dort besprochene Buch von Reinhard Raffalt, Wohin steuert der Vatikan? München 1973, bes. S. 123ff.

15 Wortlaut in: »Frankf. Allgem. Zeitung« v. 24. 10. 86, Nr. 247, S. 6/7.

Jakob Philipp Fallmerayer

Der Entdecker der byzantinischen Orthodoxie

Von Curt Hohoff

Am 8. Juli 1840 reiste Fallmerayer von Regensburg ab und erreichte, viermal das Schiff wechselnd, am 10. August die Reede von Trapezunt an der Südküste des Schwarzen Meers. Er fuhr über Wien, Budapest, Belgrad nach Drenkowa, wo das Glück der frühen Dampfschiffahrt und das luxuriöse Leben an Bord des eleganten Schiffes vorerst ein Ende hatte. Die Passagiere wurden mit ihrem Gepäck auf ein von acht Matrosen gerudertes Boot gesetzt und über die Stromschnellen der Donau und verdeckte Felsenriffe in der Gluthitze des Tages, bei reißender Strömung des Flusses, nach Orsova gebracht. Die Fahrt dauerte fünf Stunden und war um so unerträglicher, je schöner die Landschaft war, durch welche der wilde Fluß sich bis zum Eisernen Tor »hinunter wälzt«. Dort blieb man über Nacht und bereitete am folgenden Tag alles vor zum Übertritt aus den Staaten der K.K.-Monarchie in das Osmanische Reich. Bevor die Reisenden ihr Schiff erreichten, mußten sie noch einmal zwei Stunden mit dem Ruderschiff fahren und bestiegen am walachischen Ufer Serbiens, bei Tschernez, ein Dampfschiff und fuhren in 36 Stunden bis Braila, wobei das Schiff nachts vor Anker ging. Von Galatz ging es nach dreieinhalb Tagen weiter mit dem »Fernando Primo«. Die orientalischen Passagiere schliefen auf Deck, während drei Europäer die geräumige Kajüte des Schiffes für sich hatten. Am 1. August, drei Uhr nachmittags erreichten sie die Mündung der Donau ins Schwarze Meer. 24 Stunden später war man in Warna, und am Tag darauf ankerte das Schiff im Goldenen Horn vor Konstantinopel. Die gesamte Fahrzeit, ohne Pausen und Nächte, von Regensburg bis Konstantinopel, hatte 196 Stunden gedauert. Nach kurzem Aufenthalt in Konstantinopel begann der letzte Teil der Reise mit dem Dampfschiff ›Stambul‹ entlang der Küste des Schwarzen Meeres bis Trabisonda/Trapezunt. Die Stadt wäre in Europa nicht einmal dem Namen nach bekannt gewesen, wenn nicht Fallmerayer 13 Jahre vorher, nach literarischen Quellen eine Geschichte des Kaiserreichs Trapezunt geschrieben hätte.

Jakob Philipp Fallmerayer ist neben Johannes von Müller, Ranke und Gregorovius, den er zu der berühmten Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter angeregt hat, einer der großen Geschichtsschreiber des neunzehnten Jahrhunderts und als Künstler und Stilist der bedeutendste von allen, Mommsen inbegriffen. Als Lateinlehrer an den Gymnasien Augsburg und Landshut hatte er sich aufgrund einer Preisfrage der Kopenhagener Akademie der Wissenschaften entschlossen, eine historische Arbeit über das Kaisertum Trapezunt zu schreiben. Trapezous, wie es griechisch hieß, war eine hellenische Gründung aus dem 7. Jahrhundert v. Chr. Im byzantinischen Reich war es der Sitz eines Metropoliten. 1204 errichtete ein Prinz aus dem Haus der Komnenen einen eigenen Staat, und seine Nachfolger nahmen den Kaisertitel an. In den Stürmen des Untergangs des oströmischen Reichs konnte sich dies letzte christliche Reich des Orients halten, bis es in heldenmütigem Kampf gegen den Sultan unterging und türkische Provinz wurde – bis auf den heutigen Tag.

Fallmerayer bekam für seine Arbeit die Goldmedaille der Kopenhagener Akademie. Seine Urteilskraft wurde ebenso gerühmt wie der Stil der Darstellung. Aus dieser (ungedruckten) Schrift ist nach weiteren Studien in München, Wien und Venedig und mit Hilfe aus Paris übersandter Materialien die »Geschichte des Kaisertums Trapezunt« entstanden, und diese machte ihren Verfasser nach dem Erscheinen, 1827, schlagartig berühmt. In München wurde ihm eine historische Professur angeboten, die er freilich nie antreten konnte.

Jetzt also sollte Fallmerayer Stadt und Land des nie gesehenen Kaisertums kennenlernen: »›Trabisonda!‹ rief es im Morgengrauen des 10. August vom Verdeck der prachtvollen ›Stambul‹. Ich sprang vom Lager, eilte hinaus und sah endlich vor mir die langersehnte Komnenenstadt mit ihrem Namen voll Schmerz und Melancholie. Der Flug des Kieles, das ungewisse Tageslicht, das anscheinend verworren und planlos über Schluchten und Klippen ausgegossene Häusermeer mit seinen aus Baumdickicht hie und da herausblickenden grauen Zinnen gaben noch kein klares Bild; es lag vielmehr beim ersten Anblick etwas Geisterhaftes und melancholisch Unheimliches über dem halb im Morgenschlaf begrabenen schweigsamen Trapezunt.« Dann folgt eine Art Bestandsaufnahme: »Zur Zeit der Komnenen und des großen abendländischen Handelsverkehrs herrschte bei den Trapezuntiern zwar derselbe Stil und wurde seitdem weder in der Richtung noch in dem Maße der Gassen etwas geändert, aber die Häuser erhoben sich damals luftig und mit Pracht zwei oder drei Stockwerke über das Erdgeschoß. Heute sieht man weder in der Zitadelle noch in der baumreichen Außenstadt Bauten von mehr als *einem* Stockwerk; häufig sind es gar nur Erdgeschosse, so daß in mancher Straße nichts als braune Ziegeldächer und rauchlose Schornsteine aus Schieferplatten – denn im Griechen- und Armenierviertel kochen sie wenig –, hier und da auch ein stumpfes weitmündiges Byzantinertürmchen ohne Glocken, überall aber Baumwipfel, wiegende Zypressen, Feigenlaub, Efeu und Weinranken über das Gemäuer ragen. Aber die Stadt selbst und das Wechselvolle ihrer Steilabhänge, ihrer felsigen Vorsprünge, ihrer Talrisse und terrassig ansteigenden Ebenen, ihre Schatten und die erquickend vom Pontus herauswehenden Lüfte lassen den Gedanken an die melancholische Einförmigkeit der trapezuntischen Architektur nicht lebendig werden.«

Die Stadt ist von ihrem alten Glanz herabgesunken. In ihr wohnt eine verarmte Bevölkerung. Als Gegensatz zu ihrer kümmerlichen Zivilisation werden die üppige Vegetation, die angenehme Lage der Stadt und das herrliche Klima über dem Meer hervorgehoben. Aber diese Annehmlichkeiten können den Betrachter über das Elend der Bewohner und vor allem der geduldeten Christen nicht hinwegtäuschen. Schon hier, in seinem Jugendwerk, tauchen Fallmerayers immer wieder thesenartig komprimierten, von der französischen Aufklärung übernommenen historischen »Gesetze« auf: Untergang des Volkes durch Entartung der herrschenden Klassen, als Folge dieses Niedergangs der Übergang der Herrschaft an die Kirche, ohne daß der Klerus aber imstande sei, das Volk wiederaufzurichten – im Gegenteil: »Priesterherrschaft« besiegelt den Untergang. Die historischen Beispiele dafür seien das Schicksal des oströmischen Reichs, die griechische Orthodoxie und der prophezeite Verlust dieser Welt an die Russen als Weltmacht der Zukunft und Erben Konstantinopels.

Fallmerayer war Kind armer Bergbauern, 1790 in Tschötsch bei Brixen geboren. Er besuchte die Volksschule und die Domschule der Jesuiten, wo alte Sprachen,

Mathematik, Philosophie und Religion gelehrt wurden. Er wollte Theologe werden, mußte jedoch, weil die Bayern das Brixener Seminar aufgehoben hatten, nach Salzburg gehen. Nach zwei Jahren bekam er glänzende Zeugnisse und wollte nach Kremsmünster, um in den Orden des hl. Benedikt einzutreten. Aber der Kriegszustand zwischen Österreich und Bayern verhinderte es. So ging er mit einem bayerischen Stipendium nach Landshut, wo er Bayle und Voltaire las und sich innerlich von der Kirche löste. Von der Geschichte kam er zur Philologie. Das Studium des Hebräischen brachte ihn auf die orientalischen Sprachen, das Lateinische auf die spanische und italienische Sprache – und er lernte sie spielend.

Die Aufklärung hatte Fallmerayer so fasziniert, daß er von Sailers mildem Christentum in Landshut nicht mehr erreicht werden konnte. Die Vernunft war ihm Regel des Seins: Den höchsten Vorzug der Schöpfung bildete ihre Geregeltheit. 1813 wurde Fallmerayer aus Abenteuerlust Soldat und lernte in Frankreich als Offizier feinen Ton und höfliches Benehmen. Nach dem Kriege lag er in Lindau in Garnison, studierte neugriechische, türkische und persische Sprachen und las die griechischen und römischen Klassiker –: ein gebildeter Soldat! In diesen Jahren wurde er zum »Realisten«, der Land und Leute beobachtete. Die militärische Atmosphäre schärfte seinen Blick für Machtmittel und Kriegswesen. Wie seine Zeit war er überzeugt, daß Männer die Geschichte machten, und er scheint an eine militärische Laufbahn gedacht zu haben. In einem Brief an Freunde gab er als berufliches Ziel an, »Marschall zu werden«. Bald darauf machte jedoch ein Reitunfall diesen Absichten ein Ende. Fallmerayer wurde Gymnasiallehrer.

Gleich nach Erscheinen der Geschichte Trapezunts machte er sich an eine weitere Arbeit, mit welcher er historisch unbekannten Boden betrat. Es war die »Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters«. Morea ist der mittelalterliche Name für die Peleponnes. Das Werk sollte ungeahnte Verwicklungen für ihn mit sich bringen. Fallmerayer hatte nicht nur besonderes Interesse für Armeen, Festungswesen, militärische Taktik und Versorgung, sondern auch Erkenntnisse, die damals kaum bekannt waren, nämlich die geopolitischen Bedingungen für das politische und militärische Handeln, die strategisch entscheidende Erkenntnis von der Tiefe des Raums, der gesicherten Verbindungswege über Land und Meer und die Wichtigkeit offener Seewege. Er beschreibt die Bedeutung Moreas im Mittelalter: »Denn es war damals noch das Heldenalter des Christentums, Europa mit Asien im Kampf, um zu entscheiden, ob das Evangelium oder der Koran die Welt beherrschen soll. Die Küsten Griechenlands waren das Schlachtfeld, das Mittelmeer der Pfad, auf welchem die feindlichen Heere zur Schlacht heranzogen. Morea aber, eine große volkreiche und glückliche Insel, lag wie ein von der Natur mitten auf der Völkerstraße zwischen den streitenden Parteien aufgetürmtes meerbeherrschendes Bollwerk und schien demjenigen Teil den Sieg zu sichern, welchem es früher gelingen würde, sich desselben zu bemächtigen. Daher das Drängen aus Abend- und Morgenland gegen die peloponnesischen Küsten.«

Der erste Teil der »Geschichte der Halbinsel Morea« ist 1830, der zweite 1836 erschienen. Fallmerayer behauptete, die heutigen Griechen seien keine Nachkommen der alten Hellenen, sondern eingewanderte Slawen. Den Nachweis führte er mit Hilfe von Ortsnamen und Volkskunde. Die deutschen Philhellenen in München, unter Führung von Thiersch und begeistert gefördert von König Ludwig, waren empört, die

Neugriechen von Athen waren beleidigt. Der Streit tobt bis heute. Zweifellos hatte Fallmerayer Recht mit seiner Behauptung, die Bewohner des modernen Griechenland seien vom 6. bis zum 15. Jahrhundert immer stärker slawisiert worden, und zwar ethnisch und sprachlich. Erst durch die christliche Mission der ehemals osmanischen Gebiete und die Rückwanderung byzantinischer Griechen aus Kleinasien sei Griechenland sprachlich wieder gräzisiert worden. Für Fallmerayer steht fest, daß die modernen Griechen Abkömmlinge junger Barbarenvölker und nicht des Theseus und Themistokles sind: »Das hellenische Volk, welches von der Vorzeit des trojanischen Krieges bis ins 6. Jahrhundert n. Chr. den Peloponnes und das nordwärts gelegene feste Land von Hellas bewohnte, ist heute nicht mehr zu finden; es ist durch unglückliche Begebenheiten aller Art zugrundegegangen oder auch bis auf völlig unbedeutende Reste geschmolzen und mit Fremdlingen so vermischt, daß sein ursprünglicher Charakter gänzlich ausgelöscht und ... selbst die letzten Spuren des althellenischen Lebens in der allgemeinen Umgestaltung weggetilgt wurden.«

Fallmerayer meinte, jene slawischen Einwanderer seien Russen gewesen. Tatsächlich waren es Bulgaren und Albaner. Der albanische Einfluß war Fallmerayer auf der ersten Reise nach Attika und Athen aufgegangen. Er hatte sein Buchwissen durch Anschauung bestätigt und erweitert. Zugleich erkannte er die politische Brisanz seiner These und wurde vorsichtig.

Im Jahre 1831 unternahm Fallmerayer als Begleiter des russischen Generals Ostermann-Tolstoi eine Orientreise. Der General war ein alter Haudegen, ein Weltmann mit seltsamen Launen und Gegner des Zaren Nikolai. Die Geschichte von Trapezunt hatte ihm so gut gefallen, daß er den Autor einlud, und so reiste Fallmerayer mit ihm von Triest nach Alexandria und Kairo, den Nil hinauf bis zu den Katarakten, dann nach Palästina und Syrien, nach Zypern, Rhodos, Konstantinopel und durch die Ägäis zum Peloponnes. Von dort wanderte Fallmerayer zu Fuß allein nach Athen und durchstreifte Griechenland bis zu den Thermopylen. Auch eine Reihe von Inseln besuchte er. Nach drei Jahren kehrte er nach München zurück. Er hatte tiefe Einblicke in das Wesen und die Verwaltung des osmanischen Reiches bekommen, hatte in Ägypten arabisch gelernt, in Kleinasien türkisch und war in Griechenland und auf dem Peloponnes dem albanischen und mittelalterlich-fränkischen Einfluß nachgegangen. Die Reise zeigte ihm die Größe und Bedeutung des osmanischen Reiches auf dem Boden des antiken Ostrom.

Die überall spürbare Abneigung Fallmerayers gegen Rußland, gegen Moskau, das »dritte Rom« als Erben der Osmanen, dürfte auf Ostermanns Einfluß zurückgehen. Ostermann empfand sich als Grandseigneur der Zeit Alexanders II. und beklagte den Untergang der Freiheit unter Nikolai I. Auch das Bild von den Russen als Volk der Zukunft, das Europa versklaven wird, stammt von Ostermann. Die Freundschaft dauerte viele Jahre; mehrfach hat Fallmerayer den General in Genf besucht, wo dieser ein großes Haus führte. 1839 planten sie eine Reise nach Rußland. Fallmerayer lernte die russische Sprache und studierte Karamsins »Geschichte des russisches Reiches«.

Die Reise scheiterte, weil Fallmerayer 1840 zu seiner Donaufahrt in den Orient aufbrach. Sie führte ihn nach Kolchis, Konstantinopel, auf den Berg Athos und nach Athen. Aus dieser Zeit stammen die »Fragmente aus dem Orient«, sein Meisterwerk, 1845 in zwei Bänden. Die meisten Aufsätze des Werkes waren vorher als Feuilletons in der »Augsburger Allgemeinen Zeitung« erschienen. Eine befriedigende, alle Texte

umfassende Ausgabe existiert nicht, auch nicht in den »Gesammelten Werken« von 1861, die Fallmerayer selbst noch ausgewählt und überprüft hat.[1]

Seit dem ersten Band des Morea-Werks mit der aufreizenden Slawentheorie war Fallmerayer ununterbrochen in wissenschaftliche und politische Streitereien verwikkelt. Sie nötigten ihn zu raschen Erwiderungen. Der Kampf vollzog sich in Zeitungen und Zeitschriften, und so wurde Fallmerayer, halb wider Willen, Journalist, um schließlich im Journalismus, ähnlich wie Heinrich Heine, eine unerwartet wirksame Möglichkeit zu entdecken, das Publikum aufzuklären, zu unterhalten, zu belehren und für seine Ansichten und seine Person zu gewinnen: Diese Tätigkeit war sein Ersatz für die aus politischen Gründen versagte akademische Laufbahn im philhellenischen München oder die gleichfalls angestrebte diplomatische in Wien.

In den Essays hat Fallmerayer sich selbst entdeckt. Hier fand er jene Ruhe, die er als Gelehrter, als Reisender, als Akademiker und als Diplomat nicht hätte finden können. Als freier Schriftsteller kam er zur Geltung: Für keinen unserer großen Prosa-Schriftsteller gilt der Satz, daß Geschichtsschreibung keine Wissenschaft, sondern eine Kunst sei, so sehr wie für Fallmerayer. Als Autor erkannte und entwickelte er die Gesetze des geschichtlichen Lebens aus religiösen und politischen Kräften. Der gespannte Stil spiegelt die Vereinigung disparater Elemente zu einem Weltbild. Fallmerayers erster Beitrag für die »Augsburger Allgemeine Zeitung« erschien im November 1835 und trug die Überschrift: »Ob König Otto I. über Hellenen oder Slawen regiere?« Aber erst im Mai 1839 begann die regelmäßige Mitarbeit an der Zeitung. Früher hatte Fallmerayer Reisebücher anderer Autoren in den »Gelehrten Anzeigen«, gelegentlich auch in den »Heidelberger Jahrbüchern« besprochen, etwa Prokesch von Ostens »Denkwürdigkeiten und Erinnerungen aus dem Orient« und Hammer-Purgstalls »Gemäldesaal der Lebensbeschreibungen großer moslimischer Herrscher der ersten sieben Jahrhunderte der Hidschret«. Die meisten von Fallmerayer besprochenen Bücher hatten englische und französische Reisende geschrieben.

Im Mai 1839 erschienen die ersten Berichte über eigene Reisen. Sie behandelten Ägypten und die Lage der arabischen Fellachen. Im September 1840 erschien eine Folge über die Reise nach Trapezunt, die er in der Buchausgabe mit dem Titel »Wasserfahrt von Regensburg nach Trapezunt« zusammenfaßte – unter anderem angeregt von Seumes »Spaziergang nach Syrakus«. Fallmerayer beklagte sich über redaktionelle Kürzungen seiner Zeitungsberichte. Erst in den »Gesammelten Werken« wurden die Fragmente unter Überschriften wie »Byzantinische Korrespondenz« oder »Anatolische Reisebilder« angeordnet und erweitert. Manche wurden fortgelassen; sie sind zum Teil 1913 in den »Schriften« wieder gedruckt worden.

Was Fallmerayer über seine Vorläufer erhebt, fand er bei Edward Gibbon, die Verbindung eines originellen Gedankens mit einer Fülle von Kenntnissen. Die Bayerische Staatsbibliothek bewahrt Fallmerayers Studienhefte und Exzerpte auf. Es sind Abschriften von Quellen in lateinischer, griechischer, türkischer, italienischer und spanischer Sprache; sie enthalten eigene Übersetzungen aus dem Türkischen oder Arabischen in die lateinische oder deutsche Sprache. Er gibt lateinische Umschriften

1 Die »Schriften und Tagebücher« von 1913 enthalten Auszüge und bis dahin unveröffentlichte Fragmente – eine vollständige Ausgabe der Werke des großen Geschichtsschreibers gibt es nicht.

türkischer Wörter und legte ein Wörterbuch an. Die Vorarbeiten zum Morea-Werk enthalten Erklärungen zu slawischen Ortsnamen, Auszüge aus byzantinischen und französischen Quellen; hier finden sich die ersten Spuren seiner Beschäftigung mit der albanischen Sprache.

Zu den berühmten, bis heute immer wieder gelesenen und von vielen Späteren nachgeahmten Partien gehören die Fragmente über den heiligen Berg Athos. Fallmerayer hat die Mönchsrepubliken mit einem Gemisch von Schauder und Faszination betreten, voll Bewunderung für die Mönche und zugleich mit Widerwillen gegen die »stumpfe Derbheit eremitischer Athleten« und ihre Zucht. Hier stieß er, innerhalb der Orthodoxie, auf die gleichen Elemente, die ihn an der Kirche des Westens empörten; zugleich mußte er sehen und zugeben, daß die Orthodoxie das haltbarste Gerüst des korrupten Staatswesens der Byzantiner – und ihrer türkischen Erben – war. Wir wundern uns nicht, daß er sich hier seiner Jugend auf Klosterschulen und in kirchlichen Seminaren erinnerte und mit dem Gedanken spielte, auf dem Athos Ruhe zu finden.

Der Text wird von Betrachtungen unterbrochen, in denen Fallmerayer mit sich selber zu reden scheint: »Man beginnt ja nicht mit prachtvollen Abteien, mit Kirchenschmuck und kaiserlichem Arsenal. Alles menschliche Institut geht von unscheinbaren und ärmlichen Versuchen aus. Melancholische Sehnsucht nach Einsamkeit ist unserm Gemüt eingeboren. Das Christentum schlug zuerst diese Saite an und schuf die Menschen der Seelentrauer und des unstillbaren Verlangens. Nur wenn er ganz allein und auch noch vor sich selbst geflohen ist, gewinnt der Mensch die Ruhe. Geduld gibt noch keine Freiheit, und despotischem Druck weltlicher Verhältnisse kann man nur durch Flucht entrinnen.«

Schwermütige Anwandlungen und Wandlungen haben den »Fragmentisten«, wie er sich, berühmt geworden, später selbst zu nennen liebte, ständig befallen. Eine besondere Rolle spielte die Einsamkeit, an der er auch da litt, wo er sie suchte und wo er sich ihr freiwillig aussetzte wie in Kolchis und auf dem Athos. Sie gehört nicht weniger zu Fallmerayers Wesen als seine Sucht nach öffentlicher Geltung und politischer Wirksamkeit. Das sind die Spannungen, aus denen er lebte, und sie lösen sich nur, *wenn* er schreibt, *wie* er schreibt: Erst als Schriftsteller kommt der zerrissene Mensch Fallmerayer zu seinem wahren und besseren Selbst. In der Schriftstellerei treten die Widersprüche zu einem Mosaik von unerhörter Farbenpracht zusammen. Da kümmert ihn plötzlich nicht mehr der Wille nach Geltung und Wirkung; da widerspricht er hartnäckig mit immer gleichen Argumenten, mit großer Geduld und gesegnet mit politischem Sachverstand, in Dingen des balkanischen Orients Ministern, Diplomaten, Königen, Orientalisten, Professoren und Zeitungsschreibern. Er spricht wie jemand – darin Goethe ebenso ähnlich wie Mommsen –, der fest überzeugt ist, die Lösung der Rätsel gefunden zu haben.

Daher kommen der feste und bestimmte Stil, die rhetorische Herablassung und überlegene Zurechtweisung: »Das Volk huldigt indessen«, schreibt er 1847 aus Bujukdere über die Probleme des neugriechischen Staatslebens, »Otto I. nicht etwa seines Namens und seiner erlauchten Herkunft wegen; es huldigt, ehrt und liebt, weil es in ihm den *König*, das ist der Schlußstein der öffentlichen Ordnung und die einzige Garantie für Sicherheit der Person, des Eigentums und der Zukunft sieht. Von abergläubischer Verehrung und nordisch-gemütlicher Schwärmerei für die Fürsten, wodurch das Regieren anderswo so ungemein erleichtert wird, wissen die südlichen

Völker nichts. Nur die Stärke erzeugt hier Respekt, und Gehorsam wird nur gegen überwiegenden Vorteil eingetauscht.«

Griechenland wird politisch betrachtet; es ist »Orient«, weil die Slawen den Platz der Byzantiner eingenommen haben; bald werden die Russen Konstantinopel besitzen und sultanische Schrecken über Europa verbreiten. Unter den Historikern des neunzehnten Jahrhunderts ist Fallmerayer neben Mommsen der einzige politische Kopf. Daher seine Verachtung für den vornehm tuenden Schulmeister Ranke oder für Dahlmann, der glaubte, das Volk würde schon besser, wenn es eine Verfassung bekäme. Die politische Einstellung erklärt manche seiner Animositäten.

Da Fallmerayer die norddeutsch-klassische Bildung und die kantisch-hegelische Philosophie ablehnte, weil sie wirklichkeitsfremd und fern der Politik seien, kann man fragen, woher sein Realismus kommt. Der Blick für gesellschaftlich-politische Verhältnisse war ihm als Tiroler angeboren, durch die Herkunft aus dem einfachen Volk geschärft und durch den Aufstieg als Einzelgänger zum Problem geworden. Als Soldat in Krieg und Frieden hatte er Karriere gemacht und stand der bürgerlich-gelehrten Welt und ihren betulichen Sitten um so zynischer gegenüber, als er ihrer Weltfremdheit mit größerem Wissen und aufgeklärter Haltung gegenübertrat. Es gibt jedoch tiefere Wurzeln. Seine Bildung war in einem anderen Sinne als die des Neuhumanismus antik. Er war mit lateinischen und griechischen Klassikern großgeworden und las bis ins Alter Xenophon und Tacitus. Mit Tacitus verbindet ihn das moralische Pathos, mit Xenophon der Zug zur geistreichen Unterhaltung. Xenophons Marsch der Zehntausend mußte ihn fesseln, weil hier zum ersten Mal Armenien, das anatolische Hochland, Kolchis und das Pontische Gebirge beschrieben worden waren.

Beide Autoren schildern historische Vorgänge und meiden naturalistische Aussagen. Sie benützen leuchtende und grelle Farben, sind aber darauf bedacht, daß diese Farben nie aus dem Rahmen des literarisch-kunstvollen Stils fallen. Ähnliches möchte Fallmerayer. Er achtet auf Rhythmus und Melodie des Satzes. Überall suggeriert er eine monumental-endgültige Anschauung, verschmäht Erklärungen und benützt urteilende Beiwörter (»nordisch-gemütliche Schwärmerei für die Fürsten«): Der zitierte Abschnitt sollte keine Verteidigung der Monarchie sein, sondern das Verhältnis südlicher Völker zur Politik, als Praxis der Macht, erklären: »Gehorsam wird nur gegen überwiegenden Vorteil ausgetauscht.«

Und doch trennt Fallmerayers Stil eine Welt von der antiken und neuhumanistischen Klassik. Die Mischung idyllischer und spöttischer, schildernder und belehrender, stimmungsmäßiger und politischer Elemente ist modern, fast schon pathetisch-erregt wie bei Nietzsche. Es ist ein Stil nervöser Facettierung. Die Garantie der Wahrheit liegt nicht in der Sache, sondern in der Person, die so spricht und so schreibt. Fallmerayers Ideen, angefangen von der Slawentheorie und endend mit der für ihn vollkommen paradoxen Ansicht von der Einheit politischer Gewalt und religiösen Glaubens, werden bei aller Eigenwilligkeit gedeckt durch seine Genialität: »Der Versuch, ohne Beistand der religiösen Idee Herrschaft auszuüben und ein bloß irdisches Regiment über die Völker aufzustellen, ohne alle Schonung der Seelen- und Gewissensruhe, ohne Rücksicht für das Höhere und Ewige im Menschen, Taschen und Kunstfleiß der Nationen mechanisch auszubeuten, hat überall ein gleich klägliches Ende gefunden.«

In einem Aufsatz über die weltgeschichtliche Bedeutung der östlichen Monarchie

nimmt seine Einsicht apokalyptische Formen an: »Die Fugen des Weltgebäudes gehen auseinander, wehret der Flut, von allen Seiten dringt die Doppelbrandung ein, die Kirchengeißel, der hungernde Demos und der byzantinische Koloß! Jeden Tag wird es in Europa schwerer, König und Dynast zu sein.« Fallmerayers Warnung vor dem Übergewicht des neuen Byzanz (Moskau) galt Europa. Seine Gesichtspunkte waren aber zu weit, sein Blick war zu tief, sein Weltbild zu bitter: Man hielt sich die Ohren zu wie damals in München, als König Ludwig I. Fallmerayer beim Vortrag seiner Slawentheorie ins Wort gefallen war. Im dritten Teil der Geschichte von Trapezunt hatte Fallmerayer »Bemerkungen über Landes-Beschaffenheit, Bewohner, Kultur und kirchliche Verhältnisse des trapezuntischen Reichs« gemacht. Hier finden sich die Gesetze der Korrespondenz nationalen Verfalls mit der Macht der Kirche. Das Unglück habe darin bestanden, daß »ganz Griechenland ein weites Mönchskloster war«. Unmittelbar neben dieser Feststellung findet sich das Lebensgesetz Ost-Roms: Daß die Kirche bestimmt sei, den Staat zu erhalten. Der aufgeklärte Grundsatz vom Trug der Religion steht in Widerspruch zur historischen Erfahrung des Ostens.

Seit der Geschichte des Kaiserreichs Trapezunt hat Fallmerayer die Orientalistik und Byzantinistik auf eine neue Basis gestellt. Was Montesquieu oder Voltaire über Persien oder die Türkei geschrieben hatten, war die Ausnützung der Tausendundeinenacht-Atmosphäre für die Artikulierung einer nicht vom Christentum berührten Gegenwelt. Karl Benedikt Hase, der deutsche Professor für griechische Paläographie an der *Ecole des langues orientales* in Paris, hatte Fallmerayer mit Büchern über Trapezunt versorgt. Hammer-Purgstalls »Fundgruben des Orients« (1810-1819), die Monographie über die persische und arabische Literatur und die zehnbändige Geschichte des osmanischen Reiches haben Fallmerayer bis an sein Ende angeregt und beschäftigt. Seine Geschichtsauffassung, betrachtet man ihr Gerüst, ist naiv moralisch: Der Niedergang der Völker ist die Strafe für Schwäche und Verderbnis. Je schneller es abwärts geht, desto öfter wechseln die Herrscher. Für das Mittelalter als feudal-aristokratische Welt hat Fallmerayer kein Organ. Das Ziel der geschichtlichen Entwicklung liegt in der politischen und geistigen Freiheit des Einzelnen. Daß Völker für religiöse Ideen kämpfen und sich von den Realitäten abwenden, ist für ihn das Ergebnis pfäffischer Machenschaften. Darin denkt er wie Voltaire; sein Tadel für Rousseau, die Menschheit solle zurück zur Natur, nimmt Voltaireschen Spott auf: Der Mensch solle doch gefälligst zur Vierfüßigkeit zurückkehren. Die Griechen von Trapezunt haben ihre Freiheit und Selbständigkeit verloren gemäß einer Folge von »Gesetzen der Notwendigkeit«. Große Herrscher hätten dem Volk Frieden und Glück gebracht. Ihre gelegentliche Grausamkeit sei gerechtfertigt, denn die Entsittlichung der oberen Klassen kann nur mit harter Hand, mit drakonischen Gesetzen bekämpft und rückgängig gemacht werden. Wenn das nicht geschieht, wenn das Volk entartet, indem man ihm nachgibt, gewinnt der Klerus Macht, und das ist der Tiefpunkt jener Stagnation, an der Byzanz und sein Griechentum zugrundegegangen sind: »Eine ganz natürliche Erscheinung ist es übrigens, daß die weltliche Macht der Priester in dem Grade wächst, in welchem die Sitten und die Kultur der Völker verwildern, und daß folglich die tiefste Erniedrigung des menschlichen Geschlechts jedesmal der Höhepunkt geistlicher Allmacht sei.«

Die Theorie unterlag allerdings Schwankungen. Fallmerayer erkannte die Stärkung des religiösen Empfindens in der Erniedrigung. Er hat die Rolle der griechischen

Orthodoxie zwar kritisiert, aber auch die enge Verbindung von Volks- und Kirchengeschichte durchschaut: Alle Geschichte des Ostens ist Kirchengeschichte. Fallmerayer war ein Mann des Volkes und blieb sich dessen immer bewußt. Er mochte die Gelehrten nicht, wenn sie bei Theorien blieben. Er wandte sich gegen den Kantschüler Treugott Krug und den Hegelschüler Karl Ludwig Michelet. Seine Opposition gegen Hegel hatte sachliche Gründe: Hegel sagte, in den Germanen erfülle sich der Sinn der Geschichte; er tat die Slawen mit der Bemerkung ab, sie hätten historisch keine Bedeutung. Fallmerayer war ein Feind jeden »Systems«, das um einer ersonnenen Theorie willen alles beiseite schob, was in die Theorie nicht hineinpaßte. Doch liegt ein Widerspruch auf der Hand: Er hatte die Baylesche und Voltairesche Konstruktion von den Regeln der historischen Bewegung übernommen, das Ziel der Geschichte sei die Mündigkeit des Menschen, und wie so viele Fürsprecher des Volkes unter den Schriftstellern, Dichtern und Gelehrten jener Jahrzehnte bekämpfte Fallmerayer die biedermeierliche Genügsamkeit und wollte eine Politik der Tat, des »großen Mannes«, der die Energien bündelt.

Wenn diese Ansichten richtig sind, fragt man sich, weshalb haben dann die Griechen in ihrer vielhundertjährigen Geschichte der osmanischen Unterdrückung in Kleinasien und Griechenland nur Niederlagen erlitten? In den Aufsätzen über die Mönchsrepublik auf dem Berg Athos berichtet Fallmerayer in klug gestellten Gesprächen mit den ungebildeten und kaum des Lesens kundigen Mönchen, diese hätten Plünderungen und Brände ihrer Klöster den Lateinern zugeschrieben, sogar ein römischer Papst habe sich beteiligt. In Wirklichkeit haben türkische Horden und thrakische Stämme den Heiligen Berg überfallen und beraubt. Die Mönche jener Jahrhunderte waren klug genug, mit dem Sultan ein Einvernehmen zu suchen und sich ihre religiöse und eine halbe politische Freiheit diplomatisch oder mit Geld zu erkaufen.

Die Slawen- und Albaner-Theorie Fallmerayers fand nicht nur Widerspruch bei den Philhellenen in München, sondern auch in Griechenland selbst. Konnte man nicht eine Reihe griechischer Freiheitskämpfer gegen den Halbmond vorzeigen? Gregorovius hat in seiner »Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter« feststellen müssen, daß Fallmerayers radikale Doktrin von der Ausrottung von Volk und Sprache übertrieben war. Auch die These von der Verödung Athens bis auf zweitausend meist albanische Einwohner in den Jahren vor der Befreiung dürfte gefärbt gewesen sein. Im zweiten Band seiner Geschichte von Morea, 1836, hat Fallmerayer feststellen müssen – was in der Geschichte des Kaisertums Trapezunt nur angedeutet war und den festen Kern von Fallmerayers Forschungen darstellte –, daß der byzantinische Osten von der orthodoxen Kirche geprägt sei: Das Griechentum in Kleinasien, auf den Inseln und auf dem Balkan danke sein Überleben der Kirche. Im Gegensatz zu den Orientalen der Kalifenreiche waren die türkischen Osmanen Krieger und Politiker, und das bedeutete, daß Seefahrt, Handel, Wirtschaft und Kultur weitgehend den Griechen überlassen blieben. Selbst im fernen Trabosan hatten Griechen sich halten können; Konstantinopel und Smyrna waren, bis zur selbstverschuldeten Austreibung,[2] von griechischer Wirtschaft und Sprache bestimmte Städte.

Auf seiner zweiten großen Orientreise, 1840-1842, die auf der Donau begonnen

2 Man hat sehr lamentiert über die Austreibung von zwei Millionen Griechen aus der Türkei im Jahre 1922, wobei Tausende ums Leben kamen. Die Griechen hatten die 1919 zusammengebro-

hatte, war Fallmerayer allein. Er stand ganz im Bann seiner Betrachtungen über Byzanz, den Orient, die Levante. Er erkannte die unüberwindlichen Widersprüche zwischen Byzanz und Rom, lateinischer und griechischer Orthodoxie. Ein Jahr lang lebte er in Konstantinopel und lernte die sogenannte orientalische Frage im Umgang mit Diplomatie und Geistlichkeit kennen. Er unternahm wochenlange Fußreisen durch Anatolien, an den Ufern des Schwarzen Meers und durch Rumelien, wie Thrazien und Makedonien unter den Türken hießen. 1845 erschienen dann die »Fragmente aus dem Orient« in Buchform – eins der großartigsten Werke der deutschen Literatur.

Auf seinen Wanderungen war Fallmerayer auf einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Abend- und Morgenland aufmerksam geworden: Im europäischen Abendland war die Einheit von Religion und Kultur zerbrochen; die Folge davon war das Zeitalter der Revolutionen. Im Osten hingegen bestand diese Einheit weiter und gab dem Komplex der ehedem oströmischen Länder ihr monolithisches Gewicht. Die Orthodoxie verband nicht nur Kleinasien mit dem Balkan, sondern auch mit der Macht der Zukunft, dem despotisch regierten Rußland.

In den Jahren nach der Rückkehr hat Fallmerayer in München Anschluß an die gelehrte Tafelrunde um den Kronprinzen Maximilian gefunden. Eine Tagebuchnotiz vom April 1845 wirft ein Schlaglicht auf diesen Kreis: »In großer Gesellschaft im Kaffee München zu Mittag gespeist und abends von sechseinhalb bis neun Uhr im kleinen Staatsrat beim Kronprinzen Sitzung gehalten: Fürst Wallerstein (Ludwig von Oettingen-Wallerstein), Thiersch, Neumann, Daxenberger saßen mit. Das Verhältnis zwischen Europa und Asien war das Thema. Thiersch proponierte breit und lang, Bekanntes mit falschem Pathos und Leipziger Magister-Geschwätz im Schulmeister-Ton aufzählend. Wallerstein und Fallm. replizierten, Prinz reassumierte mit Geschick. Eis präsentiert.«

Im Februar 1848 wurde Fallmerayer der erledigte Lehrstuhl Görres' angeboten, doch er zögerte, denn auch Wien lockte ihn. Da ereilte ihn das Schicksal. Der liberale Wahlkreis Münchens wählte ihn zu seinem Abgeordneten für die Frankfurter Paulskirche. Fallmerayer war sehr skeptisch, nahm aber an und erfuhr die größte Enttäuschung seines Lebens. Genau das trat ein, was er stets behauptet hatte, daß nicht Theorie, guter Wille und Gelehrsamkeit die Politik bestimmten, sondern die Macht des Apparats und Militärs. Nicht aus Überzeugung, sondern aus einem Gefühl für Treue flüchtete er mit dem Parlament und wurde steckbrieflich gesucht. Damit hingen das kurze Exil in der Schweiz, eine Begnadigung durch den bayerischen König und die vereinsamende Existenz als Privatgelehrter in München zusammen.

Fallmerayer hatte von seinen aufgeklärten Idolen den Gedanken der Revolution übernommen. Er sieht ihre Notwendigkeit ein. Aber zugleich hat er die Erfahrungen der Revolutionen seit 1789 hinter sich und zieht die Lehre, daß nicht die Verfassung

---

chene Türkei in Kleinasien überfallen und waren bis Ankara vorgedrungen. Dann sammelte Atatürk, ein Genie im Sinn Fallmerayers, die Türken und warf die Griechen ins Meer. Es war ein ungeheurer Verlust für die türkische Wirtschaft und ein Gewinn für Griechenland, nachdem der erste Schock überwunden war: Alle politischen und wirtschaftlichen Führer des heutigen Griechenland stammen aus Kleinasien oder von den Inseln – eine Bestätigung für Fallmerayers Theorie vom Untergang der Griechen in Griechenland.

und das Regierungssystem entscheidend seien, sondern die Änderung des Einzelnen. Die Massen wollen gute und gerechte Könige – aber sich selbst wollen sie nicht ändern: Die sittliche Erneuerung verlangt Maß, Opfer, Verzicht und Beschränkung, und der Historiker Fallmerayer weiß, daß alle Völker, die Griechen, die Byzantiner, die Lateiner und in seiner Zeit die Türken, ihre politische Identität verloren haben, weil die »Kräfte« der Geschichte stärker waren, weil die Massen sich nicht änderten.

Fallmerayers Pessimismus ist nicht – wie bei Schopenhauer – stimmungsmäßig und metaphysisch bedingt. Er ist eine Sache der Einsicht: Die Erfahrung lehrt, daß Edelmut, Glückstreben, Größe und Tugend des Einzelnen nichts nützen, wenn das Ziel und die Bestimmung des geschichtlichen Weges festgelegt sind. Der Sinn des historischen Gesetzes ist unerbittlich, und wenn er formulierbar ist, schlägt er dem Gedanken des Fortschritts ins Gesicht. Bestimmend sind der Gegensatz von Morgen- und Abendland, von lateinischer und griechischer Orthodoxie, von Beharrung im Osten und Dynamik im Westen. Diese Gegensätze, und nur sie, bestimmen die geschichtliche Bewegung.

Diese Überzeugung durchdringt jede Seite des Autors, sie kommt bis in die grammatischen Eigentümlichkeiten zum Ausdruck. Nicht zufällig benützt Fallmerayer den Konjunktiv: »Hätte die christliche Kirche des vierten, fünften und sechsten Jahrhunderts neben dem Spiritualismus des Athanasius auch die rationalistische Weltansicht des Areios [Arius] und sein Homoiusion als freie Kirche neben sich dulden können, wäre der Islam wahrscheinlich nie hervorgetreten.« Der Eventualfall drückt Begehrungen, Möglichkeiten, Gerüchte, Verbote und Spekulationen aus: »Seitdem Paskewitsch die trapezuntischen Männer zu Baiburd schmählich überwunden und in die Flucht getrieben, sollten die Weiber für die russischen Glaubensgenossen ihrer Stadt womöglich noch wärmere Gefühle nähren als früher. Das Weib, scheint es, achtet in Trabosan wie allenthalben nur das Heldenmütige und Mannhafte oder folgt, wie Petronius meint, allzeit dem Stärkeren.«

Selbst die Vorgänge des Alltags werden durch das Umsetzen in Irrealis und Potentialis und die Benützung der indirekten Rede zu Beispielen von dramatischer Energie. Fallmerayers Ironie entlarvt die Menschen, ob es einfache Mönche oder Männer von Rang sind. Man staunt, wie in seinem Munde ein läppischer Vorfall zum Porträt einer fremden Welt wird, wo die Spielregeln des Menschlichen gelten wie überall. Mönche des Athos besuchen den Ankömmling in seinem Quartier: »Sie hätten gehört, es seien ›Franken in Mütze‹ in die Grotte gekommen, und sie wollten sich höflich über[3] die Mangelhaftigkeit des ersten Empfanges entschuldigen, es habe da ein Irrtum obgewaltet, man habe Befehle erteilt, daß es uns an nichts gebrechen solle, was ihre geringe Gelegenheit und arme Behausung zu bieten vermöge, und sie kämen jetzt, Willkomm zu sagen und den Abend in Gesellschaft und Gesprächen mit uns zu verbringen. – Voll Schrecken über dies mönchische Programm standen wir vom Lager auf und erwiderten den Gruß und versicherten die heiligen Väter, daß es uns an nichts gebreche, man habe uns ja wohnlich untergebracht und kräftig bewirtet, und ihre Heiligkeiten möchten nur die unvollkommene Toilette entschuldigen, in welcher wir so vornehmen Besuch empfingen; wir hätten es uns aus Mattigkeit und gänzlicher Erschöpfung beizeiten bequem gemacht. Die von der geistlichen und ideenlosen

3 Dies »über« ist einer der seltenen Provinzialismen der Fallmerayerschen Sprache.

Langeweile ihres Einödlebens gepeinigten Erzpriester wollten aber auf das (vermeintliche) Vergnügen, sich mit einem von weither kommenden Fremdling zu unterhalten, nicht so leichten Kaufes verzichten, ließen sich an den Wandkissen in der Reihe nieder und eröffneten ohne alle Barmherzigkeit den Dialog.«

Fallmerayers journalistische Begabung kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß er entschlossen ist, sein eigenes Bild den herkömmlichen Vorstellungen entgegenzusetzen. Er spielt auf kürzlich erschienene Bücher an, auf die Polemik von Philhellenen wie Friedrich Thiersch und die »Ultramontanen« wie Johann Nepomuk Ringseis; die Beziehung zur Gegenwart Süddeutschlands bleibt gewahrt, auch wo er Reisebilder aus Anatolien entwirft. Auf der andern Seite will Fallmerayer kein Wissenschaftler sein. Sein polemisches Temperament entzieht sich solcher Einordnung. Er sah sich als Kämpfer für Ideen und Entdeckungen; deshalb widersprach er der offiziellen Philologie und Geschichtslehre. Fallmerayer fühlte sich – würden wir heute sagen – als Kulturkritiker und Politiker. Sein Interesse war politisch-historisch. Deshalb kehrte er, trotz seiner Enttäuschungen mit der Presse, immer wieder zum Journalismus zurück. Neben der »Augsburger Allgemeinen« schrieb er für Kolatscheks »Deutsche Monatsschrift für Politik«, die »Gegenwart«, die »Münchner Neuesten Nachrichten«, die Wiener »Donau« und andere Blätter. Seine beruflichen Hoffnungen gingen nicht mehr auf eine Professur, sondern eine diplomatische Stellung in Wien. Die Monate in jenem militärischen Stab in Frankreich, in der Gesellschaft Ostermanns in Genf und beim österreichischen Gesandten in Konstantinopel waren die schönsten seines Lebens.

Fallmerayer hat das Interesse der deutschen Leser an orientalischen Ländern und Verhältnissen gekannt und klug genährt. Man erfuhr, mit wem er sprach, wie und wo er schlief, was er aß und trank. Nach Art guter Journalisten ließ er Sympathie oder Antipathie kaum zu Wort kommen, so daß wir über die Türken einmal nur das Beste, dann wieder nur das Schlechteste hören – je nachdem, wie er Personen oder Verhältnisse vorgefunden hatte. In Deutschland war das historische Verständnis seit der Romantik gewachsen; außerdem konnte Fallmerayer die Kenntnis antiker Autoren, der Bibel und der Kirchenväter voraussetzen. Er spielt freilich nie den Gebildeten oder gar den Snob. Den Gradmesser findet man am ehesten in der Begabung des Berichterstatters. Das Neue, Anregende und Unbekannte wird plausibel gemacht, so daß der Zeitungsleser hinter dem warmen Ofen ebenso auf seine Kosten kommt wie die nach Ideen hungernde Jugend in der Enge des biedermeierlich beschränkten deutschen Alltags jener Jahre. Die Anfänge der Fragmente betonen die Anknüpfung an den Alltag, die Frage nach dem Allgemein-Menschlichen: »Gar zu gerne möchte vielleicht der intelligente Europäer wissen, wie eigentlich der Mensch im idyllischen Kolchis lebt; wie man in Trapezus verwalte, Steuer nehme und Gerechtigkeit pflege; wer den Boden besitze; welche Nahrungsmittel die Erde freiwillig gebe und welche ihr Arbeit und Industrie entlocken; ob der Mensch im schönen Trapezunt überhaupt glücklicher als unter anderen Himmelsstrichen sei oder ob er die gleiche Summe von Qual und Sorge und täglicher Bedrängnisse zu erdulden habe wie sein Schicksalsgenosse im Okzident; insbesondere ob man dort auch wider die Landplage des Pauperismus, der proletarischen Übervölkerung, des zum Atom parzellierten Eigentums, der spekulierenden Andacht zu kämpfen habe . . .«

Aber so freundlich Fallmerayer die Fragen des Europäers formuliert, er läßt spüren,

daß es die Fragen von Toren sind, daß sie zu stellen entgegengesetzte Antworten provoziert – denn der Orient ist die Gegenwelt des Okzidents. Fallmerayer genießt die Befremdung, das Staunen und Kopfschütteln seiner deutschen Leser. Er wird nicht müde, das Unglaubliche, Krasse und Primitive auf der einen und das Paradiesisch-Traumhafte, Einsame und Schöne auf der andern Seite zu schildern. Und hier löst er sich vom Journalismus: »Die gelbe Azalea pontica und das Purpur-Rhododendron erfüllten, obwohl verblüht, die Luft mit Wohlgeruch und bildeten mitten unter den schlanken, glattrindigen, hochstämmigen Riesen des Waldes zugleich ein mächtig wucherndes und undurchdringliches Unterholz von Lieblichkeit, voll Duft und Farbenschmelz. Hier ist der Gartenschmuck der Natur noch unverwüstet...«

Fallmerayer blieb im Zeitalter der Hegelschen und Rankeschen Schulen ein Einzelgänger. Wie Nietzsche ließ er die Zunft der Professoren hinter sich und betrachtete die ästhetische Form seiner Fragmente als Zeugnisse des Sieges über die Leiden der Schwermut und Einsamkeit. Was als bloße stilistische Manier und hochfahrendes Besserwissen erscheint, ist in Wirklichkeit der Ausdruck eines Menschen, der seinen religiösen Glauben, seine Heimat und seine Hoffnungen aufgegeben und verloren hatte und ein Traumreich als Gegenbild aufrichtete. Aus dem Leiden an der Gegenwart, an Monarchie und Klerus, an geistiger und sittlicher Unfreiheit und spießbürgerlicher Beschränktheit in deutschen Landen kam die Vision eines altneuen »ewigen« Byzanz, wo das Leben nach den Gesetzen politischer Macht und entsprechend dem Genius des Ortes verlaufen war und auch in Zukunft verlaufen würde – wenn man sich nur darauf besann.

Fallmerayer, der Zeitgenosse Grillparzers und Sealsfields, steht für den deutschen Süden, nicht für Österreich, sondern für Tirol und Bayern. Indem er deren angeborenem Katholizismus widerspricht, gehört er zu den Antiklerikalen, die es nur in Ländern katholischen Glaubens gibt. Diese Haltung führte ihn zur französischen Aufklärung, ließ ihn die Rolle der Kirche kritisieren und die Kraft der Orthodoxie von Byzanz sowohl bewundern wie verdammen. Heimatlos durchstreifte er Europa und das vordere Asien, die Provinzen des ehemaligen oströmischen Reiches, und beschrieb das Wesen der Theokratie. Das östliche Rom hat das westliche tausend Jahre überlebt. In gewaltigen, adlerhaften Schwüngen erfaßte Fallmerayers Blick Gesetze: Erstarrung des Geistes, wo Priester herrschen, Durchtränkung des Bodens mit dem Geist dieser Herrschaft, so daß muslimische Türken seine Fürsprecher und Opfer werden.

Aus Kairo schrieb Fallmerayer 1851 einen Aufsatz über die Mission des Islam, der heute prophetisch wirkt. Europa solle sich nicht einbilden, der Islam sei tot, habe keine Erfolge und werde dem Gesetz der Erstarrung verfallen. In Schwarzafrika hätten die Araber seit Jahrhunderten missionarische Erfolge erzielt und es sei vorauszusehen, daß der Islam diesen Erdteil gewinne. Er konnte nicht ahnen, daß wenige Jahre später die europäischen Kolonisatoren ihr Christentum nach Afrika bringen würden, allerdings in der für Europa konstitutiv gewordenen Zersplitterung durch die verschiedenen Kirchen und Sekten. Man dürfe nicht übersehen, daß Mekka das Heilige Grab und der Bosporus den Sitz des Imperators und das militärische Hauptquartier hätten. Im Orient aber mache das Dogma und nicht irgendeine Zufälligkeit die Nation: »Und solange in einem Volke das Dogma lebendig ist, widersteht es jeder wesentlichen Veränderung seiner politischen und geistigen

Zustände mit unbesiegbarer Hartnäckigkeit. Eine Revolution im vollen und furchtbaren Sinn hat von jeher nur die Kirche als Hinterlage des geistigen Lebens der Nationen hervorzubringen die Kraft gehabt.« Das religiöse Kraftzentrum der Länder Arabiens, Syriens, Mesopotamiens und Afrikas sei Kairo mit seiner islamischen Gelehrtenschule mit doppelt soviel Studenten wie München und Berlin zusammen. Hinter Kairo stehe das rätselhafte Ägypten, das älteste Kulturland und erste historische Machtzentrum der Erde, am Kreuzweg dreier Weltteile und aller Rassen, die Urwiege jeder Gottesgelehrtheit. Und dann kommt wieder der politische Pantherspung, der Griff der Russen nach Konstantinopel und dem Vorderen Orient. Daraus entstünden unübersehbare Gefahren für Europa, dessen Führer sich, gegen Fühlen und Willen ihrer Völker, bereits den Zaren an die Brust geworfen hätten.

Wien und München suchten sich die politische Potenz Fallmerayers zunutze zu machen. Den König Maximilian hat er in entscheidenden Fragen beraten: Solle sich Bayern an den Norden oder den Süden, an den Deutschen Bund oder Österreich halten? Fallmerayer, der Tiroler, weiß überzeugende Gründe zu nennen, weshalb Bayern seine Freiheit möglichst wahren solle. Zwar seien Österreicher und Bayern aus gleichem Stamm, aber Österreich habe ein Weltimperium errichtet und Bayern sei immer enger auf sein Stammgebiet beschränkt worden. Österreich ist jahrhundertlang der Damm gegen die Osmanen gewesen. Soll es jetzt die Wacht gegen Rußland übernehmen? 1848 war Österreich allerdings mit Hilfe der Russen vor der Revolution gerettet worden, was Fallmerayer sehr irritierte. Seine Blicke richteten sich auf Ungarn. In Briefen an Konstantin von Höfler hoffte er, in einem republikanischen Deutschland werde sich der Gegensatz Österreich–Bayern lösen; die tragischen Zerwürfnisse der Wittelsbacher und Habsburger seien nicht politisch, sondern dynastisch bedingt gewesen. Auch hier fallen natürlich Hiebe ab gegen die »polizeiliche Frömmigkeit«.

Fallmerayers letztes Jahrzehnt stand unter den Beschwerden des Alters. Er litt unter Gicht, Bronchitis und Katarrhen. Er konnte zwar Badereisen machen, kam nach Wien, traf Schelling in Berlin und bereiste das Rheintal. Aber der Traum einer weiteren Orientreise, die in den Kaukasus hätte führen sollen, ließ sich nicht verwirklichen. Auch das neue Griechenland, dem er so mißtrauisch entgegengesehen hatte, sollte er nicht mehr betreten. Er tröstete sich mit der Lektüre lateinischer und griechischer Klassischer. Melancholische Betrachtungen über das Fragmentarische seiner Werke verdüsterten die Stimmung seiner letzten Jahre in München. Am 21. April 1861 notierte er in seinem Tagebuch: »Herrliche Zeit, keine Wolke. Thermometer um sechs Uhr früh quasi unter Null wie gestern, aber doch kein Reif. Vergnügt aufgestanden und mit gutem Appetit Kaffee getrunken, doch nur *ein* Milchbrötchen verzehrt; gegen Mittag wieder etwas unwohl und statt zum Essen in das Bett gegangen; nach drei Uhr angekleidet, Besuch empfangen und eine kleine Promenade zur Eisenbahn gemacht; ganz erschöpft heim und abends vor 7 Uhr eine zweite Ohnmacht zum Umsinken mit kurzer Bewußtlosigkeit; nach einer kräftigen Fleischsuppe wieder alles gut, doch im Bett geblieben und quasi die ganze Nacht gut und kräftig geschlafen. Die Ohnmachten kommen jedesmal nach einem Studium oder auch unmittelbar auf das auch nur flüchtige Lesen eines Buches, besonders der Allgemeinen Zeitung. Bin zum absoluten Nichtstun verdammt...« Vier Tage darauf, nach einem Abend mit Freunden, ist Fallmerayer gestorben.

Wir leben in Fernsehzeiten

»No Sense of Place«

Von Hermann Boventer

Es ist merkwürdig, wie wenig das Fernsehen über sich selbst reflektiert. Über alle Welt und jedermann läßt es sich andauernd aus. Nicht einmal in Ansätzen verfügen wir über eine Theorie des Fernsehens. »Am farbigen Abglanz haben wir das Leben.« Was abgebildet wird, dient als Gleichnis. Das Goethewort nennt das Metaphorische als die bildliche Übertragung eines konkreten Begriffs auf einen abstrakten. Das Fernsehen als Metapher: das wäre die Übertragung des Begrifflichen ins Bildliche. Das (Fernseh-) Bild als ein Vorgezeigtes ist etwas, woran man das andere erkennt, aber indem es zum Begriff hinstrebt, will es auch schon wieder in die Anschauung des Bildhaften zurückgeholt werden. Die (Fernseh-)Übertragung ist möglich, weil es Ähnlichkeiten zwischen dem »farbigen Abglanz« und dem »Leben« gibt, zwischen dem Vergleichenden und dem Verglichenen.

Das Fernsehen: eine Metapher für Wirklichkeit und Wahrheit? Hat inzwischen die Technik die Kunst in ihrer metaphorischen Kraft eingeholt? Wir haben es beim Fernsehen mit einem jungen Medium zu tun. Die Malerei mit ihren frühesten Dokumenten blickt auf 50000 Jahre zurück, das Theater ist weit über 2000 Jahre alt, Hörfunk und Fernsehen sind die jüngsten Medien, und gerade machen wir die allerersten Erfahrungen damit, wer die Leute sind, die das Programm machen oder zuschauen, was die Botschaften bringen, die über die Elektronik gefiltert werden, wie die elektronischen Medien die Wissensformen beeinflussen, welches »Milieu« das Fernsehen im sozialen Sinne herstellt.

Fernsehen ist Fernsehen: so wird heute weitgehend verfahren, und praktisch haben wir uns dem Funktionieren der Maschinen anvertraut. Mit einer Theorie, mit einer ästhetischen oder ethischen Lehre vom Fernsehen betreten wir Neuland. Es wird höchste Zeit, das Land zu beackern. In mannigfacher Hinsicht ist heute das Fernsehen in der Massenkultur das »Brett«, das die Welt bedeutet. Es hat eine geistige Umwelt und soziale Landschaft entstehen lassen, in der wir die Agierenden bleiben müssen. »Wer seine Geschäfte maschinenmäßig betreibt, bekommt ein Maschinenherz«. (Konfuzius).

Nichts an »seinem« Platz im Fernsehen

Hier ist eine Untersuchung vorzustellen, die einige Denk- und Forschungsschritte in die gewünschte Richtung unternimmt. Das Buch hat den eigenwilligen Titel »No Sense of Place« und stammt von dem Soziologen und Kommunikationswissenschaftler Joshua Meyrowitz, der an der University of New Hampshire als Lehrer tätig ist.[1]

Attacken auf das Fernsehen haben heute Konjunktur, zumal wenn sie aus Amerika kommen. Meyrowitz, um das vorauszuschicken, ist kein Neil Postman, der es nach

1 No Sense of Place. The Impact of Electronic Media on Social Behavior. New York/Oxford 1985, 416 Seiten.

zwei Bestsellern in der Bundesrepublik zu großer Popularität gebracht hat. Mit seinen Kahlschlaganalysen und plakativen Formulierungen ist Postman in Deutschland, nicht in Amerika, zu Berühmtheit gelangt, und das ist ein Anzeichen dafür, wie groß die theoretische Dürre in Sachen Fernsehen hierzulande noch ist. Es tritt hinzu, daß das Fernsehsystem in der Bundesrepublik von sich sehr eingenommen ist. »Unser Fernsehen macht uns keiner nach.« Postman geißelt, so meint man, die spezifisch amerikanischen Fernsehverhältnisse der Kommerzialisierung, etwa wenn er behauptet, Amerika sei dabei, sich total mit den technologischen Zerstreuungen gleichzusetzen, die der elektrische Stecker möglich macht. Postman ist nicht unser Thema hier. Dieser Medienökologe stiftet bei allen Übertreibungen auch viele Nachdenklichkeiten.

Meyrowitz geht sehr viel behutsamer und systematischer vor. Er sucht den Beweis zu führen, wie sich unter den Einflüssen der elektronischen Massenkommunikation eine veränderte Sozialordnung herausschält. Vereinfachend gesagt, lautet der Ansatz, den Meyrowitz immer und immer wieder durchspielt: Das Fernsehen schafft sich eine »Welt« eigener Art. Im Fernsehen ist nichts an »seinem« Platz und angestammten Ort. Im Fernsehen gelten Raum und Zeit in der gewohnten Zuordnung nicht mehr. Seit es die elektronischen Medien gibt, haben die räumlichen und zeitlichen Perspektiven als soziales Koordinatensystem andere Bedeutungen angenommen. Raum und Zeit, so könnte man sagen, werden in den elektronischen Medien »vernichtet« und zu neuen Situationen verarbeitet.

Zur soziologischen Methode ist anzumerken, daß hier für das Studium von Medieneinflüssen auf das Sozialverhalten der »situational approach« unterlegt wird. Die Soziologen haben uns mit der Tatsache vertraut gemacht, daß die Menschen sich in unterschiedlichen »Situationen« unterschiedlich verhalten, was zum Beispiel davon abhängt, wo jemand sich aufhält oder wer sich nicht dort befindet, wo jemand sich befindet. Überträgt man solche Grenzziehungen auf die neuen Muster der sozialen Interaktion und Kommunikation, die das elektronische Mediensystem herzustellen vermag, dann entstehen neue »Situationen« des Sozialverhaltens. Zum Beispiel ist die Tatsache, wo jemand sich aufhält oder wer sich bei wem zu welchem Zeitpunkt befindet, für die durch die Elektronik geschaffenen Interaktionsmuster im sozialen Sinn nicht von Belang. Der Bildschirm holt »alles« ins Wohnzimmer. Es ist wie bei einer Architektur. Man müsse sich vorstellen, so Meyrowitz (6), daß die vielen Wände, welche die Zimmer, Büros oder Häuser voneinander trennen, plötzlich weggeräumt werden und wie dann bisher unterschiedliche Situationen sich verändern und zusammenfließen, etwa privat gegen öffentlich. Die Differenz braucht sich nicht ganz aufzulösen, aber sie verändert sich.

Auf dem Weg in die Informationsgesellschaft

Diesen Veränderungen, diesem sozialen Wandel unter dem Einfluß der elektronischen Medien sucht Meyrowitz auf die Spur zu kommen, indem er das Umfassende der Wirkungen veranschaulicht. Die schlagwortartige Redeweise vom elektronischen Zeitalter hat sich nicht grundlos eingebürgert. Die neuen Technologien mit ihren Bezugs- und Wirkungskomponenten bringen uns auf den Weg in die sogenannte Informationsgesellschaft. Dabei wird der Bildschirm zum Universalmedium in zahlrei-

chen Lebens- und Erfahrungsbereichen. Das Fernsehen als Quelle der Masseninformation und -unterhaltung ist davon nur ein Ausschnitt, aber ein bedeutender für die entsprechenden Sozialisationsprozesse. Das Fernsehen ist nicht nur für die Heranwachsenden, sondern für nahezu jedermann ein Sozialisationsfaktor *par excellence*. Die Wirkungslage könnte man mit zwei Stichworten kennzeichnen: Entwurzelung und Orientierungslosigkeit.

Nun ist es das Sympathische an diesem Buch, daß es sich großer Zukunftsprognosen und der kühnen Extrapolation von Trends und »Megatrends« enthält. So wenig es die Linien optimistisch auszieht, so gering ist auch die Neigung, an der kulturpessimistischen Einschätzung des Fernsehens nach europäischer Provenienz zu partizipieren. Hier kommt Postman dem europäischen Intellektuellen-Publikum bereitwillig entgegen. Die Intellektuellen wußten es schon immer, sie schimpfen notorisch über die »Glotze« und halten sowieso das Fernsehvolk für »blöde«. Sie hatten sich vom Fernsehen eine neue Welle der Aufklärung versprochen und sind jetzt von dem Medium enttäuscht. Bei Meyrowitz ist das alles nicht herausgestellt, sondern ganz unideologisch zeichnet sich das Buch »No Sense of Place« durch eine zupackende Direktheit aus, mit der es sich interdisziplinär dem Untersuchungsgegenstand nähert. Spezifisch wissenschaftliche Analysen und Forschungsergebnisse sind eingearbeitet worden. Aber dieses empirische Material hindert den Interpreten nicht daran, auch eine im Grunde geisteswissenschaftliche und moralische Beurteilung der Phänomene vorzulegen. Die Grenzen zwischen empirischer Wissenschaft und der Philosophie sind fließend und werden pragmatisch gezogen. Dies steht in auffallendem Gegensatz zum Empirizismus und Positivismus der deutschen Literatur in den einschlägigen Kommunikationswissenschaften mit ihrer angeblich »wertfreien« Methode, die in Wahrheit eine subkutan zynische Methode ist. Von dieser Seite ist nichts zu erwarten, was jenseits wissenschaftstheoretischer Selbstbespiegelung für eine Theorie des Fernsehens tauglich sein könnte.

Dabei und doch keine Augenzeugen

In der 416 Seiten umfassenden Studie »No Sense of Place« wird davon ausgegangen, daß die elektronischen Medien auf eine ganz neue Weise jene sozialen Bühnen arrangieren, auf denen die sozialen Rollen und die jeweils angemessenen Formen des Sozialverhaltens sich entfalten. Das Auditorium, vor dem die sozialen Rollen bisher zu spielen waren, wird durch informative Setzungen des Mediums zu einem situativ anderen Auditorium. Die Öffentlichkeit entgrenzt sich, die bisherigen und tiefgreifenden Unterschiede im sozialen Rollenverhalten mischen sich und werden eingeebnet, bisher getrennte soziale Sphären und Gruppen überlappen, Raum und Zeit mit ihrer sozialen Bindekraft werden medial substituiert.

Hier wird davon ausgegangen, daß die elektronischen Medien die traditionellen Orientierungen im Sozialverhalten aufheben und daß wir als Fernsehzuschauer gewissermaßen unseren »Platz« einbüßen. Raum und Zeit als Zugehörigkeitskriterien im sozialen Neben-, Mit- und Gegeneinander entfallen, sie werden mediatisiert und medial kompensiert. In großen Lettern schreibt Meyrowitz über der Fernsehwelt: No Sense of Place. Fernsehen als Orientierungsverlust.

»Sense« kann mit Sinneswahrnehmung, auch mit Logik, Verstehen, Sinn übersetzt werden. »No Sense of Place« wird zum Synonym für eine Lebens- und Sozialordnung unter dem prägenden Einfluß der elektronischen Medien. Das auf dem Bildschirm Wahr-Genommene entbehrt mit seinem Schein der Unmittelbarkeit eines angestammten Platzes. Es ist ort-los und sinn-los, wenn man es an den alten Koordinaten von Raum und Zeit mit ihrem Ausfluß an sozialen Situationen und Orientierungen mißt. Jeder Ort wird gewissermaßen von der Elektronik »erobert«.

Im Vorwort wird folgendes Ereignis an den Anfang gestellt. Am 24. November 1963 hat der Amerikaner Jack Ruby den mutmaßlichen Attentäter von John F. Kennedy erschossen. Die Fernsehkameras waren eingeschaltet. Millionen von Zuschauern waren dabei – und sie waren doch nicht dabei. Sie waren »Zeugen« der Mordtat, sie erhielten Kenntnis davon aus »erster Hand« – und doch waren sie keine Augenzeugen. Meyrowitz folgert daraus: »Es wird offenkundig, wie das Fernsehen und die elektronischen Medien ganz allgemein die Bedeutung der physischen Anwesenheit in der Erfahrung sozialer Ereignisse in erheblichem Maße verändert haben« (VII).

Wir helfen uns damit, indem wir dem Fernsehen »nur« die Vermittlung einer Sekundärerfahrung zubilligen. Aber damit wird eine gewisse Unheimlichkeit der Fernsehwirkungen nicht aufgehoben. Der Fernsehzuschauer weiß sehr wohl, daß es nicht so ist, wenn er sich in der Rolle des Augenzeugen wähnt. Im Fühlen und Denken der Menschen, im Wissen und Urteilen über andere, im allgemeinen Meinungsklima und im entsprechenden Sozialverhalten finden die Wirkungen trotzdem ihren Niederschlag, als wären die Medienrealitäten die eigentlichen Lebenswirklichkeiten. Was die Zuschauer sehen und gesehen haben, halten sie für wahr.

Treffen wir hier auf eine psychologische und anthropologische Konstante, daß der Mensch das mit den Sinnen Wahrgenommene unreflektiert für wahr und wirklich hält? Wenn wir die Natur eine primäre Welt nennen wollen, entfernt sich der Mensch dauernd von ihr in die sekundäre Welt seiner Kultur. Seit es eine Menschheit gibt, hat der Mensch seine eigene Natur organisiert und ist die Wirklichkeit, die der Mensch erkennend wahrnimmt, kulturell geprägt. So wird das Vorhandene zum Vertrauten. Die Technik des Mediums tritt dazwischen. Die Botschaft fließt durch einen Kanal. Der Weltstoff wird »gefiltert« und zur Information verarbeitet. Mit der Neuzeit und ihren technischen Errungenschaften hat sich die Wirklichkeitsbearbeitung des »homo faber« potenziert. Im Fernsehen, so könnte es den Anschein haben, erlebt sie ihren bisher letzten Triumph in einer Art von Machtergreifung des »homo faber« über den »homo sapiens«.

Der Soziologe Erwin Goffman und Marshall McLuhan

Wie schon erwähnt, beruht das tragende Argument von Meyrowitz darauf, daß eine Differenzierung unterschiedlicher Sozialisationsprozesse unter den Angehörigen verschiedener sozialer Gruppen an die Kategorien von Raum und Zeit gebunden ist. Das heißt, die entsprechenden Situationen mit ihrer Herausbildung von sozialer Identität und Autorität unterscheiden sich. Hier ist auf den amerikanischen Soziologen Erwin Goffman und seine Schule zu verweisen. Goffman sieht das gesellschaftliche Leben als Bühnendrama, in dem wir unterschiedliche Rollen in unterschiedlichen Situationen

vor unterschiedlichem Publikum spielen. Meyrowitz übernimmt das Modell und beruft sich ausdrücklich auf seinen akademischen Lehrer Goffman, dessen Konzept er aber aus der Statik des sozialen Rollenverhaltens herauslöst.

Neben Goffman wird Marshall McLuhan oft angeführt, und er hat ebenso deutliche Spuren in der Arbeit von Meyrowitz hinterlassen. Schon vor dreißig Jahren kennzeichnete McLuhan die neuen Medien dahingehend, nichts läge ihnen ferner als »ein Platz für alles und alles an seinem Platz«. Was hat McLuhan damit sagen wollen? Er betont das Globale der elektronischen Kommunikation, die wie ein künstliches Nervensystem den Erdball umspannt und die traditionellen Nachbarschaften sprengt. Die Welt wird zum »globalen Dorf«. Das Wissen der Information entwurzelt sich gewissermaßen und ergießt sich im freien Fluß fast grenzenlos. Das Wissen hat keinen angestammten Ort mehr als soziale Heimat. Bereits bei McLuhan sind diese Frageansätze, wenngleich oft zugedeckt durch sein ganz unsystematisches und manchmal erratisches Vorgehen, schon im Entwurf vorhanden: Sind es die Fernseheinflüsse, die eine Entwurzelung von Mensch und Gesellschaft weiter vorantreiben? Wird der moderne Mensch in der Pluralisierung und gleichzeitigen Nivellierung der sozialen Unterschiede, Gruppen und Autoritäten zur »Orientierungswaise«?

Gewöhnlich wird das Medium als neutraler Agent gesehen, aber das ist nur vordergründig so, wenn die Inhalte der Botschaft analysiert werden, ohne das kulturelle Umfeld zu berücksichtigen, in dessen Milieu die Botschaften eingetaucht sind. Fernsehen ist eine neue Metaphorik, wie eingangs schon angedeutet wurde, und kann als symbolische Umwelt angesehen werden. Die »informational settings«, die von den Medien geschaffen werden, wirken sich als prägende Kräfte aus. In der Simulation einer »face-to-face-communication« hat das Fernsehen die bisher größte Perfektion unter allen Medien in der Mediengeschichte erlangt. Die Zeitung zum Beispiel, vor mehr als 350 Jahren auf die Welt gekommen, hat hermeneutisch ein distanzierendes Vermögen herausgebildet, von dem das Fernsehmedium noch weit entfernt ist. Die Schriftkultur impliziert zwar auch den Wahrheitsanspruch. Aber Schriftkultur und gedrucktes Wort erreichen niemals jene Intimität und hohe Glaubwürdigkeit, mit der das Fernsehen die soziale Interaktion simuliert. Meyrowitz widmet ein längeres Kapitel den jeweiligen Informationsmilieus, die in den verschiedenen Entwicklungsstufen von der Schrift- und Buchkultur über den Telegraphen, das Telefon und das Radio bis zum Fernsehen nachgezeichnet werden können. Geschichte als Mediengeschichte: das eröffnet erstaunliche Perspektiven, die mit der Sprachphilosophie ihren Anfang genommen haben und in das Ethos der technischen Zivilisation einmünden.

In Amerika entbrannte nach einer mehrteiligen Fernsehserie »The Atlanta Giant Murders« eine heftige Diskussion darüber, ob das Fernsehen nicht einen »Bastard« produziert habe, als es Dokumentation und Drama vermengte. In Atlanta waren tatsächlich 1979 und 1981 insgesamt 23 Mordfälle an Schwarzen zu verzeichnen gewesen. Das Fernsehen dramatisierte diesen Stoff durch Hinzufügen neuer und erfundener Personen und Handlungen. Dem Effekt zuliebe wurden Fakten geopfert oder verdreht, so daß nicht mehr genau zu unterscheiden war, wo die Dokumentation endet und das Drama beginnt: Docudrama. Die Diskussion schlug nicht zuletzt deshalb erregte Wellen, weil die Mordtaten von Atlanta die Bürgerschaft monatelang in Schrecken versetzt hatten und man sich sehr wohl an die genauen Einzelheiten

erinnerte, die hier nun zur »Soap Opera« verarbeitet worden waren. Für das Fernsehen war das der Extrem- und Ausnahmefall, am tatsächlichen Fall geprüft zu werden. Die Masse der Produktionen, die Tatsachenbericht und Erfundenes bis zur Unkenntlichkeit miteinander vermengen und dieses »mixtum compositum« dann als Wirklichkeit rezipieren lassen, brauchen mit dem Scharfsinn des Publikums nicht zu rechnen. Der Fernsehkritiker der »Washington Post« schrieb nach der Docudrama-Diskussion: »Wir leben in Fernsehzeiten, die die Seelen von Männern und Frauen wahrhaft in Versuchung führen.«

Botschaften wie Diebe in der Nacht

In seinem Kapitel »From Print Situations to Electronic Situations« zeigt Meyrowitz, wie die Trennungslinien zwischen (einstmals) privatem und öffentlichem Verhalten verschwinden. Die verschiedenen Medien wie Buch, Zeitung oder Fernsehen haben verschiedene Effekte hinsichtlich dessen, was einer über den anderen weiß oder zu wissen glaubt. Kinder wissen »alles« über ihre Eltern, Frauen wissen »alles« über die Männer. Die Illustrierten haben mit dieser merkwürdigen Anmaßung bereits vor dem Aufkommen des Fernsehens begonnen, »alles« wissen und sagen zu können und zu dürfen. Und noch früher war es die »Yellow Press« im Amerika der Jahrhundertwende, deren Invasion in die Schlafzimmer und geheimen Gemächer der Prominenz die Schlüsselloch-Perspektive so populär gemacht hat. Heute wissen wir aus Wahlforschungen, wie etwa der Bundeskanzler von vielen Wählern nicht danach beurteilt wird, welchen Sachverstand er aufweist und welchen politischen Kurs er steuert, sondern das Image vom letzten Fernsehauftritt wird zum wahlentscheidenden Moment. Das Atmosphärische und Gefühlsbeladene der erzeugten »Stimmung« ist ausschlaggebend. Der Zuschauer »kennt« solchermaßen den Bundeskanzler, als ob er fast sein Kumpan wäre.

Die verschiedenen Medien haben auch unterschiedliche Assoziationsfaktoren. Ein Buch zum Beispiel »gehört« uns. Man »wählt« ein Buch, wie man in der Kleidung einem bestimmten Stil oder Geschmack zuneigt, und man identifiziert sich mit einem Buch oder einer Zeitung. Das Fernsehen hat ein viel geringeres Maß an Verbindlichkeit, es anonymisiert die Kommunkationsverhältnisse und kommuniziert nahezu alles für jedermann zu jeder Zeit, jedenfalls der Tendenz nach. Die elektronischen Botschaften, bemerkt Meyrowitz, begehren nicht höflichen Einlaß, »sie stehlen sich auf ihren Platz wie Diebe in der Nacht... In der Tat, wenn wir uns nicht längst daran gewöhnt hätten, wie Fernsehen, Radio oder Telefon in die Häuser und Wohnzimmer eindringen, könnte man sie für das Produkt von Alpträumen und Horror-Filmen halten« (117).

Fernsehreligion und pluralistische Orientierungsnot

Das Buch enthält viele solcher Beobachtungen und Bemerkungen, die das parasoziale Beziehungsgeflecht zwischen dem Medium Fernsehen und seinen Rezipienten näherhin kennzeichnen. Meyrowitz spricht von den »Media ›Friends‹«. Jene Fernsehpastoren zählen dazu, die auf amerikanischen Bildschirmen die elektronische »Kir-

che« herstellen und sich oft hoher Einschaltquoten erfreuen. Die Post, die sie körbeweise erreicht, ist oft sehr persönlich gehalten.

Welche Art von Beziehung entsteht zwischen den Menschen, die sich gewissermaßen über das Fernsehen kennenlernen? Und welche Art von Religion ist es, die das Evangelium fernsehgerecht verpackt und den Fernsehpredigern eine überraschend große Ausstrahlungskraft verleiht? »Das Fernsehen«, hat Billy Graham einmal bemerkt, »ist das machtvollste Kommunikationsinstrument, das der Mensch je ersonnen hat«. Er benutzt es und glaubt, mit einer einzigen Predigt im Fernsehen viele Millionen Menschen mehr zu erreichen, als Christus in seinem ganzen Leben erreicht habe. Ist das theologisch naiv? Neil Postman, der die Bildwelt des Fernsehens für Amüsement und Vergnügen am besten geeignet hält, gibt der Fernsehreligion keine Chance. Das Fernsehen sei nicht sonderlich geeignet, den Menschen das zu bieten, was ihnen nottut. Es sei viel zu »benutzerfreundlich«. Im übrigen habe der Bildschirm selbst eine starke Tendenz zu einer Psychologie der Diesseitigkeit.

Ist das Fernsehen ein ganz und gar profanes Medium? Ist der Säkularismus ihm sozusagen auf den Leib geschrieben? Solchen Fragen geht Meyrowitz nicht nach, aber die Perspektiven, die er mit dem Thema der Orientierungslosigkeit skizziert, legen uns hier einen Exkurs nahe im Hinblick auf die Frage, ob das Fernsehen die Orientierungsnöte des modernen Menschen in der pluralistischen Gesellschaft vergrößert und dies nicht zuletzt deshalb, weil es die Moral profanisiert und letzten Endes in die Beliebigkeit entläßt. Mit anderen Worten: Der starke Säkularisierungsschub, der insbesondere in der Bundesrepublik Deutschland im internationalen Vergleich zu spüren ist, fände dann in den fernsehgeschaffenen »Milieus« eine Entsprechung.

Exkurs: Entchristlichung und Fernsehen

Auf dem Meinungsmarkt, in der Schaffung der lebensweltlichen und normativen Milieus für das Millionenpublikum der medialen Massenkultur kommen heute die christlichen Ideen und Werte zu kurz. Pluralismus und Entchristlichung werden immer stärker zum Synonym. Mit Recht sprechen wir von einem »Verdunsten« des Christentums in weiten Zonen der Massenmedien und Massenkommunikation. Die ungläubige Gegenwelt, die entstanden ist, zeigt kein feindseliges oder aggressives Gesicht. Das Verstummen des militanten Atheismus ist auffallend.

Wenn wir heute insbesondere in der Bundesrepublik Deutschland den Blick auf die Medien richten, dann könnte der Bruch zwischen Evangelium und Kultur, sprich: medialer Massenkultur zur eigentlichen Tragödie des Christentums werden, das noch nie so viele Freiheiten, so viele Mittel besessen hat wie heute, aber ohnmächtig zuzusehen scheint, wie der christliche Glaube in den Herzen der Menschen austrocknet. Die Religion wird »verlernt«, sie kommt nicht mehr vor beispielsweise zu den besten Hauptsendezeiten des deutschen Fernsehens, wo man sich wie selbstverständlich über christliche Lebens- und Wertvorstellungen hinwegsetzt. Die Säkularisierung ist längst zum Säkularismus geworden.

Wie gesagt, dahinter steckt kein Komplott. Die medialen Ersatzwirklichkeiten werden nicht kämpferisch-atheistisch ins Feld geführt, sondern es mangelt an der Präsenz, Wachsamkeit und Leidenschaftlichkeit der Christen. Es gelingt ihnen zu

wenig, Evangelisierung und Modernität zu versöhnen und die Botschaft im pluralistischen Konzert vernehmbar zu machen. Wenn mehr als 40 Prozent der deutschen Fernsehjournalisten keiner Konfession angehören und 80 Prozent der ARD- und ZDF-Redakteure mit Kirche nichts im Sinn haben, ist ihnen eine gewisse Arglosigkeit gegenüber christlicher Moral sogar zugute zu halten. Erstaunlich ist für mich, wie dennoch bis heute beide Kirchen offiziell sich unter dem Dach eines »gesellschaftlich« (also auch von ihnen) kontrollierten Rundfunks immer noch gut aufgehoben glauben in der Annahme, es sei ein »Rundfunk für alle«. Die Radikalität der Entchristlichung, abzulesen am herrschenden Meinungsklima in den elektronischen Medien, erfordert meines Erachtens andere medienpolitische Strategien der Kirchen als bisher.

Wir stellen auch andernorts fest, wie etwa die Zahl christlicher Politiker, die in Parteien und Parlamenten das bekennende Wort in die handelnde Tat umzusetzen suchen, in beängstigender Weise schrumpft. Die Glaubensschwächung scheint parallel zu verlaufen mit einem kulturellen, welthaften Erschlaffen der Selbstbehauptung und Weltverantwortung. Das sind nicht nur Randphänomene, sondern die angepaßte und glatte Leidenschaftslosigkeit reicht bis in die inneren Kreise kirchlicher Mitarbeiter und Funktionäre hinein. Die leere Geschäftigkeit ist an der Überproduktion von Papieren ablesbar. Man verwaltet sich selbst. Indes war das Verhältnis der Kirchen zu den C-Parteien nie schlechter als heute.

Eine säkularisierte und religionsferne Gesellschaft stellt neue und veränderte Anforderungen an die Kommunikationsfähigkeit und geistige Profilierung in einer Medien- und Massenkultur. Gerade das Christentum hätte auf die Orientierungsnöte des modernen Menschen überzeugende Antworten zu geben. Es würde damit eine für die Demokratie unentbehrliche Orientierungsleistung vollbringen. Wir müssen uns ernstlich fragen, wie stark denn überhaupt der publizistische Überlebenswille der Christen noch ist, wenn das öffentliche Verstummen des Glaubens in den medialen Alltagsmilieus und massenkulturellen Ersatzwirklichkeiten so widerstandslos hingenommen und der Ernstfall des Glaubens privatisiert wird. Das wirklich Bedrückende ist, daß die Kirchen vor den Konsequenzen des Pluralismus zurückschrecken und nicht wirklich den säkularen Menschen ins Zentrum ihrer Evangelisation rücken. Ihr Verhältnis zu den Massenmedien ist nach wie vor ein »gebrochenes«. Vor allem ist die Einwurzelung in den Freiheitsgedanken nicht nachvollzogen worden. Die Sensibilität für Markt und Publikum fehlt weitgehend. Die Pastoralinstruktion »Communio et Progressio« hat breite Schneisen geschlagen, aber das Dokument verstaubt in den Regalen der Zentralen.

Vierte Gewalt als Medienereignis

Wir kehren zu Meyrowitz zurück. Aus der Abstraktion der Theorien führt der Autor den Leser (demgegenüber er verständlich bleibt, wenngleich das Buch sich auch an ein Fachpublikum wendet) in den übersichtlich gegliederten Kapiteln zu vielen anschaulichen Beispielen und Belegen. Meyrowitz meint, Amerikas »Sense of Place« habe sich merklich verändert. Er belegt diese Behauptung im dauernden Rückgriff auf lebensweltliche Situationen und deren Profile in einem veränderten Sozialverhalten. Dazu einige der englischen Kapitelüberschriften, aus denen sich die Tendenz ablesen läßt:

The Merging of Public Spheres. The Blurring of Public and Private Behaviors. The Separation of Social Place from Physical Place. New Group Identities. New Ways of Becoming. Questioning Authority. Effect Loops. The Merging of Masculinity and Femininity. The Blurring of Childhood and Adulthood. Lowering the Political Hero to our Level.

Mit den drei letzten Titeln sind Fallstudien bezeichnet, woran die Thesen exemplarisch erhärtet werden sollen. Die »befreiende« und feministische Einflußnahme des Fernsehens auf das öffentliche Bewußtsein ist in Amerika besonders stark ausgeprägt. Meyrowitz: »Television makes the private images of the other sex public and persuable... Television fosters a kind of easy and uninvolved intimacy« (223). Die geschlechtsspezifischen Moral- und Tabuzonen sind praktisch aufgehoben worden, alles »geht«, alles ist egal, und der Verlust an Intimität, der ein Verlust an Freiheit bedeutet, ist radikal. Meyrowitz: »Television is the most potent merger of male and female spheres« (223).

Was das von Postman in seinem Bestseller angesprochene »Verschwinden der Kindheit« betrifft, hat Meyrowitz dem Thema eine längere Fußnote gewidmet mit dem Hinweis, er, Meyrowitz, habe bereits Mitte der siebziger Jahre diese Ideen verfolgt. Postman sei einer seiner Gutachter für die Dissertation gewesen, die in wesentlichen Teilen das Konzept von »No Sense of Place« vorweggenommen habe. Offenbar wehrt sich hier der jüngere Kollege gegen eine gewisse Vereinnahmung der Ideen (363). Bei Marie Winn, 1983, ist das mit den elektronischen Medien verknüpfte Motiv »children without childhood« ebenfalls verarbeitet worden. Meyrowitz weist auf einen essentiellen Unterschied zwischen einem Kinderbuch und dem Kinderfernsehen hin: »There is no situational equivalent to a children's book on television« (239). Die Zugangsbedingungen sind völlig andere, die Verstehensleistungen auch, aber vor allem öffnet sich die Erwachsenenwelt in ungehemmter Form. »Geheimnisse« gibt es nicht mehr, alles ist restlos »demystifiziert«, jedenfalls dem Anschein nach.

Das Fernsehritual zeigt sich in der Politik im gnadenlosen Umgang mit Präsidenten und Helden. Die Kameras zeigen einen schwitzenden Carter oder einen Ronald Reagan, der bei der Papstaudienz einschläft. Letzterer ist allerdings auch ein Meister in der Beherrschung des Mediums. Bei einer Umfrage im Februar 1982 erklärten sich nur 47 Prozent der Bevölkerung mit seiner Präsidentschaft einverstanden. Aber 70 Prozent mochten ihn »persönlich«, und dieses Gefühl beruft sich, wenn man ihm nachgeht, einzig und allein auf das Fernsehimage vom letzten Auftritt. Wo Fernsehen erscheint, da wird es zum Medienereignis, übernimmt es die Regie und Dramaturgie. Aus der Vierten Gewalt, die sich die Medien angemaßt haben, ist längst die Erste Gewalt geworden, und die paradigmatischen Fälle hierfür häufen sich in einem für die Demokratie beängstigendem Ausmaß, die auf einer ganz anderen Gewaltenteilung beruht. Politik und Politiker, die wie Marionetten an den Fäden der fernsehgewaltigen Systeme und Maschinen tanzen: vorerst nur ein Zerrbild und Alptraum?

Keiner ist verantwortlich dafür

Die Moral ist es, die eine Gesellschaft zusammenbindet und immer wieder aufs neue zusammenführt. Die Mechanismen der Zugehörigkeitssicherung und der Identitäts-

findung müssen im Trend von »No Sense of Place« zunehmend notleidend werden. Die Frage ist, ob uns das Fernsehen orientierungslos macht und wir es zulassen, daß es geschieht. Reglementierende oder verbietende Eingriffe sind keine Lösung, der Freiheit gebührt in diesem Fall der Vorrang. Schlechtgemachtes, handwerklich nicht gemeistertes, schlampig oder ideologisch verpfuschtes Fernsehen ist häufigste Ursache für den Ärger mit ihm. Die Ethik steckt in der Sache, die auf ihre humanen Möglichkeiten überhaupt noch nicht ausgeleuchtet ist. Die Macher und auch das Publikum hantieren mit dem Ding wie blutige Anfänger. Die Ästhetik und Ethik der elektronischen Medien, derer es dringend bedarf, ist auf viele und geduldige Erkenntnisschritte von der Art der Studie »No Sense of Place« angewiesen, den Nachdenklichkeiten, die ein Autor wie Meyrowitz stiftet, nicht länger aus dem Weg zu gehen.

An einer Stelle schreibt er: »Mit dem Fernsehen ist es wie mit dem Wetter. Keiner ist verantwortlich dafür, oft ist es schlecht. Aber fast jeder schenkt ihm seine Aufmerksamkeit, richtet sich mit seinen Erfahrungen danach und spricht darüber« (147).

GLOSSEN

HOCHHUTHS »STELLVERTRETER« redivivus. – Das Stadttheater Ingolstadt hat im Herbst 1986 Hochhuths »christliches Trauerspiel« erneut auf die Bühne gebracht, von der es seit langer Zeit fast gänzlich verschwunden war. Weil dieses Stück nach der Ansicht seines Autors die historische Person des Papstes Pius' XII. und die konkrete Situation des Vatikans in einer zeitlich genau umrissenen Phase des Zweiten Weltkriegs treffen soll, und nicht eigentlich eine allgemeine Problematik auf eine mit dichterischer Freiheit gestaltete Person projiziert, hat es bereits bei seinem Erscheinen Diskussionen ausgelöst, die um die Frage kreisten, ob der Mensch Eugenio Pacelli tatsächlich der war, den Hochhuth dem internationalen Theaterpublikum vorstellte. Die dem Stück zugrundeliegende Frage nach dem, was der Kirche und ihrem Oberhaupt in dieser Lage zu tun aufgegeben war – ob lauter Protest oder stumme Hilfe für die Verfolgten ihrem Wesen gemäßer sei –, konnte und kann durch solche historische Kritik nicht beantwortet werden, wohl aber war und ist der Anspruch Hochhuths zu prüfen, mit seinem Werk historische Realität zu vermitteln.

Die Ingolstädter Aufführung fordert eine solche Nachprüfung um so kräftiger heraus, da sie das umfängliche Drama Hochhuths reduziert auf eben jenen Handlungsstrang, der Pius XII. und sein »Schweigen« zum Gegenstand hat, und gerade die von Hochhuth frei erfundenen Figuren, die in der ungekürzten Fassung zentrale Rollen spielen wie der »Doktor« oder Pater Ricardo Fontana, in einen sekundären Rang zurückgedrängt worden sind. Der 5. Akt, »Auschwitz oder die Frage nach Gott«, ist nämlich ganz dem Rotstift zum Opfer gefallen, und von dieser Streichung am Ende her sind die Personen aus dem Drama eliminiert worden, die für die Handlung des 5. Aktes in den vorangehenden Akten »aufgebaut« werden. So endet die Ingolstädter Aufführung mit dem 4. Akt, in dem Pius XII. zu erkennen gibt, daß er von dem in seinem Namen angedrohten Protest gegen die Verschleppung der Juden aus Rom nichts weiß, und sich zu nichts mehr gewinnen läßt als zu einem farblosen Artikel im »Osservatore Romano«. Gerade hier dürfte die entscheidende Schwäche der Ingolstädter Inszenierung liegen, sofern die dafür Verantwortlichen über

haupt den Anspruch erheben, faktisches Geschehen zu berichten und nicht eine geschichtslose Parabel. (Daß sie auf historische Wirklichkeit zielen, ergibt sich nicht zuletzt aus dem Programmheft, in dem sich wunderlicherweise seitenlange Auslassungen über das Verhalten der deutschen Katholiken im Jahre 1933 finden – aus wissenschaftlich längst obsolet gewordener Literatur übrigens.) Denn eben dieser Akt, in dem Pius XII. im Mittelpunkt steht, ist alles andere als wirklichkeitsgetreu.

Die Erforschung der kirchlichen Zeitgeschichte hat im Lauf des Vierteljahrhunderts, das seit dem Erscheinen von Hochhuths »Stellvertreter« fast schon verflossen ist, erhebliche Fortschritte gemacht. Aber der Historiker stellt betroffen fest, daß die Öffentlichkeit davon anscheinend keine Notiz nimmt: Das Programmheft behandelt z. B. die 1963 erschienene Dokumentensammlung von Hans Müller, Katholische Kirche und Nationalsozialismus, als unübertroffen – als ob es nicht elf Bände der »Actes et Documents du Saint Siège«, drei Bände »Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der Reichsregierung« und sechs Bände »Akten deutscher Bischöfe« gäbe, die in mustergültigen, international anerkannten kritischen Editionen vorliegen[1], – von der Fülle einschlägiger Monographien zu schweigen. Angesichts des nicht nur hier festzustellenden Kontrastes zwischen den Ergebnissen eines fortschreitenden Forschungsprozesses und festgeronnenen Meinungsbildern in der Öffentlichkeit ist es nicht allein reizvoll, sondern auch wohl eine Berufspflicht des Historikers, den gesicherten Erkenntnisstand seiner Wissenschaft den mit Anspruch auf historische Gültigkeit vorgetragenen Thesen Hochhuths gegenüberzustellen und zu prüfen, ob diese sich heute besser erhärten lassen als beim Erscheinen seines Werkes, da die Erforschung der kirchlichen Zeitgeschichte noch in den Anfängen steckte. Dies kann an dieser Stelle freilich nur mit wenigen Strichen geschehen, die sich zu folgenden Thesen verbinden lassen:

1. Das Szenario, die von Hochhuth vorgenommene Skizzierung der politischen Rahmenbedingungen für einen Erfolg eines päpstlichen Protestes gegen die Judenvernichtung ist irreführend. Der Handlungsspielraum, den die Kurie für ihre Operationen als gegeben ansah, war viel enger, als Hochhuth ihn beschreibt. So war – um ein Beispiel zu nennen – die Kündigung des Reichskonkordates, die Hochhuth als ein dem Vatikan zur Verfügung stehendes Druckmittel gegen die deutsche Regierung beschreibt, dies schon seit Jahren nicht mehr. Im Gegenteil, sie hätte Hitler erspart, das zu tun, was er spätestens 1937 selbst ins Auge gefaßt hatte, um seine kirchenpolitischen Pläne in Deutschland schneller realisieren zu können. Die vor einigen Jahren von H. G. Hockerts als »neue Hauptquelle zur Erforschung der nationalsozialistischen Kirchenpolitik« erschlossenen Tagebücher von Joseph Goebbels haben dies deutlicher erkennen lassen, als man es zuvor wußte. Auch in der Phase, in der Hitler im Tempo der Kirchenverfolgung nachließ, weil sich seine Interessen auf die Vorbereitung des Krieges konzentrierten, erwog er, das Konkordat als Antwort auf die Wahl Pacellis zum Papst zu kündigen, und er behielt sich dies vor für den Fall »der ersten Kampfmaßnahme Pacellis.«[2] Daß die Kurie mit der Drohung, das Reichskonkordat zu kündigen, keinen Effekt mehr machen konnte, war ihr bereits nach dem berühmten »Strategiepapier« vom Januar 1937[3] klar. – Wir wissen heute auch mit weit

1 Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la seconde Guerre Mondiale. 11 Bde. Città del Vaticano 1967-1981. Dieter Albrecht (Hg.), Der Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der Deutschen Reichsregierung. 3 Bde. Mainz 1968-1980. Bernhard Stasiewski (ab Bd. 4: Ludwig Volk) (Hrsg.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945. 6 Bde. Mainz 1968-1985.

2 Hans Günter Hockerts, Die Goebbels-Tagebücher 1932-1945. In: Dieter Albrecht u.a. (Hrsg.), Politik und Konfession. Berlin 1983. S. 379 Anm. 89; auszugsweise in dieser Zeitschrift 6/84, S. 539.

3 L. Volk (Hrsg.), Akten (vgl. Anm. 1) Bd. 4 Nr. 346.

größerer Sicherheit als früher, daß die Christen, vorab die Katholiken, dem nationalsozialistischen Regime als Feinde galten, mit denen noch abzurechnen war.[4] Es war nicht allein die unflätige Hetze des »Stürmers« und des »Schwarzen Korps«, die Juden und Priester in die gleiche Linie der Verleumdung und Bedrohung rückte. Martin Bormann faßte noch im November 1944 nach einem Gespräch mit Hitler das Wesen des Nationalsozialismus zusammen: »völlig antijüdisch = antikommunistisch = antichristlich.«[5] Die These Joseph Roths, daß der Haß auf die Juden zugleich Haß auf Christus sei, kann auf der Ebene der Banalität, auf der sich Bormann und seine Leute bewegten, kaum besser belegt werden.

2. Deutlicher als früher ist für die Forschung auch die Haltung des Vatikans gegenüber der doppelten Bedrohung durch Nationalsozialismus und Kommunismus zu fassen. Beide Systeme galten in exakt der gleichen Weise als Feinde der europäischen und christlichen Kultur, »tutti e due materialisti, antireligiosi, totalitari, tirannici, crudeli, militaristi«;[6] und der Sieg des einen wie des anderen wurde als Katastrophe für Europa angesehen. Von einer vatikanischen Einschätzung des Nationalsozialismus als Schutzwall gegen den Bolschewismus, wie sie vor allem S. Friedländer behauptet hat, die aber auch bei Hochhuth anklingt, kann keine Rede sein. Alle Versuche des Reiches, mit Hilfe solcher Argumentationen den Vatikan auf seine Seite zu ziehen, blieben ohne Erfolg.[7] Insofern muß das »Schweigen« des Papstes andere Gründe haben als solche politischen Rücksichten.

3. Der Papst schwieg mit Rücksicht auf die Opfer. Im Vatikan hatte sich bereits bald nach dem Beginn des Krieges die Auffassung gebildet, daß alle sachlich gerechtfertigten und im Grunde sogar gebotenen Proteste (»parole di fuoco«, sagte Pius XII. einmal[8]) nur zu einer Verschärfung in der Verfolgung Unschuldiger führen würden. Diese Zurückhaltung von öffentlichen Protesten geschah, wie man wohl wußte,[9] um den Preis der Enttäuschung vieler Gläubigen und des Verlustes an öffentlichem Prestige; gleichwohl schien sie geboten, um überhaupt helfen zu können. So verhinderte die Kurie auch, daß die Erfolge ihrer Bemühungen an die Öffentlichkeit kamen. Dem britischen Gesandten beim Hl. Stuhl, der sich von der Rettungsaktion des Papstes für die römischen Juden überzeugen wollte, wurde die erwünschte Auskunft gegeben, »on no account for publicity, since any publication would probably lead to renewed persecution«.[10] Die Effektivität dieser Politik wird nicht allein dokumentiert durch die Dankschreiben jüdischer Organisationen im Archiv des Vatikans, sondern auch durch die Recherchen des Juden Pinchas Lapide. Er schätzt, daß 70, wenn nicht gar 90 Prozent der europäischen Juden, die Hitler überlebt haben, dies Hilfsaktionen der katholischen Kirche verdanken.[11]

4. Es war der Papst, der die Einstellung der Razzia gegen die Juden in Rom durchsetzte. Hochhuth, der durch seine detaillierten Re-

4 Vgl. hierzu Heinz Hürten, »Endlösung« für den Katholizismus? In: »Stimmen der Zeit« 203 (1985), S. 534-546.

5 Gerhard Schulz, Permanente Gleichschaltung des öffentlichen Lebens und die Entstehung des nationalsozialistischen Führerstaates in Deutschland. In: Ders. (Hrsg.), Die große Krise der dreißiger Jahre. Göttingen 1985. S. 97.

6 Actes et Documents (vgl. Anm. 1) Bd. 7 Nr. 215.

7 Eine eingehende Auswertung der Actes et Documents steht noch aus. Hinweise auf den Inhalt u.a. in meinen Rezensionen in: Militärgeschichtliche Mitteilungen 1/1977, 1/1981, 1/1983. Zum ganzen Zusammenhang vgl. Konrad Repgen, Die Außenpolitik der Päpste im Zeitalter der Weltkriege. In: Hubert Jedin / Konrad Repgen (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. 7. Freiburg/Basel/Wien 1979. S. 36-96, insbes. S. 84-96.

8 Actes et Documents Bd. 1 Nr. 313.

9 Ebd. Bd. 9 Nr. 184.

10 Aus dem Archiv des Foreign Office zitiert in Actes et Documents Bd. 9 S. 506 Anm. 3.

11 Pinchas E. Lapide, Rom und die Juden. Freiburg 1967, S. 188 u.ö. Zu den erwähnten Dankschreiben vgl. Actes et Documents Bd. 9 S. 59-61.

gieanweisungen dem Zuschauer demonstrieren will, daß die Juden in Rom »unter den Fenstern des Papstes« verhaftet worden sind, ohne daß dieser sich rührte (die entsprechende Szene ist in Ingolstadt gestrichen), hat den Abbruch dieser Aktion auf eine nicht autorisierte Aktion des Weihbischofs Hudal zurückgeführt, von der Pius XII. nichts gewußt habe und nichts habe wissen wollen (dies ist einer der Drehpunkte des 4. Aktes, der in Ingolstadt so stark hervortritt). Diese Darstellung war bereits 1963 fragwürdig, unzweideutig widerlegt wird sie durch die seit 1975 bekannten Akten des Vatikans über diese Vorgänge.[12] Aus ihnen geht hervor, daß nicht nur die Aktion Hudals durch den in solchen Fällen immer wieder herangezogenen Neffen des Papstes, Principe Carlo Pacelli, ausgelöst, sondern auch durch eine parallele des Staatssekretariats unterstützt wurde. Während Hudal sich an den deutschen Stadtkommandanten von Rom wandte und taktisch argumentierte, indem er auf die mißliebigen Folgen eines päpstlichen Protestes hinwies,[13] rief Kardinalstaatssekretär Maglione wenige Stunden nach dem Beginn der Razzia den deutschen Botschafter beim Hl. Stuhl in den Vatikan und ließ alle diplomatische Zurückhaltung fallen.[14] Er sprach die Worte, die jenseits aller politischen Rücksichten die Position des Papstes markierten. Maglione verlangte mit aller ihm zu Gebote stehenden Eindringlichkeit vom Botschafter, »in nome dell'umanità, della carità cristiana« etwas für die Juden zu tun; es sei für den Hl. Vater unsagbar schmerzlich, daß unter seinen Augen, denen des »Padre Comune«, Menschen zu leiden hätten, nur weil sie einer bestimmten Rasse angehörten. Der Vatikan sei gezwungen zu protestieren. Der Botschafter, der ein Freund der Kurie war, verwies auf die Folgen, die ein solcher Schritt nach sich ziehen werde, aber er machte damit keinen Eindruck: Wenn der Vatikan sich zum Protest gezwungen sehe, werde er die Folgen Gott anheimstellen. Der Botschafter ging mit der Verpflichtung, etwas für die Juden zu tun, die Wahl der Mittel überließ der Kardinal seinem Ermessen. – Der wenige Stunden später eintreffende Befehl Himmlers, die Razzia sofort einzustellen, enthob den Botschafter der Verpflichtung, sein Wort einzulösen, und gab ihm Gelegenheit, einen Bericht an das Auswärtige Amt in Berlin zu schreiben,[15] der eine weitere Verschärfung der diplomatischen Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und dem Deutschen Reich hintanhielt. Weizsäcker verschwieg nämlich die Protestdrohung Magliones und betonte statt dessen, daß der Papst »auch in dieser heiklen Frage alles getan« habe, »um das Verhältnis zur deutschen Regierung und den in Rom befindlichen deutschen Stellen nicht zu belasten«. Er legte eine Übersetzung des Artikels aus dem »Osservatore Romano« bei, in dem von der Hilfe des Papstes für alle Notleidenden ohne Rücksicht auf Nation und Rasse die Rede war. Hochhuth hat diesen Artikel als die einzige Reaktion des Papstes auf die Razzia dargestellt. So hat die Berichterstattung des Botschafters v. Weizsäcker verhindert, daß der Unmut der Machthaber in Berlin neue Nahrung fand, aber auch zwei Jahrzehnte später für Hochhuth den Anlaß gegeben, das Bild eines Papstes zu zeichnen, der teilnahmslos bleibt gegenüber den Leiden der Juden, die »unter seinen Fenstern« wie Wild gejagt werden.

Die Ingolstädter Inszenierung endet mit diesem Bild, und die vorangegangene Handlung ist konsequent auf diesen Schluß konzipiert. Eben darum läuft sie für den, der die historischen Vorgänge kennt, aus wie ein lekkes Faß: Hinter dem Geschehen auf der Bühne steht keine Realität mehr.

Die Aufführung des Stadttheaters Ingolstadt gibt jedoch auch Stoff zum Nachdenken, das über die kritische Prüfung des als faktisch Dargestellten hinausreicht. Er betrifft die hier (und nicht allein hier) angestellte Weise der kategorialen Interpretation, der geistigen Be-

12 Actes et Documents Bd. 9 passim.

13 Ebd. Bd. 9 Nr. 373.

14 Ebd. Bd. 9 Nr. 368.

15 Abgedruckt bei Saul Friedlaender, Pius XII. und das Dritte Reich. Reinbek 1965. S. 145f.

wältigung des Nationalsozialismus. Der für die Ingolstädter »Strichfassung« verantwortliche Dramaturg, Lenz Prütting, hat in einer Diskussionsveranstaltung erklärt, daß er die Gestalt des »Doktors«, dessen Auseinandersetzung mit P. Ricardo Fontana den zentralen Inhalt des 5. Aktes bildet, als Ansatz zu einer »Dämonisierung« des Geschehens betrachte, die einem rationalen Erklärungsversuch entgegenstehe, und darum habe er den 5. Akt gestrichen.

Im Programmheft spricht Prütting bemerkenswerterweise stets von »Faschismus«, wenn er den Nationalsozialismus meint. Ein überlegter Gebrauch der Bezeichnung »Faschismus«, und kein gedankenlos geschwätziger, wie man ihn auch antreffen kann, setzt eine der zahlreichen Faschismustheorien voraus, die bei vielen Unterschieden im einzelnen allesamt beanspruchen, »Faschismus« erklären, aus politischen und sozialen Vorgegebenheiten ableiten zu können. Aber alle diese Faschismustheorien haben ihren Anspruch auf Erklärungskraft nicht einzulösen vermocht, und seit dem Ende des Neo-Marxismus, der sie einst in Mode gebracht hat, sind sie mehr oder weniger obsolet geworden. (Daß man das Wort »Faschismus« gleichwohl heute noch oft im Munde von Intellektuellen findet, ist ein Indiz mehr für die Präferenz wissenschaftlich überholter Vorstellungen im Publikum, seine langsame Rezeptionsfähigkeit für Neues, das liebgewordene Klischees in Frage stellt.) Den Nationalsozialismus als »Faschismus« zu interpretieren, ist einer der Modi seiner Unterschätzung (wie es nicht zuletzt die Kommunisten und die Sowjetunion erfahren mußten).

Die Ingolstädter Fassung des »Stellvertreters«, die einer »Dämonisierung« der Vorgänge entgehen möchte und auf rationale Erklärungsmöglichkeiten für den Nationalsozialismus und seine Greuel setzt, hat durch die von dieser Anschauung ausgehenden Streichungen das Stück Hochhuths um seine metaphysische Dimension gebracht. Ob die Dramaturgie gut darin beraten war, mögen die Theaterleute und die Germanisten entscheiden; die Christen sollten sich jedoch fragen, ob ein Versuch sinnvoll ist, die Geschichte der Menschen verbindlich deuten zu wollen, ohne dem Raum zu lassen, der Herr aller menschlichen Geschichte ist.

Heinz Hürten

IN EIGENER SACHE. – AM 1. MÄRZ dieses Jahres ist Reinhard Löw in das Herausgebergremium dieser Zeitschrift eingetreten. Reinhard Löw, geboren 1949 in Freising, studierte Mathematik, Pharmazie, Philosophie und Geschichte. 1973 appr. Apotheker; 1977 Dr. rer. nat.; 1979 Dr. phil.; zur Zeit Professor für Naturphilosophie an der Universität München; seit 1987 Gründungsdirektor des Forschungsinstitutes für Philosophie in kirchlicher Trägerschaft, Hannover. Veröffentlichungen: Philosophie des Lebendigen. Frankfurt 1980; Die Frage »Wozu?« (mit Robert Spaemann). München 1981; Leben aus dem Labor – Gentechnologie und Verantwortung – Biologie und Moral. München 1985.

Karl Kertelge, geboren 1926 in Selm/Westf., ist ordentlicher Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Kath.-theologischen Fakultät der Universität Münster.

Bernhard Kriegbaum, geboren 1944 in Berlin, Eintritt in die Gesellschaft Jesu 1963, Priester 1972, Studien in Pullach bei München und Innsbruck; lehrt Alte Kirchengeschichte an der Gregoriana, Rom.

Piero Gheddo, geboren 1929, Priester 1953, ist Mitglied des P.I.M.E. (Päpstliches Institut für die Ostmissionen); leitet mehrere Missionszeitschriften und ist Direktor der »Agenzia Asia News«. Den Beitrag auf Seite 122 übersetzte aus dem Italienischen August Berz.

Der Beitrag auf Seite 132 wurde von Tibor Meszárós in deutscher Sprache geschrieben. Der Autor lebt z. Zt. in der Schweiz.

Die Laudatio Bartoszewski auf Seite 138 trug Hans Maier am 5. Oktober 1986 in der Frankfurter Paulskirche vor.

Josef Stallmach, geboren 1917 in Hindenburg, lehrte als ordentlicher Professor von 1965 bis 1985 Philosophie an der Universität Mainz.

Kilian Lechner, geboren 1920 in Rehling, war nach Studium der Klassischen Philologie und Geschichte Gymnasiallehrer im In- und Ausland, zuletzt Leiter eines Gymnasiums mit Pädagogischem Seminar in Ingolstadt. Lebt in Rohrbach.

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.

Hermann Boventer, geboren 1928 in Düsseldorf, 1968-81 Direktor der Thomas-Morus-Akademie Bensberg, 1972-81 Vorsitzender der Gesellschaft katholischer Publizisten Deutschlands, lebt heute als freier Publizist in Bergisch-Gladbach.

Heinz Hürten, geboren 1928 in Düsseldorf, ist Ordinarius für Neuere und Neueste Geschichte an der Katholischen Universität Eichstätt.

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Verantwortlicher Redakteur: Franz Greiner, Anschrift des Verlags: Sürtherstr. 107, 5000 Köln 50, Tel.: 02 21-39 29 13; der Redaktion: Heigelstr. 4, 8000 München 90. Tel.: 0 89-64 46 92. – Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich. Bezugspreis: Einzelheft DM 12,–; das Jahresabonnement (sechs Hefte) DM 50,–; für Studenten DM 32,–, jeweils zuzüglich Versandgebühr. Für die Schweiz: Einzelheft sfr 11,–; Jahresabonnement sfr 49,–, einzahlbar bei Postscheckkonto Basel 40-11.07; für Österreich entsprechend S 70,–; S 350,–, einzahlbar bei Bankhaus Schelhammer & Schattera, Wien, freies S-Konto Nr. 519.185; für alle zuzüglich Versandgebühren. Das Abonnement gilt als verlängert, wenn die Kündigung nicht bis zum 15. Mai bzw. 15. November erfolgt. – Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nur dann zurückgeschickt, wenn Rückporto beiliegt; Besprechungsexemplare nur, wenn sie angefordert wurden und die Rücksendung ausdrücklich gewünscht wird. – Erfüllungsort und Gerichtsstand: Köln (für die Leistungen des Verlages Bonifatius-Druckerei Paderborn)

Für Herstellung: Vertrieb und Inkasso: Verlag Bonifatius-Druckerei GmbH, Liboristr. 1-3, 4790 Paderborn
Gesamtherstellung: Bonifatius-Druckerei GmbH Paderborn

Der Inlandsausgabe dieses Heftes sind je ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, und des Bonifatius-Verlages, Paderborn, beigefügt.

Geist, Gehirn, Maschine

Von Juan Luis Ruiz de la Peña

Die Grundfragen, die im Leib-Seele-Problem liegen, ließen sich in einer einfachen, untechnischen Sprache wie folgt formulieren: Was ist der Mensch? Welches sind seine Grundbestandteile? Wie ist er konstituiert? Ist er ein einheitliches, eindimensionales Gebilde, oder weist im Gegenteil seine nicht wegzuleugnende funktionale Komplexität auf eine wesentliche, ontologische Mannigfaltigkeit hin? Und worin würde dann diese Mannigfaltigkeit bestehen? Liegt zwischen dem Menschen und der übrigen Wirklichkeit eine radikale Kontinuität mit bloß quantitativen oder graduellen Unterschieden vor? Oder bildet der Mensch gegenüber seiner Umwelt etwas ganz Eigenes, und unterscheidet er sich von ihr qualitativ?

Das sind die Fragen, welche die ganze Geschichte der Philosophie von Anfang bis Ende durchziehen. Diese Fragen halten heute eine mitreißende interdisziplinäre Debatte lebendig, an der sich neben Philosophen, Psychologen und Theologen (die bis vor kurzem als für das Thema ausschließlich zuständig galten) auch Ethologen, Biologen, Neurologen und Kybernetiker beteiligen. Nur das Etikett, unter dem die alten Fragen figurieren, wurde geändert. Statt von Leib-Seele-Problem spricht man heute von Geist-Kopf-(=Verstand-) Problem. Konkreter gesprochen, kreist die jetzige Diskussion um die beiden Fragen: Gibt es das, was wir als »Geist« bezeichnen? Wenn ja, ist dieser etwas anderes als das Gehirn (=Verstand)? Mit anderen Worten: Reicht diese wunderbar ausgeklügelte organische Struktur, die das Gehirn darstellt, hin, um das Verhalten, die Fähigkeiten und Eigenschaften des menschlichen Wesens zu erklären? Oder muß man für das Phänomen Mensch einen weiteren, unorganischen, unmateriellen Erklärungsfaktor postulieren?

Die erste der beiden Fragen (Vorhandensein des Geistes) wird heute praktisch einhellig mit Ja beantwortet, und es ist das vorbei, was jemand (M. Bunge) als »lange und langweilige behavioristische Nacht« bezeichnet hat. Die Aufmerksamkeit kreist deswegen nun um die zweite Frage, um das Geist-Kopf-(=Gehirn-) Problem: Ist das Ich, das Selbstbewußtsein, der Geist (das, was man einst [mit dem Ausdruck] »Seele« genannt hat) etwas Körperliches, etwas Biologisches oder Physiochemisches?

An erster Stelle werden wir die drei Modelle einer Antwort auf das Problem ansehen, die gegenwärtig aus philosophischer Sicht ausgearbeitet werden: die Identitätstheorie (H. Feigl), die Emergenztheorie (M. Bunge) und der interaktionistische Dualismus (K. R. Popper). Dann werden wir sehen, wie das Problem in der (bis vor kurzem nicht angewandten) Sicht der Kybernetik

gestellt und gelöst wird. Schließlich werden wir diesen Aufsatz mit ein paar Schlußgedanken abrunden.

1. Geist – Gehirn: drei philosophische Lösungsvorschläge

Herbert Feigl, ein deutschamerikanischer Philosoph, hat die Theorie der Identität von Geist und Gehirn ausgearbeitet und in seinem Buch »The ›Mental‹ and the ›Physical‹« dargelegt. Diese Theorie ist unter angelsächsischen Philosophen und Neurologen wie J. J. C. Smart (»Philosophy and Scientific Realism«), D. M. Armstrong (»A Materialist Theory of the Mind«), C. U. M. Smith (»The Brain. Towards an Understanding«) usw. weit verbreitet. In der Folge äußerte Feigl selbst ernste Vorbehalte gegenüber der Gültigkeit seiner Hypothese. Dessen ungeachtet ist diese weiterhin die »gegenwärtig einflußreichste« (Popper) aller Theorien, die von einer materialistischen Ontologie aus aufgestellt worden sind.

Das erste Ziel Feigls ist die Überwindung des Behaviorismus, indem der Geist wieder als eine Realität betrachtet wird. Der Mensch ist etwas mehr als ein automatisch funktionierender Reiz-Reaktion-Mechanismus. Außer einem Verhalten gibt es in ihm Faktoren, die dieses Verhalten verursachen. Geschehnisse, Vorgänge und Geisteszustände besitzen eine eigene Realität, die dem Verhalten vorausgeht und es verursacht. Der Mensch ist ein bewußtes Ich; dieses ist mit einer »zentralen Persönlichkeitsstruktur« versehen, die »in der Kausalkette unseres Verhaltens als Bindeglied« wirkt. Der Geist (»the self«, »the ego«) ist also eine objektive Wirklichkeit; er ist nicht das Verhalten selbst, sondern dessen inneres Prinzip.

Diese Rehabilitation des realen Charakters des Geistes macht das Geist-Gehirn-Problem aktuell und vordringlich. Für Feigl ist dieses keineswegs ein Pseudoproblem, als das die verbreitete behavioristische Auffassung es ausgab, sondern die Frage, die »ein weiteres Mal im Vordergrund der aktivsten und intelligentesten philosophischen Diskussionen steht«. Die Antwort, die Feigl auf diese Frage gibt, ist die der *psychoneuralen Identität:* Der Geist existiert, ist aber das Gehirn.

Der Hauptgrund, den Feigl zugunsten seiner Hypothese anführt, ist das »Ökonomieprinzip«, das bei jedem wissenschaftlichen Diskurs zu beachten ist: Man darf für ein Phänomen nicht mehr Ursachen annehmen, als nötig sind. Wenn ein Element des menschlichen Körpergefüges genügt, um sämtliche Geistesprozesse, -geschehnisse und -zustände überzeugend zu erklären, besteht kein Anlaß, zu einem weiteren, immateriellen, unkörperlichen Faktor zu greifen. Wenn das phantastische Organ des Gehirns das weite Spektrum von Eigentümlichkeiten, Verhaltensweisen und Eigenschaften des menschlichen Wesens hinlänglich zu erklären vermag, ist für sie keine weitere Ursache zu postulieren. So gestellt, läßt sich die Frage relativ einfach

formulieren: Ist die Neurologie imstande, das Gehirn für all das verantwortlich zu machen, wessen der Mensch fähig ist?

Feigl zufolge ist das zu bejahen. Die teleologischen Geistesprozesse, die Intentionalität des Verhaltens, die Erkenntnis, die Wahl, das Wollen usw. sind alles Phänomene, für die die heutige Psychophysiologie eine neurologische Ursache angeben kann. Nehmen wir den Grenzfall des freien Willensaktes. Feigl erklärt, daß dieser Akt, wie jeder andere psychosomatische Vorgang, »sich als Ergebnis der Gehirnzustände und -prozesse erklären läßt, die auf verschiedene Teile des Organismus einwirken«, und daß er im Prinzip »voraussagbar wäre, wenn man den ihn hervorbringenden Gehirnmechanismus entsprechend genau beobachten könnte.« Der deutschamerikanische Denker hält es sogar für möglich, ein »Autozerebroskop« herzustellen, auf dessen Bildschirm sich sämtliche Gehirnnervenströme abzeichnen würden, so daß man alle unsere Geisteszustände, -prozesse und -geschehnisse empirisch konstatieren könnte.

Dennoch behält, wie Feigl weiter sagt, die »mentalistische« Sprache ihre Daseinsberechtigung, weil wir das Psychische und das Physische radikal anders erleben: Das Psychische läßt sich auf dem Weg des seiner selbst bewußten Erkennens (»knowledge of acquaintance«) wahrnehmen, das Physische hingegen gewahrt man als vom Selbstbewußtsein verschieden. Nun aber bezeichnen die Begriffe des neurophysiologischen Vokabulars genau die gleichen Geistesvorgänge und -zustände, die durch die Begriffe des introspektiven Vokabulars bezeichnet werden.

Die Ontologie, die der Identitätstheorie zugrunde liegt, ist der *physikalistische Materialismus*. Feigl behauptet nicht nur, daß der Geist im Gehirn besteht und daß sich deshalb das Psychische auf das Biologische zurückführen läßt, sondern auch, daß das Biologische seinerseits sich auf das Physikalische zurückführen läßt. Der materialistische Monismus der Identitätstheoretiker beschränkt sich somit nicht auf die Behauptung, es gebe nur eine einzige Substanz, die alles Bestehende umfasse (es gibt nur die Materie); er behauptet überdies, es gebe nur eine einzige Art von Eigenschaften: »Die Grundgesetze des Universums sind ausschließlich physikalischer Natur.« Das Ergebnis dieser doppelten Zurückführung (des Psychischen auf das Biologische, des Biologischen auf das Physikalische) ist eine vereinheitlichte Wirklichkeit, die keine Abstufungen, keine qualitativen Sprünge, keine Brüche zwischen Sein und Sein aufweist, sondern vom Wasserstoffatom bis zum Menschen eine rigorose Kontinuität bildet.

Ist dieses Bild der Wirklichkeit annehmbar? Der *emergentistische Materialismus* verneint das. Gewiß existiert allein die Materie; alles Wirkliche ist materiell. Doch die Materie entfaltet sich auf qualitativ verschiedenen Seinsebenen. Jede dieser Ebenen setzt die vorhergehende voraus, überragt sie jedoch ontologisch und läßt sich nicht auf sie zurückführen. Die Emer-

genztheorie vertritt also einen Monismus der Substanz (die Materie ist die einzige Grundsubstanz) und einen Pluralismus von Eigenschaften. (Diese einzige Substanz gliedert sich in verschiedene Seinssphären, für die unterschiedliche Gesetze gelten und die mit unterschiedlichen Funktionsfähigkeiten ausgerüstet sind.)

Das Hauptargument der Emergenztheorie ist der außerordentlich mannigfaltige, reiche, vielgestaltige und kreative Charakter der Wirklichkeit. Deren Vereinheitlichung, deren Reduktion auf einen reduplikativen Monismus (Substanz und Eigenschaften) wird der Erfahrung nicht gerecht, denn wir erfahren die Welt als einen Bereich des Unterschiedlichen, nicht des Identischen. Der Emergentismus führt gegen den Physikalismus die Tatsache der Entwicklung ins Feld: In den Evolutionsprozessen tauchen neue Dinge auf, Wesen mit Eigenschaften, die vorher noch nicht bestanden. Der folgerichtige Physikalist wird sich deshalb verpflichtet sehen, entweder die Evolution, das Mehrwerden einer Wirklichkeit, die von weniger zu mehr aufsteigt, zu leugnen oder ihre Wirkungen als bloße kosmetische Veränderungen anzusehen.

Kommen wir jedoch wieder zum Thema. Der argentinische Philosoph Mario Bunge (»The Mind-Body-Problem. A Psychobiological Approach«) ist ein angesehener Vertreter der Anwendung des emergentistischen Materialismus auf das Geist-Gehirn-Problem. Nachdem er (in ungewohnt harten Formulierungen) die physikalistische Auffassung zurückgewiesen hat (»Ich weise die physikalistische Ontologie zurück, weil sie sich mit der qualitativen Vielfalt der Wirklichkeit nicht deckt, und ich weise die mit dieser Ontologie zusammenhängende Epistemologie zurück, weil sie allzu naiv und phantastisch ist«), bringt Bunge an der Identitätstheorie eine wichtige Retusche an: Obwohl der Geist im Gehirn besteht, »unterscheidet sich das (menschliche) Gehirn qualitativ von jedem anderen materiellen System«. Das Zentralnervensystem des Menschen ist ein Biosystem mit besonderen Eigenschaften und Gesetzen, die nicht nur über die physiochemische Ebene, sondern auch über die allgemeine Biologie hinausgehen. Das menschliche Hirn ragt über die Fläche der Biosphäre hinaus, weshalb eine Theorie des Geistes vor allem über das »Spezifische des Geistigen« Auskunft geben muß, aber auch imstande sein muß, »den Menschen von seinem nächsten Verwandten, dem Schimpansen, zu unterscheiden«.

»Das geistige Geschehen ragt sicherlich über das nichtgeistige biologische Geschehen hinaus.« Infolgedessen, sagt Bunge weiter, »ist jeder Geisteszustand ein Gehirnzustand, jedoch nicht umgekehrt«; einzig die spezifische Gehirntätigkeit gewisser Nervensysteme ist eine geistige Tätigkeit. Die herausragende Tätigkeit, die sich vom menschlichen Gehirnsystem am meisten abhebt, ist die »Plastizität«, die Befähigung zu Selbstprogrammierung und Selbstorganisierung, die darauf zurückgeht, daß die Verknüpfung zwi-

schen den Zellen variabel und nicht von vornherein und für immer festgelegt ist. Aus der Plastizität ergeben sich schließlich die irreduziblen Eigenschaften des Gehirns, das, was wir mit einem Wort »Geist« nennen.

Auf die Frage sodann, was der Geist ist, antwortet Bunge: Der Geist ist nicht ein vom Gehirn getrenntes oder zu ihm paralleles oder mit ihm in Wechselwirkung stehendes Etwas. »Der Geist ist ein Bündel von Gehirntätigkeiten« (entgegen dem Dualismus) ... »Er ist eine herausragende Eigenschaft, die nur diejenigen Organismen besitzen, die mit sehr komplexen plastischen Nervensystemen ausgestattet sind« (entgegen dem Physikalismus).

Soweit also die materialistischen Auffassungen über das Geist-Gehirn-Problem in ihrer doppelten Version, der physikalistischen und der emergentistischen. Man darf jedoch nicht denken, daß der materialistische Monismus die vorherrschende Hypothese sei. Nach dem – sicherlich unverdächtigen – Urteil Bunges ist der Dualismus auch heute noch die von den Philosophen, Psychologen und Neurologen am meisten vertretene Theorie. Was die Philosophen anbelangt, ist der repräsentativste unter ihnen sicherlich Karl R. Popper (»The Self and its Brain. An Argument for Interactionism.« Berlin 1981 – ein in Zusammenarbeit mit dem ausgezeichneten Neurologen John C. Eccles verfaßtes Werk).

Popper geht an das Geist-Gehirn-Problem aus der Perspektive seiner vielberedeten Theorie der drei Welten heran. Neben der Welt des Physikalischen (Welt 1) besteht die Welt der geistigen Phänomene (Bewußtseinszustände, subjektive Erfahrungen, psychische Veranlagungen ...: Welt 2) und die Welt der Erzeugnisse des menschlichen Geistes (die geschichtlichen Ereignisse, die wissenschaftlichen Theorien, die erklärenden Mythen, die gesellschaftlichen Institutionen, die Kunstwerke ...: Welt 3). Über das wirkliche Vorhandensein der Welt 1 besteht kein Zweifel. Wie kann man das Dasein der Welten 2 und 3 beweisen?

Für Popper ist das real, was empirisch nachweisbare Wirkungen hervorbringt. Also ist real, was, von gleich welcher Natur, »kausal wirken oder mit gewöhnlichen realen, materiellen Dingen in Wechselwirkung stehen kann«, selbst wenn seine Realität abstrakter erscheint als die der gewöhnlichen Dinge. Nun aber sind die Objekte der Welt 3 in diesem Sinn real: unabhängig von ihrer Materialisierung oder »Inkorporation« wirken sie auf die Welt 1 ein oder können auf sie einwirken.

Nehmen wir zum Beispiel eine wissenschaftliche Theorie. Ihre Anwendung »kann das Antlitz der Erde und folglich die Welt 1 verändern«. Wer gewahrt, was die Theorie der Atomphysik für Hiroshima bedeutet hat, wird nicht leugnen können, daß gerade die Erzeugnisse des Geistes – die der Welt 3 angehören – die wirkkräftigsten Faktoren einer Veränderung der physikalischen Realität sind. Und dies auch in dem Fall, daß die wissenschaftliche

Theorie nicht zur Herstellung eines Objekts der Welt 1 führt; wenn sie exakt und fruchtbar ist, führt sie von selbst, ohne jede materielle, körperliche, physikalische Vermittlung in der Welt 1 reale Veränderungen herbei. Es gibt also Realitäten, die unkörperlich sind.

Die Realität der Welt 3, sagt Popper weiter, verlangt die der Welt 2. Nicht allein deshalb, weil sie deren Wirkung ist (und wenn die Wirkung real ist, muß die Ursache es erst recht sein), sondern auch deswegen, weil die Wechselwirkung zwischen Welt 3 und Welt 1 einzig vermittels geistiger Vorgänge (die der Welt 2 angehören) möglich ist.

Popper schließt zusammenfassend: Neben der physikalischen Realität (Welt 1) existieren die Welten 2 und 3 (die subjektive Realität, die wir »Geist« nennen, und ihre inkorporierten oder körperlosen Erzeugnisse); diese drei Welten wirken aufeinander ein. Der Geist, »das bewußte Ich«, das sicherlich aus der Evolution der sich selbst organisierenden Materie hervorging, ist etwas Reales, das über das rein Physikalische und Körperliche hinausgeht, auch wenn es dieses zu seiner Existenz benötigt. Deutlicher gesprochen ist der Geist (Welt 2) als etwa Immaterielles, auch wenn er nicht desinkarniert ist noch sich desinkarnieren läßt, vom Gehirn (Welt 1) verschieden, doch mit ihm in Wechselwirkung stehend. Das Ich (der Geist) ist es, das ein Gehirn besitzt, nicht aber ist es das Gehirn, das ein Ich besitzt. Popper geht sogar so weit, daß er sein grundlegendes Einverständnis mit den platonischen Bildern vom Steuermann und der Barke, vom Wagenlenker und dem Wagen, vom Musikanten und dem Musikinstrument bekundet. »Wie Platon gesagt hat, ist der Geist der Steuermann«; das Ich »ist der Ausführende, dessen Instrument das Gehirn ist«; »ich denke, daß das Ich in gewissem Sinn das Gehirn auf die gleiche Weise anschlägt wie ein Pianist das Piano.«

Der *interaktionistische Dualismus* Poppers hat die begeisterte Zustimmung von Eccles erhalten, der nicht der einzige angesehene Neurologe ist, der sich als Dualist erklärt. Schon vor ihm tat das sein Meister Sherrington, und heute begleiten ihn in seiner Auffassung so herausragende Gestalten wie Penfield und Sperry. Das Geist-Gehirn-Problem ist also von der Empirie der Neurologie keineswegs im Sinn des Materialismus gelöst.

2. Geist-Gehirn: das Angebot von Kybernetikern

Der letzte Beitrag zu der Debatte, die uns beschäftigt, geht von einem ganz neuen Gebiet im Zusammenspiel der Wissenschaften aus: von der Beschäftigung mit den Ordinatoren und von der kybernetischen Theorie im allgemeinen. In Wirklichkeit liegen die Bestrebungen, zwischen den lebendigen Organismen und den Maschinen eine Übereinstimmung festzustellen, sehr weit zurück. Man begann sie jedoch erst dann ernstlich in Erwägung zu ziehen, als die Elektronik die Welt der Maschinen revolutionierte und

dermaßen raffiniert und klug arbeitende Apparate schuf, daß sich einem unwillkürlich die faszinierende Frage aufdrängt, ob sie nicht in ihren Funktionsfähigkeiten am Ende mit den Menschen rivalisieren, ja sie sogar überbieten können. Wenn nun aber eine Maschine etwas Intelligentes sein kann, wieso soll man dann nicht die intelligenten Organismen als Maschinen betrachten?

Die Logik des physikalistischen Diskurses nahm diese *Gleichsetzung des Menschen mit der Maschine* im Grunde schon voraus. Der Physikalismus postuliert ja, die gesamte Wirklichkeit auf die Parameter des Physikalischen zu reduzieren. Der Geist ist das Gehirn, doch das Gehirn ist letzten Endes eine physikalische Struktur, die von physikalischen Gesetzen bestimmt wird und physikalische Eigenschaften aufweist. Ein Gesinnungsgenosse Feigls, D. M. Armstrong, drückte sich in diesem Punkt höchst klar aus: Daraus, daß der Geist das Gehirn ist und daß dieses als etwas Biologisches »sich im Prinzip als eine besondere Anwendung der Gesetze der Physik erklären läßt«, folgt, daß »der Mensch nur ein materielles Objekt ist und nur physikalische Eigenschaften besitzt«.

D. Mackay (»Brains, Machines and Persons«) geht noch einen Schritt weiter und getraut sich, die Vermutung auszusprechen, daß »das ganze menschliche Verhalten eines Tages eine mechanische Erklärung erhalten wird« und daß man sich große Hoffnung darauf machen darf, »einen mechanischen Ersatz für die rationalen menschlichen Beschlußfassungen zu finden«.

In dieser gleichen Richtung liegt der wahrscheinlich kategorischste und auch radikalste Ausdruck der Gleichsetzung von Mensch und Maschine, den uns ein spanischer Kybernetiker, Luis Ruiz de Gopegui (»Cibernetica de lo humano«) kürzlich angeboten hat. Fassen wir seine Überlegungen kurz zusammen.

Ausgangspunkt ist die Bekräftigung eines handfesten physikalistischen Monismus und die entsprechende Zurückweisung nicht nur des Dualismus, sondern jedes anderen Materialismus, zumal des Emergentismus. »Die Fortschritte der Kybernetik, Informatik und Neurophysiologie ... haben die Position des physikalistischen Reduktionismus gefestigt.« Ruiz de Gopegui greift einen schon von Armstrong geäußerten Gedanken wieder auf und sagt, der emergentistische Materialismus erscheine ihm lediglich als »mehr oder weniger entstellte moderne, heidnische Version des alten Dualismus«.

Nachdem so das physikalistische Postulat als Hauptprämisse des Diskurses festgelegt ist, schreitet man ohne weiteres zur doppelten Gleichsetzung: zu der von Geist und Gehirn und der von Gehirn und Maschine. »Die neurophysiologischen Forschungsarbeiten der letzten dreißig Jahre beweisen klar, daß die früheren Hypothesen (über die Natur des Geistes) unannehmbar sind«; »wenn man heute analysiert, worin der Geist besteht, ... bleibt keine andere

Lösung als die Annahme, daß es sich um einen materiellen Vorgang handelt. ... Die Geistesprozesse, die in Wirklichkeit als Prozesse von Informationserarbeitung zu verstehen sind, sind echte physikalische Prozesse... Ihrer Struktur nach sind die kosmischen, biologischen und geistigen Vorgänge ein und derselben Natur.« Die natürliche Intelligenz des Menschen und die künstliche Intelligenz der Maschine sind »direktes Produkt der Physik«, unterliegen den gleichen Gesetzen und funktionieren gemäß den gleichen Mechanismen: »Das Denken ist lediglich ein physikalisch-chemischer Vorgang.« Thomas H. Huxley zitierend, schließt Ruiz de Gopegui diese maschinistische Interpretation des Menschen ab mit dem Satz: »Wir sind bewußte Automaten.«

Wenn man jedoch genau hinschaut, ist auch die Maschine – wenigstens potentiell – ein »bewußter Automat«. Das Bewußtsein, genauer gesagt das Selbstbewußtsein, ist nämlich keineswegs ein ausschließliches Privileg des Menschen. »Die intelligenten Maschinen von morgen... werden irgendwie bewußt sein in dem Sinn, daß sie wissen können, was sie tun wollen und warum sie es tun wollen.« Da das Selbstbewußtsein bloß eine Art abstrakten Erkennens ist, muß man, um diese Ebene zu erreichen, bloß die Befähigung zu abstrakten Operationen, welche gewisse Maschinen, wenn auch in bescheidenem Maß, schon jetzt besitzen, noch weiter vervollkommnen. Mit dem Selbstbewußtsein wird die künstliche Intelligenz auch die Qualität der Subjektivität erreichen. Schließlich wird man zum »maschinellen Subjekt« gelangt sein. Bei diesem ganzen Vorgang, worin die Maschine zum Selbstbewußtsein gelangt, spielen die Lernmechanismen eine entscheidende Rolle. Unserem Autor zufolge steht nichts im Wege, daß die künstliche Intelligenz, die schon mit Gedächtnis und Denkfähigkeit ausgestattet ist, sich solche Mechanismen aneignet. »Die verschiedenen Etappen, aus denen sich ein Lernprozeß zusammensetzt, sind alles Operationen, die in Reichweite unserer bescheidenen elektronischen Computer sind.«

Nochmals kurz zusammengefaßt: Weder der rationale Diskurs noch die Lernfähigkeit, noch das Selbstbewußtsein, noch die Subjektivität sind ausschließliche Eigenschaften des Menschen; sie alle können auch einer Maschine zu eigen sein. Es verbleibt allerdings noch eine Fähigkeit, die wegen der mit ihr gegebenen Implikationen ethischer und auch politischer und gesellschaftlicher Natur besonders heikel ist: die Beschluß- und Entscheidungsfähigkeit. Wird letzten Endes wenigstens dies die unüberwindliche Trennungslinie zwischen dem Menschen und der Maschine bilden?

Ruiz de Gopegui ist nicht dieser Meinung. Seines Erachtens ist die »Autonomozentrik«, der Glaube, daß der Mensch ein freies, selbstherrliches Wesen ist, das letzte Reduit der (von der Wissenschaft wiederholt zurückgewiesenen) Neigung des Menschen, sich als von der übrigen Wirklichkeit verschieden und ihr überlegen zu betrachten. Diese Neigung hat der Reihe

nach die Geozentrik – die von den astronomischen Wissenschaften zunichte gemacht worden ist –, die Anthropozentrik – die mit Darwin und den biologischen Wissenschaften hinfällig geworden ist – und schließlich die vorgenannte »Autonomozentrik« erzeugt, die vor der Offensive einer neuen Wissenschaft, der Kybernetik, ebenfalls das Feld räumen muß. Der Mensch wird sich schließlich mit der Evidenz abfinden müssen, daß »sein Gehirn nicht mehr als eine Maschine ist. Da man sich eine Maschine nicht als freies Wesen denken kann, wird die Menschheit zur Einsicht gelangen, daß die individuelle Freiheit keinerlei Sinn hat«, sondern lediglich eine »Fata Morgana« ist.

Zudem hat die Entschluß- und Entscheidungsfähigkeit mit dem freien Willen nichts zu tun; sie gehorcht einer Reihe von Kreisläufen, Programmen und Eingaben,»über die das Individuum keinerlei Kontrolle hat, zumal gerade im Moment der Entscheidung«. Diese ist eine »unerbittliche Folge vorausgehender Ursachen«, die nicht in der eigenen Macht liegen. »Mein Entscheid ist somit durch etwas bestimmt, das ich nicht kontrolliere, und das beraubt mich offensichtlich jeglicher Freiheit.« Das Individuum fühlt sich frei, weil es das tat, was es wollte, doch das, was es wollte, war »gänzlich durch Wirkkräfte bedingt, die es nicht kontrollierte und auch nicht kontrollieren konnte«. Die vier Schritte, in die sich der Akt des Wollens gliedert, d. h. die Konzeption (Erhalt von Information), Abwägung (Verarbeitung der Information), Entscheidung (Wahl der günstigen Alternative) und Ausführung (Willensakt) bilden eine Abfolge, die gemäß »einem kybernetischen Schema« erklärbar ist. Es liegt hier nichts vor, was nicht physikalisch-mechanisch wäre. Somit hindert nichts, daß Maschinen Entscheide, auch »emotionale Entscheide« fällen.

Aus diesem kybernetischen Verständnis des Menschen, welches das Postulat des physikalistischen Reduktionismus bis zu dessen letzten Konsequenzen ausbeutet, ergeben sich einige nicht unwichtige Fragen. Statt sie, weil sie wahrscheinlich unpopulär sind, zu verheimlichen, formuliert Ruiz de Gopegui sie in lobenswertem Freimut. Die erste Folgerung ist die Demolierung jeglicher Form von Humanismus, wenn man unter diesem das versteht, daß man dem Menschen irgendeine Überlegenheit über seine Umwelt zuerkennt. Ist diese vorgängige Operation des Austreibens und Abbrechens des Humanen, soweit dieses etwas Einmaliges und Einzigartiges sein mag, vollzogen, so besteht der nächste Schritt darin, daß man die Präzedenzordnung umkehrt. Bis jetzt war der Mensch der Maschine überlegen. Der Tag ist nicht fern, an dem die Maschine dem Menschen überlegen sein wird. »Die intelligenten Maschinen werden die Kontrolle über alles übernehmen, bis sie sich schließlich auch der Welt der Politik bemächtigen werden.« Und eines Tages wird der Mensch bestürzt und resigniert gewahren, daß »eine neue Generation von Computern ... da ist, welche die Gesetze diktiert und aufzwingt, von denen er sich leiten lassen muß«. Härter gesagt: Die Zukunft, die der Mensch zu

erwarten hat, ist die, daß er »Laufbursche für die Aufträge der Roboter der Zukunft« sein wird.

Eine letzte Folge ist das Verschwinden des ethischen Horizonts. Wenn der Mensch nicht frei ist, ist er auch nicht verantwortlich. Die Moral läßt sich auf die Soziologie und die Psychologie reduzieren, die ihrerseits über das Biologische auf die Physik zurückzuführen sind. Es kommt nicht darauf an, »ob etwas innerlich gut oder schlecht, klug oder dumm usw. ist, sondern ob es gut oder schlecht programmiert ist«. Mit der Abschaffung der individuellen Freiheit wird übrigens auch der Begriff soziale Freiheiten abgeschafft. Infolgedessen werden »die jetzt bestehenden politischen Strukturen, die vor allem auf der Idee der individuellen Freiheit gründen, vollständig erneuert werden«. Der Sinn des Ausdrucks »erneuert« (der in diesem Kontext euphemistisch erscheint) wird unverhohlen im folgenden Satz präzisiert: »Die ganze Welt hält sich und fühlt sich ›kraft des Naturrechts‹ frei. Die Freiheit ist zu einem neuen Opium des Volkes geworden. Diese Nervenstruktur zu ändern, wird eine gewaltige Evolutionsanstrengung erfordern.«

Die entworfene Übersicht gibt zu einigen Überlegungen Anlaß. Natürlich beziehen sich diese Gedanken in erster Linie auf den physikalistischen Monismus und vor allem auf die letzten Folgerungen, welche die Theoretiker der Kybernetik daraus ableiten. Beginnen wir deshalb mit ihnen.

Die von Ruiz de Gopegui vertretene Position kann als allzu extrem erscheinen, um ernst genommen zu werden. Meines Erachtens wäre es jedoch ein schwerer Fehler, ihre Bedeutung zu unterschätzen. Seinem Werk kommt nach meinem Urteil eben das Verdienst zu, daß es den Mut hatte, eine Grundhypothese ganz zu Ende zu denken, und zwar laut und in einer unmißverständlichen Sprache. Die Botschaft von Ruiz de Gopegui ist nicht originell: Armstrong, Turing, Mackay u. a. m. haben sie in ihren Hauptlinien vorweggenommen. Eigentümlich hingegen ist der Ton, in dem sie vorgetragen wird. Ausdrücklich oder stillschweigend ist die Substanz dieser Botschaft im Geist und im Herzen vieler unserer Zeitgenossen vorhanden, die von der Wissenschaft und Technik fasziniert und dazu bereit sind, an all das zu glauben, was eine gewisse technisch-wissenschaftliche Rationalität ihnen sagt. In Wirklichkeit befinden wir uns vor einer weiteren Äußerung des schon schwindenden »Glaubens an den Fortschritt«, des Glaubens, daß die Spitzentechnologie eine Verlängerung der Fälligkeitsfrist erlaube. Trotzdem wird das Abstoßende der von Ruiz de Gopegui formulierten Folgerungen viele, die zwar seinen Prämissen beipflichten, davon abhalten, mit seinen Schlüssen einigzugehen. Das Buch des spanischen Kybernetikers bietet somit den nicht geringen Vorteil, zu einer heilsamen Ausübung der Unterscheidung der Geister zu dienen.

Im übrigen ist eine metaphysische oder theologische Widerlegung dieser Deutung des Menschen nicht am Platz, weil sie für unseren Gesprächspartner

nicht in Ordnung wäre. Auf dem Boden, auf den der Physikalismus die Debatte gestellt hat, ist die einzige Entscheidungsinstanz empirischer Natur: Die Wissenschaft wird morgen beweisen, was man heute voraussagt. Angesichts dieser Argumentationsweise (Popper nennt sie hohnlächelnd »verheißender Materialismus«) bleiben andere Arten des Denkens in der Schwebe und ist einzig die Praxis des *wait and see* möglich: Man muß warten und sehen, ob so wunderbare Vorhersagen in Erfüllung gehen. Von unterschiedlichen philosophischen und theologischen Positionen aus kann man sicher sein, daß dieser verheißungsvolle Materialismus sein Wort nicht halten wird. Doch wie soll man seine Anhänger von der Undurchführbarkeit dessen, was ihnen vorschwebt, überzeugen?

Man kann (und muß) höchstens Bemerkungen formeller Natur machen. Beispielsweise die folgenden:

a) Da bedeutende heutige Neurologen (Eccles, Penfield, Sperry) die Identität von Geist und Gehirn entschieden zurückweisen, stimmt es nicht, daß die heutige Neurologie diese Identität »beweist«, wie Armstrong und Ruiz de Gopegui wiederholt behaupten.

b) Da ein sehr starker Strang des modernen materialistischen Monismus (Emergentisten, dialektische Materialisten) gegen den physikalistischen Reduktionismus offen Krieg führt, stimmt es nicht, daß die Identität zwischen Gehirn und Maschine heute erhärtet ist, wie Ruiz de Gopegui in seinem unerschütterlichen Optimismus meint.

c) In einer intellektuellen Ehrlichkeit, die ihn ehrt, verbirgt Ruiz de Gopegui – wie schon Feigl und Armstrong – nicht die dunklen Punkte, die in seiner Theorie noch zu erhellen sind: Man weiß nicht, was das Gedächtnis ist, wie eine Melodie entsteht, wie man zum Verständnis von etwas bisher Unverstandenem gelangt, wo das Selbstbewußtsein anzusiedeln ist und schließlich, was die Materie ist (»Ein großes Problem: der richtige Begriff von Materie, der von den Wissenschaftlern noch nicht klar erklärt worden ist«).

Kann angesichts dieser Lücken, welche neuralgische Punkte der mechanistischen Hypothese betreffen, diese etwas mehr darstellen als eine sehr gewagte Vermutung? Ein Beispiel für die unerschrockene Ungeniertheit, mit der Ruiz de Gopegui seine Position verteidigt, bietet er selbst in einem Abschnitt, der seine Einstellung umreißt: »Sowohl vom ontologischen als auch vom epistemologischen Standpunkt aus sind fundierte Gründe vorhanden, um anzunehmen, daß das Universum ... reduktionistisch ist, obwohl ein beträchtlicher Teil der heutigen Philosophen und Wissenschaftler das Gegenteil denken.«

Wenn wir vom physikalistischen Monismus zum andern Extrem, zum interaktionistischen Dualismus Poppers übergehen, bleiben die Verlegenheiten bestehen. In einem ersten Moment scheint die von Popper vorgelegte Interpretation des Geistes der emergentistischen Erklärung recht verwandt.

Deswegen bildet sein spektakulärer Rückgriff auf eine platonische Auffassung der Beziehung zwischen Geist und Gehirn (Seele und Körper) eine doppelte Enttäuschung. Dieses Verständnis distanziert sich polar nicht nur von den gängigen Materialismen, sondern auch von der heute geltenden biblischen und theologischen Anthropologie. Das Gehirn (der Körper) wird hier, wie zu den besseren Zeiten des Cartesianismus, wieder zu der *res extensa,* zu einem durch die *res cogitans* geleiteten Mechanismus, zu etwas Entseeltem, und dem Geist bleibt nichts anderes mehr übrig als »der Geist in der Maschine« zu sein. Damit berühren sich die Extreme einmal mehr: Der Mensch des Dualismus steht dem Roboter des physikalistischen Monismus nicht so fern, wie es scheint.

Was den Emergentismus anbelangt, so weist er gegenüber dem Physikalismus unleugbare Vorteile auf: Er anerkennt die qualitativen Unterschiede, die zwischen den verschiedenen Wesen auf der Welt bestehen, und vor allem ermöglicht er eine humanistische Deutung der Wirklichkeit. Der Mensch unterscheidet sich wesentlich von seiner Umwelt, von der er sich nicht ableiten läßt und der er ontologisch überlegen ist. Da der Geist eine aus dem Gehirn hervorgehende Qualität ist, kann man nicht ohne weiteres sagen, daß Geist und Gehirn identisch sind. Der Geist weist einige Eigenschaften und Funktionsfähigkeiten auf, die über das rein Biologische und Physiologische und erst recht über das Physikalische hinausgehen. Zudem gibt der emergentistische Monismus gegenüber dem Dualismus Auskunft darüber, daß sich das inkarnierte Ich als psychosomatische Einheit erfährt. Das menschliche Wesen ist nicht die Summe, die sich aus der Wechselwirkung von zwei Wesen oder aus ihrer rein zufälligen und zeitweiligen Vereinigung ergibt, sondern es bildet ontologisch ein einziges Wesen, obschon es verwunderlich ausgestattet ist, um mit seiner besonderen Seinsbeschaffenheit den ganzen Bogen des Realen abzudecken, vom Physikalischen über das Chemische und das Biologische bis zum Psychischen.

Die Seele des Heils

Von Rémi Brague

Kürzlich ist mir, recht verstaubt, wieder der Katechismus in die Hände geraten, den ich in den fünfziger Jahren gebraucht hatte. Wie verwundert war ich, als ich feststellte, daß darin auf fast jeder Seite das Wort »Seele« vorkam. Die christliche Botschaft, die ich mir damals als Kind aneignen sollte, wurde fast ausschließlich mit dem Begriff »Seele« zum Ausdruck gebracht. Heute ist man von dieser Inflation ganz abgekommen, und das christliche Reden geht mit diesem Begriff nun im Gegenteil seltsam zurückhaltend um. Man will vom »Menschen«, von der »Person« sprechen, nicht aber von der »Seele«. Man rechtfertigt diese Zurückhaltung mit Gründen, die der Exegese und der Philosophie entnommen sind. Da aber diese Zurückhaltung nicht nur im christlichen Reden geübt wird, ist es nicht ausgeschlossen, daß man auf die Exegese deswegen so gern gehorcht hat, weil sie die Versuchung verstärkt, sich an eine Umwelt anzupassen, in der »Seele« zu einem unziemlichen Wort geworden war [1].

Haben wir es nötig, von Seele zu sprechen?

Vielleicht geht die allgemeine Stoßrichtung der Kultur, wenigstens in Frankreich, einem dieser Umschwünge entgegen, mit denen diese vertraut ist, ja einer dieser »Rückkehren«, die in der Presse Schlagzeilen machen. Obwohl man nämlich das Wort »Seele« nicht gern in den Mund nimmt, liegt es am Konvergenzpunkt gewisser heutiger Gedanken und bildet ihren unsichtbaren Herd. Ein paar Beispiele: a) Wie soll man sich die »Menschenwürde«, ja die vielbesungenen »Menschenrechte« usw. denken, wenn man sich weigert, sich dabei auf das zu beziehen, was man, um es zu disqualifizieren, als »Metaphysik« bezeichnet – in diesem Fall auf einen Personenbegriff, der den Begriff »Seele« impliziert? Umgekehrt: Auf was hat es die Ideologie abgesehen, wenn sie um Zustimmung ersucht – nicht um ein Lippenbekenntnis, sondern um ein ehrliches, totales Engagement? Was will sie leeren, um es mit sich zu erfüllen? Was wiederzuentdecken wird man veranlaßt, wenn man ihr entwischt?[2] b) Wir werden uns immer mehr bewußt, wie die Disziplin, die uns

1 Ein Beispiel dieses Geisteszustandes findet sich in Michel Tournier, Le vent paraclet (NRF, Folio), Kap. 3, S. 156.

2 Vgl. Michel Henry, Le concept d'âme a-t-il un sens? In: »Revue Philosophique de Louvain« 64 (1966), S. 5-33.

durch das Erlernen der wissenschaftlichen Rationalität und durch die technische Natureroberung auferlegt worden ist, uns ermutigt hat, den Menschen nach seinem abstraktesten Intellekt zu bewerten und sodann zu definieren. In Reaktion darauf werden wir bewogen, das Empfindungsvermögen, das Gemüt, die Phantasie usw. wiederzuentdecken und zu rehabilitieren; ja, den Besten gelingt es, die Seinsweise der Subjektivität in ihrer Originalität zu begreifen.[3] Wie soll man diesen neu zu entdeckenden Bereich benennen? Wenn man nicht von »Seele« sprechen will, spricht man von *»meinem* Leib« , vom »erlebten, lebendigen (beseelten) eigenen Leib« und führt so von neuem das ein, was das Wort »Seele« frei und offen sagt. c) Worauf zielt eigentlich das Suchen nach »Aufrichtigkeit«, »Echtheit« in der Selbstbejahung oder in den interpersonalen Beziehungen? Als was soll man diesen Urgrund bezeichnen, von dem her sich der redliche Mensch äußert? Wie soll man den Gegenstand einer wahren Beziehung benennen, was sich nicht bloß auf die gesellschaftlichen Masken bezieht usw.?

Ganz abgesehen von einer (relativen) Absenz oder einer (eventuellen) Rückkehr der Seele in der heutigen Kultur, ist die Frage nach der Beziehung dieses Begriffs zum Christentum zu stellen, das heute nicht weniger und nicht mehr unaktuell ist als gestern oder morgen. Nun aber ist meines Erachtens die christliche Idee von der Seele unabhängig davon, wie man das, was dieser Begriff bezeichnet, in der Philosophie oder in der Naturwissenschaft (oder vielmehr in der Philosophie der Wissenschaftler) aufnimmt, und erst recht unabhängig von der Ebbe und Flut des kollektiven Empfindens. Man kann, wenn man Philosoph ist, mehr oder weniger Mühe haben, diese Idee zu begreifen; es kann einem, wenn man Journalist ist, mehr oder weniger schwer fallen, davon zu sprechen – all das betrifft die christliche Botschaft und das, was sie über die Seele zu sagen hat, nicht direkt. Ich werde hier deshalb ganz absehen von den die Seele betreffenden Problemen, mit denen sich die Philosophie befaßt (die »Beziehung zwischen der körperlichen und der inneren Verfassung des Menschen«, die persönliche Identität, die Frage: Können die Maschinen denken? usw.), absehen auch davon, daß ihre Lösung im einen oder anderen Sinn die christliche Lehre glaubwürdiger oder unglaubwürdiger macht, eine einzige Frage stellen: Benötigt die christliche Botschaft den Begriff »Seele«?

Beginnen wir mit etwas, das jedermann weiß: Die Idee »Seele« ist nicht eine Eigentümlichkeit des Christentums, selbst nicht der biblischen Tradition im allgemeinen. Sie ist in verschiedenen Formen in Kulturräumen anzutreffen, die dieser Tradition fernstehen, in den Religionen, die sich daselbst entwickelt haben; sie ist dort schon vor der biblischen Offenbarung philo-

3 Vgl. die Stilblütensammlung von James Barr, The Semantics of Biblical Language. Oxford, University Press 1960.

sophisch ausgearbeitet worden und zwar, wie im »Phädon« Platons oder in der Schrift »Von der Seele« des Aristoteles, außergewöhnlich hochrangig. Für jemand, der nach einem auf das »spezifisch Christliche« reduzierten Christentum sucht, wäre es verführerisch, vom Begriff »Seele« als von etwas Unlauterem abzusehen.

Dies umso mehr, als in der Bibel selbst die Idee »Seele« unscharf ist. So haben die Wörter, die wir mit »Seele« wiederzugeben geneigt sind, auch weitere, weniger sagende Bedeutungen. Das Wort »Seele« dient z.B. im Hebräischen wie in anderen semitischen Sprachen auch dazu, das Reflexivpronomen wiederzugeben. Dafür läßt sich die Idee »Person« durch andere Wörter ausdrücken, die in anderem Zusammenhang mit »Fleisch« usw. zu übersetzen sind. Man kann so in der Verwendung der Wörter eine implizite »semitische« oder »biblische« Anthropologie wahrnehmen wollen. Aber auch abgesehen von den methodischen Problemen, die eine solche Forschung auf der Sprachebene aufwirft [4], muß man sich auch noch fragen, ob solche Vorstellungen normativ sind. Gehören sie mehr zum Glaubensinhalt als beispielsweise das Bild einer dreistöckigen Welt (die »oberen Wasser«), das die Schöpfungserzählung voraussetzt?

Wenn wir nun nicht mehr Wörtern, sondern mehr oder weniger deutlichen Erklärungen nachgehen, in denen sich ein Verständnis des Menschen äußert, stoßen wir, statt auf ein »biblisches« Denken, auf eine Vielfalt anthropologischer Vorstellungen, die sich nicht immer miteinander vereinbaren lassen. So trennt z.B. eine ganze Welt den Menschen als »lebendige Seele« der Genesis (2,7) vom Bild des Leibes, der die Seele beschwert, im Buch der Weisheit (9,15). Man erreicht erst dann ein einheitliches »biblisches Denken«, wenn man stillschweigend gewisse Texte beiseite läßt und sich so einen persönlichen Kanon gibt. Die Texte des Neuen Testaments weisen die gleiche Vieldeutigkeit auf, die übrigens die eines buntgescheckten Kulturmilieus ist, in das seit mehreren Generationen ein selbst keine Einheit bildender Hellenismus eingedrungen war (von der Volksphilosophie bis zur erhabensten, aber engen Kreisen vorbehaltenen Philosophie). In diesem Milieu empfand man, wie es scheint, die Idee einer unsterblichen Seele als ursprünglich griechisch, ohne daß man sie jedoch deswegen zurückgewiesen hätte. Im Gegenteil verwendet das Neue Testament die Terminologie »Seele«. Es läßt Christus sagen, man solle sich nicht fürchten »vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können« (Mt 10,28), um dann jedoch sogleich den zu erwähnen, der »Seele und Leib« in die Gehenna stürzen kann. Der Begriff »Unsterblichkeit« kommt darin jedoch nur einmal vor im Zusammenhang mit der Auferstehung

4 Dies gibt in bezug auf die essenische Vergeltungsvorstellung Flavius Josephus zu verstehen. In: Jüdischer Krieg II, 8, 11.

des Leibes (1 Kor 15, 33f.). Dafür ist wiederholt vom »Heil der Seele« die Rede (Jak 1,21; 5,20; 1 Ptr 1,9; vgl. auch Hebr 10,39).

Von diesem Ausdruck, scheint mir, sollten wir ausgehen. »Seele« bezeichnet hier den Gegenstand, die Stätte, den Bezugspunkt des Heils. Somit stellt sich die Frage: In welcher Beziehung ist das Heil »Seelenheil«? Ist da, wo es darum geht, das zu nennen, was des Heils teilhaftig wird, der Begriff »Seele« am Platz? Im folgenden möchte ich antworten, daß die Idee »Heil«, die in der Bibel und in der christlichen Botschaft enthalten ist, Dimensionen aufweist, welche die Wiedergabe mit »*Seelen*heil« nicht nur möglich, sondern sogar ganz besonders berechtigt machen.

Das Heil als Leben

Der Ausgangspunkt zu dieser Untersuchung muß die Heilsidee selbst sein. Diese Idee ist ja keineswegs selbstverständlich. Nicht alle sind unwillkürlich von der Notwendigkeit eines Heils überzeugt, und auch nicht jede Religion bringt ein derartiges Anliegen mit sich. Man kann sich, wenn man ein höchstes Prinzip (einen »Gott«) annimmt, damit begnügen, es um das zu bitten, was ein jeder von Natur aus wünscht: um das persönliche Wohlergehen und das der Gesellschaft, um Fruchtbarkeit der Erde, um Sieg über die Feinde usw. Man kann auch an einem Heil arbeiten, für das kein Eingreifen von außen erfordert ist, sondern das man sich selbst verschaffen kann, sei es kollektiv durch politisches Handeln, sei es individuell durch denkerisches oder sittliches Bemühen. Man kann auch die sittliche Anstrengung als den wahren Kult auffassen, den wir Gott zu erweisen haben, ohne daß wir berechtigt wären, ihn um unsere »Rettung« zu bitten. Man wird ihn bitten, die von ihm erhaltenen Kräfte, für die man ihm danken wird, in uns zu verstärken, und uns auf dem rechten Weg zu leiten, ohne daß man irgendwie etwas zu erhoffen hätte, das man als »Heil« bezeichnen könnte. »Heil« besagt einen Umbruch, ein Herausgerissenwerden aus einer Situation, die man nicht bloß von einem Hindernis oder von einer zufälligen zeitweiligen Einschränkung betroffen sieht, sondern als radikal verpfuschte Situation empfindet, wo nichts mehr zu machen ist, und die man nur durch einen totalen Umschwung beheben kann. Er muß total sein, weil wir vom Übel total verseucht sind und somit unfähig, uns, um daraus herauszukommen, auf einen Teil von uns zu stützen, der schadlos geblieben wäre; deshalb sehen wir uns gezwungen, uns der Hand zu überlassen, die eine absolute Unschuld uns aus einem absoluten Anderswo entgegenstreckt.

Daraus also geht der Heilsgedanke hervor. »Heil« kann seiner Natur nach verschieden verstanden werden. Die Hand, die uns z.B. der wieder in die Höhle hinabgestiegene Philosoph bei Platon entgegenstreckt, muß uns zum Licht des Guten bringen; die der buddhistischen Fürsprecher *(avalokitèsvara)*

wird uns zur Auslöschung des Begehrens führen. Das Heil hingegen, wie die Bibel es sich vorstellt, ob nun das Wort »Heil« ausgesprochen wird oder nicht, ist *Leben*. Aus diesem Zentralgedanken sind die Konsequenzen zu ziehen.

Zu Beginn sieht man dieses Leben höchst konkret darin, daß man in Frieden sein Land bewohnen und daraus die Mittel zu seinem Unterhalt ziehen kann (vgl. die Liste der verheißenden Segnungen in Dtn 28, 1-14). Am Ende, zur Zeit Christi, verschmilzt dieser Lebensbegriff mit der Heilsidee. Das Heil wird das Leben sein, das Leben der künftigen Welt, das ewige Leben usw. Die Ausdrücke überschneiden sich, da die neue Konzeption die aus der alten hervorgegangenen Wörter beibehält, so daß die alte Auffassung nicht so sehr ersetzt als vertieft wird. Man wird so vom »Land der Lebendigen« sprechen oder vom »Anteilerhalten am Leben« *(klēronomein tēn zōēn)*.[5] Diese Entwicklung und Mischung geht von einer Ebene aus, wo nichts sich deutlich abzuheben scheint von dem, was die gröbste Art von Heidentum, die man sich denken kann, von den Göttern erbitten würde.

Nichts, wenn nicht eben ein Element, das allen irdischen Gütern eine eigene Tönung gibt und, zu Ende gedacht, zum Keim eines Darüberhinauswachsens wird. Man sieht das im Dekalog: Wer Vater und Mutter ehrt, wird lange leben »in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt« (Ex 20, 12), nachdem er das Land verheißen hat (Dtn 11, 21). Das zu wählende Leben ist »in der Liebe zum Herrn« zu leben, im Gehorsam gegenüber Gott und in Vereinigung mit ihm, der das Leben und die Länge der Tage ist und allein einen festen Platz im verheißenden Land geben kann (vgl. Dtn 30, 19f.). Die Heilsidee, um die es hier geht, wurzelt im zentralen Erlebnis Israels. Dieses fühlt sich nicht bodenständig, es ist nicht aus dem Land herausgewachsen.Es hat dieses erhalten und mit ihm Lebensunterhalt und Wohnung. Es bewohnt Felder, die es nicht gepflügt, Häuser, die es nicht erbaut hat (Jos 24,13; Dtn 6,10 und, negativ, 28,30).

Die Auffassung, daß das Land Gott, bzw. den Göttern, gehört, teilt Israel mit anderen Völkern. Einzigartig aber ist, daß ihm das Land in einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte gegeben wurde. Diese Erfahrung gibt dem Heilsverständnis, das Israel nach und nach entwickelt, einen ungemein radikalen Charakter. Das Heil könnte nichts anderes sein als das Ergebnis eines göttlichen Eingreifens, das eine Ordnung wiederherstellt, die gestört worden war. Diese Ordnung würde in diesem Fall als selbstverständlich, als ein natürlicher Zustand angesehen. Israel hingegen betrachtet selbst sein Dasein als Ergebnis einer heilbringenden Intervention, des Auszugs aus Ägypten. Dieser erhält gewisse Züge der babylonischen Schöpfungserzählungen (der Sieg über die Urwasser schimmert im Bericht über den Durchzug

5 Sämtliche Belegstellen finden sich in Paul Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Tübingen ^{2}1934. S. 341 f. und 362 f.

durch das Rote Meer durch), doch diese werden aus der mythischen »Zeit« auf eine Vergangenheit übertragen, von der man annimmt, daß sie in Kontinuität mit der Geschichte steht, die Israel erlebt hat. Wenn das Heil Leben ist, dann folglich deswegen, weil das Leben des Volkes auf seinem Boden schon von Anfang an Heil ist. Das Leben selbst ist Heil und nicht nur das Überleben, das auf ein »natürliches« und somit selbstverständliches Leben folgen würde. Da das Heil am Anfang steht, begreift man, daß die Reflexion Israels über sein Heil in die Schöpfungsidee einmündet.

Das bewohnte Land ist von Gott geschenkt. Dieser kann es geben, weil er es besitzt. Auf dem verheißenen Boden wohnen, heißt somit bei Gott wohnen, und zwar nicht erst von dem Zeitpunkt an, wo dieser in eine privilegierte Stätte, seinen Tempel umzieht und daselbst residiert. Man wohnt nicht bei Gott, ohne daß man mit ihm zusammenwohnt. Das Heil, das Leben bei Gott wird so zu einem Leben mit Gott. Dessen Nähe macht glücklich: »Zu deiner Rechten herrscht Wonne für alle Zeit« (Ps 16,11). Doch um bei Gott zu leben, muß man sich an den Bund halten, der gleichsam der mit ihm geschlossene Pachtvertrag oder auch der Knigge ist, nach dem man sich richten muß, um sich wie er zu verhalten. Wie im Gleichnis vom Hochzeitsmahl muß man, wenn man eingeladen ist, sich entsprechend anziehen (vgl. Mt 22,11). Diese feine Lebensart, an die man sich halten muß, um mit Gott zu leben, ersieht man aus dem Gesetz. Dieses ist nicht einfach eine Gesamtheit von Bedingungen, deren Respektierung dem Menschen das Wohlgefallen Gottes sichern würde. Es ist vor allem ein Fenster, durch das man auf das Verhalten Gottes sehen kann; es überträgt dieses in ein Register des menschlichen Verhaltens. Die Vollkommenheit in der Beobachtung des Gesetzes richtet sich auf die Vollkommenheit Gottes aus, der dessen Urheber ist (vgl. Lev 11,45; 19,2).

Heil geschieht also dadurch, daß man sich das göttliche Verhalten zu eigen macht, wie das zum Leben im Lande Gottes gehört. Der Forderung eines Gott entsprechenden sittlichen Verhaltens geht das Wohnen bei ihm voraus. Das Geschenk bringt die Forderung mit sich, geht aber deren Umsetzung in die Tat voraus. Wie wir sahen, muß das Heil, um Heil zu sein, ein Herausgerissenwerden, einen Umbruch mit sich bringen. Dieser Aspekt ist in der Erfahrung Israels vorhanden, aber sozusagen vom Ende aus: nicht vom Übel aus, das man in der »natürlichen« Welt verspürt (ob es sich nun um ein materielles oder leibliches oder politisches usw. Übel handelt oder um eine metaphysische Angst im Sinn der Gnosis), sondern im Blick auf die göttliche Gabe. Diese Gabe besteht in einer immer tieferen Gemeinschaft mit Gott, die uns als ungeeignet erweist, sie ins Leben umzusetzen, als unfähig, uns auf sie einzustellen, und als geheime Komplizen des Todes. Die Distanz, die den Umbruch notwendig macht, damit Heil da sei, ist der Abstand zwischen der Heiligkeit Gottes und unserer Sünde.

Sie ist aber nicht nur das. Sie besteht insbesondere nicht im ontologischen Niveauunterschied, die zwei Seinsebenen, eine höhere und eine tiefere, voneinander trennt. Infolgedessen besteht das Heil nicht darin, daß man zugunsten einer höheren Wirklichkeitsebene, die von Natur aus gut wäre, eine untere Ebene aufgibt, auf der sich beispielsweise die Materie, der Leib, die Individualität, die Sinnenwelt oder auch die Wechselfälle unseres Lebens, all das, was uns zu den Individuen macht, die wir sind, befänden. Das Heil im biblischen und christlichen Sinn verdankt seiner Verwurzelung im Leben des verheißenden Landes, daß es nicht in der Zurückweisung von irgend etwas besteht, das zu unserem Wesen gehört, sondern daß es all das in der Anerkenntnis dessen, der es uns gibt, rekapituliert. Die Sinnenwelt ist ja »sehr gut«, denn der Schöpfer hat das von ihr ausdrücklich gesagt; die Vielfalt ist gut, denn sie ist auch im trinitarischen Leben Gottes vorhanden; das geschichtliche Werden ist gut, denn der Logos ist durch die Propheten und sodann durch seine Inkarnation in diese Geschichte eingetreten.

Das Lebensprinzip

Bis jetzt wurde im Zusammenhang mit dem Heil, wie die Offenbarung es versteht, das Wort »Seele« nicht ausgesprochen. Wie immer auch man jedoch die Ausdrücke verwenden mag, ist meines Erachtens der unter diesem Wort liegende Inhalt für diese Auffassung des Heils wie gemacht: Das Heil im biblischen und christlichen Sinn betrifft die Seele, weil es ein Leben ist. Seit den fernsten Zeiten, ja so weit man in der Geschichte zurückgehen kann und in den verschiedensten Kulturen (auch der der Hellenen und der »Semiten«) erhält das Lebensprinzip, das oft mit dem Atem, mit dem, was lebendig macht und dessen Wegfall den Tod bedeutet, in Beziehung gebracht wird, die Bezeichnung »Seele«. Wenn die Seele das Lebensprinzip ist, wird ein gerettetes Leben, d. h. ein Leben, das nicht nur nach einer zeitweiligen Entgleisung wieder ins Gleis gebracht, sondern von Grund auf regeneriert worden ist, sich bis zum Lebensprinzip erstrecken und Seelenheil sein müssen. Ein Heil, das Leben ist, muß Heil der Seele sein.

Welches ist nun aber dieses »Leben«? Welches Leben bedarf zu seiner Erklärung des Begriffs Seele, und welches Leben verdient, daß man, um dessen Heil zu sichern, diesen Begriff einführt? Wenn das Leben auf verschiedenen Ebenen gedacht wird, wird sich auch die Seele in verschiedenen Ebenen gliedern, die dem Lebenstypus entsprechen werden, dessen Prinzip sie jeweils ist. Das legt der älteste und einflußreichste der auf uns gekommenen philosophischen Traktate über die Seele dar, der des Aristoteles. Wir lesen darin, daß eine »vegetative Seele« für das vegetative Leben zuständig ist, das wir mit den Pflanzen gemeinsam haben (wir würden sagen: für die Ernährungs- und Fortpflanzungsfunktionen), eine «perzeptive Seele«

des Sinnenlebens und eine »intellektive Seele« der höheren Funktionen, der Intelligenz. Jedesmal beruft man sich auf die Seele (oder eine Seele) als auf das Prinzip eines gewissen Lebenstypus. In unserem Fall ist der entscheidende Punkt nicht die Art und Weise, wie dieses Prinzip definiert wird, ja nicht einmal der Ausdruck »Seele«, der es bezeichnet, sondern das Leben, das er zu beschreiben ermöglicht und das übrigens das eigentliche Thema des aristotelischen Traktates ist.[6] Merken wir uns, daß die Ideen »Seele« und »Leben« sozusagen phasengleich sind; der Begriff »Seele«, dessen man bedarf, ändert sich je nach dem Begriff »Leben«, den man sich vorher gemacht hat.

Unseren Zeitgenossen, in denen hierin immer noch der cartesianische Mechanismus (das Lebewesen als Maschine) nachwirkt, widerstrebt es, das im Leib vorhandene Leben, das diesen von der regungslosen – »entseelten«, wie wir dennoch sagen – Leiche unterscheidet, »Seele« zu nennen. Wir behalten im allgemeinen den Ausdruck »Seele« den höchsten Lebensfunktionen vor, für die die vernünftige Seele, die wir auch »Geist« nennen, verantwortlich ist. Man kann diesen Wortgebrauch als einen Sachverhalt und nichts mehr akzeptieren. Man kann versuchen, ohne den Begriff »Seele« auszukommen. Ob man ihn nicht verstohlen wieder einführt (unter verschiedenen Benennungen), ist etwas, das uns hier nicht angeht ... Wie dem auch sein mag, bleibt die Frage, welche Idee vom Leben man sich macht, meines Erachtens hierin entscheidend, selbst nachdem man den Fall der sogenannten »niederen« Funktionen ausgeklammert hat. Wenn man nämlich im menschlichen Leben nur das sieht, was imstande ist, die gleichen Funktionen vorzunehmen wie ein Computer, muß man dafür nicht nach dem Begriff »Seele« greifen. Nur fragt es sich, ob das menschliche Leben dem Biologischen oder der Intelligenz (das englische *mind* würde hier besser passen ...) angehört und ob eine feinere Analyse der Intelligenz nicht dazu führen würde, von so etwas wie von einer Seele zu sprechen.

Das menschliche Leben ist in der Tat nicht nur mehr als das biologische Leben, sondern auch etwas anderes als die Denkfähigkeit. Es ist z.B. das Leben, das wir in einer geschichtlichen Dichte *leben* , oder das Leben, das wir entsprechend gewissen Verhaltensregeln führen; es ist das Leben, das wir unseren Kindern *geben* , aber auch das, das wir den uns Nahestehenden im allgemeinen *machen* (»Er macht ihm das Leben unmöglich«). Es ist glücklich oder unglücklich, ein »schönes Leben« oder »kein Leben«. Es ist *unser* Leben, das wir als eine aus einem Stück bestehende Einheit empfinden und worin es um alles geht.

Das Leben, dessen Prinzip die Seele ist, ist auch und in erster Linie dieses Leben. Die Seele ist Prinzip der Bewegung und zwar nicht bloß einer mechanischen Bewegung (wie in einem »dessin *animé*«, »Zeichentrickfilm«),

6 Aristoteles, Traktat über die Seele, II, 1 und 4, 415 b 8.

sondern einer Bahn, die einheitlich ist und sich unablässig in ihrer Einheit totalisiert und rekapituliert. Deswegen, weil sie im Dienst eines Lebens stehen, das sich auf diese Bahn eingelassen hat, erhalten alle Seelenfunktionen, welche die Psychologie unterscheidet, einen eigenartigen Sinn. So ist die Seele z.B. nicht nur das, was Freude oder Schmerz empfindet, sondern das, was *sich* glücklich oder unglücklich fühlt. Dazu gehört einerseits die Befähigung, sich selbst zu verspüren, andererseits die Fähigkeit, das gesamte Leben durch das jeweilige Glück oder Unglück betroffen und mit einem anderen Sinn versehen wahrzunehmen. Desgleichen ist die Seele nicht allein das, was dieses oder jenes vergangene Ereignis mehr oder weniger deutlich im Gedächtnis behält; sie ist auch das, was weiß, daß dieses Ereignis *mir* zugestoßen ist, und somit das, was die Identität des Subjekts bewahrt.

Wenn der menschliche Charakter des Lebens, das wir leben, sämtliche Dimensionen dessen betrifft, wovon die Psychologie handelt, kann die Seele nicht gewissermaßen eine Ebene sein, die über den anderen läge, ein oberer Stock, dessen Vorhandensein den Unterbau überhaupt nicht beträfe. Die Seele ist nicht etwas, das im Menschen ist oder dem Menschen gehört (deshalb kann man nicht ohne Vorbehalt sagen, daß der Mensch eine Seele *hat*), sondern sie ist die Seinsweise des ganzen Menschen. Insbesondere ist die Seele nicht einfach mit den höheren Funktionen des menschlichen Geistes identisch, und sie ist nicht mehr oder weniger intensiv je nach der »Intelligenz« des betreffenden Menschen.

Die Seele macht die Einheit des Menschen aus. Diese Einheit ist jedoch, wie gesagt, eben die eines Lebens. Ein Leben, das von Grund auf das Gepräge der Einmaligkeit trägt, kann als Schicksal (*destin*) bezeichnet werden, wenn man darunter nicht etwas versteht, das von außen her auf der Freiheit läge, sondern eine Schicksalsbestimmung (*destination*), eine durch einen Ur-Anstoß gegebene Ausrichtung auf ein Ziel. Die Einheit des Menschen besteht in mehr als im Weiterbestehen einer Substanz, die unter der Buntscheckigkeit der Wechselfälle fortbesteht; ein solches Weiterbestehen ist den Dingen zu eigen, und die Kategorie Substanz ist streng genommen nur auf diese anwendbar. Die Einheit des Menschen ist die eines Abenteuers, worin untrennbar voneinander eine Geschichte und ein Projekt liegen.

Daß *ich* es bin, der in dieses Abenteuer verwickelt ist, ist das, was von der Seele zu sprechen ermöglicht. Die Seele macht den Ernst dieses Abenteuers aus. Sie ist nicht so sehr das, was dem Menschen ermöglicht, in Deckung zu gehen, indem er sich eines unzerstörbaren harten Kerns sichert, sondern vielmehr das Herz seines Seins – insofern das Wort »Herz« paradoxerweise das bezeichnet, was zugleich das Zentralste, aber auch das Exponierteste und Fragilste im Menschen ist. Die Seele ist das, was uns unwiderruflich und total engagieren läßt. Sie ist, so man will, unsere Innenwelt; sie ist damit aber auch das, was uns eine echte Außenwelt zu haben ermöglicht, auf die wir

hinausblicken können. Nur was eine Seele »hat«, nur was als Seele existiert, kann der Pol einer Beziehung sein, die auf andere hin radikal offen ist, was in der Liebe gipfelt. Die Seele ist in dem »Seinetwillen« enthalten, ohne das man die Liebe nicht als das definieren kann, was »das Wohl des Geliebten um seinetwillen will«. Und schließlich kann bloß das, was eine Seele hat, den Anruf einer absoluten Liebe vernehmen, die sich an ihn richten und sich ihm schenken will, und gegebenenfalls auf diesen Ruf antworten.

Die christliche Auffassung von der Seele

Im Christentum wird die Seele in letzter Instanz nur durch die Möglichkeit einer derartigen Beziehung zu Gott definiert. Die christliche Auffassung von der Seele deckt sich also nur zum Teil mit der, welche die verschiedenen Anthropologien sich von ihr machen. Diese können in ihr beispielsweise das Identitätsprinzip des Individuums sehen; das Christentum aber präzisiert: Diese Identität verdiente nicht aufrechterhalten zu werden, wenn sie nicht den, dessen Einheit sie ist, zum freien Partner einer Beziehung zu Gott machen würde. Sie können auch in der Seele das Organ erblicken, das die höchsten Wirklichkeiten zu erfassen vermag, deren Betrachtung den Menschen von den sonstigen Lebewesen unterscheidet – es kann sich dabei je nach dem betreffenden Fall um abstrakte Formen (mathematische Idealitäten, sittliche »Werte« usw.), um unstoffliche Intelligenzen (die Engel), ja um das neuplatonische Eine usw. handeln; doch das Christentum präzisiert: Das, worauf die Seele den Blick freigibt, öffnet sich ihr in der Teilhabe an ein und demselben Leben. Das Erfassen besteht dann nicht lediglich in einem Anblick, sondern in Liebe. Da sich die Liebe nicht denken läßt ohne Aufrechterhalten der Distanz, welche die Freiheit ermöglicht, wird dieses Erfassen kein Verschlingen und kein Verschmelzen sein, sondern *Communio*. Für das Christentum ist die Seele deshalb wesentlich und kostbar, weil sie Organ der *Communio* mit Gott ist.

Seele, Weiterleben, Heil

Von Heino Sonnemans

Problemstellung

Seele, so besagt der Titel einer neuen Publikation, sei ein »Problembegriff christlicher Eschatologie«[1]. Nach einer Periode des Schweigens von der Seele, das bis in die Totenliturgie des »Missale Romanum« (1970) vordrang, läßt sich ein erneutes Interesse an der Seele feststellen, das in theologischen Publikationen,[2] in der Literatur[3] und im Vordringen asiatischer Seelenvorstellungen deutlich wird. Die theologische Diskussion um die Seele wurde hauptsächlich von G. Greshake[4] und J. Ratzinger[5] geführt, welcher schon vor dem Schreiben[6] Kardinal Franjo Šepers als Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre der »Rehabilitierung der Seele«[7] Nachdruck verliehen hatte.

In der weiteren Auseinandersetzung zeigte sich, daß nicht nur die Seele, sondern auch die Leiblichkeit der Auferstehung – vielleicht in noch größerem Maße – ein Problembegriff christlicher Eschatologie ist.[8]

Für die Seelenvorstellung im christlichen Glauben bedeutet deren Verhältnis zur platonischen Ausprägung ein oft mißdeutetes Bezugsgefüge, wodurch es – zusammen mit einer theologischen Rezeptionsgeschichte – zu Verkür-

---

1 W. Breuning (Hrsg.), Seele, Problembegriff christlicher Eschatologie (= Quaestiones Disputatae 106). Freiburg 1986 (= Quaestio 106). W. Breuning, Der Mensch und »seine« Seele. In: »Renovatio«, Zeitschrift für das interdisziplinäre Gespräch, 42 (1986), S. 119-126.

2 Vgl. H. Sonnemans, Seele – Unsterblichkeit – Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie (= Freiburger theologische Studien 128). Freiburg 1984.

3 Vgl. P. K. Kurz, »Darumb das seine Seele geerbeitet hat ...« Die Wiederentdeckung der Seele in der zeitgenössischen Literatur. In: »Orientierung« 43 (1979), S. 154-157.

4 G. Greshake, Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte (= Koinonia. Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie 10). Essen 1969. G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (= Quaestiones Disputatae 71).[4] Freiburg/Basel/Wien 1982 (= Quaestio 71).

5 J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (= Kleine katholische Dogmatik 9). [4]Regensburg 1978 (= Eschatologie).

6 Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 11), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1979.

7 Vgl. J. Ratzinger, Jenseits des Todes. In dieser Zeitschrift 3/72, S. 231ff.; sowie ders., Eschatologie, S. 137.

8 Vgl. H. Sonnemans, S. 407-465; sowie den Artikel von G. Greshake, »Seele« in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick. In: Quaestio 106, S. 107-158 und den dort abgedruckten Briefwechsel zwischen G. Greshake und G. Haeffner, S. 180-191.

zungen des Seelenbegriffs kommt. Deswegen soll zunächst der Verstehenshorizont der Begriffsgeschichte bis Platon skizziert werden.

Zum griechisch-platonischen Seelenbegriff

Wenn ein Schüler Platons, welcher seinen Lehrer von der Seele reden hörte, zugleich Homers Epen kannte, so mußte er auf einen tiefgreifenden Begriffswandel von ψυχή stoßen: aus jener homerischen ψυχή, welche als Totenseele im Hades existierte, war bei Platon der Inbegriff des Menschen und seiner Hoffnung über den Tod hinaus geworden. Fürchtete Achilles den Abstieg seiner ψυχή, die das Abbild des ganzen Menschen war, in den Hades,[9] so konnte Sokrates mit demselben Wort ψυχή seine Hoffnung verbinden, nach dem Tod in den wahren Hades zu gelangen, nämlich zu dem guten und weisen Gott *(Phaidon* 80d). Diesen eschatologischen Charakter der Aussage darf man nicht auf eine rein anthropologische Differenz von Leib und Seele verkürzen. Die Fragestellung von Homer zu Platon, welche sich als ein wichtiger Grund der Wandlung des Begriffs ψυχή herausgestellt hat, war eine eschatologische: Was bleibt vom Menschen nach dem Tod?

Vom Totenschatten zur wahren Seinsweise

Homer kennt nur für den verstorbenen Menschen die Begriffe ψυχή und σῶμα; für den lebendigen Menschen gibt es verschiedene Ausdrücke, welche sein »Leben« bedeuten, insbesondere der θυμός. Auch dieser trennt sich im Tod vom lebendigen Menschen (und Tier), aber nur vom Menschen trennt sich auch die ψυχή, das Abbild des ganzen Menschen; sie muß in den Hades; alle ψυχαί müssen dorthin; zurück bleibt das σῶμα, der Leichnam. Bei Homer ist die ψυχή ein eschatologischer Begriff und ein Spezifikum des Menschen. Von der allgemeinen Bestimmung des Todes waren einige Günstlinge des Zeus ausgenommen (Menelaos als Schwiegersohn des Zeus oder Ganymed als sein Liebling).[10] Doch sonst können selbst die Götter das Los des Todes nicht wenden, auch nicht von dem Liebling.[11]

Eine Erweiterung des Jenseitsglaubens wurde durch die Orphik für uns faßbar. Jetzt hat jeder Mensch eine Seele, göttlicher Herkunft und unsterblich. U. von Wilamowitz-Moellendorff hat diese Veränderung der Auffassung vom postmortalen Schicksal des Menschen bei den Zeichen für eine »Revolution des Geistes« an die erste Stelle gesetzt.[12] M. Eliade spricht von einer

9 Texte und Literatur vgl. H. Sonnemans, S. 59ff.; 67ff.

10 Vgl. ebd., S. 68ff.

11 Nachweis ebd., S. 72.

12 U. von Wilamowitz – Moellendorff, Der Glaube der Hellenen. 2 Bde. ² Darmstadt 1955, II. S. 180.

»neuen Eschatologie«[13], einer religiösen Neuerung mit Hoffnung auf Heil für das Individuum.[14] Der Seelenmythos, so hatte W. Jaeger geschrieben, entsprang nicht dem philosophischen Geist, sondern der religiösen Bewegung.[15]

Die einzelnen Etappen dieser Entwicklung lassen sich nicht rekonstruieren. Sicher haben die Mysterienreligionen und der Dionysoskult Einfluß gehabt. Doch wird im Unterschied zu diesen Jenseitshoffnungen das persönliche Los nach dem Tod nicht von der Zugehörigkeit zum Gott/Göttin allein abhängig gemacht, also davon, daß man durch Einweihung ein ἔνθεος wurde, sondern der sittlichen Qualifikation des Menschen kam eine große Bedeutung zu; darüber wurde nach dem Tod geurteilt. Die Dauer der Person als verantwortlicher erlischt nicht im Tod.[16] Das Jenseits ist keine Iteration des Diesseits, sondern die Scheidung von Guten und Bösen; nicht die Endlosigkeit eines naturalen Lebensprozesses mit erneuter Wiedergeburt und Reinkarnation, sondern die Endgültigkeit des Ziels mit Lohn oder Strafe wird zum Ausdruck der Hoffnung gemacht.

Die Orphiker haben nach Platon (*Kratylos* 400c) das Wort vom Leib als Grab der Seele geprägt. Zusammen mit der Vorstellung von der Göttlichkeit der Seele ist das einer der Hauptangriffspunkte der Theologie, wenn sie »Platon« als tiefgreifende Differenz zur christlichen Anthropologie und zur Auferstehungshoffnung vorstellt. Diese theologische Kritik ist verständlich und berechtigt. Doch wird sie dem geistesgeschichtlichen Phänomen der Orphik nicht gerecht. Falsch wird sie dort, wo dem Mythos von der Seele nicht auch der Mythos des Leibes zur Seite gestellt wird. Darauf hat P. Ricoeur hingewiesen.[17] Denn nicht der Leib ist der Ursprung des Bösen, vielmehr bringt die geistige Seele eine frühere Schuld mit, die sie im Leibe, in der irdischen Existenz sühnt.[18] Platon verändert diesen Gedanken noch insofern, als er das Diktum der Orphiker in seiner Etymologie, die im *Kratylos* behandelt wird, zur Erläuterung des Wortes σῶμα mit σῴζειν in Verbindung bringt, wonach der Körper σῶμα heiße, weil er die Seele bewahre (σῴζηται).[19] Die Seele ist also keineswegs in sich gut, noch ist der Leib der Ursprung

13 M. Eliade, Geschichte der religiösen Ideen. 2 Bde.[2] Freiburg/Basel/Wien 1979/1979, II. S. 159, 167.

14 Vgl. ebd., II, S. 182.

15 Vgl. W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart 1953, S. 88.

16 Vgl. ebd., S. 101; sowie R. Schulte/G. Greshake, Leib und Seele/Tod und Auferstehung (= Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 5). Freiburg/Basel/Wien 1980, S.15.

17 Vgl. P. Ricoeur, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld. Bd. II. Freiburg/München 1971, S. 320.

18 Vgl. ebd., S. 324.

19 Vgl. H. Sonnemans, S. 147ff.

des Bösen. Doch lebt die Seele im Körper in der Entfremdung; daran ist zumindest richtig, daß die irdische Existenz des Menschen nicht seine letzte Bestimmung ist. Die Endgültigkeit eines Sterblichen aber mußte »Unsterblichkeit« und »Göttlichkeit« einschließen. Die Leistung der Orphiker besteht darin, Unsterblichkeit nicht als ein Privileg für einzelne Göttergünstlinge belassen zu haben und die Idee einer Unzerstörbarkeit des Lebendigen, wie sie im Wiedergeburtsglauben anzutreffen ist, in die Unsterblichkeit der Seele überführt zu haben.

Daß der Mensch in seinem Selbstverständnis über die Natur hinausgeht, drückt sich aus in der Ansicht, die Seelen der Orphiker würden sich nicht reinkarnieren.[20] Hier sind die Totenseele und die Lebensseele zusammengekommen. Die Verheißung einer transhumanen Existenz kann die gegenwärtige irdische Verfassung notwendig nur als Zwischenstadium auffassen. Doch neu ist, daß jeder dieses Jenseits erreichen kann, weil er eine »Seele« hat. Diese neue Eschatologie hatte keineswegs nur theoretischen Charakter. Da der Mensch durch sein Leben das jenseitige Los mitbestimmte, bot die Forderung nach Katharsis eine Orientierung für das konkrete Leben und wertete alte Ideale um. Galten Gesundheit, Schönheit, Ehre, Ruhm und Sieg sonst als höchste Güter, so wird nun der innere Mensch bedeutsam. Darauf wird Platon zurückgreifen. Die orphische Unsterblichkeit wird als Heilskategorie verstanden.[21] Wird Wiedergeburt als Strafe gesehen, für Ricoeur eine »Mischung von Verdammnis und Wiederholung«, die »das Bild der Verzweiflung« sei,[22] so ist die Erlösung aus dem Rad der Geburten das zu erreichende Heil. Seele wird zum Gegenpol des Begriffspaares Tod – Leben; sie ist Überdauern der Zeit der Wiederholung; schon die Mysterienhoffnung unterschied nach G. van der Leeuw »Heil« von »Leben«.[23] Unzerstörbarkeit des Lebens ist etwas anderes als Unsterblichkeit der Seele, weil letztere Heil als Endgültigkeit verheißt.[24]

Offensichtlich genügt die Göttlichkeit der Seele nicht zur Erreichung des Heils, denn es sind auch Weihen notwendig, die außer der ethischen Mitbestimmung für die Erlösung aus dem Rad des Werdens entscheidend sind. Daher ist zu fragen, in welchem Sinn die Orphik von der Göttlichkeit der Seele spricht. Dabei spielen Herkunft und Zukunft eine Rolle; weil die irdische Existenz als Exil angesehen wurde, verweist der Mythos der Verbannung der Seele auf ihre göttliche Herkunft; eine Protologie mit vorzeitlicher

20 Vgl. M. Eliade, II, S. 168; sowie H. Sonnemans, S. 137f.

21 Vgl. H. Sonnemans, S. 156.

22 P. Ricoeur, S. 328.

23 Vgl. G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion.[2] Tübingen 1933, S. 238.

24 Vgl. H. Sonnemans, S. 157-161.

Schuld erklärt die erlebte menschliche Existenz; für die Zukunft wird eine Apotheose erwartet, die Vergöttlichung (*θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου*, B 20).[25] Das Befreitwerden vom Leben hatte schon E. Rohde als Verbindung von Katharsis und Mystik bezeichnet;[26] die Zukunft der Seele ist ein Überschreiten menschlicher Bedingtheit, nämlich des Unterworfenseins des Werdens und Vergehens; mit Recht wird von M. Eliade darauf verwiesen, daß es letztlich nicht um eine Trennung von Leib und Seele gehe, sondern um eine Trennung vom Kosmos.[27] Das aber bedeutet, daß eine echte Transzendenz in den Blick gerät. Darum gab W. Jaeger zu bedenken, daß die orphische Lehre von der Göttlichkeit der Seele einen Wendepunkt in der Geschichte der Entstehung des philosophischen Gottesgedankens darstellt. Nicht aus einer Definition des Göttlichen wurde die Göttlichkeit der Seele abgeleitet, sondern aus dem in den Weihen erfahrenen Erleben des Göttlichen als Erleiden der Seele.[28] Weil die Verbindung mit dem Göttlichen als Bedingung für die endgültige Befreiung notwendig ist, bekommt der Inhalt der Hoffnung Heilscharakter. Es handelt sich um eine »mehr als menschliche Befreiung des Menschen«;[29] solche Hoffnung zielte nicht nur auf Unsterblichkeit (und deswegen Göttlichkeit[30]), sondern auf die Gemeinschaft mit den Göttern.[31]

Platons an die Seele geknüpfte Hoffnung

Das orphische Gedankengut bildet, zusammen mit den philosophischen Seelenvorstellungen der Vorsokratik,[32] die Vorstufe der platonischen Seelenauffassung, deren vielfältige Aspekte hier nicht erörtert werden können.[33] In einer seiner Bedeutungen ist die Frage Platons nach der Seele jedoch identisch mit der Frage nach dem Menschen.[34] Darauf ist besonders zu achten.

Im *Symposion* steht das Wort vom *ἔρως ἀθανασίας* (207a). Die Teilhabe des Menschen am Göttlich-Schönen wird in der *Phaidrosrede* dadurch ausge-

25 Vgl. ebd., S. 139f.

26 Vgl. E. Rohde, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 2 Bde. in 1 Bd. Reprograf. Nachdr. d. 2. Aufl. Freiburg/Leipzig/Tübingen 1898 = Darmstadt 1980. II, S. 127.

27 Vgl. M. Eliade, II, S. 167; sowie Sonnemans, S. 146.

28 Vgl. W. Jaeger, S. 104f.

29 P. Ricoeur, S. 344.

30 Vgl. M. Eliade, II, S. 163.

31 Vgl. H. Sonnemans, S. 159.

32 Vgl. ebd., S. 162-211.

33 Vgl. ebd., S. 216-291.

34 Vgl. H. Kuhn, Plato über den Menschen. In: H. Rombach (Hrsg.), Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Freiburg/München 1966, S. 286.

drückt, daß der Liebende ein ἔνθεος sei (180b); nicht die Schau des Schönen, sondern das Leben in der Liebe wird betont; diese Form der Teilhabe kommt jener nahe, welche im *Phaidon* κοινωνία (100d) heißt. Damit nähern wir uns dem Anliegen Platons hinsichtlich der Hoffnung angesichts des Todes. Sehr deutlich gibt darüber die Gesprächssituation im *Phaidon* Auskunft: Sokrates erscheint seinen Freunden glücklich angesichts des Todes (58e) und voll »froher Hoffnung« (63e).

Die Verständigung über die Hoffnung und deren Voraussetzungen erweist sich als schwierig; am Ende steht ein Glaube, der es lohnt, ihn zu wagen (vgl. 114d). Während »das über die Seele bei den Menschen großen Unglauben« (70a) findet, wie die Gesprächspartner versichern, will Sokrates sich selbst und den Gesprächspartnern (91a) verdeutlichen, daß es sich mit den Seelen und deren Wohnungen so verhalte, wie er sage (vgl. 114d, 91a); und wenn das zutreffe, sei dies »ein sehr schöner Glaube« (91b).

Die Leiche des Sokrates, welche den Freunden bleiben wird, ist nicht das, was dann »Sokrates« sein wird. Er wird »Seele« sein, die im Tod vom Leib/Leichnam getrennt wird (64c). Dabei handelt es sich nicht um eine Definition des Todes, sondern um dessen Funktion (vgl. 67d). Der Tod trennt vom Leib; es bleibt der Leichnam. Was aber bedeuten hier »Leib« und »Seele«?

Sowohl »Seele« wie »Leib« werden vergleichsweise gebraucht für das »Unsichtbare« und »Sichtbare« (vgl. 79ab). Nicht aber wird die Identität von Sichtbarem mit Leib, von Unsichtbarem mit Seele behauptet. Ja, Platon kann sagen, daß Seelen, die vom Leib im Tod getrennt werden, »des Leibes voll« (83d) bleiben. Sie sind geradezu Nicht-Seelen (ψυχαὶ εἴδωλα [81d]). Sie haben sich nicht auf rechte Weise »gereinigt«. Offensichtlich bekommt die Trennung hier einen ethischen Akzent. »Dort«, nach dem Tod, wird jeder erfahren, ob er sich in rechter Weise um Besonnenheit, Gerechtigkeit etc. bemüht hat (vgl. 67cd; 69bd).

Doch die trennende Funktion des Todes erschöpft sich nicht im ethischen Bereich; es geht auch um Meta-physik in einem auch heute erschwinglichen Sinn. Der Tod trennt von der Zeit, die wir das Leben nennen. Die Sorge des Sokrates für die Seele gilt nämlich nicht allein (!) für diese Zeit, die wir das Leben nennen (107c), und nur in einer anderen Existenzform, als wir sie jetzt haben, ist Glück als dauernder Besitz des Guten (*Symposion* 204c-206a), worauf der ἔρως ἀθανασίας zielt (*Symposion* 207a), möglich. Der Tod trennt auch vom Werden, von der Sichtbarkeit und Vergänglichkeit. Das alles ist mitgesagt, wenn von der Trennung der »Seele« vom »Leib« gesprochen wird. Doch wenn der Tod vom Leib trennt, so liegt in der Trennung selbst keinerlei Heil. Die Loslösung ist keine Erlösung. Diese σωτηρία hängt davon ab, ob die Seele »so gut und vernünftig geworden ist wie möglich« (107d). Das »wie möglich« verweist darauf, daß das »Leben« gerade die Verbindung mit dem Leib und der Zeit ist und deswegen Vollkommenheit und Dauer ausschließt.

Der Tod ist die Bedingung der Möglichkeit für eine neue Existenzweise. Das gilt auch für die Gemeinschaft, welche zum Inhalt der Hoffnung des Sokrates gehört: Gemeinschaft mit dem guten und weisen Gott (80d) und mit den schon verstorbenen guten Menschen (63b), was er »nicht so ganz sicher behaupten« (63c) wolle.

Die Seele ist und wird aber niemals Idee. Die ontologische Differenz verläuft zwischen Seele und Idee. Die Verbindung von Seele und Idee wird dreifach ausgedrückt: durch Teilhabe (*μέθεξις*), Anwesenheit (*παρουσία*) und Gemeinschaft (*κοινωνία*) [100b-d].

Für den Begriff der Unsterblichkeit als Inhalt der Hoffnung reicht das Platon nicht aus. Selbst die Teilhabe an der Idee des Lebens (vgl. 76e; 106d) genügt nicht. Seele verweist vielmehr auf »Gott«. Unsterblichkeit besagt demzufolge mehr als unvergängliches Leben:

»Gott wenigstens ... und die Idee des Lebens selbst wird wohl, wenn überhaupt etwas unsterblich ist, von jedem eingestanden werden, daß es niemals untergehe« (106d).

Teilhabe der Seele am Göttlichen – darin liegt ihre Kraft (vgl. 95c); das widerlegt die These von ihrem Untergang (vgl. 91d). Die Teilhabe der Seele am Göttlichen findet in *Politeia* 509a Bestätigung durch ihre Teilhabe am Guten, dessen Transzendenz H.-G. Gadamer[35] herausgestellt hat.

Damit wurde unter zwei entscheidenden Gesichtspunkten die Auskunft Homers, was den Menschen nach dem Tode erwarte, verändert: Zuerst ist nicht der Hades der Ort des Totenaufenthaltes schlechthin, sondern die *ψυχή*, bei Homer eine Totenseele, hat eine andere Bestimmung, welche einerseits von ihrer ethischen, andererseits ihrer ontologischen Verfassung abhängt; letztere heißt Unsterblichkeit, jedoch nicht als Wesensgleichheit mit den Ideen. Zweitens geht es Platon wie den Orphikern nicht bloß um eine Fortdauer nach dem Tod; auch davon ist bei Platon oft die Rede; doch gerade im *Phaidon* wird deutlich, daß es um eine Trennung vom Werden und seiner Sichtbarkeit in Geburt und Tod geht. Der »wahre Hades«, aus dem es ebensowenig Rückkehr gibt auf die Welt wie aus dem homerischen, ist die Gemeinschaft mit dem guten und weisen Gott und mit den schon verstorbenen guten Menschen. Das bedeutet, diese Unsterblichkeit der Seele wird nicht nur mit der Transzendenz des Göttlichen verknüpft, sondern hat auch einen Gemeinschaftscharakter, und zwar im Hinblick auf »Gott« und »Menschen«, die »dort« sind.

35 Vgl. H.-G. Gadamer, Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie. Hamburg 1968, S. 245; sowie ders., Plato. Texte zur Ideenlehre. Hrsg. und übersetzt von H.-G. Gadamer. Frankfurt 1978, S. 10.

Seele und Auferstehung

Nun stellt sich die Frage, wie sich die Auferstehungshoffnung der Christen als endgültiges Heil des Menschen zu diesem griechischen Glauben verhält, der ein »schönes Wagnis« (*Phaidon* 114d) genannt wird.

Eine traditionelle Auffassung kombiniert beide Inhalte. Im Tod trennt sich die Seele vom Leib, der zum Leichnam geworden ist und verwest. Die Seele gelangt zu Gott, bei dem sie auch vor der Wiederaufnahme ihres Leibes selig ist. Das wurde von Benedikt XII. im Jahr 1336 als Dogma verkündet:

»... animae ... etiam ante resumptionem suorum corporum et iudicium generale post ascensionem Salvatoris Domini nostri Jesu Christi in caelum, fuerunt, sunt et erunt in caelo ...« (DS 1000).

Der Leib wird den Seelen bei der Parusie wiedergegeben. Zwischen Tod und letzter Vollendung liegt also ein Zwischenzustand der Seele: selig, aber ohne Leib.

Andere halten die (platonische) Seelenunsterblichkeit für unvereinbar mit dem Auferstehungsglauben. Das aus theologischen wie anthropologischen Gründen. Das anthropologische Hauptargument betrifft die Ganzheit des Menschen; als ganzer sei der Mensch Leib und Seele, die zu einer Einheit verbunden seien, deren Trennbarkeit entweder unmöglich sei (das führt zum Ganztod oder zur Auferstehung im Tod) oder eine dualistische Sicht enthalte, welche nicht die biblische sei. Auch die moderne Anthropologie erweise die psychosomatische Einheit des Menschen. Als theologische Argumentation wird gegen die Seelenvorstellung vorgebracht: Die Unsterblichkeit sei eine Vergötzung des Menschen; dem ewigen Leben werde der Gnadencharakter genommen und schließlich leugne man so die Tödlichkeit des Todes.

Gerade letzteres Argument erscheint äußerst fragwürdig. Denn wenn der Tod wirklich den ganzen Menschen ganz vernichtet, was ja mehr ist als zu sagen »der ganze Mensch stirbt«, dann gibt es nichts und niemand, der das göttliche Geschenk eines gnadenhaften ewigen Lebens entgegennehmen könnte.

Die Hypothese, der Mensch sei im Gedächtnis Gottes bewahrt, führt zum Schluß, daß der Dialog Gottes mit seinem Geschöpf im Tod abreißt und als Monolog mit seiner Idee vom Geschöpf weitergeht. Das auch im Dialog erschaffende Wort Gottes hörte in der Ganztodthese auf, erschaffend zu sein. Deswegen ist die Unsterblichkeit der Seele, d. h. ihre Unzerstörbarkeit im Tod, keineswegs eine Vergötzung des Menschen, dem göttliche Eigenschaften zugeschrieben würden, sondern sie ist im ununterbrochenen Dialog Gottes mit seiner Kreatur begründet, und deswegen ist sie ihr wesenhaft eigen.

Doch bedeutet die Unsterblichkeit der Seele als Kontinuum zwischen der irdischen und endgültigen Seinsweise des Menschen keine Heilsgarantie.

Nicht Überleben, endloses Leben, sondern Gottesgemeinschaft ist das Ziel. Darauf baut die Hypothese von der Auferstehung *im* Tod auf, welche G. Greshake entwickelt hat.[36] Die Christusgemeinschaft wird im Tod nicht unterbrochen; wer mit Christus gestorben ist, wird auch mit ihm auferstehen. Auferstehung Jesu und Auferstehung der Erlösten gehören zusammen. Wenn Jesus in seiner ganzen Menschheit vollendet ist, wenn Maria mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen ist, dann besteht die Möglichkeit solcher Vollendung auch für alle, die der »Leib Christi« sind. Greshake hält diese Möglichkeit für erfüllte Wirklichkeit.[37]

Im Tod trennt sich aber nicht eine Seele vom Leibe, sondern vom Leichnam getrennt gelangt der Mensch als Person mit seinem Leib als verwandelter, befreiter, entgrenzter Materie vor Gott.[38]

Diese Leiblichkeit entsteht schon im Leben durch »Verinnerlichung von Materie in den Selbstvollzug, in das Reifwerden des menschlichen Geistes hinein«, die eine andere Materie ist »als die, welche uns aus der sinnenhaften Objektwelt oder aus der eigenen Körperlichkeit bekannt ist«[39].

Nicht eine unbetroffene Seele wandert ins Jenseits, sondern der Mensch mitsamt seiner Leiblichkeit; Leib, Welt und Geschichte kommen in ihrem ontologischen Sinn zur Vollendung: »Materie ist dann für immer im Subjekt (nicht in der Seele!) eingeschrieben«[40].

J. Ratzinger hat diese Vorstellung als verschärften Platonismus[41] bezeichnet, werde doch nicht nur hier wie dort eine vom gewesenen Leib abgetrennte Wirklichkeit behauptet,[42] sondern auch der Auferstehung selbst ausgewichen.[43] Deshalb spricht Ratzinger von Materialität der Auferstehung.[44]

Gemeinsamer Ausgangspunkt bleibt, wie bei Platon, die Hoffnung, daß der Mensch im Tod nicht gänzlich untergeht, auch nicht nur in anderer Weise weiterlebt, etwa in neuen Leben mit neuen Toden, sondern daß er trotz der verbleibenden Leiche glücklich und selig in Gemeinschaft mit Gott lebt.

Wer lebt bei Gott? Alle antworten: eine vom Leichnam getrennte Wirklichkeit, die um sich selbst weiß, um Gott und um andere, mit denen sie sein will; diese Wirklichkeit ist der Seligkeit fähig. Die Tradition nannte sie »Seele«,

---

36 Vgl. G. Greshake, Quaestio 71, S. 116-120; sowie zum Ganzen H. Sonnemans, S. 407-430.

37 Vgl. G. Greshake, Quaestio 106, S. 148ff.

38 Vgl. G. Greshake, Quaestio 71, S. 120, 171.

39 ebd., S. 171.

40 ebd.

41 Vgl. J. Ratzinger, Eschatologie, S. 98.

42 Vgl. ebd., S. 96.

43 Vgl. ebd., S. 134.

44 Vgl. ebd., S. 150; sowie zum Ganzen H. Sonnemans, S. 451-465.

deren Beziehung zu Gott im christlichen Glauben und zu den anderen Gliedern des Leibes Christi jenseits und diesseits des Todes feststand, auch wenn die Weise, wie diese Beziehung gedacht werden kann, nicht unproblematisch ist.[45] Hier ist aber anzumerken, daß es Versuche gibt, Platon und Thomas von Aquin ins Gespräch zu bringen;[46] während Greshake zu sehr auf das Wesen der Seele in sich und deren Erkenntnisunfähigkeit im Zustand der Trennung vom Leib schaut, könnte eine Untersuchung anderer Gesichtspunkte, z. B. der »communio sanctorum«, der Teilhabe am Reich Gottes, der Tatsache ihrer Individualität, welche sie aus ihrem irdischen, geschichtlichen Leben mitbringt, eine Verständigung weiterbringen.

K. Rahner hat – nach der Verkündigung des Dogmas von der Aufnahme Mariens mit Leib und Seele in den Himmel – durch seine These vom bleibenden Bezug der Seele auch nach dem Tod zum Gesamt der Materie klargestellt, daß menschlicher Geist, nämlich Seele, existenznotwendig auf diesen Materiebezug angewiesen sei. Mit Nachdruck hat er betont, der Mensch sei eine Einheit von Geist und *materia prima*, »Seele« also nicht einfach »Geist«, »Leib« nicht einfach »Materie«. Doch wollte er nicht mit derselben Sicherheit, derzufolge Maria mit Leib und Seele vollendet geglaubt wird, die Vollendung des Menschen im Tod annehmen.[47] Rahners Ansatz kann zusammen mit der Christusgemeinschaft zur Hypothese »Auferstehung im Tod« erweitert werden. Darin hat die Seele eine klare Funktion, wenn auch terminologische Schwierigkeiten zu überwinden sind.[48] So soll die »*Verinnerlichung von Materie* in den Selbstvollzug, in das Reifwerden des *menschlichen Geistes* hinein ... eine andere Gestalt von Materie (hervorbringen) als die, welche uns ... aus der eigenen Körperlichkeit bekannt ist«. Diese Materie ist »für immer im Subjekt (nicht in der Seele!) eingeschrieben, auch wenn die ... als Körperhaftigkeit sich realisierende Raum-Zeit-Gebundenheit der Materie im Tod ein Ende findet«[49].

Andererseits soll die These von der Auferstehung im Tod gerade auf Durandus zurückgreifen, wonach die Identität des Auferstehungsleibes »allein durch die geistige Subjektivität des Menschen (Seele) vermittelt ist«[50].

So gibt es also

---

45 Vgl. G. Greshake, Quaestio 106, S. 135f.

46 Vgl. H. Verweyen, Zum gegenwärtigen Diskussionsstand der Eschatologie. In: Quaestio 106, S. 15-30, 24f.

47 Vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie. Bd. XII. Zürich/Einsiedeln/Köln 1975, S. 421ff.; 462ff.; sowie ders., Zur Theologie des Todes mit einem Exkurs über das Martyrium (= Quaestiones Disputatae 2). Freiburg/Basel/Wien 1958, S. 20ff.

48 Vgl. H. Sonnemans, S. 420.

49 G. Greshake. In: Quaestio 71, S. 171 (Hervorh. v. Verf.).

50 ebd., S. 120.

1. eine Verinnerlichung von Materie in den Selbstvollzug des menschlichen Geistes hinein,
2. eine im Subjekt, nicht in der Seele eingeschriebene, von der Körperlichkeit verschiedene Gestalt von Materie, die im Tod nicht abgetrennt wird,
3. die Subjektivität des Geistes,
4. die abgetrennte Körperlichkeit (=Leiche).

Schließlich wird auch davon gesprochen, daß die Seele ihren verklärten Leib in sich trage;[51] das aber bedeutet, daß die platonische Leibauffassung sinnenhafter Körperlichkeit, wovon der Tod – auch hier – trennt, als Vergleichspunkt nicht herangezogen werden kann. Die verklärte Leiblichkeit, welche *im Leben* entsteht, ist aber nicht einfach identisch mit der dank Verwandlung als Tat Gottes geschenkten Auferstehungswirklichkeit; das gilt ja nicht nur für die herkömmliche Auffassung einer Auferweckung am Jüngsten Tag, sondern auch für die Konzeption der Auferstehung im Tod. Die von Greshake angebotenen Hilfen beziehen sich auf die Verwandlung (1 Kor 15,44)[52] und auf das Eingefügtwerden des einzelnen in den »Leib Christi«, dessen Pleroma erst mit der Vollendung aller Menschen erreicht wird.[53] Im letzteren kommt vor allem der Gemeinschaftscharakter der Auferstehung und das Nichtvollendetsein auch der im Tod schon Auferstandenen zum Ausdruck. Was die Verwandlung betrifft, so erscheint es notwendig, die Hervorbringung einer nichtphysischen Leiblichkeit von deren Verklärung nochmals zu unterscheiden. Denn der ganze Mensch, wie er als irdischer lebt, muß verwandelt werden. Deswegen verweist die Rede von der Unsterblichkeit der Seele im christlichen Kontext nicht auf etwas außerhalb des Auferstehungsgeschehens, sondern gehört dort hinein.[54]

Auch Ratzinger hatte das Mit-Christus-Sein als begonnenes Auferstehungsleben bezeichnet.[55] An diesem Punkt könnte eine Verständigung über die Seele und die Auferstehung im Tod ansetzen,[56] auch wenn die Leiblichkeit weiterhin umstritten bleibt und wohl in weit größerem Maße als die Seele als Problembegriff christlicher Eschatologie anzusehen ist.[57] Auch wäre zu untersuchen, was es für die Konzeption der Leiblichkeit zur Folge hätte, wenn

---

51 Vgl. G. Greshake. In: Quaestio 106. S. 147ff.; 151f.; sowie H. Sonnemans, S. 417ff.

52 Vgl. G. Greshake, ebd., S. 153.

53 Vgl. ebd., S. 152f.

54 Vgl. ebd., S. 154.

55 Vgl. J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis. [2]München 1972, S. 261f.

56 Vgl. H. Verweyen. In: Quaestio 106, S. 28.

57 Vgl. den Briefwechsel zwischen G. Haeffner und G. Greshake. In: Quaestio 106, S. 180-191. Weiter zu dieser Frage: G. Greshake/J. Kremer, Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung. Darmstadt 1986.

gemäß der jüdischen Anthropologie im Bekenntnis zu Jesu Auferweckung notwendig der Leichnam im Grab als auferweckter miteingeschlossen ist.[58]

Von der Beantwortung der Frage nach der Leiblichkeit wird abhängen, ob folgende Aussagen als komplementäre Modelle ein und derselben Wirklichkeit gelten können:[59] Im Tod kommt die Seele (als der ganze, leiblich verfaßte Mensch) vor Gott und: Im Tod wird der ganze Mensch auferweckt (wobei die Vollendung des Ganzen noch aussteht). Für die Botschaft der Auferstehung war die an die Unsterblichkeit der Seele geknüpfte Hoffnung ein Anknüpfungspunkt. Auch heute gehört das Wort »Seele« zu den Ur-Worten[60] der Menschheit; es ist auch »für die Theologie unaufgebbar«[61]. Geschichtlich bedingte Verkürzungen müssen daher aufgearbeitet und der Sinn des Wortes innerhalb der christlichen Botschaft vom Heil für den Menschen stärker in die Verkündigung einbezogen werden.

Doch nicht nur innerhalb der christlichen Theologie kann auf die Seele als Wort und Wirklichkeit nicht verzichtet werden, auch im Hinblick auf die nichtchristlichen Religionen braucht das Christentum die »Seele«, um dialogfähig zu sein.

58 Vgl. die exegetischen Positionen bei H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Düsseldorf 1985, S. 123 Anm. 112.

59 Vgl. G. Greshake. In: Quaestio 106, S. 158.

60 Vgl. H. R. Schlette, Leib und Seele in der Philosophie. In: Was weiß man von der Seele?, hrsg. v. H. J. Schultz. Stuttgart 1967, S. 166.

61 G. Greshake. In: Quaestio 106, S. 157; vgl. H. Sonnemans, S. 486f.

Anima mea liquefacta est[1]

Der Dialog der Seele mit Gott bei Mechthild von Magdeburg und Heinrich Seuse

Von Niklaus Largier

Das Stichwort Dialog weist in zwei Richtungen. Vorderhand ist damit eine breite literarische Tradition angesprochen, in der sich das dialogische Konstrukt eines vor den Augen des Lesers ablaufenden Gesprächs abhebt von der Abhandlung, die – in sich geschlossen – Erörterung in Form eines Monologs präsentiert. So handelt es sich im Dialog um eine Strategie der Vergegenwärtigung, die etwa – wie im Prototyp des sokratischen Dialogs bei Platon – philosophische Wahrheitsfindung einem Prozeß überantwortet, der im Gespräch selbst sich ereignet. Dialogik meint hier mithin ein Mehrfaches. Als literarische Fiktionstechnik eröffnet sie dem Leser einen Rahmen, in dem das Thematisierte sich selbst durch den dramatischen Bogen eines verschiedene Teilnehmer umfassenden Gesprächs entfaltet – als Diskursform verweist sie den Leser in eine Prozessualität, durch die erst das gemeinsam Gesuchte sich eröffnen kann – als gesellschaftliches Ereignis unterstellt sie das Thematisierte dem Horizont einer Kommunikationsgemeinschaft, in der das Anliegen aufgehoben sein muß.

Über diese Punkte hinaus gelingt es dem Dialog jedoch auch, sich als Begründungsprinzip zu erweisen, das ein sprechendes Subjekt aus der Einsamkeit seiner Erfahrung herauslöst und den Menschen als Ganzen aus dem Beziehungsgeschehen heraus zu verstehen sucht, in das er immer schon eingebunden ist. Dieser Gedanke – formuliert in den inzwischen klassischen Arbeiten von Martin Buber, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Gabriel Marcel[2] – führt zu einem philosophischen Konzept, das, in groben Umrissen gezeichnet, das menschliche Ich zu verstehen sucht als eine Einheit von Passion und Aktion, als eine Einheit, die mit andern Worten immer schon gründet in der Begegnung. Ernstgenommen wird in dieser Hinsicht, was sich in der gesprochenen Sprache als Bedürfnis nach dem anderen verkörpert und als Sinn äußert in gemeinsamer Gegenwart. In seinen Grundlinien weist dieses Denken indes – auch wenn es auf den ersten Blick spezifisch modern wirkt – zurück auf eine lange Tradition, in der das anthropologische Verständnis sich verwiesen sieht auf die konstitutive Funktion des Verhältnisses des einzelnen Menschen zum Du und zu seiner Umwelt.

---

1 Hoheslied 5,6. Eine Interpretation der Stelle findet sich in Seuses *Büchlein der Ewigen Weisheit*, Kapitel VII.

2 Vgl. dazu: H.-H. Schrey, Dialogisches Denken (Erträge der Forschung 1). Darmstadt 1970.

Die innere Problematik dieses Ansatzes liegt freilich dort, wo Dialogik als bloße Gesellschaftsphilosophie das Ich gänzlich aufzusaugen droht und nicht eine personale Struktur geltend gemacht wird, die auch über jede dialogische Innerlichkeit hinausführt und eine ihrer schönsten Ausdrucksformen sicherlich in Augustins *Confessiones* gefunden hat. Das Gespräch mit Gott, das uns dort begegnet, führt über die Haltung der *Soliloquia* hinaus in ein Verhältnis der Seele zu Gott, das den hermeneutischen Horizont jeder Selbsterkenntnis erst schafft. Hier kann zu Recht davon gesprochen werden, daß sich im Verhältnis der Seele zu Gott der Übergang vom monologischen Selbstverständnis zu dialogischer Begegnung in einem existentiellen Sinn ereignet, der das Angewiesensein der Seele auf Schöpfung, Offenbarung und Erlösung nicht versachlicht: »O veritas, lumen cordis mei, non tenebrae meae loquantur mihi! ... Non ego vita mea sim: male vixi ex me, mors mihi fui: in te revivesco. Tu me alloquere, tu mihi sermocinare. Credidi libris tuis, et verba eorum arcane valde.«[3] Hier spricht sich ein Ich auf ein Du hin aus, das diesem Ich erst die Grundlage und Bestimmung seiner Existenz vermitteln kann, das mithin die Zeit umfängt, in die die sprechende und suchende Seele eingespannt ist. In dieser Hinsicht auch soll nun dem Verhältnis nachgefragt werden, in das die Seele bei Mechthild von Magdeburg und Heinrich Seuse tritt, wenn sie ein Gespräch mit Gott aufnimmt.

Wie eine ferne Antwort auf Augustins Hoffnung im ersten Buch der Bekenntnisse – »Curram post vocem hanc et adprehendam te. Noli abscondere a me faciem tuam: moriar, ne moriar, ut eam videam.«[4] – liest sich ja, was in der Vision Mechthilds von Magdeburg Erfüllung in der Zuwendung findet: »So gat die allerliebeste zuo dem allerschoenesten in die verholnen kammern der unschuldigen gotheit; da vindet si der minne bette und minne gelas und gott unmenschliche bereit. So spricht unser herre: ›Stant, vrowe sele‹ – ›Was gebútest du herre?‹ – ›Ir soent us sin!‹ – ›Herre, wie sol mir denne geschehen?‹ – ›Frow sele, ir sint so sere genaturt in mich, das zwischent úch und mir nihtes nit mag sin. ... Darumbe sont ir von úch legen beide, vorhte und schame und alle uswendig tugent.‹... – ›Herre, nu bin ich ein nakent sele, und du in dir selben ein wolgezieret got. Unser zweiger gemeinschaft ist das ewige liep ane tot.‹« Und Mechthild fährt berichtend fort: »So geschihet da ein selig stille nach ir beider wille. Er gibet sich ir und si git sich ime.«[5]

3 Augustinus, *Confessiones* 12, 10, 10.

4 a. a. O. 1, 5, 5.

5 Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das fließende Licht der Gottheit. Aus der einzigen Handschrift des Stiftes Einsiedeln, hrsg. v. P. Gall Morel. Regensburg 1869. Nachdruck Darmstadt 1980. Deutsche Übersetzung: M. v. M., Das fließende Licht der Gottheit, eingeführt von M. Schmidt, mit einer Studie von H. U. von Balthasar (Mechthilds kirchlicher Auftrag, 19-45). Einsiedeln 1955 (=Schmidt). Obige Stelle: 1,44: »Nun geht die Allerliebste zu dem Allerschönsten in die verborgenen Kammern der unsichtbaren Gottheit. Dort findet sie der Minne Bett und Gelaß und Gott übermenschlich bereit. Da spricht unser Herr:

Ein erster Blick in Mechthilds *Fliessendes Licht der Gottheit* ist verwirrend. Der Text – Aufzeichnungen aus einem Zeitraum von mehr als dreißig Jahren – präsentiert sich als ein Nebeneinander von Visionen, kurzen Traktaten, Stellungnahmen zu Zeitfragen, Gebeten und Betrachtungen. In diesem Geflecht der Kommunikationsebenen[6] jedoch treffen wir immer wieder auf den Dialog als eigenwilliges Strukturelement[7], auf die Zwiesprache, in die die Seele in ihrem Suchen gelangt. In solchem Übergang zum Gespräch entgrenzt sich der Text, tritt die Schreibende aus dem Gestus des Berichts aus in den jeweils aktuellen Bezug, der der Dynamik ihrer Begriffe einen eigenen Sinn verleiht. Man wäre zu Recht versucht, gerade hier von einem dialogischen Monolog zu sprechen, von einem Selbstgespräch der Seele im Sinne anthropozentrischer Selbstvergewisserung. Doch Mechthild drängt über ein solches Verständnis hinaus. Dialog ist ihr vor allem Begegnung mit Gott, Begegnung, in der sowohl Gottes absolute Jenseitigkeit wie seine Präsenz in der Welt ihren adäquaten Ausdruck findet. Nur aus dieser Perspektive der »hovereise der sele« [»Hoffahrt der Seele«] (1,4) erschließen sich auch die übrigen Dialogstücke, die sich in Mechthilds Werk finden – das Gespräch der Seele mit Maria etwa, das zwischen der Seele und den Sinnen, oder auch das zwischen Leib und Seele: »Swenne die arme sele kumet ze hove, so ist si wise und wolgezogen; so siht si iren got vroelichen an. Eya, wie lieplich wirt si da enpfangen. So swiget si und gert unmesseklich sines lobes. So wiset er ir mit grosser gerunge sin goetlich herze. Das ist gelich dem roten golde das da brinnet in eime grossen kolefúre. So tuot er si in sin gluegendes herze alse sich der hohe fúrste und die kleine dirne alsust behalsent und vereinet sint als wasser und win. So wird si ze nihte und kumet von ir selben, alse si nút mere moegi, so ist er minnesiech nach ir, als er je was, wann im gat weder zu noch abe. So spricht si: herre, du bist min trost, min gerunge, min vliessender brunne, min sunne, und ich bin din spiegel. – Dis ist ein hovereise der minnenden selen, die ane got nút wesen mag« (1,4).[8]

Haltet an, Frau Seele! – Was gebietest Du, Herr? – Ihr sollt nackt sein! – Herr, wie soll mir dann geschehen? – Frau Seele, Ihr seid so sehr in mein Wesen gehoben, daß zwischen Euch und mir nichts sein kann. (...) Darum sollt ihr von Euch legen beides, Furcht und Scham und alle äußeren Tugenden. – Herr, nun bin ich eine nackte Seele, und Du in Dir selber ein reichgeschmückter Gott. Unser zweier Gemeinschaft ist ewiges Leben ohne Tod./ Da geschieht eine selige Stille, und es wird ihr beider Wille. Er gibt sich ihr und sie gibt sich ihm« (Schmidt, S. 80f.).

6 Vgl. A. M. Haas, Mechthild von Magdeburg. Dichtung und Mystik. In: Ders., Sermo mysticus (Dokimion 4). Freiburg/Schweiz 1979, S. 77.

7 Zum Dialog bei Mechthild: H. Tillmann, Studien zum Dialog bei Mechthild von Magdeburg, Diss. Marburg 1933. W. Haug, Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner. Der mystische Dialog bei Mechthild von Magdeburg als Paradigma für eine personale Gesprächsstruktur. In: Das Gespräch, hrsg. v. K. Stierle und R. Warnig (Poetik und Hermeneutik 11). München 1984, S. 251-279.

8 »Wenn die arme Seele an den Hof kommt, ist sie verständig und von feiner Art. Voller Freude schaut sie ihren Gott an. Eia, wie liebevoll wird sie empfangen. Sie schweigt und begehrt

Zwischen dieser Vision einer *unio mystica* und der Distanz zu Gott in der Entfremdung schreibt sich der Dialog ein als Ort der Vermittlung, in der die Seele auf Gott trifft. Entworfen ist eine doppelte Spannung, die im zweiten Kapitel des ersten Teils des »Fliessenden Lichts« angesprochen ist: Nur momentan bleibt das Spiel für den Menschen bestehen, zu dem Gott die Seele ruft – abrupt ist die Rückkehr in den zurückgebliebenen, schlafenden Leib (1,2). Zurückgeblieben ist aber nach dem Ereignis die Spannung zwischen der absoluten Präsenz der Seele in der Liebe Gottes und ihrer zeitlichen Existenz, eine Spannung, die sich insofern im Verhältnis der Seele zum Leib findet, als sich die Seele im Gespräch mit Gott über das Leiblich-Zeitliche hinausschwingt und empfänglich wird für Gottes Gruß: »Dis ist ein gruos, der hat manige adern, der dringet usser dem vliessenden gotte in die armen, dúrren selen ze allen ziten mit núwer bekantnússe, und an núwer beschouwunge, und in sunderliche gebruchunge der núwer gegenwúrtekeit. ... Disen gruos mag noch muos nieman empfan, er si denne uberkomen und ze nihte worden. In disem gruosse will ich lebendig sterben« (1,2).[9]

Der Dialog der Seele mit der Gottheit wird in dieser Perspektive zur Schlüsselstelle, durch die die wesentlichen Elemente des mystischen Textes der Magdeburgerin erst verständlich werden. Darauf weist nicht zuletzt auch der Duktus der Rede hin, der oft im Übergang vom Bericht zum Gebet schließlich in der hymnischen Anrede und in der Auflösung des Ich in die Ich-Du-Realität des einenden Gesprächs mündet. Mit aller denkbaren Radikalität hebt sich aus der Erfahrung heraus die Begrifflichkeit, dringt sie vor zum Aspekt der Begegnung, in dem die Seele aus dem Verlangen heraus erst ihre Bestimmung findet: Spiegel Gottes zu sein. In diesem Sinne auch haben wir es bei Mechthilds Erfahrungsberichten nicht mit »inneren Zuständen« zu tun, die sich der Umwelt gegenüber hermetisch verschlössen. Vielmehr liefert die Struktur ihrer Rede selbst schon die Grundlage für ein Verständnis, durch das sich Erfahrung des Göttlichen selbst expliziert. Der Weg durch Sehnsucht, Demut und fließende Minne (7, 34) zu Gott müßte individuell und esoterisch bleiben, wäre er nicht begründet in der Struktur der Existenz selbst, das heißt

---

unermeßlich sein Lob. Da zeigt er ihr mit großem Verlangen sein göttliches Herz. Es gleicht dem roten Golde, das in einem großen Kohlenfeuer brennt. Und er legt sie in sein glühendes Herz hinein. Wenn sich der hohe Fürst und die geringe Magd so innig umarmen und vereint sind wie Wasser und Wein, dann wird sie zunichte und kommt von sich selbst, als wenn sie nicht mehr könnte. Er aber ist liebeskrank nach ihr, wie er es von jeher war, weil er (in seinem Verlangen) weder zu- noch abnimmt. Sie spricht dann: Herr, Du bist mein Geliebter, meine Sehnsucht, mein fließender Brunnen, meine Sonne, und ich bin dein Spiegel. Dies ist eine Hofreise der liebenden Seele, die ohne Gott nicht zu sein vermag« (Schmidt, S. 59).

9 »Dies ist ein Gruß, der hat viele Adern und strömt aus dem fließenden Gott in die armen, dürren Seelen zu allen Zeiten, mit neuer Erkenntnis und neuer Beschauung und in sonderlichem Genuß der neuen Gegenwart. (...) Diesen Gruß kann und darf niemand empfangen, er sei denn über (sich) gekommen und zunichte geworden« (Schmidt, S. 56f.).

in der Hinordnung des Menschen auf Gott. Diese Hinordnung macht der Dialog geltend, wenn durch ihn im Menschen als Seele das Ewige präsent wird: Gott wird im Gespräch mit der Seele offenbar als Ursprung und Ziel menschlichen Daseins.

»Der Dialog« – schreibt Walter Haug zum sprachlichen Verfahren Mechthilds – »... fungiert als Schaltstelle, über die das Jederzeitlich-Allgemeine konkret aktualisierbar wird, das Vergangene sich gegenwärtig gibt und das Gegenwärtige ins Vergangene als in etwas Überzeitliches eingeschrieben werden kann.«[10] In diesem Sinne verbinden sich hier literarisches Verfahren und existentielles Anliegen zu einer Einheit, in der mystische Erfahrung als unbegrenzte Kommunikation offengelegt wird. Ist die Seele das Gespräch mit Gott, eröffnet sich ihr auch das Verlangen nach Gott als eine gegenseitige Sehnsucht der »fliessenden Liebe«, die Gott auf den Menschen ebenso ausrichtet, wie die Seele auf ihn ausgerichtet ist: »Herre, du bist ze allen ziten minnesiech na mir« [»Herr, du bist allzeit liebeskrank nach mir.«] (3,2). Diese Aussage bildet den Horizont jeder Existenz des Menschen in der Zeit, die Möglichkeit, das Zeitliche selbst zu verstehen und als Totalität von Erfahrung unter der Perspektive eschatologischer Aufhebung der Zeit zu begreifen. Als Vorgriff darauf liest sich der zentrale Aspekt des Dialogs, die Einheit von Gott und Mensch in ihrer gegenseitigen Sehnsucht:

»Do sprach unser herre: Din gerunge sol leben, wan si mag nit sterben, dur do sie ewig ist. Erbeitet sie also dur mich unz in die jungesten zit, so kunt wider zesamne sel und lip. Da setze ich si denne wider in, so lobet si mich ane ende, und si hat mir gedienet sit dem ersten beginne, wan du woltest mit Adame untzhar dur mini liebi gewesen sin; alsus woltest du aller menschen kumber und aller menschen dienest vollebringen dur mich« (6,15).[11]

Ein Mißverständnis wäre es jedoch, würde man Mechthilds Aussagen im Sinne radikaler Leibfeindlichkeit im diesseitigen Leben deuten. Es verhält sich eher umgekehrt: Dank der und in der im Menschen als Seele erlangten Dialogizität ist die Einheit von Leib und Seele begründet.[12] Aus der »minne« als Grundstruktur des Gesprächsereignisses, das die Seele mit Gott ist, wird der Leib einbezogen in den Fluß der »minne«: »O wunderlichú gottesminne, ... Du erlúhtest die sele und lerest die sinne/ Und gibest allen tugenden volle

10 W. Haug, Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner, S. 266.

11 »Da sprach unser Herr: Dein Verlangen wird leben, denn es kann nicht sterben, weil es ewig ist. Sehnt es sich meinetwegen bis zur letzten Zeit, vereinen sich wiederum Seele und Leib. Dann setze ich (die Seele) wieder ein, und sie preist mich ohne Ende – und sie diente mir seit dem ersten Anfang, denn du wolltest mit Adam bis jetzt mir zu Liebe gelebt haben. So hast du gewünscht, alles menschliche Leid und allen menschlichen Dienst für mich zu vollbringen« (Schmidt, S. 290f.).

12 Dazu: H. U. von Balthasar, Mechthilds kirchlicher Auftrag, S. 24f.

maht. ... Die minne wandelet dur die sinne und stúrmet mit ganzen tugenden uf die sele. ... Si smelzet sich dur die sele in die sinne; so muos der lichamen ouch sin teil gewinnen, also do er wirt gezogen an allen dingen« (5,4).[13] Aus dieser Haltung heraus, die den Leib durch die Seele auf Gott hin orientiert, schließt sich der eschatologische Bogen, den Mechthild in den dialogischen Partien ihrer Aufzeichnungen spannt, im Gespräch der Seele mit ihrem Leib bei dessen Rückkehr am Jüngsten Tag:

»Stand uf min vil lieber,
Und erhole dich aller diner pine,
Aller diner wetagen, aller diner smacheit,
Aller diner trurekeit, alles dines ellendes,
Aller diner serekeit, aller diner arbeit. ...
Ettewenne lag alles min heil an dir,
Nu lit aller din trost an mir« (6, 35).[14]

II

Auch Heinrich Seuses[15] Denken ist geprägt vom Dialog. Die tragende Kraft, die das seelsorgerische Anliegen seinen Texten verleiht, findet ihren Ausdruck in einer Darstellungsform, die präzis den Problemen entgegenzukommen sucht, die seine Leser und Zuhörer bewegt haben. Schwerer als bei Mechthild von Magdeburg fällt es aber hier, Didaxe zu trennen vom existentiellen Moment individueller Erfahrung, das im Text einen adäquaten Ausdruck sucht. Anders als das tagebuchartig und in der Form einer »inneren« Biographie gehaltene *Fliessende Licht der Gottheit* liest sich Seuses *Vita*. Explizit wird autobiographisch ein Lebensweg entfaltet – ein Lebensweg freilich, der sich weniger an die Faktizität des eigenen Lebens denn an den Typus einer »vita mystica« hält. Durch diese Stilisierung – in der sich Seuse unter anderem an den *Vitae patrum* und an den *Confessiones* Augustins orientiert – entfaltet sich vor unseren Augen aber auch ein auf die Lebenspraxis hin entworfenes Moment, das in die Erzählung verflochten ist als eines

13 »O wunderbare Gottesminne ... Du erleuchtest die Seele und lehrest die Sinne und gibst allen Tugenden volle Macht ... Die Minne durchwandelt die Sinne und stürmt mit allen Kräften auf die Seele ein ... (Die Minne) schmilzt durch die Seele in die Sinne« (Schmidt, S. 221).

14 »Steh auf, mein Vielliebe,/ Und erhole dich aller deiner Leiden,/ All deiner Wehtage,/ All deiner Schmach,/ All deiner Traurigkeit,/ All deiner Verbannung,/ All deiner Verwundung,/ All deiner Mühen!/ ... / Sonst lag mein ganzes Heil bei dir,/ Nun liegt all dein Trost bei mir« (Schmidt, S. 314f.).

15 Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, hrsg. v. Karl Bihlmeyer. Stuttgart 1907. Nachdruck Frankfurt a. M. 1961 (=DS). In der neuhochdeutschen Übersetzung folge ich: Heinrich Seuse, Deutsche mystische Schriften. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann. Düsseldorf 1966. Nachdruck 1986 (=DS, Hofmann).

ihrer Gestaltungsprinzipien. Was ich im Auge habe, ist die Referenz auf die eigene Erfahrung, die Seuses Sprechen deutlich unterscheidet vom vorwiegend spekulativen Gedankengang Meister Eckharts oder vom oft lehrhaften Ton eines Johannes Tauler.[16] Verantwortlich ist dafür – und hier möchte ich einsetzen mit dieser Skizze des Dialogs zwischen Seele und Gott bei Seuse – nicht zuletzt die Haltung des Lebensberichts selbst, der vor dem Blick des Lesers als Ebene der Authentizität eine chronologische Erzählung entfaltet, deren Zeitstruktur aber immer wieder aufgebrochen wird durch den Einbruch des Gottesworts.

»Einst geschah es«, berichtet Seuse im dreißigsten Kapitel seiner Vita, »daß in mancher Nacht – sobald er aus dem Schlaf aufschreckte – eine Stimme in ihm den Psalm von unseres Herrn Marter zu sprechen begann: ›Gott, mein Gott, blick her auf mich.‹ Diese Worte sprach der hilflose Christus, als er am Kreuz in seiner Not von dem himmlischen Vater und jedermann verlassen war. Von diesem beharrlichen Einsprechen erschrak er, sobald er erwachte, und fürchtete sich. Er rief zu ihm am Kreuz bitterlich weinend und sprach: ›Ach, mein Herr und Gott, soll und muß ich mit dir aufs neue die Kreuzigung erleiden, so laß deinen reinen, unschuldigen Tod mir Armen zur Ehre gereichen, sei bei mir und hilf mir all mein Leiden überwinden!‹ Als das Kreuz kam, so wie es vor seinem Inneren gestanden, begannen schreckliche Leiden, von denen hier nicht gesprochen sei, gar rasch sich zu verschlimmern und tagtäglich sich zu mehren, sie wurden schließlich so groß, daß sie den Armen so oft heimsuchten, daß sie ihn bis nahe an den Tod brachten. ... Als er nun so schwach dalag, stand Gott und Gottheit, das Wahre und die Wahrheit nach ewiger ineinanderfließender Einheit gegenwärtig vor seinem Geist. Und ehe er ganz schwach zu werden begann und das Bewußtsein verlor, fing er in seinem Inneren an, vertrauensvoll so mit seinem Gott zu reden: ›Ach, ewige Weisheit, deren tiefe Grundlosigkeit allen Geschöpfen verborgen ist, ich, dein armer Diener, rechne damit, daß es mit mir zu Ende gehe, wie es mir meine entschwindende Kraft anzeigt. ... Ach, Herr des Himmels, dir sei Lob, daß du mir bei meinem Tod ein so klar bewußtes Ende und ebensolche Erkenntnis verliehen hast. ... Und nun wende ich mich in Geduld ab von allen Geschöpfen und kehre mich hin zu der lauteren Gottheit in den ersten Ursprung der ewigen Seligkeit.‹ Als nun er und andere Menschen wähnten, es sei zu Ende mit ihm, kam er wieder zu sich; das erstorbenen Herz begann wieder zu schlagen, und Gefühl kam wieder in seine schwachen Glieder; er genas und war bald wieder lebendig wie je zuvor.«[17] Ich habe diese Stelle in

16 H. Stirnimann, Mystik und Metaphorik. Zu Seuses Dialog. In: Das ›einig Ein‹. Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik, hrsg. v. A. M. Haas und H. Stirnimann (Dokimion 6). Freiburg/Schweiz 1980, S. 209-280. Hier S. 214ff.

17 *Vita*, Kap. 30; DS Hofmann, S. 95ff.

ihrer ganzen Länge zitiert, da sich hier zeigt, wie der narrative Duktus der Autobiographie übergeht in ein Selbstgespräch der Seele, die sich Gott gegenüber öffnet und schließlich im folgenden Kapitel die Antwort findet im lebendigen Dialog mit Gott, der aus dem Zwiegespräch mit der Seele heraus die ganze Existenz transformiert: »Da er dies geraume Zeit ernstlich von Gott erbeten, wurde er einstmals in sich und über sich hinaus entrückt, und in der Entsunkenheit seiner Sinne vernahm er in seinem Inneren eine freundliche Stimme, die sprach: ›Heute will ich dir die Vollkommenheit meines Leidens dartun und zeigen, wie ein leidender Mensch in lobenswerter Weise sein Leiden dem liebevollen Gott wieder als Gabe darbieten soll.‹ Von diesen eingesprochenen gütigen Worten zerging ihm die Seele im Leib, und in der Entrückung der Sinne breiteten sich in der abgründigen Fülle seines Herzens die Flügel seiner Seele aus bis an die fernen Enden der Welt in Himmel und Erde.«[18] Ähnlich wie bei Mechthild – verbindend sind formal schon die Motive des Aufstiegs der Seele und ihrer Rückkehr in den Körper – wird hier der Dialog zum existentiellen Faktum erhoben, durch das die Seele erst ihre Bestimmung in Gott erlangt. Dieser Leitlinie entlang entwickelt auch Seuses Sprache ihre größte Kraft dort, wo in ihr das Innenleben des Menschen als Leben der Seele Gestalt annimmt – ein Innenleben, das, wie Heinrich Stirnimann klar gezeigt hat, auf drei Dialogebenen im Text seinen Ausdruck findet. So sind bei Seuse drei Dimensionen zu unterscheiden, in denen sich der Dialog vollzieht: Im Gespräch der Seele mit der göttlichen Weisheit vor dem Horizont der Heiligen Schrift, im mystagogischen Gespräch, das über den einzelnen hinaus alle Menschen einbezieht, und im Selbstgespräch, durch das die Seele ins Gespräch mit Gott findet.[19] Immer wieder kehrt die Formel in seiner Lebensbeschreibung: »Do er also gelag in den nœten ..., do sprach neiswas in ime also: ...« [»Als er nun in seiner Not so dalag, sprach etwas in ihm ...«] (*Vita* 20; DS 57,31f.); »Da sprach neiswaz in dem grunde siner sele also: ...« [»Da sprach etwas im Grund seiner Seele ...«] (*Vita* 38; DS 124,24f.); »... do kom ein stilli in sin sele, und in einer vergangenheit der sinnen do sprach neiswas in ime also ...« [»Da kam eine Stille über seine Seele, und im Zurücklassen der Sinne sprach etwas in ihm ...«] (*Vita* 44; DS 152, 10-12). Dauernd ist hier die »Innere Stimme« präsent, die den neuen gegen den alten, den inneren gegen den äußeren Menschen stellt[20] und die dort die Unmittelbarkeit einer Erfahrung herstellt, wo in der *Vita* eine neue Lebensetappe eingeleitet wird.

Im Zentrum der Überlegungen zum Dialog des Menschen mit Gott bei

18 *Vita*, Kap. 31; DS Hofmann, S. 98f.

19 H. Stirnimann, Mystik und Metaphorik, S. 229.

20 a. a. O., S. 228f.

Seuse hat jedoch nicht nur dessen Vita zu stehen. Explizit wird der Dialog im *Horologium Sapientiae*[21], im *Büchlein der ewigen Weisheit* (BdeW) und im *Büchlein der Wahrheit* (BdW) in der Form eines Lehrgesprächs durchgeführt. Hier tritt das *kosen mit der Ewig Wisheit*[22] als Grundstruktur des Seelischen bei Seuse auf, denn nur in ihrer Hinordnung auf die ewige Weisheit ist die Seele des Menschen zu verstehen als der einheitstiftende Prozeß, in dem innerer und äußerer Mensch sich finden. Angeführt wird die ›Weisheit‹ als der Gesprächspartner des Menschen, exemplarisch wird der Dialog durchgeführt zwischen dem Diener und der Weisheit. Daß es sich hier um einen literarischen Kniff handelt, der die über das beispielhafte Gespräch exponierten Probleme und deren Lösungen dem Leser schmackhaft zu machen sucht, ist sicherlich richtig. Darüber hinaus stellt sich aber gerade hier die Frage, inwieweit die in der literarischen Form aufgezeigte Dialogik dem im Text Thematisierten entspricht und eine Begegnung namhaft macht,[23] die die Struktur der Seele selbst spiegelt. Der Mensch, der hier gezeichnet ist, spricht in »aller menschen person«[24]. Nicht nach seiner Individualität ist gefragt, wenn er mit der Weisheit ins Gespräch tritt. Auf der andern Seite steht die Weisheit: Sie ist vor allem »dú heilig schrift«, dann aber auch der »crucifixus« als das »lebend buoch, da man ellú ding an vindet« [»das lebende Buch, worin man alles findet«][25]. «Er meint dar inne« – so Seuse zur Funktion des Dieners im Dialog zwischen Diener und Weisheit – »ein gemein lere geben, da beidú, er und ellú menschen, mugen an vinden, ein ieklicher daz, daz in angehoeret.« (»Er will damit eine allgemeine Lehre geben, worin er und alle andern Menschen jeweils das finden, was für sie wichtig ist.«)[26] Die Lehre, die hier im Vordergrund steht bei der Begründung des dialogischen Verfahrens, kann freilich nicht darüber hinwegtäuschen, wie stark Seuses literarische Praxis einem existentiellen Entwurf verbunden ist, der immer aus der Lebenssituation heraus denkt und in diesem Bedenken das Gespräch, in das die Seele eintritt, zum konstitutiven Bezug macht, unter dem der Mensch erst sich selbst erkennt und lebt. Davon zeugt – nehmen wir hier nur ein Beispiel aus der Fülle heraus – auch und gerade der Anfang des Büchleins der Wahrheit: Ein junger Mensch – erzählt Seuse – hat sich geübt in der Form äußerer

21 Pius Künzle, Heinrich Seuses Horologium Sapientiae, erste kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von Dominikus Planzer (Spicilegium Friburgense 23). Freiburg/Schweiz 1977.

22 BdeW Prol.; DS 197, 26f.

23 H. Stirnimann, Mystik und Metaphorik, S. 224.

24 BdeW Prol., DS 198, 1.

25 BdeW 14, DS 256, 19.

26 a. a. O., 197, 28-30.

Werke, wie es »anfangende Menschen« zu tun pflegen. Ihm blieb jedoch ein Ungenügen, da ihm die höchste Gelassenheit des inneren Menschen fehlte. Im Selbstgespräch, zu dem er schließlich findet, erschließt sich ihm die innere Gelassenheit. Erst im Zwiegespräch mit Gott jedoch gelangt er in die Sicherheit, das Gute vom Bösen zu scheiden und den Weg rechter Gelassenheit zu beschreiten, der sich im folgenden Lehrgespräch zwischen dem Diener und der Wahrheit offenlegt.

So erfüllt sich im Gespräch der Seele mit Gott die Forderung: »Luog, daz dú natur sie ungeladen und der usser mensch einfoermig mit dem inren« (*Vita* 49; DS 165,8).[27] Unter der Perspektive letzter mystischer Einung bildet das Gespräch die Dynamik, die sich ausgestaltet in den Dialogfragmenten: Selbstentblößung vor Gott, Angesprochensein durch Gott, Leiden mit Gott, Lieben in Gott. Die Einheit dieser Momente des Dialogs ist der existentielle Vollzug. Wenn Seuse von der »geswinden endrunge« [»plötzlichen Veränderung«], von der »geswintlichen abker« [»plötzlichen Umkehr«] in seiner Vita spricht, dann ist dies nur verständlich aus dem Bogen, der sich durch die Erfahrung der Seele als Dialog vom Ich zu Gott spannt.

III

Fragen wir an dieser Stelle nach der Bedeutung des hier vorliegenden dialogischen Prinzips, so ist das Angesprochensein des Menschen das entscheidende Moment, das die Narrativität des Textes aufbrechen läßt und den Erzähler überführt in eine Ebene unreduzierbarer Gegenwart. Die Seele ist – um es verkürzt und auf die Spitze getrieben zu sagen – der dialogische Aspekt menschlicher Existenz, der darin seinen Höhepunkt findet, daß jedes Sprechen und Handeln transparent wird hinsichtlich des Absoluten, in dem es gründet. Im Menschen als Seele und in der Seele als Dialog mit Gott – dies ist insbesondere bei Seuse auch theoretisch deutlich herausgearbeitet – erschließt sich erst die Existenz in ihren Dimensionen als Leben mit der Offenbarung, als Weg des Ich, als Nachfolge im Kreuz.

Die Transzendenz des Gesprächspartners Gott ist im mystischen Dialog umfangen: Das Wort, dem sich die Seele öffnet, ist Antwort und Anrede zugleich. Ist die Seele anfänglich nicht anders zu umschreiben denn als Verlangen und Sehnsucht – Mechthilds »gerunge« – die in der »regio dissimilitudinis«, in Mechthilds Paradox der »gotzvroemdunge« (»Gottferne«)[28] oder in Seuses Wegen der »ungelicheit« (»Abgewandtheit im

27 »Sieh zu, daß die Natur frei von Anhänglichkeit ist und der äußere Mensch mit dem inneren übereinstimmt« (DS Hofmann, S. 171).

28 Vgl. H. U. von Balthasar, Mechthilds kirchlicher Auftrag, S. 35f.

Mannigfaltigen«)[29] zur Einheit hinstrebt, so wird sie im Gespräch mit Gott zum Ort eines Sprachgeschehens, in dem die Unsagbarkeit aufgehoben ist in der existentiellen Spannung von Nähe und Ferne, Präsenz Gottes und Gottverlassenheit, Zeitlichem und Ewigem. So antwortet die ewige Weisheit der Seele: »Nach deinem natürlichen Wesen bist du ein Spiegel der Gottheit, ein Abbild der Dreifaltigkeit, ein Musterbild der Ewigkeit. Und so wie ich in ewiger Ungewordenheit das endlose Gut bin, bist du nach deinem Verlangen unermeßlich.«[30]

Nicht nur der Bereich des Woher und des Wohin erschließt sich aber dem Menschen im Zwiegespräch der Seele mit Gott. Auch und gerade die Passion wird zum Erfahrungshorizont menschlicher Existenz, die im zeitlichen Leid durch die in der Seele gestiftete Beziehung transparent wird als Abstieg und Aufstieg. Nur durch das Sinken in der Demut bis zum tiefsten Punkt der Hölle wird letztlich die absolute Positivität Gottes offenbar: »Es ist die Natur der Minne« – schreibt Mechthild – »daß sie zuallererst in Süße fließt; dann wird sie reich in der Erkenntnis, und zum dritten verlangend und gierig nach der Verworfenheit.«[31]

Der Dialog denkt in radikaler Unmittelbarkeit den Menschen in seiner Ganzheit mit. In der literarischen Kunstfigur bleibt die Seele keineswegs Metapher im Modell eines sich aufspaltenden Ganzen. Sie bildet vielmehr, als ursprüngliche Relation, die Möglichkeit des Überschreitens der von Seuse und Mechthild in den Blick genommenen Strukturen der Entfremdung – eines Überschreitens, dem es im Begriff der Seele gelingt, die Existenz in ihre Dimensionen auszufalten und personal, das heißt aus der je einzelnen Lebenserfahrung heraus zu denken. Zuvorderst erschließt sich die Dialogstruktur der Seele aus dieser Perspektive als der dramatische Aspekt menschlicher Existenz in ihrem Status zwischen Schöpfung, Inkarnation und Gericht: eine Dramatik, die sich in ihrer literarischen Gestalt auch hier – vor allem bei Mechthild – nicht zuletzt dem Liebesdialog verdankt, wie er im Hohenlied vorgeprägt ist.

---

29 BdeW I, 1; DS 200, 20ff.: »Es hate sich ein wilder muot in sinem ersten usker vergangen in die wege der ungelicheit. Do begegent im in geistlicher unsaglicher bildunge dú Ewig Wisheit und zoh in dur suez und sur, unz daz si in brahte uf daz rehte pfad der goetlichen warheit.« (»Ein Mensch unsteten Geistes war bei seiner ersten Berührung mit der Welt der äußeren Dinge auf von Gott abgewandte Wege geraten. Da begegnete ihm die ewige Weisheit in unaussprechlicher geistiger Gestalt und zog ihn mit sich durch Freud und Leid, bis sie ihn auf den rechten Pfad göttlicher Wahrheit brachte«, DS Hofmann, S. 209).

30 BdeW 10; DS Hofmann, S. 245.

31 6, 20; Schmidt S. 300.

Kirchliche Beratung und Neue Psychologie

Von Albert Görres

Kirchliche Beratungsdienste als neues Angebot zusätzlich zur herkömmlichen seelsorglichen Beratung gibt es heute in allen Industriestaaten. Diese Dienste entstehen aus der Einsicht, daß Beratung nicht allein aus den Quellen der Offenbarung und der überkommenen Menschenkenntnis gespeist werden kann, sondern die Erfahrungen und Methoden der modernen Humanwissenschaften zur Hilfe beiziehen muß.

Muß sie das wirklich? Schon hier liegt ein Problem. Der Pfarrer von Ars und der Laie Nikolaus von der Flüe waren unvergleichliche Berater, ohne von Freud oder Jung belehrt worden zu sein. Warum also sollte heute eine säkularisierte, dem Glauben entfremdete Psychologie für kirchliche Beratung unerläßlich sein?

Die Hoffnung, den Menschen zum Gelingen des Lebens und zum Glück zu verhelfen, wird heute weder wie früher den Bildungswerten des Humanismus noch den Naturwissenschaften und der Technik, sondern mehr und mehr den anthropologischen Erfahrungswissenschaften und der von ihnen erhofften Lebenskunst zugewandt.

Eine oft als humanistische Psychologie bezeichnete Bewegung, die auch die Künste in sich aufzunehmen sucht, wird von einer wachsenden Zahl von Zeitgenossen als universale Lehrerin des richtigen und glückenden Lebens angesehen.

Psychologisches Wissen und Können gelten als Heilswissen der Zukunft, als neue und bessere Seelsorge; dies nicht so sehr bei den Wissenschaftlern selbst als bei ihren glückshungrigen und heilsbedürftigen Anhängern, die sich von Religion und Philosophie enttäuscht fühlen.

Aus diesen Gründen will ich heute die Psychologische Anthropologie im weitesten Sinn in den Mittelpunkt der Betrachtung stellen. Sie wird oft als die mit der Religion konkurrierende neue Gegenkraft des Glaubens verstanden.

In der Kraft ihres Wahrheitsgehaltes ist sie aber viel mehr geeignet, Glaube, Hoffnung und Liebe wie alle menschlichen Tugenden zu stärken als zu behindern. Sie hat bewiesen, daß sie wirkliche Lebenshilfe bringen kann.

Alle angewandte Psychologie versucht ja, die Beziehungen des Menschen zu den Mitmenschen und zu sich selbst zu verbessern. Mitmenschlichkeit fördern heißt, Dienstbereitschaft, Hilfsbereitschaft, Solidarität und Mitgefühl wecken. Es heißt Hindernisse der Menschenfreundschaft beseitigen. Wer das tut, beseitigt gleichzeitig Hindernisse der Gottesfreundschaft.

Angst, Trotz, Mißtrauen, Neid gegenüber den Eltern, klebriges Haften der Begierden und Haß gegen sich selbst sind nach der Lehre S. Freuds die Wurzeln der Neurose und die Haupthindernisse der seelischen Gesundheit.

Sie sind gleichzeitig Hindernisse jeder wirklichen Liebe. Insofern ist die Psychologie von ihren Zielen her eine Verbündete des Glaubens.

Zu seiner Feindin wird sie nur, wenn sie behauptet, ihr Ziel allein mit menschlichen Mitteln ohne Gottes Hilfe und Weisung erreichen zu können.

Die anthropologischen Wissenschaften finden auch unter katholischen Christen, Theologen und Laien, eine stets wachsende Zahl von fachkundigen und urteilsfähigen Anhängern, die ihr für Glauben und Leben viel verdanken.

Sie finden gleichzeitig bittere Kritik. Vor allem die im weitesten Sinne Psychoanalytische Psychologie wird oft als Bedrohung von Glauben und Moral empfunden.

Dabei ist aber zu bedenken: Wir können nicht erwarten, daß nichtchristliche Forscher ihre Entdeckungen von vornherein so deuten, daß die Einfügung in die christliche Anthropologie von ihnen schon mitgeliefert wird. Diese mühevolle Arbeit konnten selbst Platon und Aristoteles den Christen nicht abnehmen. Selbstverständlich haben die Pioniere der Psychologie ihre Entdeckungen zunächst in den Zusammenhang ihrer Weltanschauung eingeordnet, also möglicherweise in einen Materialismus, Biologismus oder Positivismus, der das Verständnis der Tiefe und des wahren Wertes dieser Entdeckungen zunächst erschwert.

Die wissenschaftlichen und zumal die psychologischen Befunde kommen manchmal als etwas ungeschliffene oder nicht gut gefaßte Edelsteine bei uns an, deren Glanz und Feuer noch verborgen ist.

Selbst im Rahmen einer atheistischen Vorentscheidung sind kostbare anthropologische Entdeckungen gelungen, die durch diesen Rahmen in ihrem Wert schwerer zu erkennen sind, ohne doch ihren Wert zu verlieren.

Man täte aber der Psychologie als Wissenschaft Unrecht, wenn man die Inbesitznahme von psychologischer Forschung durch philosophisch-weltanschauliche Vorurteile und Ideologien mit der Wissenschaft selbst verwechseln wollte. Auch haben die Einzelwissenschaften eine große Kraft der Selbstreinigung von Irrtümern, auch von philosophischen Irrtümern. Sie ist größer als die Tendenz, immer wieder in längst überwundene Irrtümer zurückzufallen.

Noch ein anderer Sachverhalt ist zu beachten: In der Kunst sind herrliche Neuschöpfungen oft so ungewohnt, daß sie auf Unverständnis oder zornige Ablehnung stoßen.

Es gibt Neues, das zunächst eine feinfühlige Umstellung unserer Sinne und unseres Geistes verlangt. Das ist eine anstrengende Erfahrung, die auch die Kirche in eigener Sache immer wieder in Atem hält.

Im Mittelalter ist es ihr schwergefallen, die neuentdeckte geistige Welt des Aristoteles aufzunehmen, in der Neuzeit schien es lange Zeit schier unmöglich, die Naturwissenschaft oder die Geschichtswissenschaft mit der überlieferten Deutung des Glaubens in Einklang zu bringen.

Viel Mißtrauen dem Neuen gegenüber ist im Bereich der Psychologie in der

Meinung begründet, Jesus Christus, der unvergleichliche Kenner des Menschenherzens, habe in seiner Lehre alles über den Menschen mitgeteilt, was wir für unser Wohl und Heil brauchen. Es gibt keine für den Christen verbindliche biblische Naturwissenschaft, wohl aber Aussagen einer biblischen Lehre vom Menschen, die zur Substanz der Offenbarung selbst gehören.

An sie fügen sich eine Fülle von Lebenserfahrung vieler Generationen an. Es schien also vielen, der Reichtum an psychologischer Überlieferung innerhalb der Kirche sei so groß, daß sie hier, anders als in den Naturwissenschaften, keiner Belehrung von außen bedürfe. Das ist aber nicht richtig. Der Mensch kann weder mit dem Glauben allein noch mit der Vernunft und den Wissenschaften allein auskommen.

Die Antike hat die Wissenschaften und Künste, vorab die Philosophie, als Mittel zur Umwendung und Hinwendung der ganzen Seele auf das Gute, das Wahre und das Schöne, ja auf das Göttliche verstanden.

Diesen Gedanken hat Jesus Christus überboten, aber Er hat ihn nicht entwertet. Die Entdeckung von Wissenschaft und Kunst als Mächten, die den Menschen von der Versklavung an engherzige Zwecke und an ichsüchtige Leidenschaften befreien, muß heute erneuert werden.

In seiner Ansprache in Köln sagte Papst Johannes Paul II.: »Auch in diesem Bereich rät also die Kirche mehr zu Mut und Vertrauen als zur Vorsicht und Zurückhaltung, obwohl sie die in den anthropologischen Wissenschaften erhöhte Gefahr des Irrtums und des Mißerfolges nicht verkennt.«

Zur mutigen Zuversicht kann sie umso vertrauensvoller raten, weil in der Wissenschaft weltweit ein neuer Zug zur Bescheidenheit zu beobachten ist.

Es gibt freilich noch einen szientistischen, auch einen psychologischen Triumphalismus, wie es einen kirchlichen Triumphalismus gegeben hat und gibt. Die Neigung zur Selbstüberschätzung, zum Auftrumpfen und zur Rechthaberei begleitet uns alle als beständige Versuchung. Aber wir wissen, daß wir sie bekämpfen müssen.

Psychologie ist, ebenso wie Medizin, mehr als Wissenschaft. Sie verlangt eine intime Anteilnahme am Leben und Leiden des Mitmenschen. Sie kann sich nicht wie andere Wissenschaften auf abgrenzbare Sachverhalte beschränken, sondern muß immer das Ganze des Menschseins und seiner Bestimmung im Auge behalten. Sie kann von dem letzten Ziel und der Bestimmung des Menschen nicht einfach absehen, weil die Frage nach Sinn und Bestimmung dem menschlichen Geist wie ein untilgbares Brandmal eingeprägt ist, auch wenn das Bewußtsein sie abzuweisen sucht. Sie steht als Frage vor jedem Tun: Fügt sich, was ich tun will, in den Sinn meines Daseins ein oder ist es sinnwidrig?

Ebenso steht es mit der Frage, ob der Mensch nur für ein endliches oder auch für ein ewiges Leben vorzusorgen hat. Und schließlich muß eine

theologische Anthropologie die Selbstbegrenzung der empirischen Psychologie übersteigen, weil sie mit den Worten Gottesliebe, Gnade, Glaubenslicht und mit vielen anderen auf Wirklichkeiten hinweist, die im Bewußtsein wie im Unbewußten erscheinen oder unerkannt wirken, ohne ihren letzten Ursprung in der Menschennatur zu haben. Der erfahrbare Strom des seelischen Lebens wird aus zwei Quellen gespeist, aus Natur und Gnade, die nach dem Zusammenströmen nicht mehr zu scheiden sind.

Dieses Ganze des Daseins erfaßt keine empirische Einzelwissenschaft als solche. Die Psychologie ist eine unselbständige Wissenschaft, die mehr als jede andere auf Ergänzung durch Philosophie und Theologie angewiesen bleibt und die auch unvermeidlich eine solche Ergänzung in Anspruch nimmt, ob sie sich dessen bewußt ist oder nicht.

Nicht selten findet sich demgegenüber die Meinung, die Psychologie sei so autark, daß sie heute mit eigenen Kräften das leisten könne, was man früher von Philosophie und Theologie erwartet hat; die Antwort nämlich auf die Frage: Was ist der Mensch, wie soll er sein und handeln?

Sie kann dies nicht. Aber nicht wenige Psychologen glauben, eben dies leisten zu müssen.

Einen Anspruch auf Autarkie kann es aber ebensowenig in der Psychologie wie in der Theologie geben. Beide sind unselbständige Wissenschaften, weil weder die Erfahrung noch der Glaube das Menschsein vollständig erfassen können. Beide sind aufeinander angewiesen.

Wenn die Anthropologie versucht, sich gegen den Glauben abzuschließen und Welt und Mensch auf sich selbst zu stellen, wird sie ein Hindernis auf dem Heilsweg.

Unter dem Wort »Psychologie« wird vieles versammelt, was mit Wissenschaft, Menschenkenntnis und Vernunft wenig zu tun hat: Von Ideologien, unbesonnenen Meinungen und Ratschlägen bis zu listigen Scharlatanerien findet sich unter diesem Begriff viel geistige Umweltverschmutzung, die sich zu Unrecht Psychologie nennt. Dies ist nicht selten das Opium der dem Glauben Entfremdeten, und eine Form der Flucht vor grundlegenden Wahrheiten, die sich unter dem Schein der Wissenschaft verbergen.

Als Psychologie bezeichnet sich nicht selten ein enger Anthropozentrismus, eine säkularisierte Heilslehre, die freilich mit vielen wissenschaftlichen Elementen verschmolzen sein kann. Das ist nicht verwunderlich, weil es dem glaubenslosen Menschen heute naheliegt, in der Psychologie wie in den Sozialwissenschaften Wege der Selbsterlösung zu suchen, die ihm die Philosophie nicht mehr bietet und die Theologie niemals bieten wollte.

Eine freimütige Kritik an psychologischen Totalansprüchen richtet sich nicht gegen fundierte psychologische, psychotherapeutische oder psychiatrische Befunde, sondern ausschließlich gegen weltanschauliche Theorien, mit denen diese Befunde manchmal mißdeutet werden.

Die Kirche muß jedem Versuch widerstehen, ihre faktischen und geschichtlichen Grundlagen, Leben, Lehre, Tod und Auferstehung Jesu Christi und die Inhalte ihres Glaubens als bloße Symbole unbewußter psychischer Wirklichkeiten zu deuten.

Sie muß daran erinnern, daß Psychologie aus sich keine Schuld tilgen, keine Rechtfertigung und Heiligung begründen, dem Leben keine letzten Ziele und keinen Sinn setzen kann.

So treten die tiefsten Spannungen da auf, wo der Glaube dem Menschen ein Ziel zeigt, das er mit den Kräften seiner Natur weder erkennen noch erreichen kann und wo der Glaube darum ein Verhalten gebietet oder empfiehlt, das dem Menschen unvollziehbar, unerträglich oder schädlich erscheint, wenn er z. B. verlangt, gesinnt zu sein wie Jesus Christus, den Nächsten, aber auch Gott zu lieben, wie Jesus Christus es getan hat. Oder wenn er die lebenslängliche eheliche Treue, die sexuelle Enthaltsamkeit außerhalb der Ehe, die Feindesliebe verlangt.

Doch ist der Widerspruch unecht. Es ist ja der Glaube selbst, der die manchmal pessimistischen Befunde der Psychologie bestätigt, wenn er etwa für den Reichtum sagt, was ebenso für die Ehe und die Ehelosigkeit um des Gottesreiches willen gilt: »Was beim Menschen unmöglich ist, das ist möglich bei Gott« (Mt 19,26).

Alle Gebote und Räte Gottes können nur von denen gehalten werden, die im Gebet und in der Liebe zu Ihm gegründet sind.

Nicht selten werden wertvolle Erkenntnisse in verzerrenden Übertreibungen versteckt. Wenn es z. B. zutrifft, daß die allzu angespannte Bemühung um Höflichkeit, Milde und Selbstbeherrschung oder die Unterdrückung von Äußerungen des Neides und der Wut manchmal psychosomatische Störungen mit sich bringen können, so kann doch nicht die Abschaffung der Selbstdisziplin die Lösung bringen.

Hier läge eine Aufgabe der Psychologie darin, Formen der Affektbewältigung über die bereits bekannten hinaus zu finden, die solche Schäden vermindern oder vermeiden. Denn der Rat, dem vollen Affektausdruck und der seelischen Gesundheit zuliebe auf Höflichkeit, Takt und Schonung des Nächsten zu verzichten, würde mit Sicherheit zu größeren Übeln, ja zur Unmenschlichkeit und zu einer Gesellschaft von Hassenden führen.

Psychologie sollte keine Schule einer rücksichtslosen Selbstverwirklichung sein. Darum ist jede gute Selbstverwirklichung mit Selbstverleugnung verbunden.

Psychologische Erkenntnisse haben sich vielfältig als Hilfen für das religiöse und das sittliche Leben erwiesen. Das ist offensichtlich, wo Psychiatrie und Psychotherapie den seelisch Kranken in Stand setzen, von seiner Vernunft und den übrigen Kräften des Geistes und der Sinne wieder in Freiheit Gebrauch zu machen.

Diese Wissenschaften haben nicht nur unermeßliches Leid gelindert, sondern auch Versuchungen zur Verzweiflung gemildert, Schwächen des Willens überwunden und viele Lasten erleichtert.

Seelische Krankheiten erschweren den Menschen, die Gebote Gottes zu verstehen und zu halten. Sie mindern die Freiheit. Es gibt neurotisch bedingte Glaubensschwierigkeiten, weil Neurosen und Psychosen jeden Erkenntnisvorgang stören können. Neurotisches Welterleben ist die Wurzel vieler Irrtümer, auch im Bereich des Glaubens.

Es gibt neurotische Hindernisse, weil jede seelische Krankheit das Gewissensurteil und die Fähigkeit der Selbststeuerung beeinträchtigt.

Neurotische Krankheit ist auch für die Umwelt des Kranken ein Hindernis auf dem Heilsweg. Seelisch kranke Eltern und Erzieher, Lehrer und Seelsorger machen den ihnen Anvertrauten das christliche Leben allzu schwer, weil sie es oft in entstellter Form vorleben, lehren, seine naturhaften Grundlagen schädigen und auch, weil ihrer Liebe oft Wärme und Ausstrahlung fehlt.

Die moderne Psychologie hat aber darüber hinaus gezeigt, wie sehr die vernünftige Freiheit der mündigen Person getragen, aber auch abhängig ist von der gesunden Entwicklung jener Kräfte und Fähigkeiten, die geprägt und geformt, aber auch verformt und verstört werden, lange ehe Vernunft und Freiheit das Steuer übernehmen können.

Das Lächeln der Mutter ist die erste Verkündigung der Frohen Botschaft. Sein Ausbleiben, das Fehlen der Gutheißung durch andere, kann das Kind in einen Raum von Traurigkeit und Selbstablehnung stellen, in dem das Licht der Freude und der Freiheit, auf das Vernunft und Gewissen angewiesen sind, nur schwer Eingang findet.

So entstehen vorpersonale Haltungen und Fehlhaltungen, seelische Lükken, die den guten Gebrauch von Freiheit und Vernunft einschränken können.

Ebenso hilfreich für das christliche Selbstverständnis ist der wissenschaftliche Aufweis, daß es objektiv sittlich falsches Handeln ohne subjektive Schuld oder ohne schwere Schuld gibt, wo die klassischen schuldmildernden Umstände nicht mehr erkennbar sind.

Die Psychologie hat uns in die Vielfalt und in die Verzweigungen solcher Hindernisse der Freiheit und eben damit auch in das Verständnis vieler unbegründeter, krankhafter Schuldgefühle und falscher Gewissensbildung tieferen Einblick ermöglicht. Es gibt aber wenig Dinge, die die Erfahrung und die Ausstrahlung der Freude der Erlösten so sehr beeinträchtigen wie eben die unbegründeten Schuldgefühle.

Wer freilich mit den unbegründeten und neurotischen Schuldgefühlen auch das Bewußtsein realer Schuld austilgen will, der zerstört die Menschlichkeit des Menschen.

Seelisch und geistig Behinderte, neurotisch und psychotisch Kranke finden

heute in der Gesellschaft weit mehr Achtung und liebevolle Förderung als früher. Auch das ist zum guten Teil ein Verdienst der Psychiater und Psychotherapeuten, die gezeigt haben, daß psychische Krankheitserscheinungen ebensowenig ein sicheres Zeichen für persönliche Schuld oder gar für Besessenheit sind wie körperliche Krankheiten.

Die Erforschung der seelischen Krankheit und Fehlentwicklung hat uns allen erleichtert, auch jenen Menschen mit mehr Achtung, Verständnis und Liebe zu begegnen, die Unrecht tun und den Frieden der Gesellschaft stören; denn auch von ihnen sind viele ohne ihre Schuld in ihrer Freiheit beeinträchtigt. Solche Erkenntnisse führen zu einer Vertiefung der Moralpsychologie beim Verständnis menschlichen Handelns. Sie ermöglichen uns allen, einander nachsichtiger und gütiger zu beurteilen. Sie helfen Eltern, Erziehern, Vorgesetzten, Ärzten und Seelsorgern, den ihnen Anvertrauten besser zu raten und zu helfen.

Jesus ist gekommen, Sünden zu vergeben. Aber auch jeder, der uns hilft, vermeintliche Schuld von wirklicher Schuld zu unterscheiden, handelt in Seinem Sinn.

Psychologische Forschung kann auch jene verborgenen Charakterkrankheiten erkennen, die in bestimmten Fehlformen religiöser Erziehung, bei übermäßiger Strenge und Härte oder bei Verwöhnung begünstigt werden. Man spricht von ›ekklesiogenen Neurosen‹, obwohl sie gerade dort entstehen, wo der Friede, die Wärme und Freude fehlen, die für den Geist eines wirklich christlichen Hauses kennzeichnend sind.

Solche Erkenntnisse können helfen, künftige Schädigungen besser zu vermeiden.

Die Psychologie hat vielen Menschen die Erfahrung deutlicher gemacht, daß wir nicht an einen unveränderlichen Charakter und seine Verbiegungen gefesselt sind. Wir sind nicht verurteilt, dem Tod der Erstarrung in unseren gewohnten Fehlhaltungen ausgeliefert zu sein. Der Mensch kann heute besser wissen und glauben, daß er sich ändern kann.

Das wird besonders deutlich in jenen Freiheit und Würde so tief verletzenden Zuständen, die wir Suchtkrankheiten nennen. Auch hier sind wir nicht ein für allemal an die Macht unserer Begierden gefesselt.

Die Wiederherstellung der Selbstbeherrschung ist ein großes Beispiel dafür, wie Gottes Gnade auch durch die Kraft, das Wissen und die Kunst der Geschöpfe vermittelt wird.

Diese zwei Dinge:

1. Die wissenschaftliche Erkundung der Bedingungen und Einschränkungen der Freiheit über die schon dem Altertum bekannten Freiheitshindernisse hinaus beendet ein quälendes Mißverständnis von 1 Kor 10,13.
2. Die Entwicklung von Methoden zur heilenden Wiederherstellung der beeinträchtigten Urteilsfähigkeit, der Gefühlsrichtigkeit und der Freiheit sind

die großen Wohltaten, welche die christliche Menschenkunde den anthropologischen Wissenschaften verdankt.

Unsere große Hoffnung für die psychologische Forschung ist, daß sie für den einzelnen wie für die Erziehung und für das soziale Leben Hilfen findet, die das Absinken des Grundwassers der mitmenschlichen Zuneigung, die die Zunahme von Herzenshärte und Gemütsverödung, von denen unsere Welt bedroht ist wie von wenig anderen Gefahren, dort aufhalten kann, wo der ausdrückliche Glaube weitgehend fehlt oder einer solchen Ergänzung bedarf.

Für einen Christen ist es selbstverständlich, daß Wachstum in den Tugenden, Mehrung von Güte und Duldsamkeit zuerst auf die Gnade Gottes, auf Gebet und guten Willen angewiesen sind. Es ist aber auch wahr, daß der gute Wille und die zähe Ausdauer im Gebet von der natürlichen Erfindungskraft des Menschen, von psychologischen Hilfsmitteln große Unterstützung erfahren können, wie z. B. die *Exercitia spiritualia,* die geistlichen Übungen der verschiedenen Traditionen, ebenso zeigen wie moderne Forschungen zur Willenspsychologie, zur Motivation, zur Selbstkontrolle und zur Psychotherapie.

Jeder Prophet, auch Jesus, der letzte der Propheten, »geht vor Gott einher, um die Herzen der Väter den Kindern und die Herzen der Kinder den Vätern wieder zuzuwenden«. Dies ist der letzte Satz des Alten und einer der ersten Sätze des Neuen Testamentes (Mal 3,23; Lk 1,17).

Die Minderung von Feindseligkeit könnte den Fortbestand der Welt retten.

Das Menschenherz Gott und dem Nächsten zuzuwenden, ist der letzte Sinn aller Dinge, der letzte Sinn von Natur und Kultur, von Wissenschaft, Kunst und Psychologie.

Die psychologische Medizin dringt mit ihren Werken der Barmherzigkeit tief in die Herzmitte der Person. Sie kann ein Werkzeug jener sichtbaren Gnadenwirkungen sein, die wir in dem Pfingsthymnus »Komm, Heiliger Geist« erbitten.

Mit diesen Gnadengaben steht und fällt die Menschlichkeit des Menschen.

Psychotherapeut und Berater dürfen sich als Mitarbeiter des Heiligen Geistes verstehen, wenn sie seiner Stimme folgen, die auch in den Sprachen der Wissenschaft und der Kunst sprechen kann und spricht.

Wir sind gewohnt, den jungen Jesus als Handwerker, als Bauarbeiter, als Schüler zu sehen; den Jesus der Wanderjahre als Lehrer und als Arzt zu verstehen, als Hirten, Richter, König. Propheten und Priester, wie Er sich selbst verstanden hat. Viele Berufe können sich auf Sein Vorbild stützen. Nichts hindert uns auch, in Ihm den Psychologen zu sehen, der den Menschen bis in seine letzten verborgenen Herzenstiefen erkennt. Nichts hindert uns, Ihn als Lehrer der Psychologie zu betrachten, der uns alle lehrt, Ihn selbst zu verstehen und uns selbst, unser Menschsein neu und umfassend zu begreifen.

In gewissem Sinne ist das Christentum eine psychologische Religion.

Die Gesinnungen, das Denken und Wollen Jesu zu verstehen, das ist etwas, was wir auch als eine psychologische Leistung auffassen können und es ist ein Grundakt des Christen.

Der Psychologe ist ein Nachahmer Gottes und des Menschensohnes, wenn er seinen Mitmenschen und sich selbst umfassend in seiner letzten unverfügbaren Bestimmung, in der Ausrichtung und Zuordnung seiner naturalen Kräfte, in der Freiheit seiner individuellen Zielsetzungen und auch in den Behinderungen dieser Freiheit zu verstehen sucht.

Familiaritas

In der Sprache der geistlichen Tradition gibt es ein wunderbares Wort. Es heißt: *Familiaritas cum Deo.* Dieses Wort deutet zugleich auf einen wunden Punkt im Leben vieler Christen, nämlich auf den Mangel an Gemütserfahrung von *Familiaritas.* Denn sie ist der Nährboden aller existenztragenden Grunderfahrungen, wenn es denn einen Sinn haben soll, die unendliche Gottheit als Vater, den menschgewordenen Gott als Bruder, die Kirche als Mutter und die Mitchristen als liebe Geschwister zu erfahren und zu behandeln.

Wir Psychotherapeuten sind sehr fern von dem Verdacht, Familienromantiker zu sein. Wir wissen ja, daß die erste Nachricht der irdischen Geschichte einen Brudermord berichtet, und wie viele folgen diesem ersten. Geschichte von *Familiaritas* ist auch Geschichte von Haß, Neid, von allen Lastern und Ungerechtigkeiten.

Dennoch: Das Wort enthält in seinem Wurzelgrund alles Liebe und Gute, vor allem alles Zarte, Geborgenheit, Zugehörigkeit, Ur-Vertrauen, zuverlässige Hilfsbereitschaft und die großen Heilsworte: Vergebung, Tröstung, Rettung, Heimat. All diese großen Orientierungen des Gemütes und der Gefühle wurzeln zunächst in den Urbeziehungen von Verwandten. Auch hier ist *caro cardo salutis,* das Fleisch die Angel des Heils (Tertullian).

Das Schwinden der existenzbegründenden guten Erfahrung von Familie ist ein Krankheitssymptom. Die Therapie hat ihre Chance darin, daß auch Spurenelemente ähnlicher Erfahrungen eine unerwartete Heilkraft zeigen können.

Der folgende Text verbindet in einzigartiger Klarheit die Quintessenz der tiefenpsychologischen Anthropologie mit der Quintessenz des Evangeliums.

Er stammt von Kardinal Ratzinger aus seiner »Theologischen Prinzipienlehre«, Seite 79ff.: Jeder Seelsorger und jeder Berater täte gut, sich diesen Text anzueignen, *par coeur:*

»Daß das Wort Evangelium ›frohe Botschaft‹ bedeutet, gehört zu den Erinnerungssplittern, die fast in jedem Gedächtnis vom Religionsunterricht oder von einer Predigt her haften geblieben sind. Aber meist vergleichen wir

mit Melancholie oder auch mit Erbitterung dies einladende Etikett mit unserer tatsächlichen christlichen Erfahrung und mit dem Eindruck, der von den Christen ausgeht, mit der Freudlosigkeit, der verquälten Skrupulanz, der seelischen Enge, die uns als die stärkste Widerlegung des Christlichen erscheint. ...

Damit sind wir am Nerv des Problems: Hat uns nicht das Christentum den Baum in der Mitte des Gartens verboten und damit im Grunde alles verboten? Die französische Psychiatrie hat im ausgehenden 19. Jahrhundert den Ausdruck ›maladie catholique‹ geprägt: Sie meinte damit jene spezifische Neurose, die man aus einer quälerischen Pädagogik hervorwachsen sieht, in der das vierte und das sechste Gebot den Menschen gänzlich absorbieren, Autoritätskomplex und Reinheitskomplex ihn unfähig machen, frei zu sich selbst zu werden, so daß Selbstlosigkeit zu Ichverlust und zu Liebesverweigerung degeneriert, Glaube statt zu Erlösung zu Verkrampfung und Unerlöstheit wird...

Was ist es also mit dem Menschen? Jedenfalls scheint das mit der Freude keine so einfache Sache zu sein, wie selbst manche Väter des Zweiten Vaticanums es sich anscheinend vorstellten. Genau besehen scheint der Ausweg nach allen Seiten verbaut. Zucht und Unzucht scheinen den Menschen zu versklaven, freudlos zu machen ...

Nun aber müssen wir genauer fragen: Was macht eigentlich den Menschen froh? Und was macht ihn unfroh? Was verquert ihn und was öffnet ihn zu sich selbst und zu den anderen? Man sagt von Menschen, die besonders unerlöst wirken, Freudlosigkeit atmen, häufig: Der mag sich selber nicht, um so die äußerste Art der Verquerung gegenüber dem Sein auszudrücken; denn wen oder was soll der schon mögen können, der mit sich selbst zerfallen ist?

Hier zeigt sich etwas sehr Wichtiges: Der Egoismus ist zwar dem Menschen natürlich und ganz von selber da, aber keineswegs die Annahme seiner selbst. Den ersten muß man überwinden, das Zweite muß man finden, und es gehört gewiß zu den gefährlichsten Fehlern christlicher Pädagogen und Moralisten, daß sie nicht selten beides verwechselt und dabei das Ja zu sich selbst ausgetrieben, den Egoismus als die Rache des verleugneten Selbst aber nur um so gründlicher bestärkt haben – hier liegt nicht zuletzt die Wurzel dessen, was die Franzosen ›maladie catholique‹ nannten: Wer nur übernatürlich, nur selbstlos sein will, ist zwar am Schluß ich-los, aber alles andere als selbstlos. ...

Sagen wir es einfacher und praktischer: Die Wurzel des Frohseins ist das Einverständnis des Menschen mit sich selber. Wer sich annehmen kann, dem ist das entscheidende Ja gelungen. Der lebt im Ja. Und nur wer sich annehmen kann, kann auch das Du annehmen, kann die Welt annehmen. Der Grund dafür, daß ein Mensch das Du nicht akzeptieren, mit ihm nicht ins reine kommen kann, liegt darin, daß er sein Ich nicht mag und dann erst recht nicht ein Du annehmen kann.

Aber nun stoßen wir auf etwas Merkwürdiges: Die Unfähigkeit zum Ich bringt die Unfähigkeit zum Du hervor, so haben wir gesehen. Wie aber kommt ein Mensch dazu, sein Ich gelten zu lassen, ihm zuzustimmen? Das vielleicht Unerwartete zeigt sich: Er allein kann das überhaupt nicht. Er kann für sich selbst gar nicht ins reine mit sich selbst kommen. Sein Ich wird ihm nur akzeptabel dadurch, daß es zuerst von einem anderen Ich akzeptiert ist. Er kann sich selbst nur lieben, wenn er zuvor von einem anderen geliebt ist. Die Mutter teilt dem Kind nicht nur physisch das Leben zu, sondern erst indem sie das Weinen des Kindes im Lächeln aufnimmt und verwandelt, gibt sie es ihm vollends. Erst indem das Leben angenommen wird und sich als angenommenes vorfindet, wird es annehmbar. Der Mensch ist das merkwürdige Wesen, das nicht nur der physischen Geburt, sondern der Gutheißung bedarf, um bestehen zu können. In dieser Tatsache gründet das Phänomen des sogenannten Hospitalismus. Wenn das erste Einverständnis mit dem Dasein versagt ist, wenn jenes psycho-physische Einssein zerrissen ist, durch das mit dem Leben das ›Ja, es ist gut, daß du lebst‹ tief in den Grund des Unbewußten hinabsinkt – dann ist die Geburt selbst unterbrochen, das Dasein nicht völlig konstituiert. Aber nicht nur der Hospitalismus gründet hier, sondern die Erschütterungen unserer Generation haben hier ihre Wurzel: Die Magie der Revolution ist längst nicht mehr bloß Aufbegehren gegen reparierbare Ungerechtigkeiten, sondern ein Einspruch gegen das Sein selbst, das seine Annahme nicht erfahren hat, sich nicht angenommen und daher auch nicht annehmbar weiß. Damit der Mensch sich annehmen kann, muß ihm gesagt sein: gut, daß du bist – gesagt nicht mit Worten, sondern mit jenem ganzen Akt der Existenz, den wir Liebe nennen. Deren Wesen ist es ja, die Existenz des anderen zu wollen, sie gleichsam noch einmal hervorzubringen. Der Schlüssel zum Ich liegt beim Du; der Weg zum Du führt über das Ich. ...

Der scheinbar so einfache Akt, sich selber zu mögen, mit sich selber einverstanden zu sein, wirft tatsächlich die Frage nach dem ganzen Weltall auf. Er wirft die Frage nach der Wahrheit auf: Ist es gut, daß ich bin; ist es gut, daß überhaupt etwas ist; ist die Welt gut? Wie wenige Menschen wagen heute noch von innen her diese Frage zu bejahen – zu glauben, es sei gut, daß sie sind. Darin gründet die Angst, die Trostlosigkeit, die sich so vieler zusehends bemächtigt. Die Liebe allein tut es nicht. Wenn die Wahrheit gegen sie steht, ist sie umsonst. Erst wenn Wahrheit und Liebe übereinstimmen, kann der Mensch froh werden: erst die Wahrheit macht frei.

Der Inhalt des christlichen Evangeliums lautet: Gott findet den Menschen so wichtig, daß er selbst um ihn gelitten hat. Das Kreuz, für Nietzsche der verabscheuenswerte Ausdruck des negativen Charakters der christlichen Religion, ist in Wahrheit die Mitte des Evangeliums, die frohe Botschaft: Gut, daß es dich gibt – nein: notwendig, daß es dich gibt. Das Kreuz ist die Gutheißung unserer Existenz, nicht mit Worten, sondern in einem Akt so

vollkommener Radikalität, daß er Gott Fleisch werden läßt und in dieses Fleisch schneidend eindringt; daß er Gott das Sterben in seinem Mensch gewordenen Sohn wert ist.«

Wenn Kardinal Ratzinger mit seiner Beschreibung recht hat, dann könnte er unsere Berater entmutigen. Wie sollte denn ein Mangel an erfahrener Zustimmung zum eigenen Dasein, der möglicherweise schon vor der Geburt vorliegt und sich durch das ganze Leben zieht, wie sollte der in wenigen Beratungsstunden ausgeglichen werden? Wir könnten uns das vorstellen bei einer wahrhaft charismatischen Beratung. Der Pfarrer von Ars, Franz von Sales oder Katharina von Siena, die einige Stunden einen zum Tode Verurteilten vor seiner Hinrichtung besuchen durfte und den sich unter Lästerungen gegen Gott auflehnenden jungen Mann zur heiteren, gelassenen Annahme des ungerechten Todesurteils führte, – sie hatten offenbar diese Gabe einer das ganze Sein des anderen so intensiv umfassenden Zustimmung, daß der andere sich nicht nur vom Helfer, sondern von Gott selbst angenommen fühlte.

Man bedenke aber, daß die geschädigten Menschen, die Kardinal Ratzinger beschreibt, intensiv nach dem Lebenselement der Zustimmung suchen, daß sie in ihrem Durst in unvoraussehbarer Weise Belebung und Heilung daraus ziehen.

Glücklicherweise ist die relativ kurze Zeit der Beratung ein »Kairos«, voll von ungewöhnlicher Not, Aufgeschlossenheit und Bereitschaft zu einem Neubeginn. Darum fallen die Worte und Gesten des Beraters und die eigenen Einsichten in ein umgepflügtes Erdreich.

Welches sind nun die Heilkräfte der Beratungssituation? In ihr erfährt sich der Mensch als einer, der wichtig genommen wird, der die Ehre der innersten Aufmerksamkeit eines anderen empfängt, die ihm versichert, daß er der Aufmerksamkeit und Ehrung würdig ist. Ich werde nachdenklich von einem anderen meditiert, also bin ich wer: *cogitor, ergo sum.* Es kommt vor, daß Ratsuchende in Tränen ausbrechen, weil sie mit Herzensaufmerksamkeit angehört werden. Der Mensch darf klagen und anklagen wie ein Kind, und er spürt, daß der andere von einer Rechtsvermutung zu seinen Gunsten ausgeht. Er erfährt Anteilnahme, Geduld, Verzicht auf Verurteilung und auf Gegenklage. Er stößt zu seiner Verwunderung nicht auf Verachtung, Beschimpfung oder Vorwürfe, selbst wenn er sie verdient zu haben glaubt. Er spürt, daß der Berater ihn verstehen und ihm gerecht werden will. Für viele Menschen sind diese einfachen Dinge umstürzende Erfahrungen. Vor allem aber kann er bemerken, daß der Berater unbefangen sein Verhalten für korrekturbedürftig, aber auch für korrigierbar hält, ohne es als subjektiv schuldhaft zu beurteilen und zu verurteilen. Er spürt vielleicht auch, daß der Berater nicht vom falschen Handeln auf ein wertloses Sein schließt, dem er die Zustimmung entziehen müßte. Denn für die Zustimmung zu seinem Dasein und meist auch

für erhebliche Bereiche seines Soseins bietet jeder Mitmensch immer zureichenden Grund an, auf den wir bauen können. Vor allem aber jener, der demütig genug ist, Rat und Hilfe zu erbitten.

Die Zustimmung ist nicht schlechthin total und unbedingt, aber doch in gewisser Weise. Sie schließt auch die Fehler und Laster ein. Nicht als etwas, das wir getrost so lassen sollten, wie es nun einmal ist, »weil Gott uns so annimmt wie wir sind«. Wohl aber als Material und Herausforderung an unsere Veränderungsfähigkeit und Veränderungsbereitschaft und als die Last, die uns in der Bodennähe der Demut hält. Das Wort Augustins: »Es wird sich selbst zur Last jeder ungeordnete Geist«, weist ja auch auf dies Gute hin, daß die, welche ihre Unordnung und Lauheit jetzt noch nicht spüren und bereuen, doch durch die Freudlosigkeit ihres Daseins, die Abwesenheit der fühlbaren Gottesnähe und des Gottestrostes, die Schmerzen des unverstandenen Leids und aller Entbehrungen schon gewissermaßen eine vorbereitende Buße erleiden, der sie eines Tages die Zustimmung nachreichen können. Die Eigenschaft der Veränderbarkeit aller schlechten Verhältnisse in Welt und Person ist ein hohes Gut, eine Zumutung Gottes, seiner der Änderung bedürftigen Welt als Material der Verbesserung gern zuzustimmen. Diese Zukunftsperspektive ist das Positive im Negativen aller üblen Verhältnisse. Beratung ist weitgehend die Kunst, dieses Positive im Negativen des Menschen und der Welt zu finden. Berater sind Zustimmungshelfer.

Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanums in den Konzilsreden von Kardinal Frings

Von Joseph Kardinal Ratzinger

I. Die Fragestellung

In ihrem kürzlich erschienenen Buch »The Desolate City. Revolution in the Church« beschreibt Anne Roche Muggeridge das Konzil als Ausgangspunkt einer eigentlichen Revolution in der Kirche.[1] Dabei beschuldigt sie nicht das Konzil selbst der Absicht eines Umsturzes, versucht aber mit sorgsamen Analysen zu zeigen, daß eine seit langem vorbereitete revolutionäre Strömung sich geschickt der Anliegen der Kirchenversammlung und der Mentalität der Väter bedient habe, um die Voraussetzungen für das revolutionäre Vorhaben zu schaffen. In dieser Darstellung erscheint Kardinal Frings als das Haupt der liberalen Rheingruppe, die sich bereits vor dem Konzil liberale Alliierte in anderen nationalen Episkopaten gesucht habe und so entscheidend die Richtung des Konzils zu bestimmen wußte. Frings ist für die Verfasserin ein Liberaler, aber kein Radikaler, kein Revolutionär. Im Gegenteil, sie stellt fest, daß die Radikalen, die sich zunächst sorgfältig bedeckt gehalten hätten, gegen Ende des Konzils sorglos genug geworden seien, um den wichtigsten rheinischen Liberalen, eben Frings, und seinen Peritus Joseph Ratzinger aufzuschrecken, so daß Frings zu einer Art Kurskorrektur angesetzt und sich von Rahner distanziert habe.[2]

Die Analysen des Buches sind sorgfältig und die Urteile nuanciert; es lohnt eine eingehende Diskussion, die aber nicht in der Absicht dieses Vortrags liegen kann, in dem ich lediglich versuchen möchte, am 100. Geburtstag des großen Kardinals ein paar Gedanken zur Ortsbestimmung seines Wirkens auf dem Konzil vorzulegen. Der Verweis auf das Werk von Anne Roche Muggeridge zeigt, wie schwierig ein solches Unterfangen ist: Die Würdigungen, die während und unmittelbar nach dem Konzil verfaßt wurden, waren zu sehr vom Pathos des Augenblicks bestimmt; es fehlte ihnen an Distanz und an Übersicht. Andererseits wird es mit der wachsenden Entfernung immer schwieriger, aus den diffusen Quellen die wahre Geschichte zu filtrieren, zumal – wie Muggeridge treffend anmerkt – die Mythenmacher von Anfang an eifrig am Werk waren.[3] Wer das Glück hatte, Kardinal Frings persönlich kennen zu dürfen,

1 San Francisco 1986.

2 a. a. O., S. 66 u. 112. Die Verfasserin zählt freilich auch Rahner nicht zu den Revolutionären; er sei zu tief, zu original, zu komplex, um leichthin in eine Kategorie eingeordnet werden zu können. Er bleibt für sie eine rätselhafte und widersprüchliche Gestalt: S. 66.

3 a. a. O., S. 59.

weiß, daß er gewiß kein Liberaler im weltanschaulichen Sinn war; als liberal könnte man ihn nur bezeichnen, wenn man in einem sehr abgeflachten Gebrauch des Wortes Großzügigkeit, Offenheit, Noblesse darunter versteht. Wenn aber demnach die Unterscheidung von liberal und radikal nicht ausreicht, um die Position zu markieren, die der Kölner Erzbischof auf dem Konzil bezogen hat, wie soll man ihn dann einordnen? Was wollte er damals wirklich erreichen? Das ist die Frage, auf die ich in diesen Überlegungen wenigstens einen Ansatz zu einer Antwort versuchen möchte. Der einzige Weg, um zum Ziel zu kommen, scheint mir eine Analyse seiner Konzilsreden zu sein. Wirklich verständlich werden diese Reden allerdings nur, wenn man sie auf dem Hintergrund der gesamten Gestalt und des gesamten Wirkens von Kardinal Frings liest. Die Unkenntnis dieses Hintergrundes ist es, die die meisten Wertungen der konziliaren Initiativen des Erzbischofs so fragwürdig werden läßt. Das Konzil steht nicht als ein erratischer Block in seinem Leben; es ist kein Heraustreten aus dem, was er bisher gewesen war, sondern dessen reife Frucht. Er gehörte nicht zu den Leuten, die nach Hause kamen und verkündigten, nun könne man alle bisher geschriebenen Bücher verbrennen und müsse ganz neue verfassen. Er war nicht der Mann von Bücherverbrennungen, dafür war er selbst zu sehr ein gebranntes Kind nach allem, was in Deutschland vorangegangen war. Im Gegenteil: Wenn er etwas wollte, dann gerade die Überwindung jener aufgeregten Kurzsichtigkeit und jenes urteilslosen Konformismus, der über den Bildern des Augenblicks das Ganze vergißt; die Gesinnung, die sich – nach dem Wort des heiligen Paulus – von jedem Wind herumwerfen läßt und das Denken vom Würfelspiel der Meinungen abhängig macht (Eph 4,14), war ihm zutiefst zuwider. Darin sah er – wie Paulus – nicht Fortschritt, sondern Unmündigkeit, und die wollte er allerdings zu überwinden helfen.

Ich habe vorgegriffen. Es wird Zeit, sich den Konzilsreden des Kardinals zuzuwenden. Wer sie liest, wird bei weitgehendstem Verzicht auf Fachlichkeit eine bemerkenswerte theologische Bildung und noch mehr das Augenmaß des erfahrenen Hirten erkennen. Während solche formalen Aspekte leicht ins Auge fallen, ist es viel schwerer, ein einheitliches Wollen, eine zusammenhängende Konzeption im Ganzen zu erkennen. Anne Roche Muggeridge hat zweifellos richtig beobachtet, daß die Positionen gegen Ende des Konzils zu strenger werden. Die Freude am Durchbruch, die die ersten Interventionen beflügelt hatte, ist einer besonnenen Sachlichkeit gewichen, die die einzelnen Gewichte im rechten Lot halten will. Dennoch gibt es keinen Bruch; die Suche nach eventuellen Entwicklungen, die ich nicht leugnen möchte, kann keinen ausreichenden Schlüssel zum Ganzen liefern. Ich möchte daher in meiner Analyse anders vorgehen und vier scheinbar unterschiedliche Typen von Stellungnahmen aufzeigen, deren scheinbare oder auch wirkliche Unterschiedenheit sodann die Frage nach dem tragenden Grund und nach dem eigentlichen Wollen des Kölner Erzbischofs zum einen stellen, zum anderen aber auch zur Antwort führen kann. Da gibt es zunächst Positionen, die man im Rahmen der konziliaren Auseinandersetzung als progressistisch qualifizieren mußte; dann Positionen, die zwar in der Nähe der fortschrittlichen Hauptströmung liegen, aber doch deutliche Nuancen einbringen; schließlich Aussagen, die hauptsächlich pastoral-pragmatischer Art sind, und endlich kritische Äußerungen, die sich der scheinbaren Fortschrittslinie deutlich widersetzen.

II. Die vier Typen von Konzilsreden des Kölner Kardinals

1. »Progressistische« Reden

a) Zwei formale Prinzipien: Breite Beteiligung – die ganze Tradition

Den Ruf der Fortschrittlichkeit haben vor allem zwei Stellungnahmen des Kölner Kardinals begründet: die Wortmeldung des ersten Tages, die zu einer Verschiebung der Wahlen für die Kommissionen und damit zu einer sehr viel pluraleren Zusammensetzung dieser Organe führte, als es sie nach den ursprünglichen Listen gegeben hätte; dazu die Rede vom 8. November 1963, in der eine neue Verfahrensordnung für das Heilige Offizium gefordert wurde. In beiden Fällen handelt es sich freilich nicht um theologische, sondern um konzils- und kirchenpolitische bzw. pastorale Stellungnahmen. Ich habe anderwärts gezeigt, worum es im Fall der Konzilswahlen ging: um eine möglichst breite Beteiligung des Episkopats an der Formung der Texte, also um die Wahrung der konziliaren Verantwortung aus dem Geist der Katholizität heraus.[4] In der Rede über die Verfahrensformen des Heiligen Offiziums wird dessen gewichtiger, schwieriger und dornenvoller Dienst zum Schutz der Offenbarungswahrheit ausdrücklich anerkannt, zugleich aber auf der Trennung von Verwaltungsweg und gerichtlichem Verfahren sowie auf rechtlichem Gehör und Verteidigungsmöglichkeit für den Angeklagten insistiert. Kardinal Ottaviani hat nach dem Konzil ausdrücklich darauf hingewiesen, daß damit nur die Rechtsprinzipien wieder angemahnt wurden, die bereits Benedikt XIV. formuliert hatte; einen revolutionären Klang konnte eine solche Forderung nur in der besonderen emotionalen Atmosphäre erlangen, in der diese Worte ausgesprochen wurden.[5]

An den eigentlich theologischen Reden von Kardinal Frings erschien als aufregend und progressiv besonders, was er an Kritik zu den Textvorlagen der vorbereitenden Kommissionen zu sagen hatte. In der Tat ging es da um den Ausbruch aus einer bestimmten Art, Theologie zu betreiben, und um die Suche nach einer neuen Form. Der Kölner Erzbischof kreidete den Texten zunächst ihre allzu schulmäßige Sprache an. Ihm lag offenbar die Unterscheidung zwischen dem bischöflichen Verkündigungsauftrag und der besonderen Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie am Herzen. Das Konzil sollte nicht ein Summarium der Theologie veröffentlichen, sondern ohne Bindung an bestimmte Formen theologischer Systematisierung die Vision des Glaubens zu den anstehenden Fragen sichtbar machen. Stärker aufs Inhaltliche zielt eine zweite Kritik: Frings wandte sich gegen das Übergewicht der lehramtlichen Quellen des 19. und 20. Jahrhunderts; von einem ökumenischen Konzil erwartete er den Blick

---

4 In meinem Beitrag: Stimme des Vertrauens. Kardinal Frings auf dem Zweiten Vaticanum. In: N. Trippen/W. Mogge, Ortskirche im Dienst der Weltkirche. Köln 1976, S. 183-190, bes. S. 184.

5 Text der Rede in: Acta Synodalia S. Concilii Oecumenici Vaticani Secundi II/V (Rom 1973), S. 616ff. (künftig zitiert: Acta ...). Das Interview von Kardinal Ottaviani war ursprünglich am 13. April 1966 der Zeitschrift »Gente« gegeben; französische Übersetzung in: »La documentation catholique« 63 (1966), S. 837-844. Der hier interessierende Text, in dem Kardinal Ottaviani die Kritik von Kardinal Frings (ohne diesen zu nennen) aufnimmt und bestätigt, ja, ausweitet, S. 838f. Dieser Passus ist in deutscher Übersetzung auch zu finden in einem Beitrag von L. Kaufmann, Prophet Ottaviani? In: »Orientierung« 39 (1975), S. 37.

auf die Schrift selbst und aufs Ganze der Tradition, besonders auch auf die griechischen Väter.[6] Auch hier war wieder sein Wille zu unverkürzter Katholizität am Werk, den man vielleicht als die entscheidende Dominante seines Wirkens überhaupt bezeichnen darf. Wir werden auf diesen Punkt immer wieder zurückkommen, in dem sich die ganze Lebenserfahrung seines bischöflichen Weges zusammenfaßte: Hier sprach und handelte er am allerwenigsten im Namen irgendeiner Strömung oder Tendenz, sondern als Hirte, aus dem heraus, was gelebte Gestalt seines Wirkens in der Kirche war. Er verabscheute in der Tat jene Art von Lehramtspositivismus, auf deren jüngste Blüten kürzlich Louis Bouyer einige aufschlußreiche Streiflichter geworfen hat. Im Zusammenhang mit den Debatten um Charles Curran deckt Bouyer einen absurden Positivismus in jener scheinbar progressistischen Mentalität auf, die sich in der Kirche nur an das halten will, was ausdrücklich als unfehlbar definiert ist. Bouyer erzählt von einem französischen Dominikaner, der sich selbst als Spezialist für »christlichen Atheismus« bezeichnet und vor einem amerikanischen Seminar die These ausbreitete, nichts verpflichte den Christen, an die Existenz Gottes zu glauben. Wir glauben *an* ihn, meinte der gelehrte Mann, das heiße, an die religiösen und moralischen Werte, die dabei gemeint sind, aber eine in sich existierende Entität Gott sei eine platonische Chimäre, die nichts mit biblischer und christlicher Lehre zu tun habe. Ein brillanter französischer Jesuit meinte, die historische Existenz Jesu sei eine so zweifelhafte Angelegenheit, daß es ganz unnütz sei, etwa über das Wie der Auferstehung zu diskutieren. Einem gescheiten Dialektiker fällt es nicht schwer zu zeigen, daß solche Auffassungen mit keiner unfehlbaren Definition unzweideutig in Konflikt geraten. Wenn Frings gegen die Verengung der Sicht auf jüngere lehramtliche Entscheide zu Felde zog, ging es ihm gerade auch darum, jeder Spiegelfechterei mit dialektischen Auslegungskünsten den Weg abzuschneiden und auf ein theologisches Denken zu dringen, das aus der lebendigen Glaubensgestalt der ganzen Kirche schöpft. Ein Progressismus, der heute behauptet, nach dem Konzil interessiere alles Vorkonziliare nicht mehr, ist genau das, was Frings mit seinen Kritiken ausschließen wollte: Nein, es interessiert immer das Ganze. Der Glaube schöpft immer aus dem Ganzen. So wie nach dem Ersten Vatikanum und nach Pius XII. die griechischen Väter, Augustin, Thomas von Aquin unverändert wichtig blieben, so bleibt nach dem Zweiten Vatikanum das erste wichtig und bleibt Pius XII. wichtig. In diesem Sinn ist der damalige Progressismus des Kölner Kardinals heute von höchster Aktualität: Auch heute ist jene Vergeßlichkeit unerträglich, die nur noch die letzten zwanzig Jahre oder womöglich noch viel weniger wissen will. Auch heute muß Glaubensverkündigung katholisch sein, daß heißt: aus dem Ganzen leben, immer wieder direkt aus der Bibel schöpfen, immer wieder aus den großen und reinen Quellen aller Zeiten trinken. Nur dann bleibt der Glaube groß und weit; nur dann reicht er in jene Tiefe und wächst er in jene Höhe, durch die er Himmel und Erde verbindet. Die dialektischen Tricks, mit denen man uns von der Last des Geheimnisses befreien und uns scheinbar ganz auf die Höhe der Zeit bringen will, überleben den Augenblick nicht, auf den allein sie sich gründen. Nur das Ganze trägt.

---

6 Kritik an der Schulsprache in der Rede vom 14. 11. 62, a. a. O. I/III 34; an der Einengung des Traditionszeugnisses und bes. am Fehlen der griechischen Väter in der Rede vom 4. 12. 62, a. a. O. I/IV, S. 219.

b) Das inhaltliche Hauptproblem: Offenbarung – Schrift – Überlieferung

Zu diesen beiden mehr formalen Prinzipien – Freiheit von einzelnen theologischen Systematisierungen und Beziehung auf das Ganze der Glaubensquellen – kamen zwei inhaltliche Positionen, die ebenfalls in der Konstellation der Jahre 1962 und 1963 als progressiv eingestuft werden mußten. Da ist zunächst der Streit um das Offenbarungsschema zu nennen, der zu den aufregendsten Ereignissen der ersten Konzilsperiode zählte. Es würde hier zu weit führen, die Bemühungen von Kardinal Frings um eine neue Textvorlage zu schildern, über die bisher in der Literatur nur sehr lückenhafte und auch ungenaue Mitteilungen vorliegen.[7] Ich beschränke mich wieder auf eine Analyse der Reden. Kardinal Frings hat sich in keinem Augenblick für die in meinen Augen wenig durchdachte und letztlich kurzschlüssige Theorie von Geiselmann eingesetzt, die damals allenthalben als die neue Wende im Traditionsbegriff gerühmt wurde und für viele das Muster dessen darstellte, was ihrer Meinung nach das Konzil hätte sagen sollen.[8] Geiselmann selbst hat seine Position in das Stichwort »materiale Vollständigkeit der Schrift« zusammengefaßt. Er glaubte, damit die Versöhnung des katholischen Prinzips mit dem protestantischen *Sola scriptura* gefunden zu haben. Das war ein Irrtum, denn das *Sola scriptura* ist ein Formalprinzip und *darum* dann auch material, inhaltlich gültig. Diese Reihenfolge läßt sich nicht umkehren, wie Geiselmann meinte, dessen Argument man vereinfacht etwa so wiedergeben könnte: Faktisch entnehme auch die katholische Glaubenslehre alle ihre Inhalte der Schrift; diese sei also als Materialprinzip vollständig. Wenn es aber so sei, dann laufe dies im letzten auf dasselbe hinaus, wie wenn man die Bibel auch als Formalprinzip ansehen würde. Darüber lohne sich dann jedenfalls ein Streit nicht mehr. Dies ist aber in doppelter Hinsicht ein Trugschluß. Man kann zur Not die Schrift als umfassendes Materialprinzip katholischer Theologie in dem Sinn bezeichnen, daß alle Dogmen in einer Rückbindung an die Schrift stehen müssen. Aber die eigentliche Frage lautet: Welcher Art ist diese Rückbindung? Die Eifrigen wollten damals aus der sogenannten materialen Vollständigkeit der Schrift ableiten, in Zukunft müsse eben jedes Dogma aus der Bibel bewiesen werden. Aber dann müßte man logischerweise die Forderung auch auf die Vergangenheit, d. h. auf alle bestehenden Dogmen anwenden. Wenn man schließlich in einem weiteren Schritt unter »beweisen« die Einstimmigkeit der Exegeten versteht, dann ist klar, daß es von diesem Augenblick an kein Dogma mehr geben könnte. Insofern ist die Sache mit dem Materialprinzip eine unsinnige Tautologie, in der die eigentliche Frage verschleiert wird, nämlich wie man zur Erkenntnis dessen kommt, was die Schrift meint; wer das eigentliche Subjekt der Schrift, ihr

7 Einiges dazu in meinem oben Anm. 4 genannten Beitrag S. 186f.; interessante Streiflichter, die freilich nur einen Teil der Vorgänge beleuchten, in dem Beitrag von Y. Congar, Erinnerungen an eine Episode auf dem II. Vatikanischen Konzil. In: E. Klinger/Kl. Wittstadt (Hrsg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner. Freiburg 1984, S. 22-32; S. 33-64 sind die Entwürfe zu einem Gegenschema abgedruckt, deren erster im Umkreis von Kardinal Frings entstand.

8 J. R. Geiselmann hat seine Theorie ausführlich ausgebreitet in seinem Buch: Die Heilige Schrift und die Tradition. Freiburg 1962. Ich habe meine Sicht der Frage dargestellt in: K. Rahner/J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung. Freiburg 1964, S. 25-69.

gegenwärtiger Träger ist. Darum geht es beim Stichwort »Formalprinzip«, und wenn man die damit gemeinte Frage nicht löst, wie Auslegung zugeht und vollmächtig wird, hat man überhaupt nichts geklärt. Die Begeisterung, mit der damals Geiselmanns These propagiert wurde, zeigt, wie gefährlich es ist, sich von theologischen Augenblickserkenntnissen und -moden abhängig zu machen. Daß das Konzil dann dennoch nicht in diese Falle gegangen ist, scheint mir doch wohl auch ein Verdienst von Kardinal Frings zu sein. Die Negativwirkung der damaligen Schlagwörter in der kirchlichen Öffentlichkeit konnte dadurch freilich nicht abgebremst werden. Ins kirchliche Bewußtsein eingedrungen ist weithin eine Vergröberung Geiselmanns, für die man auch den Tübinger Meister keinesfalls verantwortlich machen sollte. Fortan gelte auch in der katholischen Kirche nur noch, was aus der Schrift bewiesen sei, hieß es weithin. Mir scheint, daß diese These entscheidend zur nachkonziliaren Krise des katholischen Bewußtseins beigetragen hat, das sich der Kontinuität mit der Kirche von gestern nicht mehr sicher war und zweifeln mußte, ob nicht alles Bisherige aufgehört habe, gültig zu sein.

Aber nun ist endlich zu fragen: Was hat Kardinal Frings denn eigentlich gesagt? Er hat auch hier – insofern war er »Progressist« – die in den Vorlagen dargestellte neuscholastische Position kritisiert. Aber es ist wieder wie vorhin: Diese Kritik trifft die eben beschriebenen nachkonziliaren Meinungen nicht minder; sie ist gerade gegen die Tendenz zu solchen Kurzschlüssen gerichtet, die letztlich auf der Linie einer mißverstandenen Neuscholastik liegen. Die Kritik von Frings setzte zunächst an einer Formulierung der Textvorlage an und traf dann gerade von da aus mitten ins Zentrum. Das Schema sprach von den »zwei Quellen der Offenbarung« und meinte damit Schrift und Überlieferung. Dieser Ausdruck kann angehen – so bemerkte der Kardinal –,wenn man ihn streng auf der gnoseologischen Ebene versteht: Was Offenbarung ist, erfahren wir aus Schrift und Überlieferung; in diesem Sinn hat Frings die Zweiheit der Quellen ausdrücklich bestätigt. Aber die Formel ist gemäß den Ausführungen des Kölner Erzbischofs ganz falsch, wenn man auf die Seinsordnung achtet, denn da ist die Abfolge umgekehrt: Nicht die Offenbarung fließt aus der Schrift und der Überlieferung, sondern beide fließen aus der Offenbarung, die ihre gemeinsame Quelle ist. Nun kann man beim ersten Zuhören geneigt sein, dies für eine gelehrte Begriffsspielerei zu halten, und so ist es offenbar den meisten Konzilsvätern ergangen, die damit nichts anzufangen wußten und Frings, soweit sie um den Streit wußten, auf Geiselmann verrechnen wollten. Aber in Wirklichkeit geht es um ganz Entscheidendes. Denn wenn man nicht klar hält, daß die Offenbarung ihren Objektivierungen in Schrift und Überlieferung vorangeht, immer größer bleibend als sie, dann verengt sich der Offenbarungsbegriff ins Historistische und bloß Menschliche hinein. Aus dem Göttlichen und Großen, das in keiner menschlichen Form aufgeht, sondern sie immer übersteigt und sprengt zu Größerem hin, wird eine Sammlung von Texten und Gebräuchen, die dann selbst die Offenbarung *sind*. Setze ich aber die Offenbarung mit dem Text gleich, so daß ihre Grenzen mit seinen Grenzen ganz und gar zusammenfallen, dann kann sie nicht wachsen, sich nicht entfalten; dann ist sie nichts Lebendiges, sondern etwas Totes – *in illo tempore* angesiedelt. Dann ist Offenbarung dem Historismus ausgeliefert; sie wird den menschlichen Maßstäben unterworfen. Wenn hingegen gilt, daß die Schrift Objektivierung der ihr vorangehenden Offenbarung ist, die in keinem menschlichen Wort ganz eingefangen werden kann, dann muß die

Auslegung über den Buchstaben hinausschauen und den Text im Zusammenhang dieses Lebendigen lesen; ihn aus solchem Lebenszusammenhang heraus verstehen. Dann braucht Auslegung gewiß auch die historische Methode und ihre Sorgfalt, aber dies ist dann nicht das Ganze. Denn wenn dann weiterhin gilt, daß das Lebendige, die Offenbarung selbst, Christus ist und daß Christus noch immer lebt, nicht nur *in illo tempore* gelebt hat, dann ist klar, daß Subjekt der Offenbarung eben dieser Christus selber ist und daß er es durch seinen Leib ist, mit dem er uns unverrückbar an jenen Anfang *in illo tempore* bindet und zugleich bis zu seinem »Vollalter« hin weiterführt. Dann müssen also andere Methoden mit in die Auslegung eintreten, und vor allem gehört dann der Lebenszusammenhang und der Erfahrungszusammenhang mit hinzu, in dem die Schrift Schrift und mehr als Schrift ist. Dann sind die Spekulationen um die materiale Vollständigkeit von selbst gegenstandslos, weil ein anderes Formalprinzip waltet. Die Offenbarungskonstitution des Konzils hat genau diese Sicht formuliert, aber ihre Botschaft ist bis zur Stunde ungehört geblieben.[9] Im Gefolge der Vergröberung von Geiselmanns in sich schon kurzschlüssiger Position hat man nach dem Konzil zunächst mit emphatischer Begeisterung auf die alleinige Verbindlichkeit des exegetisch Beweisbaren gesetzt; nach dem Schiffbruch dieser Position läßt man nun um so unbekümmerter den Wortsinn der Bibel fallen und liest sie in politischer oder psychologischer Hermeneutik, d. h. man liest und bestätigt nur noch sich selbst. Der konziliare Progressismus von Frings ist dieser Art von Progressismen wiederum radikal entgegengesetzt, die von ihm her gesehen als zusätzliche Verengungen erscheinen, die eine schon verengte Ausgangsposition vollends zum Scheitern bringen.

c) Das zweite große inhaltliche Problem: die Kollegialität

Nachdem die Darstellung der Offenbarungsfrage über Gebühr lang geraten ist, muß und kann ich bei der zweiten inhaltlichen Position, die sich vom Kontext des Konzils her als progressiv darstellte, einigermaßen kurz sein. Es handelt sich um die Frage der Kollegialität, für deren Geltung sich Kardinal Frings mit Nachdruck eingesetzt hat. Auch hier ist die leitende Absicht leicht wiederzuerkennen, die wir bereits in den bisher analysierten Reden des Kölner Erzbischofs gefunden haben. Einer Theologie, deren Gedächtnis beim Ersten Vatikanum zu Ende schien, stellt er wiederum die ganze Weite der Überlieferung des Glaubens gegenüber. Er verweist auf Theorie und Praxis der Kirchenväter, nicht um eine Romantik des Alten zu betreiben, sondern um die neuen Entwicklungen immer wieder am Geist des Ganzen zu messen und von ihm her zu befruchten. So ist auch hier Katholizität das Grundmotiv. Dazu kommen wichtige Hinweise zur theologischen Erkenntnislehre. Kardinal Frings macht auf die Prinzipien der Entwicklung und der Analogie aufmerksam. Wer mit einem fixierten Begriff von Primat oder von Kollegialität an Bibel und Väter herantritt, wird für beides Fehlanzeige erstatten müssen. Beide Themen müssen in diesem Sinn gleichartig behandelt werden. Beide Male ist es notwendig, sich von den Texten selbst belehren zu

9 Vgl. meinen Kommentar in: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil. Kommentare Teil II. Freiburg 1967, Sp. 498-528.

lassen und den inneren Weg der Gestaltwerdung von Begriff und Institution nachzugehen. Beide Male kann man aus der Geschichte nur lernen, wenn man den erstarrten Begriff öffnet, nach seinen tragenden Gehalten forscht, um so verstehen zu können, was in ihm an Lebendigem wirksam ist. Schließlich bindet der Redner Primat und Kollegialität zusammen in ihrem gemeinsamen Ziel: Einheit und Wahrheit zu erhalten. Mit der Kollegialitätsrede vom 14. 10. 1963 muß man im übrigen die allgemeine Rede zum Kirchenbegriff vom 29. September desselben Jahres zusammenhalten.[10] Frings setzt hier vier Schwerpunkte: Er betont die Sakramentalität als Mitte des Kirchenbegriffs (»Ursakrament«); er unterstreicht die Fortsetzung der Sendung Christi im missionarischen Auftrag der Kirche, in dem die christologische Dynamik als Dynamik der Sammlung auf den wiederkommenden Herrn zu weitergeht; er stellt die Passion Christi und seine Armut heraus, um auf den Passionsaspekt der Kirche und ihren besonderen Bezug zu den Armen zu verweisen; er macht endlich auf ihre Beziehung zur Heiligkeit, auf Kirche als Gemeinschaft der Heiligen aufmerksam. Dies sind für ihn die Elemente, die das Konzil bei seiner Beschreibung der Kirche vor allem im Auge haben sollte. All dies war in jenem Augenblick »progressiv«; es war die gleiche Progressivität, die Theologen wie De Lubac, Daniélou, Bouyer, Balthasar eignete. Wer ihre Intentionen richtig begreift, versteht auch, warum gerade diese Männer sich einem nachkonziliaren Progressismus am meisten entgegensetzten, der die bisherige Gedächtnisverengung der Theologie durch eine neue Form von Gedächtnisverlust ersetzte und dies als modern anpries.

2. *Nuanciert progressistische und pastorale Reden*

Die Gruppe der Reden des Kölner Kardinals, die man im Kontext des Konzils als »progressistisch« einstufen darf, ist damit charakterisiert. Ich möchte der Kürze halber den zweiten Redetyp übergehen, den ich vorhin »progressistisch«, aber nuanciert genannt habe. Dafür würde vor allem die eben schon kurz charakterisierte Äußerung zum Kirchenbegriff als solchen stehen, die am 14. 9. 1963 auch namens der 66 Bischöfe deutscher und skandinavischer Zunge vorgetragen wurde. Wir können uns also gleich dem dritten Typ, den überwiegend pastoralen Äußerungen zuwenden, die übrigens von ihrer Stellung in der konziliaren Debatte her durchweg praktisch dem zweiten Typ zugeordnet werden können. Beginnen wir mit der Liturgiereform, zu der sich Frings nicht in grundsätzlich-theologischer Weise, sondern sozusagen vom Hausverstand des Hirten her geäußert hat. Zu erforschen, welch unterschiedliche Motive zur Liturgiereform geführt und welche weit auseinanderliegenden Vorstellungen die Konzilsväter damit verbunden haben, wäre eine interessante Aufgabe, die noch kaum in Angriff genommen worden ist. Es wäre nicht richtig, wollte man sagen, die Position von Frings habe sich mit der Auffassung gedeckt, die Kardinal Montini in einem erst kürzlich veröffentlichten Brief an Kardinalstaatssekretär Cicognani geäußert hat. Der Mailänder Erzbischof beklagt sich dabei über den völligen Mangel an organischer Programmatik, der das Konzil dem Abenteuer des Zufälligen auszuliefern drohe. Er weist

10 Die Kollegialitätsrede. In: Acta ... II/II S. 493ff.; die Rede zum Kirchenbegriff, ebd. II 1, S. 343-346.

dabei – als Zeichen für diese Lage – darauf hin, daß man als erstes das Schema über die Liturgie behandeln wolle, das keinerlei irgendwie vorrangigem Bedürfnis entspreche.[11] Auch Kardinal Suenens sieht in seinem Konzilsplan, der die Zustimmung der Kardinäle Döpfner, Montini, Siri, Liénart fand, die liturgische Frage nur als Teil eines großen Schemas *De Ecclesia ad intra,* dessen Diskussion und Verabschiedung er sich als Aufgabe der ersten Sitzungsperiode vorstellte. Der vorgesehene Text über die Liturgie sollte nach seinem Vorschlag auf einige Hauptfragen reduziert werden, die für Ost und West gleichermaßen Bedeutung besitzen sollten.[12] Die Position von Frings war, wie gesagt, etwas anders, aber doch nicht allzu weit entfernt von solchen Auffassungen. In seinen Erinnerungen sagt der Kölner Kardinal, das Liturgieschema habe sich als Anfang der Arbeit empfohlen, »weil es verhältnismäßig einfach und geeignet zu sein« schien, »die Versammlung an die Geschäfte, die ihr oblagen, zu gewöhnen. Man sagte sich, über die Liturgie könne wohl jeder irgend etwas sagen, und so werde sich ein reger Meinungsaustausch ergeben ...«[13] Die Konzilsreden des Kardinals zum Thema bewegen sich auf dieser Linie. Frings erwartete von der konziliaren Liturgiereform nicht irgendeinen umstürzenden Schritt, sondern wollte darin lediglich die von der Pietät gebotene Vollendung dessen sehen, was Pius XII. auf den Spuren Pius X. begonnen hatte.[14] So wollte er einerseits der Muttersprache einen größeren Raum eingeräumt sehen, dachte aber andererseits nicht daran, daß sie das Latein ablösen sollte. Zugleich setzte er sich für eine verstärkte Pflege des Gregorianischen Chorals ein, der den Gläubigen aller Sprachen erlauben könne, einstimmig *(una voce)* Gott zu loben.[15] Im großen ganzen ging es Frings wohl darum, das, was die Liturgische Bewegung in Deutschland erreicht hatte, der ganzen Weltkirche zu eröffnen. Ein solches Vorhaben schloß wahrlich eine reformerische Tendenz von nicht geringer Bedeutung ein: Die Liturgie lebte in manchen Teilen der Welt in einer Art von ritueller Erstarrung, überlagert von anderen Andachtsübungen, wie ein verschlossener Quell. Die Reform hatte sich – gemäß einem Wort von Pius X. – darum gemüht, das »in der Messe beten« zu einem »die Messe beten« zu reinigen und zu vertiefen. Mehr hat Frings nicht gewollt. Und wenn das geschähe, wäre es in der Tat ein neuer Frühling der Kirche.

Zu den pastoralen Äußerungen von Kardinal Frings gehört des weiteren, was er über die Bischofskonferenzen zu sagen hatte. Auch hier sprach er nicht als Theologe, sondern aus der praktischen Erfahrung und mit dem realistischen Blick des Mannes, der seit mehr als eineinhalb Jahrzehnten die Fuldaer Bischofkonferenzen leitete. Die Konferenz war für Frings eine Sache der praktischen Zusammenarbeit und als solche von höchstem Nutzen. Das sollte sie bleiben; das sollte sie werden, wo es sie nicht gab.

---

11 Den Text des Briefes hat Kardinal L.-J. Suenens im Anhang zu seinem Beitrag: Aux origines du Concile Vatican II. In: »Nouvelle Revue Théologique« 107 (1985), S. 3-21, auf den Seiten 18-21 veröffentlicht.

12 Der Konzilsplan findet sich a. a. O., S. 11-18.

13 J. Kard. Frings, Für die Menschen bestellt. Erinnerungen des Alterzbischofs von Köln. Köln 1974, S. 256f.

14 Rede vom 22. 10. 62, Acta ... I/I, S. 309f.

15 ebd., S. 309f.

Aber etwas anderes sollte man – nach Frings – in ihr auch nicht suchen. In seinen Memoiren weist der Kardinal darauf hin, daß es bis zum Konzil Fuldaer Konferenzen gegeben habe, aber keine »Konferenz« in der Einzahl. Das heißt: Die Konferenzen waren Ereignis, nicht Institution. Deshalb funktionierten sie auch ohne Statut; erst spät erfuhr der Vorsitzende, daß es allerdings von 1847 her ein solches gab, das sich informell in der Praxis durchgehalten hatte.[16] Frings sagte darüber in seiner Rede zu den Konzilsvätern: »Die Statuten wurden durch die Praxis tradiert und gelten noch. Entscheidungen der Fuldaer Konferenzen (Er verwendet ausdrücklich den Plural!) hatten und haben keinen juristischen Charakter. Jeder Bischof leitet seine Kirche nach seinem Gewissen und nach den Normen der Rechts. Wir haben keinen Generalsekretär, sondern außer dem Präsidenten gibt es nur einen Sekretär, der das Protokoll führt; die übrigen Arbeiten vor und nach der Konferenz werden im Generalvikariat des Vorsitzenden ausgeführt. In dieser freien Art sind aus unseren Konferenzen recht große Dinge herausgekommen ...«[17] Frings warnt von seinen Erfahrungen her vor allzuviel Gewicht für Statuten und Satzungen: Nicht auf sie dürfe es ankommen, sondern auf den »Geist, der ein Geist der Freiheit, der Freiwilligkeit und der brüderlichen Liebe sein muß«. Er warnt vor allem vor dem Generalsekretär: Da könnten alsbald Bischöfe kleinerer Diözesen in Abhängigkeit geraten, und dann würde in Wahrheit nicht mehr der Bischof, sondern ein weit entferntes Sekretariat die Diözese leiten. Rechtsverbindliche Entscheidungen, wenn es sie schon geben solle, müsse man auf ein Minimum beschränken. Schließlich rief der Kardinal seinen Mitbrüdern beschwörend zu: »Ehrwürdige Väter, wahrt in den nationalen Konferenzen die Freiheit der einzelnen und die Liebe aller, damit nicht der Buchstabe tötet, sondern der Geist lebendig macht.«[18] Dies war wohl die persönlichste Rede von Frings auf dem Konzil; sie war – objektiv betrachtet – genauso progressistisch wie die anderen, aber mit noch mehr eigener Erfahrung durchtränkt.

Ähnlich persönlich war die am 5. November 1964 vorgetragene Rede über die Hilfswerke, deren Ausweitung ins Internationale der Kardinal wünschte. In wochenlangen Verhandlungen und zahllosen Begegnungen hatte er dafür den Boden bereitet. Auch hier sprach er aus reicher Erfahrung – aus einer Erfahrung, die ihm zur Leidenschaft geworden war und immer mehr in die Mitte seines Tuns und Denkens als Bischof rückte. Zugleich sind wir hier an der Quelle seines Katholizitätsbegriffs, der bei ihm nicht einfach Gedanke, sondern gelebte Überzeugung war, die sich dann wieder in Gedanken umsetzte. Insofern zeigen die theologisch ganz unprätentiösen pastoralen Konzilsreden die eigentliche Persönlichkeit von Frings am reinsten, aber sie interpretieren doch auch die theologischen Reden und lassen die innere Einheit der Persönlichkeit, die Einheit seines Wollens sichtbar werden. Sie zeigen die Achse des Ganzen auf: Katholizität als Lebenserfahrung und als Lebensprogramm wird zum Scheinwerfer, der auch die theologischen Probleme beleuchtet und dort den Weg weist. Was Kardinal Frings auf dem Konzil wirken wollte, was ihn trieb – hier wird es greifbar. Frings hatte 1954 die Partnerschaft der Erzdiözesen Köln und Tokyo

16 J. Frings, a. a. O., S. 238-246.

17 Rede vom 13. 11. 63, Acta ... II/V, S. 66-69; Zitat S. 66.

18 a. a. O., S. 67.

begründet. Konrad Repgen bemerkt dazu: »Hier wurde zum ersten Male eine deutsche Diözese in dauerhaft institutionalisierte Verbindung mit direkten Missionsaufgaben in Ostasien gebracht, und zwar an Rom vorbei, das zwar anfangs konsultiert, dann aber immer nur im Nachhinein auf dem Laufenden gehalten wurde. Von der Konstruktion her war das etwas völlig Neuartiges, nahezu Revolutionäres. Niemand von seinen Vorgängern seit den Tagen des heiligen Maternus hat etwas auch nur irgendwie Vergleichbares als Kölner Bistumspflicht bezeichnet.«[19] Den Anregungen seines Generalvikars Teusch folgend, hatte Frings dann 1959 und 1961 die beiden Hilfswerke *Misereor* und *Adveniat* gegründet, in denen dieselbe Idee neue Gestalt und neue Dimensionen gewann. Die Wurzeln dieser Entscheidungen reichen bei Frings weit zurück. Sie sind meiner Überzeugung nach zu suchen in der befreienden Erfahrung der Brüderlichkeit der Kardinäle aus den Siegermächten des zweiten Weltkriegs, die mitten in der Zeit der allgemeinen Ächtung alles Deutschen ihre Kollegen aus dem daniederliegenden Land ohne Reserven das Einssein in der unzerstörten katholischen Gemeinschaft spüren ließen. Dazu kam sicher auch der Eindruck, den die großen Hilfsaktionen hinterlassen hatten, die die Deutschen vor allem von den Mitchristen in den Vereinigten Staaten erfahren hatten. Jetzt, wo Deutschland selbst im Überfluß lebte, wurde es für Frings eine Verpflichtung von innen her, gleiche Solidarität den anderen leidenden Völkern in der Welt zu zeigen. Mir scheint, daß diese konkreten Erlebnisse des Hirten Frings den eigentlichen Schlüssel für sein Wollen auf dem Konzil anbieten.

Ein kurzes Wort zu dem, was der Kardinal über seine Konzeption der Hilfswerke sagte. Das eigentlich Revolutionäre und zugleich ganz Traditionelle seines Vorschlages kam eben schon zur Sprache: die Querverbindungen der Ortskirchen, die von Rom koordiniert werden, aber doch zugleich direkte Verbindungen der Ortskirchen untereinander bilden sollten. Der andere entscheidende Aspekt bestand darin, daß es sich nicht um caritative Hilfe, sondern um eigentliche Sozialwerke handeln sollte, die Frings – alles bloß Strukturelle und Finanzielle überschreitend – unter das Leitmotiv stellte: »Über die Aktionen hinaus ... sollen die Menschen Bildung empfangen ...«[20] Hier ist ein Leitgedanke der zweiten Instruktion des Heiligen Stuhls über die Freiheit und Befreiung vorweggenommen: daß Erziehung, die Formung des Menschen zum beruflichen Können und zur sittlichen Selbstfindung, Kern aller wirklichen Befreiung ist. Daraus ergibt sich dann ganz logisch die letzte Zielbestimmung der Hilfswerke, die Frings in die Worte faßte: »Einziges Motiv sei: Christus in den Brüdern dienen.« Das ist dann mehr als äußerlich aufgesetzte Erbaulichkeit, wenn in der Erziehung, in der Befreiung des Menschen zu sich selbst und damit zu dem, der uns näher ist als wir uns selbst, die Mitte jeder wahren Hilfe besteht.

3. Kritik am konziliaren »Progressismus«

Zuletzt müssen wir noch einen Blick werfen auf die Wortmeldungen der beiden letzten Konzilsperioden, die Anne Roche Muggeridge zu der Diagnose veranlaßt haben, der

19 K. Repgen, Kardinal Josef Frings (1887-1978) im Rückblick. Aktuelle Fragen – ein Jahr nach seinem Tod. Zeitfragen 3, hrsg. vom Presseamt des Erzbistums Köln. Heft 3 (1980), S. 11.

20 Rede vom 5. 11. 64, Acta ... III/IV, S. 301-303; Zitat, S. 302, Nr. 2.

Kardinal habe sich nun von Rahner zu distanzieren begonnen. Warum hier Rahner in den Vordergrund geschoben wird, ist nicht recht zu sehen; wir können die Frage beiseite lassen. Feststellen kann man aber dies: Wie der Kardinal in der ersten Konzilsperiode kritisch gewesen war gegen die hauptsächlich aus der neuscholastischen Tradition heraus formulierten Vorlagen, so zeigte er sich jetzt kritisch gegenüber Texten, die das Pathos einer voreiligen Modernität spüren ließen und gleichfalls vor den 1962 formulierten Kriterien nicht bestehen konnten. Ohne auch nur von weitem eine vollständige Analyse dieser Reden geben zu wollen, möchte ich vier kritische Hauptmotive nennen, die hier auftreten. Da ist zunächst in der Diskussion des Schemas über die Religionsfreiheit wie im Gespräch über die Kirche in der Welt von heute die Abwehr jeder Romantik der Modernität zu sehen, die nach dem Muster »bis wir's zuletzt so herrlich weit gebracht« die Ambivalenz der neuen Entwicklungen vergißt und sie nur noch als »Fortschritt« zu werten weiß.[21] Einem einlinigen Fortschrittsbegriff gegenüber, der die unbestreitbare Zunahme an technischem Können in der Menschheit als Fortschritt schlechthin oder gar als eine Art von automatischer Dynamik der Geschichte auf das Reich Gottes zu auslegt, drängt der Erzbischof auf die Unterscheidung der Ebenen des Menschseins, besonders auf den Unterschied zwischen göttlichem Heil und menschlichem Progreß. Frings scheute sich nicht, in diesem Zusammenhang von einer höchst gefährlichen Konfusion in dem vorliegenden Schema zu sprechen.[22]

Die theologische Grundlegung für diese Kritik hatte der Kölner Erzbischof bereits in seiner Rede vom 27. Oktober 1964 geliefert, in der er zwar die Abwehr eines spiritualisierenden Platonismus guthieß, aber zugleich eine dem biblischen Befund nicht entsprechende Inkarnationstheologie verwarf: »Die irdischen Fortschritte gehen nicht direkt ins Reich Gottes über«, sagte er damals und führte als Begründung an, daß die Inkarnation erst in Kreuz und Auferstehung zum Ziel komme und daß alle Inkarnation dieses österlichen Durchgangs, des erlittenen Pascha-Mysteriums bedürfe.[23] Die drei Stufen Schöpfung – Inkarnation – Pascha müßten in ihrem dynamischen Zusammenhang jede mit ihrem eigenen Gewicht und jede bezogen auf die andere gesehen werden, nur so komme die Ganzheit der christlichen Synthese in den Blick. Wörtlich formulierte er: »Drei offenbarte Wahrheiten sind für das christliche Leben in der Welt immer vor Augen zu halten: die Schöpfung, die uns lehrt, die weltlichen Dinge als Gottes Werke zu lieben; die Inkarnation, die uns antreibt, alle weltlichen Dinge Gott zuzueignen; Kreuz und Auferstehung, die uns in der Nachfolge Christi zu Opfer und Enthaltsamkeit gegenüber dem Weltlichen führen. Diese drei in eins genommen bringen die wahre christliche Freiheit der Welt gegenüber hervor.«[24]

Damit ist bereits ein drittes Motiv dieser Reden berührt. Gegenüber einer etwas pathetischen theologischen Sprache drängt Frings, der sich 1962 für ein nichtprofessorales Reden ausgesprochen hatte, nun unnachsichtig auf Genauigkeit der Begriffe, sowohl was den Terminus »Welt« wie was den Begriff »Freiheit« angeht, und

21 Rede vom 15. 9. 65, Acta ... IV/I, S. 201-203; Rede vom 24. 9. 65, Acta ... IV/II, S. 405f.

22 24. 9. 65, a. a. O., S. 406 Nr. 3.

23 Acta III/V, S. 562f.; Zitat 562 Nr. 2.

24 ebd., S. 563.

wehrt damit ein Mißverständnis seiner Forderung nach pastoraler Sprache ab.[25] Seine Unterscheidungen in beiden Begriffen haben auch für die heutige Debatte nichts an Aktualität verloren. Auf der gleichen Linie liegt seine Kritik an einem unsauberen Begriff von »Volk Gottes«, die er ebenfalls am 24. September 1965 vorgetragen hat.[26]

Die vierte Gruppe kritischer Reden bezieht sich auf die Begriffsbildung im ökumenischen Bereich. Schon am 28. 11. 1963, das heißt knapp drei Wochen nach der berühmten Rede über das Heilige Offizium, hatte Frings das Konzil als Schule des Heiligen Geistes bezeichnet, in der wir Neues lernen, und so, als Lernender, ein entschiedenes Ja zum Ökumenismus gesprochen. Er bezeichnete die ökumenische Bewegung als Werk des Heiligen Geistes, das wir unbedingt fördern müßten. Aber er sprach auch von Gefahren und kündigte als Absicht seiner Rede an, drei neuralgische Punkte zu berühren. Ich greife nur den ersten heraus, in dem er verlangte, es müsse ganz klar bleiben, daß die eine, heilige, katholische Kirche nicht als eine Art Superkonfession aus der Koordinierung der Kirchen erst zu erwarten sei, sondern daß Christus selber sie gegründet habe, nämlich auf Petrus, immer der Erneuerung bedürftig, herrlich erst durch die endgültige Vermählung mit dem Herrn – aber doch auch in ihrer Pilgerschaft jetzt schon unverrückbar bestehend.[27] Nicht wir schaffen sie, Christus hat sie geschaffen, und er allein konnte und kann es. Hatte Frings die Invariablen schon im Bereich der innerchristlichen Ökumene betont, so fühlte er sich erst recht verpflichtet, beim Dialog mit den Religionen vor einem Vergessen der notwendigen Religionskritik, d. h. vor einem Übersehen der Irrtümer zu warnen, mit denen die auch dort anwesende Wahrheit Jesu Christi vermischt ist.[28] Die Tatsache, daß der Kölner Kardinal schon 1963 auf die neuralgischen Punkte der Ökumene hinwies, ist nur *ein* Symptom dafür, wie sehr er sich in seiner Grundposition während aller vier Sitzungsperioden treu geblieben ist. Er blieb ihr gerade dadurch treu, daß er sich am Ende so kritisch und so offen zeigte, wie er es am Anfang gewesen war.

III. Der Geist der Konzilsreden von Kardinal Frings

Aber was ist nun diese Grundposition eigentlich? Was wollte Frings auf dem Konzil letztlich? Dieser Ausgangsfrage sind wir nach dem langen Weg durch die Konzilsreden erneut konfrontiert. Deutlich geworden ist bereits das pastorale und zugleich theologische Grundmotiv, das den Kardinal im letzten leitete: sein wacher Sinn für Katholizität, die nicht nur Verbindung mit dem Papst, sondern Querverbindung der Bischöfe, gegenseitige Verantwortung der Einheit in Wahrheit und Liebe ist. Wenn man darüber hinaus das innere Wollen charakterisieren möchte, das hinter den scheinbar liberalen Positionen des Erzbischofs steht, so scheint mir, daß am ehesten ein Hinweis auf die Haltung von Kardinal Newman klären kann, welchen Streit Frings hier fechten wollte. Newman hatte vorbehaltlos die Definitionen des Ersten Vatikanischen Konzils

25 Zum Freiheitsbegriff Acta ... IV 1, S. 202, im Textus scripto traditus Nr. 3a; dies ist das einzige Mal, daß Frings der Rede einen Text mit detaillierten Einzelkritiken und -vorschlägen zur Verbesserung des Schemas beigegeben hat. Zum Begriff Welt Acta ... IV/II, S. 405 Nr. 2.

26 Acta ... IV/II, S. 406 Nr. 3.

27 Acta ... II/VI, S. 194 Nr. 1.

28 Rede vom 28. 9. 64, Acta ... III/II, S. 583; im Textus scripto traditus 584 Nr. 2.

angenommen, die in ihrem Kern voll mit den Einsichten übereinstimmten, die ihn zum Katholizismus geführt hatten. Aber er hatte doch gleichzeitig nach einem neuen Konzil Ausschau gehalten, das diese Definitionen nicht umkehren, sondern erklären und ergänzen sollte.[29] Bei der Übernahme des Kardinalshutes in Rom sagte er: Seit dreißig, vierzig, fünfzig Jahren habe ich nach besten Kräften dem Geist des Liberalismus in der Religion widerstanden. Niemals vorher – so stellte er fest – bedurfte die heilige Kirche der Vorkämpfer gegen den Liberalismus schmerzlicher als jetzt.[30] Daß Kirche auf Autorität und nicht auf Beliebigkeit gründet, war die Grundeinsicht seines langen christlichen Weges gewesen. Aber weil diese Autorität ihrerseits nicht auf positivistischen Entschlüssen, sondern auf der Treue zur Überlieferung, auf der Treue zum offenbarenden Gott beruht, darum steht sie für ihn nicht im Widerspruch zum Gewissen, das Gottes Organ im Menschen ist. Newman berief sich auf einen Satz des vierten Laterankonzils: »Wer gegen sein Gewissen handelt, verliert seine Seele.« Das Gewissen im rechten Sinn – nicht verwechselt mit Beliebigkeit – ist das Fundament der päpstlichen Autorität.[31] Dies vorausgeschickt, konnte der unerbittliche Kämpfer gegen den Liberalismus nun sagen: »Man darf jedoch nicht vergessen, daß die liberalen Ideen auch viel Gutes und Wahres enthalten. Zum Beispiel, um nur einige herauszugreifen, die Grundsätze der Gerechtigkeits- und Wahrheitsliebe, der Nüchternheit und Selbstbeherrschung, des Wohlwollens ... Erst dann, wenn wir feststellen müssen, daß man das Gefüge dieser Ideen über die Religion stellt, ja, sie dadurch ersetzen will, müssen wir das verurteilen.«[32] Mir scheint, man könne die menschliche und christliche Grundhaltung von Kardinal Frings gar nicht präziser formulieren, als es in diesen Worten von Newman geschieht. Frings ging es um die katholische Liberalität, die in radikalem Widerspruch zum ideologischen Liberalismus steht. Er wollte über allen äußeren Autoritätsgehorsam hinaus zu einer Treue hinführen, die in der Einsicht des gläubigen Gewissens die Quelle ihrer Kraft hat. Wenn er für mehr Freiheit in der Theologie stritt, sie weiträumiger, aus dem Hören auf die ganze Tradition und zugleich kritischer, nüchterner sehen wollte, war dies der Hintergrund. Ob er damit die geschichtlichen Kräfte richtig eingeschätzt hat, die im Konzil aufeinanderstießen, ist eine andere Frage. Seine tragenden Intentionen sind davon unabhängig.

Wir müssen zum Schluß noch einen Schritt tiefer gehen. Schon in meinem Beitrag zum 90. Geburtstag des Kardinals habe ich auf eine Szene hingewiesen, die sich mir unauslöschlich eingeprägt hat und die mir im Vorangehen der Jahre nur immer wichtiger erscheint. Vor der Abfahrt zum Konzil war Frings mit seinen Mitarbeitern in den Kölner Dom gegangen, um dort zu beten. Zuletzt hatte er sich in der Gruft die Stelle zeigen lassen, in der er einmal begraben werden sollte, und war nachdenklich dort stehengeblieben. Mir scheint, erst von dieser Szene her könne man das Tiefste dessen erahnen, was den greisen Erzbischof in seinem Tun leitete. Ich möchte es

29 Vgl. Ch. St. Dessain, John Henry Newman. Anwalt redlichen Glaubens (aus dem Englischen). Freiburg 1981, S. 248.

30 ebd., S. 286f.

31 Vgl. Newmans 1874 veröffentlichten Letter addressed to the Duke of Norfolk; bei Dessain dazu, S. 249-256, bes. 255.

32 Dessain, S. 287.

schlicht in die Worte fassen: Kardinal Frings war ein gottesfürchtiger Mann. Und das ist das Entscheidende. Ich habe schon früh und oft darüber nachgedacht, was es eigentlich bedeutet, wenn die Bibel immer wieder sagt: »Die Gottesfurcht ist der Anfang der Weisheit«, und es ist mir lange Zeit sehr schwergefallen, in den Sinn dieses Satzes einzudringen. Aber jetzt beginne ich ihn von seiner Umkehrung her so real zu begreifen, daß ich seine Wahrheit geradezu mit Händen zu berühren glaube. Denn was sich zusehends vor unseren Augen abspielt, läßt sich in die Worte fassen: Die Menschenfurcht, d. h. das Ende der Gottesfurcht, ist der Anfang aller Torheit. Die Gottesfurcht ist heute praktisch aus dem Tugendkatalog verschwunden, seitdem das Gottesbild den Gesetzen der Werbung unterworfen wurde. Gott muß, um werbewirksam zu erscheinen, gerade umgekehrt so dargestellt werden, daß niemand irgendwie Furcht vor ihm empfinden kann. Das wäre danach das Letzte, was in unseren Darstellungen herauskommen dürfte. Auf diese Weise breitet sich in unserer Gesellschaft und mitten in der Kirche immer mehr wieder jene Umkehrung der Wertungen aus, die die eigentliche Krankheit der vorchristlichen Religionsgeschichte gewesen war. Denn auch da hatte sich die Meinung durchgesetzt, daß man den guten Gott, den eigentlichen Gott, nicht zu fürchten brauche, weil von ihm als dem Guten ja nur Gutes kommen könne. Seinetwegen kann man ganz unbesorgt sein: Hüten muß man sich vor den bösen Mächten. Nur sie sind gefährlich, und mit ihnen muß man sich daher auf jede Weise gut zu stellen versuchen. In dieser Maxime ist das Wesen des Götzendienstes als Abfall vom Gottesdienst zu sehen. Aber in diesem Götzendienst stehen wir mittendrin. Der gute Gott schadet uns sowieso nicht; mehr als eine Art Urvertrauen braucht man auf ihn nicht zu verwenden. Aber der gefährlichen Mächte gibt es um uns nur allzu viele, und mit ihnen muß man auszukommen versuchen. Und so handeln Menschen in und außerhalb der Kirche, Hohe und Niedrige nicht mehr mit Blick auf Gott und seine Maßstäbe, die ja unwichtig sind, sondern mit Blick auf die menschlichen Mächte, um halbwegs glücklich durch die Welt zu kommen. Sie handeln nicht mehr für das Sein, die Wahrheit, sondern für den Schein – für das, was man von uns hält und wie man uns darstellt. Die Diktatur des Scheins ist der Götzendienst unserer Stunde, den es auch in der Kirche gibt. Die Menschenfurcht ist der Anfang aller Torheit, aber die Menschenfurcht herrscht unverrückbar, wo die Gottesfurcht abgetreten ist.

Kardinal Frings war gottesfürchtig und darum weise. Für ihn war Gott ein wirkliches Maß, das Maß, vor dem er sich bewähren mußte. Aus dieser Sicht hat er gehandelt. Ich wüßte seine innerste Grundhaltung nicht besser zu beschreiben als mit den Worten, die Gregor von Nyssa an das Ende seines »Aufstieg des Mose« gestellt hat: »... Dies ist ... die Vollendung: sich nicht mehr ... aus Furcht ... vom sündigen Leben fernhalten, nicht wegen der Hoffnung auf Lohn das Gute tun, ... sondern ohne Rücksicht auf alles, was unserer Hoffnung verheißen ist, einzig und allein für furchtbar halten, aus der Freundschaft mit Gott herauszufallen, dagegen einzig und allein für kostbar und wertvoll halten, Gottes Freunde zu werden ...«[33] Nach diesem einzig Furchtbaren und nach diesem einzig Kostbaren richtete sich Kardinal Frings, und das ist seine bleibende Botschaft an uns.

33 De vita Moysis PG 44, 429 C-D; deutsche Übersetzung von M. Blum, Gregor von Nyssa, Der Aufstieg des Moses. Freiburg 1964; Sophia. Quellen östlicher Theologie 135.

Allzuständig und ohnmächtig

Was Katholiken von der Kirche erwarten

Von Renate Köcher

In meiner Erinnerung hat sich ein Erlebnis tief eingegraben. Bei einer Veranstaltung in einem Priesterseminar trug ich eine Bestandsaufnahme der Entwicklung von Religiosität und Kirchenbindung vor. Eine ernüchternde, eine erschreckende Bilanz. In ganz wenigen Jahren, zwischen 1968 und 1973, wendeten sich etwa 40 Prozent der vorher aktiv ihren Glauben Praktizierenden ab, nahmen am religiösen Leben nicht mehr teil. Vor allem die junge Generation entfremdete sich von Religion und Kirche, eine Entwicklung, die sich auch nach 1973 weiter fortsetzte. Die Generationen lebten sich in den religiösen Anschauungen – und nicht nur dort – auseinander. Was die Zusammensetzung der Gottesdienstbesucher offenkundig demonstriert, gilt heute für die gesamte religiöse Kultur: Religiös motiviert sind heute vor allem die Älteren, während die Mehrheit der jungen Generation der Religion zwar nicht ablehnend, aber fremd und gleichgültig gegenübersteht. Die Religionsferne der Jüngeren prägt auch die Kindererziehung: Nur eine Minderheit der jungen Eltern führt ihre Kinder engagiert zum Glauben hin, nur noch eine Minderheit der Kinder und Jugendlichen erlebt das eigene Elternhaus als religiös.

Im Anschluß an diese Bilanz sprang einer der Zuhörer auf, nicht entmutigt, nicht besorgt, sondern voller Zuversicht und Tatendrang: »Wir müssen fragen, was die Menschen von der Kirche erwarten und wie wir die Kirche ändern müssen, damit die Menschen sie wieder annehmen, ihre Nähe suchen!«

Immer wieder ist mir seither diese Forderung begegnet, manchmal so zuversichtlich wie in dem Priesterseminar, oft auch die Kirche anklagend und zornig, auch verzweifelt. Viele, die gleichsam an der Front für die Kirche arbeiten, stehen oft völlig ratlos vor der Aufgabe, zwischen der Kirche und den Menschen, mit denen sie umgehen, zu vermitteln. Besonders den in der Jugendarbeit Tätigen scheint die Kluft oft unüberbrückbar und als einziger Ausweg: daß die Kirche mehr nach den Erwartungen der Menschen und speziell der jungen Generation fragt und sich an die heutige Zeit anpaßt.

Wer von der Kirche Anpassung an die moderne Zeit fordert, hat die Mehrheit der Bevölkerung hinter sich. 58 Prozent der Bevölkerung, auch 59 Prozent aller Katholiken sind überzeugt, die Kirche könne den Menschen heute nur etwas geben, wenn sie sich an die moderne Welt anpaßt.[1] Die meisten denken dabei keineswegs nur an Formalien, an die Sprache oder an religiöse Riten, sondern auch an die Auslegung der Inhalte, an das Selbstverständnis der Kirche, die innerkirchliche Ordnung und den Aufgabenbereich der Kirche.

---

1 Die zitierten Daten stützen sich – soweit keine andere Quelle angegeben wird – auf eine im Sommer 1986 durchgeführte Untersuchung des Instituts für Demoskopie Allensbach zum Kirchenverständnis und Gottesbegriff der Bevölkerung im Auftrag der Redaktion »Kirche und Leben« des ZDF. Befragt wurden 2111 Personen, ein repräsentativer Querschnitt der Bevölkerung ab 16 Jahre.

Aber was heißt das konkret: Anpassung an die moderne Welt? Ein wesentliches Merkmal der modernen Gesellschaft ist der Pluralismus der Anschauungen, Organisationsformen und Verhaltensweisen. Will die Kirche sich an dieses Umfeld anpassen, muß sie sich entweder selbst für einen Pluralismus der Anschauungen und Formen religiösen Lebens öffnen oder sich nicht an *der* modernen Welt orientieren, sondern an Teilbereichen, an bestimmten Strömungen, Meinungen und Gruppen. Im ersten Fall ist die Frage, wieviel Pluralismus die Kirche verträgt, ohne ihre Identität und ihren Auftrag zu verlieren, im zweiten, welche Anschauungen und Gruppen in der Gesellschaft für sich beanspruchen können, der Kirche als Maßstab und Wegweiser zu dienen.

Auch die Erwartungen an die Kirche zeichnen keineswegs einen klaren Weg vor, sind vielfältig, teilweise kontrovers und auch widersprüchlich. Vor allem aber sind die Erwartungen an die Kirche außerordentlich hoch. Trotz der Entfremdung weiter Kreise der Bevölkerung von Kirche und Religion steht die Kirche keineswegs im gesellschaftlichen Abseits. Bei vielen Anliegen und Ängsten hofft diese säkulare Gesellschaft auch heute auf die Kirche. Die Kirche soll sich darum kümmern, daß die Menschen in der anonymen Massengesellschaft nicht vereinsamen, soll ihnen die Angst vor dem Tod nehmen, soll im Glauben bestärken; die Kirche soll dafür sorgen,

Tabelle 1
Bundesgebiet mit West-Berlin
Katholiken ab 16 Jahre

Breites Aufgabenfeld der Kirche

FRAGE: »Hier auf den Karten steht verschiedenes. Könnten Sie mir bitte alle Karten nennen, wo Sie meinen, darum sollte sich die Kirche besonders kümmern?«
(Vorlage eines Kartenspiels)

	Katholiken insgesamt %
Daß die Menschen nicht vereinsamen	85
Daß Kranke gepflegt werden	82
Daß die Menschen die Angst vor dem Tod verlieren	76
Daß die Menschen glauben können	75
Daß Ältere und Jüngere sich verstehen	72
Daß Völker nicht mehr unterdrückt werden	72
Daß der einzelne im Leben einen Sinn sieht	71
Daß die Ursachen der Armut behoben werden	70
Daß der Abstand zwischen armen und reichen Völkern kleiner wird	68
Daß es weniger Egoismus gibt	62
Daß die Leute die Grenze zwischen Gut und Böse klar erkennen	49
Daß die Menschen ihr Leben selbst in die Hand nehmen	46
Daß es feste Regeln gibt, an die sich alle halten	39

daß Kranke gepflegt werden; sie soll dazu beitragen, daß sich die Generationen verstehen und das Leben des einzelnen gelingt; die Kirche soll gegen Armut und Unterdrückung und gegen das Wohlstandsgefälle in der Welt kämpfen; und die Kirche soll das gesellschaftliche Klima verändern, soll Selbstlosigkeit und Mitmenschlichkeit fördern. Das fordern nicht einige wenige, das wünscht die große Mehrheit der Katholiken wie der gesamten Bevölkerung. 85 Prozent aller Katholiken wünschen, daß die Kirche Menschen vor Vereinsamung bewahrt; 82 Prozent sehen in der Pflege von Kranken eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche, 75 Prozent in der Stärkung des Glaubens; 72 Prozent der Katholiken zählen den Beitrag zur Verständigung zwischen den Generationen zu den zentralen Aufgaben der Kirche, ebenso viele den Kampf gegen Unterdrückung. Es ist ein umfassendes Aufgabenspektrum, das der Kirche hier zugewiesen wird, von der Seelsorge über karitative und sozialpolitische Aufgaben bis zum Engagement für die individuelle Lebensbewältigung und ein gutes soziales Klima.

Zurückhaltender wird eine Funktion beurteilt, die die katholische Kirche nach dem Eindruck der Bevölkerung besonders engagiert wahrnimmt, die Aufstellung von Verhaltensregeln und Normen; klare Maßstäbe für die Grenze zwischen Gut und Böse zu vermitteln, hält jeder zweite Katholik für eine wichtige Aufgabe der Kirche, die Aufstellung von festen Verhaltensregeln 39 Prozent (Tabelle 1).

Noch klarer treten in den Wunschvorstellungen von der »idealen Kirche« die Präferenzen für die *helfende* Kirche und die Skepsis gegenüber der *fordernden* Kirche hervor. Die »ideale Kirche« ist hilfreich, auf der Seite der Armen, gerecht; sie gibt Geborgenheit, bringt die Menschen dazu, sich mehr um andere zu kümmern und verständnisvoll miteinander umzugehen; die ideale Kirche ist verzeihend und gütig, sie steht Gott nahe und ist zugleich menschlich. Sie setzt sich für stabile Ehen und Familien ein, sie ist nachsichtig, offen, fortschrittlich und fröhlich.

Eine Kirche, die fordert, eine bestimmte Lebensführung erwartet, entspricht dagegen nur den Wunschvorstellungen einer Minderheit von 25 Prozent der Katholiken. Noch weniger wünschen die Kirche streng und unbequem oder mächtig. Eine männliche Kirche entspricht den Idealvorstellungen so wenig wie eine weibliche: Nur 8 Prozent wünschen eine »männliche« Kirche, ebenso viele eine »weibliche« Kirche. Noch weniger ist die Kirche nach den Wunschvorstellungen von Katholiken wie von der Bevölkerung insgesamt arm oder geheimnisvoll. Der Gedanke der Askese und des Mysteriums ist der Bevölkerung im Zusammenhang mit Kirche fremd geworden. Auch im Zusammenhang mit Religion; nur eine Minderheit verbindet heute mit Religiosität und den Vorstellungen von einem religiösen Menschen auch Askese, sich Wünsche versagen, auf überflüssigen Konsum verzichten.

Auf den ersten Blick sind die Erwartungen an die Kirche eindeutig. Gefordert ist eine Kirche, die sich in den Dienst des einzelnen und der Gemeinschaft stellt, eine Kirche, die hilft und schützt und wenig fordert (Tabelle 2).

Gewünscht ist auch eine Kirche, die sich stärker an den Menschen ausrichtet. Nur wenige meinen, in der Kirche sollte mehr als bisher von Gott und weniger von den Menschen die Rede sein; nur jeder fünfte Katholik vertritt diese Auffassung. Aber viele, 43 Prozent aller Katholiken fordern, in der Kirche sollte weniger von Gott und mehr vom Menschen die Rede sein. Die realen Kirchen weichen nach dem Empfinden der Bevölkerung beträchtlich von diesen Wunschvorstellungen ab. In dem Bild der

Tabelle 2
Bundesgebiet mit West-Berlin
Katholiken ab 16 Jahre

Die ideale Kirche

FRAGE: »Wenn Sie einmal an die ideale Kirche denken, so wie Sie sie sich wünschen. Welche von den Eigenschaften von der Liste hier müßte Ihre ideale Kirche haben?«

	Katholiken insgesamt %
Hilfreich	75
Auf der Seite der Armen	70
Gerecht	67
Gibt Geborgenheit	67
Bringt die Menschen dazu, sich mehr um andere zu kümmern	64
Sorgt dafür, daß die Menschen verständnisvoll miteinander umgehen	64
Verzeihend	63
Steht Gott nahe	63
Gütig	60
Gibt dem Leben Sinn	57
Menschlich	54
Sorgt für stabile Ehen und Familien	48
Nachsichtig	47
Offen	47
Fortschrittlich	47
Fröhlich	46
Selbstlos	38
Läßt den einzelnen leben, wie er will	38
Ermutigt zu Freiheit und Selbständigkeit	37
Unkompliziert, einfach	36
Stark	35
Mischt sich nicht ein	28
Heilig	27
Fordert ein bestimmtes Verhalten, eine bestimmte Lebensführung	25
Streng	9
Unbequem	9
Mächtig	8
Weiblich	8
Männlich	8
Überlebt	6
Geheimnisvoll	5
Arm	5
Grausam	1
Unmöglich zu sagen	7

katholischen Kirche dominieren gerade die Eigenschaften, die die Bevölkerung eher zurückgedrängt sehen möchte. Katholiken sehen ihre Kirche vor allem Gott nahestehend, aber weniger den Menschen verbunden und als eine Instanz, die feste Normen für das Verhalten und die ganze Lebensführung aufstellt. 64 Prozent aller Katholiken urteilen über ihre Kirche, sie »stehe Gott nahe«, 59 Prozent, sie fordere ein bestimmtes Verhalten. Auch Macht und Strenge prägen die Vorstellungen von der realen Kirche weitaus stärker als die Wunschvorstellungen von der idealen Kirche. In der Unterstützung für den einzelnen und für die Gemeinschaft bleibt die Kirche dagegen weit hinter den Erwartungen zurück.

Der Weg zu einer »Idealkirche« scheint klar vorgezeichnet. Bei näherem Hinsehen stellen die Erwartungen der Gesellschaft die Kirche jedoch vor schier unlösbare Aufgaben. Sie soll auf der Seite der Armen stehen, gegen Unterdrückung kämpfen, auf einen Ausgleich zwischen den armen und reichen Nationen hinwirken, sich auch – wie andere Untersuchungen belegen – für den Frieden einsetzen – eine brisante hochpolitische Mission. Zugleich verlangt jedoch die Mehrheit der Bevölkerung kategorisch, die Kirche solle sich aus der Politik heraushalten.[2] Die Kirche soll das gesellschaftliche Klima, das Verhalten der Menschen verändern, soll die Stabilität von Ehen und Familien sichern und ein gutes Verhältnis zwischen den Generationen herstellen; zugleich soll sie jedoch keine Normen vertreten, in die Lebensführung und Entscheidungsfreiheit des einzelnen nicht eingreifen, und es wird ihr von der Mehrheit jegliche Mitsprache in Fragen von Ehe und Familie bestritten.

Das Dilemma ist offensichtlich: Die Kirche soll sich für alle von der Gesellschaft erwünschten politischen, sozialen und privaten Ziele einsetzen – aber völlig unmerklich, ohne Konflikte, ohne anderen Instanzen, Gruppen oder einzelnen ins Gehege zu kommen, ohne Mitspracherechte und ohne Forderungen zu stellen. Die breite Unterstützung für das vielfältige Engagement der Kirche ist heute bei vielen eine Unterstützung auf Widerruf; sie endet häufig, wenn Maßnahmen und Postulate der Kirche mit den eigenen Anschauungen, Zielen, Gewohnheiten oder den Interessen der Partei, an die man sich gebunden fühlt, kollidieren.

Es ist menschlich, sich von einer Institution, einer Sache oder einem Menschen nur Nutzen und Gutes zu wünschen, keine Einschränkungen, Nachteile, Kosten. Dem Verhältnis zu Institutionen und Anliegen und den zwischenmenschlichen Beziehungen wird diese Haltung allerdings nur selten gerecht. Wolfgang Kluxen beklagt in seiner Arbeit über »Humane Selbstbehauptung in der technischen Welt«[3] die schleichende, unaufhaltsame Ausbreitung einer Konsumentenmentalität, einer instrumentellen Sichtweise von Personen und Institutionen. Die Perspektive in der Beurteilung von Anliegen, Menschen und Institutionen verengt sich zunehmend auf die Frage, wieweit sie dem einzelnen nützlich sind, seinen Bedürfnissen gerecht werden. Wie man Produkte, die den eigenen Bedürfnissen nicht entsprechen, nicht mehr kauft, werden heute teilweise auch unbefriedigende Bindungen rasch beendet, Institutionen, deren Ziele und Maßnahmen man nicht weitgehend billigt, die Unterstützung

2 Quelle: Allensbacher Archiv, IfD-Umfrage 4078, Oktober 1986.

3 Wolfgang Kluxen, Humane Selbstbehauptung in der technischen Welt. In: Handbuch der christlichen Ethik. Freiburg 1984, S. 295-304.

entzogen. Wir haben heute die Wahl und wir sind wählerisch und entsprechend wenig bereit, Abstriche an den eigenen Ansprüchen und Möglichkeiten zu machen.

Parteien registrieren sehr aufmerksam die Erwartungen ihrer Wähler, Unternehmen verändern ständig ihre Produkte, im Tempo des technischen Fortschritts und abgestellt auf die Bedürfnisse der Konsumenten. Ist es unbillig, von der Kirche zu verlangen, sie solle sich und ihr Angebot nach konsequenter Bedürfniserforschung »bedürfnisgerecht« neu formieren? Konsequent zu Ende gedacht, bedeutet die Forderung, die Kirche solle sich an den Erwartungen der Menschen ausrichten und an die moderne Zeit anpassen, nichts anderes.

Hier werden Grenzen der Anpassungsmöglichkeiten sichtbar. Denn was bei einem Unternehmen selbstverständlich ist, die Orientierung an der Nachfrage, an der meßbaren Resonanz der Gesellschaft als wesentlichem Erfolgskriterium, mutet im Zusammenhang mit der Kirche absurd an. Sie kann sich und ihre Inhalte nicht beliebig verändern, flexibel auf die gesellschaftliche Nachfrage und Zeitströmungen reagieren.

Dies gilt insbesondere, wenn das gesellschaftliche Umfeld sich teilweise deutlich von christlichen Überzeugungen distanziert und religiöse Indifferenz weit verbreitet ist. Mit der Entfremdung von der Religion verändern sich die Erwartungen an die Kirche.

Tabelle 3
Bundesgebiet mit West-Berlin
Bevölkerung ab 16 Jahre

Anpassung an die moderne Zeit?

FRAGE: »Hier unterhalten sich zwei über die Kirche. Wem würden Sie eher zustimmen, dem/der oberen oder dem/der unteren?« (Vorlage eines Bildblatts)

	Bevölkerung insgesamt	Katholiken insgesamt	Bedeutung von Gott im eigenen Leben	
			groß	gering
	%	%	%	%
Der obere: »Ich finde, die Kirche muß mit der Zeit gehen. Die Kirche kann den Menschen heute nur etwas geben, wenn sie sich an die moderne Welt anpaßt.«	58	59	43	64
Der untere: »Das sehe ich anders. Kirche ist in Wirklichkeit etwas Zeitloses. Gerade wenn die Kirche immer versucht, sich an die heutige Zeit anzupassen, hat sie den Leuten nichts mehr zu sagen.«	22	25	40	9
Unentschieden	20	16	17	27
	100	100	100	100

Auch Personen, denen Religion wenig sagt, erwarten von der Kirche viel; auch die Mehrheit der religiös Indifferenten wünscht, die Kirche solle gegen Unterdrückung und Armut Front machen, Kranke pflegen, Menschen vor Vereinsamung bewahren und zur Verständigung zwischen den Generationen beitragen. Seelsorge, Abstützung des Glaubens und moralische Maßstäbe zählen dagegen religiös Indifferente mehrheitlich nicht zu den zentralen Aufgaben der Kirche. Eine Kirche, die Gott nahesteht, wünschen sich 8 von 10 religiösen Menschen, aber nur eine kleine Minderheit der religiös Indifferenten. Dagegen ist religiös Indifferenten besonders wichtig, daß die »ideale« Kirche den einzelnen leben läßt, wie er will: 53 Prozent der religiös Indifferenten, aber nur knapp jeder dritte sehr religiöse Mensch erwartet von der Kirche, daß sie die Lebensführung des einzelnen weder kommentiert noch zu beeinflussen sucht. Auch die Forderung, die Kirche solle sich an die moderne Zeit anpassen, wird besonders engagiert von denjenigen vertreten, in deren Leben Religion nur eine geringe beziehungsweise keine Rolle spielt (Tabelle 3).

Angesichts dieser durchaus hohen Erwartungen religionsferner Menschen an die Kirche entsteht als eine durchaus reale Möglichkeit die Vision einer Kirche, die mit Religion nichts mehr zu tun hat, in der Gott sogar ein Störenfried wäre. Auch wenn sich die Gesellschaft völlig vom Glauben lossagte, wäre für die Kirche durchaus noch Raum – wenn sie sich für sozial erwünschte Ziele einsetzte, für Mitmenschlichkeit, Kommunikation, karitative Aufgaben und allgemein unterstützte politische Ziele. In einer religiös indifferenten Gesellschaft wird der Mensch zwangsläufig zum Maß aller Dinge, auch zum Maßstab für die ideale Kirche.

Heute sind viele religiös indifferent, aber nicht die Mehrheit, geschweige denn die gesamte Gesellschaft. Mehrere Anzeichen deuten sogar darauf hin, daß das Bedürfnis nach Religion wieder wächst. Die Gefahr einer Gesellschaft gänzlich ohne Religion und eine Kirche, die entweder isoliert ist oder sich der religionsfernen Gesellschaft angepaßt und ihren Auftrag aufgegeben hat, muten utopisch an. An der Vision einer solchen Extremsituation wird jedoch besonders deutlich, daß Beliebtheit, Gefragtsein nicht das wichtigste Kriterium für die Beurteilung und Gestaltung von Kirche sein können. Die Kirche muß auch den Mut haben, unbequem und unbeliebt zu sein. Die Kirche muß sich über die Anschauungen und Erwartungen der Menschen orientieren und um Verständigung bemühen – und hier ist vieles zu tun, zu verbessern; die Kirche kann auch nicht unverändert in einem sich wandelnden Umfeld verharren; aber sie kann den Erwartungen und dem gesellschaftlichen Wandel nur entsprechen, soweit sie ihren Auftrag, ihre zentralen Inhalte nicht gefährdet. Die den Wunschvorstellungen der Menschen entsprechende Kirche ist nicht zwangsläufig wirklich die ideale Kirche – außer in einer völlig vom christlichen Glauben durchdrungenen und bestimmten Gesellschaft.

Leidenschaft und Präzision

Marshall McLuhans Glaube an die Kirche

Von Derrick de Kerckhove

»Ob die Katholische Kirche überlebt, hängt weder von menschlicher Weisheit noch von einer menschlichen Strategie ab. Auch die besten Absichten der Welt könnten die Kirche nicht ins Verderben führen. Sie ist unzerstörbar, selbst insoweit sie menschliche Institution ist. Es ist möglich, daß sie wieder eine schreckliche Verfolgung erlebt, mit allem, was daraus folgt. Aber vielleicht braucht sie gerade das.«
Marshall McLuhan, Interview mit Edward Wakin[1]

1. Präzision

Diese Aussage ist hart wie Stein; sie ist die Grundlage des Lebens und des Werkes von Marshall McLuhan. Das ist mehr als »ein Trümmerstück, das verhindert, das alles sich in Ruinen auflöst«, wie T. S. Eliot von seinen Begegnungen mit der Wahrheit gesagt hat. Der Glaube McLuhans ist ein unteilbares Ganzes, das sein Denken und seine Existenz geprägt und inspiriert hat.

Als ich mit dem amerikanischen Journalisten Tom Wolfe eine Radiosendung über McLuhan vorbereitete, fragte ich ihn, welchen Eindruck McLuhan bei ihrem ersten Treffen in einem eleganten Restaurant New Yorks, wo viele Berühmtheiten hinkamen, auf ihn gemacht habe. Wolfe überlegte einen Augenblick, dann sagte er mir in dem ruhigen, nachdenklichen Ton, der ihm eigen ist: »McLuhan wandte sich direkt an unseren Tisch, ohne sich im mindesten ablenken zu lassen durch die bekannten Persönlichkeiten, die uns umgaben. Ich hatte sofort den Eindruck, ohne ihn gleich genau bestimmen zu können, daß er sich in einer spirituellen Sphäre bewegte. Etwas später in unserer Unterhaltung wurde alles klar: Dieser Mann wußte, was er suchte.«

»Ein Mann, der wußte, was er suchte« – das war dann auch der Titel meiner Radiosendung. Tatsächlich hatte ich bei meinen Kontakten mit McLuhan häufig das Gefühl gehabt, einer Gewißheit gegenüberzustehen. Diese Gewißheit drückte sich nicht durch Worte aus. Nur selten haben wir unmittelbar religiöse Fragen berührt. Und trotzdem hat keine andere Erfahrung oder Lektüre und kein Gespräch mit wem auch immer einen so entscheidenden Einfluß auf meinen Glauben gehabt wie diese ruhige Gewißheit Marshalls über den wirklichen und tiefen Sinn des Lebens. Sie war von einer solchen Kraft, daß ich noch heute überzeugt bin, daß die Weitergabe des Glaubens sich in geheimnisvollen persönlichen Kontakten vollzieht, ungeachtet der mächtigen Kommunikationsmittel, deren sich die Kirche in Zukunft für die Evangelisation der Massen bedient.

Marshall war immer sehr diskret, was seine Person anbetraf; vielleicht ist das der Grund, warum er nicht bei jeder Gelegenheit über seinen Glauben sprach. Aber er zögerte nie, ihn zu bekennen, wenn sich die Gelegenheit bot, sei es öffentlich oder privat. Die Journalisten, Intellektuellen oder Künstler, die ihn besuchten, fragten oft

---

1 »Future Church« (Edward Wakin interviews Marshall McLuhan). In: U.S. Catholic, Januar 1977. Die folgenden Anmerkungen zu diesem Artikel sind mit E.W. angezeigt.

ungläubig: »Ist es wahr, daß Sie Katholik sind?« Dann hörte ich ihn antworten: »Gewiß bin ich Katholik, und zwar einer von der schlimmsten Sorte, nämlich ein Konvertit.« Dadurch wurden seine Zuhörer noch mehr verwirrt. Offensichtlich hatte er überhaupt keine Komplexe in dieser Hinsicht, vielmehr amüsierte er sich über die Wirkung dieser bereitwilligen Antwort, die durch den Gegensatz zwischen der Subtilität der vorgefaßten Meinungen der Fragesteller und der humorvollen Einfachheit der Antwort immer wieder von besonderer Frische war.

Gewiß, der Glaube ist niemals so einfach in Worte zu fassen, selbst unter den günstigsten Umständen nicht. Ich erinnere mich, daß ich eines Tages, von Sorgen überlastet, mitten in der Arbeit, sein Buch »From Cliché to Archetype« ins Französische zu übersetzen, Marshall eine der wenigen persönlichen Fragen stellte, die ich je gewagt habe, an ihn zu richten: »Marshall, was ist Glauben für Sie?« Er antwortete mir sofort, als ob es selbstverständlich wäre: »Es heißt aufmerksam sein. Glauben heißt, nicht nur auf die religiösen Klischees zu achten, sondern auch und vor allem auf das, was den ganzen Menschen begründet, auf den Archetyp. Man findet den Glauben, wenn man betet und aufmerksam ist.«

In einem der wenigen veröffentlichten Texte über dieses Thema hat er Pierre Babin im Verlauf eines Interviews über »Medien und Liturgie« erklärt, »das persönliche Gebet und die Liturgie sind heute die einzigen Mittel (man müßte sagen das einzige, denn sie sind nicht voneinander zu trennen), um sich auf die richtige Wellenlänge einzustellen, um Christus zu hören, um den ganzen Menschen einzubeziehen.«[2] Damit will er sagen, daß die Möglichkeit der Kommunikation immer gegeben ist, daß es aber auf den Menschen ankommt, die Botschaft zu empfangen.

Das hat er an anderer Stelle erklärt, als er über das rätselhafte Wort des Evangeliums sprach: »Wer Ohren hat zu hören, der höre« (Mt 13,9; Mk 4,9; Lk 8,8).

»Alles ist im Evangelium enthalten; man muß sich bloß auf die Wellenlänge einstellen. Aber die meisten Menschen brauchen ihre Ohren bloß, um zu vernehmen und nicht, um zu hören. Vernehmen, das ist sozusagen mit den Augen aufmerksam sein, anders gesagt, dem Weg folgen, der durch die Worte vorgezeichnet ist. Aber es heißt nicht Hören im Sinne von in Kommunikation sein. Christus selbst macht den Unterschied zwischen Vernehmen und Hören. Die Schriftgelehrten vernehmen. Sie klammern sich an das geschriebene Wort und wenden ein: ›Es steht geschrieben, daß . . . und du sagst, daß . . . ‹ Aber sie verstehen nichts. Ihre Ohren dienen nur zum Vernehmen und nicht zum Hören.«

»Das ist heute oft so: Man kann die gesamte erforderliche Ausrüstung haben und doch unfähig sein, sich auf die richtige Wellenlänge einzustellen.«

»Christus vergleicht sich auch mit dem guten Hirten, dessen Schafe seine Stimme kennen.[3] Die, die sie nicht kennen, gehören nicht zu der Herde. Das ist etwas, das im Johannesevangelium immer wieder kommt: ›Diese Menschen gehören nicht zu mir, sie hören mich nicht. Wenn ihr mich hört, dann ist euch dies vom Vater gegeben, usw.‹ In anderer Sprache ausgedrückt, der Vater hat ›einige von innen her programmiert‹, sodaß sie Christus hören. Diese Idee findet sich immer wieder bei Johannes: Manche

2 Pierre Babin, Autre homme, autre chrétien. 1977. Die weiteren Zitate aus diesem Werk werden mit P. B. bezeichnet.

3 Joh 10,1-5.

sind Christus vom Vater gegeben, damit sie Ihn hören; die anderen tun nichts als vernehmen und es gelingt ihnen nicht, sich auf die richtige Wellenlänge einzustellen; sie verstehen nichts. Das ist ein großes Geheimnis.«

Ich hätte diese wenig bekannte Passage nicht vollständig zitiert, wenn sie nicht einige der sehr seltenen Beschreibungen wäre, die Marshall von seinem Glauben gegeben hat, und wenn sie nicht gleichzeitig sein immer waches Interesse für die akustische Qualität der modernen Medien zeigte.

Im 17. Jahrhundert hat Pascal – um die Widersprüche im religiösen und profanen Denken seiner Zeitgenossen bewußt zu machen – gezeigt, daß es zwei Zugangswege zum Verstehen und zum Wahrnehmen gibt, und daß sie sich im allgemeinen gegenseitig ausschließen. Er nannte den einen »l'esprit de géométrie« und den anderen »l'esprit de finesse« oder auch Kenntnis des »Herzens«. Pascals Definition des Glaubens ist bekannt: »Es ist das Herz, das Gott fühlt, und nicht der Verstand. Das ist Glaube: Gott ist mit dem Herzen zu fühlen, aber nicht mit dem Verstand« (éd. Lafuma, 424).

Eine lange philosophische Tradition macht uns mißtrauisch gegen unsere Gefühle: Ihnen kann man nicht zutrauen, unsere Erkenntnisse und unsere Erfahrungen zu ordnen. Aber was Pascal sagen wollte – die Metapher vom »Herzen« läßt heute ja an etwas Sentimentales denken –, ist, daß die Kenntnis des Herzens keine gefühlsmäßige Wahrnehmung ist, oder wenigstens nicht das ist, was als rein passiv verächtlich gemacht wird, sie ist vielmehr das Eigentliche des »Hörens«.

Ich habe nie erlebt, daß McLuhan sich auch nur einen Augenblick des »esprit de géométrie« (oder der »raison«, des Verstandes) gerühmt hätte, gegenüber irgend etwas, was das Hören verlangte. Was Pascal mit »esprit de finesse« bezeichnete, nannte er auf englisch einfach »perception«. Ich habe keinen Grund anzunehmen, daß er nicht tiefste Achtung vor der theologischen Tradition und den Dogmen der Kirche hegte. Aber ich glaube, daß er sich im Bereich des Glaubens nie darauf bezog, ohne sich zu bemühen, die Fähigkeit zur Aufmerksamkeit im christlichen Alltagsleben davon zu trennen. Das geht aus der Anwendung seiner Schlüsselidee »Das Medium ist die Botschaft« für das Verständnis der Bibel hervor:

»Zu sagen, daß Jesus Christus, das Wort, Fleisch geworden ist, ist eine theologische Formulierung. Das ist die Darstellung. Aber zu sagen, daß Christus alle Menschen erreicht, die Landstreicher, die Bettler und die Versager, das ist die Wirklichkeit, um eine Menge von sekundären und verborgenen Wirkungen zu wissen, die wir nicht leicht wahrnehmen. Erst wenn das Christentum eine gelebte Erfahrung ist, wird das Medium wirklich die Botschaft. Auf dieser Ebene fallen Darstellung und Wirklichkeit wieder zusammen. Das gleiche gilt für das Lesen der Bibel. Wir sprechen oft vom Inhalt der Schriften und nehmen an, daß der Inhalt die Botschaft sei. Aber das ist falsch. Der eigentliche Inhalt der Bibel ist die Person, die die Bibel liest. Beim Lesen hören manche und andere nicht. Alle haben Zugang zum Wort Gottes, alle sind in ihm enthalten; aber nur einige nehmen die Botschaft wirklich wahr. Nicht die Worte sind diese Botschaft, sondern die Wirkung der Worte. Die Bekehrung ist es.«

2. *Konversion*

Die Konvertiten und die Bekehrung nehmen einen wichtigen Platz im Leben McLuhans ein. Sein offizieller Eintritt in die katholische Kirche fand in Cambridge

statt, als er fünfundzwanzig Jahre alt war, am Gründonnerstag 1936. Aber seine Konversion hatte viel früher begonnen. Nach allem, was ich in Erfahrung bringen konnte, hat es wahrscheinlich bei einem Gelegenheitsbuchhändler in Edmonton begonnen, wo McLuhan sich mit seinem langjährigen Freund, dem Nationalökonomen Tom Easterbrook, ein wenig umgesehen hatte. Der letztere erzählte mir, daß sie, als sie beide herauskamen, verglichen, was sie gekauft hatten. Marshall hatte ein Wirtschaftshandbuch erstanden, und Easterbrook hatte, ohne eigentlich zu wissen warum, »What's Wrong with the World?« (Was stimmt nicht an der Welt?) von Chesterton mitgenommen. Jeder sah sein Buch an und das des anderen, dann hielt Easterbrook Marshall den Chesterton hin und sagte: »Das gehört mehr in Dein Gebiet. Tauschen wir?« Sie taten es. Marshall las das Buch alsbald und machte sich dann daran, alles zu lesen, was er von Chesterton, von Hilaire Belloc[4] und von anderen katholischen Autoren finden konnte.

Wie es sowohl zum Fall von McLuhan und zur Natur des Themas paßt, entstammen alle Informationen, die ich über diese Konversion erhalten konnte, aus mündlicher Überlieferung: aus Gesprächen mit seinem Bruder Morris, seinem Sohn Eric und dem Priester John Kelly.

Morris McLuhan erzählte mir, daß sie als gute Baptisten erzogen worden seien, in Verachtung des Papstes und der katholischen Kirche, die als Verkörperung des Teufels und sicherster Weg zur ewigen Verdammnis galt. Die nächsten Nachbarn der McLuhans in Edmonton waren Katholiken, und nach Morris wurde darauf geachtet, daß die Kinder nicht Gefahr liefen, sie aus nächster Nähe zu sehen.

Nach Morris war ihr Vater »ein guter Junge vom Land, der zu spät erkannt hatte, daß er berufen war«. Aber es gelang ihm, Morris die Idee weiterzugeben; dieser machte ein theologisches Examen am Emmanuel College in Toronto und war fünfundzwanzig Jahre lang protestantischer Pastor.

Zahlreiche Zeugnisse bestätigen, daß Marshall seine Energie und seine intellektuelle Neugier von der Mutter hatte und auch die Neigung, etablierte Autoritäten – vor allem ideologische – nur schwer zu ertragen. »Diese Elsa McLuhan«, wie Easterbrook sie respektlos nennt, war eine sehr starke Persönlichkeit mit Talent fürs Theater. Sie hatte in Winnipeg die Schauspielkunst studiert und wurde eine in Kanada wohlbekannte Predigerin. Während der großen Krise machte sie Rundreisen im Osten wie im Westen und präsentierte ihre Predigtveranstaltung in überfüllten Kirchen. Morris behauptet, wenn er in seiner Zeit als Pfarrer eingeladen wurde, irgendwo die Predigt zu halten, habe er »keine einzige Kanzel gefunden, wo sie noch nicht gesprochen und gepredigt hatte«. Sie hatte eine wunderbare Stimme, und Morris sagt, daß sie die Schrift so bewegend vorzutragen wußte, daß ihre beiden Kinder davon nachhaltig beeindruckt wurden. Aber sie brachte sie auch dazu, literarische Werke zu lesen, ganz besonders Marshall, bei dem sie ein wachsendes Interesse für die Macht und Schönheit

4 G.K. Chesterton (1874-1936; vgl. den Beitrag »G.K. Chesterton – Ein Anwalt des Christentums« von Thomas N. Hart in dieser Zeitschrift 1/87) und Hilaire Belloc (1870-1953) sind zwei katholische englische Schriftsteller, die keine Konformisten waren. Sie waren Freunde. Belloc war Franzose und Katholik durch seinen Vater. Bei dessen Tod 1902 nahm er die Nationalität seiner englischen Mutter an. Chesterton konvertierte 1922. Beide sind Dichter und produktive Schriftsteller und vertraten einen fröhlichen Katholizismus ohne Komplexe.

der Sprache bemerkt – und bestärkt – hatte. Morris glaubt, daß tatsächlich der literarische Einfluß von Dichtern und Schriftstellern von der Art Chestertons und Bellocs ausschlaggebend für Marshalls Konversion gewesen sei, mehr als irgendein präzises theologisches Argument.

Zu Beginn seiner Studien an der Universität von Manitoba in Winnipeg interessierte sich Marshall für die Bewegung der Moralischen Aufrüstung (Oxford), die in den dreißiger Jahren an Bedeutung gewann. Was ihn anzog, waren jedoch nicht die spektakulären Seiten wie die öffentlichen Bekehrungen und die feierlichen Versprechen, sondern die Argumente, die er für die Diskussionen in der Universität gegen die Parteigänger des Sozialismus und die Verfechter marxistischer Theorien übernahm. Er begeisterte sich für diese kontroversen Diskussionen, und Morris erinnert sich, daß seine Gegner ihn oft bezichtigten, katholische Positionen zu vertreten. Damals ließ ihn das kalt, denn der Glaube beschäftigte ihn nicht, und die Idee zu konvertieren noch viel weniger.

Wenig später jedoch dachte er daran, und zwar während seines Aufenthalts in Cambridge, als er die Werke Chestertons besser kennenlernte und auch die des heiligen Thomas von Aquin, vermittelt durch die ersten Schriften von Etienne Gilson. Zwei Jahre des Gebetes bereiteten seine Konversion vor, aber die Entscheidung kam relativ schnell. Eric erzählt, daß sein Vater kurz vor der Karwoche 1936 mit Freunden in Trinity Hall war, um, wie immer, mit ihnen über Religion zu diskutieren. Unvermittelt sagte einer der Anwesenden zu ihm: »Marshall, du kannst gar nicht anders als über diese Dinge sprechen, warum konvertierst du nicht?« Marshall sah ihn an und sagte: »Ja wirklich, warum nicht?« Einige Wochen später wurde er Katholik.

Dann schrieb er an seinen Vater, um ihm zu erklären, es hätte ihn immer beunruhigt, daß er während des ersten Teiles seines Studiums eigentlich keinen Glauben gehabt habe. Er sagte, er habe zwei Jahre auf den Knien gebetet, bevor er sich entschlossen habe, katholisch zu werden. Und er hoffte, daß diese Wahl seinen Vater in seiner unerschütterlichen baptistischen Überzeugung nicht verwunden würde. Die Reaktion von Herbert McLuhan war gemäßigt; aber die Mutter brach in Schluchzen aus und sagte, daß ihr Sohn nun niemals Präsident der Universität werden würde.

Morris gibt als Interpretation dieses langen Weges an, daß es unabhängig von den literarischen Einflüssen die Kontinuität der katholischen Kirche und ihre Sakramente waren, die die Konversion bewirkt hätten, nicht die apologetischen Argumente. McLuhan hat es selbst gegenüber Edward Wakin bestätigt:

»Ich bin keineswegs in die Kirche eingetreten als einer, der sich die katholische Lehre zu eigen gemacht hätte. Ich bin auf den Knien eingetreten. Das ist die einzige Art einzutreten. Wenn die Leute anfangen zu beten, haben sie die Wahrheiten nötig, das ist alles. Das Eintrittstor zur Kirche sind nicht Ideen und Konzeptionen, und man tritt nicht aus, weil man nicht mehr damit einverstanden ist. Um aus der Kirche auszutreten, muß man den Glauben verlieren, nicht mehr daran teilhaben. Man kann sicher sein, daß die, die die Kirche verlassen, aufgehört haben zu beten. Die aktive Teilnahme an Gebet und an den Sakramenten der Kirche vollzieht sich nicht auf intellektuelle Art und Weise. Jeder Katholik, der heute mit der Kirche nicht übereinstimmt, ist einer Illusion zum Opfer gefallen. Man kann nicht intellektuell mit

der Kirche uneins sein. Das hat nichts zu bedeuten. Die Kirche ist keine intellektuelle Institution. Sie ist eine übermenschliche Institution.«[5]

Es wird niemanden überraschen, daß der erste Text, den McLuhan veröffentlichte, ein Artikel mit dem Titel »G. K. Chesterton, ein praktischer Mystiker« war, der 1936 im »Dalhousie Review« erschien. Er zitiert dort einen Satz aus einem Roman von Chesterton, den er auf den Autor bezieht, der aber, wenn wir ihn heute lesen, genau so gut seinen eigenen Lebensweg beschreiben könnte: »Mit einem Riesenschritt war er von der frühen Kindheit ins Erwachsenenalter eingetreten, und er hatte jene Krise der Jugend, wo die meisten von uns alt werden, nicht gekannt.«

Und McLuhan kommentiert: »Chesterton selbst ist durchdrungen von dieser kindlichen Überraschung und Freude, die eine überfeinerte Generation nur bei Kindern für möglich hält. Und gerade dieser Weite und Frische der Auffassung, die das gewöhnliche Maß weit übersteigen, können wir seine außergewöhnliche Erkenntnisfähigkeit für die Wirklichkeit zuschreiben.«[6]

Diese Bemerkung erinnert mich ihrerseits wieder an eine freundschaftliche Unterhaltung mit Father Kelly während eines Essens im St. Michael College der Universität von Toronto. Marshall hatte einen rätselhaften Satz über eine religiöse Frage eingeworfen und war hinausgegangen, und ich fragte mich, was er hatte sagen wollen. Father Kelly lächelte breit und erklärte: »O, wissen Sie, Marshall hat einen Glauben wie ein Kind.« Dieser Ausspruch voll heiterer und bewundernder Duldsamkeit, ja selbst der Klang der Stimme von Father Kelly sind mir jahrelang im Gedächtnis geblieben. Der erste Artikel von Marshall hat mich später verstehen lassen, daß es ein großes Kompliment war.

3. Das Alphabet und die Kirche

McLuhan hat mir einmal gesagt, daß ihn bei Chesterton am meisten gefesselt hätte, daß er durch die wichtigen Paradoxe nicht irregeführt wurde und sie meisterlich zu handhaben wußte. Er hat Pierre Babin erklärt, daß die Paradoxe auf dem Gebiet der Religion völlig normal seien. Auch Pascal hat paradoxe Ideen über den Menschen, die Religion und den Glauben gehegt. Er sah in den Paradoxen den einzigen Weg, sich von den würgenden Forderungen des Verstandes zu befreien, da sie den Weg eröffnen zu einem tieferen Verständnis komplexer Probleme, die gleichzeitig gelöst werden müssen. »Der Orthodoxe im etymologischen Sinne des Wortes dagegen beschränkt sich auf einen einzigen Standpunkt und schließt sich dadurch selber ein.«[7] Wie jeder ernsthafte Leser der Heiligen Schrift war sich auch Pascal der unzähligen Widersprüche bewußt, die sie enthält. Aber er sah in diesen Widersprüchen eine Stärke, keine Schwäche. In einer Perspektive, die an die McLuhans erinnert, schrieb er: »Um also die Schrift zu hören, braucht man einen Sinn, in dem alle entgegengesetzten Passagen übereinstimmen. Es genügt nicht, einen Sinn zu haben, der mehrere übereinstimmende Passagen vereint, man muß einen haben, der selbst widersprüchliche Passagen übereinstimmend macht« (éd. Lafuma, 257).

---

5 E.W., S. 11.

6 Dalhousie Review, Band 15, S. 456. Chesterton war gerade gestorben.

7 P.B., S. 37.

Dies führte dazu, formale Logik und strikte Rationalität bei der Interpretation der Schrift zu verwerfen. Dazu war eine sehr verfeinerte Wahrnehmung des »Herzens« notwendig. Der Glaube McLuhans glich wahrscheinlich dem Pascals in dem Sinne, daß sie beide zu anspruchsvoll waren, als daß sie approximative Wahrheiten hingenommen hätten oder über Widersprüche hinweggegangen wären, um eine in sich geschlossene Vision zu erreichen. Sie hatten die Leidenschaft und die Präzision gemeinsam.

Das größte Paradox war für Pascal die Tatsache, daß seine Zeitgenossen dem Heil ihrer Seele gegenüber immer gleichgültiger wurden, trotz der beispiellosen Erweiterung dessen, was sie über sich selbst wissen konnten. Wie wir gleich sehen werden, ist dieses Paradox teilweise durch McLuhan erklärt worden. Das große Paradox jedoch, dem McLuhan sich gegenüber sah, war die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und phonetischem Alphabet sowie Kirche und Buchdruck im Lauf ihrer Geschichte. Er hat Pierre Babin anvertraut, daß er Katholik geworden sei, als er sich in seinen Studien fast ausschließlich für die Renaissance interessierte:

»Dabei ist mir bewußt geworden, daß die Kirche damals durch einen stupiden historischen Unfall, durch die Technologie, beschädigt oder in Mitleidenschaft gezogen worden ist. Die mittelalterliche Kultur, die auf dem Manuskript basierte, erlaubte einen Gemeinschaftsstil ganz anderer Art als die Massengesellschaft, die mit dem Buchdruck aufkam. Die Revolution von Gutenberg hat aus jedem Individuum einen Leser gemacht . . . Die gedruckte Welt ist visuell. Das Auge ist jedoch keine einigende Kraft. Es bringt die Zerstückelung mit sich. Es erlaubt jedem, seinen Standpunkt zu haben und sich daran zu halten. . . . Mit dem Buch kann man sich ins Innere – im egozentrischen und psychologischen Sinn des Begriffes, gewiß nicht im spirituellen Sinn – zurückziehen: Es bedeutet weithin eine Auflösung«.[8]

Ich möchte nicht, daß dieser Aufsatz zu technisch wird. Ich glaube jedoch, daß diese Deutung von McLuhan und andere, damit zusammenhängende Einsichten uns ermöglichen können, die Geschichte der katholischen Kirche und unsere eigene Situation als Gläubige heute zu verstehen. Das Problem kann in einfachen Worten dargelegt werden: Wenn der Glaube, so wie McLuhan ihn beschreibt, eine Frage des Hörens ist, dann ist die Vorherrschaft der visuellen Formen in der Kommunikation eine echte Gefahr für den Glauben, und ganz besonders die minutiös genaue Artikulation des Sinnes in sichtbaren Worten, die der gedruckte Text mit sich bringt. Wenn das Erfassen des Textes nur durch angestrengte Auslegung möglich ist, wird die Wahrnehmung des »Herzens« ausgeschlossen.

Ich behaupte nicht, daß am Tag, nachdem die erste Bibel aus den Druckerpressen Gutenbergs kam, jeder einzelne ein leidenschaftlicher Leser geworden sei. Aber ich sage, daß der Buchdruck die Formen der Weitergabe und des Sich-zu eigen-Machens des Glaubens schnell beeinflußt hat, und daß die Wirkungen dieser Beeinflussung bis in die völlig analphabetischen Schichten der Bevölkerung gedrungen sind während der drei Jahrhunderte, die der Feststellung vom »Tod Gottes«, die Nietzsche nebenher traf, vorausgingen.

Ich glaube nicht, daß ich die Gedanken McLuhans verfälsche, wenn ich die

8 P. B., S. 33 und 35.

Wirkungen des Buchdrucks auf die grundlegenden Wahrnehmungen des Glaubens so stark hervorhebe. Unter den zwanzig Fragen, die einem seiner wichtigsten Artikel vorausgehen, findet man die folgende, die im Zentrum des Problems steht: »Warum haben der westliche Mensch und die katholische Kirche keine Theorie der Kommunikation und der Veränderungen der Mentalität in der Welt entwickelt?«[9]

McLuhan dachte, daß der westliche Mensch, als er lesen und schreiben lernte, sich nicht nur allmählich der Wohltaten des traditionellen mündlichen Austausches im Gemeinschaftsleben beraubt habe, sondern daß er sich auch des Gebrauches seiner Sinne begeben und daß er seine Methoden, Information aufzunehmen, dahingehend verändert habe, daß er sie in abstrakte, von jeder sensorischen Dimension entblößte Schemata einfügte. Eine solche Entwicklung hat die Kenntnis der Lehre stark beeinflußt, und nach McLuhan hat sie Schismen, die noch heute klaffen, hervorgerufen. Das hat er Pierre Babin erklärt:

»Es ist sicher, daß die Möglichkeit jedes Lesers, in jedem Augenblick genau dasselbe Wort vor sich zu haben, einen beträchtlichen Einfluß auf die Lehre gehabt hat. So konnte jeder allein darüber nachdenken, es fortwährend betrachten und seinen besonderen Standpunkt entwickeln. So lief es in der alten handschriftlichen Tradition nicht ab, weil der Verlauf dort eher akustisch als visuell war und die Übergabe sich vornehmlich mündlich vollzog. Das gilt auch für die scholastische Diskussionsmethode, die quaestiones disputatae. Da war alles mündlich. Luther aber und die ersten Protestanten kamen von den Schulen und konnten lesen. Sie haben die alte Methode der scholastischen Diskussion in die neue visuelle Ordnung übertragen: So haben sie die kurz vorher gemachte Erfindung des Buchdrucks dazu benutzt, den Graben zu vertiefen, der sie von der römischen Kirche trennte.«[10]

Eines der Hauptanliegen McLuhans war es immer, das Verhältnis der Kirche nicht bloß zum Buchdruck, sondern zur Erfindung des Alphabets selbst zu begreifen. Er ahnte, daß die Entwicklung der griechisch-römischen Kultur zu Beginn der christlichen Ära ein entscheidender Faktor gewesen sei. Aber ich bin nicht sicher, ob er in diesem Punkt zu einer befriedigenden Lösung gekommen ist. Das letzte Mal, als wir darüber sprachen, sagte er mir, daß dies für ihn ein großes Geheimnis geblieben sei. Zu Pierre Babin wiederum sagte er:

»Erlauben Sie mir, zunächst festzustellen, daß die Kirche auftrat, als die griechische phonetische Schrift noch ihre ersten Schritte machte. Die griechisch-römische Kultur lag noch in der Wiege, als die Kirche entstand. Gewiß handelt es sich dabei nicht um einen simplen historischen Zufall, sondern um eine göttliche Fügung. Niemand hat jedoch diesen Punkt in der Religionsgeschichte untersucht. Man denkt, das versteht sich von selbst; man erwähnt nicht einmal, daß es sich dabei um ein Ereignis von außergewöhnlicher Bedeutung für die Kirche handelt. Ich habe in meinem Bereich nach Unterlagen zu diesem Thema gesucht, aber es gibt nur sehr wenig, gerade einige kurze Artikel hier und da.«[11]

---

9 »Do Americans Go to Church to Be Alone?« (Gehen die Amerikaner in die Kirche, um allein zu sein?) In: The Critic, Juni 1972.

10 P.B., S. 35f.

11 P.B., S. 36f.

McLuhan fügt hinzu, daß »die griechische Kultur vor Plato . . . auf einem magischen Gebrauch der Sprache beruhte«. Gewiß gab es bereits seit langer Zeit andere Schriftformen auf der Erde. Aber McLuhan betont, daß es nicht irgendein Alphabet, sondern die Phonetik gewesen sei, die die psychologische Revolution hervorgerufen habe, aus der der abendländische Mensch entstanden sei.

Ich habe in den letzten sechs Jahren unablässig daran gearbeitet, hier weiter zu forschen. Meine Schlußfolgerungen sind derzeit, kurz umrissen, folgende. Die Einführung von Buchstaben, die den Vokalen entsprechen und die den Notierungen der Konsonanten hinzugefügt wurden, wie die Griechen sie von den semitischen Völkern entlehnt hatten, führte zu einer völligen Veränderung der Beziehung zur Sprache. Es scheint, daß die Schriftformen, die dem wirklich phonetischen Alphabet vorausgingen, im wesentlichen die Funktion hatten, das Gedächtnis zu unterstützen, daß die neue Notierung jedoch ermöglichte, die Natur der Information zu verändern und es damit den Schriftstellern und ihren Lesern erlaubt hat, neue Informationen einzuführen, anstatt sich mit definiertem Wissen zu begnügen.

Technisch ausgedrückt hieße das, daß das phonetische Alphabet viel mehr war als ein System zum Speichern von Informationen. Es erlaubte auch, sie zu verändern. Welchen Unterschied bedeutet das im Vergleich zu den alten semitischen Formen? Ganz einfach, daß der Gebrauch von eindeutig festgelegten Buchstaben von da an erlaubte, einen griechischen Text zu lesen, ohne daß die Kenntnis seines Inhalts Vorbedingung war, während es selbst heute noch unmöglich ist, den Koran oder den Talmud im Originaltext zu entziffern und den von der Tradition überlieferten Sinn dabei außer acht zu lassen.

Dies ist wichtiger als es scheint, denn es bedeutet, daß von da ab die Schrift vom Prozeß der Mitteilung eines Sinnes abgetrennt werden konnte. Anders ausgedrückt, mit dem griechischen Alphabet und seinen Derivaten konnte man den Sinn manipulieren. Nicht nur den Hörer manipulieren, wie es in der mündlichen Mitteilung geschieht, sondern auch auf die Entfernung, sozusagen aus seinem Büro oder seiner Zelle, durch Aufsplitterung des Zeichensystems, das man benutzte, um den Sinn darzustellen.

Die verheerendste Folge dieses Vorgangs war, daß die Kommunikation eines Tages der Produktion eines vorgeschriebenen Sinnes untergeordnet werden konnte. Indem es allmählich den Schwerpunkt aller Kommunikation von den menschlichen Interaktionen auf die Produktion von Texten verlegte, hat das phonetische Alphabet die mündliche Sprache in eine Kunstform verwandelt, die man Rhetorik nennt. Indem es die Sprache einfing und ihre verschiedenen Elemente derart analysierte, daß es die auslas, die einen nichtsinnlichen Sinn ergaben, strebte das Alphabet im Grunde danach, die lebendige Sprache zum Schweigen zu bringen. Aber die schweigende Kommunikation ist erst möglich geworden, als die Schriftformen so einförmig geworden waren, daß sie schweigend gelesen werden konnten.

Es ist also der Buchdruck, der uns das leise Lesen beschert hat. Lesen ist eine private Erfahrung geworden, es erfordert Einsamkeit und den Rückzug aus der Welt anstelle von gemeinschaftlichen Aktivitäten. Das leise Lesen ist so weit gekommen, selbst die Formen des Denkens zu verändern, das nun nicht mehr eine Tätigkeit in Verbundenheit mit den Sinnen ist, sondern eine Erfahrung ohne Kontakt mit der Umgebung, ausschließlich auf Abbildern beruhend.

Was all dies mit der Kirche zu tun hat, erschließt sich aus der Entwicklung der

Einstellung zur Bibel und zu der Heiligen Schrift. Das Paradox ist, daß die neue Art des phonetischen Schreibens, die die Übersetzung sehr begünstigte, weil sie auf den Lauten beruhte und nicht auf dem Sinn, die Verbreitung des Wort Gottes in der gesamten griechisch-römischen Kultur erlaubte, dieses Wort aber gleichzeitig zum Schweigen verurteilte und es auf den reinen Gedanken reduzierte, an dem das Wesen des Menschen nicht mehr als Ganzes teilhaben konnte. Die Trennung von Seele und Körper, von Kopf und Gliedern, von Einzelnem und Gemeinschaft – all dies beruht auf dem Übergang von der lebendigen Kommunikation zum intellektuellen Denken.

Es scheint mir, daß sich allmählich herausgestellt hat, daß nach der Einführung des Buchdrucks die Heilige Schrift, die für die meisten Menschen nur eine Unterstützung ihrer religiösen Übungen gewesen war, im Mittelpunkt der Bemühungen aller derer stand, die lesen konnten. Hypnotisiert durch die heilige Evidenz der Texte sind die Kommentatoren schließlich dazu gekommen, den Sinn für die Mitteilung einer lebendigen Präsenz zu verlieren. Der Buchstabe hat weithin den Geist besiegt – außer bei den am meisten vom Geist erfüllten Theologen und Geistlichen.

Eine der einleuchtendsten Bemerkungen, die ich je über die Bibel gehört habe, stammt von dem großen französisch-jüdischen Dichter Henri Meschonnic, der auch als erster Schriftsteller versucht hat, die Bibel direkt aus dem Hebräischen zu übersetzen,[12] ohne den Umweg über die Verformungen der griechischen Koinē. Er sagte, daß die christliche Tradition in der Illusion lebe, daß sie die Bibel ganz besäße, während doch unsere Übersetzungen in Wirklichkeit höchstens die Hälfte des Sinnes vermitteln könnten, da sie immer die Rhythmen und die spezielle Prosodie des hebräischen Originaltextes außer acht gelassen hätten.

Er erklärte mir, daß die Totalität des Sinnes der Heiligen Schriften nicht im Text allein verborgen ist. Man muß ihn mit lauter Stimme lesen, weil er Hinweise enthält, die die Vortragsweise bestimmen und die somit einen direkten Einfluß auf den ganzen Körper des Hörers ausübten. Er erinnerte mich auch daran, daß das hebräische Wort für die Bibel, *miqrah*, nicht Schrift bedeutet, sondern lebendiges Gespräch. Ich bin überzeugt, daß solche Hinweise den ökumenischen Dialog zwischen gebildeten Juden und Christen beeinflussen könnten.

Dies gestattet mir, McLuhan selbst diese erste Bestandsaufnahme beschließen zu lassen mit dem, was er Pierre Babin sagte: »So hat sich also die Kirche paradoxerweise seit ihren Anfängen in die einzige Kultur eingebettet gesehen, die starre und festgelegte Standpunkte hervorbrachte. Die Kirche, die dem Menschen anbietet und von ihm fordert, daß er sich in seinem Herzen dauernd wandelt, hat sich mit einer visuellen Kultur umgeben, die den Wert der Dauer über alles stellt. Diese griechisch-römische Kultur, die der Kirche auferlegt scheint wie einer Schildkröte das Schild, eröffnet keine Möglichkeit für eine subtile und wirklichkeitsnahe Theorie der Kommunikation und des Wandels. Diese harte Schale schiebt sich zwischen die Kirche und die anderen Kulturen der Welt, die ihrerseits anpassungsfähige, flexible und entwicklungsfähige Formen haben.«[13]

12 Im deutschen Sprachgebiet hat dies vor ihm Martin Buber getan. Anm. d. dt. Übers.

13 P.B., S. 37.

4. Das Mikrophon und die Kirche

Wenn das oben Gesagte im Wesentlichen richtig ist, wird die Vergangenheit vielleicht etwas erhellt. Aber es gibt nicht nur die Zeit, wo allein Text und Wort gemeinsam existieren. Es gibt auch die Gegenwart mit ihren außerordentlichen Möglichkeiten für erneuerte Kommunikation, visuelle sowie orale. Auch hier hat McLuhan öffentlich beklagt, daß die Kirche nicht genügend auf die »Elektronifikation« des Wortes achtet:

»Die Bürokraten des 19. Jahrhunderts, die sich 1962 im Zweiten Vatikanischen Konzil versammelt haben, waren sich natürlich ebensowenig der Ursachen ihrer Probleme und der Motive ihrer Reformen bewußt wie die Bischöfe, die im 16. Jahrhundert auf dem Konzil von Trient versammelt waren. Es gab niemand auf dem Konzil von Trient, der die Wirkung des Buchdrucks in dem spirituellen Schisma und in der seelischen Not erkannt hätte, die das religiöse und politische Leben der Epoche zerrissen. Beim Vatikanum II hat keiner der Teilnehmer dem Ursprung der Schwierigkeiten in der Erarbeitung neuer Orientierungen und Vorschriften seine Aufmerksamkeit geschenkt.«[14]

McLuhan selbst beschäftigte sich häufiger mit den Fragen, die das *aggiornamento* in der Liturgie aufwarf, als mit den Folgen der Einführung des griechischen Alphabets in die Kirche und mit dem Buchdruck in der Vergangenheit. Also war zu erwarten, daß seine Forschungen ihn unmittelbar zum Medium, das heißt zur Zukunft der »elektronischen Kirche« führen würden. Nach ihm sind die Folgen der technologischen Veränderungen keineswegs günstig. Er hat Pierre Babin erklärt, daß die lateinische Messe das erste Opfer der Verbreitung des Mikrophons war:

»Das Latein ist nicht dem Vatikanum II zum Opfer gefallen, sondern der Einführung des Mikrophons in die Kirchen. Viele Leute, die Hierarchie eingeschlossen, jammern über das Verschwinden des Lateins aus der katholischen Kirche, ohne zu verstehen, daß dies das Ergebnis jener von ihnen mit Begeisterung aufgenommenen technischen Neuerung ist. Latein ist eine sehr distanzierte Form des wörtlichen Ausdrucks, worin das Flüstern und das Murmeln eine wichtige Rolle spielen. Das Mikrophon jedoch macht undeutliches Brummeln unerträglich; es akzentuiert und intensiviert die lateinischen Laute dermaßen, daß es ihnen schließlich jede Bedeutung nimmt.«[15]

Ich interpretiere diese Bemerkung so: McLuhan will sagen, daß, solange wir im Bereich einer Kultur des Gedruckten lebten, der Gebrauch des Lateins völlig gerechtfertigt war; denn das war die Sprache, die ganz selbstverständlich mit den Formen und Riten einer einheitlichen Kultur verbunden war. In anderen Worten, als die ganze Politik der Kirche auf dem wörtlichen Sinn der christlichen Botschaft beruhte, war das Latein mehr als eine tote Sprache: Es war eine heilige Sprache. Aber als der Schwerpunkt sich auf die Kommunikation an sich verschob, mit vollständigem Transfer der Information vom Zelebranten zur Gemeinde, mußte dieser nicht nur die Landessprache verwenden, die jener verständlich war, sondern auch sich umwenden und ihr ins Gesicht sehen. Er hat sich buchstäblich vom Text abgekehrt, um sich an die Gemeinde zu wenden.

---

14 E.W., S. 6

15 P.B., S. 155-156.

Aber es gibt noch mehr. Dank seiner literarischen Bildung war McLuhan außerordentlich sensibel gegenüber den Feinheiten der Sprache im allgemeinen und seiner Muttersprache im besonderen: »Die Sprache ist unendlich viel mehr als ein konventionelles Kommunikationsmittel für Ideen – ich spreche hier von der gesprochenen Sprache, der mündlichen Überlieferung. Diese Sprache ist die kodierte Form der Wahrnehmung und der kollektiven Weisheit von unzähligen Menschen. Und Gedichte und Lieder sind die wichtigsten Mittel, mit denen die Sprache sich reinigt und stärkt.«

»Mir scheint, es wird noch kaum verstanden, daß jede technische Neuerung die menschliche Umgebung verändert und eben dadurch alle Wahrnehmungsebenen stört: Folglich müssen dann neue sprachliche Lösungen auftreten. Die Sprache ist sozusagen das große kollektive, organische Medium, das das chaotische Produkt der täglichen Erfahrung assimiliert und ordnet. Die Sprache ist das bewußte Organ der auditiven Imagination, in dem jeden Tag Unmengen von Änderungen und Anpassungen vollzogen werden, gleich wie in den reinigenden Träumen der Nacht.«

»Dies war die Rolle der mündlichen Überlieferung in den Kulturen, bevor sie die Schrift kannten. Nach Einführung der Schrift spielen die übriggebliebenen mündlichen Elemente noch eine ähnliche Rolle. Aber die Berge von Gedrucktem tendieren dazu, diese Tradition allmählich zu ersticken und zum Schweigen zu bringen. Was diese Walze überlebt, reicht jedoch noch aus, eine lebendige Volkskultur anzuregen.«

»Meines Erachtens vollzieht sich die Übermittlung des Glaubens auf dieser Ebene nicht so sehr durch die Übergabe von Konzepten oder Theorien als durch eine innere Verwandlung von Menschen, nicht durch den Ausdruck einer ›Form‹, sondern durch die Teilhabe an einem ›Fonds‹ von sekundären Wirkungen, die das Leben umwandeln.«

»Damit die Volkssprache, die in der Liturgie verwendet wird, diese Umwandlung auch tatsächlich leisten kann, muß sie zunächst wahrhaft volkstümlich sein. Jedoch diese Forderung wirft Licht auf eine der wirklich traumatischen Entwicklungen der letzten Liturgiereform: Ich spreche von dem Eindringen bürokratischer Prozesse in die katholischen Gemeinden. Gewiß, es gibt jetzt eine Liturgie der Messe in der Volkssprache, aber sie wird von Kommissionen konzipiert, deren Kontakt zur Sprache viel zu viel von der Kälte eines Computers hat! So ist die Volkssprache der oralen Dimension von Redensarten und vertrauten Rhythmen beraubt und riskiert daher, ein graues Niemandsland und eine geistliche Wüste zu werden.«[16]

Ich bedaure sehr, ein so langes Zitat gebracht zu haben. Ich fühlte mich dazu gezwungen, nicht nur um zu zeigen, daß McLuhan entgegen einer weitverbreiteten Meinung durchaus fähig war, eine Idee bis zu Ende zu verfolgen, sondern vor allem, weil es einfach unmöglich ist, über diese Dinge in so wenigen Worten so vieles so klar zu sagen.

Aus dem Ernst, mit dem McLuhan über die Probleme nachdachte, vor denen die Kirche heute steht, haben sich noch weitere wichtige Einsichten ergeben. Aber um meine Ausführungen nicht ungebührlich in die Länge zu ziehen, werde ich mich auf eine letzte Bemerkung beschränken, bevor ich mit einer mehr persönlichen Aussage darüber schließe, was McLuhan über all diese Fragen dachte.

---

16 P.B., S. 157-158.

McLuhan hatte ein reges Interesse für die Einzelheiten der spontanen Liturgiereformen, ebenso wie für die der bürokratischen. So zum Beispiel für die Kleidung. Er hat zu Edward Wakin gesagt: »In der Geschichte der Kirche ist der Kleidung niemals so viel Bedeutung beigemessen worden wie heute. Die Männer der Kirche fangen an, sich anzuziehen wie jedermann – gerade jetzt, wo die Kinder nur davon träumen, sich zu verkleiden. Sie wollen nicht unbemerkt bleiben. Sie wollen Gewänder, die sie abheben.«[17]

Es könnte so scheinen, als wäre dies eine Bemerkung über ein belangloses Detail. Es ist auch nicht zu beweisen, daß die Jugend von heute diesem Bild entspricht. Aber es geht hier um eine entscheidende Frage, nämlich um die Rolle, die man spielt. Was sich in diesem Zusammenhang in der Kirche abgespielt hat, erklärt McLuhan folgendermaßen:

»Nach Gutenberg hat sich die römische Hierarchie eine machtvolle Struktur mit einem Organigramm gegeben, entlang den Schemata der Spezialisierung und Starrheit. Der Fortschritt der geschriebenen Kommunikation hat die Entstehung einer riesigen Bürokratie in Rom ermöglicht und damit den Pontifex Maximus in eine Art geschäftsführenden Direktor verwandelt. Jedoch der weitere Fortschritt in den Verkehrs- und Kommunikationsmitteln hat den Hirten wieder zurückgebracht, damit er eine persönliche, unmittelbare Beziehung zu seinen Schäflein aufbaue. . . . Jetzt, wo der Rhythmus sich beschleunigt, tritt die Hierarchie eher in den Hintergrund und die Welt wird ein ›globales Theater‹. Der Papst ist nicht mehr Chef einer Bürokratie, und seine Rolle ist wichtiger als jemals, insoweit er Handelnder auf der Bühne des ›globalen Theaters‹ ist. Der Papst hat Autorität. Selbst wenn es nur noch drei Katholiken gäbe, müßte einer von ihnen Papst sein. Sonst gäbe es keine Kirche mehr. Es muß eine Autorität geben, die lehrt, oder es gibt überhaupt keine Kirche.«[18]

Diese neue Dimension der Rolle, die man spielen muß, bedeutete für McLuhan, daß die, die heute die Berufung haben, zu predigen und zu lehren, Mystiker sein und in der Gemeinschaft leben sollten, anstatt sich hinter der Autorität heiliger Texte und den Mauern der Institutionen zu verschanzen.

5. *Leidenschaft*

Um diese sehr unvollständige Übersicht über die Ideen von McLuhan zu Vergangenheit und Gegenwart der Kirche zu beenden, kann man sich fragen, was er persönlich über all diese Veränderungen dachte. In der Öffentlichkeit hat er sehr selten davon geredet, aber gegenüber Edward Wakin sprach er offen darüber, und ich halte es für passend, ihm das Wort zu erteilen, um diese Darstellung – die nur eine bescheidene Huldigung für ihn sein will – abzuschließen:

»Ich erwarte keineswegs, mich in der Kirche wohlzufühlen. Sie hat niemals irgendjemand versprochen, ein angenehmer Ort im psychologischen Sinn zu sein. Wer in die Kirche einträte, um sich sicher zu fühlen, wäre im Irrtum. Die Kirche hat nichts mit einem Warenhaus gemein und hat nie dergleichen angeboten. Nein, sie ist

17 E.W., S. 10.

18 E.W., S. 8-9

bestimmt keine von den Institutionen, wo man sich ausruht. Bei ihr geht es mit Lichtgeschwindigkeit zu, und bei diesem Tempo ist nur Gewalt möglich. Eine Gewalt, die alle Barrieren einreißt. Kein Gebiet bleibt unverletzt durch die Lichtgeschwindigkeit. Es gibt keinen Winkel, um sich zu verstecken. Es ist eine Kirche für die Seele.«

»Christus hat gesagt: ›Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert.‹[19] Die Kirche als Hüterin der Werte der Zivilisation? Ich fürchte, das ist alles vorbei. Wir sind auf dem Rettungsfloß – wie bei einer Überlebensaktion . . . «

»Ich war nie pessimistisch oder optimistisch. Ich bin bloß apokalyptisch. Unsere einzige wahre Hoffnung ist die Apokalypse . . . Die Apokalypse ist kein schwarzes Loch; sie ist das Heil. Kein Christ kann optimistisch oder pessimistisch sein. Das ist eine rein profane Unterscheidung. Die weltlichen Institutionen, wo man sich wohl fühlt oder nicht, die interessieren mich nicht. Es gelingt mir überhaupt nicht mehr, diese Mentalität zu verstehen. Aber es ist mir bewußt, daß ich nicht wenig Zeit gebraucht habe, um soweit zu kommen. Das ging nicht von einem Tag auf den anderen.«[20]

19 Mt 10,34 und Lk 12,51.

20 E. W., S. 11 und 7.

STELLUNGNAHMEN

Betreffend die Kritik von Kilian Lechner[1] an meinem Hinweis auf die Enzyklika *Firmissimam constantiam* möchte ich den interessierten Leser bitten, die von Lechner inkriminierten Stellen nachzuschlagen. Er wird dann leicht feststellen, daß mein Bezugspunkt, nicht, wie man nach Lechners Darstellung annehmen muß, die Enzyklika *Mit brennender Sorge* war, sondern die Nachkriegsäußerungen einiger deutscher Bischöfe, und daß Friedrich Muckermann SJ die Gedankengänge von *Firmissimam constantiam* bereits vor deren Veröffentlichung auf die Situation der Katholiken nicht nur in Mexiko angewandt hat. Meine von Lechner beanstandeten Ausführungen standen vor der Frage, die Ludwig Volk SJ einmal formuliert hat, »inwieweit der katholische Widerspruch inadäquate Schwerpunkte hatte, insofern das kirchliche Bewußtsein auf totalitäre Übergriffe nicht nur mit unterschiedlicher, sondern sogar mangelhafter Sensibilität reagierte«. In diesem Sinne habe ich auf die Lehren und auf den Text[2] von *Firmissimam constantiam* verwiesen, insofern sie »mindestens virtuell über den Horizont hinauswiesen, in dem die deutschen Bischöfe ihre Orientierung suchten«.[3] Heinz Hürten

1 In dieser Zeitschrift 1/87, S. 161ff.

2 Originaltext und deutsche Übersetzung in Artur Utz/Brigitta Gräfin von Galen (Hrsg.), Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Aachen 1976. Bd. II, S. 1720-1743. Zitate S. 1734-39.

3 In dieser Zeitschrift 6/86, S. 548.

Juan Luis Ruiz de la Peña ist Ordinarius für Theologische Anthropologie an der Päpstlichen Universität Salamanca. Mitglied des Redaktionsteams der in Madrid erscheinenden »Communio«. Den Beitrag auf Seite 193 übersetzte aus dem Spanischen August Berz.

Rémi Brague, geboren 1947, verheiratet, vier Kinder, ist Chefredakteur der in französischer Sprache erscheinenden »Communio«. Lebt in Paris. Den Beitrag auf Seite 205 übertrug aus dem Französischen August Berz.

Heino Sonnemans, geboren 1940, Dr. phil., Dr. theol., 1966 Priester, 1975 Lehrbeauftragter für Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie in Aachen, 1983 Habilitation im Fach Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie an der Universität Bonn; seit Wintersemester 1986 an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen. Für das Studienjahr 1985/86 Berufung auf den Stiftungslehrstuhl des Bundesministeriums für Wissenschaft und Bildung an der Dormitio in Jerusalem.

Niklaus Largier, geboren 1957 in Schaffhausen, ist wissenschaftlicher Assistent an der mediävistischen Abteilung des Deutschen Seminars der Universität Zürich. Arbeitet über das Thema »Zeit und Ewigkeit« bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiburg.

Albert Görres, geboren 1918, war bis 1983 ordentlicher Professor für Psychotherapie und Medizinische Psychologie an der Technischen Universität München. Mitherausgeber dieser Zeitschrift (1972-1986); desgleichen der »Zeitschrift für klinische Psychologie und Psychotherapie«. Der Beitrag auf Seite 238 gibt den ersten von zwei Vorträgen wieder, die Görres auf dem Studientag der Bischofskonferenz in Fulda 1986 gehalten hat. Der zweite behandelte speziellere Probleme der Beratung und der Berater, vor allem die Frage ihrer Schwierigkeiten bei der Identifizierung mit Lehre, Moral und Recht der Kirche. Der volle Wortlaut der beiden Vorträge ist enthalten in der Aufsatzsammlung Arbeitshilfen 1987, Heft 51, Reihe: Kirchliche Beratungshilfe, S. 5-31. Erhältlich beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 5300 Bonn 1, Kaiserstr. 163.

Der Beitrag auf Seite 251 ist identisch mit dem Text, den Kardinal Ratzinger aus Anlaß des 100jährigen Geburtstages von Kardinal Frings am 7. Februar 1987 in Köln vorgetragen hat. Er ist als Separatum beim Presseamt des Erzbistums Köln (Kölner Beiträge, Neue Folge Nr. 12) erhältlich.

Renate Köcher, geboren 1952 in Frankfurt, Studium der Volkswirtschaft, Publizistik und Soziologie an der Universität Mainz. Promotion in Kommunikationswissenschaften an der Universität München. Seit 1977 wissenschaftliche Mitarbeiterin des Instituts für Demoskopie Allensbach.

Derrick de Kerckhove, geboren 1944, Doktor der französischen Literatur an der Universität Toronto (1975) und der Soziologie der Kunst an der Universität Tours (1979), hat mehr als zehn Jahre mit Marshall McLuhan zusammengearbeitet. Den Beitrag auf Seite 273 übertrug aus dem Französischen Bettina Halbe.

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Verantwortlicher Redakteur: Franz Greiner. Anschrift des Verlags: Sürtherstr. 107, 5000 Köln 50. Tel.: 02 21-39 29 13; der Redaktion: Heigelstr. 4, 8000 München 90. Tel.: 0 89-64 46 92. – Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich. Bezugspreis: Einzelheft DM 12.–; das Jahresabonnement (sechs Hefte) DM 50.–; für Studenten DM 32,–, jeweils zuzüglich Versandgebühr. Für die Schweiz: Einzelheft sfr 11,–; Jahresabonnement sfr 49,–, einzahlbar bei Postscheckkonto Basel 40-11.07; für Österreich entsprechend S 70,–; S 350,–, einzahlbar bei Bankhaus Schelhammer & Schattera, Wien, freies S-Konto Nr. 519.185; für alle zuzüglich Versandgebühren. Das Abonnement gilt als verlängert, wenn die Kündigung nicht bis zum 15. Mai bzw. 15. November erfolgt. – Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nur dann zurückgeschickt, wenn Rückporto beiliegt; Besprechungsexemplare nur, wenn sie angefordert wurden und die Rücksendung ausdrücklich gewünscht wird. – Erfüllungsort und Gerichtsstand: Köln (für die Leistungen des Verlages Bonifatius-Druckerei Paderborn)

Für Herstellung: Vertrieb und Inkasso: Verlag Bonifatius-Druckerei GmbH, Liboristr. 1-3, 4790 Paderborn
Gesamtherstellung: Bonifatius-Druckerei GmbH Paderborn

Der Inlandsausgabe dieses Heftes liegt ein Prospekt des Johannes-Verlages, Einsiedeln, bei.

Oskar Simmel SJ

GLAUBENSBUCH

Überlegungen
zum Apostolischen Glaubensbekenntnis
407 Seiten, 24,– DM

Erich Wewel Verlag München

Sophistik und Philosophie

Von Peter Henrici SJ

Am Anfang des abendländischen Denkens steht der Konflikt des Sokrates mit der Sophistik. In diesem geistigen Kampf läßt sich Sokrates zum Tod verurteilen – wohl nicht nur, weil er vor aller Welt bezeugen wollte, daß er an ein Weiterleben nach dem Tode glaube. Nach Ausweis seiner von Platon nachgestalteten Verteidigungsrede sah sich Sokrates mit einer Lebensaufgabe betraut, für die es sich lohnte, das Leben hinzugeben. Diese Aufgabe war die Philo-sophie, die Wahrheitssuche.

Philo-sophie gegen Sophistik

Die Sophisten

Sophist und sophistisch sind heute Schimpfworte. Sie meinen ein Fechten mit Scheingründen, das den Gegner verwirrt und die Wahrheit verstellt. Die alten Sophisten jedoch waren durchaus ehrbare und ernst zu nehmende Männer. In einer Zeit kulturellen Umschwungs und politischen Niedergangs wollten sie mit ihrer Wissenskunst das Hinfällige (und das war in erster Linie die überlieferte Götterwelt) der Kritik anheimgeben, neue Grundlagen des Zusammenlebens schaffen und den politischen Horizont erweitern. Das griechische Leben war bislang von den Traditionen der Polis, des Stadtstaats, und von deren mythischer Grundlegung getragen worden. Mit dem Zerfall der herkömmlichen Gesellschaftsordnung und mit dem Unglaubwürdigwerden des Mythos stellte sich die Aufgabe, neue Ordnungsprinzipien des öffentlichen Lebens zu finden. Die Vorsokratiker (die man genauer »Vorsophisten« nennen sollte) suchten diese Prinzipien in der Naturordnung, die Sophisten suchten sie in der Menschenwelt. Der »Mensch als Maß aller Dinge« des Protagoras, die Überzeugungskunst des Gorgias, die Unterscheidung zwischen Naturgegebenheit und Konvention des Hippias zielen alle in diese Richtung. Das menschlich Machbare und Zuträgliche soll die verlorengegangenen Normen ersetzen.

Die Sophisten lehren, wie ihr Name sagt, ein Wissen. Nicht theoretisches Wissen, sondern praktisches Wissen: Erkenntnis des Zuträglichen, Kenntnis des Machbaren. Damit aber war der Weg offen für das »Sophistische« im abwertenden Sinn. Wenn das Wissen zweckgerichtet wird, wenn es gelten soll, sofern es nützlich ist: dann ist nicht mehr die Wahrheit, sondern der Nutzen letzte Norm. Das Wahr-scheinliche, die Meinung und die Meinungs-

bildung werden dann wichtiger als die Wahrheit. Wissen ist nicht mehr Wahrheitssuche, sondern Kunstfertigkeit, Technik der Beweisführung, »know how«.

Platon macht den Sophisten einen doppelten Vorwurf: Sie verträten ein Scheinwissen, und sie verkauften ihr Wissen um Geld. Beide Vorwürfe erklären sich aus der sophistischen Funktionalisierung und Verzweckung des Wissens. Wenn Wissen nützlich ist, warum soll man es sich dann nicht bezahlen lassen? Die Sophisten haben als erste das Wissen, näherhin die Wissensvermittlung zu ihrem Beruf gemacht – »halb Professoren, halb Journalisten« (Gomperz). Und wenn der Nutzen (zunächst durchaus im edelsten Sinn als Gemeinwohl verstanden) das Entscheidende am Wissen ist, ist dann nicht der Schein oft ebenso nützlich, ja noch nützlicher als die Wahrheit? Es kommt, in einer (politischen, kommerziellen, juristischen) Nützlichkeitsperspektive weniger darauf an, die Wahrheit zu finden, als nützliche Überzeugungen zu vermitteln. Und eben das lehrten die Sophisten mit ihrer Debattier- und Argumentationskunst. In der Debatte wirken ein Scheinargument und eine Scheinwahrheit, vor allem, wenn ihr Schein recht glänzt, oft ebenso überzeugend, ja noch überzeugender als die schlichte Wahrheit.

Sokrates vor der Wahrheit

Gegen diesen Schein und gegen alle sophistische Aufgeblasenheit des Wissens wandte sich Sokrates. Er entlarvte das Scheinwissen der Sophisten als Unwissenheit – nicht, indem er ihnen ein besseres Wissen entgegenstellte; er ließ ihr Scheinwissen vielmehr vom Abgrund seines eigenen Nichtwissens aufsaugen. Dieses sokratische *Nichtwissen* kann nicht bloße Ignoranz sein; denn Sokrates ist sich ja seines Nichtwissens reflex bewußt. Er bekam dieses Bewußtsein nicht erst vom Orakelspruch von Delphi; denn dieser erklärte ihn im Gegenteil zum Weisesten aller Griechen – was für Sokrates erst auf dem Hintergrund seines bereits bewußten Nichtwissens zur Frage wurde. Ebensowenig kann dieses sokratische Bewußtsein auf seine Kontroversen mit den Sophisten zurückgehen; denn in ihnen erfährt sich Sokrates im Gegenteil als immer noch weiser als diese; er weiß wenigstens um sein Nichtwissen. Man wäre deshalb versucht, das sokratische Nichtwissen als bloß dialektisches Wortspiel oder als reine Ironie aufzufassen; doch für Dialektik und Ironie allein geht einer nicht in den Tod. So müssen wir das Nichtwissen des Sokrates als eine Art inneren Erfassens oder Erfahrens des Abstands verstehen, der sein tatsächliches Wissen von dem trennt, was eigentlich gewußt werden müßte. Wie diese Erfahrung zustande kam, müssen wir aus Platons Frühdialogen zu verstehen suchen, die ein wenigstens in seinen Grundzügen wirklichkeitsgetreues Sokratesbild zu zeichnen scheinen.

Ein erster und grundlegender Zug dieses Sokratesbildes: Sokrates philosophiert im *Dialog*. Er ist – wenigstens in seiner Spätzeit – kein einsamer Grübler und Wahrheitsforscher. Er geht auf den Markt und auf die Sportplätze und redet mit den Leuten. Seine Gesprächsmethode wendet zwar sophistische Techniken an; doch sie ist durch und durch unsophistisch. Denn Sokrates »lehrt« nicht; er vermittelt kein festgesetztes, vorgefaßtes Wissen, und er versucht noch viel weniger zu »überreden«, den Partner zu seiner eigenen Meinung und zu einem ihm, Sokrates, nützlichen Verhalten hinüberzuziehen. Vielmehr stellt Sokrates seine Gesprächspartner Aug in Aug zu ihrem eigenen Wissen, das in dieser Selbstkonfrontation als Nichtwissen entlarvt wird.

In diesem Dialogverhalten offenbart sich ein erster Zug des sokratischen Verhältnisses zur Wahrheit. Wahrheit ist für Sokrates öffentlich, mitteilbar, im Dialog zu suchen. Keiner der Dialogpartner kann sich des Wahrheitsbesitzes rühmen; die Wahrheit liegt allen voraus; sie ist noch unerreicht, doch nicht grundsätzlich unerreichbar. Die Gesprächspartner können sich nur verständigen und gemeinsam nach Wahrheit suchen, bzw. die Unwahrheit als unwahr entlarven, weil die Wahrheit grundsätzlich für beide ein und dieselbe sein muß. *Deshalb* gibt es für Sokrates keinen einseitigen Wahrheitsbesitz, wie für die Sophisten; *deshalb* dringt er darauf, daß das Wissen aussprechbar, sprachlich formulierbar sein müsse. Die heutige Konsenstheorie der Wahrheit hat ihren guten Grund in diesem Dialogverhalten. Sie definiert Wahrheit als das, worin alle (Kompetenten, Wissenden) übereinstimmen können. Das will nicht sagen, daß Wahrheit durch Abmachung zustande gebracht werden kann; es erklärt vielmehr die Wahrheit zu etwas jedem einzelnen Erkennenden und Wissenden je vorausliegenden Gemeinsamen. Die Wahrheit liegt mir je voraus, weil sie nie bloß »meine« Wahrheit sein kann, sondern notwendig immer »unsere« Wahrheit ist.

Angesichts dieses im Dialog implizierten Öffentlichkeitscharakters der Wahrheit äußert sich nun das Nichtwissen der sokratischen Gesprächspartner darin, daß sie ihr Wissen *nicht aussprechen* können. Die platonischen Frühdialoge, hat man gesagt, sind ein fortwährendes Suchen nach Definitionen. Vielleicht müßte man genauer sagen, daß sie je und je die Unangemessenheit jedes Definitionsversuchs deutlich machen. Diese Definitionsversuche sind nicht deshalb unangemessen, weil die Gesprächspartner nicht wissen, worüber sie reden; jeder Dialog knüpft vielmehr genau an das an, worin der Gesprächspartner tatsächlich Spezialist ist. Mit dem heldenhaften Offizier Laches spricht Sokrates über den Mut, mit dem hochbegabten Studenten Charmides über die Weisheit, mit dem schwärmenden Jüngling Lysis über die Freundschaft, mit dem Sophisten Gorgias über das Lehren, mit dem Priester Eutyphron über die Gottgefälligkeit... Gesprächsgegenstand ist jeweils eine praktische Haltung, die der Angesprochene in seinem Leben

verwirklicht. Nur beim Priester Eutyphron wird (bezeichnenderweise) diese Haltung als bloße Heuchelei entlarvt. In allen Fällen aber vermag der Angesprochene diese seine Haltung nicht in Worte zu fassen. Der bekannte sokratische Lehrsatz, daß Tugend *(Aretē:* Tüchtigkeit zu rechtem Verhalten) Wissen sei, bezieht sich somit offenbar nicht auf theoretisches Wissen; er meint vielmehr das, was wir heute Werterfassen nennen würden. Das Verhalten folgt aus dem Werterfassen; damit das Handeln recht sei, muß das Werterfassen richtig sein – es muß ein begründbares, umfassendes Wissen um den in Frage stehenden Wert sein, der diesen richtig einschätzt und ihm im Wertganzen seinen rechten Platz und sein rechtes Gewicht gibt. Nach solchem Wissen fragt Sokrates seine Partner, und in ihrer Verlegenheit um eine Antwort enthüllt sich ihre Inkonsequenz. Nicht nur, daß sie sich bei ihren Definitionsversuchen in Widersprüche verwickeln; diese Widersprüchlichkeit enthüllt vielmehr den Grundwiderspruch: sie handeln und verhalten sich so, als ob sie wirklich wüßten, und doch haben sie kein echtes, öffentlich zu machendes, konsensfähiges Wissen.

In diesem Enthüllen der Selbstwidersprüche bildet die sokratische Gesprächstechnik die heutige Kohärenztheorie der Wahrheit vor. Wahrheit, sagt man, entspricht einer völligen Kohärenz der Aussagen; unkohärente Aussagen sind »falsch«. Die Definition der Wahrheit durch Kohärenz sieht zweifellos etwas Richtiges; damit sie jedoch mehr sagt als bloß formelle Korrektheit eines Aussagensystems, muß die Kohärenz im radikalsten Sinn genommen werden: als Kohärenz zwischen Theorie und Praxis, zwischen Erfahrung, Wissen und Tun. So gesehen, entrückt jedoch auch die Kohärenztheorie, wie die Konsenstheorie, die Wahrheit ins Unerreichbare, bloß Angestrebte. Eine völlige Übereinstimmung von Wissen und Tun, Tun und Wissen läßt sich in diesem Leben nicht erreichen. »Meine Entschlüsse tragen oft weiter als meine Gedanken, meine Taten weiter als meine Absichten. Bald tue ich nicht alles, was ich will; bald tue ich, fast unbewußt, was ich nicht will« (Blondel). Sokrates leugnet keineswegs das ovidische »Video meliora proboque, deteriora sequor«; er stellt im Gegenteil noch radikaler fest, daß ich schon deswegen nicht richtig handeln kann, weil ich nicht einmal über mein handlungsleitendes Wissen Rechenschaft abzulegen vermag. Das ist das zweite Kennzeichen sokratischen Nichtwissens; es erweist noch radikaler als die Dialoghaltung, daß die Wahrheit – diesmal die jedem Menschen eigene, existentielle, ethische Wahrheit – dem Menschen weit vorausliegt: daß man immer nur auf sie zugehen kann.

Und doch kann und muß jeder tatsächlich auf diese Wahrheit zugehen. Als Drittes wissen wir von Sokrates, daß er sich selbst in seinem Handeln von einer geheimnisvollen, göttlichen Stimme geführt wußte, dem *Daimonion.* Doch sagte ihm diese Stimme immer nur, was er zu unterlassen, nie jedoch, was er zu tun habe. Dieser Gewissensspruch stellt Sokrates in ein direktes,

nicht mehr dialogales Verhältnis zur Wahrheit. Es geht darin um seine eigene, existentielle Wahrheit, um das, was er selbst richtigerweise zu tun, bzw. zu unterlassen hat. Dieses Verhältnis zur Wahrheit ist nun aber religiös und negativ bestimmt. Gerade in diesem direkten Verhältnis ist die Wahrheit für Sokrates kein Besitz, kein »Wissen«, über das er verfügen könnte; sie liegt ihm in doppelter Hinsicht, sich ihm je und je entziehend, immer voraus. Seine eigene Wahrheit ist nicht die seine, sondern die Wahrheit »des Gottes«; sie wird ihm nur je und je durch ihr jeweiliges Negativum enthüllt. Man wird zu Recht von einer Offenbarungsstruktur dieser sokratischen Wahrheit sprechen können, und die Haltung des Sokrates dieser seiner Wahrheit gegenüber läßt sich nicht anders denn als *Gehorsam* bezeichnen. Sokrates ist der absolut Gehorchende – gegenüber der unerkannten, sich immer nur entziehend offenbarenden Wahrheit -, und er geht für diesen Gehorsam in den Tod. Das ist das genaue Gegenbild zu aller Sophistik, die die Wahrheit und den Gesprächspartner beherrschend in Dienst nimmt.

Im Wahrheitsgehorsam des Sokrates findet die älteste und ehrwürdigste Wahrheitsdefinition ihren vollkommensten Ausdruck. Wahrheit, sagt die Korrespondenztheorie, ist Übereinstimmung meines Urteils oder meiner Aussage mit dem wirklichen Sachverhalt. Diese Wahrheitsdefinition steht dem spontanen Wahrheitsverständnis am nächsten; von ihr aus definieren wir die Lüge und jede Unwahrheit. Doch bietet gerade dieses Wahrheitsverständnis auch ernsthafte Schwierigkeiten, solange man bloß im Bereich von Aussagewahrheiten bleibt. Wie soll ich die Wahrheit meiner Aussage oder meines Urteils nachprüfen können, wenn ich mich doch immer nur einem *von mir* erkannten Sachverhalt gegenübersehe, nie aber dem Sachverhalt, so wie er an sich selbst, unabhängig von meinem Erkennen ist? Negativ definiert hat die Korrespondenztheorie ihre volle Berechtigung: mein Urteil und meine Aussage dürfen nicht von meiner Einsicht in den Sachverhalt abweichen. Doch damit ist eher Wahrhaftigkeit gefordert als Wahrheit definiert. Offenbar kann die Korrespondenztheorie der Wahrheit erst dann ihren vollen, positiven Sinn bekommen, wenn wir über den engen Kreis von Einzelurteilen hinausgehen, ja uns überhaupt nicht bloß auf die Ebene theoretischer Einsichten beschränken. Wenn ein Mensch – wie Sokrates – sein ganzes Verhalten, die Grundeinstellung seines Lebens auf Übereinstimmung mit dem »Sachverhalt« ausrichtet, dann wird die Wahrhaftigkeit zur Wahrheitssuche. Sie sucht die Wahrheit des Ganzen und die ganze Wahrheit. Sie stellt dem Menschen die Aufgabe, sein ganzes Leben, im Tiefsten und in all seinen Bezügen, so zu leben, wie es im Ganzen der Wirklichkeit »wahr« ist. Weil Sokrates eine solche Lebensführung versuchte, ist die Wahrheit für ihn nichts (sophistisch) Verfügbares, sondern ein je vorausliegendes Ziel.

Des Sokrates' größter Schüler, Platon, theoretischer eingestellt als sein Meister, scheint diese Spannung auf die Wahrheit hin nicht ausgehalten zu

haben. In Analogie zu den einfachen (weil anschaulichen und bloß formalen) Einsichten der Geometrie konstruierte er die »Wahrheit« als Einsicht in »Ideen«, deren höchste und umfassendste »das Gute« sein soll – eine Hypostasierung des (unerreichbaren) Wissens, daß sich die Güte einer einzelnen Handlung nur jeweils im Ganzen aller in Frage kommenden Werte positiv definieren ließe. Platon verlegt diese Einsicht in eine (unwiederbringliche) Vergangenheit; Sokrates dagegen hat die Wahrheit wohl richtiger als Zugehen auf eine (je vorausliegende) Zukunft verstanden.

Die Ironie

Die sokratische Wahrheitssuche findet ihren Ausdruck in der Ironie. Das mag zunächst paradox klingen. Man ist versucht, im Ironiker einen Menschen zu sehen, der es mit der Wahrheit leicht nimmt, der sich süffisant über die andern und ihre Wahrheit lustig macht – während er für sich selbst, so meint man, unangefochtenen Wahrheitsbesitz beansprucht. »Überlegenheit im Schein der Unterlegenheit«. Nichts irriger als dies. Das sokratische Nichtwissen ist nicht gespielt; seine ironische »Tiefstapelei« ist keine Verstellung. Die sokratische Ironie ist vielmehr ein höchst subtiles Lehrmittel, um Gesprächspartner und Zuhörer auf den Weg der Wahrheit zu bringen: zur Erkenntnis, daß sie über allen Schein hinaus immer schon etwas von der Wahrheit erfaßt haben. Die Doppelbödigkeit der Ironie, und damit ihre Aussagekraft, beruht ja darauf, daß der Hörer unmittelbar *weiß*, daß sich die Sache anders verhält, als die Aussage sie darstellt. Die ironische Aussage sagt so sehr das Gegenteil von dem, was eigentlich zu sagen wäre, daß der Hörer darauf aufmerksam wird, daß er das richtigerweise zu Sagende tatsächlich bereits kennt. Durch ein ausdrückliches Mißverhältnis zur Wahrheit wird er auf sein eigenes Verhältnis zu ihr aufmerksam gemacht – wobei das Mißverhältnis der Aussage in ihm obendrein den Verdacht wecken möchte, sein Verhältnis zur Wahrheit könnte im Grunde wohl auch ein Mißverhältnis sein.

In solches Mißverhältnis zur Wahrheit stellt Sokrates, der Ironiker, zuerst und vor allem sich selbst. Seine Ironie ist fragende Ironie und darum in erster Linie Selbstironie. Der Fragende weiß und weiß nicht. Soll die Frage keine Verstellung oder bloß rhetorische Frage sein, so muß der Fragende einerseits zugeben, daß er das Erfragte nicht weiß; doch andererseits weiß er eben, wonach zu fragen oder wie eine bestimmte Aussage in Frage zu stellen ist. Eben dadurch erweist er sich dem Befragten gegenüber als überlegen; doch da er sich mit einer (ernstgemeinten) Frage an ihn wendet, stellt er sich selbst in die Position des Unterlegenen. In diesem Mißverhältnis des Fragenden zum Befragten will Sokrates offenbar sein eigenes Mißverhältnis zur Wahrheit zum Ausdruck bringen: Er kennt die Wahrheit zwar nicht, weiß aber, daß er sie suchen muß; sein Gesprächspartner dagegen meint, die Wahrheit zu

kennen, und glaubt eben deshalb, sie nicht suchen zu müssen. Indem sich im sokratischen ironischen Fragen solchermaßen zwei Mißverständnisse zur Wahrheit gegenüberstehen, wird jedenfalls deutlich, daß die Wahrheit beiden voraus liegt und daß beide erst noch auf die Wahrheit zuzugehen haben – und gerade darauf kommt es an.

In der Sophistik dagegen ist kein Platz für Ironie. Die Aufdeckung eines Mißverständnisses zur Wahrheit – sei es im Sophisten selbst oder in seinem Gesprächspartner – würde die Durchschlagskraft und damit die Nützlichkeit sophistischen Argumentierens schwächen. Der Sophist muß, um seiner praktischen Zwecksetzung willen, den Schein absoluten Wahrheitsbesitzes und absoluter Richtigkeit seiner Beweisführung wahren und damit den Schein absoluter Wahrheitsvermittlung. Ein Sophist kann nur dozieren oder überreden.

Sokrates dagegen verbringt seine Zeit mit scheinbar nutzlosem Fragen – und eben das nennt er (Apol. 28 e; 29 c-d) »Philosophieren«: sich selbst und andere prüfend in Frage stellen angesichts der je größeren Wahrheit.

Sophistik heute

Sokrates und seine Auseinandersetzung mit den Sophisten stehen nicht nur am Anfang des abendländischen Philosophierens; sie haben auch archetypische Bedeutung. Sophistik gibt es zu jeder Zeit, namentlich in Zeiten der Aufklärung wie der unseren. Auch heute soll eine Krise traditioneller Normen durch allerlei Nützlichkeitswissen überspielt werden. *Verzweckung der Wahrheit* finden wir in der Politik, im Wirtschaftsleben (man denke an die Werbung), ja selbst in der Wissenschaft, insofern die wissenschaftliche Forschung größtenteils auf technische Nutzbarkeit abzielt. Damit ist nicht gesagt, daß die Ergebnisse solcher Forschung deswegen falsch sein müßten – sowenig es Politik und Wirtschaft nur mit Unwahrheiten zu tun haben. Im Gegenteil: Je näher sie der Wahrheit kommen, um so nützlicher werden diese »Wahrheiten« auf die Dauer sein. Sophistisch werden diese Teilwahrheiten und Wahrheitsmomente erst dadurch, daß man sie weniger wegen ihres Wahrheitsgehalts als wegen ihres Nutzens gelten läßt. Ziele und Interessen des »Benutzers« werden so zum Kriterium für die Bewertung einer Wahrheit. Der Politiker, der Mann der Wirtschaft, selbst der Wissenschaftler ist vor allem bereit, das als wahr anzunehmen und weiterzuverfolgen, was seinen Interessen entspricht; widerstreitende Wahrheiten dagegen werden gerne in den Hintergrund geschoben. So wird das Verhältnis zur Wahrheit verkehrt: statt sich von der Wahrheit abhängig zu wissen und auf die Wahrheit zuzugehen, bezieht man die Wahrheit auf sich und zieht sie gleichsam an sich heran, versucht sie in den eigenen Interessenkreis hineinzulocken.

Ihren umfassendsten Ausdruck findet diese Verzweckung der Wahrheit in der *Ideologie*. Ideologie ist verzweckte Wahrheit. Man könnte sie definieren als »Wahrheit-für...«: Wahrheit, die für eine bestimmte Gruppe Bedeutung hat, weil sie für die Zwecke dieser Gruppe nützlich ist. Die Ideologie ist somit keine Unwahrheit – als Unwahrheit könnte sie kaum wirklich nützlich sein, sondern eine verabsolutierte Teilwahrheit, Privilegierung einer gruppengebundenen Perspektive vor allen andern. Daraus ergeben sich die Kennzeichen des ideologisierten Bewußtseins: Selbstidentifikation durch Identifikation des »Andern«, des »Gegners«; Herrschaft der großen Worte, der Stereotype und der Leerformeln: Tendenz zur Gewalttätigkeit zwecks Durchsetzung dieser Teilwahrheit, die selbst nicht die Anziehungs- und Strahlungskraft der vollen Wahrheit hat. Die mildesten und zugleich heimtückischsten Formen solcher Gewalttätigkeit sind die Werbung (namentlich die politische Werbung) und die Propaganda. Sie setzen heute weniger Sophismen als vielmehr Emotionen ein, um bestimmte Überzeugungen zu wecken.

Wie das Beispiel der Ideologie zeigt, führt die Verzweckung der Wahrheit fast notwendig zu ihrer *Relativierung*. Mein (oder besser: unser) Interesse an der Wahrheit wird wichtiger als die Wahrheit selbst. Die für uns wichtige Wahrheit gilt absolut, nicht weil sie wahr, sondern weil sie für uns wichtig ist. Die derart verabsolutierte Teilwahrheit tritt an die Stelle der – immer vorausliegenden, nie voll zu erfassenden – ganzen Wahrheit. Es gibt plötzlich mehrere »Wahrheiten«, die miteinander in Konflikt stehen: unsere Wahrheit, eure Wahrheit . . . Doch führt diese Vervielfältigung und Relativierung der Wahrheit keineswegs zum Relativismus, im Gegenteil: die verschiedenen Wahrheiten kommen ja nur deshalb miteinander in Konflikt, weil jede für sich eine, ganze und absolute Wahrheit sein will. Nur ein neutraler, außenstehender Beobachter könnte aus dieser Vielfalt von Wahrheiten auf die Relativität aller Wahrheit schließen. Für die Betroffenen selbst steht im Gegenteil der Absolutheitsanspruch der Wahrheit im Vordergrund – nur, daß sie selbst es sind, die diesen Absolutheitsanspruch erheben, nicht die Wahrheit. Sie fordern im Namen der Wahrheit, anstatt daß die Wahrheit sie fordert.

Das führt zur letzten und hinterhältigsten, weil scheinbar harmlosesten Form heutiger Sophistik: dem *Wahrheitsbesitz*. Hier geschieht nochmals eine subtile Verkehrung. Während bisher mein Interesse und mein Standpunkt die Verabsolutierung meiner Teilwahrheit legitimiert haben, soll jetzt die Absolutheit meiner Wahrheit meinen Standpunkt legitimieren. Ich habe recht, weil ich *die* Wahrheit habe. Das ist letzte und höchste Verzweckung der Wahrheit. Sie äußert sich darin, daß die Verzweckung überhaupt nicht mehr als Verzweckung erkannt wird; ich bin guten Glaubens, zweckfrei der Wahrheit zu dienen und nur die Wahrheit im Auge zu haben, während ich in Wirklichkeit die Wahrheit in den Dienst meiner Legitimierung gestellt habe.

Symptom solcher Verzwickung ist das *Doktrinäre.* Der die Wahrheit (vermeintlich) Besitzende versteht sich als absoluter Lehrer: er belehrt, doziert und indoktriniert. Dialog kommt für ihn höchstens als Polemik oder aus taktischen Überlegungen in Frage. Fragen werden nur rhetorisch oder didaktisch gestellt. Nichtwissen darf nicht zugegeben werden; bestenfalls ist es »ein noch nicht genügend geklärter Punkt«. So ist dieser vermeintliche Wahrheitsbesitz äußerste Entfremdung von der Wahrheit. Er hält einen Menschen davon ab, sich auf den Weg suchenden, fragenden Gehorsams zu begeben, der als einziger zur Wahrheit führt. Im dozierenden Verhältnis zwischen Belehrenden und Belehrten verschließt sich der die Wahrheit »Besitzende« dem einzigen philosophischen Heilsweg gemeinsamen Suchens.

Was wäre Philo-sophie?

Wenn es heute, wie eh und je, Sophistik gibt, dann ist auch das sokratische Gegenbild zur Sophistik heute noch maßgebend. Allerdings wird sokratisches Philo-sophieren heute anders aussehen müssen als zur Zeit des Sokrates. Auf die Agora könnte ein heutiger Sokrates nicht mehr gehen (auch am Hyde Park Corner wird nur noch doziert und polemisiert, aber nicht mehr gefragt), und auf unseren Sportplätzen würde er wohl kaum Gesprächspartner finden. Die heutigen Sophisten entziehen sich dem Dialog; mit Vorliebe verschanzen sie sich in die Unansprechbarkeit der Massenmedien. Selbst der philosophische Lehrbetrieb an Schulen und Universitäten erschöpft sich weitgehend im Dozieren. Das Verhalten des Sokrates läßt sich heute nicht mehr nachahmen. Maßgeblich bleiben dagegen sein Verhältnis zur Wahrheit und seine innere Haltung. Wir könnten sie unter drei Gesichtspunkten aktualisieren.

Die je größere Wahrheit

Als erstes Kennzeichen sokratischen Philosophierens haben wir den Dialog erkannt. Bereitschaft zum Dialog ist auch heute noch das erste Kennzeichen echter Wahrheitssuche. Sie ist das genaue Gegenbild zur heutigen Sophistik, die sich dem Dialog entzieht, indem sie ihn in Polemik umfunktioniert. Dialogbereitschaft aber heißt zunächst: auf den andern hören, sich von ihm in Frage stellen lassen. Mit dem Spruch des Gottes im Hintergrund und vom *Daimonion* geleitet, konnte Sokrates unmittelbar seine Partner in Frage stellen, ihr Mißverhältnis zur Wahrheit aufdecken und sie so der Wahrheit näherführen. Ohne diese sokratischen Vorgegebenheiten kommt es für uns Heutige zunächst darauf an, des eigenen Abstands von der Wahrheit gewahr zu werden. Das geschieht im Dialog. Echter Dialog setzt als erstes Relativie-

rung des eigenen Standpunkts voraus. Man anerkennt, daß auch der Partner recht haben könnte, daß er möglicherweise der Wahrheit genauso nahe, ja noch näher kommt als ich und daß ich deshalb möglicherweise von ihm zu lernen habe. Wer in einen Dialog eintritt, anerkennt die Wahrheit als beiden Dialogpartnern je vorausliegend, und er begibt sich deshalb auf den Weg gemeinsamen Fragens nach Wahrheit. Er versucht, in kohärenter Gesprächsführung, mit seinem Partner nach und nach zu einem Konsens zu kommen – nicht im Sinne einer beiden Seiten nützlichen Übereinkunft oder gar als fauler Kompromiß, sondern weil der Konsens Hinweis ist auf die je größere Korrespondenz der beiden Standpunkte mit der einen Wahrheit.

In dieser Dialoghaltung verschwinden die Symptome ideologischen Denkens. Der »Gegner« wird zum geachteten Partner. An die Stelle der großen und leeren Worte treten für den Partner verständliche, inhaltgefüllte, von ihm kritisierbare Aussagen. Die sprachanalytische Philosophie mit ihrer Heilfunktion gegen sinnentleertes Reden hat hier ihren guten Platz. Der gewalttätige Durchsetzungswille macht geduldigem Anhören und Verstehenwollen Platz. Darin äußert sich die Bescheidenheit gegenüber der beiden Partnern je vorausliegenden Wahrheit.

Am deutlichsten kommt diese Dialoghaltung in jener wissenschaftlichen Forschung zum Ausdruck, die über alle Zweckgerichtetheit hinaus primär nach Erkenntnis und Wahrheit forscht. Nicht nur wird jeder Forscher seine Experimente und Theorien so anlegen, daß sie für seine Fachkollegen nachvollziehbar sind und von ihnen kritisiert werden können; er bleibt auch stets darauf gefaßt, daß seine Theorie durch neue Experimente und Einsichten von der Natur selbst falsifiziert wird. Niemand weiß besser als ein echter Forscher um die Vorläufigkeit aller erreichten Ergebnisse. Die Wahrheit liegt selbst aller wissenschaftlichen Erkenntnis immer noch voraus.

Die Demut des Denkens

Aller Dialogbereitschaft muß deshalb, tiefer noch, eine Selbstbescheidung des menschlichen Wahrheitsanspruchs zugrunde liegen. Das menschliche Erkennen und Denken ist zwar darauf angelegt, die Wahrheit zu erkennen. Doch gerade darin liegt auch seine immerwährende Versuchung. In jeder Aussage, in jedem Urteil erheben wir einen absoluten Wahrheitsanspruch. Was wir aussagen und als wahr behaupten, soll allgemeingültig und endgültig sein, weil es die Sache selbst treffe und darstelle. Aus diesem unvermeidlichen Absolutheitsanspruch schließt die neuere Philosophie zu Recht auf die Fähigkeit des Menschen, die Wahrheit zu finden, und auf die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis. Doch darf man darüber die Grenzen nicht vergessen, in denen sich dieser Wahrheitsanspruch – wie das ganze menschliche Denken – bewegt.

Da ist zuerst die *Sprachgebundenheit* des Denkens. Jede wahre Aussage muß in einer vorgeformten Sprache gemacht werden. Sie wird von den Ausdrucksmöglichkeiten dieser Sprache bedingt und begrenzt. Sprechen heißt Eingehen in vorgeformte, aus einer Sprachtradition zu erlernende, von einer lebendigen Sprachgemeinschaft je neu genormte Ausdrucksformen, die rückwirkend das Denken, ja das Erkennen selbst bedingen. Sowenig ein anderer stellvertretend für mich denken oder erkennen kann, sowenig bin ich in meinem Erkennen und Denken eigenmächtig auf mich selbst gestellt – sozusagen einsam vor der alleinigen Wahrheit. Ich habe immer schon eine Sprache erlernt und sehe mich je und je in die Öffentlichkeit einer Sprachgemeinschaft gestellt. Beides verbietet, daß ich mein Verhältnis zur Wahrheit als privilegiert und ausschließlich betrachte.

Auf dem Hintergrund der Sprachgebundenheit erscheint eine zweite Begrenzung menschlichen Denkens und Erkennens vielleicht weniger anstößig: seine *Standortbedingtheit.* Jeder Mensch kann sich immer nur von einem ganz bestimmten, geschichtlich, kulturell und persönlich eingegrenzten Standort aus der Wahrheit annähern. Sosehr die Wahrheit selbst nur eine und allumfassend ist, gibt es doch für die Menschen immer nur vielerlei, nicht leicht miteinander in Einklang zu bringende Wahrheiten: Wahrheitsannäherungen, Teilwahrheiten, wie sie von den verschiedenen Standorten aus erreichbar und sichtbar sind. So haben Augustin und Thomas von Aquin das Psalmwort verstanden: »Diminutae sunt veritates a filiis hominum« (Ps 11,2). Thomas erklärt: »Die Wahrheit der göttlichen Erkenntnis ist zwar nur eine, aus der sich jedoch im menschlichen Erkennen eine Mehrheit von Wahrheiten ergibt, so wie sich ein und dasselbe Menschenantlitz in einer Mehrheit von Spiegelbildern bricht, nach der Psalmerklärung Augustins: Die Wahrheiten sind vermindert worden von den Menschenkindern« (De Ver. 1,4).

Dieser Kontrast zwischen göttlicher und menschlicher Erkenntnis lenkt den Blick auf eine letzte und unüberschreitbare Begrenzung: auf die *Intentionalität* menschlichen Erkennens. Dieses *zielt* zwar immer auf das Sein ab, vermag jedoch das wirkliche Sein nie zu *erfassen.* Die Unfaßbarkeit des wirklichen Seins für menschliches Erkennen und Denken äußert sich darin, daß wir immer nur auf abstrakte und allgemeine Weise erkennen; was wirklich *ist,* ist dagegen ganz konkret und je unverwechselbar es selbst. Es ist in seiner konkreten Einzelheit immer reicher und geheimnisvoller als alles, was ich von ihm mit meinen Vorstellungen, Begriffen und Sprachmitteln je zu erkennen und zu denken vermag. Auf das Unausdenkliche und nie voll Erkennbare des wirklichen Seienden richtet sich dagegen das Streben, die Liebe. Ich begehre nicht die erkannte Speise, sondern die wirkliche; wer einen Menschen wirklich liebt, liebt ihn selbst, so wie er wirklich ist, mit seinem auch ihm selbst unzugänglichen Geheimnis – nicht die Erkenntnisse, die er über diesen Menschen sammeln könnte, nicht das Bild, das er sich von

ihm macht. Könnte er das, was er liebt, wirklich erkennen: es wäre nicht mehr menschliches Erkennen; es wäre beseligende Schau, *visio beatifica.*

Zu ihr ist jedes Erkennen und Denken unterwegs. Es wird getragen von einem liebenden Streben, das über das Erkennen hinausgreift – Liebe zur Wahrheit, Philo-sophie. Was wir gesagt haben, gilt darum nicht nur für den engen Kreis der Philosophen; der Philosoph ist nur ein Paradigma für jeden Menschen, der die Wahrheit liebt.

»Ich hoffe, in der Wahrheit zu sein«

Wie sollen wir nach dem Gesagten das Verhältnis dieses Menschen zur Wahrheit beschreiben? Reines »strebend sich bemühen«, wie die deutsche Klassik meinte, kann es nicht sein; das wäre zuviel und zuwenig. Zuviel, weil damit immer noch das eigene Streben zum Maß genommen würde; zuwenig, weil es für den Menschen Wahrheit nicht nur als erstrebte geben kann. Wäre Wahrheit nicht immer schon irgendwie *gegeben,* gäbe es auch kein Streben nach Wahrheit.

Paul Ricœur hat vor Jahren in einem tiefsinnigen Aufsatz über Philosophiegeschichte und Philosophie die Haltung des Philosophen in die Formel gefaßt: »Ich hoffe, in der Wahrheit zu sein.« Sie beschreibt in der Tat diese Haltung am besten. »*In* der Wahrheit sein«: nicht die Wahrheit besitzen, sie auch nicht bloß als fernes Ziel anstreben, sondern immer schon von ihr umgriffen sein, in ihr leben und sich bewegen. Wäre ich nicht immer schon in der Wahrheit, könnte ich keine Frage stellen und in keinen Dialog treten. »*In* der Wahrheit«: das heißt aber auch, daß die Wahrheit unerreichbar je größer, umgreifender ist, daß sie mir immer schon vorausliegt und daß ich nie hoffen kann, sie je auszuschöpfen. Ich bin in der Wahrheit, nicht die Wahrheit ist in mir.

Dieses in der Wahrheit Sein wird als Hoffnung ausgesprochen: keine Vermutung, kein Postulat, kein Axiom. Hoffnung geht auf ein menschlich Unerreichbares, das mir nur geschenkt werden kann. Hoffnung zielt auf etwas Zukünftiges, endzeitlich Vollendetes ab. In der Wahrheit zu sein, kann ich nur hoffen; denn es muß mir geschenkt sein; aus mir selbst vermag ich es nicht zu bewirken. Es weist aber auch auf letzte Vollendung vorweg: wirklich in der Wahrheit zu sein, heißt aller Wahrheit aller Wirklichkeit begegnen zu können. Es stellt in die Gemeinschaft aller die Wahrheit Liebenden. Wie Ricœur im genannten Aufsatz unterstreicht, kann solche Gemeinschaft nur eschatologisch verstanden werden. Erst im Elysium kann Platon mit Descartes wirklich im Gespräch stehen, erst dort werden sich Marx, Hegel und Kierkegaard verstehen. Daß solcher Dialog »in der Wahrheit« aber heute schon erahnbar ist, gibt der Hoffnung, in der Wahrheit zu sein, Grund.

Wissenschaft oder Wahrheit?

Von Józef Życiński

Wandel der Ansichten

Im Laufe der dreihundert Jahre, die seit der Veröffentlichung der »Principia« Newtons verflossen sind, hat man die Rolle der modernen Wissenschaft bei der Wahrheitssuche des Menschen sehr unterschiedlich verstanden. Newton selbst interessierte sich in seinen Forschungen nicht weniger leidenschaftlich für die Alchimie und die Theologie als für die neue Physik. Da er sich jedoch der methodologischen Grenzen jedes Wissenszweiges bewußt war, enthielt er sich in der ersten Ausgabe der »Principia« jeglichen Kommentars theologischer Natur. Aus seinem Briefwechsel mit Richard Bentley hingegen wird deutlich, daß er, als er die neuen Gesetze der Dynamik zu Ende dachte, veranlaßt wurde, sich auch mit wichtigen theologischen und ontologischen Fragen zu befassen. Darin, daß die Natur unveränderlichen, allgemeingültigen Gesetzen untersteht, und in der Möglichkeit, sich bei der Beschreibung der physikalischen Prozesse der Sprache der Mathematik zu bedienen, erblickte Newton eine tiefe metaphysische Bedeutung. Die Natur erschien ihm so als der Offenbarungsbereich des Logos, ohne den die Welt ein wirres Mosaik zusammenhangloser Vorgänge wäre.

Von der von Newton erarbeiteten Naturphilosophie kennt man im allgemeinen bloß die naivsten Elemente, die sich aus der vielberedeten Polemik zwischen Leibniz und Clarke ergeben. Die Theorie Newtons, die für die Wahrheitssuche das Zusammenwirken der Naturwissenschaften, der Philosophie und der Theologie postuliert, wurde im 19. Jahrhundert von den Anhängern des Positivismus radikal bestritten. Die Verfechter des Denkens Auguste Comtes wollten die Wissenschaft als eine Kombination absoluter Wahrheiten betreiben. Zu der Zeit, als die technischen Anwendungen der neuen Wissenschaft im Weltbild radikale Änderungen und auch in der Gesellschaft nicht weniger tiefgreifende Umschwünge herbeiführten, hielt man die Theologie und die Metaphysik für Überbleibsel einer endgültig der Vergangenheit angehörenden Epoche. Von diesen Veränderungen fasziniert, postulierte man Gleichungen, die ebenso simpel wie willkürlich waren. Man setzte so die Wissenschaft dem Fortschritt gleich und diesen dem Glück der Menschheit. Während man die religiösen Anschauungen als Opium für das Volk ansah, machte man die Wissenschaft zum Opium für die Gebildeten. In der von der »Grammar of Science« Pearsons bestimmten Intellektuellenwelt galt das Axiom der natürlichen Soteriologie (die erklärte: Außerhalb der Wissenschaft gibt es kein Heil) als evident.

Doch schon sehr bald wurden die durch die positivistische Verherrlichung der Wissenschaft herbeigeführten Illusionen ihres Glanzes entkleidet. Während die Anhänger des Mechanismus des 19. Jahrhunderts den Gedanken geäußert hatten, daß sich selbst die Begriffe des Wahren, des Guten und des Schönen in der Sprache der Mechanik formulieren ließen,[1] haben die schmerzlichen Erfahrungen unseres Jahrhunderts schockierend aufgedeckt, daß die Anwendungen der Wissenschaft eine axiologische und ethische Bedeutung haben. Die gleichen Prinzipien der Thermodynamik ermöglichten es, Motoren herzustellen, aber auch die Verbrennungsöfen von Auschwitz zu bauen. Die Prinzipien der Akustik können sich als nützlich erweisen, um Apparate für Gehörlose zu konstruieren, können jedoch auch dazu dienen, die von den totalitären Regimen benutzten Abhörsysteme zu schaffen. Man wurde sich recht bald bewußt, daß ein Denken, das die Wissenschaft als die einzige Quelle von Wahrheit und Glück auffaßt, utopisch ist.

Die Enttäuschung über die Utopien führt oft zu Skeptizismus und zu einem puren und einfachen Nein. Man ersieht das aus den Äußerungen derer, welche die Wissenschaft von Grund auf verdammen. Ihre Reaktion ist psychologisch verständlich; sie entspricht dem blinden Hingerissensein vom früheren Szientismus. Sie resultiert in gewissem Maß auch aus einer Reflexion über die Grenzen der wissenschaftlichen Methode, die durch die Entwicklung der Wissenschaftsphilosophie ansichtig gemacht wurden. Die neuen Entdekkungen und die seitherigen Enttäuschungen haben die Bewertung der Wissenschaft einschneidend geändert. Während im 19. Jahrhundert die Leser des »Newtonisme pour les dames« in der Wissenschaft die Grundlagen einer neuen Kultur suchten, haben die heutigen Leser der Werke von P. K. Feyerabend und T. Roszak die Tendenz, sowohl auf der individuellen Existenzebene als auch auf der Ebene des Funktionierens der Gesellschaftsstrukturen die Wissenschaft als die Quelle alles Bösen zu betrachten. In dieser neuen Sicht wird die Wissenschaft lediglich als »eine unter zahlreichen Ideologien«[2] angesehen, die den Menschen entmenschlicht, zu einem bloßen Objekt macht und instandsetzt, Illusionen zu hegen und die Gesellschaft zu manipulieren.

Unabhängig vom Schwanken der Ansichten über die Rolle und Zuständigkeit der empirischen Wissenschaften muß sich das christliche Denken nach der Beziehung zwischen der wissenschaftlichen Wahrheit und der integralen Wahrheit über die Wirklichkeit des Menschen fragen. Die Frage erhält ein zusätzliches Gewicht, wenn man sich der Tatsache bewußt ist, daß die modernen Naturwissenschaften sich im Zusammenhang mit dem christlichen

1 L. Boltzmann, Populäre Schriften. Leipzig 1905, S. 314.

2 P. K. Feyerabend, Philosophy of Science 2001. In: R. S. Cohen / M. W. Wartofsky / D. Reidel (Hrsg.), Methodology, Metaphysics and the History of Science. Dordrecht 1984, S. 143.

Denken und der christlichen Kultur entwickelt haben. Die Verbindung zwischen dem griechischen Denken und der jüdisch-christlichen Auffassung über die Schöpfung als freie Tat Gottes hat sich als entscheidend wichtig erwiesen: Sie hat es gestattet, die für die Wissenschaft notwendige Synthese herzustellen: die Synthese zwischen der theoretischen Reflexion und den empirischen Forschungen.[3] Darum können für das christliche Denken weder das heutige Phänomen der fatalen Trennung zwischen der Kultur der Naturwissenschaften und der humanistischen Kultur noch die Bestrebungen der heutigen Befürworter einer antiwissenschaftlichen Gegenkultur, der Wissenschaft ein totales Nein entgegenzusetzen, gleichgültig sein.

Wissenschaftliche Wahrheit und Erkenntnisrealismus

Noch vor einem halben Jahrhundert waren die Vertreter des Wiener Kreises bestrebt, das Erkenntnismonopol der empirischen Wissenschaften zu legitimieren. Carnap und Neurath vertraten die Auffassung, man könne einzig im Bereich der wissenschaftlichen Forschung von bedeutsamer Erkenntnis und von Wahrheit der Aussagen sprechen. Außerhalb dieses Bereichs gebe es lediglich ein Feld poetischer Eindrücke und sinnloser Pseudoaussagen. Als man sich bewußt wurde, daß die am weitesten entwickelten Strömungen der theoretischen Physik den durch den Wiener Kreis festgelegten Bedingungen, damit eine Wissensdisziplin als wissenschaftlich gelten kann, nicht zu entsprechen vermochten, mußte man sich nach diesen Bedingungen fragen und auf die Absicht verzichten, die Mittel, die zur Wahrheitserkenntnis dienen, normativ festzulegen. Im heutigen Stadium der nachpositivistischen Wissenschaft hat man die Idee einer totalisierenden Wissenschaft aufgegeben, von der man erwartet hatte, daß sie auf alle Fragen über sämtliche Aspekte des menschlichen Daseins endgültige Antworten liefern kann. So mag man es als das romantische Zeugnis einer der Vergangenheit angehörenden Epoche ansehen, wo man an die unbeschränkte Anwendungsmöglichkeit der Wissenschaftsprinzipien glaubte, daß man in der Buchreihe »Everyman's Library« die »Grammaire de la science« von Pearson neu herausgab. In der Aufschrift auf dem Buchumschlag versichert die Wissenschaft dem Leser: »Freund, ich will dich begleiten und dein Führer sein. Ich werde da sein, bei dir sein, wenn du mich am nötigsten hast.«

Obwohl das Verlangen nach Wahrheit sicherlich zu den Grundbedürfnissen des Menschen zählt, behaupten gewisse Wissenschaftsphilosophen heute, wenn man von wissenschaftlicher Wahrheit spreche, dann tue man das einzig

3 Vgl. M. B. Foster, The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science. In: Mind 43 (1934), S. 446-448.

aus Vorliebe für große Worte und für Pathetik. Wenn man sich mit der Wissenschaftsgeschichte befaßt, sieht man, wie Wissenschaftler die Theorie und die wissenschaftlichen Begriffe, auf denen einst die Hoffnung beruhte, die objektive Wahrheit über die Welt zu kennen, aufgegeben haben. Diese »Wahrheit« bestand einst im Glauben an das Empyreum und die Sphärenmusik (die es zum Ausdruck bringen sollte). Der Stein der Weisen, das Phlogiston, die Urzeugung, der kosmische Äther und die Epizyklen sind Beispiele für solche erdachte Objekte, die einst in den herrschenden Weltbildern als gewichtige Elemente galten. Als sich der Horizont mit der Zeit erweiterte, gewahrte man, daß man zur Erklärung der bekannten Phänomene dieser Elemente nicht bedarf. Nach und nach erkannte man, daß sie dienliche Funktionen ausübten, die in einem gewissen Entwicklungsstadium der Wissenschaft eine Rolle spielten. Man darf jedoch solche Funktionen nicht einfach als rein instrumental ansehen, ohne daß man sich nach ihren Bezugspunkten fragt, nämlich was man als die objektive Wirklichkeit bezeichnet. In seinen extremen Versionen behauptet dieser Instrumentalismus, daß die Wissenschaft nur eine literarische Gattung *(genre of litterature)*[4] darstellt, worin die Gene, die Quarks und die schwarzen Löcher einen ähnlichen Status haben wie bei Shakespeare Hamlet. In dieser Sicht der Dinge erscheint die wissenschaftliche Erkenntnis als eine besondere Form von Gespräch, das der Mensch mit der ihn umgebenden Wirklichkeit führt. Mit diesem Gespräch den klassischen Begriff der Wahrheit als der Übereinstimmung zwischen der Theorie und den Tatsachen zu verbinden, stellt einen terminologischen Unfug dar, denn »wir können nicht aus unserer Haut heraus«[5], um uns das Recht anzumaßen, »aus der Sicht Gottes« über die Wahrheit zu befinden.

Einer besonders weit entwickelten Form des heutigen Instrumentalismus begegnet man im konstruktiven Empirismus von Bas C. van Fraassen. Um den Leitgedanken seines Philosophierens zum Ausdruck zu bringen, bedient sich der Begründer dieser Strömung des Satzes von Oscar Wilde: »Nur die wenig tiefen Menschen urteilen nicht nach dem Augenschein. Das wahre Mysterium der Welt ist das Sichtbare und nicht das Unsichtbare.«[6] Gemäß dieser Regel verwirft van Fraassen den herkömmlichen Erkenntnisrealismus und nimmt nur die Gegenstände als wirklich an, die sich im Prinzip beobachten lassen. Ihm zufolge darf man wohl vom wirklichen Dasein der Sterne und Planeten sprechen, denn sie können Gegenstand direkter Beobachtungen sein, wie z. B. Astronauten sie vornehmen. Hingegen liegt kein Grund vor,

4 R. Rorty, Consequences of Pragmatism. Minneapolis 1982, S. XLIII.

5 Ebd., S. XIX.

6 B. C. van Fraassen, The Scientific Image. Oxford 1980, S. 204.

das wirkliche Dasein von Atomen und Gravitationswellen anzunehmen. Da diese sich nicht direkt beobachten lassen, sind sie lediglich ein Erzeugnis wissenschaftlicher Folklore, gleich wie z. B. das Einhorn oder der Yeti oder das Ungeheuer von Loch Ness.

Unter den Forschern, die heute die Ansicht vertreten, daß die »wissenschaftliche Wahrheit« mit der Wahrheit im klassischen Sinn nicht viel zu tun habe, gibt es ganz verschiedene Gesichtspunkte. Das Spektrum der Einstellungen, die den verschiedenen Varianten des kognitiven Antirealismus entsprechen,[7] deckt sich mit unterschiedlichen Versuchen, folgende Frage zu beantworten: Dient die Wissenschaft nur dazu, das zu liefern, was man als wissenschaftliche Gegebenheiten bezeichnet? Oder ermöglicht sie auch, die Wahrheit über die uns umgebende Wirklichkeit zu entdecken? Der Instrumentalismus, der die erste dieser Alternativen vorzieht, geht nicht nur aus einer Reaktion gegenüber dem Scheitern der ehrgeizigen Programme des Positivismus hervor. Die Auffassung, welche die Wissenschaft als eine Kombination beobachteter Gegebenheiten versteht, die auf die Praxis ausgerichteten Zielen unterliegen, wurde schon in der Antike in Babylon vertreten. Diese Wissenschaftsidee hatte auch zur Zeit des Kopernikus und des Galilei ihre Anhänger. Diese hielten sich an die Regel der unmittelbaren Wahrnehmung *(sozein ta phainomena)* und betrachteten die wissenschaftlichen Theorien als utilitäre Fiktionen, um eine Gesamtheit bekannter Phänomene so einfach wie möglich zu beschreiben.

Für eine ähnliche Wissenschaftsauffassung trat gegen Ende des Mittelalters Petrus Ramus ein in seinem »Proemium mathematicum«, worin er in der Astronomie für die Rückkehr zu den babylonischen Modellen plädierte. Solche Aufforderungen riefen jedoch die Reaktionen eines Kopernikus, Galilei und Kepler hervor. In seinem Brief vom Oktober 1597 an Maestlin bezeichnete Kepler eine Auffassung von Wissenschaft, die auf die Wahrheitserkenntnis verzichten und sich mit bloß amüsierenden Spekulationen (»ad ludos hominibus faciendum«) begnügen würde, als »dumm«. Zur eigentlichen Entwicklung der modernen Wissenschaft hat also in großem Maß der Umstand beigetragen, daß das wissenschaftliche Denken die Oberhand gewann über den Instrumentalismus, worin die Wissenschaft zu einer Art Handwerk verkürzt war, sich bloß an technische Regeln hielt und auf den Wahrheitsgedanken verzichtete.

Die heutigen Vorschläge, die Wissenschaft als rein instrumentale Kombination wissenschaftlicher Gegebenheiten zu entwickeln, stoßen zudem auf die Schwierigkeit, daß man, um überhaupt irgendwelche »Gegebenheiten« zu

7 Eine der Formen des Antirealismus ist der Instrumentalismus. In den angelsächsischen Ländern bildet der konstruktive Empirismus gegenwärtig die populärste Form des Instrumentalismus.

erhalten, zuvor gewisse theoretische Prinzipien aufgestellt haben muß. Sämtliche Fakten sind von Theorie durchtränkt, denn wir können keine Forschungsarbeit durchführen, ohne vorher gewisse methodologische und epistemologische Prinzipien anerkannt zu haben. Eben diese Regeln umgrenzen das Feld unserer Erfahrung und auch die Interpretationsweise dieser Erfahrung. So z. B. wird ein Schatten, der auf dem Negativ erscheint, für den Amateurfotografen belanglos sein, hingegen für den Physiker die Bestätigung seiner theoretischen Prognosen über die Existenz gewisser bestimmter Partikeln darstellen. Das Programm, »die unmittelbare Wahrnehmung zu sichern«, läßt sich nicht verwirklichen, ohne daß man in Entsprechung dazu auch die allgemeinen theoretischen Prinzipien wahrt. Darum ist es wohl besser, in die Gesamtheit der allgemeinen Prinzipien das des kritischen Realismus zu integrieren, als sich auf alternative Vorschläge zu verlassen.

Die von van Fraassen vertretene Idee, daß die wahrhaft tiefen Menschen die Wirklichkeit nach dem Augenschein beurteilen, bringt die Gefahr mit sich, daß sich ihre Anhänger willkürlich das Monopol auf Tiefe aneignen. Der willkürliche Charakter der Theorien, welche die wirkliche Existenz physischer Objekte, die sich nicht beobachten lassen, in Zweifel ziehen, kommt von daher, daß der Begriff »beobachtbar« keineswegs klar ist. Wäre die Entwicklung unserer Spezies anders verlaufen und würden unsere Sinne auf Überschall, Infrarot und magnetische Kräfte ansprechen, wäre der Bereich der Dinge, die sich beobachten lassen, ganz anders. Die Grenzen auf diesem Feld hängen auch vom Werkzeug ab, dessen wir uns bedienen: Gebrauchen wir dazu das bloße Auge, eine Brille, ein Fernrohr oder ein Radioteleskop? Leicht läßt sich ein Programm aufstellen, das eine dieser Beobachtungsweisen von vornherein diskreditiert. Viel schwieriger aber ist es, das überzeugend zu rechtfertigen. Zwar sind die Haltungen, welche die realistische Interpretation der wissenschaftlichen Erkenntnis in Zweifel ziehen, heute sehr populär, doch ist zu bemerken, daß die von ihren Anhängern angeführten Argumente nicht mehr beweisen als die Unmöglichkeit, einen naiven Realismus zu akzeptieren. Der kritische Realismus ist die Theorie, die uns den bis heute erreichten Fortschritt der Wissenschaft und deren Erfolge in der Prognose neuer Fakten am besten zu erklären scheint.[8] Die Einwände gegen ihn beweisen bloß, daß sich der Realismus in der Wissenschaft nicht akzeptieren läßt, wenn sich die Reflexion nicht auf einen philosophischen Glauben, eine ontologische Haftung *(ontological commitment)* stützt. Die Formulierung dieser Einwände zeigt auch, wie sehr sich die Meinungen der Philosophen über die Natur der wissenschaftlichen Erkenntnis geändert haben. In den

8 Vgl. H. Putnam, What is Realism? In: J. Leplin (Hrsg.), Scientific Realism. Berkeley 1984, S. 140.

dreißiger Jahren stieß man noch auf harten Widerstand, wenn man behauptete, es könne auch außerhalb des Bereichs der empirischen Wissenschaften Wahrheiten zu entdecken geben. Heute aber ist das Zugeständnis schwer zu erringen, daß die wissenschaftliche Erkenntnis zur Entdeckung von Wahrheit führt und daß sie nicht als eine freie Kombination von Ergebnissen der Beobachtung betrachtet werden darf.

Zwischen Mythologie und Relativismus

Nicht nur die Kritiker des Erkenntnisrealismus bemühen sich heute, die Wissenschaft unabhängig von der Wahrheit im Sinn der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit zu pflegen. Einige dieser Bestrebungen leugnen frivol all das, was das Geisteserbe der Vergangenheit ausmacht. Den Aufklärern von heute, die eine neue Geistesrevolution proklamieren, kommt dieses Erbe wie das Ergebnis einer Kinderkrankheit der Menschheit vor. Das ist die Haltung von B. Hindiss und P. Q. Hirst (u. a.). In ihrem Werk »Pre-Capitalist Modes of Production« behaupten sie: »Der Marxismus (den sie vorlegen) (...) gewinnt nichts, wenn man ihn (...) mit geschichtlichen Forschungen verbindet. Nicht nur in wissenschaftlicher, sondern auch in politischer Hinsicht ist das Geschichtsstudium wertlos.«[9]

Die grundsätzliche Zurückweisung der rationalen Schlußfolgerungen, die sich aus der bis heute stattgefundenen Entwicklung der Ideen ergeben, erleichtert es, neue Geistesrevolutionen zu proklamieren und die These zu vertreten, daß jede Wahrheit bloß relativ sei. Während man im Positivismus des 19. Jahrhunderts ohne entsprechende Grundlage bestrebt war, den Thesen der Wissenschaft eine absolute Geltung zu geben, versucht man heute, auch wieder ohne Grundlage, phantastischsten Interpretationen einen relativen Wert beizumessen. Die Folgen dieser Haltung sind offensichtlich. Ronald Sukenick z. B. versucht zu beweisen: »Sämtliche Versionen der ›Realität‹ haben einen fiktiven Charakter. Es gibt deine Version und meine Version, die Version des Journalisten und die des Historikers, die Version des Philosophen und die des Wissenschaftlers . . .«[10]

Die Beliebigkeit dieser Haltungen bringt für die Freiheit eine viel größere Gefahr mit sich als die Schemata des Szientismus, die der Wissenschaft eine absolute Geltung beizumessen suchten. Da man zwischen dem Inhalt einer wissenschaftlichen Theorie und dem eines Sonntagsblattfeuilletons keine wesentlichen Unterschiede erblickt, liegt kein Grund vor, sich mit den

9 London 1975, S. 312.

10 R. Sukenick, Upward and Downward: The Possible Dream. In: D. Noel (Hrsg.), Seeing Castaneda. New York 1976, S. 113.

Dinosauriern, den Chromosomen oder dem Neutron ernsthafter zu befassen als mit dem Ungeheuer von Loch Ness, den Ufos oder den spiritistischen Sitzungen. Man kann dann auch den Texten von Łysenko und Velikovsky gleichen Wert beimessen wie den Arbeiten Einsteins; die von den Helden Orwells zusammengebrauten Wirklichkeitsschilderungen sind ebenfalls ganz berechtigt; die Gedanken über Auschwitz, die von den Gründern des Vernichtungslagers formuliert wurden, sind dann von gleichem Wert wie die der ehemaligen Insassen . . .

Der Wille, der Wissenschaft den Erkenntnischarakter der literarischen Fiktion zu geben, führt zu unermeßlichen Konsequenzen. Ein gewisser Typus des Erkenntnisrelativismus macht jedes Bestreben, die Welt rational zu interpretieren, zu etwas Groteskem. Deshalb muß man zwischen der Scylla des Szientismus, der den Wert der Wissenschaft verabsolutieren will, und der Charybdis der heutigen Relativismen die Faktoren suchen, die über den objektiven Wert der Wissenschaft sowie über die inneren Grenzen der wissenschaftlichen Methode entscheiden.

Obwohl ich die epistemologischen Prinzipien der Soziobiologie[11] von E. O. Wilson nicht teile, bin ich mit diesem ganz einverstanden, wenn er es für notwendig erklärt, ein mythologisch-episches Element als unumgängliche Komponente der Wissenschaft anzunehmen.[12] Dieses Element, das gleichzeitig aus gemeinsamen Vorurteilen, kulturellen Grundlagen und gesellschaftlichen Überzeugungen einer gegebenen Periode hervorgeht, ermöglicht es, Mythen hervorzubringen, die den Bedürfnissen der jeweiligen Epoche entsprechen. Die Texte von Spencer über den Vorrang der männlichen Natur über die frauliche Natur, die Überlegungen von Comte über die ideale Zukunftsgesellschaft oder die Ausführungen Haeckels über die endgültige Lösung sämtlicher Mysterien durch die Wissenschaft lassen sich als Beispiele der mythischen Epik anführen, die in den Werken der Autoren des 19. Jahrhunderts enthalten ist. In dem Abstand, den wir von ihnen heute haben, gelesen, erscheinen diese Texte als Elemente, die nicht zur Wissenschaft gehören, sondern die der empirischen Grundlagen wie der theoretischen Rechtfertigung entbehren.

Dadurch, daß man die »wissenschaftliche« Epik, welche die Mythologie einer gegebenen Periode zum Ausdruck bringt, vom harten Kern der Forschungsprogramme unterscheidet, hütet man sich bei der Bewertung der Wissenschaft vor leichtfertigen Verallgemeinerungen. Die Sympathie, die sich der Relativismus zu gewinnen weiß, stammt vor allem daher, daß man

11 In ihrer radikalen Form sagt die Soziobiologie, daß der Gesamtinhalt unserer Kultur, also auch die Wissenschaft, das Ergebnis determinierender genetischer Veranlagungen ist.

12 E. O. Wilson, On Human Nature. Oxford 1978, S. 201.

den Inhalt der Wissenschaft nach den meta-wissenschaftlichen Kommentaren bewertet, die im Lauf der verschiedenen Perioden Geltung hatten. Doch wenn auch die Interpretationen, welche die Naturwissenschaftler in ihren Arbeiten bringen, sich wandeln, will das nicht heißen, daß der eigentlich wissenschaftliche Inhalt der kommentierten Aussagen sich ebenfalls wandelt. Die wesentlichen physikalischen Prinzipien der Mechanik Newtons z. B. waren im 17. und 19. Jahrhundert die gleichen, und doch hatte deren Deutung durch die Vertreter des Mechanismus im 19. Jahrhundert die Leugnung der Prinzipien zur Folge, auf denen die von Newton anerkannte Naturphilosophie ruhte.

Unabhängig von der Entwicklung eines mythologischen Inhalts der Wissenschaft verändert sich in der metawissenschaftlichen Reflexion der Wissenschaftsphilosophen, -soziologen und -historiker die Auffassung über die Rolle der Wissenschaft im allgemeinen tiefgreifend. So war im 19. Jahrhundert die Entwicklung der Idee, daß die Wissenschaft sämtliche Mysterien zu lösen vermöge und so die Metaphysik und die Theologie zum alten Eisen werfen könne, mehr von wissenschaftlichen Dilettanten als von Naturwissenschaftlern selbst beeinflußt, die diese Wissenschaft praktizierten. Diese waren sich nämlich bewußt, daß sich die menschliche Erfahrung der ethischen, ästhetischen und religiösen Werte nicht in die Sprache und Begrifflichkeit übersetzen lasse, mit denen die Beobachtung arbeitet. Die Grundfrage, die der Mensch sich nach dem globalen Sinn des Lebens und der Welt stellt, kann im Bereich der Naturwissenschaften, die gewisse empirische Aspekte der Wirklichkeit fragmentarisch analysieren, keine erschöpfende Antwort finden. So gut man auch die chemische Zusammensetzung der menschlichen Tränen kennen kann, steht man doch vor dem Leid nicht weniger machtlos da. Diese Wahrheiten waren selbst auf dem Höhepunkt der Herrschaft des Szientismus für zahlreiche Naturwissenschaftler evident. So betonte damals Arthur Eddington, daß es sehr gefährlich wäre, die reichen Sinngehalte unserer Welt auf einen Komplex wissenschaftlicher Gegebenheiten zu verkürzen, und er machte die Bemerkung, daß ein Physiker, der seine Frau einzig als ein Elektronenbündel ansähe, in Gefahr geriete, seinen Zivilstand bald zu ändern. Dieser Hinweis gilt auch in bezug auf die Frauen der Periode nach Eddington. Das menschliche Erleben der Familienbande, der Freundschaft oder der Sehnsucht läßt sich weiterhin unmöglich in die Sprache der empirischen Wissenschaften übersetzen, mag auch die heutige quantische Chromodynamik uns instandsetzen, sie nach den Farb- und Charmekategorien der hypothetischen Elementarteilchen zu beschreiben.

Die totalisierende Wissenschaft gehört bereits der Geschichte des Denkens an; diese Auffassung wollte, gleich der Partei im Roman Orwells, das gesamte menschliche Dasein in den Griff bekommen, indem sie die Grenze zwischen dem Sein und dem Nichts auf dem Dekretweg festsetzte. Heute begegnet man

Befürwortern dieser Sicht der Wissenschaft nur noch in theoretisch wenig entwickelten Disziplinen wie z. B. in der Soziobiologie oder der künstlichen Intelligenz. Die radikalsten Vertreter dieser Disziplinen kündigen uns eine neue Wissenschaftsrevolution an und behaupten, es werde möglich sein, alle menschlichen Verhaltensweisen von ein paar einfachen Mechanismen her zu erklären. Solche hochtrabenden Aussagen bleiben jedoch auf dem Feld der heutigen Geistesströmungen eine Randerscheinung. Hingegen gibt es auf diesem Feld ein Phänomen, über das man sich beunruhigen muß und das darin besteht, daß man der Wissenschaft ihren Wert abspricht, indem man ihr sogenannte humanistische Werte entgegensetzt. In dieser immer stärker werdenden antiwissenschaftlichen Ideologie jongliert man mit Begriffen wie »befreit«, »natürlich«, »überrational« ebenso leichtfertig, wie man es einst mit dem ansonsten veredelnden Begriff »wissenschaftlich« tat. Die romantisierende Verherrlichung einer nicht von der Wissenschaft und Technologie verseuchten Zivilisation ließe sich als schwärmerische Äußerung eines Heimwehs nach der verlorenen Kindheit ansehen. Wenn sie aber bestrebt ist, das Geisteserbe unserer Spezies auszutilgen, zeigt diese utopische Romantisierung ihren antiintellektuellen Charakter.

Zur Verteidigung der wissenschaftlichen Vernunft

In seinen intellektuellen Bestrebungen hat sich der Mensch als fähig erwiesen, sich über die Ebene der direkten Pragmatik zu erheben und sich mit theoretischen Fragen abzugeben, die nicht zu irgendeiner Anwendung in der Praxis führen; das ist einer der wichtigsten Züge, welche die Eigenart unserer Spezies ausmachen. Im Lauf seiner Entwicklung hat der Mensch nicht nur Werkzeuge und immer perfektioniertere Techniken hervorgebracht, sondern er hat auch stets neue Formen von Fragen über die *archē* und die Struktur des Universums gestellt. Zwar blieb in den Beantwortungsversuchen das Element der rationalen Überlegung an den Mythos und Anthropomorphismus gebunden; dessenungeachtet gehören diese Bestrebungen zum wichtigen Vorgang der Wahrheitserkenntnis durch den Menschen. Trotz aller Windungen, in denen unsere theoretische Reflexion verlief, und obwohl man zahlreiche Theorien, die man früher als richtig ansah, wieder ausschied, bleibt unsere heutige Kenntnis der Natur ein beredtes Zeugnis der Geisteskraft des *homo sapiens*. Und unsere Generation erlebt in der Entwicklung der Wissenschaft eine außerordentliche Beschleunigung, die man als die Krönung dieser Dynamik betrachten kann. Übrigens wird diese Beschleunigung der Entwicklung die psychologische Akzeptanz der neuen Entdeckungen der Wissenschaft und der daraus resultierenden Veränderungen im Weltbild kaum erleichtern. Während vor hundert Jahren viele Naturwissenschaftler der Zeit Darwins davon überzeugt waren, daß das Weltall höchstens seit sechstausend

Jahren bestehe, schildert die jetzige relativistische Kosmologie zwanzig Milliarden Jahre der kosmischen Evolution im Detail. Im Lauf eines Jahrhunderts hat sich die Erde, die Heimat des Menschen, in dem sich ausdehnenden Universum der Galaxien, Quasare und der Räume, die leerer sind als die, welche Pascal beängstigten, als ein kleiner provinzieller Planet herausgestellt.

Das Ungestüm, mit dem die wissenschaftlichen Entdeckungen durchgeführt wurden, hat ihre richtige Rezeption durch die Gesellschaft schwierig gemacht. Unter den Forschern, deren Bestrebungen sich nicht auf eine pragmatische Verwendung der Wissenschaft beschränken, machten einige nach einer anfänglichen Periode des Fasziniertseins ein Stadium der Enttäuschung durch, worin sie wissenschaftliche Werte und humanistische Werte einander entgegensetzten. Bei diesen Entgegensetzungen läßt man allzuoft den Umstand außer acht, daß die Wissenschaft selbst ein Erzeugnis des menschlichen Verstandes ist und daß die durch sie entdeckte Wahrheit für den Menschen einen grundlegenden Wert hat. Antiwissenschaftliche Auffassungen einzureden ist um so leichter, als man sich dabei öfters vager Aussagen bedient wie z. B.: »Die Wissenschaft entmenschlicht, zerstört, entblößt, tötet ...« Solche Formulierungen gehen aus einem Mißverständnis hervor oder sind Anzeichen dafür, daß man von der Wissenschaft sich noch die gleiche Idee macht wie im 19. Jahrhundert, das in ihr das universale Heilmittel sah. Der Wissenschaft vorzuwerfen, sie entwickle keine des Menschen würdige Axiologie, ist ebenso unbegründet, wie wenn man Kunstwerken vorwerfen würde, sie würden den biologischen Hunger nicht stillen.

Nicht die Entwicklung der Wissenschaft und Technik wird das Aufkommen einer menschenwürdigen Axiologie ermöglichen, denn um zu einer solchen zu gelangen, muß man auf eine harmonische Koordinierung der humanistischen und der wissenschaftlichen Kultur hinarbeiten. Die für die Kultur negativen Konsequenzen, welche die Entwicklung der Wissenschaft nach sich zieht, hängen nicht mit deren Wesen zusammen, sondern stammen aus einer schlechten Verwendung der Ergebnisse der Wissenschaft durch eine Gesellschaft, welche die positivistische Illusion hegt und davon überzeugt ist, daß die Entwicklung der Wissenschaft ohne weiteres alle alten Probleme ausschalten werde.

In einer Zeit, wo der Mensch mehr und mehr versucht ist, sich ins Irrationale zu flüchten und sich vom parawissenschaftlichen Denken einnehmen zu lassen, hat das christliche Denken in der Bewertung der Wissenschaft eine wichtige Rolle zu spielen. Um diese Bewertung vornehmen zu können, muß man vor allem die wissenschaftliche Reflexion auf die Wahrheit hinorientieren. Selbst wenn man sich in zahlreichen Bereichen der wissenschaftlichen Reflexion nicht des Begriffs »Wahrheit« bedient, stellt man darin die vorrangigen Prinzipien der wissenschaftlichen Hypothesen auf, Prinzipien, welche die tatsächliche Entwicklung der Forschungsprogramme zu erleich-

tern haben und damit dem Wahrheitsbegriff im klassischen Sinn nahebleiben. Unabhängig von den Sympathien, die man dieser oder jener Schule, diesem oder jenem Forschungszentrum entgegenbringen mag, ist es das Vorhandensein dieser Prinzipien, das es ermöglicht, die wahre Wissenschaft von parawissenschaftlichen Aussagen wie die von Łysenko oder von Alfred Rosenberg zu unterscheiden.

Aus der Sicht der christlichen Axiologie wird die innere Ausrichtung der Wissenschaft auf die Entdeckung von Teilwahrheiten als wichtiger betrachtet als die eventuellen praktischen Anwendungen der Wissenschaft. In der Wertlehre des Evangeliums, wie sie beispielsweise in der Bergpredigt zum Ausdruck kommt, gilt der objektive Wert gewisser Haltungen und Verhaltensweisen mehr als ihre Rezeption durch die Gesellschaft oder ihre praktischen Konsequenzen. Als eine Bekundung dieser Wertlehre kann man auch die christliche Wertschätzung der Kontemplation oder des solitären Leidens betrachten, selbst da, wo diese nicht zu feststellbaren praktischen Konsequenzen führen. Das gleiche Prinzip des Vorrangs des objektiven Werts gegenüber der Pragmatik gebietet, den objektiven Wert einer echten wissenschaftlichen Reflexion anzuerkennen, unabhängig von den Zwecken, zu denen der Mensch, der sich ihrer bedient, sie gebrauchen wird. Mißbräuche durch den Menschen dürfen nicht als Vorwand dienen, um die Wissenschaft selbst abzulehnen. Sonst könnte man ebensogut jeden anderen Wert ablehnen, da sich jeder vom Menschen mißbrauchen läßt.

Die gleichen axiologischen Kriterien, welche die theoretische Reflexion charakterisieren, die in den wissenschaftlichen Forschungen den Prinzipien des Objektivismus untersteht, ergeben sich auch aus der Haltung Marias, die zu Füßen des Meisters andächtig auf ihn lauscht. Ihre Haltung wird von Christus gebilligt, ungeachtet der Probleme und Erfolge Marthas, der pragmatischen Frau. Der andächtigen Kontemplation Marias gleichend, stellt die wissenschaftliche Reflexion der Theoretiker auf der Wahrheitssuche einen objektiven Wert dar, der vom Reichtum unserer Geisteskultur zeugt. Im Lauf der dreihundert Jahre der Koexistenz des christlichen Denkens mit der modernen Wissenschaft haben die von beiden Seiten vorgenommenen Simplifizierungen und gehegten Illusionen die objektive Einschätzung der gemeinsamen Ziele bei der Wahrheitssuche oft behindert. Zum Rang von Sinnbildern erhoben, stärkten die individuellen Konflikte die überkommene Idee, daß zwischen der Religion und der Wissenschaft von deren Wesen her ein Konflikt bestehe. Diese von der mythischen Epik des Positivismus entwickelten Ideen förderten auch das Mißtrauen, das die Vertreter des christlichen Denkens und die der exakten Wissenschaften einander entgegenbrachten. Man kann die traurigen Folgen dieses Mißtrauens und dieser Vorurteile an den Lücken ersehen, die u. a. die christliche Reflexion über die Natur kennzeichnen. Man kann auch als Beispiel die unzulängliche Ausarbei-

tung der These von der Immanenz Gottes in der Natur anführen, eine These, die doch für den christlichen Theismus elementar ist. Als die naive Vorstellung von den empyreischen Himmeln gescheitert war, betrachtete man sowohl den Pantheismus Spinozas als auch den Deismus der Rationalisten als Gefahren für die klassische christliche Lehre. Man ist dann der Gefahr auf die leichteste Weise ausgewichen: man vermied es einfach, die heiklen Fragen anzufassen. So wird auch heute noch der Gott der Philosophen als der transzendente Beweger, als die außerweltliche große Vernunft dargestellt und nicht als der, der »die Nieren und Herzen erforscht«, als der nahe Gott, der um unser Daliegen und unser Aufstehen weiß (vgl. Ps 139,1-2).

Infolge der Trennung zwischen der modernen Wissenschaft und dem christlichen Denken ist die biblische Grundwahrheit der Immanenz Gottes in der Natur an den Rand verwiesen und auf ein paar vage Formeln verkürzt worden. Und doch erscheint in der Sicht des Evangeliums die ganze Natur als der Bereich, worin die Wahrheit über Gott zu entdecken ist. In der von Christus selbst gelehrten Epistemologie sind die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes, der Weinstock und der Feigenbaum Zeichen, die uns eine tiefe, unsichtbare Wirklichkeit offenbaren. Das Erlebnis des Sturms auf dem Meer, die Waschungen in den Wassern des Jordans, die dunkle Nacht auf dem Feld bei Bethlehem wiesen eine theologische Dimension auf, die es der göttlichen Wirklichkeit ermöglichte, in das gewöhnliche Dasein des Menschen einzubrechen und in den natürlichen Ablauf der Ereignisse eine neue Schönheit hineinzubringen. Diese Sicht ist, mitsamt den naiven Verquickungen der Physik und der Theologie des 17. Jahrhunderts, verlorengegangen. Während die Vertreter des Materialismus sich das Recht anzumaßen begannen, sich zu Wortführern der Wissenschaft zu machen, verteidigten die christlichen Denker veraltete Lösungen oder umgingen umstrittene Themen. Seit der Umwälzung durch Einstein und Planck hat man begonnen, die positivistischen Auffassungen über die Wissenschaft aufzugeben. Im neuen Geistesklima sagt man, daß die Materie selbst entmaterialisiert ist und daß die in der Sprache der Physik ausgedrückten Symmetrien und Gesetze die seltsame Realität des kosmischen Logos aufscheinen lassen.[13] In diesem Klima sucht man auch nach neuen Mitteln, um die Wahrheit der Immanenz Gottes zum Ausdruck zu bringen. Auf diesem Gebiet wurden die ernsthaftesten Aussagen von Vertretern des neoklassischen Theismus geliefert, welche die Ideen von A. N. Whitehead und Ch. Hartshorne weiterentwickeln.

13 Vgl. H. R. Pagels, The Cosmic Code. Quantum Physics as the Language of Nature. Toronto 1982.

Wahrheit und Evolution

Von Reinhard Löw

Es gilt heute für das sog. allgemeingebildete Bewußtsein als eine Trivialität, daß zur Erklärung der natürlichen Phänomene einschließlich allen Lebens ebenso wie zur Erklärung der gesamten menschlichen Wirklichkeit keine anderen denn physische Prinzipien erforderlich sind. Zwar sind die Prinzipien verschieden – für die Quantenphysik benötigt man andere als für die Verhaltensforschung –, gemeinsam ist ihnen allen, daß sie einen Rückgriff auf »Hyperphysisches«, sei es nun Metaphysik oder Religion genannt, weder erfordern noch erlauben.

Die »wissenschaftliche« Erklärung der Wirklichkeit – ansatzweise bereits im antiken Materialismus, ausgearbeitet später in der französischen Aufklärung – hat dann seine wirkungsmächtigste Stütze durch die Evolutionstheorie Darwins erhalten. In ihr, so schien es, verlor der Mensch endgültig seinen Rang als Krone der Schöpfung, und all das, was ihn über die Tiere hinausgehoben hatte – Vernunft, Sittlichkeit, Kunst, Glaube – wurde in der Folge nur noch als spezielle und funktional erklärbare Phänomene einer bestimmten Spezies angesehen. Molekularbiologie und Verhaltensforschung in unserem Jahrhundert bekräftigten die These von der natürlichen Erklärbarkeit noch weiter; ihr entspricht die Weltanschauung des Evolutionismus, jene genannte des »allgemeingebildeten Bewußtseins«, die die Medien, auch den Unterricht und die Erziehung von der Volksschule bis zur Universität beherrscht, kurzum: als die Wahrheit gilt.

Exakt an dieser Stelle – daß etwas als wahr gilt – ergibt sich freilich ein Problem, das dem aufgeklärten Evolutionismus als Pfahl im Fleische steckt. Der nicht-aufgeklärte dogmatische Materialismus und frühe Evolutionismus hatte sich einfach für wahr erklärt und dekretiert, daß alle Menschen, die diese Wahrheit nicht als Grundwahrheit zugäben, in der »wissenschaftlichen« Diskussion nicht mitzureden hätten. So einfach will man es sich heute nicht mehr machen, jedenfalls nicht in der Öffentlichkeit: wenn nämlich alle Phänomene der Wirklichkeit tatsächlich natürlich erklärbar sind, dann muß dies auch für das Phänomen »Wahrheit« gelten. Und so ergibt sich das Problem: wie ist es wissenschaftlich (evolutionistisch) erklärbar, daß es zu »Wahrheit« kommt, und zwar im Bereich der Sinne (der »Wahr«-nehmung) wie in dem der Begriffe, Sätze, Theorien? Der Lösung dieses Problems gilt neuerdings eine ganze Disziplin, die »Evolutionäre Erkenntnistheorie«[1]

1 Aus der Menge der Publikationen besonders hervorzuheben sind: G. Vollmer, EE. Stuttgart ^{3}1985; R. Riedl, Biologie der Erkenntnis. Berlin 1980; H. v. Ditfurth, Der Geist fiel nicht vom Himmel. Hamburg 1976; K. Lorenz / F. M. Wuketits (Hrsg.), Evolution des Denkens. München 1983.

(richtiger wäre: »Evolutionistische Erkenntnistheorie«), im folgenden EE genannt, deren Grundaussagen sich allerdings auch schon im 19. Jahrhundert finden, bei Fries etwa oder bei H. Spencer.

Die EE sieht das Phänomen Wahrheit zunächst im Kontext der Sinnesleistungen von Organismen. Im Verlauf der Evolution haben sich diese gemäß den Prinzipien Mutation und Selektion immer besser den realen Strukturen der Außenwelt angepaßt, von den Reiz-Reaktions-Schemata z.B. bei Einzellern bis hin zum zentralnervösen Erkenntnisapparat höherer Säuger. »Der Affe«, schreibt der englische Biologe Simpson, »der keine realistische Wahrnehmung von dem Ast hatte, nach dem er sprang, war bald ein toter Affe und gehörte nicht zu unseren Vorfahren«.[2] Etwas sehend erkennen bedeutet demgemäß »Außenweltsimulation«, d. h. Umsetzung von Außenwelt in die Innendimension des Organismus durch einen Erkenntnisapparat (hier: Auge), der vernetzt ist mit dem »ratiomorphen Weltbildapparat«, dem Gehirn.[3]

Beim Überschritt zum menschlichen Denken ergibt sich nichts prinzipiell Neues.[4] Nur die Philosophen, vor allem Kant, seien einer Täuschung erlegen, wenn sie Kategorien als *a priori*, vor aller Erfahrung liegend, annahmen. In Wirklichkeit, so K. Lorenz, handle es sich um evolutionistisch erklärbare *Aposteriori*, die sich durch ihre Tauglichkeit fürs Überleben als Informationsmuster im Gehirn herausgebildet haben. Diese These wird in der EE gewöhnlich demonstriert anhand der Kausalitätskategorie: das Denken im Schema von Ursache und Wirkung habe sich im Verlauf der Evolution (schon bei menschlichen Vorformen) als jedem anderen Denken überlegen herausgebildet, weil es die Realstruktur der Außenwelt treffender (überlebensdienlicher) wiedergebe als alle anderen Denkbarkeiten. So müsse nun die Logik des gesamten menschlichen Denkens aufgefaßt werden: als allmähliche Anpassung an die außenweltliche Realität, und zwar an die gewöhnliche, alltägliche Erfahrungswelt (den »Mesokosmos«), für welche die Kategorien tatsächlich taugen, obwohl sie im Mikrokosmos (Quantenphysik) oder Makrokosmos (Astrophysik) dann versagen. Sie sind also nur »gut bewährt«, nicht »absolut wahr«.

Diese Argumentation im Zusammenhang der Kausalitätskategorie eignet sich besonders gut, um die Grenzen der EE aufzuzeigen. In der logischen Analyse erhält man nämlich folgende Struktur.[5]

---

2 Zitiert nach Vollmer (Anm. 1).

3 Die Terminologie ist entnommen K. Lorenz, Die Rückseite des Spiegels. München 1973.

4 Die fiktive Dimension, in welcher gedacht werden konnte, bevor gehandelt werden mußte, gilt als nichts denn ein (wenn auch bedeutender) selektionstheoretischer Vorteil. Es ist keine prinzipielle Änderung.

5 Für eine weitergehende Kritik vgl. R. Löw, Evolution und Erkenntnis. Zur Tragweite der EE in philosophischer Absicht. In: Lorenz/Wuketits (Anm. 1), S. 331-360.

1. These: Die Außenwelt ist kausal strukturiert.
2. These: Durch Anpassung an diese Realstruktur bildet sich im ZNS die Kategorie Kausalität.
3. These: Diese Anpassung ist selbst ein naturgesetzlich-kausaler Vorgang.

Diese drei Thesen als ausreichend für eine Erklärung der Kausalitätskategorie aufzufassen, zeugt allerdings nur von mangelhaftem Denken, denn entweder wird dasjenige, was bewiesen werden soll, bereits vorausgesetzt, oder der Begriff »kausal« wird durchgehend äquivok verwendet. Die erste These ist in Wirklichkeit ja die philosophisch strittige: was diese Behauptung bedeuten soll, daß die Außenwelt real kausalstrukturiert ist? Der Vertreter der EE nennt das »einfach wahr«. Aber mit welchem Recht?

Denn er selbst verwendet dabei doch nur *seine* Denkkategorie »Kausalität« und *interpretiert* damit das Außen, sagt also gerade *nichts* Objektives über die Außenwelt aus. Genau dasselbe gilt für die dritte These: auch hier gibt das Denken der EE vor, es könne außerhalb seiner selbst treten und sich als *kausal angepaßt* beobachten. Auch hier ist die *Wahrheit* der natürlichen Erklärbarkeit von Kausalität stillschweigend vorausgesetzt. Die zweite These schließlich deckt die Grenzen dieses Erklärungsansatzes am schonungslosesten auf: wie bei den Sinnesleistungen soll auch das begriffliche Denken durch einen Umsetzungsvorgang von Außen- in Innenstrukturen erklärt werden. Aber was heißt hier »innen«? Das Gehirn eines Menschen ist doch für den Vertreter der EE auch nur ein »Außen«; die Abgrenzung durch die Haut o.ä. ist keine ontologische, sondern eine heuristische Grenze! »Sehen« wird als »Simulation der Außenwelt« aufgefaßt. Nur: »Außenweltsimulation« – das kann ein Fotoapparat, das kann eine Fernsehkamera auch und vielleicht besser. Nur *sehen* können sie doch nicht!

Die Dimension, die in der Erklärung des Sehens und anderer Sinnesleistungen genau wie der des Denkens in der EE ausgeklammert wird, ist die der Subjektivität und der Spontaneität. Das ist kein Zufall, es liegt dem ganzen weltanschaulichen Evolutionismus zugrunde. Denn die Naturwissenschaft – das ist ihr gutes Recht – beschäftigt sich mit dem Positiv-Faktischen, mit dem, was gemäß der Naturgesetze der Fall ist. Aber es gibt nicht nur solch Positiv-Faktisches. Lebendigkeit z.B. bedeutet nicht nur Faktizität, Materialität, sondern im Unterschied dazu auch Spontaneität, Selbstzentriertheit, Subjektivität, und das heißt, philosophisch gesprochen: Negativität. Das Lebendige hebt *sich* ab gegen das, was es nicht ist; dem Lebendigen gehört seine Grenze selber, es geht ihm um *sein* Leben. Wenn der Evolutionismus erklärt, wie es vom Nicht-Lebendigen in der Evolution zum Lebendigen kommt, dann definiert er am Anfang Leben als Stoffwechsel plus Reproduktion plus Mutabilität. Unter dieser Voraussetzung können dann chemische Theorien zur Erklärung herangezogen werden. Alle anderen genannten

Lebensphänomene werden ausgeklammert – aber damit sind sie nicht erklärt! Sie stehen in Wirklichkeit zum evolutionistischen Weltbild quer, weil der Begriff des substantiellen Lebendigseins von einer Welt der passiven Materie aus prinzipiell nicht zu begreifen ist.

Diese Argumentation am Beispiel des Lebens läßt sich für das Erkennen analog durchführen. Auch hier wird Erkennen einfach als Außenweltsimulation definiert, damit hinterher die Begriffe der Physik und Biologie ausreichen, um die Sinnesleistungen zu erklären. Auch die Erklärung des Denkens folgt schließlich diesem Schema, wenn die Analogie auch am verstecktesten ist, weil die Äquivokation innerhalb des Denkens selber auftritt. Das Denken der EE ergreift nämlich Partei für das Nicht-Denken, und es tut das – natürlich – denkend. Das Denken der EE beansprucht, etwas Wahres, Erklärendes auszusagen über das Denken im allgemeinen, wobei der allgemeine Inhalt *dieser* Wahrheit der EE gerade darin besteht, daß das allgemeine Denken prinzipiell nicht wahr sein kann, sondern nur wahrscheinlich oder wahrähnlich. Anders ausgedrückt: die EE als Theorie ist ein Produkt menschlichen Denkens. In der philosophisch entscheidenden Frage, wie sie sich selbst im Blickwinkel ihrer eigenen Theorie ausnimmt, hat sie prinzipiell drei Möglichkeiten:

1. Die EE könnte für ihre inhaltlichen Aussagen, d.h. ihre natürlichen Erklärungen aller Weltvorkommnisse Wahrheit beanspruchen. Dann ist sie selbst ein solches natürliches Weltvorkommnis, ein Informationsmuster, das einige besondere Gehirne zuerst befallen hat und sich nun ausbreitet wie ein Virus (so argumentiert z. B. R. Dawkins[6]). Mit Wahrheit hat die EE dann allerdings nichts zu tun. Sie ist nur der im wissenschaftlichen Kleid herausgeputzte und gigantisch verbreiterte Satz des Kreters, der sagt: alle Kreter lügen. Wenn der Satz wahr ist, ist er gelogen, ist er aber gelogen, dann ist er wahr.

2. Die EE könnte für ihre Thesen nicht Wahrheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit, Wahrähnlichkeit oder »gute Bewährtheit« beanspruchen. Diese Auffassung täuscht vor, als könnte man von Wahrscheinlichkeit sprechen ohne Annahme einer Wahrheit, *in bezug worauf* von einer besseren oder schlechteren Wahrscheinlichkeit die Rede sein kann. Von 95 v.H. Wahrheit zu sprechen und so zu tun, als sei das eine besonders bescheidene, selbstkritische Art von Behauptung, während derjenige, der Wahrheitsansprüche stellt, unbescheiden und dogmatisch sei: das ist in Wirklichkeit ebenso unbescheiden wie dumm. Denn erstens wird nicht begriffen, daß damit die Frage des 95 v.H. *wovon* noch nicht beantwortet ist, und zweitens heißt das im Klartext, daß allen anderen bestritten wird, sie könnten mehr wissen als dieser eine

6 R. Dawkins, Das egoistische Gen. Berlin 1978; vgl. dazu R. Löw, Leben aus dem Labor. München 1985, S. 45-76.

Bescheidene. Dabei könnte eine solche These den Rang der Aussage eines Dummen über die Möglichkeit des Wissens von Gescheiten haben. Natürlich ist es dem (menschlichen) Bewußtsein eigen, theoretische Wahrheitsansprüche nur stellen und nicht definitiv und für immer einlösen zu können – deswegen heißt der Streit um sie ja auch immer noch Philosophie und nicht Wissenschaft vom Wissen –, aber die Möglichkeit von Philosophie zu leugnen *und* zugleich philosophische Ansprüche zu stellen, das ist unlauter. Denn »daß es nur 95 v. H. der Wahrheit gibt«: *dieser* Satz soll ja 100 v.H. wahr sein?! Eben diese Argumentation findet sich übrigens auch in der Ethik, wenn gefordert wird, wir sollten auf alle substantiellen Überzeugungen verzichten, bevor wir mit der ethischen Debatte beginnen. Schon Nietzsche hat erkannt, daß die Forderung, auf alle Überzeugungen zu verzichten, selbst einer sehr starken Überzeugung entstammt: daß dieser Verzicht nämlich die Welt verbessere. Aber über diese Überzeugung dürfe natürlich nicht diskutiert werden.

Diese Einsicht übertragen auf die EE ergibt das nämliche Resultat: die Forderung, von der Wahrheit Abschied zu nehmen und nur noch von Hypothesen und ihrer naturwissenschaftlichen Bewährung zu sprechen, entstammt der sehr starken und aller Diskussion entzogenen Überzeugung, daß der Evolutionismus wahr ist einschließlich seines Teilbereiches EE. Das erklärt dann auch die »Bescheidenheit«, mit der die EE als »dritte kopernikanische Revolution« (Hoimar von Ditfurth) in philosophischen Fachzeitschriften wie dem »Spiegel«, dem »Stern« und der »Zeit« bezeichnet wird, oder die »Bescheidenheit« von Rupert Riedl, der in der EE die definitive Lösung uralter Rätsel der Vernunft sieht, derer »der Realität, des Schließens, von Kausalität, Raum und Zeit, der kantischen a priori der reinen Vernunft und des Zweckes«[7]. In einer Fernsehsendung des ORF 1986 erreichte die »Bescheidenheit« ihren Höhepunkt: die Politiker bräuchten nur die EE zu lesen und zu lernen, und dann gibt es keinen Atomkrieg und kein Tschernobyl, keine Hungersnot und keine Inquisition . . .

3. Mit den letzten Sätzen ist schon angedeutet, daß die zweite Möglichkeit der Selbsteinschätzung der EE als nur »wahrscheinlich« angesichts der hinter ihr stehenden massiven Überzeugungen nur eine Koketterie ist, besser: ein Ritual vor Poppers »Logik der Forschung«. Denn als Theorie erhebt die EE natürlich einen Wahrheitsanspruch, und das ist auch gar nichts Schlimmes, das tun alle Theorien. Das Problem ist nur: in welchen Bereich gehört diese Theorie? In die Naturwissenschaft, in die Philosophie, in die Wissenschaftstheorie? Erstaunlicherweise haben alle drei Gebiete gründlich abgewunken.[8]

---

7 Riedl (Anm. 1), S. 8.

8 Vgl. R. Spaemann/R. Löw (Hrsg.), Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis. Weinheim (ACTA HUMANIORA) 1984 = CIVITAS-Resultate Band 8.

Da nicht nur philosophische, sondern auch weltanschauliche Thesen vorgetragen werden, kann sie nicht Naturwissenschaft sein. Da die philosophischen Thesen der Diskussion («Annahmen, die einfach wahr sind«)[9] entzogen sind, ist die EE nicht philosophisch, sondern ein Dogmatismus schlechter Metaphysik (Odo Marquard). Für die Wissenschaftstheorie hat Wolfgang Stegmüller ein klares Veto eingelegt.[10]

Also was ist die EE dann? Neuerdings ist die Rede von einem »Forschungsprogramm« (was immer das sein mag), das sich zum Ziel setzt, die biologischen Grundlagen von Erkennen und Denken zu klären. Daran wäre gar nichts mehr zu kritisieren – wenn nicht gleichzeitig der weltanschauliche Anspruch aufrechterhalten bliebe, daß definitiv die genannten alten Rätsel der Vernunft bereits gelöst und alle Weltvorkommnisse im Prinzip lösbar seien. Ginge es wirklich nur um Bedingungen des Erkennens (der Erkenntnisarten, ohne Äquivokationen!) bis hin zum Denken, dann sollte man sich des philosophischen Grundsatzes erinnern, daß die Bedingungen niemals das Bedingte hervorbringen, der Marmor nicht die Statue, der Nerv nicht den Gedanken, der Evolutionismus nicht die Wirklichkeit.

Die EE versucht, das Verhältnis von Evolution und Wahrheit von der Evolution aus zu denken. Sie will einen »biozentrischen Standpunkt einnehmen«. Was sie dabei erstens nicht realisiert, ist, daß »einen Standpunkt einnehmen« bereits wieder »denken« heißt, also: vom Menschen ausgehen und nicht von der Natur. Zweitens realisiert die EE nicht, daß sie selbst ebenso wie die »große« Evolutionstheorie vom Urknall bis zu uns jetzt hier zunächst ein Produkt des Denkens ist, entworfen zur Interpretation bestimmter Sachverhalte. Schon bei der Konstituierung der »Sachverhalte« gehen so viele unausdrückliche Voraussetzungen in die Theorie ein (gemäß der sog. »Theoriebeladenheit der Fakten«), daß von einem »objektiven Weltbild des Evolutionismus« von Anfang an nicht die Rede sein kann, von seinen späteren, meist materialistischen Zusatzannahmen ganz zu schweigen.[11]. Zwar steht also die EE im uralten Traditionszusammenhang der *noesis noesiōs*, dem Versuch, das Denken zu denken. Ihre Lösung des Problems besteht allerdings darin, denkend den Wahrheitsbezug des Denkens abzuschaffen. Bildlich gesprochen: Münchhausen tunkt sich am Schopfe in den Sumpf.

9 K. Lorenz. In: Lorenz/Wuketits (Anm. 1), S. 102.

10 W. Stegmüller. In: Spaemann/Löw (Anm. 8), S. 5-34.

11 Vgl. R. Spaemann/R. Löw/P. Koslowski (Hrsg.), Evolutionismus und Christentum. Weinheim (ACTA HUMANIORA) 1986 = CIVITAS-Resultate Band 9.

Gibt es Wahrheit in den Medien?

Von Otto B. Roegele

Der respektlose Volksmund hat seit langem eine Antwort auf diese Frage. Um von einem Menschen auszusagen, daß er besonders übel mit der Wahrheit umgehe, bedient er sich eines Vergleichs aus der Welt der (alten) Medien: »der lügt wie gedruckt«. Dahinter steht nicht nur die Erfahrung, daß vieles, was im Druck erscheint, nicht stimmt; es schwingt auch einige Bewunderung mit für die gekonnte, vielleicht perfekte Art des Lügens. Der Mensch, von dem die Rede geht, er lüge wie gedruckt, lügt so, daß man ihm zunächst einmal Glauben schenkt, wie man es mit so schön und lesbar Gedrucktem zu halten pflegt.

Derselbe Volksmund hält allerdings auch die Formel für gegenteilige Bewertungen bereit. Äußert jemand Zweifel an einer Information, so wird ihm gerne erwidert: »Aber es hat doch in der Zeitung gestanden!« Die jüngere und noch vorwurfsvollere Version dafür lautet: »Das kam doch im Fernsehen, ich habe es mit meinen eigenen Augen gesehen!« Hier wird der Umstand, daß eine Information durch ein Medium verbreitet wurde, als Beweis für deren Wahrheitsgehalt angenommen. In der Tat: Wie kann etwas nicht stimmen, was sich ans Licht der Öffentlichkeit traut, was von vielen wahrgenommen werden muß?

Die Ambivalenz, die sich in den Gemeinplätzen volkstümlicher Rede kundtut, kommt dem Bedarf an Bestätigungssprüchen im alltäglichen Gespräch sehr zugute. Solche Redewendungen beziehen einen großen Teil ihres Gebrauchswertes daraus, daß sie nicht zum vollen Preis gehandelt werden müssen, weil alle Beteiligten, Sprecher wie Hörer, unterschwellig auch an die jeweils entgegengesetzte Weisheit »denken« und so für Relativierung sorgen. Trotzdem darf man nicht übersehen, daß hinter der Banalität dieser abgenutzten Floskeln ein ernstes Problem steht, nämlich das der Aufnahme, des Transports und der Verbreitung wahrer Information durch die technischen Medien.

Zur Größenordnung des Problems

Die Frage, wieweit die Kommunikationsmedien imstande sind, wahrheitsgemäße Information zu vermitteln, war noch nie so wichtig wie heute. Zu keiner früheren Zeit erfuhr der Mensch einen so großen Anteil dessen, was er überhaupt erfährt, nicht aus primärer Sinneswahrnehmung oder mündlicher Belehrung, sondern aus den akustischen und optischen Botschaften techni-

scher Apparate. Das Bild von der Welt, das der Zeitgenosse sich aufbaut, wird entscheidend bestimmt durch die Inhalte und die Präsentationsformen dieser Botschaften.

Dieser Einfluß der technischen Medien, zumal des Fernsehens, setzt sehr früh ein. »Man kann damit rechnen, daß schon die 3- bis 6jährigen bei uns 5 bis 6 Stunden in der Woche vor der Mattscheibe sitzen. Sie haben runde 1200 Stunden Fernsehen hinter sich, wenn sie in die Schule kommen. In den Jahren danach erhöht sich die Zahl der Fernsehstunden nochmals, ehe sie dann bei den 13- bis 14jährigen zugunsten der Tonmedien ein wenig zurückgeht; die 7- bis 9jährigen sehen wöchentlich im Durchschnitt mehr als 10 Stunden fern, die 10- bis 13jährigen sogar mehr als 12 Stunden.« Dies stellte der damalige bayerische Kultusminister Hans Maier auf Grund von Untersuchungen, die in den siebziger Jahren angestellt wurden, fest,[1] und man muß annehmen, daß sich die heutige Situation nicht zum Besseren verändert hat. Um seine These »Medien als Miterzieher« zu unterstreichen, fügte der Autor hinzu: »Dagegen liegt der Zeitaufwand für Hausaufgaben durchweg niedriger, und erst recht die Zeit fürs Lesen: 5500 Stunden Fernsehen hat man für die 13jährigen errechnet; ihnen stehen 3140 Stunden Hausaufgaben gegenüber und 300 Stunden Lesen.«

Die schwierige Lage der natürlichen Erzieher, der Eltern, und der von Amts wegen bestellten Erzieher, der Lehrer, gegenüber den »Medien als Miterziehern« kann hier nicht erörtert werden. Was zu zeigen war, ist ein Teilaspekt der Frage, wie heute »Weltbilder« entstehen. Die Verschiebung der Machtverhältnisse ist offensichtlich, die Konsequenzen müssen beträchtlich sein, sie sind aber nur wenig geklärt. Die Lebenserfahrung zeigt, wie schwer es im Einzelfall zu sein pflegt, der Attraktion des Bildschirms ein anderes Angebot entgegenzustellen. Allerdings erleichtert sich auch manche Erklärung; fragten sich ehedem die Eltern bei erstaunlichen Äußerungen der Sprößlinge: »Wo haben die Kinder das wohl her?«, so können sie heute in der Regel davon ausgehen, daß vom Fernsehgerät Abgenommenes reproduziert wird. Doch das ist nur ein schwacher Trost.

Als weiterer Indikator für den Einfluß der technischen Medien gilt die Glaubwürdigkeit, die ihnen in der Einschätzung der Bevölkerung zugemessen wird. Seit Jahren hält sich das Fernsehen an der Spitze der Skala, ungeachtet aller Skandale und Affairen, in die nicht wenige seiner Verantwortlichen verstrickt sind. Die Ursachen solchen Zutrauens sind wohl auf verschiedenen Ebenen zu suchen. Es gibt Leute, die sich nicht ausreden lassen, daß der Nachrichtensprecher der »Tagesschau« die Richtlinien der

1 In: »Kommunikation im Wandel der Gesellschaft«, hrsg. v. Erhard Schreiber u. a., Konstanz [2]1985, S. 97.

Bonner Politik bestimme; der »öffentlich-rechtliche Rundfunk« hat es in vier Jahrzehnten Nachkriegsdemokratie nicht fertiggebracht, ganz aus dem Schatten des Obrigkeitsstaates herauszutreten, ein später Triumph Hans Bredows. Es gibt andere Leute, die von der Anstrengung, fernzusehen und zugleich fernzuhören, so stark in Anspruch genommen werden, daß sie zu keiner darüber hinausgehenden Leistung imstande sind. Sie nehmen die Botschaft auf, wie sie kommt und wie sie sie verstehen können – was oft genug nur sehr unvollkommen der Fall ist. Und schließlich gibt es Leute, die von »Bild« nur die Schlagzeilen lesen und sich den Informationen des Fernsehens hingeben, weil sie sie unterhaltsam finden, nichts weiter.

Wie gedankenlos das Phänomen Fernsehen gemeinhin aufgefaßt wird, verrät schon das Wort. Es geht ja gar nicht um Fern-Sehen allein, es wird auch der Gehörssinn benötigt. Und der Benutzer dieses Gerätes sieht eigentlich gar nicht fern in der Weise, daß er sein Auge auf einen Gegenstand richtet, den er auswählt; es wird ihm vielmehr etwas gezeigt, das andere für ihn auswählen. Im Wort Fernsehen steckt die Illusion einer Erweiterung des Sinnesapparates. In Wirklichkeit wird eine technische Prothese benutzt, die fremdbedient wird. Vielleicht wäre »Fernzeigen« richtiger als Fernsehen, jedenfalls würde ein Begriff dieser Art eher darauf aufmerksam machen, wie fundamental sich Sehen von Fernsehen unterscheidet.

Mit alledem hängt die gefährlichste Täuschung, die das Fernsehen evoziert, zusammen: die des Dabeiseins, des Miterlebens, der Authentizität des Eindrucks. Welche Wirkungen hervorgebracht werden, läßt sich in wissenschaftlichen Untersuchungen nur sehr schwer und stets nur in Bezug auf einzelne Sektoren ermitteln. Als sicher kann gelten, daß bei den audiovisuellen Medien die affektiven Elemente zuverlässiger übertragen und länger festgehalten werden als die diskursiv-rationalen. Was eine Person auf dem Bildschirm gesagt hat, wird so rasch vergessen wie das, was eben die Nachbarin gesagt hat; ob sie gut oder böse, wütend oder freundlich, sympathisch oder abstoßend war, wird dagegen über Wochen und Monate unvermindert stark behalten – ein Sachverhalt, der die Dramaturgie der amerikanischen Fernsehserien bestimmt und deren Erfolg überhaupt erst ermöglicht.

Die Erforschung von Medienwirkungen erwies sich im Lauf der letzten Jahre als ein immer komplizierter werdendes Geschäft. Sowohl die frühere These von der »Allmacht der Medien«, die sich auf Le Bons Vorstellungen von einer »Psychologie der Massen« berief, wie die (von manchen Verantwortlichen als Alibi hochgeschätzte) Annahme einer nahezu vollständigen »Ohnmacht der Medien«, die aus mancher Forscher-Enttäuschung resultierte, mußten als unzulänglich und zu pauschal aufgegeben werden. Heute wird ein großer Unterschied postuliert zwischen kurzfristigen und langfristigen Wirkungen von Massenmedien, zwischen emotionalen und kognitiven Einflüssen und zwischen den Wirkungen, die einzelne Botschaften des

Mediums auslösen, und anderen, die durch das Medium selbst, seine Rolle im Alltagsleben und seine spezifischen Darstellungsweisen hervorgebracht werden.

Über die Möglichkeit der »wahren Nachricht«

Zeitungen enthalten mancherlei, vom Fortsetzungsroman bis zu Privatanzeigen, das mit »öffentlicher Meinung« wenig zu tun hat. In Hörfunk- und Fernsehprogrammen ist der Anteil des Unterhaltenden und Belehrenden noch dominierender. Je stärker die Tendenz wird, auf Publikumswünsche einzugehen und damit Geschäfte zu machen, um so deutlicher wird auch die Neigung, alle Inhalte möglichst unterhaltsam aufzuputzen, ja in Unterhaltung umzuwandeln. Die Druckmedien verweigern sich diesem Verfahren bis zu einem gewissen Grad, doch sind sie nicht ganz davor geschützt. Die »Boulevard-Presse« wendet es schon lange an.

Aber wie steht es mit dem »harten Kern« dessen, was Massenmedien zu übermitteln haben, mit der Nachricht im weitesten Sinne? Die Nachricht ist nicht das Ereignis, sondern dessen Schilderung durch den Berichterstatter, den Reporter, den Journalisten. Sie enthält deshalb zwangsläufig Elemente der Subjektivität, selbst wenn die größtmögliche Treue der Wiedergabe angestrebt wird. Emil Dovifat, als journalistischer Praktiker wie als Publizistikwissenschaftler eine seinerzeit anerkannte Autorität, schrieb dazu:

»Weil die Nachricht eine ›Mitteilung‹ ist, fließt sie durch das Subjekt des Mitteilenden, ist sie den subjektiven Einflüssen dieses Mitteilenden ausgesetzt. Es gibt allerdings Nachrichten, die keinerlei subjektiver Beeinflussung unterliegen, z. B. eine Wasserstandsmeldung, ein Börsenkurs, eine Preisnotierung. Die Nachricht in jedem Falle als eine ›gesteuerte und ausrichtende Meldung‹ zu bezeichnen, hieße, bestimmte, wichtige Nachrichtengruppen einfach auszuschließen. Doch können auch sie auf Grund mannigfaltiger, selbst physiologischer Unvollkommenheiten der Übermittler unabsichtlich verändert werden... Diese Fehler können ganz oder doch nahezu ausgeschaltet werden. Die zweite Fehlerquelle aber beruht auf seelisch-körperlichen Anlagen und ist schwer auszuschalten.«

Eine weitere Fehlerquelle besteht darin, daß in vielen Fällen über Vorgänge berichtet wird und werden muß, die erst begonnen haben, deren Entwicklung und Ende sich noch nicht absehen lassen, die nur sehr partiell erkannt werden können. Der Regelfall der fehlerhaften Information ist nicht die Falschinformation, sondern die ausschnitthafte, unvollständige und daher irreführende Information.

Schließlich wird die Formulierung der Nachricht von der Vorstellungswelt, dem Sprachvermögen und dem Wortschatz dessen, der sie verfaßt, weitergibt, redigiert usw., erheblich beeinflußt; sie hängt damit auch ab von der

gesamten Mentalität der Zeit, der dieser Vermittler angehört, und nicht zuletzt von Auffassungsvermögen und Interessenlage des Publikums, dem sie mitgeteilt werden soll.

Der Vermittler, der »Bote«, der die Nachricht bringt, ist unter den heutigen Bedingungen technischer Mediensysteme in aller Regel nicht mehr eine einzige, leicht identifizierbare Person, auch nicht mehr eine kleine, stabile Gruppe in einer Redaktion. Vom Rechercheur der Agentur, der die Zeugen eines Unfalls oder die Teilnehmer an einer politischen Konferenz ausfragt, bis zum Nachrichtensprecher vor der Kamera oder dem Schlußredakteur der Zeitung, der einer Meldung ihren endgültigen Platz anweist, spannt sich eine Kette von Bearbeitern, die alle mit derselben Nachricht zu tun haben. Auch Agenturen sind Großbetriebe geworden, auf Arbeitsteilung angelegt, auf die Einhaltung genauer Zeitpläne angewiesen, vom Zusammenspiel komplizierter und kostspieliger Teilfunktionen abhängig, zusammengehalten durch die Anerkennung bestimmter Handwerksregeln und Vereinbarungen, die das wechselseitige Arbeitsvertrauen begründen, ohne das es kein Ineinandergreifen der Einzelleistungen gibt.

Informationen, durch Medien vermittelt, sollen aber nicht nur wirklichkeitsgerecht, umfassend und verständlich sein; um die nötige Orientierung bieten zu können, müssen sie überdies der Aufnahmekapazität des Publikums Rechnung tragen. Die nahezu unendliche Komplexität der Wirklichkeit muß durch Auswahl reduziert werden. Zu den wichtigsten und am meisten sachbezogenen Texten, die im Anschluß an das Zweite Vatikan-Konzil entstanden sind, gehört die Instruktion »Communio et progressio«. Aus gutem Grund wendet sie den beruflichen Pflichten des Nachrichtenredakteurs besondere Aufmerksamkeit zu. Es heißt da:

»Es ist schon gemeinhin für den Menschen schwierig genug, die Wahrheit unverkürzt zu sehen und darzustellen. Für den Journalisten kommt hinzu, daß Nachrichten etwas Neues bringen müssen und darum ihrer Natur nach nur das beleuchten, was sich im Augenblick verändert und von aktuellem Interesse ist. Für die Redakteure ergibt sich ein neues Problem: Sie müssen aus der Flut der Nachrichten jene auswählen, die ihrer Meinung nach wichtig sind und öffentliches Interesse finden können. Nachrichten sind folglich Ausschnitte, die ein Ereignis nicht notwendig in seinem ganzen Umfang und in seiner vollen Bedeutung erkennen lassen« (no. 37). Den Nachrichtenredakteuren wird dazu noch auferlegt, »nicht einfach die Tatsachen, wie sie sind, festzuhalten, sondern in ihrer Berichterstattung wichtige Aspekte hervorzuheben, ihre Bedeutung sichtbar zu machen und sie in ihrem Zusammenhang zu beleuchten. So tragen sie (dazu) bei, daß den Rezipienten das ganze Nachrichtengewirr transparent wird. Dann sind diese auch in der Lage, ihre eigenen Urteile und Entscheidungen zum Wohle der Gesellschaft zu fällen« (no. 75).

Ereignisse haben nur dann eine Chance, zu Nachrichten zu werden und als solche beim Publikum Aufnahme zu finden, wenn sie auf Interesse an dem mitgeteilten Ereignis stoßen. Wer diese Regel mißachtet, wer die Ereignisse ohne Rücksicht auf die Publikumsneugier sortiert und darbietet, wer sie etwa lediglich wegen der objektiven Wichtigkeit des Vorgangs (im Rahmen einer in seinem Kopfe bestehenden Prioritätenliste) unter die Leute bringen möchte, läuft Gefahr, daß seine Nachrichten, so wahr und so wichtig sie sein mögen, nicht zur Kenntnis genommen werden. Wer längere Zeit so vorgeht, verscheucht sein Publikum und bringt sich selbst um die Möglichkeit, seine Berufsaufgabe zu erfüllen. In der Regel richtet das Publikum aber nur dann sein Ohr und sein Auge auf eine Nachricht, wenn diese sein Interesse erregt – was immer die Gründe dafür sein mögen –, wenn sie ihm einen Nutzen verspricht, wenn sie seine Neugier weckt. Das sind aber durchaus nicht immer *die* Nachrichten, von denen man bei verständiger Betrachtung sagen kann, sie handelten von wichtigen Ereignissen. Der Unfall an der nächsten Straßenecke beschäftigt die Leute mehr als der letzte Staatsstreich in Mali. Es leuchtet ein, daß hier eine ständige Entscheidungsschwierigkeit ihren Ursprung hat. Auf der einen Seite erkennt der Vermittler die Größenordnung des Ereignisses, die es nicht nur rechtfertigt, sondern sogar verlangt, daß er es an sein Publikum heranträgt. Auf der anderen Seite verfügt er über genug Berufserfahrung, um zu wissen, daß eine Nachricht dieser Art »untergeht«, nicht beachtet, in ihrer Bedeutung jedenfalls nicht erkannt wird, selbst wenn er versucht, ihr durch entsprechende Aufmachung zu einem zusätzlichen »Aufmerksamkeitsreiz« zu verhelfen.

Das hier geschilderte Dilemma läßt sich nicht mit moralischem Rigorismus und auch nicht nach dem Muster »alles oder nichts« auflösen. Die Weisen, mit ihm fertig zu werden, sind von Fall zu Fall verschieden. Aber immer bleibt die Rücksicht auf das Leser- oder Zuschauer-Interesse unvermeidlich, sie verstößt auch nicht gegen die Pflichtenlehre des Journalisten, sofern sie das Kriterium der erkannten Wichtigkeit der Information nicht ganz außer Kraft setzt oder ständig überspielt. Der Praktiker kennt einige Methoden und – nicht zuletzt graphische – Hilfsmittel, um die Indolenz des Publikums gegenüber einem Thema zu verringern; es ist eine Herausforderung seines handwerklichen Könnens und seiner gestalterischen Phantasie, wie er mit ihnen umgeht.

Die Gefahr überhöhter Ansprüche

In den letzten Jahrzehnten hat es nicht an Stimmen gefehlt, die von ganz unterschiedlichen Positionen aus die Möglichkeit einer wahrheitsgetreuen Information bestritten haben. Sieht man einmal ab von den klassischen Einwänden der idealistischen Erkenntnistheorie, deren Ansehen im Olymp

der philosophischen Ideen schon immer unabhängig war von aller gesellschaftlichen Praxis, so waren es vor allem die »kritische Theorie« und die aus ihr entwickelte, von Jürgen Habermas formulierte »Konsenstheorie der Wahrheit«, die dem für naiv-realistisch gehaltenen Pragmatismus der Journalisten entgegengesetzt wurden.

Der philosophische Streit kann hier nicht erörtert werden; er braucht aber auch nicht erörtert zu werden, weil für unseren Zusammenhang nur die instrumentelle Benutzung seiner Argumente von Bedeutung ist. Um mit der Primitivstufe zu beginnen: Wer die Mühe scheut, sorgfältig zu recherchieren, wie es zuging, findet es sehr hilfreich, wenn er sich mit dem Hinweis rechtfertigen kann, es sei ohnehin unmöglich, »objektiv« festzustellen, was geschehen ist; es komme lediglich auf die (klassenbedingte) Interessenlage und auf das Bewußtsein der Beteiligten von dieser an – und darüber könne ganz unabhängig von den im Grunde ja unwichtigen Details der Ereignisse diskutiert und geurteilt werden. So rückt der Kommentar vor die Tatsachen, infiltriert die Nachricht, rückt sie in »Perspektive«.

Die »Sektion für Journalistik« der »Karl-Marx-Universität« in Leipzig hat als Lehrmaterial für ihre Studenten ein »Wörterbuch des sozialistischen Journalismus« herausgebracht, das zwar im Buchhandel nicht zu erwerben ist und auch im Leihverkehr der wissenschaftlichen Bibliotheken nicht existiert, das dafür aber in dankenswerter Klarheit ausspricht, wie der real existierende Sozialismus die Tätigkeit des Nachrichtenredakteurs einschätzt: als »Agitation durch Tatsachen«.

In unserer pluralistischen Welt ist es nicht so einfach, eine Berufsrolle durch Befehl zu bestimmen. Man muß schon einige Umwege gehen, um der Menschheit einreden zu können, daß Information nicht in erster Linie das Ereignis wiederzugeben, sondern im Dienste einer guten Sache zu stehen habe. Diese Denkweise ist in der Praxis der Medienwelt – und auch beim Publikum – entschieden weiter verbreitet als das orthodoxe marxistische Bekenntnis. Dabei ist um so mehr Vorsicht geboten, je erhabener die Zwecke klingen, für die man die »Werkzeuge der sozialen Kommunikation« einzuspannen empfiehlt: Weltfriede, Fortschritt der Menschheit, Gleichheit aller Rassen, Schutz der Umwelt, Sicherheit, Kampf gegen Hunger und Armut usw. Sie eignen sich dazu, viele Gewissen zu beruhigen, wenn störende Wirklichkeitssplitter oder Widersprüche übergangen werden. Muß man nicht sogar besser schweigen und wegschauen von ein paar Verfolgten, Zwangsbehandelten und Terrorisierten, wenn es um »eine neue Ära des Friedens« geht, wenn »ein System sich wandelt«?

Bei der »Konsenstheorie der Wahrheit« (Jürgen Habermas) geht es ebenfalls nicht um die altmodische Methode, den Intellekt möglichst nahe an den zu erkennenden Gegenstand heranzuführen und die Erkenntnisse in stimmigen Begriffen auszudrücken. Wahrheit soll vielmehr durch die Anglei-

chung der Personen und ihrer Begriffswelten ermittelt werden. Helmut Kuhn schreibt: »Die Entdeckung der Wahrheit soll die Frucht gesellschaftlicher Eintracht sein. Wahrheit, die für alle gilt, wird nicht vom Einzelnen gefunden, sondern von der kommunikativen Gemeinschaft produziert.«[2]

Vor dem Hintergrund einer solchen Theorie, die den legitimen Weg der Wahrheitsfindung nicht in der Annäherung an den Gegenstand, sondern in der »Zusammenstimmung« von Personen und Gruppen über den Gegenstand erblickt, müssen die verschiedenen Arten von Diskussionen, Debatten, Diskursen, Podien, Foren usw. eine ungemein hohe, ja geradezu magische Bedeutung annehmen. Man versteht, daß sie für das Leitmedium der Epoche, das Fernsehen, geradezu Rituale geworden sind, zumal dann, wenn sie als »repräsentativ besetzt« vorgeführt werden können und ihr »Moderator«, der häufig das Gegenteil dessen tut, was er dieser Bezeichnung nach tun müßte, mit der Autorität der »hier vertretenen Experten« prunkt. So wird das demokratische Verfahren, mit dem legitimerweise über Optionen und Ziele der Politik abgestimmt werden kann, in ein ganz anderes »genos« übertragen und mit dem fundamental-gefährlichen Mißverständnis verbunden, mit seiner Hilfe lasse sich Wahrheit ermitteln.

Wirklichkeit und »Medienrealität«

Geraume Zeit hindurch haben sich theoretisch engagierte Praktiker des Journalismus und sozialwissenschaftliche Analytiker bemüht, die Informationsleistung und die damit verbundenen Absichten bei unterschiedlichen Publikationsorganen festzustellen. Zunächst schien es nur eine Frage der inhaltsanalytischen Methodensicherheit zu sein, ob hier exakte Ergebnisse zu gewinnen wären. Grobe Unterschiede in der Genauigkeit, Vollständigkeit und Kontinuität der Berichterstattung konnten auch ermittelt werden. Mit der Zeit wurde man sich jedoch immer deutlicher der Schwierigkeit bewußt, daß es an einem zuverlässigen Maßstab fehlte. Welches war die Bezugsgröße, mit deren Hilfe festgestellt werden sollte, wie gut, wie vollständig, wie umfassend ein Blatt berichtete? An welcher Sammlung von Ereignissen, von Details der geschehenen Wirklichkeit sollte man sich orientieren?

Die großen Nachrichtenagenturen liefern den Redaktionen täglich ein Mehrfaches dessen ins Haus, was selbst in einer umfangreichen Zeitung oder einem ganz auf Informationen spezialisierten Radioprogramm verarbeitet und ans Publikum weitergegeben werden kann. Ein Vergleich zwischen dem Nachrichten-»Input« (aus mehreren Agenturen, eigenen Informationsdiensten, Korrespondentenberichten usw.) mit dem gedruckten oder gefunkten

2 »Wahrheit in wirrer Zeit«, in: »Bensberger Protokolle Nr. 25«, Bensberg 1978, S. 14.

Inhalt vermittelt Erkenntnisse über die Kriterien, nach denen die Redaktionen ausgewählt haben, darf aber nicht als Vergleich zwischen dem, was sich ereignet hat, und dem, was ausgewählt wurde, mißverstanden werden.

Nicht einmal die Zeitgeschichtsschreibung kann, ohne daß sie sich in Kontroversen verstrickt, eine Sammlung der wichtigen Daten aus Politik, Kultur und Wirtschaftsleben als einigermaßen verbindlich und vollständig, d.h. das Wichtige erfassend, vorlegen, nicht einmal im nationalen Rahmen – und dies Jahre nach den Ereignissen. Der Praktiker mag sich mit »Keesings Archiv der Gegenwart« als Datenspeicher und Vergleichsgröße zufriedengeben; der Wissenschaftler muß auch an dieses für den Alltagsgebrauch geschaffene Werk die Frage richten, nach welchen Kriterien die dort registrierten Ereignisse ausgewählt wurden, und er kommt dabei zu Antworten, die das Zirkuläre des Vorgangs deutlich machen: Was von Agenturen und Medien berichtet wurde, was sich eine Zeitlang in der Berichterstattung hielt, wurde archiviert und entsprechend bewertet.

Das Problem findet sich zugespitzt in dem Begriff »Informationsdefizit«. Das Wort wird häufig verwendet, sowohl in der politischen Tagespolemik wie in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Aber nur in seltenen Fällen macht man sich die Mühe, die Soll-Linie zu definieren, die eine Informationsleistung erreichen muß, um nicht defizitär gescholten zu werden. Daß in der »Neuen Zürcher Zeitung« über Afghanistan mehr und anderes berichtet wird als in der »Frankfurter Rundschau«, rechtfertigt für sich allein nicht die Behauptung eines Informationsdefizits. Wie kann festgestellt werden, was »objektiv« berichtet werden müßte – und wieviel?

Winfried Schulz hat in seiner subtilen Untersuchung über »Die Konstruktion von Realität in den Nachrichtenmedien«[3] dieses Dilemma zu lösen versucht, indem er über einen bestimmten Zeitraum hinweg den gesamten Nachrichtenstoff, den er in der »Deutschen Presse-Agentur«, zehn Zeitungen, zehn Radio- und zwei Fernsehprogrammen vorfand, quantitativ analysierte und daraus eine Gesamtmenge bildete. Er konnte wertvolle Anhaltspunkte fixieren, welches Bild von Realität die Medien – quasi im ganzen – vermitteln und welche journalistischen Auswahlpraktiken es zustandekommen lassen. Er konnte damit wichtige Erkenntnisse gewinnen, aber weiterhin blieb (und bleibt bis heute) offen, inwieweit diese »Medien-Realität« mit der Wirklichkeit zu tun hat. Die Methode bedeutet einen gewissen Fortschritt, weil sie aufschlußreiche Vergleiche ermöglicht und eine Art Rangordnung festzulegen erlaubt; sie birgt aber auch die Gefahr, daß die »Medienrealität« für wichtiger genommen wird als die Wirklichkeit, zumal alle Beteiligten, Forscher wie Untersuchte, Medienmacher wie Publikum, von dem, was in der

3 Freiburg i. Br. 1976.

Wirklichkeit vorgeht, in der Regel nur das erfahren, was die von ihnen benutzten Medien ihnen bieten.

Die erkenntnistheoretischen und inhaltsanalytischen Zweifel, so grundsätzlich sie sein mögen, hindern allerdings niemanden unter uns, bei Lektüre eines Zeitungsberichts oder bei Rezeption eines elektronischen Programms hin und wieder ganz unmittelbar und mit Gewißheit festzustellen: »So war es« – »So ist es aber nicht gewesen.« Wer aus beruflichen Gründen oder als Mitbeteiligter eine bestimmte Sache »aus erster Hand« kennt, ist zu solcher Spontanreaktion durchaus in der Lage, Neokantianismus hin, Konsenstheorie her. Wie wir uns in unserem Alltagshandeln auf die konkrete Erfahrung, die sinnenhafte Wahrnehmung und den logischen Schluß verlassen, so fühlen wir uns bei solchen Gelegenheiten der erkannten Konfrontation mit unserer eigenen Erfahrungswelt durchaus befugt, Stellung zu beziehen.

Nichts anderes tut der Journalist, der, unangefochten von den erkenntnistheoretischen Streitfragen, aber zu gehöriger Wachsamkeit angeleitet durch seine Ausbildung, das an ihn gelangende Informationsmaterial auf seine Herkunft und damit auf seine Verläßlichkeit prüft. Es ist die »Wahrheit nach den Regeln der Zunft«, zu der er sich verpflichtet fühlt und für die er dann einstehen kann, wenn er sich an eben diese Regeln gehalten hat. In seinem Berufsalltag kann er nicht mit philosophischen Begriffen umgehen, dort braucht er Regeln für die Sammlung, Verarbeitung und Verbreitung der Informationen, die ihm helfen, in Zweifelsfällen die richtige Entscheidung zu treffen, sich mit Vorgesetzten, Untergebenen und Mitarbeitern eindeutig zu verständigen und Konventionen für das jeweilige Medium zu entwickeln, die dessen Aufnahme beim Publikum garantieren.

Dieser zuletzt genannte Punkt wird oft übersehen oder nicht hoch genug bewertet, obwohl es an fortdauerndem Anschauungsunterricht nicht fehlt. In allen gesellschaftlichen Systemen, die es nicht der Obrigkeit überlassen, den Inhalt der Massenmedien zu bestimmen, ist es das zahlende Publikum, das letzten Endes darüber entscheidet, was es zu lesen, zu sehen und zu hören bekommt. Gewiß, es gibt Sonderfälle, Ausnahmen, Nischen, in denen dieses Gesetz ganz oder teilweise unwirksam ist. Aber im großen und ganzen gilt es und fordert es Beachtung. Die »vorauseilende Anpassung« der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten an die – vorerst nur vermutete – Programmgestaltung der privaten Konkurrenten hat dies neuerdings recht eindrucksvoll bewiesen.

Die Möglichkeiten der Selbstbindung

Es gehört durchaus zu den historischen Erfahrungen des Journalismus, daß ein solides Geschäft mit der Neugier des Publikums nur dann auf die Dauer zu machen ist, wenn eine Vertrauensgrundlage besteht. Der »Code of Ethics«,

der – als einer der ersten von vielen Versuchen dieser Art – 1923 von der »American Society of Newspaper Editors« beschlossen wurde, bringt diese Erkenntnis so nüchtern wie überzeugend zum Ausdruck:

»Ein vertrauensvolles Verhältnis zum Leser ist die grundlegende Voraussetzung jeder journalistischen Tätigkeit, die diese Bezeichnung verdient. Durch eine uneingeschränkte Rücksichtnahme auf dieses gute Vertrauen ist eine Zeitung genötigt, wahrhaftig zu sein. Sie kann nicht für einen Mangel an Gründlichkeit und Genauigkeit innerhalb dieses Einflußbereiches entschuldigt werden, noch für Unvermögen, sich diese wesentlichen Eigenschaften anzueignen.«

Seither sind in vielen freiheitlich verfaßten Ländern ähnliche Dokumente formuliert worden, von unterschiedlicher Verbindlichkeit für die Angehörigen des Berufes und von unterschiedlicher Wirkung auf die Berufspraxis. Die nationalen Dokumente beziehen sich in der Regel auf die im jeweiligen Lande geltenden Rechtsbestimmungen (Pressegesetz, Strafvorschriften für Beleidigung, Verleumdung, üble Nachrede, Vorschriften über das »Recht am eigenen Bild« usw.). Auch internationale Institutionen wie der Europarat haben sich um Regelungen bemüht. Sie alle sind von dem Gedanken der Verpflichtung zur wahren Berichterstattung inspiriert.

Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, die Pressegesetze der Länder, die Gesetze und Staatsverträge über den Rundfunk garantieren den Institutionen und den Personen der öffentlichen Kommunikation einen besonderen Schutz der Rechtsordnung. Das Bundesverfassungsgericht hat in ständiger Rechtsprechung dafür gesorgt, daß diesem Schutz Geltung verschafft wurde. Die direkten Einfluß- und Einschränkungsmöglichkeiten von seiten der staatlichen Behörden sind auf ein Minimum beschränkt.

In jeder Gesellschaftsordnung, die auf Freiheit, Rechtsgleichheit und wechselseitiger Verantwortung aufgebaut ist, muß einem Mehr an Rechten auch ein Mehr an Pflichten entsprechen, sonst wird aus dem Mehr an Rechten eine Privilegierung, d.h. eine »Herausnahme aus dem allgemeinen Rechte«. Das gilt auch für die Medien der öffentlichen Kommunikation und die in ihnen Tätigen. Sie können sich z.B. nicht auf ihre Informationspflicht berufen, wenn sie die geschützten Rechte anderer verletzen. Eine Schutzfunktion der »Wahrnehmung berechtigter Interessen« im Dienste der öffentlichen Neugier gibt es nicht, sollte es wenigstens nicht geben. Hier, so scheint es, hat die Praxis unserer Gerichte noch einigen Nachholbedarf.

Aber nicht alles können Gerichte regeln. Auch die Angehörigen eines bestimmten Berufes sind gehalten, dazu beizutragen, daß in ihrem Bereich Regeln erarbeitet, vereinbart und befolgt werden. Wo es um die Auslegung von Rechtsbestimmungen im Einzelfall geht, ist der zwar rechtskundige, aber mit den Vorgängen und Zuständigkeiten im Funkhaus oder im Pressebetrieb nicht vertraute Richter nicht hinreichend kompetent, mithin auf Gutachter

angewiesen. So benutzen viele Pressegesetze den Begriff »Sorgfalt«, wenn sie von der journalistischen Berufsarbeit sprechen, etwa in der Formulierung: »Die Presse hat alle Nachrichten vor ihrer Verbreitung mit der nach den Umständen gebotenen Sorgfalt auf Wahrheit, Inhalt und Herkunft zu prüfen.«

Es fällt wohl niemandem schwer, einem solchen Gebot zuzustimmen, auch wenn er einer so offensichtlich problemlosen Verwendung des Wortes »Wahrheit« nicht ohne erkenntniskritisches Wimpernzucken folgen kann. Aber wie bemißt sich die »nach den Umständen gebotene Sorgfalt« im Berufsalltag? Ist sie erfüllt, wenn der Redakteur, der in der Nachtschicht seinen Dienst tut, sich überzeugt hat, daß die Sensationsnachricht von einer Agentur stammt, die nach seiner Berufserfahrung zuverlässig zu sein pflegt? Muß er sich durch Rückruf beim Kollegen von dpa erkundigen, wenn Zweifel in ihm aufsteigen? Ist es seine Pflicht, den Auslandskorrespondenten des Blattes oder der Rundfunkanstalt aus dem Bett zu klingeln, wenn er der Agenturmeldung allein nicht ganz traut?

Wer anders als die Kollegen derselben Branche kann ihm sagen, welches die Umstände sind, die besondere Anstrengungen gebieten, damit die nötige Sorgfalt aufgewandt wird? Die Umstände selbst lassen sich nicht befragen; die Urteile in Straf- und Zivilprozessen, in denen es um Nachrichten über Personen geht, stimmen nur begrenzt überein und lassen für den jeweils neu auftauchenden Fall nicht immer sichere Schlüsse zu. Am Ende ist der Redakteur ganz allein, wenn er entscheiden muß zwischen zwei möglichen Übeln: Soll er eine zweifelhafte Nachricht über den Sender schicken und damit riskieren, daß er am anderen Tag als leichtgläubig gescholten wird, oder soll er sie »auf Eis legen«, bis alle Verifizierungsversuche unternommen wurden, auf die Gefahr hin, daß die kühnere Konkurrenz das Rennen macht und er wegen seiner Ängstlichkeit und Entscheidungsschwäche gerügt wird?

Ein unscharfer, aber brauchbarer Begriff

»Sorgfaltspflicht« ist gewiß ein unscharfer Begriff, der sich dehnen und pressen läßt. Aber mit dieser Eigenschaft steht er nicht allein. Er teilt sie mit anderen, für unser Rechtsleben gleichwohl unentbehrlichen Begriffen wie »Treu und Glauben«, »Sittenwidrigkeit« und »Sorgfalt eines ordentlichen Kaufmannes«. Mit diesen Begriffen lassen sich in der konkreten Rechtsprechung zuweilen erstaunlich präzise Ergebnisse erzielen, zumal dann, wenn sich die Gerichte bei der Rechtsfindung daran orientieren können, daß in dem jeweiligen Berufsfeld feste, anerkannte Gepflogenheiten gelten. In der Regel hat die »Zunft« ziemlich trennscharfe Vorstellungen von dem, was einen »ordentlichen« Angehörigen dieses Berufes von einem eher zweifelhaften unterscheidet.

Die Aufnahme der Sorgfaltspflicht in das gesetzte Recht der Kommunikationsmedien ist ziemlich neu. Das Pressegesetz des Deutschen Reiches von 1874 kannte keine derartige Formulierung. (Oft ist von dem »Bismarckschen Pressegesetz« die Rede, doch insofern zu Unrecht, als es zwar zur Zeit der Kanzlerschaft Bismarcks entstanden ist, aber hauptsächlich aus den Initiativen liberaler Abgeordneter und des »Journalistentages«.) Hierin manifestiert sich ein Wandel in der Haltung des Gesetzgebers gegenüber den Medien. Diese werden heute nicht mehr nur in ihrem Verhältnis zum Staat gesehen und gegen Eingriffe aus dessen Bereich geschützt; sie treten auch und vor allem in Erscheinung als Faktoren und als Foren der öffentlichen Debatte, als Instrumente der Meinungs- und Willensbildung des »Souveräns«, des Wahlvolkes, von dem alle Staatsgewalt ausgeht.

Weil es unerträglich wäre, wenn der Staatsbürger seine Entscheidungen als Wahlbürger, die er vor seinem Gewissen zu verantworten hat, auf unrichtigen, unvollständigen, unzuverlässigen, wahrheitswidrigen Informationen aufbauen müßte, hat der Gesetzgeber den Verzicht auf Staatsaufsicht und Staatseinwirkung im Bereich der Kommunikation gebunden an die Verpflichtung der Medien, das ihnen anvertraute Gut der Information »mit Sorgfalt« zu handhaben, das heißt in der Praxis »nach den bewährten Regeln der Zunft«. Daß dabei »den gebotenen Umständen« Rechnung zu tragen ist, kann nicht einseitig im Sinne einer Erleichterung oder Entlastung unter »widrigen Umständen« des Einzelfalls gedeutet werden; es schließt auch ein, daß die von der modernen Technik gebotenen Instrumente der Wirklichkeitserfassung und -beschreibung, der Herkunftskontrolle und der Prüfung auf Übereinstimmung mit der Wirklichkeit in angemessener Weise genutzt werden müssen.

Daß diese Verpflichtung für öffentlich-rechtliche Anstalten, die ihren Unterhalt aus staatlich festgesetzten Gebühren mit Zwangscharakter beziehen, in noch höherem Grade gilt als für Medien-Unternehmen auf der Grundlage privatwirtschaftlicher Betätigung, versteht sich von selbst. Das Urteil des Bundesverfassungsgerichtes vom 4. November 1986 trifft diesen Punkt mit der Zuerkennung der Aufgabe der »Grundversorgung« an die öffentlich-rechtlichen Rundfunkbetriebe, die einen besonderen Standard der Information mitumfaßt. Das bedeutet freilich nicht eine Herausnahme der »privaten Rundfunkveranstalter« aus der Pflicht zu korrekter Berichterstattung, wohl aber einen unterschiedlich strengen Maßstab bei der Prüfung, inwieweit die Möglichkeiten einer optimalen Information ausgeschöpft werden. Wer sich einer staatlichen »Bestands- und Entwicklungsgarantie« erfreuen darf, muß sich vor Verstößen und Nachlässigkeiten noch erfolgreicher hüten als andere, die auf der freien Wildbahn ihre Nahrung suchen.

In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage, inwieweit die öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten sich im Interesse der Transparenz ihrer

Programme besonderer Sorgfalt bei der Trennung von Nachricht und Meinungsäußerung zu befleißigen haben. Im Streit um den in Baden-Baden produzierten Teil des Magazins »Report« und dessen »Moderator« Franz Alt ist an den Tag gekommen, wie unterschiedlich die Auffassungen der Beteiligten gerade in dieser wichtigen Frage sind. Von der angelsächsischen Doktrin, daß »Meinungen frei, Tatsachen aber heilig« seien, ist die Praxis mancher Magazine recht weit entfernt. Das »Nachrichten«-Magazin »Der Spiegel« hat mit der undurchdringlichen Verflechtung von Nachricht und Meinung, Aktualität und Archiv-Wiederholung das negative Vorbild geliefert.

Wer einen Blick in die Studie von Renate Köcher über das berufliche Selbstverständnis, die Ausbildung und die Karrieremuster von Journalisten in Großbritannien und in der Bundesrepublik Deutschland[4] geworfen hat, muß erschrecken über die Erkenntnis, wie tief wir alle, Verleger und Intendanten, Journalisten und Publikum, in der fatalen Gewohnheit stecken, daß wir uns nicht nur sagen lassen, worüber wir nachzudenken haben, sondern auch, welche Gedanken wir uns machen sollen, ohne dabei den ununterdrückbaren Impuls zu heftigem Protest in uns zu verspüren. Je weiter die »Mediatisierung« fortschreitet, je kleiner der Anteil dessen, was wir aus Primär-Erfahrung wissen können, am Insgesamt unserer Welterfahrung wird, je mehr dabei auch die Möglichkeiten zur Kontrolle der uns übermittelten Informationen sich verringern, um so nachdrücklicher müßten wir eigentlich darauf bestehen, daß ein dicker Strick gezogen wird zwischen der Tatsachen-Mitteilung, so unvollkommen sie auch unter Gesichtspunkten der Wahrheitsfindung bleiben mag, und den Absichten, Tendenzen und Meinungen derer, die sie uns überbringen: die uns damit unterhalten oder belehren, uns zu einer bestimmten Wahlentscheidung oder für eine »gute Sache« überreden, unseren Appetit auf Sensationen stillen oder uns über die Unvollkommenheiten der Welt (zumal der anderen) trösten wollen. Wenn wir schon vieles nicht mehr mit eigenen Augen sehen können, so sollten wir wenigstens erfahren, weshalb man unsere Augen dahin oder dorthin lenkt und wovon man sie abhält, indem man uns bewegte Bilder vorsetzt.

Es gibt gewiß »Wahrheit in den Medien«, aber es ist eben *die* Wahrheit, die Medien sammeln, zubereiten und weitergeben können. Mit der Wahrheit des Glaubens darf man sie so wenig verwechseln wie mit der Wahrheit der Philosophen. Sie erfüllt nur geringere Ansprüche als diese, sie sollte daher ihren eigenen Anspruch nicht zu hoch ansetzen, ohne darüber ihren Humor zu verlieren. Schließlich ist sie, so unvollkommen sie auch sein und bleiben mag, für die meisten von uns unentbehrlich.

4 »Spürhund und Missionar«. München 1985.

Braucht die Kirche die Philosophie?*

Von Christoph Schönborn OP

Ein zeitgenössischer Schriftsteller hat einmal auf die Frage, wie er das Verhältnis von Kirche und Literatur sehe, geantwortet, daß die Literatur ohne die Kirche auskomme; ob die Kirche die Literatur brauche, wisse er nicht.[1]

Stellt man dieselbe Frage heute Philosophen, so dürfte bei vielen eine ähnlich polemische Antwort herauskommen. Was hat die Philosophie, die der Vernunft verpflichtet ist, mit der Kirche zu tun, die auf Glaubenssätzen aufbaut, die der Vernunft nicht einsichtig sind? Die dogmatische Grundlage des kirchlichen Glaubens wird als mit einer echten philosophischen Fragweise unvereinbar gesehen. »Christliche Philosophie« wird als Widerspruch in sich betrachtet.

Gibt es eine »christliche Philosophie«?

Wird nicht ein Philosoph, wenn er Christ ist, immer versucht sein, das Dogma, den Glauben, in sein philosophisches Urteil mit einfließen zu lassen? Betreibt er dann noch Philosophie? Ist das, was er unter dem Einfluß seines Glaubens denkt und sagt, nicht vielmehr Theologie? Haben die »christlichen Philosophen« nicht »zuviel Theologentinte im Blut« (W. Borchert), um »echte« Philosophen zu sein?

In den Dreißigerjahren gab es eine lebhaft ausgetragene Kontroverse über die Frage der »christlichen Philosophie«, besonders im französischen Kulturraum.[2] Auf der einen Seite die »klassische« Universitätsphilosophie, für die zwischen den Neuplatonikern und Descartes das große philosophische Niemandsland lag (im Philosophiestudium dieser »offiziellen« Ausrichtung war von den großen christlichen Denkern von Augustinus bis Thomas und Scotus nichts zu hören!), auf der anderen Seite die prominenten Vertreter des »renouveau catholique«, besonders Etienne Gilson und Jacques Maritain, wobei der erstere durch seine philosophiegeschichtlichen Studien über Augustinus, Bonaventura, Thomas und Duns Scotus mit dem Mythos abrechnete, daß die Philosophie erst wieder mit Descartes anhebe, der andere die Vitalität einer an Thomas von Aquin orientierten Philosophie mitten im 20. Jahrhun-

---

* Vortrag gehalten als Einführung zu den »St. Georgener Gesprächen 1986« mit Robert Spaemann. Ihm sei er zum 60. Geburtstag gewidmet.

1 Peter Turrini, Turrini Lesebuch zwei. Wien 1983, S. 361.

2 Vgl. J. Maritain, Von der christlichen Philosophie. Salzburg 1935 (Einleitung u. Übersetzung von B. Schwarz).

dert bewußt machte. Der Behauptung des bekannten französischen Philosophiehistorikers E. Bréhier, man könne »von einer christlichen Philosophie mit keinem besseren Recht sprechen als von einer christlichen Mathematik oder einer christlichen Physik«[3], stellte damals E. Gilson die schlichte Feststellung entgegen, historisch lasse sich einfach nicht leugnen, daß es christliche Philosophie gebe und daß diese aus der Geschichte der Philosophie nicht wegzudenken sei.[4]

Die Frage ist also: welche Folgen hat es für die Philosophie, wenn sie von jemandem betrieben wird, der den christlichen Glauben hat? Verdirbt der Glaube sozusagen die guten philosophischen Sitten? Hebt er die Philosophie auf? Muß der Philosoph, wenn er gläubig wird, »seine Werkstatt schließen«, wie M. Heidegger einmal gesagt hat?[5]

Diese Frage soll hier nicht abstrakt verhandelt, sondern vom Beispiel christlicher Philosophen her beleuchtet werden. Der Einzelfall soll dann aber auch Grundsätzliches verdeutlichen. Ich habe ein Beispiel aus frühchristlicher Zeit ausgewählt: den Weg des hl. Justin, der als »Philosoph und Märtyrer« im Heiligenkalender steht. Ein *heiliger* Philosoph! Daß solches im 2. Jahrhundert möglich war, ist mehr als nur eine anekdotische Rarität, es ist bezeichnend für das Verhältnis des Christentums zur Philosophie.

Was aber hat Christus mit der Philosophie, was hat die »Weisheit der Griechen« mit der »Torheit des Kreuzes« zu tun (vgl. 1 Kor 1,20f.)? Warnt doch Paulus: »Gebt acht, daß euch niemand mit seiner Philosophie und falschen Lehre verführe, die sich nur auf menschliche Überlieferung stützt und sich ... nicht auf Christus beruft« (Kol 2,8). Es ist immerhin bezeichnend, daß dies die einzige Stelle ist, an der im Neuen Testament das Wort »Philosophie« gebraucht wird; und auch die einzige Stelle, die von »Philosophen« redet (Apg 17,18), ist nicht gerade zum Vorteil dieser Zunft ausgefallen. Wieso konnte dann bereits das 2. Jahrhundert heilige Philosophen hervorbringen?

Der heilige Justin – Philosoph und Märtyrer

Um das Jahr 155 führte Justin der Philosoph mit einem jüdischen Gelehrten, Tryphon, einen Dialog, in dem wir Aufschluß über unsere Frage erhalten.

---

3 Y a-t-il une Philosophie chrétienne? In: »Revue de Métaphysique et de Morale«. April/Juni 1931, zit. nach J. Maritain, ebd., S. 44.

4 L'Esprit de la Philosophie médiévale. Paris 1932, Bd. II, S. 289-290; vgl. E. Gilson/Ph. Böhner, Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues. Paderborn 1937, S. 602-605. Interessante Einblicke in diese Kontroverse bieten die Lettres de M. Etienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci. Paris 1986.

5 In einem Gespräch mit E. Metzke, in dessen Werk Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte, hrsg. v. K. Gründer. Witten 1961, S. 357.

Justin stellt hierin seinen christlichen Glauben als *die wahre Philosophie* dar. In diesem lebensnahen und anschaulichen Gespräch fragt gleich zu Beginn der Rabbiner Tryphon den im Philosophenmantel spazierenden Justin, welches denn seine Philosophie sei. Da beginnt Justin, seinen philosophischen Weg zu erzählen:

»Es ist nämlich in der Tat die Philosophie ein sehr großes Gut, das auch vor Gott sehr viel gilt, zu dem sie allein uns führt, und mit dem sie allein uns verbindet, und wirklich heilig sind diejenigen, welche sich der Philosophie hingeben.«[6]

Philosophie – ein Weg zur Heiligkeit! »Philosophie«, so erklärt Justin anderswo, »ist das Wissen dessen, was ist, und das Erkennen des Wahren. Das Glück aber ist der Lohn dieses Erkennens und dieser Weisheit.« Eine Definition, die immer noch Bestand hat! Auf die Frage: »Bewirkt also Philosophie Glück?« antwortet Justin ohne Zögern: »Ganz gewiß! Und zwar sie allein.«[7] Wo aber liegt dann die Wahrheit, die zu erkennen allein Glück bedeutet? In seinem Essay »Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben« erinnert Robert Spaemann daran, daß Varro 288 Ansichten aufzählte über das, was Glück bedeutet.[8] So viele Ansichten – so viele Wege! Tatsächlich lehren die Philosophen die verschiedensten Wege als *den* wahren Weg. Wie also den wahren Weg zum wahren Glück finden? Justins eigener Weg führte durch die verschiedensten philosophischen Schulen. Hören wir ihn selber:

»Was aber Philosophie ist, und warum sie zu den Menschen geschickt wurde, bleibt der Menge verborgen. Denn sonst gäbe es nicht, obwohl sie nur eine einzige Wissenschaft ist, Platoniker und Stoiker und Peripatetiker und Theoretiker und Pythagoräer. Warum sie aber vielköpfig geworden ist, will ich euch sagen. Es kam so: denen, welche sich zuerst ihr widmeten und infolgedessen berühmt geworden sind, schlossen sich später solche an, die nichts nach der Wahrheit fragten; sie staunten jene nur an wegen ihrer Tatkraft und Selbstbeherrschung und wegen des Seltsamen ihrer Lehren und hielten deshalb schon für wahr, was jeder von seinem Lehrer lernte; schließlich erhielten auch sie, da sie den Nachfolgern solche und ähnliche Lehren überlieferten, den gleichen Namen wie der Vater der Lehre.«[9]

Die Vielfalt der Philosophenschulen, deren Entstehen hier sehr nüchtern beschrieben wird, ist eines der immer wiederkehrenden Argumente in der

---

6 Dialog mit Tryphon II, 1 (BKV 33,3); vgl. J. C. M. van Winden, An early christian philosopher. Justin Martyr's dialogue with Trypho chapter one to nine. Introduction, text and commentry. Leiden 1971.

7 Ebd., II, S. 4 (BKV 33, 5-6).

8 In: Philosophische Essays (Reclam Universal Bibliothek Nr. 7961). Stuttgart 1983, S. 80-103; hier 80f.

9 Dialog mit Tryphon II, S. 1-2 (BKV 33,3).

Polemik gegen die Philosophie, oder zumindest die Philosophen, und häufig ist es der Überdruß an dieser verwirrenden Vielfalt, der zur Bildung einer neuen Schule führt, deren Anspruch es dann ist, nach all den Wirren der schon bestehenden Meinungen nun die wahre Philosophie zu lehren.

Mit diesem Anspruch tritt auch, bei aller Bescheidenheit des Gehabens, der Philosoph Justin auf. Er schildert, wie er verschiedene Schulen durchging: Ein erster Versuch bei einem Stoiker scheitert: enttäuscht darüber, daß den Stoiker die Frage nach Gott gar nicht interessiert, die Justin für *die* Aufgabe der Philosophie hält, wendet er sich an einen Peripatetiker, »der sich für geistreich ansah«: Der will gleich bezahlt werden, was Justin kommentiert: »Der war meiner Ansicht nach überhaupt kein Philosoph.« Die Polemik gegen die Aristoteliker gerät im allgemeinen etwas differenzierter, als es hier geschieht. Nicht Geldgier, sondern vor allem die Leugnung der Vorsehung und der Unsterblichkeit der Seele wird man ihnen von christlicher Seite vorwerfen. Ein weiterer Versuch, diesmal bei einem Pythagoräer, scheitert daran, daß dieser gelehrte Mann zuerst das Studium von Musik, Astronomie und Geometrie verlangt, ohne die er dem suchenden Justin die wahre Philosophie nicht vermitteln könne. Der letzte Versuch hat mehr Erfolg: bei einem Platoniker kommt er seinem Ziel näher: »Sehr interessierte mich die Geistigkeit des Unkörperlichen, das Schauen der Ideen gab meinem Denken Flügel, in kurzer Zeit wähnte ich, weise zu sein, und in meiner Beschränktheit hegte ich die Hoffnung, unmittelbar Gott zu schauen; denn dies ist das Ziel der Philosophie Platons.«[10]

Justin bleibt unbefriedigt. Er zieht sich ans Meer zurück, in die Einsamkeit. Dort begegnet ihm ein Greis, der ihn anspricht. Es entspinnt sich ein anmutiger Dialog, in dem der ungenannte Alte den suchenden jungen Mann in sokratischer Manier durch Fragen zur Wahrheit führt: nicht um Schulmeinungen gehe es ihm, sondern um die Wahrheit selbst. Behutsam werden mit Vernunftsargumenten die Grundwahrheiten herausgearbeitet: daß Gott allein ewig und unerzeugt ist, daß er nur *einer* sein kann, weil es nicht »eine Mehrzahl von Ungezeugten« geben kann, daß alles, was nicht Gott ist, geworden ist, die Welt und auch die Seele, daß aber alles Gewordene Anteil hat an Gott, daß insbesondere die Seele lebt, weil sie »am Leben Anteil hat, weil Gott will, daß sie lebe«.[11]

Überrascht fragt Justin den weisen Alten: »Wen soll nun einer noch zum Lehrer nehmen, oder welches Lehrsystem kann ihm Nutzen bringen, wenn nicht einmal in dem des Plato und Pythagoras die Wahrheit liegt?« Die Antwort des Alten und wie die Geschichte weiterging, sei nun mit Justins eigenen Worten wiedergegeben:

---

10 Ebd., II, S. 3-6 (BKV 33, 3-4).

11 Ebd., III, 1-VI,2 (BKV 33, 4-11).

»Es ist schon lange her, da lebten Männer, älter als alle diese sogenannten Philosophen. Sie waren glücklich, gerecht und von Gott geliebt. Sie predigten im Geiste Gottes, sie sagten die Zukunft voraus, das nämlich, was nun tatsächlich eintritt. Propheten nennt man sie. Sie allein sind es, welche die Wahrheit gesehen und sie den Menschen, ohne dieselben zu fürchten und ohne ihnen zu schmeicheln, frei von Ruhmsucht verkündet haben. Sie haben ja nur das gelehrt, was sie, vom Heiligen Geist erfüllt, gehört und gesehen hatten. Ihre Schriften sind noch jetzt erhalten, und wer sich mit ihnen abgibt und ihnen Glauben schenkt, kann sehr viel davon profitieren, wenn es sich um Ursprung und Ende, überhaupt um den notwendigen Wissensbestand eines Philosophen handelt. Denn sie haben damals nicht erst Beweise zu Hilfe genommen, um damit ihre Lehren darzutun; sie verzichten gerade auf alle Beweisführung und sind dennoch glaubwürdige Zeugen der Wahrheit. Die Geschichte der Vergangenheit und Gegenwart ist es, welche zwingt, ihren Worten zuzustimmen. Jedoch auch wegen der Wundertaten, welche sie wirkten, waren sie glaubwürdig, da sie (damit) Gott, den Weltschöpfer und Vater, verherrlichten und seinen von ihm kommenden Sohn Christus verkündeten. Das Wirken der vom Geiste der Lüge und Unreinheit erfüllten falschen Propheten war und ist dagegen nicht das gleiche. Im Gegenteil, sie erfrechen sich, Wunder zu wirken, um die Menschen zu schrecken, und sie verherrlichen damit die Lügengeister und Dämonen.

Bete aber, daß dir vor allem die Tore des Lichtes geöffnet werden! Denn niemand kann schauen und verstehen, außer Gott, und sein Christus gibt einem die Gnade des Verständnisses.

Nachdem der Greis dies und noch vieles andere, was zu erzählen jetzt nicht Zeit ist, gesagt hatte, ging er fort mit der Bitte, ich möchte seine Worte befolgen. Ich habe ihn nicht mehr gesehen. In meiner Seele aber fing es sofort an zu brennen, und es erfaßte mich die Liebe zu den Propheten und jenen Männern, welche die Freunde Christi sind. Ich dachte bei mir über die Lehren des Mannes nach und fand darin die allein verlässige und nutzbringende Philosophie. Dies ist der Weg und dies sind die Gründe, welche mich zum Philosophen gemacht haben.«[12]

Wir haben den Weg Justins, des Philosophen, der sich erst, seit er Christ ist, als Philosoph zu bezeichnen wagt, deshalb ausführlicher betrachtet, weil an ihm, aus frühchristlicher Zeit, Grundsätzliches zu unserem Thema deutlich wird. Versuchen wir, dies genauer zu bedenken.

Das Gespräch mit dem alten Mann am Meer ist ein ausgesprochen philosophisches. Es geht allein um die Kraft der Argumente. Der Greis sagt an einer Stelle: »Ich frage gar nichts nach Plato und Pythagoras, gar nicht einmal danach, ob überhaupt einer solche Ansichten teilt. Es ist ja Wahrheit,

12 Ebd., VII, S. 1 – VIII, S. 2 (BKV 33, 11-13).

was ich da sage. Du aber magst davon lernen.«[13] Die Wahrheit soll aus ihrer eigenen Evidenz heraus einleuchten. Nicht anders geht der platonische Sokrates in seinen Dialogen, geht Philosophie, wenn sie sich nicht selber aufgibt, bis heute vor.

Wieso wird diese aus sich selber einleuchtende Wahrheit dann aber doch wieder zurückgebunden an die Autorität von besonderen Lehrern, hier den alttestamentlichen Propheten? Wird hier nicht doch wieder die Lehrmeinung einer Schule zum bindenden Richtmaß des Denkens der Schüler erklärt und damit der Anspruch aufgehoben, daß die Wahrheit ihre eigene Leuchtkraft habe und keiner Lehrautoritäten bedarf? Die Antwort, die der unbekannte Alte dem suchenden Justin gibt, ist der wesentliche Gedanke für die gesamte Frage, die wir behandeln; er sagt von den Propheten: »Sie allein sind es, welche die Wahrheit *gesehen* und sie den Menschen, ohne dieselben zu fürchten und ohne ihnen zu schmeicheln, frei von Ruhmsucht *verkündet* haben.« Die Wahrheit sehen! Die Philosophen suchen tastend, mühsam, »cum admixtione multorum errorum«, wie Thomas von Aquin sagt.[14] Alles Mühen bleibt Stückwerk, unsicheres Tasten, wenn die Wahrheit nicht geschaut wird. »Niemand aber kann schauen und verstehen«, so schließt der Greis das Gespräch, »außer Gott, und sein Christus gibt einem die Gnade des Verständnisses«. Nimmt man dies an, dann ist es naheliegend, solchen Menschen, denen Gott die Gnade gegeben hat, die Wahrheit zu schauen, Glauben zu schenken. Dann bedarf es aber auch keiner philosophischen Beweisführung mehr, um die Wahrheit der prophetischen Worte zu erweisen; dann genügt es, wenn die Propheten von Gott durch Wundertaten als »glaubwürdige Zeugen der Wahrheit« ausgewiesen werden. Der Prophet macht den Philosophen überflüssig, die geschaute Wahrheit ist sicherer, gewisser als die nur gesuchte. Wozu noch mit der schwachen Laterne der Vernunft die Wahrheit suchen, wenn das helle Licht der Offenbarung sie bereits beleuchtet?

Und doch sagt Justin, gerade dieser Weg, der ihn von den griechischen Philosophen zu den jüdischen Propheten und zu Christus geführt hat, habe ihn erst zum *Philosophen* gemacht. Und nicht nur ihn! Man könnte fast ausnahmslos die bedeutenden frühchristlichen Autoren nennen, ihr Weg verlief meist ähnlich: das Christentum war für sie die *wahre Philosophie.* Es gehört zur »schwarzen Legende« der Aufklärung, daß die christliche Religion das Löschhorn der Philosophie gewesen sei und daß das Licht der Philosophie erst wieder durch die religionsemanzipierte Aufklärung angezündet worden sei. Im Gegenteil, das Christentum ist von seinen ersten Anfängen an mit der

13 Ebd., VI,1 (BKV 33, 11).

14 Summa theol. I, q. 1, a. 1 c.

Philosophie in ein intensives, polemisches, aber auch unglaublich befruchtendes Gespräch getreten.

Warum hat sich das Christentum von früh an philosophisch betätigt?

Dafür sehe ich drei Gründe.

1. Eine erste Antwort ergibt sich bereits aus den Texten Justins: im Christentum fanden viele Antworten auf die Fragen, die die Philosophen wälzten, ohne zu einer befriedigenden Antwort zu finden. Wo Philosophie als Suche nach der Wahrheit und damit nach dem wahren Glück verstanden wurde, da konnte der christliche Glauben als die lang ersehnte, bisweilen tastend erahnte Antwort erlebt werden. Wie sollte es anders sein, wenn es in der Philosophie nicht um sophistische Strategien, nicht um endlose Approximationen geht, sondern tatsächlich um die Frage, was wirklich, wahr und gut ist? Für denjenigen, der die Wahrheit wirklich sucht, ist das Entscheidende das Finden der Wahrheit, gleich, ob dies Finden nun allein Resultat seiner Vernunfttätigkeit ist oder ob es durch Offenbarung geschenkt wird. Das Resultat nennt Justin *Philosophie,* die er ja definiert hat als »Wissen dessen, was ist, und als Erkennen des Wahren«.

2. Ein Zweites macht Justins Weg deutlich: die in den Schriften der Propheten, in der Lehre und der Person Jesu gefundenen Antworten bedeuteten nicht das Ende, sondern einen neuen Anfang des Suchens und Fragens. Die im Christentum gefundene Wahrheit wurde zum Ausgangspunkt einer neuen, intensiven und höchst kreativen Epoche des menschlichen Denkens. Der geheimnisvolle Alte hatte zu Justin gesagt: »Wer sich mit den Schriften der Propheten abgibt und ihnen Glauben schenkt, kann sehr viel davon profitieren, wenn es sich um Ursprung und Ende, überhaupt um den notwendigen Wissensbestand eines Philosophen handelt.« Und tatsächlich ist dies eingetreten. Es gibt, so meine ich, kaum ein Problem der griechischen Philosophie, das nicht durch das Christentum neue Impulse erhalten hat. Das neue Licht der Offenbarung hat nicht das Suchen der Vernunft überflüssig gemacht, es hat es intensiviert, indem es die Sache, die zur Frage steht, beleuchtet hat.

Einige Beispiele: Kann Gott sich um die Welt kümmern, ohne dadurch mit ihr in eine Relation zu treten und daher selber veränderlich zu werden? Der Gott der aristotelischen Metaphysik wird zwar von allen Dingen erstrebt ὡς ἐρώνενον[15], hat aber zu ihnen keine Beziehung, also auch ihnen gegenüber keine Vorsehung. Die christliche Offenbarung lehrt den Glauben an einen Gott, der sich der Spatzen, der Lilien des Feldes und selbst der Haare unseres

15 Metaphysik Λ, 1072b.

Hauptes annimmt. Es ist daher nicht verwunderlich, daß christliche Denker von Anfang an der Frage der *Vorsehung* nachgegangen sind und dabei auf gedankliche Mängel oder Widersprüche in den philosophischen Argumenten gegen die Vorsehung gestoßen sind.

Ein anderes Beispiel ist die Frage der *Seele.* Platons Lehre von der Unsterblichkeit der Seele fand bei den christlichen Lehrern großen Anklang, freilich stieß man sich daran, daß die Seele ewig und ursprungslos sein sollte. Die aristotelische Sicht einer sterblichen, da dem Leib als Form verbundenen Seele wurde meist ablehnend behandelt. Das Dilemma war unlösbar: entweder ist die Seele unsterblich, dann muß sie auch anfanglos, also ewig sein: dann stellt sich aber unweigerlich die Frage, ob es verschiedene Einzelseelen geben kann oder nicht vielmehr nur eine einzige, die Weltseele. Nimmt man dagegen die Sterblichkeit der Seele an, dann kann man ihr einen Anfang setzen, gerät aber in die Gefahr einer materialistischen Reduktion der Seele auf ein Vitalprinzip, das selber dem Leib gegenüber keine Transzendenz bewahrt, mit ihm zugrunde geht und letztlich nicht als wirklich geistiges Prinzip gedacht werden kann. Hier hat der christliche Glaube mit seiner *Einsicht in die Geschaffenheit* aller außergöttlichen Wirklichkeit der philosophischen Reflexion einen neuen Weg eröffnet, der bis heute lebendig geblieben ist. Zahlreiche christliche Autoren haben sich bemüht, Wesen und Wirken der Seele neu zu bedenken im Licht der Offenbarung der Geschaffenheit.

Die bewegte Geschichte der Leib-Seele-Thematik zeigt nun freilich auch, daß die Philosophie im Raum der christlichen Offenbarung nicht ihren kontroversen Charakter[16] verloren hat. Den alten Philosophenschulen folgen Theologenschulen, die sich im Gefolge der großen Gestalten des christlichen Denkens bilden. Die Reflexion über die menschliche Seele wird nun zwar von der gemeinsamen Prämisse ihrer Geschaffenheit ausgehen, doch bleibt es zum Beispiel lange kontrovers, ob sie damit auch als unsterblich erwiesen werden kann; auch wird der Zeitpunkt der Erschaffung heftige Kontroversen auslösen, etwa den Streit um die Lehre des Origenes von der Präexistenz der Seelen, die ein Konzil schließlich als den Prämissen der Offenbarung widersprechend verurteilen wird (Konzil von Konstantinopel 553).

Mit diesem Beispiel tritt freilich eine neue Frage auf den Plan: kann eine philosophische Kontroverse durch einen Lehrentscheid einer religiösen Instanz beendet werden? Handelt es sich überhaupt noch um eine *philosophische* Kontroverse? Geht es nicht vielmehr um einen spezifisch theologischen Streit? Damit stellt sich aber die Frage, ob denn Philosophie und Theologie klar unterschieden werden können. Wie kam es überhaupt zur

16 Vgl. R. Spaemann, Die kontroverse Natur der Philosophie. In: a. a. O. (A. 8), S. 104-129.

Aussonderung von Philosophie und Theologie als gesonderter Disziplin? Gehen wir dieser Frage ein wenig nach.

Justin verstand sich als Philosoph, und was er lehrte, betrachtete er als die wahre Philosophie. In dem oben zitierten Text sagt Justin: »Ich dachte bei mir über die Lehren dieses Mannes (Christi) nach und fand darin die allein zuverlässige und nutzbringende Philosophie.« Jesu Lehre – die wahre Philosophie, das Nachdenken über diese Lehre – das wahre Philosophieren! Wer nach solchen Aussagen erwartet, die altkirchlichen Autoren gingen mit Feuer und Schwert gegen die anderen Philosophien vor, der wird bei der Lektüre dieser frühen Autoren von deren geistiger Weite überrascht sein. Gewiß findet man Schriftsteller wie Tertullian, die die Antithese stark herausstreichen und an den heidnischen Philosophen deren Divergenzen, menschliche Schwächen und mangelnde Einsichten mit bitterem Spott geißeln. Es überwiegen jedoch die Versuche, in den verschiedenen Philosophien bereits Elemente einer »praeparatio evangelica«, einer Vorbereitung des Evangeliums zu entdecken.[17] Hinter diesem Bemühen um eine positive Beurteilung der vorchristlichen Philosophien steht nicht ein vordergründiges apologetisches Anliegen, sondern die grundsätzliche Überzeugung, daß die Wahrheit *eine* ist und daß sie überall, zumindest spurenhaft, zu finden ist.

3. Dies ist der dritte und mächtigste Grund, warum die Kirche sich von ihren Anfängen an philosophisch betätigt hat. Vom Logos Gottes heißt es bei Johannes, er sei »das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet« (Joh 1,9). Ohne dieses Wort ist die Rolle, die die Philosophie im Christentum spielt, schwer verständlich. Der christliche Glaube geht von einem grundsätzlichen Universalismus aus: dem Glauben an den *einen* Gott, den *einen* Schöpfer, folgt die Überzeugung von der wesentlichen »Einheit des Menschengeschlechts«[18], von der wesentlichen Gleichheit aller Menschen, der Universalität des menschlichen Geistes, seiner Wahrheitsfähigkeit und der grundsätzlichen Möglichkeit der Gotteserkenntnis. Daher gibt es überall *logoi spermatikoi,* Samen des einen göttlichen Logos; »daher kann man bei allen (Philosophen) Keime der Wahrheit finden«,[19] auch wenn sie verdeckt und vergessen unter Irrtümern liegen.

---

17 Hilfreichen Überblick bietet der umfangreiche »reader« von A. Warkotsch, Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter. Christlicher Glaube im Widerstreit der Philosophien. Paderborn 1973.

18 Vgl. hierzu G. Larentzakis, Einheit der Menschheit – Einheit der Kirche bei Athanasius. Graz 1978 (= Grazer Theologische Studien 1); vgl. auch die Kap. 1 u. 2 von H. de Lubac's Katholizismus als Gemeinschaft. Einsiedeln 1943. (2. Aufl. ebd. 1970 unter dem Titel Glauben aus der Liebe.)

19 Justin, Apologie I, 44 (BKV 12, 111); zu Justins Umdeutung des Begriffs im johanneischen Sinne vgl. R. Holte, Logos spermatikos. In: Studia Theologica (Lund), 12 (1958), S. 109-168; D. Bourgeois, La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe. Evangile et philosophie chez saint Justin. Paris 1981.

Christlicher Universalismus

Dieser christliche Universalismus ist der entscheidende Grund dafür, daß die Kirche nie mit der Philosophie brechen wird. Justin sagt das sehr schön: »Was auch immer die Denker und Gesetzgeber jemals Treffliches gesagt und gefunden haben, das ist von ihnen nach dem Teilchen des Logos, das ihnen zuteil geworden war, durch Forschen und Anschauen mit Mühe erarbeitet worden. Da sie aber nicht das Ganze des Logos, der Christus ist, erkannten, so sprachen sie oft einander Widersprechendes aus.«[20] *Alles* menschliche Erkennen ist Teilhabe am Logos Gottes. Deshalb kann es nie eine scharfe und trennende Grenze zwischen dem Bemühen der »heidnischen« und dem der christlichen Philosophen geben; beide gebrauchen dieselbe Vernunft, die vom einen und selben Logos erleuchtet wird.

Die christliche Denktradition wird dies auf verschiedene Weise philosophisch zu artikulieren suchen. Bei Augustinus etwa in der Form der Illuminationslehre, nach der alle Wahrheitserkenntnis durch das Einstrahlen und Einfließen des göttlichen Lichtes in uns geschieht, durch den »magister interior«, den Logos Christus, der in *jedem* Erkennen der »innere Lehrer« ist, bei Christen wie bei Heiden. Bei Thomas von Aquin wird diese Überzeugung reflektiert in seiner Lehre von der Intelligibilität des Seins einerseits, von der Vernunft als Teilhabe an der göttlichen Erkenntnis andererseits.

Der christliche Glaube an die Gottebenbildlichkeit des Menschen, an seine Vernunft- und Freiheitsbegabtheit, ist letztlich der Grund, warum Philosophie in der Kirche immer beheimatet war und sein wird, warum aber auch im Christentum immer die Überzeugung lebendig sein wird, daß diese (geoffenbarte) Wahrheit über den Menschen wie über Gott, sein Urbild, allen Menschen mitteilbar ist und als vernunftgemäß oder zumindest nicht widervernünftig im vernünftigen Gespräch ausgewiesen werden kann. »Der christliche Glaube steht und fällt damit, daß er universal kommunikabel ist.«[21]

So beeindruckend dieser christliche Universalismus ist, so schwer akzeptabel erscheint dagegen der Anspruch, in Christus die Vollgestalt der Wahrheit zu kennen und von ihr aus die Wahrheitselemente in anderen Philosophien diagnostizieren und von Elementen des Irrtums aussondern zu können. Nun begegnet uns tatsächlich die christliche Theologie in ihrer Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie in dieser Haltung. Von der Warte des christlichen Glaubens aus werden in den einzelnen Systemen wahre Elemente von irrigen geschieden, Lob und Tadel verteilt.

---

20 Ebd., II, 10 (BKV 12,150).

21 W. Kasper, Der Gott Jesu Christi. Mainz 1982, S. 98; vgl. L. Oeing-Hanhoff, Kriterien wahrer Religion. In: Wiederkehr von Religion? (Religion und Philosophie Bd. 1), hrsg. v. W. Oelmüller. Paderborn 1984, S. 124-129.

Das Christentum versteht sich als die wahre Philosophie. Noch einmal entsteht der Verdacht, daß damit die Philosophie irgendwie an ihr Ende gekommen ist. Ist hier noch die Wahrheits*suche,* die für den Philosophen typische Haltung, möglich? Ist eine Philosophie, die sich für die wahre hält, noch wirklich Philosophie? Es geht also um die Frage, wie der Wahrheitsanspruch des Christentums mit der Wahrheitssuche der Philosophie vereinbar ist.

Mit diesen Fragen steht die Natur der Philosophie zur Debatte. Wenn die Rede von der Wahrheitssuche nicht ein Vorwand für andere Interessen (ökonomischer, politischer oder psychologischer Art) ist, dann geht es ihr wirklich um das Finden der Wahrheit. Robert Spaemann hat gezeigt, daß die Idee, es gehe in der Philosophie nur um eine »unendliche Annäherung an die Wahrheit«, einen Selbstwiderspruch enthält.[22] In Christus die Wahrheit finden heißt freilich nicht, daß damit den Christen der Anspruch auf absolutes Wissen zusteht. Auch für den Gläubigen bleibt das Erkennen Stückwerk (1 Kor 13,9), im Glauben weiß er aber, daß die Wahrheit in Christus erschienen ist als das Licht, das alle Wahrheitssuche erleuchtet.

Platon sagt einmal: »Das Gute, wenn es an den Tag kommt, ist allen gemeinsam.«[23] Dasselbe gilt vom Wahren. Von Christus her wird offenbar, daß wir das Wahre nur suchen können, weil wir immer schon in der Wahrheit stehen, wie wir auch das Gute nicht erkennen könnten, wenn es uns nicht schon vorgegeben wäre. »Alles Wahre ist wahr kraft der ersten Wahrheit«, die Gott ist, sagt Thomas von Aquin[24]. Nichts anderes meint Justin der Philosoph und Märtyrer, wenn er sagt, alles Wahre, das je Denker gefunden haben, hätten sie dank der Teilhabe am Logos gefunden.

Wenn dieser »Universalismus der Vernunft« gerade vom christlichen Glauben her eine so starke Bestätigung erhält, stellt sich freilich die Frage, ob dann die Philosophie nicht auch ohne Offenbarung und ohne Kirche auskommt. Braucht die Philosophie die Kirche? Die Geschichte der Philosophie in der Neuzeit scheint für eine verneinende Antwort zu sprechen. Seit Descartes versuchen viele Philosophen einen festen Stand, ein »fundamentum inconcussum« jenseits der leidigen Zwistigkeiten der gespaltenen Kirchen und der sich befehdenden Theologenschulen zu suchen. Dabei erhoffen sie, über die Vernunft allein jenen Konsens erreichen zu können, den eine in Religionskriegen zerrissene Kirche nicht mehr zu bieten vermag. Die Aufklärung lebte in dem Vertrauen, daß sich die sich befehdenden Divergenzen der Kulte und Religionssysteme auf einen gemeinsamen Vernunftnenner bringen lassen.

---

22 Vgl. a. a. O. (A. 16), S. 118.

23 Gorgias, 505e.

24 De Veritate q. 1, a. 8.

Schon Nikolaus von Kues hat, an der Schwelle der Neuzeit, in seinem *De pace fidei* einen solchen Versuch unternommen. Nach ihm lassen sich die Divergenzen der Religionen in Kult und Lehre bei näherem Zusehen auf eine gemeinsame, vernunfteinsichtige und damit universalisierbare Basis zurückführen. Diesen gemeinsamen Boden sieht Cusanus in der christlichen Religion, der er zutraut, daß sie nicht nur als die vernünftigste ausgewiesen werden kann, sondern auch als der vernünftige Kern, der in allen anderen Religionen steckt. Es genügt dafür, in einer Art himmlischem Universalkonzil aus allen Religionen jeweils den wahren Kern herauszuschälen, um auf Christus als die allen gemeinsame Mitte zu stoßen.

Auch noch in Kants »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« herrscht diese Zuversicht, wenn er in der Vorrede zur zweiten Auflage schreibt: »So wird man sagen können, daß zwischen Vernunft und Schrift nicht blos Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sey, so daß, wer der einen (...) folgt, nicht ermangeln wird, auch mit der anderen zusammen zu treffen.« Bestünde diese Einigkeit nicht, so »würde man ... zwei Religionen in Einer Person haben, was ungereimt ist«: es liefe auf die alte Sackgasse einer doppelten Wahrheit hinaus! Daß auch Hegels Philosophie von der grundsätzlichen Übereinstimmung von Religion und Vernunft überzeugt ist, braucht nicht eigens ausgeführt zu werden. Die Philosophie hat inzwischen freilich ihre Stellung als Magd der Theologie längst verlassen. Bei Hegel haben sich die Rollen verkehrt: die Religion bleibt auf der Ebene der Vorstellung, erst die Philosophie bringt sie auf den Begriff. Die Theologie bleibt sozusagen im Vorhof der Philosophie.

Zum Schutz der Aufklärung vor sich selber

Dieses tiefsitzende Vertrauen in die Universalität der Vernunft lebt freilich aus einem Erbe, das es nicht selbst gesetzt hat: aus dem christlichen Menschenbild und seinem Vernunftverständnis. Auch die Aufklärung, so sagt Nietzsche, lebt noch von dem platonisch-christlichen Glauben, »daß Gott die Wahrheit, daß die Wahrheit göttlich ist«[25]. Inzwischen sind längst andere Kräfte am Werk, die die Vernunft entthronen und ihre Fähigkeit zur Universalität bestreiten wollen. Die Destruktion der Vernunft ist radikal. Hinter dem auch noch in der Aufklärung lebendigen Anspruch, daß mit Hilfe der Vernunft wirklich ausgemacht werden kann, was wahr und was gut ist, und daß mit Hilfe eben dieser Vernunft auch darüber eine prinzipiell allgemeine Verständigung möglich ist, werden nun immer weiter reichende »verborgene Absichten« entlarvt: In Wirklichkeit sei die Vernunft nur

25 Zit. bei R. Spaemann, a. a. O. (A. 8), S. 13.

verdrängte Unvernunft; die Festlegung, was vernünftig, wahr, gut und schön sei, wird als Funktion gesellschaftlicher oder persönlicher Interessen enttarnt, als Resultat eines Klassenbewußtseins, als Strategie der eigenen Wünsche, als Projektionen gesellschaftlicher oder familiärer Prägungen. Das Erstaunliche ist dabei, wieviel Vernunft auf die Bloßstellung der Vernunft verwendet werden kann! Erstaunlich auch, daß diese Entmythologisierung mit einem hohen Anspruch auf Vernünftigkeit und Gültigkeit auftritt und daß sie gerade von der »Intelligenz« am eifrigsten betrieben wird.

Am radikalsten und auch am folgenreichsten ist diese *Selbstaufhebung der Vernunft* gerade in dem Bereich, der heute als der Hort der Rationalität gilt: den sogenannten »exakten Wissenschaften«. Hier wurde die Vernunft am gründlichsten wegrationalisiert. Seit Galilei hat sich die Vernunft durch methodischen Beschluß auf den Bereich beschränkt, der am wenigsten mit der eigentlichen Fähigkeit der Vernunft zu tun hat: auf die Frage: »Wie funktioniert das?« Das, was bei jedem Kind das untrügliche Zeichen einer wachen Vernunft ist: die Fragen: »*Was* ist das?« und »*Wozu* ist das?« und »*Warum* ist das?«, wurde systematisch ausgeschlossen. Diese Fragen sind im übrigen auch die klassischen Fragen der Philosophie. Der ungeheuere praktische Erfolg dieses selbstaufgelegten Fastens der Vernunft in den Fragen, auf die ihr natürlicherweise der Appetit steht, hat viele dazu verleitet, aus diesem Fasten eine Tugend zu machen und es möglichst zu universalisieren: Inzwischen sind alle Wirklichkeitsbereiche »wissenschaftlich erfaßt«, was immer gleich bedeutet, daß die Was- und Wozufragen ausgeschlossen werden. Auch der Mensch, seine Gefühle, seine Liebe, sein Schaffen, selbst seine Religion,[26] alles ist auf funktionale Zusammenhänge reduzierbar geworden. Der Erfolg dieser Reduktion hat dazu verleitet, in dieser Funktionalisierbarkeit das Kriterium für Wissenschaftlichkeit und damit für Gültigkeit zu sehen. Der restlose Sieg dieser Sichtverengung wäre die restlose Selbstaufhebung der Vernunft und ihres Trägers, des Menschen. »Wenn wir solche Selbstaufhebung nicht wollen, dann dürfen wir die Moderne nicht aus sich selbst verstehen, dann müssen wir sie, dann müssen wir Aufklärung, Emanzipation, Menschenrechte, Wissenschaft und Naturbeherrschung gegen sich selbst in Schutz nehmen.«[27] Robert Spaemann schreibt daher der Philosophie ins Pflichtenheft: »Rettung des humanen Gehaltes der Moderne durch ein anderes Selbstverständnis, Erinnerung der nicht durch die Moderne selbst gesetzten natürlichen und geschichtlichen Inhalte, von denen sie lebt.«[28]

---

26 Vgl. P. Koslowski (Hrsg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Tübingen 1985, bes. der Teil I (Religion und Funktion der Religion).

27 R. Spaemann, a. a. O. (A. 8), S. 14.

28 Ebd., S. 17.

Daher zum Schluß nochmals die beiden Fragen: Braucht die Philosophie die Kirche? Braucht die Kirche die Philosophie? Wenn »brauchen« hier nicht eine gegenseitige funktionale Verzweckung meint, die eigentlich Mißbrauch des anderen ist, da sie ihn nicht um seiner selbst willen bejaht, wenn »brauchen« vielmehr so gehört wird, wie wir einander sagen: »Ich brauche dich, nicht als Mittel zu einem Zweck, sondern als dich selbst, der du bist und wie du bist«, wenn also »brauchen« so verstanden wird, dann sind beide Fragen unbedingt mit Ja zu beantworten. Die Kirche kann der Philosophie aus ihrem eigenen Sinnbereich heraus sagen, daß es sinnvoll ist, unbeirrt die großen Fragen der Philosophie zu stellen, auch auf die Gefahr hin, der Naivität beschuldigt zu werden. Es mag dem Philosophen ermutigend sein, daß die Kirche eine Botschaft lebendig bewahrt, für die der Zutritt zum Reich Gottes und damit zur unverstellten Wahrheit denen verheißen ist, die werden wie die Kinder. Denn eben die Kinder stellen unbekümmert die Fragen der Philosophie. Die Kirche aber »braucht« die Philosophie, weil der Glaube, um menschlich zu sein, die Vernunft voraussetzt, weil der Glaube das Verstehen sucht *(fides quaerens intellectum)*. Mit dem Glauben wächst der Wunsch zu verstehen, zu erkennen, um mehr zu lieben. Der Glaube weckt die Freude an den Fragen, die die Philosophie stellt. Mir scheint, daß unsere Zeit erstaunliche Ähnlichkeiten mit der christlichen Frühzeit aufweist. In einer Zeit, die der an sich selbst (ver-)zweifelnden Vernunft müde geworden ist, könnte sich die Kirche erneut, wie in der Antike, als der Ort erweisen, an dem der Mensch gerade auch als Fragender, als Philosophierender Beheimatung findet.

Die Kirche als Erzieherin zur Wahrheit

Von Ellero Babini

Beim christlichen Menschen geschieht all sein Denken, Suchen, Sich-Fragen innerhalb eines konkreten Gemeinschaftsrahmens, aus dem er Saft, Nahrung, Inspiration und Wegleitung bezieht: die Kirche. Da sie ganz in ihr verwurzelt und auf sie gestützt waren, vermochten die Kirchenväter das philosophische und kulturelle Erbe der klassischen Antike zu sichten, kritisch zu übernehmen und ihm eine neue Bedeutung zu geben; es durchzuarbeiten und zu entfalten, es zu erneuern und so die neuen großen Kultursynthesen grundzulegen.

Romano Guardini bringt dies packend und eindringlich zum Ausdruck: »Wenn ein Mensch aus den ersten Jahrhunderten gefragt würde: Was bedeutet in Deinem Glauben die Kirche? – so würde er vielleicht antworten: Die Kirche ist die Mutter, die meinen Glauben geboren hat. Sie ist die Luft, in welcher er atmet, und der Boden, auf dem er steht. Die Kirche ist es eigentlich, welche glaubt. Sie glaubt in mir ... Wir Heutigen können die Frage wohl nicht in dieser Weise anfassen. Ein solches Denken können wir verstehen und wahr finden, aber wir müssen anders beginnen. Wir haben den abendländischen Vorgang der Individualisierung hinter uns, wodurch der einzelne sich aus den unmittelbaren Gemeinschaftszusammenhängen herausgelöst und in sich selbst gestellt hat. Daß vieles daran verhängnisvoll gewesen ist, wissen wir wohl.«[1]

Somit geht es in erster Linie darum, unter Berücksichtigung von all dem, was die Geschichte des abendländischen Denkens uns gelehrt hat, eine dialogische Gemeinschaftsbasis zurückzugewinnen, auf der der Mensch die richtige, menschliche, »wahre« Einstellung zur Wahrheit der Welt und seiner selbst wiederentdecken und wiedererfahren kann. Eine dialogische Gemeinschaftsbasis, die es ihm ermöglicht, zur Wahrheitsentdeckung und -findung »erzogen« zu werden, und da die Wahrheit eben *a-letheia* ist, ist sie stets bereit, sich ihm zu enthüllen und ihn ihr begegnen zu lassen, falls er sich richtig zu ihr einstellt.

J. Tischner z. B. betont diesbezüglich, daß jedes menschliche Philosophieren, jegliches Suchen nach Wahrheit stets (methodologisch, als Voraussetzung zum Start und als Weg zum Weiterkommen) ein Denken vor einem anderen, für einen anderen, zusammen mit einem anderen ist; es besteht somit stets in einem Dialog mit einem Du.[2]

---

1 R. Guardini, Vom Leben des Glaubens. Mainz 1935, S. 147 (in der Neuauflage. Mainz 1983, S. 73).

2 Vgl. J. Tischner, I metodi del pensare umano. Ed. CSEO. Bologna 1982, S. 15ff.

Innerhalb dessen, was wir als dialogische Gemeinschaftsbasis der menschlichen Haltung zur Wahrheit bezeichnet haben, hebt H. U. von Balthasar die Wichtigkeit der »Rezeptivität« des Menschen hervor, d. h. seine Bereitschaft zuzuhören, zu empfangen, teilzunehmen, zu schenken und sich beschenken zu lassen: »Rezeptivität besagt aber nicht nur die Aufgeschlossenheit gegenüber anderem Seienden, sondern ausdrücklich auch die Fähigkeit, sich von diesem Seienden mit dessen eigener Wahrheit beschenken zu lassen. Die Fähigkeit, Wahrheit zu bekommen, gehört zu den höchsten Werten des Daseins. Nichts geht über die Freude des Austauschs in der gegenseitigen Mitteilung.«[3]

Diese wesentliche Gemeinschaftsdimension der Wahrheit und die Rolle, die der Kirche als Erzieherin zur Wahrheit, als »Mutter und Lehrerin« zukommt, erhellt noch deutlicher, wenn wir der christlichen Offenbarung begegnen und einen Blick auf das Neue Testament werfen. Als z. B. der hl. Paulus den Christen von Ephesus das Mysterium der Kirche vor Augen führte, erklärte er, daß in ihr sämtliche Charismen und Dienste von Christus dazu gewollt sind, um jeden Christen zur Erkenntnis der Wahrheit und zur Erfüllung seiner Sendung, der Auferbauung des Leibes Christi, zu erziehen. »So wollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen. Wir sollen nicht mehr unmündige Kinder sein, ein Spiel der Wellen, hin und her getrieben von jedem Widerstreit der Meinungen, dem Betrug der Menschen ausgeliefert, der Verschlagenheit, die in die Irre führt. Wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten (*alētheuoúntes en agapē*) und in allem wachsen, bis wir ihn erreicht haben: Christus, das Haupt« (Eph 4,13-15). Das Wachstum des einzelnen Christen in der Liebe und der Erkenntnis Christi, der Wahrheit des Menschen (vgl. *Gaudium et spes*, 22), seine volle christliche Reife hängen somit davon ab, daß er lebendiges Glied der Kirche, der Braut und des Leibes Christi ist, der Mutter, welche die Gläubigen zum Leben in Christus gebärt und sie dazu bringt, ihn, der »Weg, Wahrheit und Leben« (Joh 14,16) ist, immer tiefer zu erkennen. Aus diesem Grund läßt sich die Kirche als »Säule und Fundament der Wahrheit« (1 Tim 3,15) bezeichnen.

Und in der Kirche wirkt ganz besonders stark der »Geist der Wahrheit, der euch in die ganze Wahrheit führen wird« (Joh 16,13). Von diesem Heiligen Geist erfüllt und beseelt, ist die Kirche somit Erzieherin zur Wahrheit, Hinführerin des Menschen zur Wahrheit, damit dieser dazu gelangen kann, »den Vater im Geist und in der Wahrheit anzubeten« (Joh 4,24).

Dadurch, daß er in dieser Erziehungs-»Stätte« weilt, welche die Kirche ist,

3 H. U. von Balthasar, Wahrheit. Ein Versuch. I. Wahrheit der Welt. Einsiedeln/Zürich 1947, S. 37.

und in einer gelehrigen und gleichzeitig lernbegierigen Kindeshaltung in ihr »steht«, ist der Mensch imstande, die Wahrheit zu »begreifen«, zu erkennen. »Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wirklich meine Jünger. Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien« (Joh 8,31-32). Diesbezüglich kommen einem die aufschlußreichen Reflexionen über die Wechselbeziehung zwischen »stehen« und »verstehen« in den Sinn, die J. Ratzinger in seiner »Einführung in das Christentum« angestellt hat. Im Anschluß an Jes 7,9: »Wenn ihr nicht glaubt (genauer: wenn ihr euch nicht an Jahwe fest*haltet*), dann werdet ihr keinen *Halt* haben« (Ratzinger). »Die *eine* Wortwurzel *'mn (amen)* umfaßt eine Vielfalt von Bedeutungen, deren Ineinandergreifen und Differenziertheit die subtile Großartigkeit dieses Satzes ausmacht. Sie schließt die Bedeutungen Wahrheit, Festigkeit, fester Grund, Boden ein, des weiteren die Bedeutungen Treue, trauen, sich anvertrauen, sich auf etwas stellen, an etwas glauben; das Glauben an Gott erscheint so als ein Sicheinhalten bei Gott, durch das der Mensch einen festen Halt für sein Leben gewinnt. Glaube ist damit beschrieben als ein Standfassen, als ein vertrauendes Sichstellen auf den Boden des Wortes Gottes.«[4]

An einem Ort stehen, um zu verstehen, sich fest und vertrauensvoll auf eine Grundlage, auf einen festen Boden stützen, der uns hinwiederum Halt gibt, das ist die Haltung des Christen in der Kirche und das die Methode, um zur Wahrheitserkenntnis erzogen zu werden. Wiederum sagte Romano Guardini das weise Wort: »Die Kirche ist Ursprung, aus welchem das individuelle Leben kommt; Boden, auf dem es steht; Atmosphäre, in der es atmet... Die Kirche ist ein lebendig webendes Ganzes, das den einzelnen durchwirkt.«[5]

Getrennt von diesem lebendigen Umkreis, außerhalb dieser Bleibe fällt der Mensch wiederum in die Isolierung, in die Einsamkeit, wie wir feststellen können. In seiner vielberedeten »Méditation sur l'Eglise« sagt Henri de Lubac zu Beginn des siebten Kapitels »Ecclesia Mater«: »Es wird erzählt, daß ein unseliger Priester nach seinem Abfall von der Kirche einem Besucher, der ihn beglückwünschen wollte, gesagt habe: ›Von jetzt an bin ich nur noch ein Philosoph, das heißt ein Einsamer.‹ Das ist eine bittere Erwägung, aber eine sehr zutreffende. Er hat die Wohnung verlassen, außerhalb der es für Menschen nichts anderes gibt als Verbannung und Einsamkeit. Viele spüren es nicht, denn sie leben noch im Unmittelbaren, außerhalb ihrer selbst.«[6] Diese Worte, die Lubac vor 35 Jahren aussprach, sind heute aktueller denn je. Einzig die Zerstreutheit, Oberflächlichkeit, die kollektive Betäubung, in die uns die Konsumgesellschaft und die Massenmedien gebracht haben, hindern den Menschen ohne Kirche daran, seine Einsamkeit wahrzunehmen.

---

4 J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. München 1968, S. 44.

5 A. a. O., S. 154 (bzw. S. 77).

6 H. de Lubac, Die Kirche, eine Betrachtung. Einsiedeln 1968, S. 213.

Was bedeutet das Wort Christi: »Ich bin die Wahrheit«?

Von Hans Urs von Balthasar

I

Das Wort kann zunächst ungeheuerlich erscheinen: Ein einzelner Mensch nimmt für sich das in Anspruch, wonach jeder Mensch sich ausrichtet, jeder Einzelne und jede sittliche Gemeinschaft strebt, was in allen menschlichen Beziehungen walten muß, wenn man ihnen trauen soll, was man in gewisser Weise sogar Tieren, Pflanzen und toten Dingen nicht absprechen kann, da sie nach innern Gesetzen geregelt werden, auf deren Konstanz wir vertrauen, die der Wissenschaftler voraussetzt und die alle lebendigen Wesen in ihrer Entwicklung an sich selber erweisen. Wie kann jemand diese alles Seiende durchwaltende Eigenschaft für sich in Beschlag nehmen? Man kann es in drei sich erweiternden Ringen begreiflich machen.

1. Das Wort ist zunächst im Zusammenhang des Bundes Gottes mit der biblischen Menschheit gesprochen. Dann besagt es: Ich bin die Erfüllung aller von Gott gemachten Verheißungen, und zwar nicht bloß die Erfüllung dessen, was Gott vom rechten Verhalten des Menschen im Freundschaftsbund mit ihm in Gestalt von Weisungen (»zehn Geboten«) erwartet und was er schließlich ins Innere der Menschenherzen hineingelegt hat, sondern auch dessen, daß Gott sich selber so enthüllen wird, wie er in Wahrheit ist: als der Gott, der in seiner Liebe zur Welt bis ans äußerste Ende geht (Joh 13,1) und sich so als die substantielle Liebe erweist (1 Joh 4,16), und dies so sehr, daß er es nicht nur für sich selbst ist, sondern es am Kreuz für die Welt und zu ihrem Heil beweist und uns dadurch diese in seine Liebeswahrheit hineinzieht: »Gott ist die Liebe; wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm« (ebd.). Damit Gott als die Liebe in sich selbst erwiesen wird, muß er seine Liebe der Welt beweisen, was Christus durch die vollkommene Auslegung des Vaters tut und was seinerseits vom »andern Anwalt«, dem durch Christus vom Vater her gesendeten Heiligen Geist der Welt bewiesen wird. Indem er die Unwahrheit der den Sohn verwerfenden Welt aufdeckt – das war der zentrale Gedanke der Pfingstenzyklika des Papstes –, ist er »der Geist der Wahrheit«, der »in alle Wahrheit« Christi bis ans Ende der Welt einführen wird, »er wird nicht aus sich selber reden, sondern von dem Meinigen nehmen und es euch auslegen. Alles, was der Vater hat, ist mein, deshalb sage ich: er wird von dem Meinigen nehmen und es euch auslegen« (Joh 16,13f.). Der Gott, der sich zuerst in einem alle Welt (stellvertretend) einschließenden

Leidensschicksal als Liebe auslegt und dann von sich selbst her als die einzig endgültige Wahrheit angesichts der ganzen Welt erweist, ist der dreieinige Gott der christlichen Kirche. Innerhalb dieser Selbstdarlegung Gottes nennt sich Christus als der Sohn des Vaters »die Wahrheit«, weil er das tiefste Wesen des Gottes, der die Welt schuf, enthüllt und seinen und des Vaters Geist ausspendet, der das aller Welt bekannt macht.

2. Der Kreis erweitert sich, wenn auf die neutestamentliche Aussage zurückgegangen wird, daß die ganze Existenz des Kosmos eine göttliche Vorentscheidung voraussetzt, eine »gute« Welt nur dann erschaffen zu können, wenn jemand jenseits aller innerweltlich moralischen Katastrophen für diese tiefere und nicht zu erschütternde Gutheit auch bürgt und gutsteht. Deshalb heißt es vom »kostbaren Blut des Lammes ohne Fehl und Makel«, daß dieses »schon vor Erschaffung der Welt ausersehen war« (1 Petr 1,19-20), daß Gott »das Weltall durch sein gewaltiges Wort trägt, das die Erlösung von den Sünden brachte« (Hebr 1,3), daß Gott »uns vor Grundlegung der Welt erwählt hat zur Annahme an Kindes Statt durch Jesus Christus; durch ihn haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Sündenvergebung« (Eph 1,4-7), daß die Erwählten Gottes »vor Grundlegung der Welt im Buch des Lammes, das geschlachtet ist, aufgeschrieben sind« (Apk 13,8). Solche Texte zeigen einhellig, daß der Beschluß zu einer Welt, deren Schicksale Gott sehr wohl voraussah, nur gewagt werden konnte, wenn im vorhinein bei Gott selbst eine Garantie bestand, daß alle teuflische Lüge, alles Verbrechen und alle Gottverneinung »unterwandert« wurde durch eine in dieser Welt zu vollbringende Tat Gottes, welche seiner Wahrheit den Sieg über jede Unwahrheit sicherte. Das genau erfolgte im Kreuz Christi: »stat crux, dum volvitur orbis«.

3. Aber das Weltall ist keinesfalls lauter Unwahrheit, während das Kreuz (und damit das ganze Leben) Jesu die einzige Wahrheit wäre. Das Gesagte bedarf nochmals einer Erweiterung, die aus dem bisher Gesagten sich fast von selbst ergibt. Vom Sohn Gottes, der Mensch wurde, wird gesagt: Gott »hat ihn zum Gesamterben eingesetzt, er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit, das Ebenbild (der genaue Ausdruck: *charaktēr)* seines Wesens, er trägt das All durch sein gewaltiges Wort« (Hebr 1,3), »alles ist durch das Wort geworden, und ohne es auch nicht eines geworden« (Joh 1,3). Der Sohn aber ist »von Anfang an das Wort«, die vollkommene Selbstaussage Gottes, der im Wort nicht nur sein Wesen, sondern in diesem Wesen auch alles, was er in seiner Freiheit zu schaffen vermag, aussprach; deshalb sind (wie die Theologen sagen) von Ewigkeit her im Sohn die Möglichkeiten oder Ideen aller denkbaren Welten mitausgesagt. Und wenn Gott in seiner Weisheit die bestehende Welt zu schaffen beschloß, so hatte in ihr die Wahrheit aller Dinge ihre letzte, integrale Wahrheit in diesem ewigen »Wort«, das einst Mensch werden und Gottes Wesen aussagen sollte. Alle Dinge hatten Momente der Wahrheit in sich (die Kirchenväter nannten sie »samenhafte *logoi*«, Frag-

mente der Gesamtwahrheit), Momente, die ihnen wahrhaft zukamen, sofern sie hinbezogen waren auf eine zu ziehende Summe von Wahrheit, die dann auch, nach Gottes Plan, in der Welt- und Menschwerdung des Logos gezogen wurde, da innerzeitlich erst seine Kirche, endzeitlich aber den Kosmos im ganzen in seine umfassende Wahrheit – nämlich die des sich auslegenden und hingebenden Gottes – einbezogen werden soll. Zu diesen Wahrheitsfragmenten gehören die Leben, Schmerzen und Tode aller Einzelwesen (und warum sollten wir die untermenschlichen Lebewesen davon ausschließen?), gehören alle guten Sitten zwischen Menschen, gehören auch alle religiösen und philosophischen von ihnen ausgedachten Systeme, sofern sie sich bemühen, auf den Zielpunkt der absoluten Wahrheit sich hinzubewegen. Sie haben vielleicht sehr verschiedene Wahrheitsgehalte, die einer Prüfung und Unterscheidung durch die Gesamtwahrheit bedürfen, aber was in ihnen auf diese hinzielt, wird in sie eingeborgen werden. Was wirklich »Leben« auf Gott hin in sich hat, was ernsthaft auf dem Weg zu Gott ist, das ist jetzt schon in Dem, der von sich sagt: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6).

II

Dennoch läßt sich nach dem eben Gesagten die Frage stellen: Genügt es, in bezug auf die Wesen der Welt bloß von »Fragmenten« der Wahrheit zu sprechen, was den Verdacht erweckt, daß diese Fragmente verschiedene Seinsformen oder Strukturen haben könnten – oder ziemt es sich nicht, schon in bezug auf die weltliche (philosophische) Wahrheit von einer gemeinsamen Verfaßtheit alles dessen, was auf Wahrheit Anspruch erhebt, zu sprechen? Kurz: gibt es für unser Alltagsverständnis verschiedene Wahrheiten oder nur eine?

Daß vielerlei Dinge jedes auf seine Art wahr sein können, ist noch kein Einwand gegen die Einheit der Wahrheit. Eine Vielheit von Wahrheiten im strengen Sinn des Wortes wäre zudem etwas für den Menschen völlig Unverständliches; er müßte sich die Frage stellen, welche Wahrheit denn nun die wahre Wahrheit wäre, und falls diese Frage bei Existenz verschiedener Wahrheiten unlösbar wäre, könnte nur eine Leugnung jeder Wahrheit die »logische« Folge sein (falls das Wort »logisch« dann noch einen Sinn besäße).

Aber, auch wenn wir von einer solchen Folgerung Abstand nehmen müssen, werden doch erste allgemeine Unterscheidungen erfordert sein. Dinge, die der Mensch hergestellt hat, eine Maschine zum Beispiel, sind in ihrer »Wahrheit« überblickbar. Auch Fakten, die er kontrollieren kann (»ich habe sieben Stunden geschlafen«, »der Zug ist um zehn abgefahren«, »Paris ist die Hauptstadt von Frankreich«: der Mensch hat sie gebaut und zur Hauptstadt bestimmt), sind entweder wahr oder falsch, eine Aussage über sie

ist entweder wahr oder (absichtlich oder unabsichtlich) gelogen. Hingegen sind die von Gott geschaffenen Wesen, der Stein, das Lebewesen, der Mensch in seiner Wesensbeschaffenheit zwar immer tiefer erforschbar (wobei man wahre Gesetzlichkeiten in ihnen entdecken kann), aber ihre Wahrheit ist als ganze nicht vorzeigbar. Differenzen zwischen Wesen sind feststellbar, etwa zwischen leblos und lebendig, Pflanze und Tier, Instinkt und rationalem Denken, dennoch behält die Feststellung dieser Differenzen (man denke an die Fragen der Evolutionstheorie) etwas Prekäres, Vorläufiges. Forschung dringt von den Äußerungen und Erscheinungsweisen der Wesen in Richtung auf ihr Wesen vor und kann dabei objektive (»wahre«) Gesetzlichkeiten feststellen, wird sich aber hüten, zu behaupten, das innerste »Wesen« eines naturhaften Seins (einschließlich des Menschen) endgültig enträtselt zu haben.

Was hier als »Wahrheit« zu bezeichnen ist, kann von zwei Seiten her angenähert werden: von seiten des Objekts, das die Gabe hat, sich in mannigfacher Weise »darzustellen«, sein Wesen »auszusagen«, Weisen, die sein Wesen durchaus partiell offenbaren, aber mehr sagen, was es kann, als was es ist. Von seiten des nach der Wahrheit suchenden Subjekts, das sich von den Erscheinungsweisen ausgehend ein (annähernd?) »richtiges« Urteil über das betreffende Wesen zu bilden versucht. Die immer weiter gehende Forschung zeigt, daß die so angenäherte Wahrheit teils der Korrektur, teils der Einbettung (und damit Relativierung) in umfassendere Hypothesen bedarf. Daß ein ernster Forscher »lügt«, ist höchst selten der Fall, aber oft kann er sich »täuschen«, und weitere Forschung berichtigt entweder seine Ergebnise oder integriert sie in eine umfassendere Einsicht hinein.

Josef Pieper hat sich in der Darstellung des »negativen Elements in der Weltansicht des Thomas von Aquin« intensiv mit der Tatsache beschäftigt, daß dieser große und so positive Denker zahlreiche sehr einschränkende Äußerungen über die Erkenntnisfähigkeit der menschlichen Vernunft gemacht hat. »Die Wesenheiten der Dinge sind uns unbekannt«, »die Wesensgründe der Dinge sind uns unbekannt«, »die substantiellen Wesensformen an sich sind uns unbekannt«, »die wesentlichen Differenzen sind uns nicht zugänglich.«[1] Thomas führt zwei Gründe dafür an: einmal sind die geschaffenen Dinge Nachbilder der in Gottes Wesen liegenden Urbilder und deshalb notwendig defizient, sodann die Stumpfheit unserer Erkenntniskraft *(imbecillitas intellectus nostri)*, die nicht einmal *das* in den Dingen zu lesen vermag, was sie wirklich an Auskunft über die absolute Wahrheit enthalten.

Und das gilt nicht bloß von den Wesenheiten im engeren Sinn *(essentiae)*,

1 Joseph Pieper, Philosophia negativa. München 1953, 2. Aufl. unter dem Titel »Unaustrinkbares Licht« (ebd. 1963), S. 38. Daselbst die Quellenangaben für diese Thomaszitate.

sondern auch von ihrem schlichten Sein *(esse)*, das zwar nach Thomas das erste ist, was der menschliche Verstand feststellt, wofür er aber niemals einen adäquaten Begriff hat, er »setzt« (»affirmiert«) zwar das Sein angesichts der Erscheinungsformen der sich »aussprechenden« Dinge, aber innerhalb eines ihm einwohnenden Dynamismus, der auf (überbegriffliches) Sein-schlechthin hindrängt und den beschränkt-seienden Dingen nur im Unterwegs zu diesem Schlechthin-Seienden das Sein (und nicht bloße »maya«) zuschreiben kann. Hier stellt sich das berühmte Problem, ob der zu wahrer Erkenntnis befähigte menschliche Verstand zu solcher Erkenntnis einer »Einstrahlung« vom göttlichen Verstand her bedarf (wodurch er zugleich Einsicht in die Geschaffenheit oder Gottabkünftigkeit der endlichen Wesen erhielte), oder ob diese »Einstrahlung« ihm mit seiner Geschaffenheit je schon eingegeben ist. Es ist die Differenz einer mehr augustinischen und einer mehr aristotelisch-thomanischen Erkenntnislehre, aber Thomas hält schließlich diese Differenz für nicht sehr wichtig (»non multum refert«. De spirit. creat. 10 ad 8). Niemand ist von einem Agnostizismus ferner als Thomas, niemand aber auch vorsichtiger, wenn es gilt, eine simple Theorie der Wahrheit zu formulieren. Wahrheit ist für ihn ein alles Sein durchwaltendes »Transzendentale«, das eben deshalb nicht (sowenig wie das Sein selbst) auf eine kurze Formel reduzierbar ist.

Lassen wir die allzu bekannte Formel »adaequatio intellectus ad rem« als zunächst zu vage und vielfacher Erklärungen bedürftig beiseite; blicken wir vielmehr auf ein schon oben angedeutetes Moment zurück. Die geschaffenen Dinge haben alle die Fähigkeit, sich »zu geben«, »darzustellen«, »auszusprechen«. Ihr verborgenes Wesen hat die Möglichkeit, sich in einem bestimmten Maße zu entbergen. Auf der Seite des Subjekts hat der Verstand die Möglichkeit, sich gemäß den ihm von außen zukommenden Signalen urteilend eine Ansicht über sie zu bilden: beginnend bei einem »innern Wort« *(verbum mentis:* Thomas), das sich aber je schon (da der Mensch als soziales Wesen nicht ohne Sprache existieren kann) in ein Sprach-Wort übersetzt (wie die neue Sprachphilosophie eindringlich gezeigt hat). Wir stünden somit vor dem bedeutsamen Ergebnis, daß dort, wo Wahrheit sich ereignet, ein objektives Wort der Dinge (z. B. der Flug eines Vogels) und ein subjektiv(-soziales) Wort eines Denkenden einander begegnen.

Damit stehen wir aber plötzlich wieder vor dem Satz des Johannesprologs, daß alle Dinge im göttlichen Logos (Vernunft, Ausdruck, Wort) geschaffen sind und sie sich nur kraft dieser Logoskomponente in ihnen als wahr erkennen lassen. Alle Dinge, seiende und (außerdem) erkennende, sind als seiende worthaft, und sofern sie vom einzigen Logos Gottes stammen, sprechen sie im letzten auch nur eine Sprache oder nehmen an einer einzigen Wahrheit teil. Sofern sie beide – Objekt wie Subjekt – nur Teilnehmende sind, übersteigt sie die absolute Wahrheit uneinholbar, es sei denn, diese absolute Wahrheit gebe ihnen aus freier Gnade einen Anteil an ihrer eigenen

Unendlichkeit (»und dem der Sohn es offenbaren will«, Mt 11,27). An sich selbst nehmen sie als Geschaffene einen defizienten Anteil an jener Wahrheit Gottes, die wir durch Offenbarung als eine dreieinige kennen: sie ist der sich liebend hingebend Aussprechende, das sich liebend empfangende Wort und die Einigung und Frucht beider, der Heilige Geist. Der defiziente Anteil genügt, das Geschöpf zu einem »Bild« des dreieinigen Gottes zu machen, worin sich das Urbild, wenn es will, »verkörpern« kann; dann sind wir wieder beim Ergebnis des ersten Teils: Das menschgewordene Wort kann sich »die Wahrheit« nennen, weil es beides gleichzeitig tut: den trinitarischen Vater im Heiligen Geist darstellen und alle inchoative, weil abbildliche geschöpfliche Wahrheit in sich vollenden.

Doch ist hier ein Letztes beizufügen: Wenn Jesus sagt: »Wer mich sieht, sieht den Vater« (Joh 14,9), dann ist zweierlei vorausgesetzt: einmal, daß man den Sohn wirklich so sieht, wie er an sich ist: nicht als einen vollkommenen Menschen, nicht als eine unvollkommene Transposition des trinitarischen Verhältnisses in eine menschliche Erscheinungsform, sondern in der innern Liebesgesinnung seines Lebens, Handelns, Sterbens und Auferstehens als die Selbstaussprache des göttlichen Vaters, was nur im Heiligen Geist erkennbar wird. Das zweite ist, daß solches »Sehen« sich nicht anders im sterblichen Leben vollziehen kann als in einer progressiven, immer engeren Nachfolge Christi, in einem Nachvollzug im Gehorsam dessen, was Jesus als der Sohn ist: Nur wer »tut«, erkennt, ob Jesus die Wahrheit ist (Joh 7,17; 8,31), er bildet sich in seinem Lauf auf die Wahrheit zu »nicht ein, es schon erreicht zu haben«, ist aber dennoch von ihr »schon erreicht worden« (Phil 3,12f.). Und da die Begegnung von Subjekt und Objekt in einer sozialen, geformten Sprache stattfindet, so erfolgt auch die Begegnung von absolutem Wort als Menschgewordenem und Glaubend-Nachfolgendem in einer durch die Menschwerdung Gottes gestifteten Sprache: derjenigen der Kirche.

Pater Rupert Mayer – Zeuge der Wahrheit

Predigt am 2. Mai 1987 in der Michaelskirche zu München

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Liebe Brüder und Schwestern im Herrn!

Wahrheit gehört nicht zu den großen moralischen Leitworten unserer Zeit; als Tugend steht sie nicht hoch im Kurs. Das Drama der sozialen Unterschiede ist so gewaltig geworden, daß es allem anderen Schweigen gebietet. Solidarität, Gerechtigkeit für alle, Befreiung, Freiheit, Emanzipation, Selbstverwirklichung – das sind die großen Stichworte der moralischen Botschaft unserer Stunde, und Wahrheit scheint dabei eher hinderlich zu sein. Für die mühsame, langwierige Frage nach der Wahrheit scheint angesichts dieser Dramatik die Zeit nicht zu reichen. Ja, es steigt der Verdacht auf, daß sie eher dazu diene, sich vor den drängenden menschlichen Aufgaben vorbeizudrükken; daß sie das elitäre Spiel weniger sei, die es sich leisten können. Überdies scheint Wahrheit der Liebe entgegengesetzt zu sein, denn im Namen der Wahrheit hätten die Menschen aufeinander eingeschlagen, während die Liebe versöhnt und vereint.

Die Gestalt unseres neuen Münchener Seligen spricht eine andere Sprache. Mit der Seligsprechung tritt Pater Rupert neu als ein heute Lebender wieder unter uns und spricht uns an. Vielleicht könnte es gerade seine Sendung in dieser Stunde werden, Zeuge der Wahrheit bei uns zu sein. Dabei geht es nicht darum, wieder und wieder vergangene Menschen und Dinge abzuurteilen. Das Erinnern ist notwendig. Aber das Verurteilen des Vergangenen kann auch sehr leicht zu einer Art von Unschuldsritual entarten, in dem wir uns selbst als die Besseren ins Licht rücken und uns so von der notwendigen Gewissenserforschung und Umkehr in dieser Stunde dispensieren. Wenn wir in das Leben von Pater Rupert Mayer hineinschauen, dann geschieht es, weil er ein heute Lebender ist! Es geschieht, damit wir in diesem Spiegel erkennen, wie es um uns steht und uns von seinem Zeugnis her richten und reinigen lassen.

1. Die kleine und die große Wahrheit

Aber was ist es nun mit der Wahrheit? Wo finden wir sie eigentlich? Was bedeutet sie? Ich beginne mit einer ganz einfachen Beobachtung aus dem Leben von Pater Rupert Mayer. Er hatte Hitler schon im Jahre 1919 als Diskussionsredner in einer kommunistischen Versammlung kennengelernt. Damals, in dieser frühen Stunde, wo noch keiner den künftigen Diktator

kannte, konnte es noch aussehen, als ob dieser trotz einiger ärgerlicher Aspekte im ganzen doch ein Verbündeter im Kampf gegen die marxistische Versuchung werden könnte. Hitler selbst hat diese Karte ausgespielt. 1923 hat er Pater Rupert Mayer zu dessen 25jährigem Priesterjubiläum ein Glückwunschtelegramm gesandt,[1] denn ein patriotischer Priester mit großem Verdienst um das Vaterland, mit großem Ansehen in der Stadt, der auf seine Seite getreten wäre – das hätte ihm wichtig und hilfreich sein können, um die Zögernden, besonders unter den katholischen Männern zu gewinnen. Wir wissen, wie schwer es den deutschen und auch ausländischen Intellektuellen gefallen ist, ob es nun Schriftsteller, Gelehrte, Politiker oder Theologen gewesen sind, Hitler zu durchschauen und das Eigentliche zu begreifen, das hier im Spiele war, und wir wollen auch nicht zu leicht darüber urteilen. Pater Rupert Mayer, der kein Intellektueller gewesen ist, sondern ein einfacher Seelsorger, hat die Maske des Antichrist sogleich begriffen, und zwar an etwas, woran wir wohl vorübergehen würden. Seine erste Beobachtung ist die: Hitler übertreibt ständig, und er schreckt auch vor Unwahrheiten nicht zurück.[2] Wer die Wahrheit nicht achtet, kann das Gute nicht bauen. Wo die Wahrheit nicht in Ehren steht, können Freiheit, Gerechtigkeit und Liebe nicht wachsen. Die Wahrheit, und zwar die einfache, demütige, geduldige Wahrheit des täglichen Lebens, ist die Grundlage aller anderen Tugenden. Es geht hier noch gar nicht um die große Wahrheit über Gott und die Welt und den Menschen, sondern um die kleine Wahrheit des Alltags, aber beide sind untrennbar miteinander verknotet. Und wer die kleine Wahrheit leichthin zu zertreten bereit ist, der kann nicht als Bürge der großen Wahrheit dastehen.

Und nun wenden wir das in die Gegenwart. Wie steht es mit uns? Ich muß sagen, es erschreckt mich tief, wenn ich immer wieder bei Nachrichten über kirchliche Dinge, deren Wahrheitsgehalt zu kontrollieren mir möglich ist, teils leichtfertige Unwahrheit, teils auch bewußte finde und damit sehe, wie offenbar den Schreibern nicht die Wahrheit das Entscheidende ist, sondern der Effekt, den man mit einer Behauptung erzielen kann. Aber gehen wir noch näher an uns selbst heran. Urteilen wir nicht über die anderen, sondern lassen wir diesen Zeugen der Wahrheit zur Gewissenserforschung für uns selber werden. Wie ist es eigentlich bei jedem von uns, Tag um Tag: Rede ich immer die Wahrheit? Habe ich den Mut, zu ihr zu stehen, auch wo sie unbequem ist, wo sie mir den Frieden nimmt, wo sie Ärger einbringt? Denn dies steht ja fest, Wahrheit ist oft beschämend, Wahrheit ist unangenehm und

1 Nach W. Sandfuchs, P. Rupert Mayer. Würzburg 1981, S. 111.

2 Vgl. das Zitat bei W. Sandfuchs, ebd., S. 93. Eine ähnliche Feststellung wird nochmals S. 94 wiedergegeben. Die Texte sind den Erinnerungen entnommen, die P. Rupert Mayer in der Ettaler Klosterhaft unter dem Titel »Der Nationalsozialismus und meine Wenigkeit« aufgezeichnet hat.

kann eine Menge Unannehmlichkeiten mit sich bringen. Wahrheit steht dem Nutzen so oft im Wege, und man kann sie so leicht zertreten. Sowenig scheint dabei zu geschehen und soviel dabei gewonnen zu werden. Aber wenn wir so handeln, so sprechen – wer kann eigentlich dem anderen noch trauen? Wo Wahrheit nicht ist, löst sich der soziale Boden auf, auf dem wir stehen, und so ist diese scheinbar so unnütze Tugend in Wirklichkeit auch die Grundtugend allen sozialen Lebens.

2. Wahrheit und Nutzen

Gehen wir einen Schritt weiter. Pater Rupert Mayer hat sehr bald gesehen, daß Hitlers Bereitschaft zum Lügen nicht eine zufällige Nebenerscheinung seiner politischen Karriere gewesen ist, sondern daß sie aus Weltanschauung, aus Ideologie, aus einem Prinzip heraus gekommen ist, und dieses Prinzip lautete: »Gut ist, was dem Volke dient.«[3] Das Gute ist hier zugunsten des Nützlichen abgedankt. Die Wahrheit ist in den Nutzen hinein aufgesogen. Er wird zum einzigen Maßstab; die Nützlichkeit rechtfertigt alles. Wenn man dabei natürlich nicht vom eigenen Nutzen, sondern von dem des Volkes spricht, um das Ganze scheinbar aus der Sphäre des Egoismus heraus in eine höhere moralische Ebene zu erheben, dann ist dies schon die erste Lüge, die aus dem Prinzip folgt und von ihm gedeckt wird.

Aber damit sind wir schon mitten in der Gegenwart, denn diese Lüge, mit dem Begriff »Volk« andere Absichten und Interessen zu verdecken, ist auch heute höchst geläufig, ob man von Volksbewegungen, von Kirche des Volkes oder von anderen Stichworten spricht, die Sie kennen und die ich nicht aufzuzählen brauche. Hier geht es heute wie damals darum, daß man mit »Volk« sich selber, die eigene Gruppe, die eigene Partei meint und damit die eigenen Zwecke rechtfertigt und sich von der Wahrheit dispensiert. Die Absage an die »unnütze« Wahrheit wird auch hier vorausgesetzt. Sie hat mancherlei Stichworte, etwa dies: Wozu denn »Orthodoxie«, die nichts einbringt und niemandem hilft? Nicht darum gehe es, sondern um die »Orthopraxie«; nicht das rechte Denken, sondern das rechte Tun allein sei entscheidend. Aber woher will ich eigentlich wissen, daß ein Tun recht ist, wenn ich keine Erkenntnis des Rechten habe? Dennoch reicht die Einstellung, die Wahrheit und Gutes im Nutzen aufsaugt, bis in die weithin gültige moralische Grundfigur der westlichen Welt hinein, wo uns selbst von Theologen gesagt wird: »*das* Gute«, das gebe es gar nicht, und wenn es existieren sollte, seien unsere Augen zu schwach, um es zu erkennen. Nein, wir könnten nur abwägen, was im jeweiligen Augenblick das weniger

3 Sandfuchs, S. 93.

Schlimme ist. Wir könnten nicht das Gute, sondern nur das hier und jetzt »Bessere« wählen. Im Namen eines solch menschenfreundlichen Prinzips geschieht es dann, daß man wehrlose, ungeborene Menschen tötet, daß man zur Sterbehilfe greift, daß man mit Menschen experimentiert, natürlich nur um vermutlicher großer Gewinne für die Menschheit von morgen willen, die in ihrer Größe und Menschlichkeit so etwas ja rechtfertigen können müssen.

Aber wieder richtet sich die Frage an uns selbst: Wie steht es mit mir? Ist nicht auch für mich der Nutzen immer wieder der letzte Maßstab? Und wieder lautet die Gegenfrage: Von woher will ich eigentlich wissen, was nützlich ist? Könnte es nicht so sein, daß der wahre Nutzen des Menschen darin besteht, Gott zu erkennen und damit sich selbst zu finden?

3. Wahrheit und Katholizität

Die Beobachtungen von Pater Rupert Mayer führen uns zu einem weiteren Schritt. Was ihn gleichfalls von Beginn an abstieß an dieser werdenden »Bewegung«, war, wie er sagt, die maßlose Selbstverherrlichung Hitlers und der Personenkult, den er um sich aufbauen ließ.[4] Drücken wir mit einem biblischen Wort aus, worauf er hier stieß: Es war das Reden im eigenen Namen. Unser Herr Jesus Christus hat uns dies als einen der sichersten Maßstäbe für den Antichrist hingestellt. »Ich bin im Namen meines Vaters gekommen«, so sagt er, »und ihr lehnt mich ab. Wenn aber ein anderer in seinem eigenen Namen kommt, den werdet ihr annehmen« (Joh 5,43). Die Geschichte hat diese Prophetie bestätigt. Dabei kann der, der im eigenen Namen spricht, d. h. sich selbst zum Maßstab erhebt, zum Retter und zum Heil der Welt oder eines Landes erklärt, nur ein Lügner sein, weil keiner aus sich Rettung und Heil sein kann.

In diesem Zusammenhang ist eine Erklärung sehr wichtig, die Pater Rupert Mayer 1937 vor dem Volksgerichtshof bei seinem Prozeß abgegeben hat. Er sagte: »Wenn ich zu erkennen gäbe, daß ich liebäugelte mit einer deutschen Kirche: dann wäre ich der Held des Tages ... weil ich nun grundkatholisch eingestellt bin, ... darum bin ich jetzt vor dem Richter.«[5] »Weil ich grundkatholisch bin ...« Hier greifen die kleine Wahrheit des Alltags und die große Wahrheit seines Lebens untrennbar ineinander. Man hätte, ich sagte es schon, einen patriotischen Priester sehr gut brauchen können, eine deutsche Kirche, ein deutsches Christentum, das den eigenen Zwecken noch religiösen Glanz und religiöse Verklärung geboten hätte. Aber was man nicht gebrauchen konnte, war das unerbittliche Zeugnis einer größeren Wahrheit. An dieser Stelle hat Pater Rupert Mayer ohne Wanken standgehalten. Er war ein

4 Ebd.

5 Zitiert nach Sandfuchs, S. 162 f.

Patriot, aber sein Patriotismus bedeutete, dieses Land für das Gute und für die Wahrheit zu wollen und nicht aus seinem vorgeblichen Nutzen eine Waffe gegen die Wahrheit zu machen. So kann Pater Mayer uns auch heute lehren, was rechter Patriotismus immer ist: eine Liebe zum eigenen Land, die unter dem Maß der Wahrheit und des Guten steht.

»Weil ich nun grundkatholisch bin, deswegen stehe ich vor dem Richter.« Pater Rupert Mayer war kein Politiker. Er wollte nicht von der Kanzel Politik betreiben, und er hat mit Nachdruck betont: »In politischer Hinsicht bin ich ein unbeschriebenes Blatt.«[6] Ich bin nur Seelsorger. So wie er aufrecht und gerade, ohne jeden Trug gewesen ist, hatte eine solche Aussage nichts von Ausrede an sich; sie war das reine Zeugnis dessen, was er war, was er wollte und wie er wirkte. »Ich bin kein Politiker.« Pater Rupert Mayer verkündigte keine politische Theologie, überhaupt keine Art von Theologie. Er wollte, wie er es selber gesagt hat, nur den Menschen die einfachen Grundwahrheiten des katholischen Glaubens vorlegen. Er wußte sich nicht berufen, Strukturen zu ändern und politisch das vielleicht Mögliche in Gang zu setzen. Er wollte Priester sein, die Seelen von innen her erhellen und so von innen her das Maß des Guten und seine Kraft aufrichten.[7] Er hat das Eigene der Politik respektiert. Aber gerade darum auch konnte er mit allem Mut und aller Freiheit das Eigene des Priesterlichen hinstellen, die Freiheit des Gotteswortes, das öffentlich ist und das gesagt werden muß, auch wenn es den Menschen und den Obrigkeiten widerspricht, denn »man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen« (Apg 5,29). Aus solcher Freiheit und aus solcher Entschiedenheit heraus hat er gesprochen und damit wirklich den Menschen wie dem Lande gedient und uns eine bleibende Lehre hinterlassen.

»Weil ich nun grundkatholisch bin ...« Wer von uns hätte eigentlich den Mut, dies heute zu sagen? So spricht uns gerade an diesem Punkt Pater Rupert Mayer ganz unmittelbar an. Hören wir auf damit, mit dem Schlagwort von einer deutschen Kirche zu spielen, die es besser weiß! Hören wir auf damit, eine Kirche selber zu erdenken, selbst basteln zu wollen, »unsere« Kirche, aus

---

6 Zitat bei Sandfuchs 163: »Ich habe immer nach der religiösen Seite hin gekämpft. Alles andere interessierte mich nicht. Ich war nie Politiker, ich habe in der Politik nie etwas getan ... niemals habe ich eine politische Rede gehalten, niemals! In politischer Hinsicht bin ich ein unbeschriebenes Blatt. Was mich auf die Bahn gerufen hat, das war die Religion ...« Vgl. S. 136. Erhellend auch eine Rede aus dem Jahr 1920: »Die Rettung unseres Volkes kommt nicht vom Ausland, sie muß von uns selbst kommen. Sie kommt aber auch nicht von der Verfassung, den Gesetzen, den Strafbestimmungen, also von äußeren Hilfsmitteln, sondern sie muß von innen heraus kommen. Die Erneuerung des Volkes muß eine Herzenserneuerung sein, eine Umwandlung des inneren Menschen ...«

7 Vgl. dazu das bei Sandfuchs S. 131 wiedergegebene Zitat aus »Der Nationalsozialismus und meine Wenigkeit«: »Da das Heil der Seelen auf dem Spiele stünde, können es mir billig denkende Menschen nicht übelnehmen, wenn ich eine entscheidende Sprache führe.« Sandfuchs kommentiert S. 133 zur Predigttätigkeit Rupert Mayers: »Nicht hohe Gelehrsamkeit war es, die er verkündete. Es waren die einfachen, gültigen Wahrheiten des Glaubens ...«

der wir das Leidige und Unerfreuliche wegnehmen und die dann endlich eine neue, eine »menschliche« Kirche sein sollte! Hören wir auf, mit dem antirömischen Affekt zu spielen und mit denen zu flirten, deren Beifall wir dabei empfangen! Wagen wir es, wieder grundkatholisch zu sein! Dann werden wir auch wahrhaft ökumenisch sein, weil wir dann nicht im eigenen Namen reden, sondern uns dem unterstellen, der größer ist als wir alle, der die Wahrheit *ist*, die allein zusammenführt, und so wird Er es sein, der uns zusammenführt, wenn wir nur wagen, uns in seine Hände zu geben!

4. Wahrheit und Liebe

Schließlich ist da eine weitere Beobachtung. Was Pater Rupert Mayer wiederum von Anfang an erschütterte, war der Haß, den er bei Hitler und seinen Anhängern spürte. Ihn erschreckte die ungeheure Hetze gegen die Juden, der Haß gegen die Gegner des Ersten Weltkriegs, der Haß gegen die anderen Parteien.[8] Mit dem Haß gegen die Juden war verbunden das Nein zum Alten Testament und die Anmaßung, ein vom Alten Testament gereinigtes, neues, besseres, arisches Christentum herzustellen. Für den wirklich Glaubenden freilich war klar, daß derjenige, der haßt, weder im Namen des Alten noch des Neuen Testamentes spricht; daß sich nicht Christ nennen darf, wer den Haß propagiert. Die einende Mitte beider Testamente liegt zutage in Jesu Wort: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele (Dtn 6,5) ... Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst (Lev 19,18). An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten« (Mt 22,37-40). Pater Rupert Mayer hat standgehalten bei der lebendigen Kirche und nicht das Trugbild einer selbst zu machenden besseren Kirche angenommen. Nur in solchem Standhalten bei dem, was nicht von uns kommt, sondern was die vom Herrn geschenkte, die Zeiten hindurchwandernde lebendige Kirche ist, sind wir auf der rechten Spur. Der Haß war ihm das Zeichen der Unwahrheit, und weil er bei der Wahrheit stehenblieb, deswegen ist er ein Liebender gewesen. Wir hier in München wissen es alle, in welchem Maß er ein Liebender war, wie sehr er sich verbraucht, sich ausgegeben hat in der Liebe für die Menschen, ohne zu fragen, ob sie es verdienten. Wir wissen es, wie dieser Zeuge der Wahrheit der große Zeuge der Liebe gewesen ist und in all dem Trost, in all der Gnade, in all der Erhörung, die von seinem Grab ausgeht, noch immer Zeuge der Liebe bleibt. Die Liebe ist das Siegel, der Beweis für die Wahrheit dessen, was er geglaubt hat, und die Wahrheit ist der Quell der Liebe, die er gelebt hat.

8 Wichtig dazu die Schilderung der Versammlung vom 21. Juni 1923 bei Sandfuchs S. 94 f., in der Rupert Mayer darstellte, daß ein gläubiger Christ nicht Nationalsozialist sein könne. P. Mayer verwies auf die Unverzichtbarkeit des Alten Testaments und kam von da aus zum Kernpunkt: »Den Haß kennt das Christentum nicht ...« Vgl. auch S. 93.

5. Das Leiden der Wahrheit

Dies führt uns zu einer letzten Beobachtung. Wiederum bei seinem Prozeß vor dem Sondergericht hat Rupert Mayer berichtet, daß er in der frühen Zeit der zwanziger Jahre von Versammlung zu Versammlung ging, weil er es als seine priesterliche Pflicht wußte, die Menschen aufzuklären und ihnen in der Wirrnis der Zeiten den Weg der Wahrheit zu zeigen. Er berichtet, daß er da oft zögernd vor den Wahllokalen stehenblieb und sich fragte: Muß ich denn nun wirklich hineingehen? Jetzt, wo ich nicht drinnen bin, jubeln sie und sind im Frieden. Wenn ich hineingehen werde, wird es losgehen: »Saupfaff, elender«, und der Friede wird zu Ende sein. »Aber, sagte ich mir, es ist meine Pflicht! ... Ich *muß* es tun. Denn ich wußte: ein Drittel ist drinnen, die keine Stellung mitgenommen haben. Um die zu retten, bin ich hineingegangen, immer wieder. So habe ich mich gequält, Jahr und Tag.« Er ist nicht in die Versammlungen gegangen, weil er etwa von politischer Leidenschaft oder von Geltungsdrang getrieben gewesen wäre. Er hat gelitten unter der Nötigung der Wahrheit, aber er wußte, daß er sich dem Ruf der Wahrheit zueignen mußte, daß sie seine Verpflichtung war. Er wußte, daß die Wahrheit nicht bequem ist und daß wir das Unbequeme der Wahrheit auf uns nehmen müssen, denn das Christentum ist nun einmal nicht der Zuckerguß auf dieser Welt, sondern das Salz der Erde. Er wußte, daß Wahrheit Schwert ist: »Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert«, sagt uns unser Herr (Mt 10, 34). Das gilt, weil die falsche Einigkeit in der Unwahrheit kein wirklicher Friede ist. Sie muß aufgerissen werden, damit das Licht der Wahrheit und des Guten und so eine Tür für den wirklichen Frieden erscheine. Wahrheit ist unbequem; Wahrheit ist immer mit Leiden verknüpft, denn zur Lüge gehört der Haß, und zum Haß gehört die Gewalt; zur Wahrheit aber gehört die Liebe, und zur Liebe gehört die Bereitschaft des Leidens. Es ist kein Zufall, es »mußte« so sein, wie der Herr uns sagt, daß das Christentum nicht mit einem Rebellen, sondern mit einem Märtyrer beginnt. Die großen Liebenden sind die Zeugen der Wahrheit, und sie sind darum auch immer die großen Leidenden gewesen, die das Leiden der Wahrheit nicht scheuten. So sind sie zu den wahren Lichtern der Geschichte geworden. Pater Rupert Mayer gehört dazu; er ist ein gerade für uns heute groß aufgestelltes Licht, das die Zweideutigkeiten dieser Stunde zerreißt und den rechten Weg zeigt. Pater Rupert Mayer – Zeuge der Wahrheit. Wie oft hat er von dieser Kanzel aus gepredigt! Für das Zeugnis, das er hier abgelegt hat, ist er ins Gefängnis und ins Konzentrationslager gegangen. Welche Gnade ist dieser Selige für unsere Stadt, welcher Ruhm, aber auch welche Verantwortung und welche Verpflichtung! Danken wir dem Herrn, daß er uns das große Licht Pater Rupert Mayer, den Zeugen der Wahrheit und der Liebe, geschenkt hat, und bitten wir ihn, daß wir uns in dieser Stunde seiner nicht unwürdig erweisen. Amen.

Umberto Eco – Autor der Postmoderne

Notizen zu dem Roman »Der Name der Rose«

Von Curt Hohoff

1980 erschien bei Bompiani in Mailand der sechshundert Seiten starke Roman »Der Name der Rose« (Il nome della rosa) von Umberto Eco. Der Verleger hatte dem Schmöker mit mehrsprachigen Zitaten keine Chance gegeben. Was allenfalls einen Erfolg erwarten ließ, war die skandalöse Story: In einer reichen Benediktiner-Abtei des nördlichen Italien, nicht genau lokalisiert, ereignen sich im Herbst des Jahres 1327 innerhalb einer Woche Mord- und Selbstmordfälle der Mönche, die detektivisch aufgeklärt werden sollen.

Autor und Verlag erlebten eine Überraschung. Das Buch wurde ein Bestseller, der alle Rekorde überholte: In Italien 500 000 Exemplare, in Deutschland, Frankreich, England und USA jeweils die doppelten und dreifachen Zahlen. Die Gesamtauflage dürfte inzwischen bei sechs oder sieben Millionen liegen. Spanische und portugiesische Übertragungen sind angekündigt, eine japanische wird vorbereitet. Schon sind Raubdrucke erschienen. Film, Fernsehen und Hörfunk befassen sich mit Eco, und dieser selbst hat, um die Verwirrung zu erhöhen – oder sich zu amüsieren –, Nachschriften zum Roman verfaßt, die letzte (1987) heißt *Lector in fabula.* Laufend gibt er Statements und Interviews.

Wie ist der Erfolg eines Buches zu erklären, das im Mittelalter spielt, zahlreiche Zitate von Kirchenvätern, Philosophen aus ganz Europa und lateinischer Poesie bringt und in seinen geistreichen Lehr- und Streitgesprächen die scholastische Methode benützt – als Schlüsselroman im Dienst eines antiklerikalen Affekts? Äußerlich betrachtet ist »Der Name der Rose« eine Rahmenerzählung und gibt sich, bei aller schematischen Anlehnung an bekannte Beispiele, überaus gelehrt und verschachtelt. Der erste Satz lautet: »Am 16. August 1968 fiel mir ein Buch aus der Feder eines gewissen Abbé Vallet in die Hände: Le manuscript de Dom Adson de Melk, traduit en français d'après l'édition de Dom J. Mabillon . . .« Von diesem Werk ausgehend fertigt das Ich der Rahmenerzählung, also Eco, eine Rohübersetzung aus dem Latein an, die ihrerseits eine Handschrift aus dem 14. Jahrhundert wiedergibt.

In der Benediktinerabtei Melk an der Donau hat der Mönch Adson (französische und deutsche Form des Namens, italienisch heißt er Adso) als alter Mann aufgeschrieben, was er in der letzten Novemberwoche 1327, als Novize in der norditalienischen Benediktinerabtei, erlebt hat. Der Chronist beschreibt aus ferner Erinnerung die Ereignisse einer einzigen Woche, Morde und Selbstmorde von sieben Mönchen. Eigentlich sind William (Guglielmo) von Baskerville und sein Schreiber, der junge Adson, zu einem kirchendiplomatischen Treffen in die Abtei gekommen. Sie sollen an einer Verhandlung zwischen Abgesandten des Papstes Johannes XXII. in Avignon

und des deutschen Kaisers, Ludwig der Bayer, teilnehmen. Der Kaiser ist Beschützer einer neuen theologischen Richtung, die von den Franziskanern vertreten wird. Der Papst begünstigt die ältere benediktinische Richtung. Hinter den jeweiligen Idealen – franziskanische Armut gegen die reiche Kirche, beide mit theologischen Argumenten – stehen machtpolitische Interessen des damals französisch bestimmten Papsttums und deutsche Positionen in Italien. Die Auseinandersetzung wird durch einen geistesgeschichtlichen Streit genährt, der weit hinausgeht über kirchen- und machtpolitische Querellen, den Universalienstreit. In ihm vertreten die Franziskaner den Nominalismus. Ihr geistiges Haupt, Wilhelm von Ockham, der Oxforder Lehrer Williams von Baskerville, floh zum deutschen Kaiser in München, wo er auch gestorben ist. Der Realismus *(universalia sunt realia ante rem)* herrscht in Paris. Sein größter Vertreter ist Thomas von Aquin. Da der Nominalismus den Vorrang der Ideen, letztlich der Glaubensdogmen leugnet, wird von den franziskanischen Fratizellen die Herrschaft des Papstes und der Kirche in weltlichen Dingen bestritten.

Die Lage soll nach dem Muster moderner Diplomatentreffen in Verhandlungen geklärt werden. Sie bleiben erfolglos, zumal sie durch die Mordfälle gestört werden. Da William von Baskerville Inquisitor war, wird ihm vom Abt die Klärung der Fälle angetragen. Sie hat ebensowenig Erfolg wie das Diplomatentreffen, im Gegenteil: Der Hauptmann der französisch-päpstlichen Bogenschützen zieht einen Teil des Verfahrens an sich und überstellt zwei Verdächtige der französischen Inquisition.

Erst auf kunstvoll verzögerten Umwegen werden die Morde geklärt. Der historisch-theologische Roman und der Krimi werden nämlich überlagert oder durchdrungen von der Suche nach einer verlorenen Handschrift, des zweiten Buches der Poetik des Aristoteles. Es soll von der Komödie und dem Lachen handeln; das ist umso brisanter, als die Regel des hl. Benedikt den Mönch vor törichtem Lachen warnt. Die These wird im Roman quasi-theologisch durch die Frage unterbaut, warum Jesus in den Evangelien nie gelacht habe. Die Suche nach diesem Buch und seine Kenntnis, das stellt sich allmählich heraus, wird den Mönchen zum Verhängnis. Alle Todesfälle hängen mit dem Versuch zusammen, dies Buch buchstäblich »in die Finger« zu bekommen: Es ist vergiftet und bringt jedem, der es berührt, den Tod. Als es gefunden wird, schlingt der einzige, der es kennt und hütet, es hinunter und verbrennt den Rest am Feuer des Lichts. Daraus entsteht ein Brand, und in ihm geht die ganze Abtei zugrunde.

Das Ende ist apokalyptisch. Damit nähern wir uns nach der historischen, scholastischen und kriminalistischen der vierten Schicht des Romans, der biblischen oder biblisch-parodistischen. Sie tränkt den Roman mit Zitaten und Kommentaren. Wie das Motiv vom Verschlingen des Buches zeigt, handelt es sich um eine Variante der Geheimen Offenbarung, wo das Büchlein mit den Endprophezeiungen gegessen wird (Off X,10). Den ganzen Roman prägt die Verbum-Metapher: Das Wort (Gottes) hat die Welt in sechs Tagen erschaffen. Der Roman ist in sechs Tage und die Endnacht gegliedert. Er ist ein Buch über Bücher und parodiert in der Buchgelehrsamkeit des Mittelalters die sterile Gelehrsamkeit unserer Zeit. Das Universum wird als Buch gedeutet. William sagt: »Ich lehre dich, die Zeichen zu lesen, mit denen die Welt zu uns spricht wie ein großes Buch. Meister Alanus ab Insulis sagte:
Omnis mundi creatura
quasi liber et pictura
nobis est et speculum.« (S. 34.)

Das italienische Original bringt keine Übersetzungen, während die deutsche Fassung uns diesen Gefallen erweist: »Jedes Geschöpf der Welt ist für uns gleichsam ein Buch und Gemälde und Spiegel«. Auf dies Zitat wird immer wieder angespielt, und zwar in italienischer, lateinischer und deutscher Fassung. Gelegentlich wird das Zitat abgewandelt. Das entspricht der scholastischen Übung des ungenauen Zitats. Sie soll zeigen, daß das Motiv stets gegenwärtig ist. Adson murmelt: *Omnis mundi creatura quasi liber et scriptura.* Hier wird das Wort *Scriptura* eingeschmuggelt, um den Buch-Charakter der Schöpfung noch einmal zu betonen. Man könnte die letzte Zeile auch anders variieren: *Nobis est spectaculum,* wodurch die im Mittelalter beliebte Schauspielmetapher für die Welt ins Spiel käme.

Der Roman wimmelt von Anspielungen. Die heilige Siebenzahl kehrt wieder in den sieben Posaunen des Gerichts, in den sieben Siegeln der Geheimen Offenbarung, den sieben Engeln mit den sieben Schalen. Beim Ton der siebten Posaune verschlingt der Engel das Buch. Der Untergang der Abtei ist eine Metapher für das Ende unserer, wie mehrfach gesagt wird, in den letzten Zügen liegenden Welt. Die Rahmenerzählung wird am Schluß wieder aufgenommen, allerdings nicht ganz folgerichtig, in der Spekulation Adsons über seinen Tod: »Ich werde versinken in der göttlichen Finsternis, in sein Stillschweigen und unaussprechliches Einswerden, und in diesem Versinken wird verloren sein alles Gleich und Ungleich, und in diesem Abgrund wird auch mein Geist sich verlieren und nichts mehr wissen von Gott noch von sich selbst ... Und ausgelöscht werden alle Unterschiede. Ich werde eingehen in den einfältigen Grund, in die stille Wüste, in jenes Innerste, da niemand heimisch ist. Ich werde eintauchen in die wüste und öde Gottheit, darinnen ist weder Werk noch Bild . . .« Es ist ein Zitat, nicht als solches bezeichnet, aus Dionysios Areopagitas *De divinibus nominibus.*

Der Roman setzt beim Leser theologische Kenntnis und Scharfsinn voraus; er soll und muß mitarbeiten, um zu verstehen. Darin besteht das intellektuelle Vergnügen an der Lektüre. Ob allerdings fünf bis acht Millionen Leser sich dies Vergnügen machen (können), ist die Frage nach dem sensationellen Erfolg des Buches. Es ist anzunehmen, es ist so gut wie sicher, daß die meisten Käufer den Roman nicht zu Ende lesen. So spannend die Story ist, so raffiniert die Anlage und so labyrinthisch seine Welt sind, so stellen die Elemente des gelehrten Romans ebensoviele Hindernisse dar für sein Verständnis. Der Roman ist auf mehrfache Lektüre angelegt; seine Figuren, Szenen und Absichten stehen in einer Art von gegenseitigem Spiegeleffekt; zwei einander gegenübergestellte Spiegel reflektieren das Bild bis ins Unendliche. Die Spiegelmetapher ist eine der wichtigsten des Romans, wie auch die Metapher von der Welt als Labyrinth immer wieder auftaucht. Erst nach mehrfacher Lektüre erschließt sich die Fülle der Motive, und doch bleibt ein Rest, und er *soll* bleiben, entsprechend der These des Autors vom einmaligen Wort-Charakter des Romans, der Literatur, des menschlichen Denkens, des Seins, der Schöpfung überhaupt, wobei immer wieder betont wird, Gott habe die Welt aus dem Wort erschaffen.

Sind das nun Ecosche Nebelwürfe, zu rechtfertigen durch die Theorie des Autors, er erschaffe sein Werk aus Worten, oder sind es Hinweise auf Ecos eigene Wissenschaft, die Semiotik (von griechisch *sema*/Zeichen)? Die Welt ist Zeichenapparatur, sie besteht aus Worten und wird in Wortzeichen gedacht. Dies Spiel durchzieht den Roman und seine kriminalistische Methode. Erst vom Ende her fällt Licht auf den

Anfang. Wie bei einem guten Krimi wird der Leser absichtlich in die Irre geführt, bis der Schluß die Überraschung bringt.

Umberto Eco hat 1966 einen Sammelband herausgegeben mit dem Titel »Der Fall James Bond 007 – ein Phänomen unserer Zeit«. Dort zählt er die Elemente eines modernen Krimis auf: Liebesgeschichte mit Sex-Effekten, politische Schocks (Drohung mit Atom oder chemisch-medizinischer Vernichtung der Welt), technische Gags und Mißbrauch der Wissenschaft zu Verbrechen. Dazu kommen ungewohntes (exotisches) Milieu, unterschwellige Schuldzuschiebung (Rassenfrage) und Jagd nach dem Übeltäter durch einen Superman. Aus Conan Doyles Werkstatt kommt der Name des Helden, Baskerville (Der Hund von Baskerville, 1902), und wohl auch der des Erzählers Adson: Dr. (W) Atson. Durch Ecos Roman ziehen sich Ketten von wirklichen und fingierten Namen. Nur der historisch und theologisch gebildete Leser kann auseinanderhalten, was Fiktion oder Wirklichkeit ist: Marsilius von Padua ist wirklich, Remigius von Varagine ist erfunden. Ann Radcliffe bot in ihrem Roman »Die Italienerin oder der Beichtstuhl der schwarzen Büßenden« (1797) eine Vorlage für Ecos Figur des Malachias. Die Stelle wird von Mario Praz in seinem Standardwerk über die schwarze Romantik zitiert. Das zweite Buch der Poetik des Aristoteles, um das die Suche in Ecos Roman geht, hat nie existiert. Und so in Hunderten von Fällen.

Eco spielt jedoch nicht nur mit dem gewöhnlichen, sondern auch mit dem literarisch gebildeten Leser. Er kokettiert mit thematisch verwandten Büchern. Der deutsche Leser denkt natürlich an Gustav Freytags »Verlorene Handschrift«, doch sie scheint Eco nicht zu kennen, dagegen gibt es Bezüge zu Jan Potockis »Handschrift von Saragossa«, die vor einigen Jahrzehnten Aufsehen erregte. Aus Gerard Nervals »Angélique«[1] hat Eco das Motiv der Bibliothek, die ihre Bücher lieber verbirgt als zur Verfügung stellt, übernommen – obwohl das Motiv auch für moderne Bibliotheken stimmt, wie jedermann weiß. In der Rahmenerzählung verstecken sich Fingerzeige: »Als ich im Jahre 1970, während eines Aufenthalts in Buenos Aires, die Regale eines kleinen Antiquariats . . . durchstöberte, fiel mir die kastilianische Version eines Buches von Milo Temesvar in die Hände ›Vom Gebrauch der Spiegel beim Schachspiel‹, das zu zitieren (aus zweiter Hand) ich bereits in meiner Studie ›Apokalyptiker und Integrierte‹ Gelegenheit hatte . . .«

In diesem Satz stecken mehrere Quellenhinweise. Erstens deutet der Ort, Buenos Aires, auf den argentinischen Autor Jorge Luis Borges hin, den »wahren Ahnherrn des Romans« (Ickert/Schick)[1] mit den Motiven des Labyrinths, der auf ein Zentralbuch reduzierten Bibliothek und dem Titelmotiv der Rose. Der blinde Bibliothekar des Romans trägt, Borges zu Ehren, der erblindet war, den Namen Jorge von Burgos. Zweitens beruft sich Eco auf Milo Temesvar von Tiflis – einen Autor, den er erfunden hat, dem er aber eine georgische Fassung des unauffindbaren Originals zuschreibt. Halb verschollene Autoren tauchen in diesem Zusammenhang auf, etwa Athanasius Kircher SJ und der Benediktiner Johannes Mabillon. Drittens nennt Eco sein eigenes Werk »Apokalyptiker und Integrierte«. Das Buch ist 1984 in deutscher Sprache erschienen und hat den Untertitel »Der Verdacht des Kulturzerfalls und die Sprachen

1 Eine große Hilfe für den Leser ist das Buch von Klaus Ickert und Ursula Schick »Das Geheimnis der Rose, entschlüsselt«. München 1986. Leider ist es fast so verschlüsselt wie der Roman, hat aber genaue Namen-, Sach- und Literaturverzeichnisse.

der Alltagsphantasie«. Hier findet sich die im Roman vertretene These von der vergreisten und zerfallenden Kultur. Der Leser soll meinen, das Buch existiere *nicht*, während der Witz darin besteht, daß es tatsächlich existiert.

All das könnten geistreiche Spiele mit Philologen, Historikern und Theologen sein, wie sie unter Autoren und Professoren der Antike, Renaissance und Gegenwart üblich waren; man braucht nur an Lukians »Gespräche der Götter, Toten und Hetären« oder an die Geschichten unseres Lügenbarons Münchhausen zu denken. Ecos Roman steht freilich nicht in einer so eleganten Überlieferung, sondern in einer politischen – wie Montesquieus Persische Briefe oder Swifts Reisen Gullivers. Heute werden sie als Phantasiegeschichten und Kinderbücher gelesen. Zu ihrer Zeit enthielten sie Zündstoff für Politik und Religion, Staat und Dynastie. Hinter dem Vorhang mittelalterlicher Stoffe und Motive ist Ecos Roman politisch und kritisch inspiriert. So heißt es etwa über den Reliquienkult: »Seht hier, sagte er (der Abt des Klosters) ergriffen, dies ist die Lanzenspitze, die unserm Erlöser in die Seite drang.« In einem aus Aquamarin gefertigten Schrein liegt ein Nagel vom Kreuz des Herrn. Es gibt einen Streifen vom Purpurgewand des Evangelisten Johannes, eine Rippe der heiligen Sophia und ein Stück Spitze vom Hochzeitskleid der Muttergottes. Die Fülle der Reliquien und ihr Kult dienen nicht der Andacht, sondern unserm Lachen. Ähnlich steht es mit der mittelalterlichen Zahlenmystik. Die Abtei hat drei Stockwerke gemäß dem Goldenen Schnitt; sie folgt dem Bau der Arche Noahs: »Drei Stockwerke übereinander, denn Drei ist die Zahl der Dreifaltigkeit, drei Engel besuchten Abraham, drei Tage verbrachte Jonas im Bauche des Wals, drei Tage lag Jesus im Grabe, desgleichen auch Lazarus...« Die mystische Bedeutung der Edelsteine wird durch groteske Symbolik ironisiert: »Jaspis für den Glauben, Chalzedon für die Caritas, Smaragd für die Reinheit, Sardonyx für die Stille des jungfräulichen Lebens, Rubin für das blutende Herz auf dem Kalvarienberg.« Die Aufzählung schließt: »Merke, mein Sohn: Nichts ist dem Teufel so verhaßt wie die Sprache der Edelsteine, die heilige Hildegard hat es bezeugt.« Die mittelalterliche Medizin und der Glaube an Gifte und Heilkräfte der Pflanzen werden mit Kennerschaft parodiert: »Sieh mal, hier zum Beispiel ... gestoßenes Alghalingho, kommt aus Kathai (China), ich erhielt es von einem arabischen Gelehrten. Aloesaft aus Indien, gibt einen sehr guten Wundverband. Quecksilber macht Tote wieder lebendig, oder sagen wir lieber: macht Ohnmächtige wieder munter. Arsenik: sehr gefährlich, ein tödliches Gift, wenn man es schluckt...«

Noch weiter zurück gehen Zaubersprüche aus heidnischer Zeit. Der Germanist kann Überraschungen erleben. Wenn der Hauptmann der Bogenschützen vor dem Abt salutiert, hört Adson ihn sagen: »Sose benrenki, sose bluotrenki, sose lidirenki, ben zi bena, bluot zi bluoda, lid zi geliden, sose gelimida sin!« Es ist der Merseburger Zauberspruch. Am Schluß des Romans wird ein mittelhochdeutscher Satz mit der Metapher der Leiter zitiert: »Er muoz gelichesame die leiter abewerfen, so er an ihr ufgestigen.« Das ist nicht aus der deutschen Mystik, wo man ähnliches findet, sondern ein ins Mittelhochdeutsche versetztes Zitat aus Ludwig Wittgensteins »Tractatus logico-philosophicus« von 1921. Dort heißt es nämlich: »Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)« Wittgenstein ist eins der sprachphilosophischen Idole Umberto Ecos.

Die Gestalt Guglielmos von Baskerville, des Helden, zeigt Ecos Menschenbild in mehreren Brechungen. Das Interesse des Lesers wird nicht nur durch seine Identität als Detektiv mit dem Namen aus dem »Hund von Baskerville« geweckt. Für den Mediaevisten Eco dürfte die Namensidentität mit Roger Aubrey Baskerville Mynors, den Beda Venerabilis-Forscher des Mittelalters, wichtiger sein. Daneben führen Ickert/Schick eine dritte Anspielung an, den Namen des Buchdruckers John Baskerville, nach dem eine Drucktype benannt wird. Bei einem vom gedruckten Wort so besessenen Autor wie Eco ist das sicher Absicht. Guglielmo hat in Oxford, nachdem er den Beruf des Inquisitors aus humanitären Gründen aufgegeben hatte, Marsilius von Padua kennengelernt. Marsilius war Ghibelline und verfaßte kirchenpolitische Streitschriften für Ludwig den Bayern gegen das Papsttum und lebte, wie Ockham, in München. Er vertrat die Freiheit des Staates von der Kirche, forderte Unabhängigkeit der Laien in weltlichen Dingen, bestritt den Primat des Papstes – zugunsten gleicher Rechte aller Bischöfe – und erklärte, die Staatsgewalt gehe vom Volke aus. Der dritte Lehrer Williams, nach Ockham und Marsilius, war Roger Bacon, Franziskaner und Naturwissenschaftler. Er bestritt den Vorrang der Theologie und wollte Mathematik und Erfahrungswissenschaften in ihre damals nicht anerkannten Rechte einsetzen. Nach einem umständlichen Verfahren wurde er zu Klosterhaft in Oxford verurteilt. Williams Brille, deren Schliff bei den Mönchen Aufsehen erregt, ist eine Baconsche Erfindung. Während sich seine Lehrer aber nicht von den theologischen Voraussetzungen lösten, hat William diesen Schritt längst getan: Er ist ein moderner Mensch. Seine detektivische Fähigkeit beruht auf logisch angewandter Erfahrung: Alle Wirkungen haben natürliche Ursachen und können durch richtiges Denken erschlossen werden. Daher kann er das entflohene Pferd des Abtes, das er nie gesehen hat, nach den Spuren genau beschreiben. Sehr bezeichnend ist die Erklärung: »Gewiß geben mir jene Spuren (des Pferdes) für sich genommen nur das Pferd als verbum mentis in den Sinn, und als solches hätten sie es mir überall in den Sinn gegeben. Doch an diesem Ort und zu dieser Stunde des Tages lehren sie mich, daß zumindest eines von allen denkbaren Pferden dort vorbeigekommen sein mußte. Also befand ich mich bereits auf halbem Wege zwischen der Vorstellung des Begriffs ›Pferd‹ und der Erkenntnis eines einzelnen Pferdes . . .« Es ist eine Parodie der scholastischen Methode. Von allgemeinen Ideen *(universalia)* spricht William mit Skepsis, jedoch »mit großem Respekt von einzelnen Dingen«. Er ist ein radikaler Nominalist. Der fiktive Schreiber, Adson, meint, daß diese Neigung mit seiner britannischen Herkunft und der franziskanischen Schule zusammenhängt. Diese Methode führt sie zur Entdeckung der architektonischen Besonderheit des Klosterturms und des Scriptoriums: Durch Schließen nach Erfahrungsdaten finden sie den Ort, wo der geheimnisvolle Kodex versteckt liegt.

Es gibt auch gröbere Details. So wird die Trias des Wahren-Guten-Schönen der antiken und scholastischen Überlieferung ohne jede Erklärung verwandelt in eine Trias des Friedens mit dem Schönen und Guten: Das höchste Ziel der Erkenntnissuche ist nicht das Wahre, sondern die politische Qualität des Friedens. Die Fratizellen des Romans sind die revolutionären Aktivisten der von den Franziskanerspiritualen ausgelösten Bewegung. Sie wenden sich gegen kirchliche Mißstände, vor allem gegen die reiche Kirche, berufen sich auf die Armut Christi und bestreiten die Bedeutung des Lehramts. Hier wird die Tendenz deutlich: Mit dem Mittelalter ist die Gegenwart

gemeint. Die Fratizellen beriefen sich auf biblische und charismatische Gewißheiten; sie infizierten die Theologie der Hochschulen und setzten – nach Eco – eine Bewegung in Gang, die zum II. Vaticanum jenes Papstes führte, der den Namen Johannes angenommen hat. Daneben gibt es die radikale Form des Widerstands in der Gestalt des Fra Dolcino, einer historischen Figur. Er verschanzte sich mit seinen Horden im Gebirge. Sie mußten mit Feuer und Schwert verfolgt werden, nachdem sie außer den Chaoten jener Zeit auch Ahnungslose mit rhetorischer Demagogie zu Verbrechen verführt hatten.

Es gibt zahlreiche Anspielungen auf die Lehre des Joachim von Fiore, wenn sein Name auch nicht genannt wird. Von ihm stammt die geschichtsmetaphysische Berufung auf die Apokalypse und die Weissagung von einem trinitarischen Zeitalter des Heiligen Geistes. Die Franziskanischen Spiritualen des vierzehnten Jahrhunderts haben sich auf ihn berufen; er galt als Prophet eines dritten Reiches nach dem des Vaters und des Sohnes. Die prophetischen Träume mehrerer Romangestalten nähren sich mit dieser gefährlichen Speise. Geradezu peinlich sind die den Mönchen des Romans zugeschriebenen homosexuellen und erotischen Lüste sowie das hohe Alter und der damit verbundene, aber nicht als Krankheit erkannte, Wahnsinn. Gewiß hat es dergleichen im Mittelalter gegeben. Von den gegen diese und andere Übel gerichteten Ideen und Idealen – Askese, Konzentration auf geistige Arbeit, Meditation und individuelle Bekehrung durch Nachfolge Christi – hat oder nimmt Eco keine Kenntnis.

Der naive Glaube des ersten christlichen Jahrtausends reichte bis in diese Zeit. Jetzt aber setzen neue Formen der Andacht und des geistlichen Lebens ein. Die Frömmigkeit der Ecoschen Benediktiner lebt noch von schematischer Profillosigkeit. Wohl nehmen die meisten Mönche an den gemeinsamen Gebeten teil, sie folgen ihnen jedoch teils dösend, teils schlafend, teils befangen in Halbträumen – als ob der akustische Singsang des gregorianischen Psalmengebets dazu führe. Von Andacht der Person ist nie die Rede, übrigens auch nicht von der Messe und dem Empfang der Sakramente, wenn man von einer höhnisch wirkenden Schnellbeichte des sexuell gefallenen Adson absieht. Ecos Bild von Mönchtum und Klosterleben unterliegt dem Verdikt der Banalaufklärung der Neuzeit. Da wird, in lateinischer Sprache, ein Dominikaner Humbert von Romans, den es kaum gegeben hat, mit einer Weiberpredigt zitiert, deren Witz für den Semiotiker Eco in den absurden Steigerungsformen des Adverbs »tödlich« liegt; der Komparativ und Superlativ von tödlich sind rhetorisch leere Effekte. Das wird dann belegt durch die Warnung vor einem heidnischen Mittagsdämon mit seinen Versuchungen, »daß einige Mönche – Gott behüte! -eventuell einige Mädchen zu unkeuschem Treiben verführt haben könnten.« Das ist eine etwas billige Belustigung des Autors und eher ein Bumerang, denn Eco scheint durchaus nicht frei von Einflüsterungen jener Dämonen zu sein.

Der Roman beginnt mit weitläufigen Ausführungen über den Papst Johannes XXII., 1316-1334, eine der schillerndsten Gestalten der Kirchengeschichte. Er eignet sich besonders für das antiklerikale Schema. Seine Finanzwirtschaft wurde schon zu Lebzeiten angegriffen und bietet bis in unsere Zeit immer wieder Gelegenheit, die mittelalterlich bedingten Techniken der Pfründenwirtschaft zu kritisieren. Im Sexta-Kapitel des vierten Tages berichtet der Roman in einem langen Gespräch mit den Minoriten »allerhand Trauriges« über Johannes XXII. Am Ende seiner Regierung

geriet er mit der Universität Paris in Streit wegen seiner Behauptung, die Seligen kämen erst nach der Auferstehung zur Anschauung Gottes. Einer Anklage wegen Ketzerei entging er durch den Tod. Eco versteigt sich zu dem Satz: »Gebe der Himmel, daß niemals wieder ein Pontifex Maximus darauf verfalle, sich einen so grenzenlos diskreditierten Namen zu wählen.« Mit den historischen Hintergründen von Ecos Roman, besonders dem Streit zwischen Papst und Kaiser, befaßt sich kein Geringerer als Horst Fuhrmann, Präsident der *Monumenta Germaniae Historica,* in einem Essay zur Einführung in die Hörspielfassung des Romans. Fuhrmann wundert sich über den überwältigenden Erfolg und stellt augenzwinkernd fest: »Unter Mittelalter-Historikern wird ernsthaft die Frage diskutiert, ob der Erfolg dieses Buches nicht Veranlassung geben müsse, methodische Ansätze und Ziele der Mittelalter-Forschung zu verändern.«

Tatsächlich ist der Welterfolg des Romans das eigentlich Überraschende. Er ist allerdings, was die historische Dimension angeht, nicht beispiellos. Es sei an Bulwers »Letzte Tage von Pompeji« und Sienkiewiczs »Quo vadis«, auch an Lewis Wallaces »Ben Hur« erinnert, quasi-historische, eigentlich legendäre Romane mit der Tendenz, den Sieg des Christentums in der heidnischen Welt zu verherrlichen. Sie sind in unserer Zeit noch verfilmt worden. Ihr Erfolg hing eng mit der historischen Begeisterung des 19. Jahrhunderts zusammen. In den historischen Romanen des 20. Jahrhunderts ließ sich der Erfolg nicht wiederholen, obwohl das erzählerische und geistige Niveau durchaus höher lag. Die Erfolge von Thomas Mann Josephsroman, Marguerite Yourcenars Hadriansmemoiren (Ich zähmte die Wölfin) oder Ranke-Graves' »Ich, Claudius, Kaiser und Gott«, blieben auf respektable Achtung beschränkt. Der einzige Mittelalter-Roman von hohem Niveau, thematisch mit Eco verwandt, war Helen Waddells »Peter Abälard« von 1934; er fand ein zeit- und geistesgeschichtlich interessiertes Publikum in England und Deutschland. Eco hätte von diesem Buch lernen können, wie man eine unserm Denken und Empfinden fremd gewordene Welt in eine moderne Sprache überträgt.

Ecos Methode ist anders: Er nimmt biblische und mittelalterliche Texte leicht verändert, der Situation angepaßt, in den Duktus seiner Erzählung auf, und zwar als Zitate, in vielen Fällen ohne die Zitate als solche zu kennzeichnen. Auch der deutsche Übersetzer, Burkhart Kroeber, der für seine Übersetzung einen Preis bekommen hat, scheint nicht alle Zitate erkannt zu haben. Für Ecos Methode der Adaption fremder Texte drei Beispiele, auf die Ickert/Schick hingewiesen haben: Apokalypse, Hohes Lied und *Cena Cypriani.* Adson bewundert das Kirchenportal der Abtei und beschreibt das Tympanon. Ecos Vorbild war das Tympanon am Mittelportal der Abteikirche von Moissac, Tarn-et-Garonne. Der in Stein gehauene Weltenchristus ist durch Lichtstrahlen mit den Aposteln verbunden. Es handelt sich um die Geheime Offenbarung 4, 2-11. Adson schreibt: »Ich sah einen Thron, der gesetzt war im Himmel, und auf dem Thron saß Einer, und Der Da Saß, war streng und erhaben anzusehen.« Der Text umschreibt das Bild, und dann geht es weiter: »Und vor dem Thron, zu Füßen des Der Da Saß, war ein gläsernes Meer wie aus Kristall, und um den Sitzenden, um seinen Thron und darüber, sah ich vier schreckliche Tiere – schrecklich für mich, der ich sie hingerissen betrachtete, aber lieblich und süß für den Sitzenden, dessen Lob sie sangen ohn' Unterlaß ...« So geht es fünf Seiten lang weiter – eine Variation der Geheimen Offenbarung. Die Erweiterungen beziehen sich auf Empfin-

dungen des Betrachters, sind also subjektiv, und stören mehr als sie erhellen.

Die Liebesmetaphorik des Hohen Lieds wird für das Liebeserlebnis Adsons mit der Bauernmagd in der Küche benützt. Die Szene ist umso peinlicher als der jugendliche Sünder kurz vorher auf die Statue der Unbefleckten Empfängnis hingewiesen wird, die »schön ist wie die Geliebte im Canticum Canticorum.«

Das dritte Beispiel ist die sogenannte *Cena Cypriani,* eine der im Mittelalter nicht seltenen Parodien auf Bibel und Heilsgeschichte. Adson träumt in der Kirche beim Hören des *Dies irae.* Szenen und Gestalten der Bibel erscheinen in einem surrealen Zerrspiegel: »Alsdann kam Jorge, nahm sich seine vitra ad legendum (Lesebrille) von der Nase und entzündete einen brennenden Dornbusch, wobei ihm Sarah das Anmachholz reichte, das Jephtha gesammelt, Isaak herbeigeschleppt und Joseph fachmännisch zerkleinert hatte, und während Jakob den Brunnen öffnete und Daniel am See stand, brachten Küchendiener Wasser herbei und Noah Wein und Hagar einen Schlauch und Judas Silberlinge, und Abraham führte ein Kalb herein, und Rahab band es an einen Pfahl, Jesus reichte den Strick und Elias band ihm die Füße zusammen, Absalom packte es an den Haaren...«. In diesem Stil geht es zehn Seiten weiter. Als Adson seinem Meister den Traum erzählt, antwortet William: »Du hast Personen und Erlebnisse dieser Tage in einen Rahmen eingefügt, den du schon kanntest, denn das Grundmuster deines Traumes, die zugrundeliegende Fabel, hast du schon irgendwann einmal gelesen, oder jemand hat sie dir als Kind im Kloster erzählt. Es ist die Coena Cypriani.«

Die *Cena Cypriani* hat mit dem karthagischen Bischof, nach dem sie benannt wurde, nichts zu tun. Sie gehört in das Schema der Verkehrten Welt, das aus der Antike überliefert und im lateinischen Mittelalter überaus beliebt war: Der lautenschlagende Esel, der singende Schwan, der Ochs wird hinter den Wagen gespannt, die Schildkröte fliegt, das Lamm jagt den Wolf, und der Löwe ist ängstlich wie ein Hase. Das Schema wird auf Schule und Klosterleben angewandt: Der Dummkopf wird Prior, Sankt Benedikt sitzt in der Kneipe, Blinde führen Blinde, die Studenten bummeln, Kleriker streiten mit den Laienbrüdern. In diesem Stil vergriff man sich auch an den *sacra scriptura.* So entstand eine Bibelparodie, zum Teil in Versen. Motive des Widerstands dringen ans Licht, die gewöhnlich verdrängt werden. Die *Cena Cypriani* ist ein Höhepunkt solcher Verzerrung. Für die Kleriker des Mittelalters waren Travestien dieser Art zugleich der Hohn auf eine lernunwillige, faule Jugend; sie will nichts lernen und versteht alles falsch. Die pädagogische Absicht ist klar: Jede Entartung ist indirekte Bestätigung der Norm. Für Eco entspricht das Sich-Vergreifen am sakrosankten Lehrstoff dem revolutionären Übermut der Fratizellen. Banalisierung des Erhabenen und Herunterzerren des Heiligen passen zur Klage über die »Vergreisung« der Kultur. Vergreisung ist eine Vokabel unseres Johann Gottfried Herder, um die Schwäche der Gegenwart zu geißeln.

Für das Mittelalter finden sich die Paradestücke über die Vergänglichkeit des Irdischen in Ernst Robert Curtius' Standardwerk »Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter«. Mehr noch als Borges ist Curtius eine der Quellen des Romans. Hier stehen jene Strophen der *Carmina Burana,* welche Eco zitiert. Hier gibt es ein Kapitel über den mittelalterlichen Rosenroman, eine Minne-Allegorie in Versen, zuerst 1236. Sie steht in Kontrast zum verklärten Minnebild der Hochscholastik. Der Leser soll in pikanter Form über das Wesen der Liebe aufgeklärt werden – und dazu

benützen die Verfasser so wie Eco einen gelehrten Apparat. Die frauenfeindliche Literatur der Zeit wird aufgeboten, um die Gefahr der Liebe und die Nichtswürdigkeit der Weiber zu zeigen. Dazwischen gibt es Exkurse über Freundschaft, Schönheitspflege, Erwerb, Fortuna, Prädestination, Sodomie, Spekulationen über die Gerechtigkeit und erotischen Kommunismus; nicht das geistig-geistliche Leben, sondern der Trieb der Natur beherrscht die Welt. Vergil wird bemüht: *Amor vincit omnia.*

Eine der Hauptquellen des Rosenromans war Alanus ab Insulis, der in Ecos Roman mehrfach genannt und oft zitiert wird. In der christlichen Mystik ist die Rose Sinnbild der Liebe, der Jungfräulichkeit, der Christussonne, der ewigen Stadt – und der Vergänglichkeit des Lebens. Das Universum, heißt es bei Eco, sei noch viel »gesprächiger«, als Magister Alanus ahnte. Ecos Roman schließt mit dem Satz: »Ich gehe und hinterlasse dies Schreiben, ich weiß nicht für wen, ich weiß auch nicht mehr, worüber: Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus.« (Die Rose von einst steht nur als Name, wir haben nichts als Namen. Der Vers stammt von Bernhard von Morlay.) Alanus sagt: *Nostrum statum pingit rosa.* Das Wort *(verbum)* Rose ist Titel und Name *(nomen)* des Buches: Den Inhalt des Romans bildet die Vergänglichkeit. Erst im letzten Satz kommt das zum Ausdruck. –

Umberto Eco ist am 5. Januar 1932 in Alessandria (Piemont) geboren. 1954 promovierte er in Philosophie an seiner Heimat-Universität Turin. Er arbeitete für Fernsehen und Zeitschriften und betreute ab 1959 eine philosophisch-soziologisch-semiotische Schriftenreihe bei dem Mailänder Verlag Bompiani. 1963 hielt er in Turin Vorlesungen über Ästhetik, 1966 erhielt er in Florenz eine Professur für visuelle Kommunikation (Fernsehen). Er gründete mit Freunden mehrere Zeitschriften, arbeitete für Zeitungen und hielt Gastvorlesungen an nord- und südamerikanischen Universitäten. 1971 wurde er als Professor der von Ferdinand Saussure begründeten Semiotik nach Bologna berufen, erhielt 1975 einen Lehrstuhl und wurde Direktor des Instituts für Fernsehen und Theater. Er redigiert die erste internationale Zeitschrift für Semiotik (»Versus«) und wurde Generalsekretär seiner 1969 in Paris gegründeten internationalen Gesellschaft für semiotische Studien. 1974 organisierte er einen internationalen Semiotikerkongreß in Mailand. Unter dem Pseudonym Dedalus arbeitete er 1971-74 für die kommunistische Zeitung »Il Manifesto«. Außerdem schrieb er für das *Times Literary Supplement,* die Wochenzeitung »L'Espresso«, für »Degrees« in Brüssel, »Poetics Today« in Tel Aviv und andere links-liberale Blätter. Seine semiotischen Bücher wurden in mehrere Sprachen übersetzt. Die deutschen Ausgaben sind bei Fink, Suhrkamp, S. Fischer, Carl Hanser und dtv erschienen.

Im Jahre 1984 veröffentlichte Eco eine »Nachschrift zum ›Namen der Rose‹«. Dort kann man lesen: »Begonnen (mit dem Roman) habe ich im März 1978, getrieben von einer vagen Idee. Ich hatte den Drang, einen Mönch zu vergiften. Ich glaube, Romane entstehen aus solchen Ideen-Keimen, der Rest ist Fruchtfleisch, das sich nach und nach ansetzt.« Eco gibt an, er habe den Roten Brigaden nahegestanden und ließ in seinen Interviews durchblicken, der Roman sei eine verschlüsselte Aussage über die politischen Verhältnisse Italiens in den sechziger Jahren. Auch hat er behauptet, er habe den Roman unter dem Schock der Aldo Moro-Affäre geschrieben: Die Ohnmacht der Intellektuellen sei ihm klar geworden und er habe sich vom Irrationalismus gelöst. Die Mordbanden der Roten Brigaden Italiens nennen sich »Kämpfende kommunistische Partei«. Sie haben Politiker ermordet und finanzieren ihre Aktionen

durch Bankraub. Es ist bezeichnend, daß diese Banden aus dem Milieu der Universitäten, aus einer revolutionär gestimmten intellektuellen Jugend hervorgingen. Sie wurden im Milieu eines von den Eltern ererbten Wohlstands groß und agitierten mit »Namen« wie Frieden und Freiheit und dem Versprechen einer heilen Welt.

In diesen Zusammenhängen ist Ecos Buch ein politischer Schlüsselroman. Er stößt überall da auf Leser, wo offen oder versteckt auf »Veränderung« (das Hegelsche Stichwort für Revolution) gedrungen wird. Aber diese Deutung genügt nicht, denn die Form des scholastischen Diskussionsromans muß die naiven Romantiker des Terrors eher abschrecken. (Sie wären kaum fähig, den Text zu entschlüsseln.) Etwas anderes ist die allgemein verbreitete Stimmung der Eliten in ihrer Mischung aus Angst, Zweifel, Orientierungslosigkeit und Hilflosigkeit gegenüber den nichtliterarischen Inhabern der Macht. Ecos mäandrische Laufbahn, seine Unstetheit, die Kongreß-Betriebsamkeit, die Gründung immer neuer Zeitschriften, die Star-Interviews und das Interesse für Randgebiete, etwa die Ästhetik Thomas von Aquins, die Architektur des Mittelalters, die Strukturanalyse des Kriminalromans oder von James Joyce, über dessen Poetik er ein Buch geschrieben hat. Seine Berufung auf Quintilian und Aristoteles, die Fülle von literarischen, historischen und theologischen Anspielungen und der Eifer für seine Semiotik erlauben die Frage: Ist er ein Scharlatan oder ein Genie? Nach literarischen Plänen befragt, hat er die Antwort gegeben: »Es müßte ein Buch geschrieben werden, wo der *Leser* der Mörder ist. Es gibt nämlich obsessive Ideen, die sind nie privat: die Bücher sprechen direkt miteinander, und eine richtige detektivische Untersuchung muß beweisen, daß *wir* die Schuldigen sind.« Das sind Ideen, die sich bei Pirandello finden und in Deutschland in Franz Werfels Erzählung »Nicht der Mörder, der Ermordete ist schuldig« einen erregenden Ausdruck fanden.

In einem der vielen Interviews und in Randglossen der »Postille zum Namen der Rose« von 1983, zuerst in der Zeitschrift »Alfabeta«, dann in den italienischen Taschenbuchausgaben des Romans, antwortet Eco auf die Frage nach dem Titel; und das bietet Gelegenheit, über Buchtitel Bemerkungen zu machen. Er holt sehr weit aus, vom Mittelalter bis zur Neuzeit. da fallen Hunderte von Namen nicht nur aus der Literatur, sondern auch aus den bildenden Künsten, von Michelangelo bis Kandinsky und Paul Klee und über Darstellungen der Apokalypse in alten und modernen Klöstern. Für die Erzähltechnik der Verzögerung (»Eine Geschichte geht aus der andern hervor«) beruft Eco sich auf Edgar Allan Poe, auf die musikalische Technik des Rhythmus und der Harmonie von Hildegard von Bingen bis Chopin: Es ist die moderne Werbetechnik der Überwältigung des Lesers durch Massen von Namen, Ideen und Begriffen. Als Erklärung und Entschuldigung, weshalb er einen historischen Roman geschrieben habe, führt Eco Manzoni ins Feld. Auch der lasse seine »Verlobten« in einer Zeit spielen, wo Italien politisch dem Terror großer Herren und ihrer Banden ausgesetzt war; in der Welt des Schreckens stehen unschuldig fromm und rein die Gestalten aus dem einfachen Volk. Eco kommt auf die labyrinthische Manie zu sprechen, beginnend mit dem Minotaurus und endend bei – Hitchcock. Schließlich läuft es auf eine Art *name dropping* hinaus: Feltrinelli (»Der experimentelle Roman«), Chesterton, Wittgenstein und Heidegger werden genannt.

Am interessantesten ist das Motto des Essays. Es stammt aus einem Gedicht der Dichterin Juana Inés de la Cruz, 1651-1695, der zehnten Muse von Mexiko. In ihren dunklen Dichtungen verbinden sich weltliche und geistliche Liebe zum Widerhall ihres

Lebens mit Krisen und Bekehrungen, mit antiken und scholastischen Motiven. Die verdrängte Sexualität wird zur Gelehrtheit sublimiert. Vermutlich hat Eco sein eigenes Erlebnis hier gespiegelt gesehen, die Zerstörung des religiösen Glaubens durch intellektuelle Gelehrsamkeit. Jedenfalls hat er Juanas Gedicht im Roman nie genannt, seit 1983 aber der italienischen Ausgabe beigefügt – und zwar ohne Übertragung des schwierigen Spanisch:

Rosa que al prado, encarnada,
te ostentas presuntuosa
de grana y carmìn barñada . . .

In freier, exakt kaum möglicher Übersetzung:

Rose, purpurne,
die du auf der Wiese
dich prahlerisch zur Schau stellst,
in Scharlach und Karmin gebadet,
auf taufrisch lustvollem Pfühl;
doch nein, in all deiner Schönheit wirst du
auch unglücklich sein. –

Wie kann ein schwieriger Roman aus einem fremden Milieu beim großen Publikum des zwanzigsten Jahrhunderts Erfolg haben, zumal der für die Kritik wichtige literarische Rang kaum beansprucht wird? Die Faszination hängt nicht mit künstlerischen Werten zusammen, sondern mit einer bestimmten Art von Modernität. Dafür gibt es in der bildenden Kunst und Architektur Parallelen. Unsere Draht- und Abfallkünstler, Konstruktivisten, Zitatmaler, Farbensprüher, Tellerscherben- und Buchstabenkleber haben Massenwirkung, obwohl oder weil sie sich von der überkommenen Ästhetik lösen und diese verneinen. Handel, Sammler und Publikum, nicht der Kunstverstand von Kennern und Liebhabern, bestimmen den Erfolg. Man braucht nur an Joseph Beuys, unsern Eulenspiegel, zu denken.

Zu den Künsten gibt es bei Eco erstaunliche Parallelen. Der Roman ist komponiert aus klassischen Versatzstücken, fremdartigem Kostüm, genüßlich ausgebreiteten »Fällen«, Rückgriffen auf Ursprünge, dem koketten Spiel mit einst weltbestimmenden Gegensätzen (Papst und Kaiser) oder sublimen scholastischen Problemen (Universalienstreit). Moralische und religiöse Tabus werden gebrochen. Christliche Figuren und Symbole haben keine Bindungskraft und werden nur aus Konvention geduldet. Der Roman besteht aus raffiniert übereinandergeschobenen zeitlichen und räumlichen Schichten, die wie Palimpseste gelesen werden müssen. Es geht nicht um Stil, sondern um Fülle. Die Freude an der Kombinatorik überträgt sich auf den Leser als Suche nach der »richtigen« Lösung, die es nicht gibt und schließlich im Symbol der Rose umspielt wird.

Seit einigen Jahren gibt es dafür den nicht sehr glücklichen Begriff der Postmoderne. Alle Kulturen, alle Formen durchdringen einander zu einem ästhetisch nicht befriedigenden Gemisch. Alles scheint Spiel zu sein. Architekten, Maler und Schriftsteller bedienen sich aller zivilisatorischen Errungenschaften, einschließlich der fragwürdigen, und zwar mit der Neigung – oder Absicht – zu travestieren. Es ist das Ende einer Moderne, die vom Fortschrittsglauben lebte.

Das Lachen wird zur Haupttendenz; man amüsiert sich über Religion und Ketzerei. Die Substanz der Realität ist lächerlich. Alles wird auswechselbar, Häresie und Orthodoxie heben sich gegenseitig auf. Die Wahrheit ist eher auf seiten der Häresie, und diese wird Außenseitern, den Armen, den einfachen Leuten, welche von der Macht ausgeschlossen sind, zugutegehalten. So wird es im Streitgespräch Ubertins mit William dargestellt. Als Einziges bleibt der erotisch-sexuelle Trieb zum Leben, identisch mit dem von Sigmund Freud ausgemachten Todestrieb. Darum kann William erklären, die absolute Wahrheit habe den Geschmack des Todes. Das ist die eigentliche, die »wahre« Wahrheit der nominalistischen Untersuchung, während die falsche Wahrheit die der Inquisition der Kirche ist. Die Philosophie des Lachens, dem hl. Franz zugeschrieben, soll die Welt überwinden. Die Idee stammt jedoch von Schopenhauer und Nietzsche. Die Rückkehr zur Vergangenheit des Mittelalters hat nichts zu tun mit der romantischen Sehnsucht nach einem christlichen Gestern. Der Code kann nicht geknackt werden, da es keine Grundziffer mehr gibt. Die Literatur wird zur Colllage.

Der Einfluß der Medien auf die politische Kultur

Von Heinrich Oberreuter

1. Vorklärungen

Die klassische These, daß von Medien keine politischen Wirkungen ausgingen, ist sicher überholt. Mit einigen Belegen und Beispielen möchte ich zeigen, wie sehr sich durch Medien die Annäherung an die Politik, ihr Verständnis und ihre öffentliche Darbietung gewandelt haben.

Zum zweiten muß ich vorweg bemerken, daß politische Kultur als Begriff keineswegs so unverbindlich ist, wie er in der generellen öffentlichen Diskussion gebraucht wird – in aller Regel zur Kennzeichnung des politischen Umgangsstils. Das mag ein Teil der Sache sein, aber nicht schon die Sache selbst. Unter dem Begriff politische Kultur verstehen wir zum einen die in einer Gesellschaft vorherrschenden politisch wichtigen Einstellungen und Werthaltungen; zum anderen sollten wir auch die politischen Institutionen mit einschließen, deren Gestalt ja keineswegs unabhängig von grundlegenden Wertorientierungen gedacht werden kann: Die Institutionen repräsentieren gleichsam historisch geronnenen Sinn. Zwischen diesen beiden Dimensionen gibt es Verflechtungen und Abhängigkeiten. Ich möchte eine dritte Dimension hinzufügen: Zur Analyse politischer Kultur gehört stets auch ein Blick auf die historische Herkunft, den aktuellen Zustand und den zukunftsbezogenen Wandel von Wertorientierungen und Institutionen. Politische Kultur ist also ein historischer Prozeß. Daher geht es grundsätzlich nicht nur um die gegenwärtige politische Identität einer Gesellschaft, sondern immer auch um ihre Herausbildung und ihre Tradierung im Wandel. Hier setzt der Einfluß der Medien ein.

Wenn es zutrifft, daß Kommunikation der Kitt ist, der Gesellschaften zusammen-

hält, dann erübrigt sich eigentlich jeder Rechtfertigungsversuch der Frage nach der Rolle der Medien in diesem Prozeß. Ihre Bedeutung ist evident. Gerade eine demokratische Ordnung kann nicht einfach dekretiert werden. Sie verwirklicht sich immer wieder aufs neue, und sie gewinnt ihre Legitimität immer wieder aufs neue durch Kommunikation. Es sind dabei nicht zuletzt die Medien, die den individuellen Entwicklungsprozeß mit dem Prozeß politischer Kultur verknüpfen, die also in unserem Falle einen Beitrag zur Aneignung grundlegender Wertvorstellungen und zur Eingliederung in das politische System leisten – oder leisten sollen. In der wissenschaftlichen Literatur stellt sich zunehmend die Erkenntnis ein, daß dieser Beitrag der Medien unerläßlich, daß das politische System auf ihn angewiesen ist.

Wir sprechen nicht von kurzfristigen Einstellungsveränderungen, welche Parteien im Umfeld von Wahlen zu erregen pflegen. Es interessieren uns Langzeitwirkungen und letztlich die Frage, wer eigentlich heute politische Kultur schafft und verändert – mehr die in eigenen journalistischen Interessen ruhenden Medien oder die demokratisch legitimierten politischen Institutionen. Wir sorgen uns zunehmend um die Schwächung unseres Grundkonsenses, jener Übereinstimmung in Werten und Zielen, die man zur Zeit der Aufklärung den Gesellschaftsvertrag nannte. Diesen Grundkonsens ständig zu erhalten und zu aktualisieren, ist ein Bewußtseinsvorgang, den man gestalten muß. Es ist ein Kommunikationsprozeß. Der Grundkonsens, den man nicht im Gespräch hält, verfällt. Der Staat besitzt dazu nur im Bildungs- und Erziehungswesen ein Steuerungsinstrument. Das öffentliche Bewußtsein ist aber eher auf Medien und Journalismus angewiesen.

2. Politische Sozialisation – Hinführung zur politischen Kultur?

Ich gehe davon aus, daß in der freiheitlichen Demokratie Staat und Medien Teil der gleichen politischen Kultur sind. Bekanntlich ist die Kommunikationsfreiheit »schlechthin konstituierend« für diesen Staat. Von daher gibt es keine logische Basis für grundsätzliche Konfrontation oder indifferentes Nebeneinander. Von ihren Voraussetzungen her akzeptieren Staat und Medien gemeinsam bestimmte Normen und Werte, und sie sind sich auch über bestimmte Spielregeln des Handelns einig. Journalistisches Selbstverständnis scheint jedoch auch heute noch mehr geprägt von den verfassungsgeschichtlichen Kampfzeiten um politische Öffentlichkeit und Pressefreiheit, in denen die Presse der absolutistischen Obrigkeit entgegentrat und Volkesstimme repräsentierte. Dieses Verständnis als Gegengewalt stammt aus vorkonstitutionellen Zeiten. So imponierend die Rolle großer Publizisten wie Görres, Schubart oder Schlözer auch sein mag – demokratische Herrschaft zeichnen ganz andere Qualitäten aus als jene Obrigkeit, der sie entgegenzutreten hatten, und die Rolle der Medien hat sich entsprechend gewandelt; zumindest normativ – die Praxis hinkt mit Sicherheit hinterher. Hier ist eine der Schwachstellen unserer politischen Kultur, die sicher an Relikten des Obrigkeitsstaats krankt. Aber ebenso krankt sie daran, daß Institutionen des demokratischen Rechtsstaats, wie etwa die Regierung, heute noch so aufgefaßt werden, als wären sie obrigkeitsstaatliche Institutionen und als hätten grundlegende verfassungspolitische Wandlungsprozesse nicht stattgefunden. Solche Auffassungen stehen einem angemessenen partnerschaftlichen Selbstverständnis entgegen, in welchem natürlich jenes Mindestmaß an Distanz nicht untergehen darf, aus

dem die Freiheit zur Kritik und Kontrolle erwächst. Insofern gibt es durchaus grundlegende Mißverständnisse der Voraussetzungen unserer politischen Kultur.

Besonders brisant wird unser Problem bereits bei der Hinführung des einzelnen zur Politik, zum politischen System, zur politischen Kultur. Ob diese Hinführung wenigstens zu den Grundwerten der Politik und zum demokratischen Konsens gelingt, ist ja entscheidend dafür, inwiefern das Experiment Gesellschaft immer wieder aufs neue glückt. Der einzelne nimmt den gesamten Bereich der Politik, der Ideologien und Legitimitätsvorstellungen nahezu ausschließlich durch die Medien wahr. Das Fernsehen dominiert dabei, von dem wir wissen, daß ihm z. B. in den USA bis zum 18. Lebensjahr mehr Zeit zugewandt wird als etwa dem Gespräch mit Eltern und Lehrern. Es dominiert samt seiner Kraft, die individuellen und gruppenspezifischen Auswahlmechanismen zu durchbrechen, samt der hohen Glaubwürdigkeit, die ihm zugeschrieben wird, samt seiner Oberflächlichkeit, durch die es sich von den Hintergrundinformationen der seriösen Tagespresse absetzt.

Zwei Dinge verdienen Aufmerksamkeit: Zum einen das hohe Zeitbudget, das für Medien zur Verfügung steht: in den USA liegen dem Schuleintritt bereits 4. 000 volle Fernsehstunden voraus – ein volles Jahr im Wachzustand. In der Bundesrepublik sind es »nur« 1. 000 Fernsehstunden vor dem Schuleintritt. In bildungs- und einflußoffenen Jugendphasen sieht auch bei uns der Jugendliche täglich zwei Stunden fern, der Erwachsene ganz ähnlich. Zum zweiten der rasante soziale Wandel: Man kommt sehr schnell zum Nullpunkt, an dem keine Abwehrmechanismen mehr gegen Medienbotschaften eingesetzt werden können, an welchem auch der Aufbau eines Weltbilds durch Medien vermittelt wird, weil neue Tatbestände auf keine Voreinstellungen treffen.

Auf das politische Programm kommt es dabei alleine gar nicht an. Gerade der Unterhaltungsbereich besitzt starke politische Einfärbungen, transportiert politikrelevante Einstellungen – und dies oft genug mit politisch-erzieherischen Absichten. Wenn in den USA Farbige bis vor kurzem nur in subalternen Positionen, heute aber auch als Chefs von Weißen gezeigt werden, so gehen davon politische und gesellschaftliche Signale aus. Sicher auch, wenn überholte Rollen – und insbesondere Frauenbilder transportiert werden oder wenn Familie überwiegend als kaputtes, desolates und anachronistisches Unternehmen präsentiert wird, statt als das, was es in der Wirklichkeit in aller Regel immer noch ist: nämlich eine gewiß nicht stets konfliktfreie, aber doch solidarisch funktionierende Gemeinschaft. Inhaltsanalysen von *popular music* im amerikanischen Fernsehen haben spezifische politische Einfärbungen zutage gefördert. Dort wurden Werte und Normen transportiert, welche der politischen Kultur widerstreiten. Auch in der Bundesrepublik gibt es längst eine entsprechende politisch subjektivistische Medienszene mit gleicher Stoßrichtung, auf der Kämpfe um kulturelle Hegemonie ausgetragen werden. Der dahinterstehende politische Anspruch zielt jedoch eindeutig auf politische Beeinflussung. In den USA war sich etwa die Hälfte der Jugendlichen dieser politischen Implikation bewußt. Dieser Prozentsatz scheint sogar noch eher hoch; denn im Massenkommunikationsprozeß unterliegen wir im Grunde ständig erzieherischen Einflüssen, ohne uns dessen bewußt zu sein und ohne uns dagegen zu wappnen. Ein Einfallstor für Manipulationsversuche? Man kann es nicht ausschließen. Fassbinder hat jedenfalls vor ein paar Jahren eine entsprechende Strategie beschrieben: »Familienserien sind gerade das, was Deutsche gerne sehen.

Dann kommt so eine Familie den Leuten regelmäßig ins Haus, und sie können nachvollziehen, was die einzelnen Figuren machen. Von diesem Moment an kann man versuchen, politische Inhalte unterzubringen, bis die Zuschauer möglicherweise auch bereit sind, mit den Figuren in die Deutsche Kommunistische Partei einzutreten – um es einmal ganz primitiv auszudrücken.«

Bekannt und unbestritten ist, daß die Massenmedien auch für Jugendliche die Hauptquellen politischer Information sind, und daß junge Leute ihnen beträchtlichen Einfluß auf ihre politischen Meinungen einräumen. Das Fernsehen ist dabei das mit großem Abstand wichtigste und auch deutlich das glaubwürdigste Medium, wie die Studie »Jugend und Medien« erneut zutage gefördert hat. (63 % würden am ehesten dem Fernsehen glauben, wenn über das gleiche Ereignis in den unterschiedlichen aktuellen Medien verschieden berichtet würde, 19 % Tages- und Wochenzeitungen, 17 % dem Radio, 2 % den Zeitschriften.) Mit weitem Abstand ist das Fernsehen bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen auch die Hauptinformationsquelle über das, was in der Welt passiert – für 60 %, während nur 30 % auf Tages- und Wochenzeitungen setzen. Wir sprechen über eine Entwicklungsphase, die für neue Eindrücke extrem offen ist. Die Herausprägung der politischen Persönlichkeit erfolgt im Alter zwischen 14 und 18 Jahren. Sie ist abhängig von Zuständen und Ereignissen in dieser Zeit, welche für das ganze Leben politische Orientierungen und Einstellungen prägt. Diese Prägung erfolgt nicht unmittelbar, sondern über Deutungsmuster, die nicht zuletzt von Publizisten und Journalisten aller Medien vermittelt werden. Der Soziologe Rainer M. Lepsius kommt zu dem Schluß, daß auf diese Weise unabhängig von der natürlichen Generationsfolge und bedingt durch den unterschiedlichen »historisch-sozialen Raum«, in dem dies geschieht, spezifisch profilierte politische Generationen entstehen.

Die Herausprägung eines derart deutlichen Generationenprofils muß vom Überwiegen konformer Deutungsmuster im jeweiligen »historisch-sozialen Raum«, also in der jeweiligen Aktualität, abhängen. Denn der einzelne integriert sich ja gerade durch die Übernahme solcher Deutungen aus der Öffentlichkeit, speziell aus den Medien, in »seine« Generation. Konforme Deutungsmuster, d. h., bereits bei der ersten Hinwendung des Jugendlichen zur Politik wird »journalistische Konsonanz«, wie E. Noelle-Neumann das Phänomen genannt hat, zu einer Schlüsselfrage. Sicher sind auch die aktiv handelnden Politiker potentielle »Lieferanten« solcher Deutungsmuster. Aber sie werden durch die Auswahl- und Interpretationskriterien der Medien gefiltert.

In seinem bekannten Buch über öffentliche Meinung hat Walter Lippmann schon frühzeitig darauf aufmerksam gemacht, daß soziale Realität sich über Kommunikationsprozesse bildet. Aber erst ein halbes Jahrhundert später ist dieser Ansatz Gemeingut der Forschung geworden. Wirklichkeitserfahrung wird mehr und mehr durch Wirklichkeitsvermittlung abgelöst. Die Medien verfügen über die größere Zahl der Informationen und sind jenseits der unmittelbaren Umwelterfahrung die einzige Quelle der Wirklichkeitssicht des Individuums. Sie prägen entscheidend die Realitätsvorstellungen der Bürger, insbesondere, je übereinstimmender sie berichten. Ihr Angebot bestimmt den Inhalt kollektiver Erfahrung. Dies Angebot ist jedoch nicht »objektiv« im Sinne einer von individuellen Interpretationskriterien des Anbieters freien Wirklichkeitssicht. Als Lippmann zwischen »the world outside and the pictures in our head« differenzierte, wollte er darauf aufmerksam machen, daß Berichte über

die Wirklichkeit tatsächlich Konstrukte mit Merkmalen sind, die zum Teil in die Wirklichkeit hineinprojiziert werden. Die Schlüsselstellung der Wirklichkeitsvermittler ist evident.

3. Einfluß durch Eigengesetzlichkeit

Unser Thema spitzt sich zu bei der Hinwendung zur Politik und beim Verständnis des Politischen. Allensbacher Erhebungen haben gezeigt, wie das Interesse am Politischen parallel zur Versorgung der Haushalte mit Fernsehgeräten wuchs. Zugleich aber wandelte sich sein Verständnis. Politik erschien nun weniger als ernste Aufgabe, denn vielmehr als abwechslungsreich-spannendes Schauspiel. Ein Schauspiel, das seinen Spannungsbogen erhalten muß. Wer Erklärungen sucht für den ungeheueren Themenverschleiß, die kontinuitätsverschlingende Kurzatmigkeit und die problemverschleiernde Suggestion rascher und eindeutiger Lösungen, welche in die Aufführung, die Darstellung und das Verständnis der Politik eingezogen sind, der findet sie hier. Soll der Spannungsbogen erhalten bleiben, bedingt das beständig Stimulation durch neue Reize. Von daher ist es nur ein kurzer Weg von der Top-Meldung bis ins Vorfeld des Wetterberichts. Tschernobyl wird es nicht anders ergehen wie der Inhumanität des fundamentalistischen Regimes von Persien.

Auf der Strecke bleiben nicht nur die Kontinuität und die Möglichkeit, sich überhaupt adäquate Weltsicht zu erwerben. Auf der Strecke bleibt politische Rationalität. Wenn der Bildschirm zur wichtigsten Informationsquelle wird, braucht man des Lesens und Schreibens nicht mehr kundig zu sein, um das Gefühl zu entwickeln, Bescheid zu wissen. Eine ständig dramatisierende Optik, Authentizität vortäuschende Bilderfolgen und vereinfachende Inhalte verhelfen auch so zu diesem Gefühl. Der Text einer Nachrichtensendung füllt kaum eine Zeitungsseite. Ohne Verkürzungen, Entstellungen und Simplifizierungen geht solche Information nicht ab. Die Zeitung informiert nicht nur umfassender; sie ist nicht nur inhaltlich rationaler, sie richtet sich auch deutlicher an das Urteilsvermögen und die analytischen Fähigkeiten des Empfängers. Sie stellt ihm auch mehr Information und Hintergründe zur Verfügung. Mit dem Bedeutungsgewinn von Stimme und Bild verfällt diese Rationalität. Roger-Gérard Schwartzenberg beklagt aus guten Gründen »die Privilegisierung der Formen mageren intellektuellen Inhalts, die Begünstigung einer extremen Personalisierung, die Stimme und Bild politischer Führer zu ausschlaggebenden Faktoren macht - kurzum die Unterwerfung rationalen Urteilsvermögens unter eine neue Affektivität.« Zudem läßt der Visualisierungszwang des Fernsehens die Nachrichtengebung auf das Zeigbare schrumpfen. Was bildhaft nicht vermittelt werden kann, findet kaum statt. Insofern kommt es nicht von ungefähr, daß auf dem Boden der Bundesrepublik inzwischen afghanische Freiheitskämpfer an elektronischen Waffen ausgebildet werden – an Fernsehkameras und Videorekordern.

Die Neuigkeitssucht der Massenmedien, ihre »strukturbedingte Neophilie«, wie Otto B. Roegele es nennt, hält nur solche Elemente der Wirklichkeit für nachrichtenfähig, die eine Veränderung anzeigen. Vermittelt wird das künstlich dynamisierte Bild einer sich rastlos verändernden Welt. Für die politische Kultur ist bedeutsam, daß dieser Befund sich auch auf Normen und Werte erstreckt. Wenn das von der Norm Abweichende ständig größere Chancen öffentlicher Aufmerksamkeit und Erörterung

besitzt, muß der Rezipient irritiert und wankend werden. Aus dem Gefühl, das Normale sei zur Ausnahme geworden, übernimmt er die anderslautenden Botschaften, nicht etwa aus intellektueller Einsicht. Schließlich will er sich sozial nicht isolieren. Eine derartige Entstabilisierung des Normensystems – wenn die Beobachtung zutrifft – kann natürlich eine Demokratie in ihrem Kern treffen, die sich als wertgebunden versteht – zumindest, wenn politikrelevante Einstellungen und Orientierungen davon betroffen sind. Die demokratischen Institutionen, die den Wertkonsens einer Gesellschaft im Wandel zu bewahren haben oder wenigstens diesen sozialen Wandel wertorientiert steuern müssen, scheinen diesem Angriff gegenüber auf verlorenem Posten zu stehen. Jedenfalls ist vor einiger Zeit in der Grundwertediskussion dezidiert die Position vertreten worden, daß Institutionen nicht zurückzuholen vermöchten, was in der Gesellschaft an Wertorientierung verfallen sei. Solch stillschweigender Abfall vom Konsens legt entschieden die Axt an die Wurzeln der politischen Kultur und der Legitimität.

Damit verwandt ist eine zweite Dimension: Neophilie berührt nicht nur Normen, sondern auch Verfahrensregeln und normale politische Willensbildung. Die Massenmedien wenden aktiven Minderheiten und ihren unkonventionellen Organisations- und Protestformen besondere Aufmerksamkeit zu. Diese Bewegungen suchen nicht nur den Rahmen des Verfassungskonformen auszureizen, sondern ihn in Form bewußter, kalkulierter und begrenzter Regelverletzung oder im Gewande politisch verbrämter Gewaltanwendung zu sprengen. Permanente Medienpräsenz ist ein Faktor der Gewöhnung. Die Aufmerksamkeitsschwelle wird niedrig. Der Herausforderung der Institutionen und Verfahrensregeln sind letztlich bessere Medienchancen eingeräumt als der mühsamen Arbeit an ihrem Bestand und ihrer Verbesserung. Für jeden, der bestimmte politische Ziele effizient zu verfolgen gedenkt, liegt die Erkenntnis nahe, dies nicht innerhalb oder wenigstens in Zusammenarbeit mit den demokratischen Institutionen zu versuchen, sondern neben ihnen und gegen sie. Denn die »normalen« Formen politischer Willensbildung atmen Konventionalität und Normalität. Sie scheinen öffentliche Aufmerksamkeit geradezu zu entziehen. Immerhin sind dies die Formen, die die Verfassung kunstvoll konstruiert, und zwar als wichtigen Bestandteil der politischen Kultur. Die Institutionen verlieren an Verbindlichkeit. Der Journalismus ist an diesem Schwächungsprozeß durch seine Orientierung am Neuen und Abweichenden beteiligt. Die Institutionen müssen abwägen. »Der Journalismus nimmt sich dagegen die Freiheit, die Zukunft zu antizipieren, also im vorhinein zu entscheiden, was dem System dienlich sei. Er mißt die ›Gesundheit‹ des Systems an Normen, die er selbst setzt, wobei die Neigung besteht, das Neue grundsätzlich dem Älteren vorzuziehen. Ein Problem ist es, das rechte Augenmaß zu gewinnen. Das Abschneiden alter Zöpfe kann unter Umständen den ganzen Kopf kosten, und das Zertrümmern von Tabus den Zusammenbruch der gesamten Ordnung auslösen« (Ronneberger).

Den Medienzwängen folgend, haben Politik und Politiker sich wenigstens nach außen hin diesem oberflächlichen und kurzatmigen Rhythmus angepaßt. Diese Anpassung widerspricht der Wirklichkeit, die zur Bewältigung der politischen Probleme immer mehr Rationalität und Kompetenz verlangt. Aber der kommunikative Brückenschlag zum Wähler gelingt anscheinend nur dann gut, wenn die Politik sich anders gibt, als sie tatsächlich sein muß. Die politische Führung ist ja nicht einfacher

geworden. Sie muß sich nur einfacher darstellen – gemäß den Gesetzmäßigkeiten der Medien. Das wirft zwei Probleme auf. Zum einen gibt es eine tiefe Kluft zwischen dem Handeln der Politiker im Entscheidungsprozeß und ihrem Auftreten in der Öffentlichkeit, im Legitimationsprozeß. Eine Kluft, die der Politiker wahrscheinlich nur durch Zynismus überbrücken kann. Zum zweiten hat der Wandel in der Form offensichtlich doch auch auf die Substanz zurückgeschlagen. Die Politik gibt sich nach außen nicht nur anders, als sie grundsätzlich ist, sondern sie ist ein Stück weit auch anders geworden, als sie sein dürfte. Theater, Themenverschleiß, Diskontinuität haben auf diese Weise in sie Einzug gehalten. Unbezweifelbar ist, daß Notwendigkeit und Zwang zur Darstellung des Politischen auf der Medienbühne erheblich zugenommen haben und daß die medienbedingten Formen der Politik*darstellung* Rückwirkungen auf die Inhalte der Politik*führung* besitzen. Wenigstens in den äußeren Abläufen und ihrer öffentlichen Einschätzung haben sich die Medien insofern stark der Politik bemächtigt. Schwartzenberg sagt, sie hätten sie degradiert. Ebenso haben sie sich der Politiker bemächtigt und zum Aufstieg des Starsystems in der Politik geführt. In der Tat führt die insbesondere vom Fernsehen bewirkte Personalisierung zur Bevorzugung eines bestimmten Politikertyps. Helmut Schmidt hat einmal auf die Frage, was sich denn für den Kanzler seit Adenauer wesentlich gewandelt habe, geantwortet: »Es gab kein Fernsehen, Adenauer brauchte nicht immer ein staatsmännisches Gesicht zu machen ... Das Monster Fernsehen hat radikal die Welt verändert.«

Aber offenbar führte die Ausbreitung des Fernsehens gar nicht zu angemessenem politischen Interesse. Sie hat die Menschen nicht wirklich politisiert, sondern eher auf eine gefährliche Weise »anpolitisiert«. Sie hat sie nicht für die Politik gefangengenommen, sondern für die politische Dramaturgie und für die politischen Entertainer. Politik als Showbusiness aktiviert in Wahrheit nicht. Sie verleitet zum Zuschauen – und dies bei einem Spiel, das angesichts der Kluft zwischen Show und Wirklichkeit für die Mehrzahl seiner Betrachter allmählich undurchschaubar zu werden verspricht. Die Massenmedien, insbesondere das Fernsehen, beeinflussen nicht nur Gestalt und Bild der Politik, sondern auch die überwiegend passive Art, in der die Bürger sich ihr zuzuwenden pflegen. Oder sie befördern punktuelle, rein themenbezogene Aktionsbereitschaft, die sich aus Emotionalisierungsphasen speist. Beide Verhaltensweisen entsprechen nicht gerade dem Idealbild demokratischer politischer Kultur, welches in einem sich rational beteiligenden Bürger gründet.

4. Autonomie der Medien?

Trotz ihrer Eigenständigkeit stehen die Medien und die Institutionen als Teil der politischen Kultur in einem engen Wechselverhältnis. Sie scheinen in gleicher Weise aufeinander angewiesen. Freie Medien könnten nicht existieren ohne das verfassungspolitische Ethos der liberalen Demokratie. Aber die freiheitliche Demokratie selbst ist auf die Service-Funktionen freier Medien angewiesen, weil sie nicht bestehen könnte, wenn jene nicht Öffentlichkeit schafften und die Kanäle zur Verfügung stellten, mit deren Hilfe die Gesellschaft und ihre unterschiedlichen Gruppen miteinander sprechen können. Das setzt ein kunstvoll balanciertes Verhältnis voraus, das gekennzeichnet ist durch gegenseitige Überwältigungsverbote. Die konventionelle Illustrierung dieses Problemkreises ist der Blick auf den ungenierten Zugriff der politischen

Parteien auf die Rundfunkanstalten. Man muß freilich auch unkonventioneller nach Ausgriffstendenzen der Medien fragen. Die Frage lautet dann, ob Politik und Institutionen durch die Abhängigkeit des demokratischen Willensbildungs- und des politischen Sozialisationsprozesses von der Schlüsselposition der Medien und der in ihnen tätigen Journalisten nicht längst im Kernbereich ihrer Eigenständigkeit getroffen ist.

Die Abhängigkeit ist auf beiden Seiten nicht gleich groß. Parteien, Parlamente und Regierungen sind in der Demokratie auf Öffentlichkeit geradezu angewiesen. Sie ist der Sauerstoff, den sie atmen. Die Medien haben die demokratische Öffentlichkeit, sie brauchen insbesondere die freiheitsrechtlichen Grundlagen der Demokratie, sie sind aber nicht unbedingt auf die Zusammenarbeit mit den demokratischen Institutionen angewiesen. Die Interessen fallen auseinander, weil Journalisten und Politiker unterschiedliche Rollen ausfüllen. Politiker erreichen ihre Macht nur durch vielfältige, formal zu Recht bis ins einzelne geregelte Akte der Legitimation und werden in ihrem Handeln durch Recht und Gesetz scharf begrenzt. Journalisten üben ihre Macht ohne rechtlich fixierte Verantwortung und ohne formelle Regeln und Verfahren der Legitimation aus. Das wird wahrscheinlich so sein müssen; aber es bleibt ein beachtenswerter Sachverhalt: Selbstlegitimierung des Journalismus ist die Regel. Damit kommt die Persönlichkeit des Journalisten ins Spiel, ihre fachliche Qualifikation und auch die persönliche Moral. Darin bergen sich Chancen und Risiken. Jedenfalls hat auf beides das politische System keinen Einfluß, während der handelnde Politiker wie in einem Käfig von Rechtsregeln umstellt ist.

Medien, so hieß es, stellen Öffentlichkeit her. Das impliziert einen wichtigen Umkehrschluß: Sie können Öffentlichkeit auch verweigern. In dieser Potenz liegt wahrscheinlich mehr Macht als in allen Möglichkeiten zur Manipulation. In dem öffentlichen Prozeß der Suche nach Gesprächspartnern nehmen die Massenmedien eine Schlüsselstellung ein. Journalisten fungieren als *gatekeeper* – ein einprägsames und aussagekräftiges Bild. Sie sind Schleusenwärter für Kommunikationsströme und bestimmen, was sie durch ihr Schleusentor hindurchlassen und was nicht. Insofern wird die Frage nach den Auswahlkriterien wichtig, nach denen die *gatekeeper* Zugangschancen verteilen oder verweigern.

Diesen Kriterien unterliegen auch Parlamente, Regierungen, Parteien und Abgeordnete – demokratisch legitimierte Institutionen. Ihr Zutritt zur demokratischen Kommunikation unterliegt der Kontrolle durch Instanzen, die keineswegs vergleichbaren Legitimations- und Kontrollmechanismen unterworfen sind. Man soll die Sorge um die parteipolitische Besetzung der Anstalten ernst nehmen. Aber man müßte ihr längst auch die Sorge um eine gleichsam »unzensierte« Entfaltungsfreiheit politischer Institutionen an die Seite stellen. Einstweilen kann man mit diesem Thema bestenfalls Verblüffungseffekte erzielen. Aber die Aufmerksamkeit sollte geschärft werden für die Möglichkeit der Medien, sich durch Verweigerung sozusagen negativ in die Formulierung und Gestaltung der politischen Ziele einer Gesellschaft einzumischen.

Jedenfalls bestimmen die Medien in großem Umfang die Tagesordnung der politischen Kommunikation, ganz besonders natürlich das Fernsehen, das viel mehr noch als die Zeitungen vom Gesetz der Knappheit beherrscht wird. Diese Bestimmung der Tagesordnung wird in den USA seit langem diskutiert; hierzulande ist sie noch kaum ins öffentliche Bewußtsein getreten. Die bislang, wenn ich recht sehe, einzige

Untersuchung führte immerhin den Nachweis, daß Journalisten, die an der Schleuse stehen, das Tor zur Öffentlichkeit ganz besonders für Orientierungen und Positionen öffnen, die sie selbst teilen. Themen und Meinungen, die in der Öffentlichkeit meßbar vorhanden sind, können an der Medienbarriere scheitern und dann auch, weil sie das Ohr der Journalisten nicht finden, in der Öffentlichkeit zurücktreten. Der Öffentlichkeit werden ihre Themen also nicht immer vermittelt, sondern offensichtlich zum Teil auch entwunden. In solchen Fällen ersetzen Medienoptionen das Zeitgespräch der Gesellschaft, in solchen Fällen funktioniert politische Öffentlichkeit nicht mehr. In solchen Fällen – ich bitte das als Einschränkung zu verstehen; denn auf einige problematische Entwicklungen und Tendenzen hinzuweisen, bedeutet ja noch nicht, daß die These aufgestellt werden könnte, Öffentlichkeit und demokratische Kommunikation befänden sich generell in einem Verfallsprozeß.

Ein knappes Fazit: Die politische Kultur der freien Demokratie kann gar nichts anderes als eine kommunikative Kultur sein. Institutionen und Medien sind aufeinander angewiesen und müssen zusammenwirken, um die beständige Aneignung, den Fortbestand und die Tradierung dieser politischen Kultur zu sichern. Medien haben dabei, wie Karlsruhe einmal zu Recht gesagt hat, eine »dienende Freiheit«. Die Frage ist, ob sich diese dienende Freiheit nicht allmählich in eine primär auf Selbstverwirklichung erpichte Autonomie wandelt.

Józef Życiński, geboren 1948 in Stara Wies, Priester, ist Prodekan der Philosophischen Fakultät an der Päpstlichen Theologischen Akademie in Krakau. Den Beitrag auf Seite 301 übertrug aus dem Französischen August Berz.

Christoph Schönborn OP, geboren 1945, ist seit 1975 Professor für Dogmatik an der Katholischen Universität Fribourg (Schweiz); Mitglied der Internationalen Theologenkommission.

Ellero Babini, geboren 1953 in Forli (Italien), Priester, Dr. phil., Dr. theol.; Redaktionsmitglied der in italienischer Sprache erscheinenden »Communio«. Die Übersetzung des Beitrages auf Seite 348 besorgte August Berz.

Heinrich Oberreuter, geboren 1942 in Breslau, ist seit 1980 ordentlicher Professor für Politikwissenschaft an der Universität Passau. Der Beitrag auf Seite 376 ist identisch mit dem Text, den Oberreuter im Juni 1986 in Weikersheim vorgetragen hat.

Volksfrömmigkeit und Volkstheologie in der Bibel

Von H. Cazelles

Die Völker des Alten Orients lebten eine intensive Volksfrömmigkeit. Die modernen Lexika der Ägyptologie und Assyriologie weisen keinen Artikel über das Stichwort »Frömmigkeit« auf, denn man kann deren Grenzen nicht abstecken. Schon bevor die Erfindung der Schrift uns schriftliche Zeugnisse von ihr verschafft, hat diese Frömmigkeit in Tempeln, Kapellen, tierischen oder pflanzlichen Opferresten und in Statuetten ihre Spuren hinterlassen. Schließen wir jedoch aus dem Vorhandensein solcher Figürchen von Fruchtbarkeitsgöttinnen oder von Götterstatuen mit mächtigen Hörnern und »gewaltigen Augen« (A. Spycket) nicht voreilig auf Götzendienst. Wohl konnte bei solchen, welche die Gottheit und das sie darstellende Bild miteinander verwechselten, in der Verehrung von Gottesdarstellungen Idolatrie vorliegen. Das bildete jedoch nicht den tieferen Grund ihres religiösen Verhaltens. Das Bild repräsentierte oder vergegenwärtigte (darin lag das Zweideutige) eine Macht, die in den Lebenslauf eines Menschen eingriff, eine Macht, über die er nicht Herr war.

Die Götterverehrung im Alten Orient

Solche Mächte waren eigenartig geformte Steine oder Felsblöcke, die auf den Wüstenpfaden als Wegzeichen aufgerichtet wurden – daher die Verehrung von Steinen in Arabien und in den Bergen Anatoliens. Oder auch die Gestirne wegen ihrer Leuchtkraft oder wegen des Rhythmus ihres Auftauchens und Verschwindens, von dem dann sogar der Rhythmus eines Menschenlebens abhing. Öfters waren es die verborgenen Mächte, die eine Quelle entspringen ließen oder Sturm und Gewitter entfesselten. Es waren die Mächte, die der Vegetation und den Ernten, den wilden Tieren und den Haustieren, den Männern und Frauen und ihren Stämmen Fruchtbarkeit verliehen. Es waren die Götter von Krankheiten und Heilungen des Körpers und des Geistes. Es waren die Schutzgötter der Herrscher und ihrer Völker, deren Armeen imstande waren, Gegenden zu schützen oder zu verwüsten. Zu diesen Schutzgöttern gehörten jedoch auch die Beschützer eines Mannes oder einer Frau, die sie durch ihre Ratschläge erleuchteten oder, falls man nicht auf diese hörte, ingrimmig bestraften. Kurz, die Volksfrömmigkeit richtete sich nicht auf ein höchstes Wesen, auf einen »Gott des Himmels und der Erde«, selbst wenn sie dessen Dasein anerkannte. Der Mensch des Alten Orients, der es mit dem Widerstand oder der Gunst dieser vielfältigen Götter zu tun hatte,

inmitten derer er sein Leben fristen mußte, war viel mehr Polytheist als Götzendiener. Seine Frömmigkeit richtete sich auf die eine oder andere dieser Mächte, die Herrinnen waren über Phänomene, deren wohltuende oder beängstigende Nähe er erfahren hatte. War sie wohltuend, so mußte man sie sich zu erhalten wissen; war sie beängstigend, mußte man sie sich geneigt machen.

Diese Gottheiten sind an und für sich weder gut noch böse, sondern launenhaft. Man weiß nicht immer, wie man sie benennen, wie man sie unterscheiden soll. Sie sind selbstsüchtig, denn es geht dabei um ihr eigenes Schicksal, das sich den Menschen entzieht. Übrigens kommen sie oft miteinander in Konflikt, vor allem die politischen Gottheiten, und der Mensch fühlt sich als der Spielball ihrer Kämpfe. Die Machtergreifung hat auf die Geisteshaltung der Massen nicht die gleiche Wirkung wie heute, denn der Herrscher, der für gewöhnlich »König« genannt wird, ist oft viel weiter entfernt als andere, natürliche Phänomene. Der König selbst weiß, daß er von den Göttern abhängt, sogar dann, wenn er proklamiert, daß der Gott seiner Dynastie oder seiner Hauptstadt mächtiger ist als alle anderen. Die Götter Babylons, vor allem Marduk, entscheiden über die Geschicke des Jahres, weswegen der König beim großen Fest des Jahresbeginns – einem sehr populären Fest – sich erniedrigen muß.

Somit gibt es eine private und eine kollektive Volksfrömmigkeit. Naturgemäß wird die kollektive Volksfrömmigkeit von den für das Gemeinwesen Verantwortlichen übernommen, ob sie nun als »großer Mensch«, »König« oder »Statthalter« (des Stadtgottes) bezeichnet werden. Mit den Stadtstaaten kommen die Verwaltung und mit ihr die Schreiber und die Schrift auf. Wir haben dann nicht mehr nur die Statuetten und Kapellchen, wie sie von L. Woolley in Ur ausgegraben worden sind, als Zeugnisse dieser Volksfrömmigkeit, sondern auch Hymnen und Gebete an die Götter des alten Ägyptens und Babyloniens und Syriens.[1] Die Schreiber bringen darin die religiösen Strebungen und Gefühle ihrer Könige und ihrer Völker zum Ausdruck, denn Könige und Völker fühlen sich in einem gemeinsamen Schicksal, bestehe dieses nun in Sieg und Glück oder in Niederlage und Unglück, tief miteinander vereint.

Gebete und Magie in der Zeit vor der Bibel

Mehr als in üppigen Mahlzeiten und strahlenden Kleinodien, die den Göttern von begüterten Gläubigen dargebracht werden, spiegelt sich die Volksfrömmigkeit in den Gebeten wider, die im Dienst des Klerus von Schreibern auf Tontäfelchen geritzt werden. Wenn es einem Menschen nicht mehr gut geht, dann deshalb, weil sein persönlicher Gott mit dem Betragen dieses Gläubigen

1 A. Barucq/F. Daumas (Hrsg.), Hymnes et prières de l'Egypte ancienne. Paris 1980; M. J. Seux (Hrsg.), Hymnes et prières de Babylonie et d'Assyrie. Paris 1976.

nicht zufrieden ist. Darum muß dieser über »Gebete, um das Herz einer Gottheit zu besänftigen«, verfügen. Er wird ausrufen: »Das erzürnte Herz meines Herrn besänftige sich, der Gott (ich weiß nicht welcher) besänftige sich, die Göttin (ich weiß nicht welche) besänftige sich, der Gott, welcher es auch sei, besänftige sich ... O Gott, wer du auch sein magst, meine Vergehen sind zahlreich ... Ich weiß nicht, was für ein Vergehen ich begangen habe ... Ich suche unablässig und niemand faßt mich bei der Hand; ich habe geweint, und niemand hat sich mir genähert; ich stoße Klagen aus, aber niemand hört auf mich ... Mein barmherziger Gott, wende dich mir zu, ich flehe dich an ... Dein Herz besänftige sich wie das einer fleischlichen Mutter.« Darum gibt es auch »Gebete, um sich mit dem erzürnten Gott zu versöhnen«. In ihrer Ungewißheit über die Person und den Charakter der Götter, wir könnten sagen in ihren theologischen Ungewißheiten, nimmt das Gebet oft einen magischen Charakter an, und man bemüht sich mehr, auf die Gottheit Druck auszuüben als sie anzuflehen. So gibt es beschwörende Gebete gegen schlimme Vorzeichen oder im Fall böser Träume. Die Schreiber ritzen auf ihre Tontäfelchen Beschwörungen gegen Zaubersprüche, gegen Verwünschungen, gegen Gespenster (selbst gegen ein anonymes Gespenst). Sie werden mit der Anrufung eines Gottes oder einer Göttin verbunden: »Es (das Gespenst) entschwinde wie Rauch zum Himmel, es komme wie eine ausgerissene Tamariske nicht wieder auf! Auf deinen erhabenen Befehl hin, der unveränderlich ist, und auf deine feste Zustimmung hin, die unumstößlich ist, ist Istar hervorragend, ist Istar Königin, ist Istar ganz groß, ist es Istar, die bewahren kann.«[2]

In Ägypten hat sich die Magie noch stärker entwickelt, aber es gibt hier auch einen weiteren Zugang zur Gottheit. Neben oft großartigen, majestätischen Hymnen, welche Königen in den Mund gelegt werden, beispielsweise Echnaton, der sich an »seinen Vater« Aton, die Sonnenscheibe, richtet (»Du bleibst stets in meinem Herzen; niemand anderer kennt dich als dein Sohn ... denn du hast ihn über deine Pläne und deine Macht unterrichtet«[3]), sind auch Gebete einfacher Menschen auf uns gekommen. In ihren »Rufen an die Lebendigen« ersuchen die Toten die Vorübergehenden um deren Fürbitte. Ein Adliger wendet sich an den Gott Ptah von Memphis mit den Worten: »Ptah, mein Herz ist von dir erfüllt, mein Herz ist mit deiner Liebe geschmückt wie ein Sumpf mit Lotusknospen. Ich habe mein Haus neben deinen Tempel gestellt.«[4] Doch zu Deïr el-Medineh, in der Nekropolis, wo die Arbeiter bestattet sind, welche die Gräber des Tals der Könige und des Tals der Königinnen angefertigt haben, richten sich diese an die Göttin des

2 Seux, ebd., S. 138.

3 F. Daumas, Les dieux de l'Egypte. Paris 1965, S. 119.

4 Barucq/Daumas, a. a. O., S. 111.

Bergs von Theben, Mert-Sager. Ein Blinder sagt zu ihr: »Herrin, die bereut, um Barmherzigkeit zu üben, du hast gemacht, daß ich am (hellen) Tag dunkel sehe. Könnte ich doch den Kleinen von deiner Macht erzählen ... Erbarme dich meiner in deiner Barmherzigkeit.« Ein anderer Kranker, der geheilt worden ist, sagt noch mehr: »Ich war ein Tor, ein Verrückter, der zwischen Gut und Böse nicht unterschied. Da ich eine Verfehlung gegen die Spitze begangen hatte, gab sie mir eine Lehre. Tag und Nacht war ich in ihrer Hand. Ich saß auf den Ziegelsteinen gleich einer Frau, die in Wehen liegt. Ich schnappte nach Luft, doch sie kam nicht zu mir. Da habe ich mich vor der Spitze gedemütigt ... deren Macht groß ist, und vor jedem Gott und jeder Göttin. Sieh, ich sage ... Nehmt euch in acht vor der Spitze. Sie schlägt zu wie ein wütender Löwe, sie läßt den, der gegen sie gesündigt hat, nicht in Ruhe ... und ich habe zu meiner Herrin geschrien. Ich habe gefunden, daß sie in einem zarten Hauch gekommen ist. Sie erbarmte sich meiner ... «[5]

Weniger gut dokumentiert sind wir über die kleinen Länder der Mittelmeerküste. Die Volksfrömmigkeit bekundet sich nicht nur in der Bestattung der Toten, oft in gemeinsamen Gräbern, sondern auch in Tonstatuetten. Diese stellen oft eine nackte Göttin dar, was im ersten Jahrtausend nach der Eroberung durch die Israeliten selten wird. Die große Handelsstadt Ugarit im Norden Syriens gibt uns am besten Auskunft. Diese um 1200 v. Chr., kurz nach der Epoche des Auszugs zerstörte Stadt ist ein trefflicher Zeuge der Zivilisation Kanaans, des »unteren Landes«. In den Archiven von Königen und Schreibern finden sich einige Äußerungen der Volksfrömmigkeit, die man in den Tempeln, welche die Frommen aufsuchen konnten, nicht fände. In einem abgeschiedenen Heiligtum entzog sich das Standbild Gottes ihren Blicken. L. Cunchillos ist es gelungen, Grußformeln in Briefen einen religiösen Inhalt zu entnehmen, worin die gewöhnliche Glaubenshaltung und Frömmigkeit der Stadtbewohner sich äußert. »Nach den Aussagen der Ugariter bewahren die Götter die Gesundheit, die Kräfte, die Lebenskraft, fügen Tage und Jahre hinzu und schützen den Menschen während seines Lebenslaufes vor Gefahren.«[6] Eines der ergreifendsten Zeugnisse der »kanaanäischen« Volksfrömmigkeit ist das von A. Hertner entzifferte und veröffentlichte »Gebet der Ugariter in Not«: »Wenn ein Starker euer Tor, ein Mächtiger eure Mauern angreift, werdet ihr eure Augen zu Baal erheben: O Baal, verjage den Starken von unserem Tor, den Mächtigen von unseren Mauern. Wir werden Stiere opfern, o Baal, unsere Gelübde erfüllen, Baal, Erstgeborene (andere Übersetzung: den Kopf eines männlichen Tiers), o Baal, werden wir dir zum Opfer bringen, unsere Gelübde werden wir erfüllen, Baal, Feste werden wir dir darbringen, Baal, zu deinem Heiligtum

5 Ebd., S. 167-169.

6 Vgl. M. Delcor, Mélanges bibliques ..., S. 69.

werden wir hinaufsteigen, o Baal, in den Pfaden deines Hauses, Baal, werden wir einhergehen! Und Baal wird euer Gebet erhören, er wird den Starken von eurem Tor, den Mächtigen von euren Mauern verjagen.«

Der Gott Abrahams

Die Volksreligion, welche die Israeliten im Land vorfanden, als die Stämme eindrangen und die Städte eroberten, bestand also in Gebeten und Opfern. Die mächtigeren Stämme, so der von Josua, dem Jünger des Mose, geführte Stamm Efraim, verehrten damals ihren Gott Jahwe als einen Kriegsgott (Num 21,14), der ihnen das Land geben würde, worin ihre Vorfahren, wie Abraham, nur Fremdlinge gewesen waren. Jahwe war vom Sinai zur Wüste Paran bei Edom gekommen und rief seine Stämme an heiligen Stätten, z.B. in Gilgal, zu einem Feldzug zusammen. Bei der Bildung der Stämme stellten diese Kriegersippen in der Bevölkerung nur eine Minderheit dar. Noch mehr in Minderheit befand sich die Gruppe, welche wußte, daß Gott, bevor er zu einem Kriegsgott wurde, der persönliche Gott Abrahams und seiner Nachkommen gewesen war, der Gott, der ihnen Verheißungen gemacht hatte. Er war der Gott des Mose, der dem Stamm Levi, welcher den Dienst in den Heiligtümern besorgte, seine »zehn Worte«, die zehn Gebote, gegeben hatte.

Im Namen dieses Jahwe schlossen sich die zwölf Stämme unter Saul, vor allem aber unter David zusammen, um der Bedrohung durch die Ammoniter und Philister standzuhalten. Die Eroberer bildeten einen monarchischen Staat mit einer Hauptstadt (Jerusalem), Armee und Verwaltung. David stellte feierlich die Bundeslade bei seinem Palast auf. Diese war ein Feldzeichen (Num 10,35-36; vgl. 1 Sam 4,3). Man hatte aber keineswegs im Sinn, die unterworfenen Völker ihre Religion wechseln zu lassen. Ein Sohn Sauls trug Baal zu Ehren den Namen Eschbaal (1 Chr 8,33), und erst später machte die Bibel daraus einen Isch-Boschet (2 Sam 2,8), wobei *boschet* »Schande« besagt. David respektierte die Bräuche, welche die Gibeoniter auf ihrer Kulthöhe vollzogen (2 Sam 21,5), wie barbarisch diese Bräuche auch waren. Er praktizierte eine Politik der Assimilierung. Er ließ die Ortsheiligtümer und Kulte von Dan bis Beërscheba in Blüte stehen. Salomo tat das gleiche und ging zum Heiligtum von Gibeon (1 Kön 3), bevor er nach dem Modell der phönikischen und kananäischen Tempel ebenfalls einen Tempel errichten ließ. Er ließ sogar auf dem Ölberg zu Ehren anderer Gottheiten als Jahwe noch weitere Tempel errichten (1 Kön 11,4-7).

Die Jahwe-Theologie

Dies war für die zeitgenössischen Theologen, für Leviten wie Abjatar und Ahimaaz, den Sohn des Zadok, die mit dem Dienst an der Bundeslade betraut waren (2 Sam 15,24-25), nicht problemlos. Da sie in der Nähe des Hofes

lebten, kannten sie die dortigen Mißstände und waren nicht bereit, Massakrierungen von Priestern der Ortsheiligtümer zu begünstigen, wie Saul sie zu Nob vorgenommen hatte. Wir ersehen aus den ältesten Texten des Pentateuchs (aus der sogenannten »jahwistischen« Schicht), daß die Probleme der Thronfolge sowohl beim Klerus wie bei den Schreibern damals die Hauptsorge waren. Übrigens ist es sehr wahrscheinlich, daß das »Lebenshaus«, worin die Schreiber und die künftigen Kultusdiener ausgebildet wurden, auch in Jerusalem wie in Ägypten an den Tempel angrenzte. Im Blick auf die jüdische Dynastie (Gen 19,10; Num 24,7.17) haben diese Bibelverfasser die alten Überlieferungen der Stämme gesammelt.

Die Volksfrömmigkeit und Volkstheologie bestanden aber nicht darin. Für das Volk war das Wort des Königs David (2 Sam 23,1-2) und seiner Nachfolger ein Orakel (Spr 16,10), das von einer göttlichen Weisheit zeugte (1 Kön 3,28). Auf dem Vorplatz des von Salomo erbauten Tempels fanden nationale und königliche Feste statt (1 Kön 8,1ff.), und in den alten Ortsheiligtümern feierte man weiterhin die Jahreszeitenfeste, wobei die Erstlingsfrüchte dargebracht und die Erstgeborenen losgekauft wurden (Ex 34, 18a.19-22; 23, 14-17). Die jahwistischen Theologen begnügten sich damit, die alten örtlichen Gottheiten, wie z. B. Beer-Lahai-Roï (Gen 16,14), als Boten oder Engel Jahwes anzusehen, der durch ihren Mund sprach. Sie waren der Auffassung, daß Jahwe, der Gott, den man seit Enosch, dem Enkel Adams, anrief, der Gott, dem Abraham Altäre errichtet hatte, der gleiche sei wie der höchste Gott der Kananäer, der El genannt wurde: El Elyon in (Jeru)Salem, El Olam in Beërscheba, El Saddai, El Qanno, El Bet-El ... In Sichem wurde wegen El, der als Gott Israels anerkannt wurde (Gen 33,20), aus Baal-Berit (Ri 9,4) El-Berit (Ri 9,46).

Das Volk nahm den Unterschied wahrscheinlich kaum wahr. Es bemerkte nur, daß man, statt die anderen zu assimilieren, selbst assimiliert wurde und daß der Jahwe der Verheißungen und Gebote kaum etwas anderes war als ein Baal der Fruchtbarkeit der Ernten, der Herden und der Menschen. Als die politischen Allianzen zwischen Samaria und Tyrus zur Zeit Ahabs und Isebels am Hof den Baal der Himmel und seinen Klerus offiziell eingeführt hatten, schätzte ein treuer Jahweverehrer die Zahl derer, die vor Baal nicht das Knie gebeugt hatten, auf bloß siebentausend (1 Kön 19,18).

Die Propheten und die Volksfrömmigkeit

Mit Elija (um 850 v. Chr.) nimmt die prophetische Bewegung von diesem Synkretismus Abstand und betont, daß nicht Baal, sondern Jahwe den wohltätigen Regen schenkt (1 Kön 18,38-41). Elija stellt den Altar Davids wieder her und kehrt zum Horeb zurück (1 Kön 19,9-18), wo Gott sich vor dem Seßhaftwerden bekundet hatte. Dort wird ihm eine Theophanie zuteil,

die aber von den atmosphärischen Phänomenen des Baalschen Typus, welche die Theophanien, die Mose erlebte, charakterisierten, völlig befreit ist. Die Prophetenbewegung erblickte aber in der Gleichsetzung des Gottes Abrahams und des kananäischen El keine Verirrung; die »elhoistischen« Texte des Pentateuchs, die durch das Prophetentum geprägt sind (Gen 20,7; Num 11,29; 12,6-8), geben dem Gott der Patriarchen bis zur Offenbarung am Horeb den Namen Elohim. Diese Bewegung ist jedoch der Ansicht, daß die Verehrung Baals die Volksfrömmigkeit verdirbt. Während zur Zeit des Elija und des Elischa der Konflikt einen politischen Aspekt des Kampfes zwischen Propheten Baals und Propheten Jahwes, zwischen der Dynastie Ahabs und der Dynastie Jehus hat, der die Familie Ahabs und dessen Priester in Samaria kaltblütig niedermetzeln läßt (2 Kön 10,11), wird im achten Jahrhundert die Volksfrömmigkeit in anderer Beziehung in Frage gestellt. Unter dieser Dynastie Jehus, die Jahwe hold und dem Baal von Tyrus feind ist, sehen die Propheten und selbst die levitischen Priester, daß das Übel tiefer sitzt und daß die örtlichen Kulte auf den Kulthöhen der Religion des Mose nicht entsprechen.

Sogar die Ortsheiligtümer, worin man den zeitweiligen Aufenthalt von Patriarchen verehrt, werden nun verdächtig. Amos hat eine Auseinandersetzung mit den Priestern von Bet-El, dem königlichen Heiligtum, und kündigt an: »Isaaks Kulthöhen werden verwüstet und Israels Heiligtümer zerstört; mit dem Schwert in der Hand erhebe ich (Jahwe) mich gegen das Haus Jerobeam«, des Nachkommen Jehus (Am 7,9). Nicht nur Bet-El, der geheiligte Ort, wo Jakob seine Vision hatte, ist damit gemeint; Amos nimmt auch gegen die Heiligtümer des Südens Stellung, gegen das Beërscheba Abrahams und das Gilgal Josuas: »Sucht nicht Bet-El auf, geht nicht nach Gilgal, zieht nicht nach Beërscheba! Denn Gilgal droht die Verbannung und Bet-El der Untergang« (Am 5,5). Durch seinen Mund verkündet der Gott Israels feierlich, daß das Volk wegen seiner Führer das Recht in Gift verwandelt und die Gerechtigkeit zu Boden geschlagen hat (Am 5,7; vgl. 10). Gott verabscheut die (jahreszeitlichen) Wallfahrten, weist Brandopfer und Lobgesänge zurück: »Ihr legt euch prächtige Weinberge an und werdet den Wein nicht trinken« (Am 5,11).

Hosea, ein aus dem Norden stammender Prophet, greift die Volksreligion seiner Zeit ebenso kraftvoll an: »Israel war ein üppiger Weinstock, der seine Frucht brachte. Je fruchtbarer er war, desto mehr opferte man auf den Altären. Je schöner sein Land wurde, um so schöner schmückten sie die Steinmale. Ihr Herz ist geteilt, jetzt müssen sie büßen. Der Herr selbst zerschlägt ihre Altäre und zerstört ihre Steinmale« (Hos 10,1-2). »Efraim hat viele Altäre gebaut, um sich zu entsündigen, doch die Altäre sind ihm zur Sünde geworden« (Hos 8,11). Dieser Kult ist mehr ein Kult Baals als ein Kult Jahwes: »Ich verwüste ihre Reben und Feigenbäume, von denen sie (das zur

Dirne gewordene Israel) sagte: Das ist mein Lohn, den mir meine Liebhaber geben. Ich mache ihre Weingärten zur Wildnis; die wilden Tiere fressen sie kahl. Ich bestrafe sie für all die Feste, an denen sie den Baalen Rauchopfer dargebracht hat; sie hat ihre Ringe und ihren Schmuck angelegt und ist ihren Liebhabern gefolgt, mich aber hat sie vergessen« (Hos 2,14-15). Weil die Söhne Israels die Gebote nicht halten, »soll das Land verdorren; jeder, der darin wohnt, soll verwelken« (Hos 4,3). Gott erinnert an sein Gesetz, aber: »Ich kann ihnen noch so viele Gesetze aufschreiben, sie gelten ihnen so wenig wie die eines Fremden« (Hos 8,12). Statt zu gedeihen, werden Hosea zufolge Samaria und sein Kalb verschwinden; sie gleichen »einem abgebrochenen Zweig auf dem Wasser« (10,7).

Im Süden ist Micha sogar gegenüber Jerusalem nicht weniger streng. Wegen der Freveltaten der Führer, Priester und Propheten »wird Zion zum Acker, den man umpflügt, Jerusalem wird zu einem Trümmerhaufen, der Tempelberg zur überwucherten Höhe« (Mich 3,12). Man meint, man könne mit Bächen von Öl, mit einjährigen Kälbern und sogar mit der Opferung eines Erstgeborenen Gott kaufen, Gott aber verlangt »nichts anderes als dies: Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott« (6,8).

Die Reformen

Eine Reform drängte sich auf. So kam es zur deuteronomischen Erneuerung. Sie bemühte sich, den frohen Charakter der Volksreligion mit ihren Jahreszeitfesten und ihren Erstlingsopfern zu bewahren. Sie brachte aber die alten patriarchalischen Heiligtümer nicht wieder zur Geltung. Sie konzentrierte den Kult in Jerusalem, beim Tempel der Dynastie Davids und bei der Bundeslade. Örtliche Riten wurden zwar nicht ganz abgeschafft, aber der Aufsicht der Leviten unterstellt, denen das mosaische Gesetz anvertraut war (Dtn 21,3-5). Die örtlichen Heiligtümer jedoch wurden beseitigt und die Leviten, die an ihnen Priesterdienste verrichteten, nach Jerusalem beordert, zu der »Stätte, die Jahwe erwählt hat, um an ihr seinen Namen wohnen zu lassen«. Die ersten Erträge der Feldfrüchte werden zu dieser Wohnung Gottes gebracht; ein Glaubensbekenntnis präzisiert, daß darin eine Anerkenntnis Gottes liegt, der »uns an diese Stätte gebracht und uns dieses Land gegeben hat« (Dtn 26,9). Nicht mehr die Fruchtbarkeit schenkende Macht eines Naturgottes bildet den Anlaß zu diesen Festen, sondern das providentielle Heilswirken des Gottes Israels an seinem Volk. Desgleichen sollen im Ritual des alle drei Jahre zu spendenden Zehntens die Anteile an der Ernte Jahwe dargebracht werden, statt sie in der Trauerzeit als Unreine einem Toten zu spenden (Dtn 26,12-14); mit diesem »Toten« ist wahrscheinlich der Gott Baal gemeint, der nach Meinung der Kananäer anläßlich der Dürre des

Sommers starb (Wehklagen der Adonis) und beim Herbstregen wiedererschien. Am Frühlingsvollmondsfest schließlich wird nicht mehr die Gerstenernte, die erste der eingebrachten Ernten gefeiert, sondern dieses Fest dient nun der Erinnerung an den Auszug aus Ägypten.

Die Gesetzgeber des »Gesetzes der Heiligkeit« (Lev 17-26), dessen erste Redaktion wahrscheinlich auf die Priester von Jerusalem vor dem Exil zurückgeht, treffen ähnliche Vorsichtsmaßnahmen, um die Volksfrömmigkeit zu reformieren, ohne sie zu ersticken. Die Stiere, Lämmer und Ziegen, denen man die Kehle durchschneidet, soll man nicht den Satyren des Feldes opfern, sondern Jahwe vor seiner Wohnstätte. Das Blut ist nicht mehr eine Zahlung an eine grausame Gottheit wie Moloch, dem man Kinder opfert, sondern es ist eine »Gabe«, die Gott auf seinem Altar annimmt und die er für das Leben des Opfernden »gibt« (*kipper*, oft schlecht wiedergegeben durch »Sühne« im Sinn einer Bestrafung) (Lev 17,11). Im Jahreszeitenzyklus wird zwar das Paschafest erwähnt, doch besteht das vorexilische Heiligkeitsgesetz viel mehr auf der Darbringung der ersten Garbe, einem alten Bauernritus (Lev 23,11). Pfingsten ist das Fest der Erstlingsfrüchte der Ernte, und das Herbstfest wird gefeiert mit »schönen Baumfrüchten, Palmwedeln, Zweigen von dicht belaubten Bäumen und von Bachweiden« in Laubhütten (*sukkot*), die an die Fellzelte in der Wüste nach dem Auszug aus Ägypten erinnern (Lev 23,40.43)

Diese Maßnahmen genügten nicht, um Israel vor dem Untergang des davidischen Staates zu bewahren. Während die Bauern von Nebukadnezzar im Land belassen wurden, wurden die Vornehmen und Handwerker weggeführt und entwurzelt (2 Kön 24,14; Jer 39,10). Sie verspürten vor allem das Bedürfnis, sich vor dem Anreiz der babylonischen Kulte und ihres Neujahrsfestes zu schützen, an dem man die Erneuerung der Kräfte des Landes und des Königs feierte. In einem Land, wo man die Beschneidung nicht vornahm, wurde dieser Ritus zum Zeichen der Zugehörigkeit zum Gottesvolk (am achten Tag vorgenommen). In einem Kalenderjahr von 364 Tagen, das sich durch sieben dividieren ließ, wurde der Sabbat zum gemeinsamen Gottesdiensttag. Die Feste kehrten jeweils am gleichen Monatstag wieder, unabhängig von den Mondumläufen und vom Vollmond. Das Paschafest feierte man nicht mehr im nun fernen, zerstörten Tempel, sondern im Kreis der Familie. Für die Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil sah man die Feier des ersten Monats (Frühling) und des siebten Monats (Herbst) vor, aber das Pfingstfest sollte verschwinden (Ez 45,18-25). Man versammelte sich, um aus dem Mund des Propheten das Wort Gottes zu vernehmen (Ez 33,30) und um Psalmen zu singen, worin man Traurigkeit, Vergeltungsgedanken und die Hoffnung zum Ausdruck brachte, in das Land der Vorfahren zurückkehren zu können (Psalm 137 »An den Flüssen Babylons«).

Die Eroberung Babylons durch den Perser Cyrus ermöglichte die Rück-

kehr. Als die ersten Karawanen ankamen, stießen sie auf den Widerstand des »Volkes des Landes« (Esra 4,4). Diese ersten Rückkehrer in die Heimat (Jes 56,8) fanden eine sehr stark mit heidnischen Elementen durchsetzte Volksfrömmigkeit vor: Opfer in Gärten (Jes 65,3; wahrscheinlich Adonisgärten), Sitzen in Grabkammern und Höhlen (Jes 65,4), Essen von Schweinefleisch und Trinken von Blut (Jes 66,3), Beweihräucherung von Götzenbildern – das alles in einer sträflichen Sittenlosigkeit; selbst Kinder brachte man um (Jes 57,5).

Nach und nach wurde die neue Gemeinde seßhaft: Wiedererrichtung des Altars mit Scheschbazzar, des Tempels mit Serubbabel und Wiederaufbau der heiligen Stadt mit Nehemia. Sie schützte sich vor der sittenlosen Umwelt durch sehr strenge Reinheitsvorschriften und hielt treu an einem gerechten Gott fest (Lev 19). Sie wußte jedoch auch der alten Volksfrömmigkeit Raum zu bieten.

Assimilierung der Volksfrömmigkeit durch die Priestertheologie

Die nachexilischen Texte verstanden es, alte Riten in eine durch die Propheten geläuterte Theologie und in Rituale zu integrieren, denen die Tradition des Tempels von Jerusalem und seines zadokkinischen Priestertums, dem der Prophet Ezechiel angehörte, das Gepräge gab.

1) Der Pascharitus in Ex 12,1-14 wird von der Bibelkritik einmütig dem exilischen und nachexilischen »Priesterkodex« zugeschrieben. Man sagt lautstark, daß das Jahr nicht mehr, wie unter der Monarchie, im Herbst beginnt, sondern im Frühling.[7] Und man hält das Paschafest für ein Gedenken an den Auszug aus Ägypten. R. de Vaux ist jedoch nicht der einzige, der nachweist, daß die Elemente dieses Rituals die Erklärung ihrer Symbolik bei den Hirtennomaden finden (das Opfertier, der Zeitpunkt, die Kochweise, die ungesäuerten Brote, die bitteren Kräuter, das Gewand), und J. Henninger hat entdeckt, daß der Befehl, die Knochen des Opfertieres nicht zu zerbrechen, den Glaubensanschauungen der Hirten Zentralasiens entspricht.

2) Mit dem Ritus der Darbringung der ersten Garbe, der mit dem Paschafest zusammenhängt, kommen wir auf die bäuerlichen Jahreszeitriten zu sprechen. Dieser Ritus wird beibehalten, aber mit Opfern an den Herrn verbunden, mit Mahlzeiten, die zu einem »angenehmen Wohlgeruch« werden – ein alter Ausdruck, um die Annahme durch Gott zu besagen. Der Weihrauch, die Darbringung von Mehl und Wein, was die Propheten nicht gerne sahen (Am 4,4-5), und selbst die Brandopfer, die Gott Jeremia zufolge (7,22) in der Wüste nicht verlangt hatte, werden nun in Riten eingegliedert, in

7 R. de Vaux, Institutions de l'Ancien Testament, I. Paris 1958, S. 289-291.

denen der wahre Gott nicht mehr mit einem Baal verwechselt zu werden droht.

3) Für den großen *kippur*-Tag, an dem Gott Jahr für Jahr die Vergehen des Volkes vergibt, wird der alte Ritus der Vertreibung des Sündenbocks in Opfer und Besprengungen mit belebendem Blut integriert. Man achtet sehr darauf, daß dieser Bock nicht als Opfer dargebracht wird – denn die Opfer werden einzig Jahwe dargebracht –, sondern »der Bock soll alle ihre Sünden mit sich in die Einöde tragen« (Lev 16,22).

4) Im Anschluß an eine sehr strenge monotheistische Theologie integriert man auf die gleiche Weise, nun aber zur Erinnerung an die Heilstaten Gottes für das von ihm erworbene Volk, eine ganze Reihe alter Riten, an denen die Volksfrömmigkeit hing: die Reinigung der Wöchnerin (Lev 12), den Ritus, einen Vogel ins freie Feld fliegen zu lassen, was die Reinigung des von seiner Krankheit befreiten Aussätzigen versinnbildet (Lev 14,7), die Weihe von Läuterungswasser (die »rote Kuh« von Num 19), das »Bitterwasser«, das die Frau, die von einem eifersüchtigen Gatten des Ehebruchs verdächtigt wird, trinken muß.

Mit einem derartigen Ritual, das unter der Aufsicht der Schriftgelehrten (und der Pharisäerschule, die sehr an der strengen Moral festhielt, die das »Judentum« ausmachte) von den aaronitischen Priestern praktiziert wurde, lebte die jüdische Religion in voller Kraft und Ausbreitung in der heidnischen Welt bis zur Zerstörung des zweiten Tempels im Jahre 70 unserer Zeitrechnung. Nach der von den Propheten gemachten Erfahrung hatten es die Gesetzgeber verstanden, einerseits das Malerische und Traditionelle der Volksfrömmigkeit zu bewahren und andererseits die ausgelassenen, orgiastischen Kulte zu verhüten, die der Kult Baals oder eines lediglich als Baal betrachteten Jahwes auf den Kulthöhen nach sich zog.

Gewiß, unsere Kultur besteht nicht mehr in Bräuchen von Bauern oder gar Hirten. Aber schon das Volk der Bibel hatte verschiedene Kulturen assimilieren müssen; als es seßhaft wurde, hatte es die Hirtenriten des Paschafestes beibehalten. Sein Gott wollte, daß es die Jahreszeitriten eines Bauernlebens selbst dann beibehielt, als es die städtische, handeltreibende Zivilisation eines Jerusalems kannte, das unter den Einfluß von Tyrus und sodann der hellenistischen Zivilisation geraten war. Die Volksfrömmigkeit blieb weiterhin mit dem Boden und mit den alten Traditionen verwachsen.

Volksreligiosität, Volksweisheit und Volkstheologie

Von Juan Carlos Scannone SJ

Die Wiederaufwertung der »Religionen des Volkes, Volksreligiosität oder Volksfrömmigkeit« (DP 444, auf EN 48 verweisend)[1] ist in der Kirche von heute ein Zeichen der Zeit. Dabei handelt es sich nicht nur um ihre pastorale Wiederaufwertung – mit enormen Konsequenzen für die Praxis –, sondern auch um ihre theologische Wiederaufwertung, aus der noch nicht alle theoretischen Einsichten gezogen worden sind.

Diese theologische Wiederaufwertung erfolgt in doppelter Richtung. Auf der einen Seite handelt es sich, wie Karl Rahner sagt, um den »normativen und kreativen Einfluß«, den die Volksreligion »auf die Theologie als solche hat« (und nicht nur um die umgekehrte Beziehung),[2] und andererseits um die Frage nach der sogenannten »Volkstheologie«. Da man nunmehr das Volk als Subjekt der Religiosität, Religion und Frömmigkeit ansieht sowie als Subjekt der Volkskultur, in der sich der Glaube inkarniert, und der Volksspiritualität, in der dieser in die Kultur inkarnierte und in der Religiosität geäußerte Glaube blüht, stellt sich die Frage nach dem Volk als Subjekt des Diskurses aus dem und über den so in der Geschichte, Gesellschaft und Kultur angesiedelten Glauben und damit als Subjekt der Theo-logie.

In diesem Aufsatz werden wir diese zweite Frage zur Sprache bringen, d. h. die Beziehung zwischen der Volksfrömmigkeit und einer Volkstheologie, deren Subjekt das Volk ist, wobei wir die Volksweisheit als organische Verbindung zwischen beiden auffassen. Wir werden jedoch nicht davon absehen können, gleichzeitig auf die oben angegebene erste Frage zu sprechen zu kommen: auf die nach der Beziehung zwischen der Volksreligion und der Theologie im allgemeinen. Unsere Ausführungen werden von allgemeinem Charakter sein, jedoch selbstverständlich vor allem die lateinamerikanische Problematik berücksichtigen.

---

1 DP = Dokument von Puebla, hier zitiert nach der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Übersetzung: Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Schlußdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla. Bonn o. J. (= Stimmen der Weltkirche 8). EN = Apostolisches Schreiben Pauls VI. »Evangelii Nuntiandi«.

2 Vgl. K. Rahner, Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion. In: K. Rahner u. a. (Hrsg.), Volksreligion – Religion des Volkes. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1979, S. 12. Vgl. in diesem Werk, S. 26-39, meinen Aufsatz: Volksreligion, Volksweisheit und Volkstheologie in Lateinamerika; vgl. auch meinen Aufsatz: Theologie und Volksweisheit in Lateinamerika. In: »Orientierung« 44 (1980), S. 152-157. Der Aufsatz Rahners findet sich unter dem Titel »Zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion« auch in K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 16. Zürich/Einsiedeln/Köln 1984, S. 185-195, hier S. 189.

I. Die »Schlüsselbegriffe«

1. »Religiosität«

Da unsere Blickrichtung theologisch und nicht in erster Linie soziologisch, anthropologisch oder historisch ist, haben wir schon gleich zu Beginn dieser Arbeit uns der Ausdrucksweise von Puebla bedient: »Religionen des Volkes, Volksreligiosität oder Volksfrömmigkeit«, in der diese Begriffe als gleichbedeutend verwendet werden, im Anschluß an EN 48, worin Paul VI. sagt: »Darum nennen Wir sie gern ›Volksfrömmigkeit‹, nicht ›Religiosität‹, sondern ›Religion des Volkes‹.« Deshalb werden wir, ohne die negativen Aspekte zu verkennen, welche die Volksreligiosität (beispielsweise die lateinamerikanische: vgl. DP 455 und 456) tatsächlich aufweist, (dessen ungeachtet) uns insbesondere an das halten, was sie an wahrer Frömmigkeit und Religion enthält – wobei ihre religiöse Authentizität am Evangelium zu messen ist –, denn wir wollen ja über ihre schöpferische Beziehung zu der Theologie nachdenken. In bezug auf Lateinamerika sagen wir mit Puebla: »Die Religion des lateinamerikanischen Volkes ist in ihrer ausgeprägtesten kulturellen Form Ausdruck des katholischen Glaubens. Es ist ein Volkskatholizismus« (DP 444).

Insofern die Volksreligiosität echte Frömmigkeit ist, liegt in ihr eine innere Bewertungs- und Unterscheidungsinstanz: die Volksweisheit, von der wir nachher sprechen werden. Diese stellt die Verbindung zwischen der Volksreligiosität und der Volkstheologie her.

2. »Volk«

Wenn dieser Begriff in diesem Kontext verwendet wird, kann er zwei verschiedene, wenn auch eng miteinander zusammenhängende Bedeutungen aufweisen. Er kann besagen: a) das Volk als Gesamtheit derer, die am Macht-, Besitz- und/oder Wissenspotential nur einen geringen Anteil haben; in Lateinamerika sind dies vor allem die großen Massen von Armen und Verarmten; b) das Volk im Sinn von Nation, jedoch nicht als Staat, sondern als Gesamtheit derjenigen, die eine gemeinsame Geschichte, eine gemeinsame Kultur (oder Lebensart) und ein gemeinsames geschichtliches Schicksal haben. (Wenn man innerhalb der Kirche das »Volk« dem Klerus und der Akademikerschaft entgegensetzt, verwendet man unseres Erachtens die erste erwähnte Bedeutung analog.)

Wie L. Maldonado sagt, hat man indes daraus nicht ein Dilemma zu machen, sondern dialektisch-synthetisch zu denken, denn es handelt sich nicht um »einen gänzlich zweideutigen, sondern um einen analogen Begriff«,

obwohl er, wenn man nicht aufpaßt, zu vielen Mißverständnissen Anlaß geben kann«[3].

Nach unserer Ansicht gründet dieser analoge Gebrauch im semantischen, geschichtlichen und – wahrscheinlich – auch ontologischen Zusammenhang zwischen beiden Bedeutungen bzw. beiden Wirklichkeiten, auf die sie sich beziehen. Eine semantische Korrelation liegt deshalb vor, weil beide Wortbedeutungen sich auf ein kollektives Subjekt beziehen und auf das verweisen, was ihm gemeinsam ist. Der geschichtliche Zusammenhang, der z. B. in Lateinamerika vorliegt, besteht darin, daß die Armen und Schwachen (von denen EN 48 spricht) unter uns diejenigen sind, die das gemeinsame geschichtliche Gedächtnis besser bewahren und die gemeinsame Kultur, die aus dem kulturell grundlegenden Rassengemisch und dessen erster Evangelisierung hervorging, dichter in sich tragen. Zudem liegen ihre Bestrebungen und ihr Kampf für Gerechtigkeit, Befreiung, Gemeinschaft und Teilhabe in der Linie des geschichtlich-kulturellen Projekts der großen lateinamerikanischen Nation, das geschichtlich von der christlichen Auffassung vom Menschen beeinflußt ist. Der wahrscheinliche ontologische Zusammenhang zwischen beiden Wortbedeutungen schließlich gründet darin, daß die Schwäche der Schwachen von selbst für das Gemeinschaftliche und Gemeinsame aufschließt und – obwohl nicht von vornherein gegen Entfremdungen gefeit – es leichter vor Fehlformen bewahrt, die aus Macht-, Besitz- und Wissensprivilegien entstehen. Das Leiden der Armen macht sie überdies von selbst aufgeschlossen für die Herzensarmut, für die Solidarität mit den anderen, für das Verlangen nach Gerechtigkeit für alle und für den Durst nach Gott. Deshalb decken sich ihre berechtigten Bestrebungen und objektiven Interessen mit denen des Gemeinwohls der Nation.

Wenn wir von »Volksreligiosität« oder »Volksweisheit« sprechen, denken wir darum vor allem an die Armen und Schwachen als an das *analogatum princeps* des Volkes, der Nation und ihrer Kultur, und zwar insofern, als – wenigstens in Lateinamerika – die eigene Kultur in der armen Bevölkerung besser bewahrt und verdichtet und ansichtig gemacht wird. Die Rede von der Religion oder Weisheit der Armen und Schwachen des Gottesvolkes wirft deshalb die Frage nach der organischen, konstitutiven Beziehung ihrer christlichen Frömmigkeit und Weisheit zu der Theologie, das Problem der Volkstheologie als inkulturierter Theologie, auf.

Wie uns scheint, faßt auch das Dokument von Puebla beide Bedeutungen von »Volk« zu einer Einheit zusammen, denn einerseits sagt es von der

3 Vgl. L. Maldonado, Religiosidad popular. In: C. Floristán / J.-J. Tamayo (Hrsg.), Conceptos fundamentales de Pastoral. Madrid 1983, S. 879. Ich bringe am Begriff »Volk« Präzisierungen an in meinem Aufsatz: Volksreligiosität, Volksweisheit und Philosophie in Lateinamerika. In: »Theologische Quartalschrift« 164 (1984), S. 203-214.

Volksreligiosität: »Es handelt sich um die Art oder kulturelle Ausdrucksform, die die Religion in einem bestimmten Volk annimmt« (DP 444), und andererseits fügt es hinzu: »Diese Volksreligion wird insbesondere von den ›Armen und Einfachen‹ (EN 48) gelebt, umschließt jedoch alle gesellschaftlichen Gruppen und ist zuweilen eines der wenigen Bande, das die Menschen in unseren politisch so gespaltenen Nationen vereint« (DP 447). Und nachdem es von der lateinamerikanischen Kultur gesprochen hat, die aus der Rassenvermischung hervorging (DP 409) und vom katholischen Glauben durchdrungen ist (DP 412 und 413), fügt es desgleichen hinzu: »Es ist eine Kultur, die sich gerade in den armen Schichten als Lebens- und Existenzausdruck erhalten hat« (DP 414).

Deswegen liegt in der vorrangigen Option für die Armen in Lateinamerika ein Element der Option für die evangelischen und menschlichen Werte seiner Volkskultur und -religiosität – die die der geschichtlichen lateinamerikanischen Kultur sind –; und im Kern der pastoralen Option für die Evangelisierung der Kultur liegt die vorrangige Option für die Armen.

3. *»Weisheit«*

Wenn wir in diesem Aufsatz von der Volksweisheit sprechen, die in der Volksreligiosität liegt, denken wir an das irgendwie kontemplative und intuitive (*sapere*) Wissen um den letzten Sinn und den Urgrund des Lebens und um alles übrige im Licht dieses Wissens, das den menschlichen »Lebensstil« und das kulturelle Ethos und die besondere Art und Weise der Beziehung zu Gott, zu den Menschen und den Dingen strukturiert. Theologisch gesprochen ist ihr Charakter als echte Weisheit nicht allein an anthropologischen, kulturellen oder philosophischen Kriterien zu messen, sondern an Christus, der Weisheit Gottes.

Was Lateinamerika betrifft, sind wir deshalb mit dem Dokument von Puebla der Ansicht: »Die Religiosität des Volkes ist in ihrem Kern ein Schatz von Werten, der mit christlicher Weisheit auf die großen Existenzfragen Antwort gibt« (DP 448; vgl. 413). Das Dokument bezeichnet dies als »katholische Volksweisheit« und fügt hinzu: »Diese Weisheit ist auch für das Volk ein Grundprinzip für sein Unterscheidungsvermögen, ein vom Evangelium getragener Instinkt, aufgrund dessen es spontan begreift, wann in der Kirche dem Evangelium gedient wird und wann es ausgehöhlt und durch andere Interessen erstickt wird! (Vgl. Papst Johannes Paul II., Eröffnungsansprache III, 6: AAS LXXI, S. 203)« (DP 448).

4. *»Theologie«*

Welchen Sinn geben wir diesem Wort und seiner Verwendung im Ausdruck «Volkstheologie«? Erstens kann man es in einem weiten etymologischen Sinn

als Wort oder Rede (*logos*) von Gott und Gottes verstehen, also sowohl insofern es von ihm spricht, als auch insofern es sein Wort (seine Offenbarung) in menschlicher Rede zum Ausdruck bringt. Auch wenn man diesen Begriff benutzt, um den *intellectus fidei* ohne weitere Präzisierungen zu bezeichnen, besagt er an und für sich jede verständnisvolle Rede aus dem Glauben und über den Glauben.

In einem eingeengteren und strengeren Sinn denkt man, wenn man von »Theologie« spricht, im allgemeinen vor allem (als an das *analogatum princeps)* an die Theologie als Wissenschaft, obwohl man dabei ihre Funktion als Weisheit nicht leugnet. Neuestens hat die Befreiungstheologie eine dritte Funktion und Aufgabe der Theologie als »kritische Reflexion der geschichtlichen Praxis im Licht des Gotteswortes« herausgestellt, eine Funktion, die ihren Charakter als Weisheit und Wissenschaft subsumiert, bewahrt und neu deutet.

Nach dem Gesagten stellt sich somit das Problem einer Theologie *des* Volkes (genitivus subiectivus!) in ihrer Beziehung zu der Religion des Volkes als eines inkulturierten Ausdrucks des christlichen Glaubens, insbesondere in einem armen gläubigen Volk, wie das lateinamerikanische es ist.

Handelt es sich lediglich um einen anderen Namen (ob er nun uneigentlich oder eigentlich, jedoch abgeleitet und analog ist) für den gläubigen, religiösen Diskurs? Wie verhält sich die Volkstheologie zu der Theologie als Wissenschaft? In welchem Sinn ist das Volk Subjekt der theologischen Reflexion? Handelt es sich vielleicht um eine Verlegung des *analogatum princeps* im Gebrauch des Wortes »Theologie«? Vorderhand möge die Bemerkung genügen, daß wir zumindest von Theologie im weiten Sinn reden, wobei wir diesen als einen eigentlichen Sinn ansehen, wenn wir von »Volkstheologie« sprechen.[4]

II. Die Beziehung zwischen der Volksfrömmigkeit und der Volkstheologie

Diese Beziehung ergibt sich auf dem Weg über die Volksweisheit, sowohl dann, wenn wir diese »von unten her« als die menschliche Weisheit ansehen, welche die Volksreligiosität und -kultur strukturiert, als auch dann, wenn wir sie »von oben her« sehen, d. h. als die theologale Weisheit, die im Glauben liegt, insofern er in dieser Religiosität und Kultur inkarniert und inkulturiert ist und ihnen eine spezifisch neue Sinndimension verschafft. In bezug auf das verstandesmäßige Eindringen in den Glauben und somit auf die (Volks-)

4 Vgl. dazu u. a. A. Exeler/N. Mette (Hrsg.), Theologie des Volkes. Mainz 1978; »Lumière et Vie« Nr. 140 (1978) über die »Théologies populaires«, und die Debatte zwischen A. Fierro und J.-J. Tamayo. In: »Iglesia viva« Nr. 89-90 (1980), S. 533-538 und Nr. 93 (1981), S. 85-91.

Theo-logie wird diese Weisheit in der ersten Sicht als »Keim des Wortes« (DP 401; 451) und als *manuductio* oder Instrument verstanden, das der Glaube erhellt, läutert und aufnimmt, um nach seinem inkulturierten Verständnis zu suchen und auf es zu stoßen. In der zweiten Sicht hingegen betrachtet man sie als »Frucht« des Gotteswortes (vgl. DP 403) in einer Volksreligiosität, die, weil evangelisiert, »das fleischgewordene Gotteswort beinhaltet« (DP 450), weswegen sie auch eine »aktive evangelisierende Kraft« (DP 396) ist.

Um die erste Sicht zu verstehen, haben wir an die Wortverbindung *revelabile-manuductio* angespielt, die Thomas von Aquin in der »Summa theologica« gebraucht, um über den instrumentalen Dienst Auskunft zu geben, den die Philosophie der Theologie als Wissenschaft leistet, deren Formalobjekt (das Offenbarungslicht: »divinitus revelabilia« oder »divino lumine cognoscibilia«) seine Einheit behält.[5] Die zweite Sicht läßt ebenfalls an die entsprechende semantische Transsignifikation und Umbewertung denken, die für diesen Kirchenlehrer dann vorliegt, wenn die vom Glauben erleuchtete und von und zu dessen Verständnis in Dienst genommene Philosophie mit dem in Wein verwandelten Wasser verglichen wird, ohne daß sie ihren rationalen Charakter verliert.

Das Konzil macht uns auf diesen Parallelismus zwischen philosophischer Weisheit und Volksweisheit aufmerksam, wenn es in »Ad gentes« (Nr. 22) fordert, daß »in jedem sozio-kulturellen Großraum die theologische Besinnung angespornt« werde, und dabei den Gedanken äußert: »So wird man klarer erfassen, auf welchen Wegen der Glaube unter Benutzung der Philosophie und Weisheit der Völker dem Verstehen näherkommen kann.«

Wir ließen uns von der thomistischen Wortverbindung *revelabile-manuductio* inspirieren, weil sie die »noetische Einheit« zwischen Glauben und Vernunft dem chalzedonischen Modell (»inconfuse et indivise«) gemäß versteht, entsprechend der inkarnatorischen und sakramentalen Struktur der Christusoffenbarung und infolgedessen auch ihrer verstandesmäßigen Erfassung in der Theo-logie. Doch in unserem Fall handelt es sich in erster Linie um eine Weisheitsrationalität.

Mit der Volksweisheit – auch schon mit der rein menschlichen – sind Verstandeserkenntnis und folglich auch Wort und Vernunft gegeben. Dieser Sinn und dieses Verständnis äußern und artikulieren sich nicht nur in Sinnbildern und bedeutsamen Handlungen und Riten, sondern auch in der Rede (Erzählung, Sprichwort, Dichtung, Lebensüberprüfung ...), die ihre eigenen Spielregeln und ihre eigene Logik hat. Ihnen entsprechen eine konkrete, situierte Reflexionsweise sowie ein kritisches Urteil, das im

5 Vgl. Summa theologica I, q. 1, a. 3, c. und ad 2um; a. 4, ad 1um. (Zur *manuductio* vgl. a. 5, ad 2um). Zur erwähnten Wortverbindung vgl. M. Corbin, Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin. Paris 1974, Kap. 4.

Gemeinsinn und im weisheitlichen (durch Konnaturalität gegebenen) Urteilsvermögen wurzelt. Deswegen können wir diese Rede mit Recht nicht nur als deutsam, sondern auch als logisch, rational und kritikfähig qualifizieren, denn sie bewegt sich nicht nur in der durch die Sinngebung vermittelten Welt, sondern kann überdies wahr sein und Wahrheit wahrnehmen.

Wenn wir die Ansicht von B. Lonergan über die Differenzierungen des menschlichen Bewußtseins[6] annehmen, können wir sagen, daß die Volksfrömmigkeit und -weisheit und die Volkstheologie sich in der Welt des Gemeinsinns und (kraft der Zuwendung zum Glauben) in der Welt des »Lebens nach dem Geiste« bewegen, daß aber in ihnen auch menschliche Rationalität vorliegt, obwohl sie nicht durch Theorie und Wissenschaft oder durch ein ausdrücklich hermeneutisches Bewußtsein vermittelt ist.

Die genannten Eigenschaften werden noch bedeutungsvoller, wenn man von einer christlichen Volksweisheit spricht. Da der Glaube seiner Struktur nach bestrebt ist, sich verstandesmäßig zu verstehen und »über den Grund seiner Hoffnung Auskunft zu geben«, führt er zu freudiger Mitteilung und zum missionarischen Zeugnis, besitzt er einen mit der Salbung durch den Heiligen Geist gegebenen Glaubenssinn und einen »evangelischen Instinkt«, um die Wahrheit Christi wahrzunehmen, und drängt nicht nur dazu, diese zu bekennen und zu verkünden, sondern auch, sie zu artikulieren, zu lehren und zu verteidigen.

Alles bisher Gesagte erhält noch mehr Gewicht, wenn wir uns daran erinnern, daß die Armen – dank der gnädigen Fügung Gottes – nicht nur die vorrangigen Adressaten der Evangeliumsverkündigung und der privilegierte Ort sind, um den Gott Jesu und seinen Willen zu kennen, sondern daß sie zudem berufen sind, in der Kirche aktives Subjekt zu sein, und zwar auch in der Ordnung der Einsicht in den Glauben und dessen einsichtiger Verkündigung. Im Anschluß an das »evangelisatorische Potential der Armen« (DP 1147) spricht Jon Sobrino von ihrem (aktiv lehrhaften) »Lehrpotential« und Gustavo Gutiérrez von ihrem »Potential des ›Theologietreibens‹«.[7] Gutiérrez sagt auch, daß »die kirchlichen Basisgemeinschaften das Subjekt der theologischen Reflexion« sind, die in vielen Teilen Lateinamerikas vor sich geht: »Es handelt sich nicht nur um eine gemeinsam, ›als Kirche‹, vorgenommene Reflexion, sondern auch – und ganz besonders – um das Subjekt der theologischen Reflexion: ein gemeinschaftliches, kollektives Subjekt.«[8]

---

6 Vgl. B. Lonergan, Einheit und Vielfalt. In: K. Neufeld (Hrsg.), Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie. Düsseldorf 1986, S. 118-128.

7 Vgl. J. Sobrino, Die »Lehrautorität« des Volkes Gottes in Lateinamerika. In: »Concilium« 21 (1985), S. 269-274, hier S. 273; G. Gutiérrez, Theologische Arbeit und kirchliche Erfahrung. Ebd. 20 (1984), S. 490-493, hier S. 491.

8 Vgl. G. Gutiérrez, L'irruption du pauvre dans la Théologie de l'Amérique Latine. In: »Convergence« Nr. 1-2 (1981), S. 24.

Dieses Gutiérrez-Zitat legt nahe, in der »Volkstheologie« zwei Ebenen zu unterscheiden: erstens die spontane, primäre, unmittelbare, die vor allem in dem in der Volksreligiosität inkarnierten Gotteswort wurzelt; zweitens die, die von diesem primären »Humus« aus sich in einem neuen und erneuerten Kontakt des armen gläubigen Volkes mit diesem Gotteswort ergibt auf dem Weg über eine volkskirchliche Organisation wie z. B. die kirchlichen Basisgemeinden, die Bibelkreise und so weiter. Beide Ebenen sind eng aufeinander bezogen. Unablässig ist auf das qualitativ Neue dieser neuen Begegnung des Volkes mit der Schrift und auf ihre Konsequenzen für die Volkstheologie hinzuweisen; man darf aber auch nicht vergessen, daß diese neue – spirituelle und theologische – kirchliche Erfahrung in der oben erwähnten Inkarnation des Evangeliums in der Volksreligiosität wurzelt und sich zum Teil von ihr nährt (wie sie umgekehrt diese nährt). Denn schon bevor sich diese höhere Stufe der Organisation, der Reflexion und des Selbstbewußtseins ergab, war die evangelisierte Volksfrömmigkeit evangelisierend und auch auf ihre Weise »theologisierend«. Doch wäre vielleicht das Wissen darum nicht möglich gewesen ohne diesen qualitativ neuen Schritt, den man vollzieht. Darin heben sich fortwährend zwei für die Volkstheologie und für die Theologie schlechthin enorm wichtige Konsequenzen ab, die vorher nicht von gleicher Bedeutung waren, nämlich der direkte Kontakt des gläubigen armen Volkes mit der Bibel und die von dieser aus erfolgende Erhellung seines geschichtlichen Lebens und Zusammenlebens. So ergibt sich zwischen der Schrift und dem Leben (einschließlich der pastoralen und sozialen Praxis unter dem Volk) eine fruchtbare hermeneutische Kreisbewegung, aus der ein nicht wissenschaftlich, sondern weisheitlich artikulierter theologischer Diskurs hervorgeht.

Inwiefern ist eine so verstandene Volkstheologie trotz allem Theologie im eigentlichen Sinn? Obwohl es sich zum Teil um eine Benennungsfrage handelt, geht es doch auch um eine Bewertungsfrage. So übernehmen denn einige die kategorische Unterscheidung, die Cl. Boff in »Teología y Prática« zwischen dem (prophetischen, weisheitlichen, das Leben überprüfenden usw.) religiösen Diskurs und dem theologischen Diskurs im Sinn der Theologie als Wissenschaft trifft. J. B. Libânio befürchtet freilich, daß hinter dieser terminologischen Unterscheidung eine elitäre Haltung steckt und daß sie ausschließlich den theologischen Diskurs privilegiert; seines Erachtens handelt es sich um zwei verschiedene theologische Diskurse, die nicht nur legitim, sondern auch legitimierend sind.[9]

9 Vgl. Cl. Boff, Teologia e Prática. Teologia do Político e sus mediações. Petrópolis 1978, und J. B. Libânio, Théologie populaire: légitimité et existence. In: »Lumière et Vie« Nr. 140 (1978), S. 85-100. Damit stimmt überein C. Floristán, Povo de Deus e Teologia Cristã. In: »Revista Eclesiástica Brasileira« 45 (1985), S. 296-309.

G. Gutiérrez sagt: »Dieses Reflektieren von Gemeinden, welche evangelisieren, welche zur *ecclesia* zusammenrufen (und die deshalb eben kirchlich sind), heißt Theologie treiben, den Glauben, das Christsein durchdenken. Es handelt sich um die Ausübung des Rechts zu denken, das das arme Volk hat.« Er spricht jedoch auch von »jenen Christen, die wir im engeren Sinn Theologen nennen (in einigen Kreisen bezeichnet man sie als ›Berufstheologen‹)«[10]. In der Bemerkung »im engeren Sinn« liegt die Annahme der geläufigen Terminologie (als *analogatum princeps* des Wortes »Theologie«), jedoch keineswegs eine Abwertung des volkstheologischen Diskurses, sondern im Gegenteil die Anerkennung seines eigentlich theologischen Charakters.

Unsererseits glauben wir, daß man im eigentlichen, jedoch analogen Sinn von diesem Diskurs als einer »Volkstheologie« sprechen kann, obwohl man – gemäß dem jetzigen Wortgebrauch –, wenn man von Theologie schlechthin, ohne weitere Präzisierungen spricht, hauptsächlich an die Theologie als Wissenschaft denkt. Wir halten jedoch deren Charakter als *analogatum princeps* nicht für etwas Wesentliches, sondern für etwas geschichtlich Gewordenes, so daß sich im Lauf der Geschichte der Wortgebrauch auch ändern könnte.

Ebensowenig handelt es sich um eine Höher- (oder Tiefer-)bewertung, sei sie nun durch einen gewissen Szientifismus oder Rationalismus motiviert, für den einzig die Wissenschaft *logos* und Vernunft impliziert, oder aber durch eine romantische oder antiaufklärerische Begeisterung für allein das Volkstümliche, was dann lediglich die Kehrseite der gleichen Münze wäre. Wir anerkennen einfach die spezifische Gültigkeit beider Theologien, deren jede ihren eigenen Logos, ihre eigene Rationalität hat.

Das Eigentümliche des Diskurses der Theologie als Wissenschaft liegt ja nicht darin, daß sie Regeln, Logik und Kritikvermögen aufweist, denn das ist bei jedem menschlichen Diskurs der Fall, insofern er menschlich und daher rational ist. Als Wissenschaft ist sie durch drei Kennzeichen charakterisiert: Erstens ist sie ein theoretischer Diskurs, dessen Welt von Bedeutungen reflexiv objektiviert, analytisch ausgefaltet, begrifflich definiert und systematisch miteinander verbunden worden ist. Zweitens besitzt er nicht nur Regeln, sondern ist er ein reflexiv und kritisch methodischer und deshalb sich selbst überprüfender Diskurs. Drittens schließlich ist seine Artikulierung argumentativ und seiner selbst bewußt kritisch: Nicht nur denkt er, urteilt er und unterscheidet er rational, sondern er weiß auch, wozu er das tut, und kann methodisch und systematisch darüber Rechenschaft geben. Offensichtlich entspricht dieser Typus des theologischen Diskurses nicht dem Bewußtsein

10 Vgl. auch seinen in Anm. 7 angeführten Aufsatz auf S. 492.

des Volkes als solchem, das sich nicht in der Welt der wissenschaftlichen Theorie oder akademischen Hermeneutik bewegt.

III. Die Volkstheologie und die Theologie als Wissenschaft

Dem Gesagten ist zu entnehmen, daß die Beziehung zwischen diesen beiden theologischen Wissensweisen keineswegs nach dem Modell von Beziehungen wie Nichtwissen – Wissen, Meinung – Wahrheit, *doxa* – *episteme* oder Ideologie – Wissenschaft zu denken ist.

Doch auch das (dialektisch geprägte) Paradigma implizites Wissen – explizites Wissen oder Vorstellung – Begriff ist unzulänglich, denn es liegt nicht ein früheres, naives, niedriges und unvollkommenes Wissen vor, das im begrifflich explizierten späteren Wissen der Wissenschaft höher und vollkommen würde. Unzutreffend ist überdies die bloße (phänomenologisch inspirierte) Beziehung »Lebenswelt« – »Ideierung«, das »Lebendige« – das »Reflektierte« oder »Faktizität« – *eidos*, denn in der Volkstheologie liegen nicht bloß Leben und Inhalt vor, sondern auch Form, Idee und Reflexion, die den wesentlichen Sinn und seine Wahrheit treffen. Obwohl also sowohl die dialektische Auffassung als auch die phänomenologische Verkürzung die Volksweisheit nicht nur als vorwissenschaftlich, sondern auch als intrawissenschaftlich bewerten (bzw. als Moment der Wissenschaft, insofern es sich um ein unmittelbares Wissen handelt, oder als ihren Horizont, insofern es sich um die Welt des Lebens handelt), messen sie sie doch an und vermittels der Wissenschaft, als ob diese der Urtypus (wenn auch nicht die einzige Form) von Rationalität wäre. Deswegen eignen sich solche Modelle nicht, um die Beziehung zwischen Volkstheologie und wissenschaftlicher Theologie zu denken.

Hingegen sind wir mit Cl. Boff der Ansicht, daß das Modell, um die Beziehung zwischen dem Wissen des Volkes und dem des Intellektuellen zu verstehen[11] (das wir auf unseren Fall anwenden), nicht einseitig sein darf, sondern als gegenseitiger Austausch spezifischer, verschiedener irreduzibler Wissen, deren jedes in seiner Gattung gültig ist, gedacht werden muß. Jedes von ihnen besitzt als inneres Moment der Kirche und als Auftrag und Charisma, die ihr gegeben sind, in der Theologie seine unersetzliche Funktion, so daß die Theologie als Wissenschaft einen spezifischen Beitrag leistet,

---

11 Vgl. Cl. Boff, Agente de Pastoral e Povo. In: »Revista Eclesiástica Brasileira« 40 (1980), S. 216-242. Zu den Modellen, wie die Beziehung zwischen den beiden Wissensformen zu denken ist, vgl. außer diesem Aufsatz C. Cullen, Sabidurá popular y fenomenología. In: J. C. Scannone (Hrsg.), Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Buenos Aires 1984, S. 30f. Vgl. auch meinen Aufsatz: Weisheit des Volkes und spekulatives Denken. In: Theologie und Philosophie 60 (1985), S. 161-187.

aber auch die Volkstheologie sowohl dieser als auch der Kirche einen eigenen Beitrag schenkt.

Dabei handelt es sich jedoch nicht um eine zweipolige oder kreisförmige, sondern um eine dreidimensionale Beziehung, denn der Glaube – der nach Verständnis sucht – stellt zwischen den beiden Polen gewissermaßen einen dritten, prioritären und normativen Pol dar, der den erwähnten Wissensaustausch als Instrument, das zu seinem Verständnis führt, ausrichtet, normiert und beurteilt. Daraus ergibt sich auch die unersetzliche Beurteilungsfunktion des Lehramtes der Kirche als des authentischen Glaubensinterpreten in diesem theologischen Dialog.

Obwohl der genannte Austausch in der Heiligen Schrift[12] und in der Kirchen- und Theologiegeschichte tiefe Wurzeln hat, nimmt man ihn heute doch neu zur Kenntnis, was durch ein doppelseitiges Ereignis erklärt, akzentuiert und vertieft wird: durch den »Einbruch des Armen« in das Bewußtsein der Gesellschaft, der Kirche und der Theologie und die sich daraus ergebende Aufwertung der Volksreligion und -weisheit – ein Ereignis, das eigentliches Zeichen der Zeit darstellt.

Worin besteht in diesem Austausch der eigene Beitrag der Volkstheologie? Nicht darin, daß sie gegen Verirrungen und ideologische Einflüsse gefeiter wäre, sondern vor allem in folgendem: Erstens ist die Volksweisheit ein Wissen, das primärer und urtümlicher ist, d. h. den geistigen Quellen der Religion und des Glaubens (sowohl denen, die aus dem Dürsten des Menschen nach Gott entstehen, als auch denen, die aus einem Gnadengeschenk des Herrn stammen) näher steht, ohne eine ganze Reihe von begrifflichen Vermittlungen und Schwierigkeiten. Daher weist sie einen charismatischeren, prophetischeren und eschatologischeren Charakter auf. Zweitens bietet sie das Eigenartige der Lebensweisheit, nämlich ihre nähere, engere Verbindung mit dem menschlichen Alltagsleben, der eigenen Kultur und der geschichtlichen Praxis und Wirklichkeit. Aus diesen beiden Grundzügen ergibt sich ein dritter Beitrag: Dank dem Sinn für Wirklichkeit, Menschlichkeit und Glauben, den das arme gläubige Volk besitzt, erinnert die Volkstheologie die akademische Theologie unablässig an das Elementare und Fundamentale des Menschseins und Christseins.

In Verbindung damit können wir einen vierten Beitrag nennen: Die Volkstheologie bezeugt beständig, was im Glauben sich nicht auf die Vernunft zurückführen läßt: die Transzendenz des Mysteriums Gottes und seinen Heilsplan sowie die unersetzliche Rolle, die das Kontemplative und das Geschichtliche und somit das Sinnbild und die (vor allem die biblische)

12 Zu der Beziehung zwischen dem Volk und dem Neuen Testament vgl. H. Frankemölle, Zur »Theologie des Volkes« im Neuen Testament. Eine Problemskizze. In: A. Exeler/N. Mette, a. a. O. (Anm. 2), S. 86-119.

Erzählung, in deren Dienst die Theoretisierung und Systematisierung stehen müssen, für die ganze Theologie haben.

In einer anderen Ordnung der Dinge liegt eine fünfte Reihe von Beiträgen. Als die Theologie von Armen bringt die Volkstheologie durch eine evangelische, ethische und geschichtliche Hinwendung zu den Armen dem Berufstheologen und der akademischen Theologie als Disziplin und Institution einen vorzüglichen hermeneutischen Ort, um den Gott Jesu zu kennen. Unter Respektierung der Autonomie der Theologie als Wissenschaft und Hermeneutik werden so der Theologie ein neuer Horizont und eine neue Perspektive verschafft, die dem Evangelium, dem Menschen und der Geschichte mehr entsprechen. In Verbindung mit dem Wechsel des »Woher« und des Horizonts kommt es auch zu einem Wechsel des »Wie« (in einer inkulturierten Sicht) und des »Wozu« oder der praktischen pastoralen und geschichtlichen Bedeutsamkeit. All das entstellt nicht das »Was« des Glaubens, sondern führt zu dessen tieferem Verständnis; es beeinträchtigt nicht die theoretische Vernunft, sondern befreit und situiert sie.

Wenn auch in einer mehr direkt intellektuellen Ordnung, ergibt sich zudem ein sechster Beitrag. Die Volkstheologie kann nämlich einer akademischen Theologie, die vom geistlichen Leben, vom menschlichen Leben und der geschichtlichen Wirklichkeit allzusehr getrennt ist, »methodologische Zweifel« wecken sowie ihr positiv nicht nur neue Fragen zuspielen, sondern auch neue Antworten bieten, gewisse Ausdrücke und sogar Artikulierungskategorien und -linien, welche die wissenschaftliche Theologie übernehmen und gemäß ihrer eigenen Methode kritisch ausarbeiten wird, während sie damit gleichzeitig der Volkstheologie ihre spezifischen Beiträge bietet.

Schließlich gibt es einen siebten Beitrag, wenn das gläubige Volk der akademischen Theologie, die sich ihm mitteilt, seiner Volkstheologie entsprechend ihre Rezeption gibt. Dabei handelt es sich in erster Linie um den »evangelischen Instinkt«, der es aus Konnaturalität eine gewisse Theologie als mit dem Glauben und der Lehre der Kirche übereinstimmend annehmen läßt oder nicht. Um die Rezeption oder Nichtrezeption von Beiträgen einer wissenschaftlichen Theologie handelt es sich aber auch dann, wenn diese das Volk in seinem (geistlichen, menschlichen, geschichtlichen) Leben und in seiner Frömmigkeit fördern oder nicht. Es gibt ja Theologien, die perfekt orthodox, jedoch wenig bedeutsam sind, vielleicht aus Mangel an Spiritualität, Inkulturation oder geschichtlicher Wirkkraft. Für den Berufstheologen ist es eine Gewähr, wenn seine durch die Hermeneutik und Theorie vermittelte Theologie zum gläubigen Volk zurückkehrt, vor allem zum armen gläubigen Volk, und in dessen Diskurs übertragen wird, indem sie es in Glaube, Hoffnung und Liebe, die wirklich inkarniert werden, wachsen läßt.

Der genannte Austausch erfolgt in der Einheit des Wissens sowohl der Kontinuität der Inhalte wie auch dem Formalobjekt, dem Licht des Glaubens

nach. Ja, unsere Sicht läßt uns die Frage nach der Einheit des Subjekts der Volkstheologie und der Theologie als Wissenschaft stellen. In der Volkstheologie wie in der Volksreligiosität und -weisheit spricht man von einem gemeinschaftlichen, kollektiven Subjekt, obwohl man damit die unaufgebbare Rolle der Personen nicht leugnet, sondern voraussetzt.

Was ist in der Theologie als Wissenschaft der Fall? In erster Linie sind infolge des epistemologischen und methodologischen Auseinanderbrechens beider im Austausch stehenden Wissensformen die Berufstheologen oder ihre Gemeinschaft ihr Subjekt. Trotzdem darf man auch behaupten, daß wegen der Einheit des Formalobjekts (und vielleicht sogar des inkulturierten hermeneutischen Horizonts) zwischen beiden Theologien eine wahre Einheit des (gemeinschaftlichen und organischen) Subjekts besteht.

Diese Einheit ergibt sich vor allem aus der kirchlichen Dimension sowohl des Glaubens als auch der Theologie, denn diese ist eine der Kirche gegebene Gabe und Aufgabe, worin freilich eine organische Verschiedenheit von Charismen und Funktionen vorliegt. Falls der Berufstheologe als solcher seine Glaubensbekehrung sich bis zur vorrangigen Option für die Armen und die darin liegenden evangelischen, ethischen und geschichtlichen Folgerungen erstrecken läßt, wird jedoch seine akademische Theologie mit der Volkstheologie, die den gleichen Weg gegangen ist, nicht nur das Licht des Glaubens und die Treue zur Lehre der Kirche (welche die innere Analogie zwischen ihnen als Theo-logien grundlegen) teilen, sondern auch den hermeneutischen Horizont, die kulturelle Verwurzelung und die pastorale und geschichtliche Bedeutsamkeit. So zeigt sich die innerlich differenzierte organische Einheit des Subjekts in und trotz der epistemologischen und methodologischen Trennung und der unaufgebbaren Eigenart beider Theologien.

Wie wir sagten, ist der Austausch zwischen den theologischen Wissensformen ein inneres Erfordernis, eine reale Möglichkeit, eine Aufgabe und schon eine gewisse Realität, deren volle Verwirklichung jedoch noch eschatologisch (in der Spannung zwischen dem »Schon« und dem »Noch nicht«) aussteht. Etwas Ähnliches läßt sich von der vollen Einheit und Gemeinsamkeit des Subjekts beider Wissensformen sagen. Sie erfordern, daß man jede falsche Arbeitsteilung, die auf mehr oder weniger feindlichen Klassen- oder Kulturgegensätzen beruht, überwindet und zu einer Differenzierung von theologischen Charismen, Funktionen, Sichten und Aufgaben gelangt, die auf der Gemeinsamkeit und der Teilhabe gründet.

Auf dem Wege zu ortsgebundenen Theologien

Von Jacques Dupuis SJ

Der theologische Pluralismus ist nichts Neues in der Kirche; schon die Scholastik kannte verschiedene theologische Schulen. Doch diese Schulen erscheinen uns heute veraltet; Pluralismus bedeutet heute etwas viel breiter Gefächertes und Vielschichtigeres. So spricht man heutzutage nicht mehr nur von verschiedenen »sektoriellen« Theologien (beispielsweise der Theologie der irdischen Wirklichkeiten, der politischen Theologie, der Theologie der Hoffnung usf.), sondern auch von »Lokaltheologien«, deren jede ihren eigenen Charakter hat:[1] der Theologie der Dritten Welt – der lateinamerikanischen Theologie, der »schwarzen« nordamerikanischen Theologie, der schwarzen südafrikanischen Theologie, der afrikanischen Theologie, den asiatischen Theologien.[2] Theologie ist Glaubenswissenschaft, und so stellt sich die Frage, ob diese Proliferation verschiedener Theologien einen echten Fortschritt gegenüber einer allzu monolithischen Theologie der Vergangenheit darstellt oder ob es sich im Gegenteil um eine Zersetzung der einen, geschlossenen Wissenschaft von Gott handelt. Deren Auseinanderbrechen würde zwar nicht unbedingt die Einheit des Glaubens in Mitleidenschaft ziehen, aber jedenfalls die Einheit und Universalität der Weltkirche, und sie würde die brüderliche Verbundenheit zwischen den Ortskirchen und den Kontinentalkirchen gefährden. Sollen wir in der Vielfalt der Lokaltheologien einen Reichtum sehen, der als Ausdruck echter Katholizität der christlichen Botschaft zu fördern ist, oder müssen wir sie vielmehr als ein beunruhigendes Anzeichen für die Auflösung eben dieser Katholizität betrachten? Läßt sich die Einheit des Glaubens mit der gegenwärtigen Tendenz zu wachsender Vielfalt in seiner theologischen Ausmünzung in Einklang bringen, oder fordert diese Einheit unverzügliche Rückkehr zu theologischer Uniformität? Die Frage hat ihr Gewicht; um sie zu beantworten, müssen wir die Geschichte der gegenwärtigen Entwicklung in ihren großen Zügen nachzeichnen.

Die traditionellen theologischen Methoden

Anselms Definition der Theologie als »fides quaerens intellectum« behält ihre volle Gültigkeit, und nicht wenige der neuen Theologien berufen sich

1 Siehe Robert J. Schreiter, Constructing Local Theologies, New York, Orbis Books, 1985.

2 Siehe Bruno Chenu, Théologies chrétiennes des tiers mondes, Paris 1987. Ebenso Deane William Fern, Third World Liberation Theologies. An Introductory Survey, New York, Orbis Books, 1986; Id., Third World Liberation Theologies. A. Reader. New York, Orbis Books, 1986; Theo Witvliet, A Place in the Sun. In Introduction to Liberation Theology, London 1985.

ausdrücklich auf sie. Doch kann diese Definition in verschiedenem Sinne verstanden werden, und so hat sie zu verschiedenen theologischen Methoden Anlaß gegeben. Ein kurzer Überblick über diese Methoden, wie sie sich in den letzten Jahrzehnten in rascher Folge abgelöst haben, kann uns den Ursprung des heutigen theologischen Pluralismus verstehen helfen.

Vor noch nicht allzu langer Zeit beherrschte die sogenannte *dogmatische* Methode das Feld. Sie ging von den Lehraussagen der großen Konzilien aus und belegte diese im Rückblick mit passend ausgewählten Schriftzitaten. Auf diese biblische Begründung jedes einzelnen Elements einer Lehraussage folgte dann eine vertiefte Betrachtung ihres Sinnes, um daraus weitere, immer speziellere Folgerungen zu ziehen. Die Grenzen und Gefahren eines solchen Vorgehens sind nachgerade bestens bekannt, und wir brauchen uns dabei nicht länger aufzuhalten. Man wirft dieser Methode vor allem ihre Abstraktheit vor. Je mehr man sich theologisch auf bloß abstrakte Lehrsätze stützt, um so ferner steht man dem wirklichen Leben. Für uns ist hier vor allem wichtig, daß die dogmatische Methode keinen Platz für eine Vielfalt von Theologien ließ; nur die traditionellen Schulen der Scholastik hatten in ihr Heimatrecht. Die Hl. Schrift nahm in dieser Methode nicht den ihr zustehenden ersten Platz ein, und sie wurde in vereinheitlichender Manier als Beglaubigung von Konzilsaussagen gelesen.

Hier liegt einer der Hauptgründe für die Ablösung der dogmatischen Methode durch die sogenannte *genetische* Methode. Diese geht von den Offenbarungsgegebenheiten der Schrift aus und sieht zu, wie diese Offenbarung im Laufe der Geschichte ausgelegt und verstanden worden ist: in der Tradition der Kirchenväter und der Konzilien, in der Scholastik und bei den neueren Autoren. So will diese Methode die Entfaltung der theologischen Reflexion über ein zentrales Thema des Glaubens nachzeichnen, um von da aus zu den aktuellen Fragen vorzustoßen, mit denen sich die Offenbarung heute konfrontiert sieht. Zwar setzte diese Methode löblicherweise bei einer echten Rückbesinnung auf die biblischen und patristischen Quellen an, doch orientierte sie sich an einem allzu linearen Modell der Entwicklung der kirchlichen Lehre und der theologischen Reflexion. Ein solches Modell verträgt sich schlecht mit der ursprünglichen, unrückführbaren Vielfalt und Vielschichtigkeit der biblischen Quellen. Indem sie mit einem solchen Modell kontinuierlichen, stets in gleicher Richtung verlaufenden Fortschritts arbeitete, gab es auch in dieser Methode keinen Platz für echte und rechtmäßige Vielgestaltigkeit theologischen Denkens.

Trotz ihres verschiedenen Ausgangspunktes – dogmatische Definitionen oder biblische Gegebenheiten – hatten diese ersten beiden Methoden doch das eine gemeinsam, vorwiegend *deduktiv* zu arbeiten. Sie zogen Schlußfolgerungen aus Grundprinzipien und schritten vom Bekannteren zum weniger Bekannten voran; sie gingen von allgemeinen Wahrheiten aus, um von da zu

den heute erforderten Anwendungen fortzuschreiten. Eine methodologische Kehrtwendung zeichnete sich ab, als mehr und mehr das Umgekehrte Platz zu greifen begann, welches man als *induktiv* bezeichnen könnte. Diese Methode geht von der gelebten Wirklichkeit und den Fragen der Gegenwart aus, um durch theologisches Nachdenken im Licht der Offenbarung eine christliche Antwort auf diese Fragen zu finden.

Anstöße des Konzils für eine neue Theologie

Es wurde schon oft gezeigt, daß das II. Vatikanum in seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* eine gegenüber den andern Konzilsdokumenten neuartige theologische Methode anwendet. Das Neue dieser Methode liegt eben darin, daß sie induktiv vorgeht. Das Konzil leiht darin der modernen Welt mit ihren Problemen Gehör; es lernt, die »Zeichen der Zeit« zu lesen, in denen sich die gegenwärtigen Anliegen der Menschheit ausdrücken; es versucht schließlich, diese Probleme im Licht des Evangeliums zu erhellen und auf die aufscheinenden Anliegen zu antworten. Unter seinem sachgemäßen Titel einer »Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute« stellt dieses Dokument zweifellos ein Novum unter den Konzilstexten dar. Man darf darin wohl auch einen Schritt auf eine neue theologische Methodologie hin sehen, die die Nachkonzilszeit kennzeichnen wird.

Heißt das, daß das Konzil den heutigen theologischen Pluralismus begründet und gefördert hat? Die Antwort auf diese Frage kann nicht eindeutig ausfallen; denn dieser Pluralismus selbst ist kein einheitliches Phänomen und er beruht nicht auf der Anwendung einer einzigen theologischen Methode. Bekanntlich hat das Konzil auf dem Gebiet der Liturgie eine weitgehende *Anpassung* der liturgischen Ausdrucksformen an die verschiedenen Kulturregionen gutgeheißen *(Sacrosanctum Concilium,* nr. 37-40). Weniger bekannt ist, daß das Konzil, ohne je den Ausdruck *Inkulturation* zu gebrauchen, im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche zur tieferen Verwurzelung des Christentums in den verschiedenen Kulturen für jede Kulturregion eine eigene theologische Reflexion fordert, »die im Lichte der Tradition der Gesamtkirche die von Gott geoffenbarten Taten und Worte, welche in der Hl. Schrift aufgezeichnet sind und von den Kirchenvätern und vom Lehramt erläutert werden, aufs neue durchforscht. So wird man klarer erfassen, auf welchen Wegen der Glaube, unter Benutzung der Philosophie und der Weisheit der Völker, dem Verstehen näherkommen kann und auf welche Weise die Gepflogenheiten, die Lebensauffassung und die soziale Ordnung mit dem durch die göttliche Offenbarung bezeichneten Ethos in Einklang gebracht werden können. Von da öffnen sich Wege zu einer tieferen Anpassung im Gesamtbereich des christlichen Lebens. Wenn man so vorangeht, wird jeder Anschein von Synkretismus und falschem Partikularismus

ausgeschlossen; das christliche Leben wird dem Geist und der Eigenart jeder Kultur angepaßt, die besonderen Traditionen werden zusammen mit den vom Evangelium erleuchteten Gaben der verschiedenen Völkerfamilien in die katholische Einheit hineingenommen« (*Ad Gentes*, nr. 22).

Auf diesen grundlegenden Konzilstext beruft sich die Entwicklung lokaler Theologien in der Nachkonzilszeit. Das Konzil forderte ein neues Durchdenken des überlieferten Glaubensgutes im sozio-kulturellen Kontext der jungen Kirchen. Doch schrieb es dafür mit Bedacht keine besondere theologische Methode vor. Auf den folgenden Seiten möchten wir drei methodische Ansätze vorstellen, deren jeder auf seine Weise und mit verschieden glücklichem Ausgang zur Ausarbeitung lokaler, ortsgebundener Theologien führte. Die drei Modelle stützen sich auf drei verschiedene Grundprinzipien, die wir kurz als »Adaptation«, »Inkulturation« und »Kontextualisation« kennzeichnen könnten. Wir werden sehen, daß nur die Kontextualisation eine genügende Grundlage für die Ausarbeitung einer ortsgebundenen Theologie bietet.

Ungenügende theologische Prinzipien: Adaptation und Inkulturation

Das Prinzip der *Adaptation* meint die äußere und oberflächliche Anpassung einer Gegebenheit an neue Umstände. Im Falle der Theologie führt dieses Prinzip zum Modell *sprachlicher Umsetzung* oder *Übersetzung*. Ausgehend von dem in dogmatischen Formeln festgeschriebenen Glaubensgut versucht man deren theologische Fachsprache (Ausdrücke wie »Person«, »Natur« usf.) in andere Sprach- und Kulturkreise zu übersetzen. So nützlich dieses Verfahren sein mag, seine Tragweite bleibt doch sehr begrenzt. Es begnügt sich damit, für eine im Abendland ausgearbeitete Theologie neue Worte zu finden. So aber kann eigenständige, auf eigenem Kulturboden gewachsene Lokaltheologie entstehen. Wie uns die Geschichte der Einwurzelung der christlichen Botschaft in der hellenistischen Kultur der ersten Jahrhunderte zeigt, hat die neue Kultur keine fixfertigen Begriffe anzubieten, die ohne tiefgreifenden Bedeutungswandel die christlichen Inhalte adäquat ausdrükken könnten. Jedenfalls läßt sich das Modell der Übersetzung (manchmal spricht man auch von »Transkulturation«) einer in einer Kultur ausgearbeiteten Glaubenslehre in die Sprache einer andern Kultur nur beschränkt anwenden, selbst wenn es sich auf eine »dynamische Aequivalenz«[3] zwischen Begriffen verschiedener Sprachen stützen kann. Der Grund dafür liegt darin, daß man in diesem Modell voraussetzen muß, zwischen einer Lehre und ihrem sprachlichen Ausdruck bestehe nur eine ganz lockere Verbindung, so

3 Charles H. Kraft, Christianty in Culture, New York, Orbis Books, 1979.

daß sich die beiden so leicht voneinander trennen lassen wie die Spreu vom Weizen. Wäre dem so, dann stellte allerdings die Übersetzung einer Glaubenslehre in eine andere Kultur kein großes Problem dar. Doch folgt aus der überkulturellen Gültigkeit der christlichen Glaubensinhalte, kraft deren ihre Inkarnation in jeder Kultur möglich ist, keineswegs, daß man ihre historischen Ausdrucksformen (wie man oft fälschlich meint) leichtweg abtun kann. Die bloß sprachliche Übersetzung genügt deshalb nicht, um die christliche Botschaft in einer neuen Kultur zu inkarnieren, es braucht dafür eine tiefergehende, grundlegendere Auseinandersetzung mit dieser Kultur.

Hierin lag offensichtlich der Anlaß für die Erklärung, die die Bischöfe Afrikas und Madagaskars gegen Ende der Bischofssynode über die Evangelisation (1974) abgegeben haben und die weitgehend richtungsweisend geworden ist. Sie wünschten sich für Afrika »ein eigenes theologisches Denken, das sich bemüht, auf die Fragen zu antworten, welche sich aus unserem geschichtlichen Kontext in seiner ganzen Vielfalt und aus der gegenwärtigen Entwicklung unserer Gesellschaften ergeben – ein theologisches Denken, das der echten Tradition der Kirche ebenso verbunden bleibt, wie es auf das Leben unserer kirchlichen Gemeinschaften achtet und Ehrfurcht vor unseren eigenen Traditionen und vor unseren Sprachen, d. h. vor unseren Philosophien bezeugt.« Dann fügen sie hinzu:

»Mit dieser Auffassung der Mission halten die Bischöfe Afrikas und Madagaskars eine gewisse Theologie der Anpassung für völlig überholt zugunsten einer Theologie der Inkarnation. Die jungen Kirchen Afrikas und Madagaskars können sich dieser fundamentalen Aufgabe nicht entziehen. Sie müssen den theologischen Pluralismus in der Einheit des Glaubens wirklich bejahen und die afrikanische theologische Forschung mit allen Mitteln fördern. Eine afrikanische Theologie, die den Grundforderungen der Völker Afrikas Gehör schenkt, wird das Christentum im Leben der Völker des schwarzen Kontinents wirklich menschwerden lassen.«[4]

Ohne daß dieser Ausdruck gebraucht würde, wird hier das Prinzip der *Inkulturation* statuiert und für die christliche Lehre und Theologie das Modell der *Inkarnation* vorgelegt. Das Konzilsdekret *Ad Gentes*, nr. 22, auf das wir schon früher Bezug genommen haben, sah die Dinge in dieser Sicht; es sprach ausdrücklich vom Prinzip der Inkarnation und verband es mit dem biblischen Bild der Aussaat:

»Das Saatkorn, d. h. das Wort Gottes, sprießt aus guter, von himmlischem Tau befeuchteter Erde, zieht aus ihr den Saft, verwandelt ihn und assimiliert ihn sich, um viele Frucht zu bringen. In der Tat nehmen die jungen Kirchen, verwurzelt in Christus, gebaut auf das Fundament der Apostel, nach Art der

4 Siehe La Documentation catholique, nr. 1664, 17. November 1974, Sp. 995-996.

Heilsordnung der Inkarnation in diesen wunderbaren Tausch alle Völker hinein, die Christus zum Erbe gegeben sind (Ps. 2,8).«

Von Inkarnation reden heißt weit über alle bloß sprachliche Umsetzung hinausgehen. Um das einzusehen, genügt es, an das Beispiel Jesu zu denken. Der Gottessohn hat sich nicht damit begnügt, ein Menschengewand anzulegen oder sich in einer Art Logophanie auf menschliche Art zu äußern; er ist persönlich, zutiefst und endgültig in das Menschengeschlecht und in seine Geschichte eingegangen, indem er all das annahm, was das Menschsein ausmacht und eine konkrete, lokalisierte und partikularisierte Geschichte zu seiner eigenen gemacht hat: er war Jude und ein Jude seiner Zeit. Zwischen den theologischen Modellen der Übersetzung und der Inkarnation liegt der ganze Abstand, der eine menschliche Erscheinungsweise Gottes von seinem persönlichen Eingehen in die Menschheitsgeschichte trennt. Hier geht es nicht mehr nur um eine oberflächliche, sprachliche Anpassung; es geht um das tiefe Einswerden der christlichen Botschaft mit der Kultur eines Volkes, mit seiner Philosophie, seiner Denkweise, seiner Weltanschauung, ja selbst mit seinen religiösen Überlieferungen.

Nicht von ungefähr hat Papst Paul VI. in seinem apostolischen Schreiben *Evangelii Nuntiandi* (1975) die Evangelisation als Evangelisation der Kultur und der verschiedenen Kulturen definiert (nr. 18-20). Allerdings ist zuzugeben, daß sich das gleiche Dokument dort, wo es um die christliche Lehre geht, noch mit dem Modell einer Übersetzung des Wesensinhalts dieser Lehre in eine neue kulturelle Sprache zufrieden gibt und dabei annimmt, dieses Wesen lasse sich leicht aus seinen traditionellen Ausdrucksformen heraus lösen (nr. 25). Das Apostolische Schreiben Papst Johannes Pauls II. *Catechesi Tradendae* (1979) scheint dagegen über diese Problemstellung hinweggekommen zu sein. Es ist darin ausdrücklich von Inkulturation und Inkarnation der christlichen Botschaft die Rede, »um die Kraft des Evangeliums ins Herz der Kultur und der verschiedenen Kulturen zu tragen« (nr. 53). Das setze voraus, daß man »diesen Kulturen die Erkenntnis des verborgenen Geheimnisses vorlegt und ihnen hilft, aus ihren eigenen lebendigen Traditionen neue und originale Ausdrucksformen christlichen Lebens, christlichen Feierns und christlichen Denkens aufsprießen zu lassen«. Nicht um Übersetzung der Lehre geht es hier also, sondern um »Hilfe zum Aufsprießenlassen« lokaler Theologien in verschiedenen Kulturen als lebendigem Ausdruck eines inkulturierten Glaubens.

Wir brauchen nicht alle Äußerungen des päpstlichen Lehramts zu unserem Thema durchzugehen. Wichtiger ist, daß wir uns die Probleme vor Augen stellen, die die Inkulturation der christlichen Lehre aufwirft. Auch das Modell der Inkarnation vermeidet nicht alle Schwierigkeiten, die wir beim Modell sprachlicher Umsetzung angetroffen haben. Wie läßt sich die Substanz der christlichen Botschaft aus ihrer traditionellen kulturellen Einkleidung heraus-

schälen, um in einer neuen Kulturwelt neu eingekleidet zu werden? Und selbst wenn das möglich wäre, setzte diese Neueinkleidung jedenfalls einen Übersetzungsvorgang voraus, da der Glaube ja zunächst in einem anderen sprachlichem Gewand ausformuliert wurde. Wo wir es mit absolutem Neuland zu tun haben, d. h. wo die christliche Botschaft zum ersten Mal einer neuen Kultur begegnet, kann man allenfalls versuchen, aus der Begegnung des Evangeliums mit dieser Kultur unmittelbar »originale Ausdrucksformen« des Glaubens »aufsprießen zu lassen«. Man wird dann versuchen, die Saat des Evangeliums, die man, soweit möglich, in ihrem Reinzustand ausgesät hat, auf dem Boden der örtlichen Kultur aufkeimen zu lassen, um so von Anfang an die Grundlage für eine ortsgebundene Theologie zu schaffen.[5] Doch ist dies nur in einer ganz privilegierten Situation allererster Glaubensverkündigung möglich, wie sie sich nicht überall finden.

So entscheidend der Dialog des Christentums mit den Kulturen deshalb sein mag, er allein genügt nicht, um das Aufkommen lokaler Theologien zu erklären. Die Kultur stellt, selbst wenn wir sie mit der heutigen Kulturanthropologie in ihrem weitesten Sinne verstehen, dennoch eine zu schmale Basis für eine ortsgebundene Theologie dar; denn das Prinzip der Inkulturation allein vermag keinen Grund für eine neue christliche Praxis zu legen. Die örtlichen wirtschaftlichen und gesellschaftlich-politischen Gegebenheiten spielen gleichfalls ihre wichtige Rolle beim heutigen Aufkommen lokaler Theologien in der Dritten Welt. Das Prinzip der Inkulturation allein könnte auch zu einer Theologie führen, die wenig Bezug zum gelebten christlichen Leben hätte und die deshalb wiederum eine abstrakte Theologie wäre.

Die hermeneutische kontextbezogene Theologie

Wir müssen darum auf ein drittes Prinzip rekurrieren, das man heute gewöhnlich als *Kontextualisation* bezeichnet; es legt den Grund für das Modell einer *hermeneutischen* Theologie. Das Konzil selbst hat, wie wir sahen, in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* die deduktive durch eine induktive theologische Methode ersetzt. Eine induktive Methode gebrauchen heißt jedoch, vom wirklich gelebten Leben ausgehen, sich von dieser geschichtlichen Wirklichkeit Fragen aufgeben lassen und dann versuchen, diese Wirklichkeit im Licht der Offenbarung zu erhellen. Es heißt, mit anderen Worten, vom konkreten Kontext ausgehen, in dem die Kirche hier und jetzt ihren Glauben lebt, und diesen Kontext von der Botschaft des Evangeliums her deuten. Eben dies wollen, in einer ersten Annäherung, *Kontextualisation* und *Hermeneutik* besagen.

---

5 Siehe Vincent J. Donovan, Christianity Rediscovered, London, 1978.

Von der Theologie als hermeutischer Wissenschaft ist heute, auch über die Dritte Welt hinaus, viel die Rede – in eben jener Ersten Welt, die jahrhundertelang das Monopol einer für alle Zeiten und alle Orte gültigen Theologie für sich in Anspruch genommen hatte. Die abendländische Theologie selbst steuert somit auf einen theologischen Pluralismus zu; denn »eine hermeneutische Theologie ist, wie Claude Geffré bemerkt, notwendig vielfältig«.[6] Man kann sie definieren als »neuen Deutungsversuch des Christusereignisses auf Grund eines kritischen In-Bezug-Setzens der christlichen Grunderfahrung, wie sie uns die Tradition bezeugt, mit der menschlichen Erfahrung von heute«.[7] Die neue Deutung der christlichen Botschaft geht aus dieser »Wechselbeziehung zwischen dem gläubigen Lesen der Gründer-Texte, welche von der ursprünglichen christlichen Erfahrung zeugen, und heutiger christlicher Existenz« hervor.[8] Die »heutige christliche Existenz« ist jedoch allüberall vom geschichtlichen Kontext bestimmt, in dem das Christentum gelebt werden muß, sowie von dessen kulturellen, gesellschaftlichen, politischen und religiösen Komponenten. Hermeneutische Theologie vollzieht sich deshalb in einem beständigen und fortschreitenden Hin und Her zwischen gegenwärtiger, kontextualisierter Erfahrung und der Gründer-Erfahrung, deren Gedächtnis die Tradition aufbewahrt. Dieses beständige und wechselseitige Hin und Her zwischen Kontext und Text, zwischen Gegenwart und Vergangenheit ist das, was man den »hermeneutischen Zirkel« nennt. Tatsächlich handelt es sich dabei nicht um einen Kreislauf zwischen zwei Polen, sondern um ein dreipoliges Verhältnis und um die Wechselwirkung zwischen diesen drei Polen: dem Text, d. h. den Glaubensgegebenheiten, dem geschichtlichen Kontext und dem heutigen Interpreten, oder, anders gewendet: dem christlichen Gedächtnis, der Geschichte in ihrem Fortgang und der kirchlichen Gemeinschaft bzw. der Ortskirche. Wenn man alle drei Pole ernst nimmt, kann man daraus drei Schlüsse ziehen: Obwohl sie nicht dogmatisiert, ist die hermeneutische Theologie keineswegs undogmatisch; indem sie auf eine bestimmte geschichtliche Situation antwortet, ist sie nicht universal, sondern je wieder anders; da die Ortskirche das interpretierende Subjekt und den Raum darstellt, in dem der Theologe arbeitet, ist die hermeneutische Theologie zugleich ortsgebunden und kirchlich, lokal und ekklesial.

Obwohl allgemein anwendbar, gewinnt die hermeneutische Theologie dennoch besondere Bedeutung für die Länder der Dritten Welt, da dort der geschichtliche Kontext jeweils besonders andersartig, vielschichtig und in

6 Claude Geffré, Le christianisme au risque de l'interprétation. Paris 1983, S. 75.

7 Ebd., S. 71.

8 Ebd., S. 75.

rascher Entwicklung begriffen ist. Mehr als anderswo zeigt sich in diesen Ländern die Notwendigkeit, daß eine Theologie, um sinngebend sein zu können, kontextbezogen und deshalb hermeneutisch sein muß. Tatsächlich sehen wir heute lokale Theologien nicht nur in den verschiedenen Kontinenten, sondern auch in den verschiedenen Kulturräumen, Geschichtsräumen und Nationen der Dritten Welt entstehen und sich entfalten.

Es ist hier nicht möglich, diese verschiedenen kontextuellen Situationen auch nur andeutungsweise darzustellen. Wir müssen uns damit begnügen, in ganz groben Zügen ein paar Gegebenheiten nachzuzeichnen, die für die gemeinsame Ausrichtung aller Dritt-Welt-Theologien bestimmend sind, und einige andere namhaft zu machen, die der Theologie eines jeden Kontinents oder noch kleinerer Räume ihre besonderen Züge geben.

Die entwürdigende Armut der unterdrückten Volksmassen und die dringende Notwendigkeit einer allumfassenden Befreiung (d. h. einer Befreiung des ganzen Menschen und aller Menschen) aus ungerechten und bedrückenden wirtschaftlichen, gesellschaftlich-politischen und religiösen Strukturen ist die eine große Wirklichkeit, die alle Länder der Dritten Welt, ja die ganze südliche Hemisphäre gleicherweise kennzeichnet. Jede Dritte-Welt-Theologie, die ortsbezogen, kontextbezogen und hermeneutisch sein will, wird deshalb eine Theologie der Befreiung sein. So erstaunt es nicht, daß die in Lateinamerika anläßlich der Konferenz von Medellin (1968) entstandene »Theologie der Befreiung« sich rasch auch auf die andern Kontinente der Dritten Welt ausgebreitet hat – wenn sie sich auch an den verschiedenen Orten immer wieder anders darstellt, entsprechend der je wieder anderen örtlichen Situation: als kulturelle Befreiung und als Streben nach »Authentizität« im schwarzen Afrika, als Befreiung von Rassismus und Apartheid in Südafrika –, um nur zwei Beispiele zu nennen. Bekanntlich hat die Befreiungstheologie auch im Abendland bei verschiedenen unterdrückten Minderheiten Fuß gefaßt, so bei den Schwarzen Nordamerikas mit ihrem Kampf gegen den Sexismus.

Es ist nicht Sache dieses Artikels, an den Befreiungstheologien Kritik zu üben; hier geht es nur darum, den Platz anzuzeigen, den sie in der gegenwärtigen Entwicklung ortsgebundener Theologien, namentlich in der Dritten Welt, einnehmen.[9] Jedenfalls sind die Kontexte, auf die heute eine kontextbezogene, hermeneutische Theologie Rücksicht nehmen muß, wesentlich vielschichtiger, als wir bisher gesagt haben. Das zeigt sich schon, wenn wir den Blick auf eine Situation werfen, die heute für fast ganz Asien und, in geringerem Maß, auch für Afrika kennzeichnend ist.

Der asiatische Kontext ist, wie schon oft bemerkt wurde, von zwei großen

9 Deshalb ist es ein Mißverständnis, wenn man in Europa in der Befreiungstheologie manchmal eine neue »sektorielle« Theologie und nicht eine ortsgebundene Theologie sieht (A.d.Ue.).

Wirklichkeiten bestimmt: der entwürdigenden Armut, die er mit der ganzen Dritten Welt teilt, und der Vielfalt religiöser Traditionen, unter denen sich das Christentum (außer auf den Philippinen) in Minderheit befindet und oft nur einen verschwindend kleinen Bruchteil der Bevölkerung umfaßt. Jede kontextbezogene Theologie in Asien muß dieser Gegebenheit Rechnung tragen. Sie tut es zunächst durch die Praxis interreligiöser Begegnung, welche analog zur Befreiungspraxis zum Ausgangspunkt für eine theologische Reflexion werden muß, näherhin für eine kontextbezogene Theologie der Menschheitsreligionen und, innerhalb dieses Kontexts, für eine Hermeneutik des in Jesus Christus geoffenbarten und verwirklichten Heilsplans Gottes. Das bedeutet, daß jede echte Lokaltheologie in Asien (wie auch in Afrika) auch diese Dimension der Vielfalt der Religionen in ihr Denken aufnehmen muß.

Allerdings mit einem nicht unwesentlichen Unterschied gegenüber der Befreiungsproblematik; denn während die gesellschaftliche Unterdrückung nach Auseinandersetzung, ja nach Verurteilung ruft, lädt der religiöse Pluralismus vielmehr zum Dialog und zur Zusammenarbeit mit den anderen Religionen ein. Wie Aloysius Pieris gezeigt hat,[10] geht es da vielmehr darum, im Dialog mit den anderen Religionen die beiden genannten Dimensionen zusammenzubringen und zu überlegen, wie sich die Religionen verschiedener Herkunft gemeinsam für eine Befreiungspraxis einsetzen und zu einer echt asiatischen Befreiungstheologie beitragen können. Dabei darf man nicht übersehen, daß der asiatische Kontext selbst wieder unendlich vielgestaltig ist, so daß das hier Angedeutete entsprechend den verschiedenen Situationen je wieder anders ausgestaltet werden muß. Folglich wird man nicht von einer asiatischen Befreiungstheologie sprechen, die im Blick auf die asiatischen Religionen in ihrer Gesamtheit entwickelt wurde, sondern wiederum von verschiedenen lokalen Theologien, deren jede ihren besonderen gesellschaftlichen, politischen und interreligiösen Kontext im Auge hat.[11]

Einheit in der Vielfalt

Wir müssen zum Schluß kommen. Wir haben die drei Prinzipien der Adaptation, der Inkulturation und der Kontextualisation unterschieden, aus denen die drei theologischen Modelle einer Theologie der sprachlichen

10 Siehe z. B. Aloysius Pieris, Towards an Asian Theology of Liberation: Some Religio-Cultural Guidelines. In: Virginia Fabella (ed.), Asia's Struggle for Full Humanity. New York, Orbis Books, 1980, S. 75-95; Id., »The Place of non - Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology«. In: Virginia Fabella/Sergio Torres (eds.), Irruption of the Third World: Challenge to Theology, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1983, S. 113-139.

11 Als Beispiel kann man auf die Überlegungen der Indian Theological Association zu einer indischen Theologie der Befreiung hinweisen (Madras, Dezember 1985). Siehe Paul Puthanagady (ed.), Towards an Indian Theology of Liberation, Bangalore, NBCLC, 1986.

Umsetzung, der Inkarnation in einer neuen Kultur und der kontextbezogenen Hermeneutik hervorgegangen sind. Wir hoffen gezeigt zu haben, daß nur dieses dritte Modell allen Forderungen einer wirklich ortsbezogenen, lokalen Theologie gerecht wird, und daß in der Tat dieses Modell hinter dem Aufkommen lokaler Theologien steht, das wir heute erleben. So müssen wir nun noch auf die Bedingungen hinweisen, unter denen diese, offenbar nicht aufzuhaltende Entwicklung von einer weltumspannenden zu ortsgebundenen Theologien nicht zu Spaltungen und nicht zu einer Auflösung der Katholizität führt, sondern zu kirchlicher Gemeinschaft in Unterscheidung und damit zu gegenseitiger Bereicherung und zur Einheit in der Vielfalt.

Die erste und wichtigste dieser Bedingungen ist die Kommunikation, der Austausch und Dialog zwischen den verschiedenen kontextbezogenen, ortsgebundenen Theologien. Es wäre gefährlich, wollten sich diese Theologien – seien es nun kontinentale oder nationale Theologien, seien es Theologien der Ersten oder der Dritten Welt – gegeneinander abschließen, als hätten sie nichts voneinander zu lernen – wie man das manchmal hören kann. Daß das nicht stimmt, läßt sich aus dem Beispiel der Dritt-Welt-Theologien selbst ersehen, die gelernt haben, ihre anfänglichen Spannungen zu überwinden, welche die Theologie des einen Kontinents auf Grund verschiedener Ausgangssituationen und verschiedener Leitbilder in Gegensatz zu den Theologien der andern Kontinente brachte. Ihre Zusammenarbeit hat dadurch gewonnen, und sie selbst haben gewonnen aus dieser Zusammenarbeit.[12] In gleicher Weise müßte es auch eine Zusammenarbeit zwischen den Theologien der Ersten und der Dritten Welt geben – wenn diese vereinfachende und kontrastierende Ausdrucksweise hier überhaupt noch am Platze ist. Wenn die Theologien aus der nördlichen und aus der südlichen Hemisphäre miteinander ins Gespräch und in lebendigen Austausch treten, wird der Dienst, den die Theologie der Ortskirche und der Weltkirche zu leisten hat, bestimmt nichts verlieren, sondern alles gewinnen.

Es geht hier in der Tat zutiefst um eine Frage der Ekklesiologie, näherhin um die schwesterliche Gemeinschaft, die »Communio« der Ortskirchen, die die Weltkirche bildet. Das gegenwärtige Aufkommen lokaler Theologien gehört mit zur Wiederentdeckung und Neubewertung der Rolle der Ortskirchen und ihrer Gemeinschaft – was nicht ohne Widerstände und Fehltritte abgeht. Analog dazu wird man bald einmal, wenn man von *der* Theologie spricht, nicht mehr wie zu früheren Zeiten eine für alle Zeiten und für alle Orte gültige Theologie meinen, sondern die schwesterliche Gemeinschaft aller ortsgebundenen und kontextbezogenen Theologien und deren Austausch und Dialog im Dienst der Gemeinschaft der Kirche im Glauben.

12 Siehe bei Bruno Chenu, Théologies chrétiennes des tiers mondes, S. 201-209, die Schlußfolgerungen unter dem Titel: »Le dialogue ecumenique des théologiens des tiers mondes«.

Sensus fidelium – Zeugnis in Kraft der Gemeinschaft

Von Leo Scheffczyk

Ein Neubedenken des *sensus* oder *consensus fidelium,* des Glaubenssinnes in der Gemeinschaft der Gläubigen, scheint heute mit dem Hauch des Anachronistischen behaftet; denn die Interessenrichtung geht derzeit weniger auf das Einheitliche und Einigende in der Kirche als vielmehr auf die Vielfalt, auf die Pluralität und auf das breite Spektrum in Lehre und Leben. Andererseits kann man auf das dem sensus fidelium innewohnende Einheitsprinzip nicht verzichten, weil die legitime Vielfalt in der Einheit ihren Ursprung, ihre Norm, aber schließlich auch ihr letztes Ziel haben muß.

Tatsächlich wird der sensus fidelium oder das Konsensprinzip unauffällig doch wieder herangezogen, wenn es darum geht, eine bestimmte Lehre oder Praxis im Leben der Gläubigen zu legitimieren, manchmal freilich in einer der ursprünglichen Intention des Begriffes entgegenstehenden Absicht. So beruft man sich auf den Glaubenssinn oder Glaubensinstinkt der Christen, um »die Moraldoktrin der Kirche« in Gegensatz zur »Weisheit faktisch gelebter Überzeugungen der Christen« zu setzen und der »Vernünftigkeit theologisch ethischer Argumentation« gegenüberzustellen.[1] Dabei entfaltet der Glaubenssinn des Gottesvolkes oder der Laien, recht verstanden, auch wenn er ein relativ selbständiges Zeugnis für die Glaubenswahrheit darstellt, gerade die Tendenz zur »Konspiration«, zum Zusammenstimmen der Organe in der Kirche: »Die beiden, die lehrende Kirche und die Kirche, die unterwiesen wird, wirken zusammen als ein zweifaches und doch einziges Zeugnis. Sie erläutern einander und dürfen niemals voneinander getrennt werden.«[2] Eine zeitgemäße Berufung auf den Glaubenssinn, die ebenfalls illegitim ist, erfolgt dort, wo gefordert wird, daß die Verpflichtung eines Dogmas davon abhängig sei, daß es »von der ganzen Kirche als richtiger, angemessener und irrtumsloser Ausdruck ihres Glaubens angenommen« werde.[3] Auch hier erscheint das Wahrheitskriterium, das der Glaubenssinn darstellt, gegen die Lehre der Kirche gewendet.

Man kann den Topos »Glaubenssinn« offensichtlich auch in der Gegenwart

---

1 So u. a. D. Mieth, Moraldoktrin auf Kosten der Moral? In: Katholische Kirche – wohin? Wider den Verrat am Konzil (hrsg. von N. Greinacher u. H. Küng). München 1986, S. 172; 182.

2 J. H. Newman, Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre. In: Polemische Schriften. Mainz 1959, S. 268.

3 In diese Richtung weist R. P. McBrian, Was Katholiken glauben. Eine Bestandsaufnahme I. Graz 1982, S. 67.

nicht entbehren, selbst wenn man ihn entgegen seiner genuinen Absicht gebraucht. Die Möglichkeit seiner Fehlanwendung zeigt jedoch auch, daß dem Begriff eine gewisse immanente Problematik eignet, die gesehen und aufgearbeitet werden muß. Aber jenseits aller gefährdenden Möglichkeiten der Fehldeutung oder des Mißverstehens sollte seine positive Bedeutung gesehen und hervorgehoben werden. In der heute viel erörterten Frage nach der Stellung und Bedeutung der Laien, des ganzen Gottesvolkes, wirkt der Begriff wie ein Schlüssel, der das Geheimnis der Kirche erschließt und darin auch den Laien, den Nicht-Amtsträgern, eine unverwechselbare Bedeutung im Glaubensleben zuweist, welche so stark ist, daß an ihr die (immer pejorativ ausfallende) Trennung von »Amtskirche« und »Gläubigenkirche« (heute meist noch verengt auf die »Basiskirche«) abprallt und gegenstandslos wird. Darauf weist das Zweite Vatikanische Konzil mit den Worten hin: »Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung vom Heiligen Geist haben (vgl. 1 Joh 2,20 u. 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ›von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‹ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert.«[4]

1. Das unaufgebbare Erbe

Eine geschichtlich-genetische Darstellung des Glaubenssinnes als Lehr- und Erkenntnisprinzip, die etwa in Parallele zur Behandlung des staatspolitisch wichtigen Begriffes des »sensus populi« zu setzen wäre,[5] gibt es auf theologischer Seite nicht. Sie bleibt ein offenes Desiderat, für dessen Erfüllung freilich einige Ansätze vorhanden sind.[6] Diese machen hinreichend klar, daß der gemeinsame Glaube der Christen ein Erkenntniskriterium und eine Verifikationsinstanz für die wahre Überlieferung ist und ein wichtiges Moment im Überlieferungsgeschehen der ganzen Kirche darstellt, das offenbar nicht allein vom Lehramt in Gang gehalten wird, sondern auch von den Gläubigen, so daß die Unterscheidung zwischen aktivem Wirken des Amtes und passivem Empfangen seitens der Gläubigen nicht zutrifft. Dabei wird die Sache selbst

4 *Lumen gentium* 12.

5 Zur Frage der treuerechtlichen Bedeutung der Zustimmung von Adel bzw. von Volk zu königlichen Beschlüssen vgl. J. Hannig, Consensus fidelium. Frühfeudale Interpretationen des Verhältnisses von Königtum und Adel am Beispiel des Frankenreiches. Stuttgart 1982.

6 Dazu gehören u. a. Y. Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums. Stuttgart 1956, S. 530-533; K. Oehler, Der Consensus Omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und Patristik. In: Antike und Abendland, 1961; W. M. Thompson, Sensus Fidelium and Infallibility. In: »The American Ecclesiastical Review« 167 (173), S. 450-486; A. Dulles, Sensus Fidelium. In: »America« Nov. 1 (1986), S. 240-242; 263.

auch dort schon vertreten, wo der Begriff des sensus fidelium noch nicht gebraucht wird. So weist Vinzenz v. Lerin († vor 450) in seiner berühmten Formulierung des Traditionsprinzips (»das ist festzuhalten, was immer, was überall und von allen geglaubt wurde«) schon auf die Bedeutung der »Einstimmigkeit« (»consensio«) hin: »Der Einstimmigkeit [folgen wir dann], wenn wir uns innerhalb des Altertums selbst den Entscheidungen aller oder fast aller Priester und Lehrer anschließen.«[7] In diese Bekundung der Einstimmigkeit sind die Gläubigen eingeschlossen, auch wenn sie weiter auf die Priester (d. h. die Bischöfe) und Lehrer angewiesen bleiben. Freilich ist hier (was im Grunde für die ganze Väterzeit gilt) die relative Selbständigkeit des Zeugnisses der Gläubigen weniger stark betont als die Verbundenheit dieses ihres Zeugnisses mit dem bischöflichen Amt. Aber die relative Selbständigkeit tritt doch bei anderen Vätern schon deutlicher hervor, wie das Wort des Paulinus v. Nola († 431) zeigt: »Laßt uns am Munde aller Gläubigen hängen, weil der Geist Gottes jeden Gläubigen anhaucht.«[8]

Zuvor schon war im 4. Jahrhundert durch die Sprache der Tatsachen die Bedeutung des Zeugnisses der Gläubigen für die Wahrheit der Überlieferung ins Licht der Geschichte erhoben worden; denn im Streit mit den Arianern waren die Bischöfe zum größten Teil von der Überlieferung abgerückt, während sie vom Volk festgehalten und weitergetragen wurde. Das veranlaßte den auf der Seite der Orthodoxie stehenden Hilarius v. Poitiers († 367) zu der nüchternen Feststellung: »Die Ohren der Gläubigen sind reiner als die Herzen der Bischöfe.«[9] An der dogmengeschichtlichen Auswertung dieses Befundes hat später ein »Klassiker« des sensus fidelium, J. H. Newman, seine Auffassung von der Bedeutung des Glaubenssinnes erhärtet und erklärt: »Ich sehe also in der Geschichte des Arianismus ein Musterbeispiel von einem Zustand der Kirche, in dem wir, um die Überlieferung der Apostel kennenzulernen, auf die Gläubigen zurückgreifen müssen ... Was mich [angesichts der damaligen Verwirrung] wieder belebt und wieder aufrichtet, ist, soweit die Geschichte lehrt, der Glaube des Volkes.«[10] Und wie um mit dieser eindeutigen Interpretation eines geschichtlichen Falles in der Gegenwart nicht anzuecken, fügt er für seine Zeit beschwichtigend und begütigend hinzu, daß er nicht glaube, »daß solche Zeiten wie die der Arianer jemals wiederkommen werden«[11] (was wir heute nicht mehr für so gewiß halten können). Darin sieht Newman auch den Grund gelegen, daß der Glaubenssinn zu seiner Zeit

7 Commonitorium, c. 2.

8 Ep. 23, n. 25 (PL 61, 281).

9 Contra Arianos vel Auxentium, 6.

10 J. H. Newman, Über das Zeugnis der Laien, S. 272.

11 Ebd., S. 290.

in den Hintergrund getreten sei. Aber grundsätzlich kann eine solche Glaubensregel Bedeutung und Wirksamkeit niemals gänzlich verlieren.

Das beweist auch der Fortgang der Frage um den Glaubenssinn in der Scholastik, die freilich das Problem weniger unter ekklesiologischem Aspekt behandelt als mehr unter subjektiv individuellem Aspekt und so von einer inneren Erleuchtung im Gläubigen spricht und von einem instinktähnlichen Vermögen, das ihn instand setzt, die Glaubenswahrheit zu erfassen und zu beurteilen. Auch Thomas v. Aquin († 1274) konzentriert den Blick vor allem auf die Tugend des Glaubens beim einzelnen Gläubigen, in dem der Heilige Geist eine Konformität zwischen dem Subjekt und dem Gegenstand des Glaubens herstellt.[12] Dieses innere Wirken des Heiligen Geistes steht aber in Korrespondenz zur universalen Kirche, welcher der Heilige Geist seinen Beistand ebenfalls gewährt, so daß die Kirche als ganze nicht irren kann.[13] Wer sich aber von dieser *communis fides* absondert, wird zum Häretiker;[14] denn die Kirche, die nicht ohne das dreifache Amt gedacht wird, ist ein *populus spiritualis* im Heiligen Geist, der die Kirche unsichtbar belebt und eint. In diesen Gedanken ist der sensus fidelium zwar nicht in seiner relativen Selbständigkeit getroffen, aber doch einschlußweise vorhanden.[15]

Die so von der Scholastik nicht unterbrochene Traditionslinie hätte in der Reformation eigentlich eine Verstärkung erfahren müssen, wenn man die von den Reformatoren erbrachte Erhöhung des Laienstandes und die Erhebung des Allgemeinen Priestertums der Getauften zur alleinigen Geltung in Rechnung stellt. So wurde das besondere Amt in der Kirche nahezu mit der Gemeinde der Gläubigen identifiziert. Es lag nun nicht nur an dieser Übertreibung der Stellung des Allgemeinen Priestertums, daß die Wahrheit vom sensus fidelium nicht weiterentwickelt wurde, die offenbar auf eine lebendige Spannung zum Lehramt und auf ein Äquilibrium beider angewiesen ist. Mehr noch verhinderten das Prinzip der *sola scriptura* und die subjektivistisch mißdeutbare Lehre vom *internum testimonium Spiritus Sancti* die Anerkennung einer objektiven, an die Gemeinschaft der Gläubigen gebundenen Glaubensregel. Als inneres Moment an der Glaubensüberlieferung mußte sie auch wegen der reformatorischen Kritik an der Tradition an Bedeutung verlieren, was wiederum ein Hinweis auf die wesentliche Verbindung von Glaubenssinn des Volkes und lebendiger Tradition in der Kirche ist.

---

12 Vgl. M. Seckler, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas v. Aquin. Mainz 1961, bes. S. 166-170; M. D. Koster, Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen. In: »Neue Ordnung« 3 (1949), S. 230ff.

13 S. th. II. II. q. 1 a. 9; vgl. auch M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin über die Kirche als Gotteswerk. Regensburg 1903, S. 168ff.

14 In IV Sent. d. 13, 2, 1, c.

15 Vgl. W. A. Thompson, a. a. O., S. 456.

Dem entspricht es, daß das Tridentinum sich mehrmals auf den sensus ecclesiae beruft (DS 1637; iudicium ecclesiae: DS 1726).

So war es verständlich, daß im Zuge der katholischen Reform theologisch die Frage nach den Quellen der Offenbarung und des Glaubens wie nach ihrer Verbindlichkeit von neuem aufgenommen und nun auch in strengerer Methodik abgehandelt wurde. Am nachhaltigsten wirkte hier die Arbeit M. Canos OP († 1560) »De locis theologicis«[16], in der er als dritten Weg zur Feststellung der apostolischen Tradition die »in ecclesia communis fidelium consensio«[17] angibt. Auf ihm wird also die glaubensverbindliche Tradition aus dem gegenwärtigen Glauben des Volkes erschlossen. Diese vorbehaltlose Einordnung des Glaubenssinnes des Volkes unter die Prinzipien der Traditionserfassung war zu jener Zeit nicht ohne Problematik. Zuvor hatte nämlich die große theologische Autorität eines Kardinal Cajetan († 1534) mit sichtlicher Nüchternheit festgestellt, daß der sensus fidelium als Mittel zur Erkundung einer Glaubenswahrheit ungeeignet sei, weil dafür nur »die Weisen« (d. h. die Theologen) zuständig seien.[18] Dieses Argument wurde zu jener Zeit auch mit dem derben Vorwurf verbunden (der freilich auch heute einen gewissen Eindruck macht), daß die Feststellung des Glaubens nicht »Schneidern und Schustern« oder »dem ungebildeten Volke« überlassen werden dürfe.[19] Aber Cano hatte in seinem programmatischen Ansatz (den er noch nicht weiter ausarbeitete) diesen Einwand in etwa bedacht, wenn er die Einschränkung machte, daß man bei schwierigen, die Fassungskraft des Volkes übersteigenden Glaubensfragen doch die Erkundung bei den Hirten und Lehrern werde vornehmen müssen.[20] Noch wichtiger aber erscheint der Hinweis (der eine bleibende Aufgabe der Theologie bei der näheren Bestimmung der Wirkweise des Glaubenssinnes signalisiert), daß die endgültige Beweiskraft einer aus dem sensus fidelium erhobenen Wahrheit nur durch die Unfehlbarkeit der Kirche vermittelt werden kann, so daß wiederum der notwendige Zusammenhang von Glaubenssinn und hierarchischem kirchlichem Amt in Erinnerung gerufen wird.[21]

In der Folgezeit erfuhr diese Lehre eine weitere Ausgestaltung u. a. durch Bellarmin († 1621) und Suarez († 1619). Aber in ihre »klassische Periode« trat

16 Erster Druck 1563; vgl. A. Lang, Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. München 1925.

17 III c. 4; vgl. A. Lang, S. 117.

18 Vgl. U. Horst, Die Diskussion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode. Paderborn 1987, S. 27.

19 Ebd., S. 99.

20 Loci theologici IV c. 4.

21 A. Lang, S. 117.

sie merkwürdigerweise erst im 19. Jahrhundert ein, als in der Theologie ein tieferes Verständnis für das Mysterium der Kirche aufbrach. Es war aus verschiedenen Quellen gespeist: bei dem katholischen Tübinger J. A. Möhler († 1834) aus einem romantisch-organologischen Denken von der Kirche, bei den Vertretern der Römischen Schule[22] (Perrone, Passaglia, Franzelin, bis hin zu Scheeben) aus einem neuen Anschluß an die positive Theologie und die Väter, bei J. H. Newman († 1890) aus einem geschichtlich-existentiellen Denken mit starkem spirituellem Einschlag.

Bei Möhler ist das Äquivalent für den sensus fidelium in dem unter dem Einfluß der romantischen Volksgeistlehre stehenden Frühwerk »Die Einheit in der Kirche« das vom Heiligen Geist bewirkte Gesamtbewußtsein der Gläubigen, das nahezu identisch ist mit der Tradition; denn diese »ist der durch alle Zeiten hindurch laufende, in jedem Moment lebendige, aber zugleich sich verkörpernde Ausdruck des die Gesamtheit der Gläubigen belebenden Heiligen Geistes«[23]. In späterer, differenzierterer Beurteilung wird der Glaubenssinn mit der subjektiven Tradition in eins gesetzt, die freilich immer auch ein objektives, inhaltliches Element in sich schließt. Danach ist die Tradition »der eigentümliche, in der Kirche vorhandene und durch die kirchliche Erziehung sich fortpflanzende christliche Sinn, der jedoch nicht ohne seinen Inhalt zu denken ist, der sich vielmehr an seinem und durch seinen Inhalt gebildet hat, so daß er ein erfüllter Sinn zu nennen ist. Die Tradition ist das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort.«[24]

Diese organische Verbindung von lebendiger Tradition oder Glaubenssinn und Kirche, welche das autoritative Moment im Kirchenbegriff zurücktreten läßt, wird von den Vertretern der Römischen Schule, zumal von G. Perrone († 1876), wiederum stärker vom Lehramt (besonders dem des Papstes) her entfaltet[25] und so auf das Modell eines differenzierten, spannungsvollen polaren Zueinanders gebracht, in welchem dem Lehramt die formende Bedeutung zukommt. Daraufhin sind das Zeugnis der lehrenden Kirche und das der Gläubigen nicht einfach ineinander eingeschlossen, sondern voneinander verschieden. Es sind zwei Quellen, aus denen eine Glaubenswahrheit erhoben werden kann: »aus der Handlungsweise der Hirten und aus der Handlungsweise der Gläubigen«[26]. Das Zeugnis der Gläubigen, das aus der Lehre der Hirten hervorgeht und insofern von dieser nicht getrennt werden

22 Vgl. W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule. Freiburg 1962.

23 J. A. Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus (hrsg. von J. R. Geiselmann). Köln 1957, S. 50f.

24 J. A. Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten (hrsg. von J. R. Geiselmann). Darmstadt 1958, S. 415f.

25 W. Kasper, a. a. O., S. 140.

26 G. Perrone, De immaculato Conceptu I. Mailand 1852, S. 59.

kann, ist Ausdruck und Niederschlag der lehrenden Kirche und als solches bedeutsam für die Bekräftigung und Besiegelung der Lehrautorität.

Diese Gedanken, die im Zusammenhang mit der Definition der Unbefleckten Empfängnis entwickelt wurden (woraufhin der Begriff auch bei den Vorbereitungen der Definition aufgenommen wurde[27] und danach in die Lehrverkündigung der Kirche einging[28]), erfuhren durch M. J. Scheeben († 1888) eine abschließende spekulativ-systematische Durchdringung[29]. Aber die lebendigste und originellste Anwendung wurde ihr durch J. H. Newman († 1890) zuteil, der aufgrund seines eigenen Glaubensweges und eines mystisch verinnerlichten Kirchenverständnisses dem sensus fidelium eine Hochschätzung entgegenbrachte, die anfangs sogar Anstoß erregte, weil sie (in einem Artikel des »Rembler«) mit der Behauptung verbunden war: »Bei der Vorbereitung einer Lehrentscheidung werden die Gläubigen befragt (*consulted*), so auch vor kurzem bei der Frage der Unbefleckten Empfängnis.«[30]

Diese Hochschätzung ist darin begründet, daß »die Gemeinschaft der Gläubigen einer der Zeugen für die Tatsache der Überlieferung geoffenbarter Wahrheiten ist und weil ihr ›consensus‹ (Übereinstimmung) in der ganzen Christenheit die Stimme der unfehlbaren Kirche ist«[31]. Den inneren Gehalt und die lebendige Wirkweise dieses sensus (oder consensus) entfaltet Newman ausführlich: »Ihre [der Gläubigen] Zustimmung ist zu betrachten: 1) als ein Zeugnis für die Tatsache des apostolischen Dogmas; 2) als eine Art Instinkt oder *phronema*, das tief im Herzen des Mystischen Leibes Christi lebt; 3) als Orientierung des Heiligen Geistes; 4) als Antwort auf ihre Gebete; 5) als Besorgtsein gegenüber dem Irrtum, den sie sofort als Ärgernis empfinden.«[32] Die hier stattfindende Bedeutungssteigerung des sensus fidelium ist vor allem darin gelegen, daß diese Befähigung der Gläubigen in relativer Selbständigkeit und in Unmittelbarkeit zum Geiste Gottes gesehen ist und daß sie nicht nur als passives Empfängnisorgan des Glaubens gedacht ist, sondern auch als ein aktives Prinzip, das der Lehrverkündigung der Kirche, deren Bedeutung anerkannt bleibt, vorangeht und zu ihrer Entfaltung beiträgt, ja sie im Falle des Versagens der *ecclesia docens* aufrechterhält.

---

27 Hier wurde die Formel »sentimento della chiesa« gebraucht; vgl. G. Söll, Mariologie (HDG III, 4). Freiburg 1978, S. 214.

28 So wird in der Bulle »Ineffabilis Deus« auf die Verehrung und Liebe des »gläubigen Volkes« hingewiesen. In: A. Rohrbasser, Heilslehre der Kirche. Freiburg/Schweiz 1953, S. 320.

29 M. J. Scheeben, Theologische Erkenntnislehre (Hdb. der kath. Dogmatik I). Freiburg 1959, S. 97ff.; 159ff.

30 J. H. Newman, Über das Zeugnis der Laien, a. a. O., S. 255.

31 Ebd., S. 262.

32 Ebd., S. 270.

2. Der mystische Grund

Die Zeugnisse der Theologiegeschichte, die wie ein sich verbreiternder Strom auf uns kommen, beweisen nicht nur die Existenz des Glaubenssinnes, sondern gewähren (wenn auch in verschiedener Intensität) bereits Einblick in die Eigenart, den Charakter und das Wesen dieser der Gemeinschaft der Gläubigen eignenden Gabe. Ihr Wesen und ihre Bedeutung liegen nicht an der Oberfläche. Bei einer von außen unternommenen Betrachtung könnten sich freilich Parallelen aus dem sozialen Leben der Menschen einstellen und zur Erklärung der kirchlichen Wirklichkeit herangezogen werden. In diese Richtung weist die vom jungen Möhler angedeutete Parallele zum romantischen »Volksgeist« hin, dessen Ursprünglichkeit, Lebendigkeit und schöpferische Kraft auch auf das »Volk Gottes« übertragen werden könnte. Aber diese Parallelisierung ist mit Recht als ein »Naturismus«, d. h. als eine naturalistische Denkweise, erkannt worden. Aus heutigen Voraussetzungen könnte sich eine Deutung nahelegen, die eine Entsprechung zum staatstheoretischen Prinzip der Gewaltenteilung sucht, nach dem die Funktionen zum Schutz vor Machtmißbrauch auf verschiedene Instanzen verteilt werden. Aber das Ineinander von Lehrvollmacht und Glaubenssinn, von »Lehrkörper« und »Glaubenskörper«, hat keine Parallele im staatlichen Leben. Deshalb wäre auch zur Erklärung der Rückgriff auf Prinzipien der Demokratie, in der die »Untertanen« zugleich Träger der Herrschaft sind und die Autorität »von unten her« entspringt, unergiebig und unzulässig.

In der heutigen Situation könnte man vom sensus fidelium auch so denken, daß diese Beteiligung der Laien an sich angesichts der hierarchischen Gesamtstruktur der Kirche etwas Zweitrangiges und Nebensächliches sei, was sich aber praktisch doch dazu eigne, die Laien ein wenig aufzuwerten und ihnen ein Gefühl der Bedeutsamkeit zu vermitteln. J. H. Newman deutet am Ende seiner theologischen Überlegungen über den Glaubenssinn auch eine solche praktische Bedeutung der Hervorhebung des Glaubenssinnes an, denkt dabei aber mehr von den Intentionen und Desideraten der Bischöfe, also von der lehrenden Kirche her und sagt: »Diese müßte doch glücklicher sein, wenn sie unter den Empfängern ihrer Lehre ›begeisterte Anhänger‹ findet, welche ein eigenes Verstehen und ›Mitfühlen‹ beibringen, und sich nicht nur an solche richtet, die sich mit einer bloßen *fides implicita* zufrieden geben« (d. h. mit einem Glauben, der einschlußweise alles annimmt, was die Kirche sagt).[33] Aber alle diese und ähnliche praktische Begründungen halten (in ihrer begrenzten Beweiskraft) nur stand, wenn sie in tieferen Beständen und Wahrheiten verankert sind. Die tiefste Verankerung aber liegt im

33 Ebd., S. 292.

Geheimnis der Kirche, näherhin in ihrem Wesen als Gemeinschaft der Glaubenden.

Darum ist die Erklärung und Begründung des Glaubenssinnes aus dem Geheimnis der Kirche abzuleiten, wie bezeichnenderweise auch das Zweite Vatikanum an seine Aussage über den Glaubenssinn sofort die Erklärung über das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche anschließt.[34] Man bekommt aber das Wesen der Kirche nicht in den Blick, wenn man Kirche, heutigen rational-naturistischen Denkgewohnheiten entsprechend, als menschliche Gründung zur Erhaltung der Sache Jesu in der Welt versteht oder als religiöse Gruppierung gleichgesinnter, vom Evangelium beeindruckter Menschen oder als von den politischen Implikationen der Botschaft Jesu bestimmte Aktionsgemeinschaft zur Beförderung des Wohles der Menschheit.

Man kann manches von diesen Elementen in der Kirche finden, aber sie treffen nicht das Wesen der Sache. Dieses liegt in der Gründung Jesu Christi, der sich in Fortsetzung der Menschwerdung einen »Leib« geschaffen hat (vgl. 1 Kor 10,17; 1 Kor 12; Kol 2,19), dessen Haupt er selbst ist und dessen inneres Lebensprinzip als »Gnade und Wahrheit« (vgl. Joh 1,14) der Heilige Geist ist. Dieses »Haupt« und dieser »Geist« sind Einheitsprinzipien, die eine Kommunität und Sozietät von einer einmaligen Dichte und Konkretheit schaffen, die so in der Welt kein zweites Mal verwirklicht ist. So haben denn die Frömmigkeit und das gläubige Denken keinen Anstand genommen, die Kirche als einen lebendigen Organismus, ja als ein einheitliches Subjekt und *als quasi-Person* zu bezeichnen: als den «Groß-Christus« des hl. Augustinus oder den »Jesus Christ repandu et communique« Bossuets (wobei die analoge Redeweise auch bedacht sein will, die vor allem den Unterschied wahrt, der darin liegt, daß die Glieder dieses Subjektes oder Organismus' freie Personen sind).

Diesem vom Haupte Christi gelenkten und vom Geist Christi beseelten Organismus kommt wie jeder lebendigen Einheit selbstverständlich auch eine Vielfalt zu, nicht nur die der vielen Personen, die den Leib bilden, sondern auch die der einzelnen Organe, der unterschiedenen Stände, Dienste, Leistungen und Begabungen, die das Leben des Organismus erhalten und wachsen lassen. Zur Vielgestaltigkeit des Organismus gehört vor allem die in der Leibvorstellung eingeschlossene Unterscheidung von Haupt und Gliedern, die ein Abbild der von Gott in Christus gestifteten Heilsordnung ist, in welcher das Heil von den einen (ursprünglich dem Einen schlechthin) vermittelt, von den anderen empfangen werden soll. Es ist der Unterschied, der sich hier in der hierarchisch strukturierten *Communio* auftut und der die

34 *Lumen gentium* 12.

Fragestellung dem Punkte der fideles und des sensus fidelium annähert: die Unterscheidung (nicht Trennung) zwischen dem bevollmächtigten Amt in der Kirche, dem der Dienst der Vermittlung des Heils zukommt, und den das Heil Empfangenden, wobei »empfangen« keineswegs mit Passivität gleichzusetzen ist. Bevor man jedoch diese Unterscheidung und diese Verschiedenheit der Organe bedenkt, sollte man die alle diese Unterschiede übergreifende Zusammengehörigkeit und Einheit des Leibes Christi im Blick behalten und festigen, die bedeutsamer und größer ist als alle Differenzierungen und die sie alle relativiert, d. h. in der Relation zueinander und zum Ganzen sieht.

Zum Verständnis dieser grundlegenden Unterschiedenheit, die das Sozialgefüge der Kirche als ein hierarchisch strukturiertes kenntlich macht, ist freilich noch die schon angedeutete Bild- oder Abbildkategorie zu berücksichtigen, die, strenger gefaßt, die Kategorie des Sakramentalen ist. Die Kirche ist in ihrer Beziehung zu Christus als das »Sakrament Jesu Christi« zu erkennen, wie Jesus Christus, der Gottmensch, das Sakrament des Vaters ist. Darum drückt sich in der Kirche das unsichtbare Verhältnis von Haupt (Christus) und Gliedern (den Gläubigen) auch zeichenhaft-sakramental aus – in der Zuordnung von Amtsträgern, die »in Person des Hauptes handeln«, und im Gottesvolk, das den Glauben empfängt, ihn aber damit auch schon lebendig bezeugt. Die Unterscheidung von lehrender und hörender Kirche, von Lehrkörper und Glaubenskörper, resultiert so aus dem sichtbar-zeichenhaften Charakter der Kirche als des Ganzsakraments Jesu Christi.

Der die Christus- und Geistgemeinschaft durchwirkende Lebensstrom aber ist die Gnade, zuvörderst die Gnade des Glaubens. Der Glaube ist das Licht, welches das Wort und die Wahrheit Christi dem Menschengeist bewußt internalisiert und in die Herzen eindringen läßt, so daß Christus in den Herzen wohnen kann (vgl. Eph 3,17) und mit ihnen eine Verbindung eingeht, die der Heilige Geist als die Macht der göttlichen Liebe zu tiefster Einheit mit dem Geist des Menschen führt. Von diesem Glauben ist zu ersehen, daß er allen lebendigen Gliedern des Leibes zukommt und ihnen zu eigen wird. Diese innerste subjektive Lebenskraft der Kirche duldet keine Trennung zwischen der Hierarchie und den Gläubigen, als wenn der Glaube den einen mehr und anders zukäme als den anderen.

Das gilt dann aber auch für das spezifische Sensorium, für den geistigen Instinkt oder für das gläubige Urteilsvermögen, das ein gelebter, in der Liebe fruchtbar werdender Glaube aufgrund der *conspiratio* des Heiligen Geistes mit dem Menschengeiste schafft, weshalb man immer gesehen hat, daß das Urteil schlichter glaubender Menschen treffsicherer sein kann als die Kunst der Theologen. Wo sich aber dieses Urteilsvermögen der Gläubigen zu einem (moralischen) Gesamturteil verbindet, wo also der Glaubenssinn der einzelnen zu einem Gesamturteil zusammenwächst, entsteht ein Glaubenszeugnis, das als Gesamtausdruck des Kirchenglaubens anzuerkennen ist und das in den

Stand eines Kriteriums und einer Regel des Glaubens überhaupt rückt. Folgerichtig hat man deshalb dem sensus oder consensus der Gläubigen auch den Charakter der Untrüglichkeit und der Unfehlbarkeit zuerkannt, und dies nicht nur in bezug auf das irrtumsfreie Hören und Annehmen des Glaubens (*in credendo,* wie man sagte), sondern auch in der Bezeugung, Geltendmachung und Vermittlung des Glaubens, die ja aus einem dynamischen Glaubensbegriff nicht zu eliminieren ist. So sind die Gläubigen in vielerlei Hinsicht auch Lehrende des Glaubens, was das Zweite Vatikanum in einer starken Aussage so unterstreicht, daß es sie als »gültige Verkünder des Glaubens«[35] anerkennt und ihnen einen Anteil »am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amte Christi« zuspricht, dies freilich »auf ihre Weise«[36] und nicht auf die Weise des Amtes.

Hier wird dann allerdings das sich schon immer ankündigende Problem augenfällig, das sich in der Frage zuspitzt: Wie ist das Verhältnis der beiden Organe, des Lehr- und des Glaubenskörpers, zueinander zu denken? Handelt es sich um eine restlose Einheit, um eine Natursynthese beider, die schließlich das Lehramt in den Gläubigen aufgehen lassen müßte? Oder handelt es sich zuletzt doch um eine Trennung in Befehlende und Untergebene, die durch alle positiven Gedanken über den Glaubenssinn und das Glaubenszeugnis der Laien nicht aufgehoben, allenfalls etwas gemildert werden könnte, indem die Zeugenschaft der Laien als Dependence oder Annex des Lehramtes anerkannt wird?

Beide Lösungen würden der objektiv durch Christus im Heiligen Geist gegründeten und subjektiv (d. h. von seiten der Gläubigen) im Glauben verbundenen Gemeinschaft widersprechen. Es ist vielmehr an ein organisches Wechselverhältnis zu denken, an eine Bezogenheit zweier verschiedener Vermögen, die im Zusammenwirken eine höhere Ordnung und Einheit verwirklichen (weil eine differenzierte Einheit immer eine höhere ist).

Dabei kann natürlich die Vollmacht, die Autorität, die Weisungsbefugnis des Lehramtes, die mit einem besonderen Amtscharisma verbunden ist, bei der Weiterführung des Mittlertums Jesu Christi im Wort und in der Botschaft nicht außer acht gelassen werden, ebensowenig wie das damit verbundene Glaubenszeugnis, das im Entscheidungsfall feststellenden, urteilenden und richtenden Charakter annimmt. Darin steht das Glaubenszeugnis des Lehramtes dem Zeugnis der Laien gegenüber und ist ihm überhoben. Dennoch ist es von diesem nicht getrennt, wie dadurch die Zeugenschaft der Laien auch nicht degradiert wird; denn es ist zu bedenken, daß die Amtsträger als Getaufte und Gläubige Anteil an demselben Glauben und Glaubenssinn

35 Ebd., 35.

36 Ebd., 31.

haben, welcher der ganzen Kirche und damit allen Gläubigen geschenkt ist. Schon hier läßt sich erkennen, daß das Glaubenszeugnis beider sich nicht im Inhalt und im Wesen unterscheidet, sondern nur auf einer je anderen Ebene steht und in einer anderen Dimension verläuft: Es vollzieht sich bei den Laien auf der Ebene des Lebens, bei den Amtsträgern eben auf der Ebene des Amtlichen, des Autoritativen und rechtlich Verpflichtenden (das freilich immer auch mit dem Lebensmäßigen verbunden sein soll).

Weil damit dem Amt vor allem bei der ersten Vermittlung des Glaubens in einer missionarischen Kirche das Vorangehen im Glauben eignet, das sich auch in der weitergehenden Verkündigung durchhalten wird, könnte man zu der Meinung gelangen, daß Glaube und Glaubenssinn der Gläubigen allein aus dem Amt abzuleiten seien und ihnen keine Eigenständigkeit zukomme. Dann wäre z. B. der consensus der Gläubigen beim Ergehen eines »neuen« Dogmas nur eine gewisse Verstärkung und Resonanz der Verkündigung des Lehramtes. Daß dem nicht so ist, zeigt schon die Erfahrungstatsache, daß bei den letzten beiden Definitionen (Unbefleckte Empfängnis und Aufnahme Mariens in den Himmel) der höchste Träger des Lehramtes die Bischöfe nach dem diesbezüglichen Glaubensstand »ihres Klerus und ihres Volkes«[37] befragte. Darin findet aber die grundsätzliche Ordnung ihren Ausdruck, nach der dem Glaubenszeugnis des sensus fidelium eine relativ eigenständige Bedeutung als Erkundungsmittel für die lebendige Tradition der Kirche zukommt. Die relative Eigenständigkeit resultiert zuletzt aus der Glaubenstatsache, daß die durch die Taufe in den »Leib Christi« und in die »Wohnung Gottes im Geist« (vgl. Eph 2,22) aufgenommenen Gläubigen nun auch vom Pneuma unmittelbar belebt und erfüllt werden, so daß ihr Zeugnis nicht mehr nur ein bloßer Reflex des Lehramtes ist. Letztlich aber bleibt das Zeugnis der Gläubigen aber doch ein *relativ* selbständiges, weil es am Lehramt seine definitive Ausrichtung, seine Bestimmtheit und Festigkeit gewinnt. Das Wechselverhältnis, das den Gläubigen ihre unverwechselbare und unersetzliche Bedeutung im Ganzen der *Communio* beläßt, stellt sich als eine »Conspiratio« beider Organe, als ein »zweifaches und doch einziges Zeugnis« dar: Die beiden Organe »erläutern [ergänzen] einander und dürfen niemals voneinander getrennt werden«[38].

3. Gabe und Auftrag

Trotz dieser hohen Qualifikation und Bedeutung, die dem sensus fidelium und damit auch den Gläubigen im Leben der Kirche eingeräumt wird,

37 Pius IX., Enzyklika »Ubi primum« vom 2. 2. 1849; Pius XII.: »Deiparae Virginis« vom 1. 5. 1946.

38 J. H. Newman, Über das Zeugnis der Laien, S. 268.

bemerkt Y. Congar einmal (mehr beiläufig), daß man dem Glaubenssinn nicht »zu viel zuschreiben«[39] solle. Er meint das aber nicht vom Wesen und der inneren geistigen Form dieses Sinnes, sondern von seinem konkreten Ausdruck und seiner tatsächlichen Verwirklichung. Diese kann nämlich durchaus hinter seiner gottgewollten Gestalt und Bestimmung zurückbleiben. Es gibt keine göttliche Gabe, die in der Hand des Menschen nicht verunstaltet werden könnte. So kann das Sakrament der Kirche verungültigt und unfruchtbar gemacht und das Wort der Botschaft vom Prediger verfälscht werden. Wenn deshalb zuvor gesagt wurde, daß im Arianismusstreit die lehrende Kirche der Bischöfe versagte, so ist ein solches Versagen in den Fährnissen der Geschichte auch auf seiten des »gläubigen Volkes« festzustellen (etwa in der Reformation). Im Hinblick auf die Gegenwart, in der sich solche Fehlentwicklungen auch abzeichnen, ist deshalb schon erwogen worden, den Begriff des sensus fidelium zurücktreten zu lassen und an seine Stelle den des *sensus fidei* zu setzen. Dieser meint den objektiven Gehalt und inneren Geist des Glaubens, der den Gläubigen nicht einfach eingesenkt ist, sondern ihnen vorgegeben bleibt und dem sie sich anschließen müssen.

Aber die Tatsache einer besonderen Geistwirkung im Gläubigen, die zur Ausprägung eines inneren Instinktes und einer Befähigung zur Glaubensbezeugung führt, kann man nicht verleugnen oder durch etwas anderes ersetzen wollen. Man muß nur im Blick auf reale Fehlentwicklungen im Leben der Kirchenglieder schärfer unterscheiden. Dann läßt sich feststellen: Der Glaubenssinn ist nicht identisch mit der »öffentlichen Meinung« in der Kirche, die heute im Zeitalter der Massenmedien ähnlich verführbar ist wie die in der Gesellschaft. Darum ist der Glaubenssinn auch nicht mit den beherrschenden Trends in der Theologie und im christlichen Denken gleichzusetzen. Er resultiert deshalb ebenfalls nicht aus Mehrheitsbeschlüssen oder demoskopisch ermittelten Zahlenwerten. Es handelt sich – hier tritt die Sprache auf der Stelle – um die Urteils- und Zeugnisfähigkeit eben der Glaubenden, der sich der Wirklichkeit Christi und seines Geistes Öffnenden, der bewußt in der Gemeinschaft der Kirche Lebenden, welche der Leib Christi und der einzigartige Ort der Gegenwart des Geistes ist. Die einer nur privaten Gläubigkeit Anhängenden, diejenigen, die einen *christianismus vagus* vertreten oder die nur zu einer Teilidentifikation mit der Kirche bereit sind, können den sensus fidelium nicht realisieren. Das ist keine Folgerung eines elitären Denkens (das im Bereich der Gnade keinen Platz hat), sondern eine nüchterne Ableitung aus dem Wesen des Glaubens.

Dieser Glaube ist das Feststehen in der Wahrheit Jesu Christi, das Anhangen an seinem Wort und an seiner Person, das Ergreifen und Ergriffen-

39 Der Laie, S. 469f.

werden von dem, der »der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6) ist. Es ist verständlich, daß nur ein solch wahrer, lebendiger und verinnerlichter Glaube (mag er immer auch ein noch weiter zu erstrebendes und zu befestigendes Gut sein) zu jener Reife, jenem geistigen Spürsinn und jener Urteilskraft gedeihen kann, die im sensus fidelium beschlossen ist.

Zu dieser Blüte und Frucht kann der Glaube aber nur gelangen, wenn er sich in der Gemeinde der Glaubenden vollzieht. Der Glaube ist von seiner Wurzel her lebensmäßig auf die Gemeinschaft der Kirche angelegt, weshalb auch das fundamentale Sakrament des Glaubens, die Taufe, zugleich die Aufnahme in die Kirche erbringt; denn der Glaube ist von seinem Wesen her die Preisgabe des Eigen-Sinnes und die Wandlung in den Sinn Christi, welcher in der Gemeinde wirklich ist. Im besonderen ist der spezifische Glaubenssinn, der mit dem sensus fidelium gemeint ist, nicht Ergebnis und Frucht des einzelnen und seines Bemühens. Es ist vielmehr der Gesamtsinn der Gläubigen, der aus der lebendigen Kommunikation und Konspiration aller Glaubenden wie auch aus dem Zusammenklang aller Organe entsteht, vor allem aus dem Zusammenstimmen zwischen den Hirten und den Gläubigen. Als das Gesamtbewußtsein der Kirche empfängt der Glaubenssinn seinen Ursprung, seine Urteils- und Zeugniskraft nur im Medium der Kirche, in ihrem Gesamtleben. Nur weil er aus dem Einklang einer Gemeinschaft kommt, kann er auch der tieferen Einigung dienen, aber auch ein starkes Zeugnis der Einheit in der Wahrheit vor der Welt darbieten.

Unter der heutigen Konstellation ist die Erinnerung nicht unangebracht, daß die gemeinte Wahrheit, der der Glaubenssinn letztlich dient, eine inhaltlich bestimmte, mit objektivem Gehalt erfüllte Wahrheit ist, daß sie also auch den Lehrglauben umfaßt und nicht ein menschliches Solidaritätsgefühl meint oder eine pietistische Erbaulichkeit.

Wenn so von den Voraussetzungen und Bedingungen für das Wachsen und Erstarken des Glaubenssinnes gesprochen wird, so geschieht das nicht zum Zweck der Absonderung und des Ausschlusses bestimmter Christen aus dieser Zeugenschaft, sondern zur Weckung der Verantwortung und zur Kenntlichmachung des Auftrages, der an alle geht. Der Glaubenssinn ist keine verfügbare Habe und kein fester Besitz, sondern ein lebendiges Vermögen, das nur im lebendigen Vollzug gebildet und erhalten werden kann. In diesen Vollzug gehören auch die Äußerungen des Herzens, der Frömmigkeit und des im Gebet gelebten Glaubens hinein. Weil der Glaubenssinn keine bloß intellektuelle Fähigkeit ist, sondern die Frucht einer gesamtmenschlichen Glaubenshaltung, weil er nach Möhler »das in den Herzen der Gläubigen lebende Wort« ist, muß er auch von der Kraft der Herzen getragen sein.

Das pilgernde Volk Gottes und Gott, der sein Volk besucht

Von Lucjan Balter SAC

Die Geschichte der Kirche zeigt, daß die Christen immer wieder zu den heiligen Stätten pilgerten. Das erste und bedeutendste Wallfahrtsziel war das Heilige Land: Bethlehem, Nazareth, Jerusalem usw. An zweiter Stelle stehen schon früh die Gräber der Apostel: in Rom, in Compostela und seit dem XII. Jahrhundert in Trier. Später kamen dazu die Orte, die durch das Blut der Märtyrer ausgezeichnet waren. Nicht zuletzt zogen bereits im Mittelalter Marienheiligtümer mehr und mehr Pilger an. Gerade sie üben bis heute auf das katholische Volk eine starke Anziehungskraft aus.[1]

Zu diesen Pilgerfahrten im engeren Sinne kommt in unserem Jahrhundert ein anderes Phänomen. Es kann mit dem Stichwort »Grand Retour« bezeichnet werden. In den Jahren 1943-1948 wurde das Gnadenbild von Boulogne unter dem Titel »Notre Dame du Grand Retour« durch ganz Frankreich geführt, junge Leute trugen es von einer Pfarrei zur anderen. Diese symbolische Handlung sollte ein Zeichen sein für die religiöse Neubesinnung des Landes. Tatsächlich fanden auch zahlreiche Gläubige zu Christus zurück.[2]

Am 13. Mai 1947 begann ein ähnlicher Zug der Muttergottesstatuen von Fatima durch solche Länder wie Kongo, Abessinien, Ägypten, Japan, Ceylon, Indien, die Philippinen, Australien, Brasilien usw. Es sammelten sich immer große Menschenmengen an, um Maria zu verehren. Gleichzeitig organisierte man in den verschiedenen Ländern nationale »Pilgerfahrten« (Mariä Heimsuchung) der Mutter Gottes. So begann auch in Polen im Jahre 1957 der große »Umzug der tausend Jahre Christentum« mit dem Bild der Madonna von Tschenstochau. Dieses Ereignis umfaßte das ganze Land und dauert bis heute. Mit seinem einzigartigen und tiefgreifenden Erfolg überstieg aber diese Jubiläumswallfahrt Mariens alle Erwartungen der Initiatoren dieser Idee.[3]

---

1 Vgl. Franz Courth, Wallfahrten zu Maria. In: W. Beinert/H. Petri (Hrsg.), Handbuch der Marienkunde. Regensburg 1984, S. 506-527.

2 Vgl. Lucjan Balter, Maria und das pilgernde Volk Gottes. Theologische Begründung der Pilgerschaft Mariens in Bildern und Statuen, Collectanea Theologica 52 (1982) fasc. specialis, S. 89-114.

3 Vgl. Boleslaw Pylak, Teologiczno-duszpasterskie założenia peregrynacji obrazu Matki Bozej Jasnogórskiej (Theologisch-pastorale Voraussetzungen der Pilgerschaft des Bildes der Mutter Gottes von Tschenstochau), Homo Dei 41 (1972), S. 13-20.

In diesem Beitrag geht es um eine theologische Reflexion über diese beiden Formen von Volksfrömmigkeit, nämlich die Wallfahrt im eigentlichen Sinne und die »Grand Retour« als eine ihr zugeordnete Ausdrucksform.

Kirche unterwegs

Alle Menschen, die hier auf Erden leben, sind unterwegs zur endgültigen Vollendung in Christus. Diese Wahrheit wurde vom II. Vatikanischen Konzil stark betont.[4] Mehr noch: In den Konzilstexten wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die ganze Kirche Christi, solange sie hier auf Erden in Pilgerschaft *fern vom Herrn lebt,* sich in der Fremde weiß, »so daß sie sucht und sinnt nach dem, was oben ist, wo Christus zur Rechten des Vaters sitzt, wo das Leben der Kirche mit Christus in Gott verborgen ist, bis sie mit ihrem Bräutigam vereint in Herrlichkeit erscheint« *(Lumen gentium,* LG 6).

Man kann schon hier die Frage stellen, warum diese Vorstellung von der pilgernden Kirche, die »fern vom Herrn lebt«, vom Konzil so sehr betont wurde. Die Kirche ist doch immer die bleibende Wirklichkeit, die in Wort und Tat Jesus Christus selbst vergegenwärtigt. Das Konzil selbst lehrt, daß »die Kirche . . . ja in Christus gleichsam das Sakrament [ist], das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1). Und noch mehr: Sie ist das »allumfassende Heilssakrament« (LG 48; *Gaudium et spes,* GS 45), das bedeutet, sie ist nicht nur das Zeichen, sondern auch der Ort der immerwährenden und wirkenden Gegenwart Gottes. Warum also sagt das Vaticanum II, daß diese Kirche »fern vom Herrn lebt«?

Eine richtige Antwort auf diese Frage fordert eine weitere Analyse der Konzilstexte. Das Konzil stellt nämlich fest, daß wir Christen, die wir in der Kirche mit Christus verbunden und mit dem Heiligen Geist gezeichnet sind, wahrhaft Kinder Gottes heißen und es sind. Aber – wie der hl. Paulus schon gesagt hat: »Solange wir im Leibe sind, pilgern wir ferne vom Herrn« (2 Kor 5,6). Paulinisches Gedankengut aufgreifend, paraphrasiert das Konzil: »Im Besitz der Erstlinge des Geistes seufzen wir in uns und wünschen, mit Christus zu sein« (LG 48).

Diese Hauptidee weiterführend, spricht das Konzil über die Kirche, die kraft der Heiligkeit Gottes selbst heilig ist, aber nicht frei von Sünde: Sie umfaßt die Sünder in ihrem Schoß. »Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und der Erneuerung« (LG 8). Im Konzilstext wurde auch der hl. Augustinus angeführt: »Die Kirche schreitet zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen

4 Vgl. LG 9,48; GS 40.

Gottes auf ihrem Pilgerweg dahin.«[5] Die Kirche ist also ein Volk von »Pilgern« *(viatorum)*, die die »künftige Stadt« suchen. Gleichzeitig wird sie als der verläßlichste Weg angesehen, auf dem die Gläubigen »durch die irdischen Wechselfälle hindurch zur vollkommenen Vereinigung mit Christus, nämlich zur Heiligkeit, kommen können« (LG 50).

Bedeutung der Wallfahrten

Wenn also die »irdische Kirche« eine Gemeinschaft jener »Wanderer« ist, die zum himmlischen Vaterland pilgern, so zeigen Wallfahrten der Gläubigen in erkennbarer Weise die eigentliche Natur der Kirche auf, nämlich die Pilgernatur. Denn in den Pilgern wird die Kirche als das durch die Zeit wandernde Volk Gottes offenbar. Diese Gestalt der Kirche aktualisiert sich besonders zeichenhaft in der »wandernden Gemeinschaft« der Gläubigen. Daher stellen die Pilgerfahrten, die in diesem Sinn verstanden und in diesem Sinn auch organisiert werden, nicht nur ein »Symbol des christlichen Lebens« dar, sondern sie sind ein »Zeichen der Kirche«, die hin zur jenseitigen Seligkeit aufbricht. So betrachtet, wird jede Pilgerfahrt von ihrem Wesen her ein Ereignis, in dem die Kirche als pilgerndes Gottesvolk genau zum Ausdruck kommt.

Gleichwohl gehören Pilgerfahrten als solche nicht zwingend zur Kirche Christi. Es sind Phänomene, die im Laufe der Geschichte immer wieder aufgetreten sind. Sie haben in den verschiedenen Religionen der Welt Bedeutung. Überall pilgerten und pilgern noch heute die Menschen zu ihren Kultstätten. Sie suchen ihre Heiligtümer auf, um damit ihrer eigenen Sehnsucht nach dem Schöpfer des Alls – nach dem lebendigen Gott – Ausdruck zu geben. Man kann deswegen mit J. Ablewicz feststellen: »Die Tatsache, daß in vielen verschiedenen Religionen Pilgerfahrten aufscheinen, drückt das allgemeine Bewußtsein des Menschen aus, daß das Menschenleben eine Wanderung zu einer anderen, besseren Wirklichkeit ist.«[6]

Die Kirche Christi, die in eigener Weise der Nachfolger des alttestamentlichen Volkes Gottes ist, geht weiter, aber schon mit Christus, denselben Weg zum verheißenen Land. Die Menschen des Alten Bundes, die Israeliten, die sich dazu bekannten, Fremde und Gäste auf Erden zu sein (vgl. Hebr. 11,13; 1 Petr 2,11), pilgerten Jahrhunderte hindurch zu zahlreichen Heiligtümern, bevor für sie der Tempel von Jerusalem zum Ziel ihrer Wallfahrt wurde. Eben dorthin, nach Jerusalem, mußte von da an jeder Erwachsene nach dem

5 De civitate Dei XVIII, 51,2; PL 41,614.

6 Pielgrzymka jako znak święty (Die Pilgerschaft als heiliges Zeichen), Ateneum Kapłańskie 83 (1974), S. 58-73 (hier S. 73).

Gesetz des Mose dreimal im Jahr pilgern (vgl. Ex 23,14-17; 34,18-23). Tatsächlich zogen die Israeliten aus ganz Palästina und der Diaspora zum Tempel des Herrn, der als ein Symbol der ewigen Heimat bezeichnet wurde. Die Gefühle der pilgernden Israeliten wurden am eindrucksvollsten in den Psalmen, den sogenannten Wallfahrtsliedern, ausgedrückt (vgl. Ps 120-134). Aus diesen Psalmen geht vor allem die Liebe zum Gotteshaus und zur Heiligen Stadt hervor. Aus der Teilnahme an den gemeinsamen liturgischen Feierlichkeiten und aus der Verwirklichung der Gemeinschaft erwuchsen Glaube, Lobpreis und Freude.

Auch Christus hielt sich an dieses Gesetz und pilgerte – wie dies die Evangelien berichten[7] – nach Jerusalem, zunächst mit seinen Eltern, dann mit seinen Jüngern. Dem Beispiel ihres Meisters folgend, übernahm auch die Kirche Christi diesen Brauch, diese Pilgerschaft zu den Heiligtümern.

Die äußere Form und die Gestaltung von Pilgerfahrten haben sich im Laufe der Zeit sehr verändert, ebenso auch das Phänomen selbst, das vieldimensional und komplex erscheint. Jede echte Pilgerfahrt ist von ihrer Natur her ein Zeugnis des Glaubens und der Liebe zu Gott. Dies äußert sich in einer Atmosphäre der Andacht, in einem vertieften Beten und im geduldigen Ertragen aller Strapazen und Unbequemlichkeiten der Pilgerreise. Die Pilger selbst sind aber auch nur Menschen, schwache Menschen. Die Wallfahrt gibt in vielen Fällen Anlaß dazu, daß menschliche Schwächen und Fehler erst unterwegs zum Vorschein kommen und dem Pilger bewußt werden. Wie im Leben der Kirche wandern im Volk Gottes die Heiligen und die Sünder nebeneinander, Heiligkeit und Sünde existieren miteinander.

In der Kirche von heute hat die Gruppe der Pilger die große Chance, eine volle, eine einzigartige und natürliche Gemeinschaft zu bilden, die sich im Glauben und aus dem Glauben heraus verbunden weiß. Die Wallfahrt ist eine Synthese von vielen Faktoren: der Exerzitien unterwegs, des Gemeinschaftsgebetes und der Kontemplation. Sie ist eine Miniatur des Lebens, eine Schule des Lebens, ein Training, eine Prüfung. Vor allem ist sie aber ein freies und bereitwilliges »Gehen« des Menschen zu Gott, das mit dem Entgegengehen Gottes zu den Menschen belohnt wird.

---

7 Vgl. Lk 2,41ff.; Joh 2,13; 5,1; 7,14; 10,22f.; 12,12.

Diasporawallfahrt

Ein Beitrag zu einer erneuerten Volksfrömmigkeit in der DDR

Von Bernhard Ollmert

Wer, wie ich es tat, in der Diaspora aufwächst, kennt das gespaltene Verhältnis zu dem Ausdruck christlichen Glaubens, der allgemein als »Volksfrömmigkeit« bezeichnet wird. Ja, gerade die Kenntnis dieses Begriffs verrät eigentlich schon, daß der Christ nicht in und aus ihr lebt. Zwar kannten auch wir die Andachtsfrömmigkeit, Heiligenverehrung und Wallfahrtspraxis, doch selten gelang es der Kirche der Diaspora, auf Dauer damit alle Altersgruppen und Berufe über mehrere Generationen anzusprechen und ihnen diese Formen zur Selbstverständlichkeit werden zu lassen. Damit fehlte das nötige, unproblematische Fluidum, der Boden einer stabilen, lebendigen Volksfrömmigkeit. Der katholische Christ in der DDR lebt ja, wenn er nicht im Eichsfeld oder der Oberlausitz geboren ist, in der Diaspora und ist Umsiedler oder Nachkomme von Umsiedlern. Selbstverständlich ist heute aber nur wenigen Christen die Volksfrömmigkeit ihrer verlassenen oder ursprünglichen Heimat geblieben. Welcher Teil Europas blieb von der Krise der Volksfrömmigkeit überhaupt verschont?

Sicherlich nicht – wie oft angenommen – unser Nachbar, das katholische Polen! Zweimal durfte ich an der Fußwallfahrt von Warschau nach Częstochau teilnehmen und erleben, wie jüngere und ältere Christen miteinander im Gespräch und ein Volk auf dem Weg waren. Nicht jeder Brauch war jedem zugänglich. Doch wie man Brot und Wasser teilte, so teilte man auch seinen Glauben, ohne hinterher weniger zu besitzen. Das Ganze nicht ohne Anstrengung, aber gerade so spürten wir manch eine Ermutigung.

1981 beschloß ich, einem Exerzitiengedanken folgend, in unserem Land eine längere Fußwallfahrt zu unternehmen. Zielpunkt sollte Bergen auf der Insel Rügen sein. Am letzten Sonntag im August wallfahren die Gemeinden der Dekanate Demmin, Greifswald und Stralsund nach Bergen zur evangelischen Marienkirche, die an diesem Tag in brüderlicher Weise zur Verfügung gestellt wird. Mit einer kleinen Jugendgruppe aus der Gemeinde Corpus Christi in Berlin begann alles. Im nächsten Jahr waren es dann drei Gruppen aus Potsdam, Babelsberg und Berlin. Im selben Jahr entstand die nun ebenfalls jährlich stattfindende Fußwallfahrt von Magdeburg zum Klüs'chen Hagis im katholischen Eichsfeld. Seit 1983 wallfahren je eine Gruppe aus Potsdam und Berlin, nun allerdings nur alle zwei Jahre nach Bergen, weil die Marienwallfahrt – eine Schwunderscheinung der Diaspora – nicht mehr in jedem Jahr stattfindet. Was als Mangel hätte empfunden werden können,

führte zu dem Entschluß, unsere Diaspora auch in anderer Richtung zu durchstreifen und in den Zwischenjahren Orte wie Rostock, Schwerin, in diesem Jahr Dresden mit seinem Katholikentreffen anzustreben.

Hier ist ein Unterschied zum herkömmlichen Wallfahrtsgedanken: Nicht der Wallfahrtsort, sondern der Weg bestimmte uns, dies aber nicht als Prinzip, sondern eher in Anerkennung unserer kirchlichen Situation. Wichtig waren uns von Anfang an nicht nur die persönliche Stärkung und die eigenen Anliegen. Wir wollten uns einüben in christliches Leben als Sein für andere und uns einlassen auf den proexistenten österlichen Christus, der seinen Jüngern immer schon vorausgeht (Mk 16, 7, Mt 28, 7, 10, vgl. Joh 20, 14, 21, 4). Das bedeutete für uns, *unseren* Weg mit *dem* »Weg« (Joh 14,6) in Verbindung zu bringen, indem wir die Mühen und Anstrengungen des Fußmarsches zusammen mit den Nöten und Anliegen der Diasporachristen im Gebet dem Herrn empfahlen. Dies sollte aber in aller Bescheidenheit und ohne Aufdringlichkeit geschehen, da wir uns von unseren Gastgebern selbst immer wieder reich beschenkt sahen. Man teilte uns mit, unter welchen Bedingungen, mit welchem Preis und unter welchen Anstrengungen besonders auf den Dörfern und den winzigen Außenstationen christliches Leben sich erhält. Nicht wenige Christen freuten sich über unseren Besuch und den gemeinsamen Gottesdienst; eine Freude, die wir selbst mit auf den Weg nahmen. Kamen wir zwar selbst aus Diasporagemeinden, so kannten doch die wenigsten unter uns so extreme Bedingungen wie weite Wege zum Gottesdienst oder das Alleinsein in seiner Altersgruppe am Wohnort. – Einige Priester leiden sehr unter den zurückgegangenen Zahlen der Gläubigen, viele Außenstationen mußten geschlossen werden. Junge Christen ziehen weg in größere Städte, Gläubige der zweiten Generation der nach dem Krieg zugezogenen Umsiedler werden lau, die dritte Generation bleibt ganz weg. In einigen ländlichen Gegenden macht sich die Kulturlosigkeit besonders stark bemerkbar.

Wir hören zu, stellen Fragen, versuchen uns hineinzudenken. In den Fürbitten der hl. Messe oder des Abendgebetes, die frei gesprochen werden, taucht manche Not noch einmal auf, wie »Weizenkörner«, die schon in den Boden gefallen sind (Joh 12,24). Hinein in das Gebet geben wir auch den Verzicht auf Nikotin, Alkohol, Eis; besuchen keine Gaststätten; leben bewußt einfach, ernähren uns hauptsächlich von Kaltverpflegung; reißen kein Obst von den Bäumen, springen auch nicht in jedes Gewässer, an dem wir vorbeikommen. Wir suchen die Gemeinschaft, lassen aber auch Raum für den einzelnen.

Ein Wallfahrtstag beginnt mit der Eucharistiefeier. Wir gehen einen Weg gegen unsere eigene Vergeßlichkeit. In der Gedächtnisfeier des Herrn erinnern uns Wort und Brot an den, der uns alles gibt, was wir brauchen. Eine kurze Predigt führt in die Gedanken des Tages ein. Das Evangelium, die

Lesung begleiten uns auch auf dem Weg, regen an zur Lebensbetrachtung, werfen Fragen auf, die einzeln oder mit der Gruppe besprochen werden. Die Statio unterwegs knüpft an den morgendlichen Gottesdienst an. In Gesprächsrunden anläßlich einer Rast werden Fragen gesammelt und versuchen wir, über unseren Glauben zu sprechen. Weg und Landschaften ändern sich und bieten uns zusätzliche Bilder an, predigen auf ihre Weise, bringen uns das Evangelium selbst näher. – Was sagt uns diese Windmühle dort? Standfestigkeit und Beweglichkeit zugleich. Dem Wind die Flügel entgegenhalten. Die vom Evangelium her geschaute Welt lehrt uns, wie wir uns verstehen können, als würde wieder erkenntlich, daß sich die Welt dem Wort verdankt. Je weiter der Weg geht, um so wichtiger wird den Wallfahrern die Stille. Wir gehen und schweigen eine lange Zeit und sind doch nicht allein.

Einige beten jetzt auch den Rosenkranz oder das Christusgebet; die meisten müssen darin eingeführt werden.

Durch Wallfahrten wird man kein Heiliger (vgl. schon die Kirchenväter), doch können sie uns Anstöße geben, das Ganze unseres christlichen Lebens zu suchen. Wie wichtig ist es für uns, neu in Bewegung zu kommen, die Richtung zu überprüfen, auf die hin wir unterwegs sind. Christliches Leben heißt, immer neu aufzubrechen. Auch unser Leben ist ein Weg. Alle Verwirklichung, auch die christliche, geschieht schrittweise. Ohne daß wir das eine Bein vor das andere setzen, ohne die Selbstverständlichkeit des nächsten Schrittes ist keine Ankunft möglich. Was aber ist, wenn der Weg steinig ist, jeder einzelne Schritt schmerzt? Wir wallfahren nicht allein durchs Leben, nie müssen wir Wegbegleitung als störend empfinden. Hilfe wird uns gewährt und gewähren wir anderen, weil der Weg uns aufmerksam macht.

Die Mahlzeiten, sind sie auch einfach, werden zum gegenseitigen Geschenk. Weiterreichen von Brot und Tee, Teilen von Lachen und Müdigkeit. Der Gesang muntert an mancher Stelle auf. Geistliche und Volkslieder, und immer wieder die Gesänge aus Taizé. Taucht irgendwo am Horizont eine Kirchturmspitze auf oder kommen wir an einer Kirche oder an einem Friedhof vorbei, so bleiben wir stehen. Wir singen ein Lied oder sprechen ein Gebet. Nicht alle Kirchen sind gut erhalten, manche sieht sehr angegriffen aus. Neben dem erlebten »wandernden Gottesvolk« werden uns die Kirchen zum Bild für Kirche. Manche Kirche betreten wir: Rast, Kühle, Bitte, Dank, gemeinsamer Gesang, Stärkung, Verweilen, bildhafte Anregung. Ein Kirchlein sieht halb verfallen aus, doch die kleine Tür lädt ein zum Betreten. Wie überrascht uns das Innere! Ein schön geschmückter Altar, ein Raum, der zum Gebet bereitet, eine liebevolle Frau, die sich um alles kümmert. Die Frau des verstorbenen Pastors, die nun selbst zum Gottesdienst einlädt.

Am späten Nachmittag oder auch erst am Abend erreichen wir unser Tagesziel, meist ein Pfarrhaus, manchmal auch eine Scheune. Nicht selten sind wir zu Gast in einer evangelischen Gemeinde. In unserer Wallfahrts-

gruppe laufen einige evangelische Christen mit. Unter einigen Gemeinden vor Ort kommt es zu ökumenischen Treffen, brüderlichen Begegnungen, in denen wir uns gegenseitig bereichern, miteinander das Wort Gottes hören und gemeinsam beten. Der Kontakt unter den Christen der Diaspora ist unterschiedlich. Nicht immer ist erkannt, wie man sich gegenseitig stärken kann, ein gemeinsames Zeugnis möglich wird.

Die Abendgebete sind von allen geliebt und dauern oft länger an. Als sei die Müdigkeit verflogen, werden Bitten aneinandergereiht, Dankgebete gesprochen. Die Gesänge von Taizé helfen zur Sammlung und führen zur Mitte. Ein Wallfahrtstag geht zu Ende und schließlich auch die Wallfahrt selbst.

Der Wallfahrtsgottesdienst am Ende in Bergen (oder anderswo) ist für uns wahre Eucharistiefeier, unser Dank mündet in die große Gemeinschaft der Diasporawallfahrer, darunter nicht wenige bekannte Gesichter, liebe Gastgeber von unterwegs, nun als Marienwallfahrer vereint. Seit der Reformation zum erstenmal 1976 durfte in der Marienkirche katholischer Gottesdienst gefeiert werden. Die Wallfahrt nach Bergen löste damit die nach 1945 entstandene Frauenwallfahrt in die zu klein gewordene Kirche nach Sellin ab. Für die Wallfahrtsstunde am Nachmittag werden wir gebeten, das Programm zu gestalten. Wir erzählen von unterwegs, singen und beten gemeinsam und erleben, wie eine spürbare Gemeinschaft entsteht. In den letzten Tagen, eigentlich während der gesamten Wallfahrt, reden wir davon, wie es hinterher weitergehen kann. Jede Wallfahrt geht einmal zu Ende, wir aber wollen auf dem rechten Weg bleiben. Herkömmliche Formen einer Volksfrömmigkeit sterben dann nicht aus, wenn sie von Christen aller Generationen mit neuem Leben erfüllt werden, wenn das wandernde Gottesvolk auch in unserem Land sich immer neu zusammenfindet zum gemeinsamen Weg.

Das Laienapostolat

Von Jacques Maritain

I

1. Über die weltliche Sendung in der bürgerlichen Gesellschaft und über die Einführung dieser »christlichen Politik«, die ich angedeutet habe, werde ich hier nichts sagen. Von welch entscheidender Bedeutung diese weltliche Sendung ist, liegt auf der Hand. Was ich hier ausführe, hat es jedoch mit etwas anderem zu tun: mit der geistlichen Sendung der Laien in der Kirche. Denn ich möchte lieber von »geistlicher Sendung« als von »Apostolat« sprechen. Wie zutreffend der Ausdruck »Laienapostolat« auch sein mag, hat er doch etwas Zweideutiges und läuft Gefahr, einzig als Beteiligung der Laien an der Sendung der Hierarchie, am Apostolat des Klerus aufgefaßt zu werden.

Ich frage mich, ob nicht unter dem Druck der Umstände und der Bedürfnisse der Praxis seit etwa drei Jahrzehnten diese ganze Frage der Rolle der Laien im Leben des Mystischen Leibes allzu empirisch und in allzu einseitiger Sicht behandelt worden ist, statt daß man sie in ihrer ganzen Weite an und für sich hinreichend durchgedacht hat.

Zwar bin ich vieleicht schlecht informiert. Ich habe das Buch von Yves Congar über die Theologie des Laienstandes nicht gelesen. Ich habe jedoch viele Diskussionen über die Laien in der Kirche angehört und aus allen diesen Aussprachen den Eindruck gewonnen, daß wir einer Gesamtstudie über die Frage bedürften, worin nicht nur das Zeugnis und die geistliche Sendung (das apostolische Wirken) der Laien ins Auge gefaßt würden, sondern auch die Eigenart ihres inneren Lebens, ihrer geistlichen Prüfungen, ihres Betens (liturgisches und privates Gebet) und ihrer Hinbewegung zur Gottvereinigung und zur christlichen Vollkommenheit, auf die es ja vor allem ankommt, denn das Streben nach Vollkommenheit ist allen vorgeschrieben: *Estote perfecti* . . .

Lassen wir jedoch von dieser Abschweifung. Um auf das zurückzukommen, was ich weiter oben angedeutet habe: Mir scheint, man hat die Rolle der Laien von etwas offensichtlich Gutem und Notwendigem her gedacht, das jedoch nur einen Teil der Laien betrifft, nämlich die Katholische Aktion und ähnliche Organisationen, so daß man, ohne sich dessen immer klar bewußt zu werden, das Laienapostolat immer noch als eine Beteiligung am Apostolat des Klerus ansieht – eine Sicht, die man wohl immer mehr ausgeweitet hat (als ob sie schließlich die Gesamtheit der Laien betreffen könnte), die aber spezifisch die gleiche geblieben ist, und man sieht die Dinge immer noch vom gleichen Gesichtswinkel aus. Äußerstenfalls nähme man es für gegeben an, daß eine geistliche Sendung, ein Apostolat der Laien in nichts anderem bestehen könne als in einer Beteiligung an der Sendung und an dem Apostolat, die dem Klerus zu eigen sind, was darauf hinausliefe, daß man sich von der Sendung der Laien in der Kirche eine »klerikale« Auffassung machen würde.

Von daher erkläre ich mir, weshalb man heute so sehr und fast ausschließlich auf die

Organisationsfragen Gewicht legt (wovon man vielleicht bald ernüchtert sein wird), während manche tiefen Bedürfnisse der christlichen Seele ungestillt bleiben.

Man darf jedoch nicht vergessen, daß die vordringliche Aufgabe des Priesters nicht die ist, die Laien zu organisieren, sondern die, ihnen das Wort Gottes zu bringen. Auch ist nicht zu vergessen, daß eine Kohorte von Gefolgsleuten nie einen Geist geschaffen hat.

2. Selbstverständlich sind die Katholische Aktion und die vom Klerus organisierten analogen Gruppierungen notwendig; sie entsprechen einem dringlichen Bedürfnis der heutigen Zeit. Auch ich bekräftige ihre Notwendigkeit. Ich füge jedoch hinzu, daß sie nur einen Teil, einen Ausschnitt der christlichen Laien betreffen und eine gewisse besondere Sendung, die diesen als Hilfskräften des Klerus zukommt. Der betreffende Teil der Laien wird zu Tätigkeiten geführt, die, wenn ich so sagen darf, an den Saum der kirchlichen Hierarchie rühren und insofern über den gewöhnlichen Laienstand hinausgehen, weil sie eine Beteiligung am arteigenen Apostolat der Hierarchie und einen von der Hierarchie erhaltenen Auftrag in sich schließen. Und es ergibt sich daraus, daß man den Laienstand als ganzen und die geistliche Sendung, die er als solcher in der Kirche hat, nicht in dieser Sicht verstehen darf.

Somit ist in bezug auf den Laienstand zu unterscheiden zwischen der Arbeit, die im Mystischen Leib von einigen ausgeführt wird, die vom Klerus gesandt oder beauftragt und in einem gewissen Grad Hilfskräfte des Klerus sind, und der Arbeit, die im Mystischen Leib von denen geleistet wird, die vom Klerus keine Sendung, keinen Auftrag zu einer speziellen Tätigkeit erhalten haben, sondern einfach die große Masse des »gläubigen Volkes« bilden.

Zwar gibt es in dieser großen Menge weite Kreise, die ungläubig und mehr oder weniger, wenn nicht ganz entchristlicht sind. Doch sind darin auch wahrhaft gläubige, lebendige Kreise vorhanden, christliche Laien im echten Sinn, ein großes Volk, das vom Glauben beseelt und in die Lebensbetätigungen des Mystischen Leibes engagiert ist, die alle von der Gnade und der christlichen Liebe bestimmt werden.

Unabhängig von einer in bestimmten gegebenen Rahmen erfolgenden Beteiligung am arteigenen Apostolat der Hierarchie haben die christlichen Laien als solche ein Zeugnis abzulegen und in der Kirche eine geistliche Sendung zu erfüllen. Und diese Sendung kommt den gewöhnlichen christlichen Laien nicht dank einer besonderen Beauftragung durch die Hierarchie zu, sondern kraft ihrer Taufe und ihrer Firmung, mit anderen Worten kraft dessen, daß sie Glieder Christi sind.

II

3. Meines Erachtens sind im Zeugnis und in der geistlichen Sendung des gewöhnlichen Laien mehrere verschiedene Ebenen zu unterscheiden. Ich kann dazu nur einige äußerst unvollständige Gedanken vorlegen.

Eine sehr spezielle, jedoch kulturell sehr wichtige Ebene ist die des schöpferische Geistes und des Wortes, sagen wir allgemeiner des Zeugnisses, das sich intellektuell bekundet. Ich denke an die Menschen, aus denen sich die Intelligenzija zusammensetzt: Schriftsteller, Künstler, Dichter, Maler, Musiker, Philosophen, Gelehrte, und an das große Zeugnis, das von Chrétien de Troyes und von Dante bis zu Pascal, Zurbaran, Bach, Rouault reicht.

Hier sind die Begriffe »apostolische Tätigkeit«" oder »Laienapostolat« ganz und gar nicht am Platze. Unter den Männern, die eine so tiefe Wirkung ausgeübt haben wie Chateaubriand, Joseph de Maistre, Baudelaire, Verlaine, Tolstoi, Dostojewski, Léon Bloy, Péguy, Claudel, Bernanos, Papini, Chesterton oder T. S. Eliot, hatten einige Intentionen, die man als »apostolisch« bezeichnen kann, andere aber keineswegs. Auf alle Fälle hat sich jeder in seinem eigenen Namen, gemäß seiner persönlichen Inspiration und seiner persönlichen Erfahrung geäußert, ohne daß er von der Hierarchie eine Sendung oder einen Auftrag erhalten hatte. (Gerade darum gewann ihr Zeugnis eine solche Reichweite.) Und sie alle waren von Wesen aus unorganisierbar. Dennoch hatten sie auf die Geister einen viel tieferen Einfluß und trugen viel mehr dazu bei, sie zu Christus zurückzuführen, als manche Bataillone »christlicher Stoßtrupps«.

III

4. Christen wie die eben Genannten sind nur in kleiner Zahl vorhanden. Sie stehen sozusagen an der Spitze der gewöhnlichen Laien. Als Lebensbasis des christlichen Volkes braucht es vor allem die christliche Familie und die christliche Ehe. Man spricht überaus viel von der Ehe; meines Erachtens vergißt man dabei oft, gebührend auf der Wahrheit zu bestehen, die vom Evangelium her und im Blick auf das ewige Leben am wichtigsten ist, nämlich darauf, daß die Ehe eine heilige Gemeinschaft bildet, worin die Gatten einander behilflich sein müssen, nach christlicher Vollkommmenheit zu streben, und daß, inmitten der oft riesigen materiellen Probleme und allerlei Schwierigkeiten, die auf der Familiengemeinschaft lasten, deren Hauptaufgabe die ist, ihre Glieder in der persönlichen Heiligung zu fördern. Zwar gibt es nicht viele Verheiratete, die imstande sind, diese Wahrheit allem voranzusetzen. Und doch sind es sie, die durch ihr Leben und durch ihr bloßes Dasein das tiefste und strahlendste Zeugnis ablegen.

Gerade auf der Ebene der leiblichen Hingabe und der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes das Amt zu bezeugen, zu dem die Ehe und die Familiengemeinschaft im Blick auf das ewige Leben – das schon auf Erden beginnt –, berufen sind, das ist, wie ich glaube, die vorrangige Sendung, mit der allen Hindernissen zum Trotz die christlichen Laien als Christen, als wesentlicher Teil des Mystischen Leibes, vor allem betraut sind. Das ist eine Sendung, die man schon dadurch ausübt, daß man da ist, ein Zeugnis, das nicht in Worten erfolgt, sondern in die Tat und ins Leben umgesetzt ist, das Zeugnis derer, welche »die Wahrheit tun«. Sie »kommen zum Licht«, sagt das Evangelium, und damit bringen sie die anderen dazu, das Licht zu sehen. Von diesen christlichen Familien aus wird die Masse, falls sie gewonnen werden kann, nach und nach gewonnen mit Hilfe der Organisationen der Katholischen Aktion und – falls es sich um die Arbeiterwelt handelt – von Familien aus, welche die Hauptarbeit, die von missionarischen Gruppen wie der von P. Loew geleistet wird, unterstützen.

5. Eine betrübliche Erscheinung, über die mich meine eigene Lebenserfahrung ein wenig nachdenken ließ, besteht darin, daß die Kinder tief religiöser Eltern, obwohl sie eine christliche Erziehung erhalten haben, am Ende der Kindheit nur oberflächliche religiöse Gewohnheiten beibehalten oder sich gar entschieden gegen die Religion wenden. Im allgemeinen ist das bei den Familien der Fall, in denen die Eltern, wie

fromm sie auch in ihrem eigenen Leben sein mögen, ihren Kindern gegenüber nur wenig offen und mitteilsam sind, was das Seelische betrifft. Hingegen habe ich festgestellt, daß da, wo diese Offenheit und Kommunikation von Anfang an frei und ganz vorhanden ist, das genannte Abweichen nicht oder seltener eintritt. Meines Erachtens wäre es wichtig, die christlichen Eltern auf diesen Punkt aufmerksam zu machen.

In bezug auf die Erfahrung der Welt und der *facts of life* ist die Seelenwelt der Kinder durch einen unüberschreitbaren Abgrund von der Welt der Eltern getrennt, und diese Erwachsenenwelt ist für das Kind eine Welt unverständlicher, feindlicher, seltsamer Dunkelheiten. Das Kind wird nie in sie eindringen. Wenn es nämlich aus der Kindheitswelt hinaustritt, baut es sich nach und nach aufgrund seiner eigenen Erfahrungen und Reaktionen als Jugendlicher seine eigene Erwachsenenwelt. Somit ist anzunehmen, daß die Religion der Eltern mit deren eigener Welterfahrung im dunklen, feindlichen, fremden Universum, von dem ich eben sprach, einbeschlossen bleibt. Kein Wunder, daß das Kind, sobald es einmal die Schwelle zur Jugend überschritten hat, sich davon absetzt oder sich dagegen stellt.

Gerade das Seelische, das Religiöse, das geistliche Leben gehören aber (und viele Eltern begehen den Fehler, diesen Sachverhalt zu verkennen) nicht zu den *facts of life* und zu den Dingen der Welt. Aus einem schlimmen Mißverständnis, das auf Nachlässigkeit oder auf verkrampftes soziales Verhalten – Unempfindlichkeit oder ungerechtfertigter Schüchternheit – zurück geht, lassen christliche Eltern ihr religiöses Leben sich in einer Welt abschließen, die der der Kindheit fremd ist. Normalerweise und an und für sich gehören das Seelische, das Religiöse, das geistliche Leben zu einer Seelenwelt, die dem Erwachsenenalter und dem Kindesalter gemeinsam ist, so daß das Kind, nachdem es einmal die Schwelle zum Erwachsensein überschritten hat, in diesen Dingen in der gleichen Seelenwelt wie seine Eltern weiterleben und sich weiterentwickeln sollte. Hier wäre manches anzumerken. Zum einen, daß der himmlische Vater dermaßen transzendent ist, daß vor dieser Transzendenz und dem göttlichen Erbarmen Eltern und Kinder beinahe auf der gleichen Ebene stehen. Zum andern ist zu den Erwachsenen gesagt worden, daß sie, um gerettet zu werden, kleinen Kindern gleich werden müssen. Die der Kindheit eigene Intuität endlich läßt Kinder leicht Zugang finden zum kontemplativen Gebet, und in bezug auf die Glaubensgeheimnisse werden ihnen oft (ohne reflexe Verbegrifflichung) erstaunliche Erleuchtungen zuteil, um die Erwachsene sie beneiden können. Aus all dem ergibt sich, daß zwischen den Eltern und den Kindern nicht nur ein Austausch von Gedanken und Gefühlen, eine gegenseitige Offenheit und Kommunikation beständig weitergehen sollten, sondern daß im Streben nach Gottvereinigung und Vollkommenheit zwischen den Eltern und den Kindern eine gewisse – sonst nirgends mögliche – Gleichheit bestehen sollte.

Ich glaube, daß die Wahrheiten, auf die ich hier recht ungeschickt hinzuweisen versuchte, in allzuvielen christlichen Familien, selbst unter den besten, schrecklich außeracht gelassen worden sind. Ich begreife gut, daß die Aufgaben und Sorgen, die auf den Familienvätern und -müttern lasten und ihre Zeit verschlingen, es schwierig machen, diese Wahrheiten in die Praxis überzuführen, aber im Leben der Welt ist für den Christen alles schwer. Es stimmt auch, daß die große Masse für diese Wahrheiten kein Gehör hat. Doch in dem, was die Sendung der Laien in der Kirche wie das ganze

Wirken des Herrn Jesus unter den Menschen im allgemeinen betrifft, wird das Wichtigste von kleinen Herden begonnen und verbreitet sich dann nach und nach. Somit ist zunächst und vor allem erfordert, daß die betreffenden kleinen Herden nichts von dem vernachlässigen, was in bezug auf das gemeinsame Wohl der Kirche und die Ausbreitung des Gottesreiches von ihnen abhängt.

Ethnische Minderheiten – Ein Testfall der Entwicklungshilfe

Von Stephan Puhl

1. Das Dilemma des Minderheitenschutzes

Im Mai 1876 starb die letzte reinblütige Tasmanierin. Hundert Jahre später widmete die »Neue Zürcher Zeitung« dem Aussterben dieses Volkes einen Artikel und fragte, wie es zu dieser Ausrottung kommen konnte. Geschehen war – so lautete die Beurteilung damals – nur das übliche: Engländer vereinnahmten 1803 das herrenmenschenlose Niemandsland. Die Anzahl der Eingeborenen wurde auf rund 20 000 geschätzt. 1863 lebten noch sechs, 1876 war das Volk ausgestorben. Selbst den gutwilligen Eindringlingen fehlte die Fähigkeit, die Autochthonen zu begreifen. Ihre robuste Verständnislosigkeit und unbestreibare technische Überlegenheit führte, wie an manch anderer Stelle des Globus, dazu, daß ein ganzes Volk, sofern es nicht niedergemetzelt wurde, an Alkoholismus, Syphilis, Keuchhusten und Erkältungskrankheiten starb und im übrigen von einem elementaren Heimweh, gepaart mit einer existentiellen Hoffnungslosigkeit, dahingerafft wurde. Die Fakten sind bekannt, die Mechanismen sind von Historikern und Anthropologen untersucht. Aber auch hundert Jahre später, 1975, muß die »zivilisierte Welt« feststellen, daß der letzte Ureinwohner von Feuerland ausgestorben ist. Die Geschichte wiederholt sich; Erfahrungsstand und verbesserte Informationstechnik haben im Grunde am Verlaufsmuster beim Aufeinanderprall zweier verschiedener Kulturen nichts geändert.

Misereor finanziert vor allem in Asien hunderte von Programmen und Projekten für ethnische Minderheiten, bei denen es neben den üblichen wirtschaftlichen und sozialen Problemen vor allem um die Schwierigkeit geht, ob und wie es gelingen soll, ihre kulturelle Identiät als Gruppe zu bewahren und ihnen einen anerkannten Platz im Rahmen der nationalen Gesellschaft zu bereiten, in dem sie bislang nur als rückständige Gruppen diskriminiert und verachtet werden. Kirchliche Entwicklungsarbeit als Ausdruck christlicher Solidarität vollzieht sich immer im Rahmen der örtlichen Rechtsordnungen, hat diese zu respektieren, wenn auch freilich in Entwicklungsländern die Hoffnung noch nicht widerlegt ist, daß langfristig durch christliche Impulse in der Sozialarbeit und der Gesellschafts- und Entwicklungspolitik Wertordnungen und damit auch Rechtsvorstellungen beeinflußt werden können.

In einer von einer Unterkommission der UN-Menschenrechtskommission ausgearbeiteten Definition heißt es, Minderheitenschutz sei der Schutz von nicht herrschenden Gruppen, die wegen ihres gemeinsamen Wunsches auf Gleichbehandlung der Mehrheit ein bestimmtes Maß von Sonderbehandlung erfordern; die grundlegenden schutzwürdigen Eigenschaften seien Abstammung, Sprache und Religion. Nach dem Verständnis der Vereinten Nationen ist aber eine Minderheit nur dann schutzwürdig, wenn sie der Regierung ihres Staates ungeteilte Treue oder Loyalität entgegenbringt. Diese Loyalität ist zwar nicht ein juristisches Definitionsmerkmal, aber doch eine Vorbedingung für den Minderheitenschutz, wie er vom Völkerrecht gesehen wird. Aus der Sicht der Minderheiten ergibt sich hieraus ein doppeltes Dilemma:

1. Für die Angehörigen einer ethnischen Minderheit stellt sich die Frage, wie sie einer Regierung gegenüber ungeteilte Loyalität aufbringen sollen, wenn sie diese Regierung und ihre Vertreter nur als gewaltsam eindringende Fremdlinge erfahren können; ethnische Minderheiten sind in der Regel nicht gefragt worden, ob sie einem nationalstaatlichen Gemeinwesen eingegliedert werden wollen. Sie sehen sich auf einmal einer fremden Staatsmacht ausgesetzt, die von sich behauptet, ihre eigene zu sein. Dabei repräsentiert sie eine Rechtsordnung und eine Wertordnung, die den Angehörigen der Minderheiten völlig fremd sind und diese in ihrem Überleben sogar gefährden. Für sie stellt sich die Regierung als eine Schutzmacht für alle jene feindlichen und die eigene Identität bedrohenden Kräfte dar, deren Aggression sich die Minderheiten ausgesetzt sehen.

2. Ethnische Minderheiten – sollten sie überhaupt in der Lage sein, die staatsrechtliche oder auch die völkerrechtliche Rechtsordnung und die sie tragenden Grundwerte, die ihnen ja absolut fremd sind und ohne ihr Befragen ihnen übergestülpt werden, überhaupt zu akzeptieren – können sich von solchen Rechtsordnungen doch kaum erwarten, daß sie ihnen einen geeigneten Platz zum Überleben bieten, solange gerade diese Rechtsordnungen aufgrund ihres Selbstverständnisses nicht in der Lage sind, die ethnische Minderheit als solche auch nur als Rechtssubjekt und somit als Verhandlungspartner anzuerkennen. Ethnische Minderheiten müssen in den Rechtsordnungen, die sie zu spüren bekommen, sich ungefähr so heimisch fühlen, wie Arbeiter und Gewerkschaften, die an keinem Verhandlungstisch Mitspracherecht haben und im geltenden staatlichen Arbeitsrecht bestenfalls als schutzwürdige Objekte, aber nicht als Rechtssubjekte anerkannt sind. In den wenigsten Fällen kennt das Staatsrecht einen geeigneten Minderheitenschutz, und das Völkerrecht hat die grundlegende Schwierigkeit, daß es in der Regel nur Staaten und ihre Regierungen als Völkerrechtssubjekte anerkennt – die ethnische Minderheit definitionsgemäß aber nicht über einen eigenen Staat und somit auch nicht über eigene Instrumente der Rechtsdurchsetzung verfügt, ja, meist handelt es sich sogar um eine Gruppe im staatlichen Recht, die nicht mit dem Status einer juristischen Person ausgestattet ist.

Aus diesem oben aufgezeigten doppelten Dilemma ist ein Ausweg nur erkennbar, wenn die Frage des Minderheitenschutzes nicht ausschließlich der Behandlung durch das nationale staatliche Recht zugewiesen wird, sondern auch anerkannte Rechtsmaterie des Völkerrechts ist. Die Verweisung des Minderheitenrechts in den rein innerstaatlichen Bereich kommt in vielen Fällen praktisch einem Todesurteil gleich. Würde jedoch nur das Völkerrecht sich des Minderheitenschutzes annehmen, so würde auch dies kein wirksamer Rechtsschutz für die Betroffenen. Neben dem

völkerrechtlichen muß es also auch einen innerstaatlichen Minderheitenschutz geben. Ein wirksames Schutzsystem kann nur in einer Kombination bestehen, wobei ein besserer Schutz der Minderheiten im wesentlichen davon abhängt, daß der Begriff der Menschenrechte fortentwickelt wird. Minderheiten als Träger einer völkischen, kulturellen und religiösen Identität können nämlich nur wirksam geschützt werden, wenn neben den individuellen Menschenrechten auch kollektive Menschenrechte anerkannt werden, deren Träger besagte Minderheiten sind. Nur dann kann ja von einer Minderheit in einem demokratischen Rechtsstaat Loyalität gegenüber der sie überstimmenden Mehrheit verlangt werden, wenn dadurch nicht das Überleben der Minderheit als solcher gefährdet wird. Es ist absurd, Loyalität gegenüber einer Regierung zur Vorbedingung für einen Rechtsschutz zu machen, wenn nicht gleichzeitig dafür Sorge getragen wird, daß die Minderheit die geforderte Loyalität auch erbringen kann. Von einer Rechtsordnung, die es zuläßt, daß eine Minderheit ausgerottet wird, kann man nicht erwarten, daß sie die Voraussetzungen dafür schafft, daß die bedrohten Minderheiten sich ihr gegenüber loyal verhalten; man kann sich schlecht vorstellen, daß die Angehörigen einer ethnischen Minderheit selbst eine Rechtsordnung, die ihre eigene Ausrottung zuläßt, als adäquaten Rechtsschutz begreifen kann. Ein solcher Rechtsschutz könnte ja auch nur noch bedeuten, daß die Vernichtung sauber nach legalem Ritual vollzogen wird.

Dem anderen sein Anderssein vergeben, ist der Anfang der Weisheit, sagt ein chinesisches Sprichwort. Die Weisheit hängt nicht nur von Rechtsvorschriften ab, sondern von der Erkenntnis und Einsicht von Menschen. Letztlich hängt ein rechtlicher Schutz von Minderheiten davon ab, daß die Mehrheit den politischen Willen hat, diesen Schutz zu gewähren.

II. Vier Fallstudien – ihr Verlauf

Nachdem *Misereor* in den vergangenen Jahrzehnten in zunehmendem Maße Projekte für ethnische Minderheiten, d. h. für Fremdlinge im eigenen Land finanziert hat, drängte sich die Frage auf, welche positiven oder auch negativen Auswirkungen solche Projekte im Bereich von Schule, Bildung, Gesundheitswesen, von Selbsthilfeorganisationen und in zunehmenden Maße auch von Maßnahmen des Rechtsschutzes und der Verteidigung der Menschenrechte in den kulturellen Vorstellungen der Betroffenen selbst haben. Es ging um die Frage, welchen Einfluß die Kosmologie ethnischer Minderheiten, zum Beispiel ihre religiösen Glaubensüberzeugungen, ihr Verhältnis zu Alter und Krankheit, ihr Verhältnis zur Natur, zu Schicksal und Eigeninitiative oder ihr Verständnis von Gut und Böse oder von gesellschaftlicher Harmonie auf Projekte haben können. Ähnliche Fragen im Zusammenhang mit ihrem gesellschaftlichen Organisationsgrad, ihren eigenen dynamischen Kräften (Handel, Kunst, Mythen, Musik, Tabus, etc.) und ihrer Fähigkeit, sich auf Einwirkungen externer Kräfte einzustellen, galt es aufzugreifen.

In der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Entwicklung und Solidarität (CIDSE) beschlossen im Oktober 1983 dreizehn katholische Hilfswerke, diesem Thema nachzugehen mit dem Ziel, ein besseres Verständnis der Hilfswerke für ethnische Minderheiten möglich zu machen, bessere Beurteilungskriterien für Pro-

jektanträge zu gewinnen, den Dialog zwischen Hilfswerken und Vertretern von Minderheiten in Asien zu verbessern und die Probleme der Minderheiten in der Bildungsarbeit der Industrieländer besser zu verdeutlichen.

Man beschloß, da es unmöglich erschien, dem Problem durch systematische und umfassende Studien näherzukommen, in Absprache mit Projektpartnern vor Ort, mit denen man in der Vergangenheit zusammengearbeitet hatte, vier Fallstudien durchzuführen, um sozusagen auf induktivem Wege dem Dickicht der tausend Fragen und Unsicherheiten wenigstens einige Orientierungsmöglichkeiten abzugewinnen.

Nach langen Vorbereitungen und Absprachen mit den Partnern vor Ort wurden 1985 und 1986 die vier Fallstudien als Gemeinschaftsarbeit zwischen einheimischen und europäischen Fachkräften durchgeführt. Die erste Studie betraf eine Untergruppe der Dayaks in Kalimantan. Es handelte sich um die Dayak Linoh Dakan Gandis, die in sieben Siedlungen im Distrikt Sintang, West Kalimantan, leben. Der Schwerpunkt der Studie galt vor allem den 297 Einwohnern des Dorfes Nobal. Die Dayaks sind überwiegend Christen und sehen sich einer gezielten Siedlungspolitik ausgesetzt, die dazu führt, daß aus dem überbevölkerten Java innerhalb weniger Jahre mehr Menschen in ihr Stammesgebiet umgesiedelt werden, als die Dayaks selbst als Bevölkerung aufbringen. Hinzu kommt, daß die meisten der Emigranten Muslime sind. Die Dayak, die bisher von Jagd und Wanderfeldbau (Brandrodungen) lebten, sehen sich darüber hinaus der flächendeckenden Einführung von Großplantagenwirtschaft durch Regierung und Privatunternehmen ausgesetzt, die es ihnen unmöglich machen, nach dem traditionell überkommenen System weiterzuwirtschaften.

Die zweite Studie galt den Karen im nördlichen Hochland Thailands. Die Karen sind mit 200.000 Stammesangehörigen die größte von neun ethnischen Gruppen, die insgesamt etwa 1 v. H. der 50 Millionen Einwohner des Landes ausmachen. Auch die Karen leben meistens als Halbnomaden; ihr Stammesgebiet erstreckt sich größtenteils nach Burma hinein, wo auch weit mehr Karen leben als in Thailand. Die Karen sind meist Animisten oder Christen, während die Mehrheit der Bevölkerung in Burma und Thailand Buddhisten sind. In Thailand leben die Karen friedlich. Probleme ergeben sich durch Landvertreibungen, Verfremdung, den Opiumanbau und den bewaffneten Kampf ihrer Stammesgenossen gegen die Zentralregierung in Rangun im Nachbarland Burma.

Die nächste Fallstudie befaßte sich mit den Lumads auf Mindanao im Süden der Philippinen. Unter dem Sammelbegriff Lumads werden alle 17 Stämme mit knapp 1,75 Millionen Menschen zusammgefaßt, die in Mindanao als Ureinwohner leben und weder Christen noch Muslime sind. Die Fallstudie dort wurde ins Auge gefaßt, weil das betroffene Projektgebiet durch politische und wirtschaftliche Konflikte von extremer Schärfe geschüttelt wird: die Bergstämme werden zerrieben in den bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen ordentlichen Regierungstruppen und muslimischen Aufständischen einerseits und kommunistischen Guerillakämpfern andererseits. Hinzu kommt der Verlust des Stammesgebietes, das von der Regierung als herrenlos betrachtet wird und an große Plantageneigentümer, Holzfällerfirmen, Bergbauunternehmen und für Dammbauprojekte zur Verfügung gestellt wird, ohne die Belange der betroffenen Bevölkerung zu berücksichtigen.

Die vierte Studie wurde Anfang 1986 in einigen Distrikten des Chotanagpur im Bundesstaat Bihar von Indien durchgeführt. Auf dem Chotanagpur-Plateau leben

17,5 Millionen Einwohner, von denen nach der Volkszählung aus dem Jahre 1981 5,4 Millionen, das sind 31 v. H., ethnischen Minderheiten angehören. Es handelt sich um ein Gebiet, in dem die Minderheiten eine relative Mehrheit ausmachen, stellen doch die in Indien Tribals genannten ethnischen Minderheiten insgesamt mit 51 Millionen nur 7,3 v. H. der Gesamtbevölkerung Indiens dar.

Die Auswahl der vier Fallstudien erfolgte nach einigen einfachen Kriterien: es sollten über bereits finanzierte Projekte konkrete Kontakte zu den Zielgruppen bestehen; sehr unterschiedliche, aber im einzelnen doch sehr typische Problemsituationen sollten leicht aufzeigbar sein; Organisationsgrad und Mehrheitsverhältnisse auf der mittleren Verwaltungsebene sollten unterschiedlich sein; Religionszugehörigkeiten sollten unberücksichtigt bleiben; eine Feldstudie sollte ohne politische oder militärische Gefährdung für Befragte, Projektträger und Experten möglich sein. Für alle vier Fallstudien wurde ein gemeinsamer, wenn auch flexibler Erhebungsraster zugrundegelegt. Auf diese Weise sollte erreicht werden, daß die Ergebnisse der vier Fallstudien vergleichbar sein würden. Die Berichte wurden jeweils von den europäischen Fachleuten entworfen und vor der Endredaktion den örtlich beteiligten Teammitgliedern der Untersuchung *(Co-researchers)* und den betroffenenProjektträgern und, soweit dies möglich war, Vertretern der betroffenen Minderheit zur Korrektur zugesandt. Alle vier Berichte wurden noch nicht publiziert, sondern nur allen Beteiligten in den vier betroffenen Ländern und den beteiligten Hilfswerken zugänglich gemacht. Im Frühjahr 1987 fand in Leuven eine dreitägige Auswertungstagung mit 30 Vertretern der beteiligten Hilfswerke statt; als nächster Schritt ist eine gemeinsame Auswertungstagung der an den vier Fallstudien beteiligten Asiaten geplant. Erst anschließend soll gemeinsam überlegt werden, ob und in welchem Umfang die Berichte veröffentlich werden sollen.

III. Der überkommene Lebensraum wird zerstört, der Zugang zu einem neuen verwehrt

Eine vergleichende Auswertung der vier Fallstudien über die Lumad, die Dayak, die Karen und die Ureinwohner des Chotanagpur-Plateaus zeigt, daß zumindest diese vier ethnischen Minderheiten drei gemeinsame Probleme haben, die sich daraus ergeben, daß sich ihre Kultur plötzlich einer anderen Kultur mit einer völlig unterschiedlichen Rechts-, Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung ausgesetzt sieht, die ihren Lebensraum immer weiter einschnürt. Es handelt sich dabei um den Eingriff in ihren tradierten physischen Lebensraum, um den Eingriff in ihr gesellschaftliches und rechtliches System und schließlich um den Ausschluß von staatlichen Diensten. Dabei ist zu bemerken, daß der Lebensraum wie Land, Wald und Wasser nicht nur – wie für uns gewohnt – als ökonomische Größe gesehen werden darf, die für das Überleben der einzelnen und der Gruppe als solcher unentbehrlich sind; vielmehr ist neben diesem ökonomischen Bezug des Lebensraumes für die Betroffenen der religiöse und soziale Bezug dieses Lebensraumes oft ausschlaggebender.

In allen vier Studien wurde das Landproblem als die entscheidende Frage für das Überleben der Minderheit angesprochen. Da die Stammesgebiete als herrenlos gelten, ziehen sie spontane Siedler oder auch Siedler im Rahmen von staatlichen

Umsiedlungsprogrammen an, ferner Holzfirmen oder Firmen, die nach Bodenschätzen suchen, Großgrundbesitzer. Die Folgen sind der totale oder partielle Landverlust sowie eine Verschuldung bis hin zur Schuldknechtschaft *(bonded labour)* und der Verlust des kulturell-religiösen Bezugs zum Land der Ahnen. Der Wald mit seinen Tieren, Früchten und Heilpflanzen wird ihnen genommen, und damit wird ihnen nicht nur die materielle Grundlage für ihre bisherige Wirtschafts- und Lebensweise als Halbnomaden genommen, sie verlieren damit auch gleichzeitig ihr spirituelles Bezugssystem. »Entwicklungsprojekte«, die das Anlegen von Stauseen, großangelegte Exploration und anschließender Abbau von Bodenschätzen zum Ziel haben, zerstören das bisherige ökologische Gleichgewicht, den Lebensrhythmus der Menschen und der gesamten Natur, und schließlich werden die Minderheiten im Wege von Zwangsumsiedlungen völlig entwurzelt und ihrer Wirtschaftsgrundlage beraubt.

Die zweite Gemeinsamkeit zwischen den vier untersuchten Gruppen besteht darin, daß sie einem Eingriff in ihr gesellschaftliches und rechtliches System ausgesetzt werden, das dieses nicht nur in eine Krise, sondern regelrecht in eine Katastrophe führt. Der Kontakt mit lokalen Beamten oder mit Vertretern von Siedlern und Firmen setzt für die betroffenen Minderheiten in einer für sie völlig unverständlichen Weise die traditionellen Stammesautoritäten außer Kraft und gibt sie sogar der Lächerlichkeit preis. Dem traditionellen Gewohnheitsrecht *(Adat)* wird das nationale Recht übergestülpt. Dies zeigt sich besonders deutlich in der Individualisierung von Eigentumstiteln an Grund und Boden und in der Zerschlagung der Großfamilien und dem faktisch ausschließlichen Rechtsschutz der Kleinfamilie. Jeglicher Kontakt mit Beamten, öffentlichen Schulen, Händlern, Touristen und Missionaren stellt – selbst bei größtmöglicher Gutwilligkeit auf beiden Seiten – eine weitere Erschütterung des überkommenen Gesellschafts- und Rechtssystems dar.

Diese beiden Eingriffe oder auch Angriffe auf das Eigene und Überkommene werden verstärkt durch eine dritte gemeinsame Erfahrung in allen Fallstudien, nämlich daß die Stammesangehörigen sich faktisch von allen staatlichen Diensten mit ihren erhofften Positiveffekten ausgeschlossen fühlen. Mit anderen Worten: Der Staat, der mit seiner eigenen Rechts- und Gesellschaftsordnung überkommene Systeme der Stammeskulturen zerstört, ist nicht in der Lage, den Angehörigen dieser Stammeskulturen die möglichen Vorteile eben dieser Rechts- und Gesellschaftsordnung zugänglich zu machen. Selbst wenn die Gesetze einen Schutz der Minderheiten vorsehen, so bestehen oft doch unüberwindliche praktische Schwellen wie zum Beispiel, wenn das Wahlrecht davon abhängt, daß jemand einen Personalausweis hat, der Personalausweis aber voraussetzt, daß der Inhaber auf seinen stammeseigenen Namen verzichtet und einen neuen Namen annimmt; oder besondere Kreditprogramme zugunsten von Stammesangehörigen können nicht greifen, weil die Stammesangehörigen keine Banksicherheit im üblichen Sinne, nämlich einen notariell beglaubigten Eigentumstitel für Grund und Boden vorlegen können; Schulbildung wird in einer Sprache angeboten, die als Fremdsprache erst erlernt werden muß, ja die eigene Stammessprache wird oft verboten; Nomaden sehen sich verständnislos dem Vorwurf unerlaubten Grenzübertritts oder der Verletzung von Zollvorschriften ausgesetzt oder gar dem Verdacht, Schmuggel zugunsten aufständischer benachbarter Minderheiten zu betreiben.

Die Fallstudien weisen auch gemeinsame Züge des Bildes auf, das sich die

Angehörigen ethnischer Minderheiten von kirchlichen Hilfswerken in Europa gemacht haben. Darin ist nicht alles eitel Wonne. So beklagen die befragten Stammesangehörigen, aber auch Vertreter der Organisationen, die für diese arbeiten (meist Missionsstationen und andere kirchliche Einrichtungen, aber auch nicht kirchlich gebundene Trägerorganisationen), daß bei den Hilfswerken kein profundes Wissen über die spezifischen Probleme der ethnischen Minderheiten vorhanden sei. Dies liege wohl daran, daß Projektreferenten auf ihren Reisen immer in Begleitung von Mittelsmännern kämen, die von Herkunft und Sprache her auf seiten der nationalstaatlichen Mehrheit stehen, also aus der Sicht der Minderheit von den Aggressoren kommen. Die ethnischen Minderheiten fühlen sich von den Hilfswerken nicht ernst genommen; ferner seien die Hilfswerke zu rigide, stellten zu hohe Ansprüche in den standardisierten Maßstäben für Projektbewilligen und wenn es einmal zu einer Bewilligung komme, fühle man sich unter Druck gesetzt, in bestimmter Zeit bestimmte Ziele zu erfüllen, obwohl das von den Europäern erwartete oder zumindest vermutete Planungsdenken vor Ort nicht vorhanden sei. Projektbesuche und Auswertungen würden durch Vertreter von Hilfswerken unter einem Zeitdruck vorgenommen, vor dem die ortsansässige Bevölkerung völlig verständnislos und fassungslos stehe.

Aber auch eigene Schwächen werden von den betroffenen Minderheiten und ihren Vertretern anerkannt. So räumen sie ein, daß eine nur schwach ausgebaute Organisationsstruktur, die oft über die dörfliche Ebene nicht hinausgehe, es ihnen schwierig mache, in der Auseinandersetzung mit staatlichen und anderen fremden Kräften ihre eigenen Interessen glaubwürdig zu vertreten und wirksam zur Geltung zu bringen. Hinzu komme, und dies wird von den Ergebnissen der Studien bestätigt, daß oft die jüngere Generation der staatlichen Gesellschaft und ihren Institutionen sehr viel offener gegenübersteht und die eigenen traditionellen Lebensformen als rückständig abtut.

IV. Die Herausforderung der Hilfswerke

Interessant ist schließlich, welche Erwartungen die in den Studien zu Wort kommenden Repräsentanten oder Angehörigen von ethnischen Minderheiten auf die Frage äußern, welche Lösungsansätze für eine geeignete Hilfe kirchliche Hilfswerke anbieten sollten. Als die mit Abstand am wichtigsten eingestufte Hilfe wird von ihnen der Rechtsbeistand genannt. Es geht dabei um die Hilfe, gemeinschaftliche oder private Eigentumstitel für Grund und Boden in den Stammesgebieten zu erhalten. Als nächstes wird genannt die Hilfe in Bildung und Bewußtseinsbildung, wobei alle befragten Gruppen nicht nur nichtformale Bildung (Erwachsenenbildung, Organisationshilfe, Beratung für einkommenschaffende Maßnahmen, etc.), sondern mit besonderem Nachdruck formale Schulbildung fordern. Als nächstes wünschen sich die ethnischen Minderheiten von kirchlichen Hilfswerken eine Stärkung ihrer eigenen Organisationen, die Hilfe beim Ausbau von Netzwerken, die Bewahrung und Wiederbelebung traditioneller Organisationsformen und den Beistand von Intellektuellen und Aktivisten, die ihrer Herkunft nach aus der Minderheit stammen, aber inzwischen einen anerkannten Platz in der nationalstaatlichen Gesellschaft haben.

Alle diese Wünsche, die an die Adresse der Hilfswerke formuliert werden, sind aus der Sicht der Hilfswerke problematisch, wenn nicht gar konfliktreich. Die Kirche vor Ort, selbst oft nur eine Minderheitenkirche, mag Konflikte scheuen, die sich aus Rechtsberatung und Verteidigung von Menschenrechten für Stammesangehörige ergeben. Religiöse wie ethnische Minderheiten sind für nationale Regierungen und ihre Behörden immer auch unter dem Aspekt der nationalen Sicherheit und der staatlichen Einheit zu sehen. Die meisten Entwicklungsländer sind ja artifizielle Gebilde, die heute nur deshalb eine nationale Einheit bilden, weil das koloniale Erbe sie so zusammengefügt hinterlassen hat. Das macht Zentralregierungen und ihre Behörden besonders verwundbar; nationale Sicherheit und staatliche Einheit sind daher für sie Rechtsgüter, die sehr viel unmittelbarer auf dem Spiele stehen, als dies zunächst aus europäischer Sicht vermutet wird. Mißtrauen, Vorbehalte und offene Feindseligkeit bei Vertretern zentraler Regierungsgewalt, sei es militärischer oder ziviler Art, machen daher ein offenes Eintreten für die Rechte der Minderheiten zu einem brisanten Unternehmen. Hinzu kommt in Europa auch oft die Erwartung der Öffentlichkeit, Hilfswerke sollten sich auf unpolitische Programme beschränken und dort die Not lindern, anstatt sich in politisch brisante Abenteuer zu stürzen.

Ähnliche Konflikte ergeben sich, wenn Partner der Hilfswerke und Vertreter der ethnischen Minderheiten von den Hilfswerken erwarten, sie sollten zur Erforschung und Dokumentation der Stammeskulturen beitragen, dafür sorgen, daß angepaßte Priesterausbildung erfolgt oder daß Dorflehrer für ein stammeseigenes Schulsystem herangebildet werden. Bei allen diesen Erwartungen erheben sich in den asiatischen Ländern wie in den Industrieländern sofort Bedenken und Zweifel. Das Problem liegt im Kern darin, daß jeder, der sich mit ethnischen Minderheiten in einem Entwicklungsland befaßt, in den Augen der Zentralregierung die Interessen potentieller Staatsfeinde vertritt; solches Treiben wird als subversiv und hochverräterisch beargwöhnt, vor allem, wenn ausländische Gelder in solche Tätigkeiten fließen sollen. Für kirchliche Hilfswerke und ihre Partner vor Ort wirft dies die Frage auf, ob sie angesichts dieser Komplikationen darauf verzichten sollen, für ethnische Minderheiten Projekte zu finanzieren und in der Informations- und Bildungsarbeit im Inland auf die Lebensbedingungen dieser Menschen hinzuweisen. Die in den Studien zum Ausdruck gebrachte und sicher zum Teil überzogene Erwartung der Stammesbevölkerung konzentriert sich darauf, daß kirchliche Hilfswerke sich vor allem in ihrer Öffentlichkeitsarbeit für internationale Kampagnen gegen die Menschenrechtsverletzungen an Minderheiten und ihren Angehörigen einsetzen. Kirchliche Hilfswerke und Ortskirchen in den betroffenen Ländern können sicher nicht allen Erwartungen gerecht werden, aber sie können ebensowenig wenn sie ihre eigene Glaubwürdigkeit nicht aufs Spiel setzen wollen, aus politischem Kalkül heraus bestimmte Probleme verschweigen oder Problemgruppen aus ihrer praktischen Solidarität ausklammern.

Soweit es überhaupt einen praktischen Spielraum gibt, sollten kirchliche Hilfswerke und ihre Partner diesen voll wahrnehmen und sofern es um Minderheiten geht, anhand dieser spezifischen Gruppe in der Projekt- und Bildungsarbeit zwar nicht exklusiv, aber doch besonders dringlich und anschaulich darauf hinweisen, daß es in der Entwicklungsarbeit nicht nur um die Befriedigung materieller Bedürfnisse geht, sondern um ein Mehr, für das vor allem Kirche und kirchliche Entwicklungsarbeit immer einstehen muß:

In der Arbeit für umfassende menschliche Entwicklung stellt die kulturelle Dimension ein unentbehrliches Muß dar: Geschichte, Mythen, Schriftsprache, Grammatik, Theater, Liedgut, Tänze, all diese Ausdrucksformen müssen zunächst einmal erhalten werden wie auch traditionelle Medizin, Baukunst, bildende Künste, Anbaumethoden, Formen der Zusammenarbeit und Rechtsordnungen. Es geht nicht an, von einem kirchlichen Hilfswerk nur zu erwarten, daß es für die Beseitigung materiellen Hungers und materiellen Durstes und materieller Kälte und Nacktheit eintritt; den Menschen in ihrer Lebenssituation steht auch das Recht zu, daß sie ihr Selbstverständnis und ihr Weltverständnis in einer eigenen Begrifflichkeit, einer eigenen Symbolik und in eigenen kulturellen Ausdrucksformen darzustellen in der Lage sind. Sie müssen zu ihrer eigenen Identität als Volk oder Volksgruppe stehen können; dies ist eine Vorbedingung für Entwicklung, die mehr sein will als nur die Förderung individueller Karrieren für entwurzelte Emporkömmlinge.

Neben dem Selbstverständnis muß auch die Möglichkeit gefördert werden, daß ethnische Minderheiten sich in ihrem Umfeld zurechtfinden. Deswegen spielt Rechtshilfe (Ausbildung, Beratung und auch Verteidigung) eine so wichtige Rolle, weil es darum geht, den Betroffenen ein Verständnis für die Spielregeln zu vermitteln, nach denen sie gezwungen sind, um ihr kulturelles Überleben zu kämpfen. Es sind nicht immer spektakuläre Musterprozesse und die Gewährung von Rechtsbeistand gegen kriminelle Täter, die Stammesangehörige aus eigennützigen Motiven übervorteilen; es geht oft um eine Grundausbildung in juristischen Fragen, um die Ermöglichung der Landvermessung, der Registrierung und katastermäßigen Erfassung von Stammesgebieten und Einzelgrundstücken oder auch um die Hilfe, eigene Organisationen aufzubauen und selbständig zu leiten.

Ein letzter Schwerpunkt für die Zusammenarbeit mit Minderheiten ist die Stärkung ihrer Möglichkeit zu Kommunikation und Information. Dieser Aspekt ist deshalb so wichtig, weil Minderheiten oft in einer hoffnungslosen Isolation leben, die sie daran hindert, ihre eigene Situation und Möglichkeiten zu einer Verbesserung ihrer Verhältnisse richtig einzuschätzen. Die Möglichkeit, andere Minderheiten im eigenen Land zu besuchen, ihre Erfahrungen kennenzulernen, Austauschprogramme zu verwirklichen, Dokumentations- und Informationsstellen zu schaffen, sind von unmittelbarem Interesse für die Betroffenen, weil solche Schritte nicht nur das materielle und kulturelle Erleben der Gruppe und ihrer Mitglieder ermöglicht, sondern auch den Weg dazu ebnet, daß die Minderheiten kraft eigener Dynamik ihnen gemäße Wege der Entwicklung einschlagen, um sich die Herausforderung zu stellen, die sich für sie daraus ergibt, daß sie auf einmal »Minderheit« sind.

Für die Informations- und Bildungsarbeit eines Hilfswerkes stellt das Thema ethnische Minderheiten einen Testfall dar. Insofern ist die Befassung mit Minderheiten für ein Hilfswerk eine Herausforderung und eine Chance. Eine Herausforderung insofern, als jede Ortskirche und jedes Hilfswerk an diesem Thema deutlich erkennt, daß seinem Wirken Grenzen gesetzt sind. Die Erkenntnis und das Anerkennen dieser Grenzen können Anlaß dafür sein, das Spezifikum eigenen Mandats und der eigenen Arbeit deutlicher herauszuarbeiten. Hier liegt eine Chance. Die Herausforderung liegt auch darin, daß gerade die Lebenssituation von Minderheiten dazu verleiten kann, einseitig anklagend aufzutreten. Dies kann zum Beispiel dadurch geschehen, daß man nur durch die Brille der Opfer die näheren Umstände beschreibt, ohne zu

berücksichtigen, daß die Wirklichkeit für Regierungen, Aussiedler (die ja auch Arme und damit Zielgruppen von Hilfswerken sind), Händler, Militärs usw. eine andere und oft vielschichtige Seite hat.

Dem anderen sein Anderssein vergeben, ist der Anfang der Weisheit: Dieses chinesische Sprichwort findet nicht nur seine Anwendung zugunsten derer, die anders sind, sondern gilt auch für jene, die sich ihrer wegen ihrer Andersartigkeit annehmen wollen.

Der islamische Fundamentalismus in den asiatischen Staaten

Von A. Ghanie Ghaussy

In einem kurzen Artikel den islamischen Fundamentalismus in den asiatischen Staaten behandeln zu wollen, ist ein schwieriges Unterfangen. Trotz der Gefahr einer Simplifizierung werde ich versuchen, einen Überblick über die Kernaussagen des islamischen Fundamentalismus und dessen Entwicklung in den islamischen Ländern zu geben.

Im ersten Teil geht es darum, die geistige Grundhaltung des islamischen Fundamentalismus zu skizzieren, dessen Kernaussagen für alle Strömungen im Islam relevant sind. Da es bereits in der klassischen Zeit des Islam zu unterschiedlichen Interpretationen in einzelnen Grundfragen kam, entwickelten sich in der Folgezeit verschiedene Richtungen, wobei heute zwei davon politisch besonders relevant sind, die sunnitische und die schiitische. Diese beiden sowie die markanten Unterschiede zwischen ihnen sollen näher erläutert werden.

Im zweiten Teil des Artikels wird die Ausbreitung des Fundamentalismus in den einzelnen Staaten behandelt werden, wobei zunächst Beispiele sunnitischer und dann schiitischer Staaten dargestellt werden.

Die anderen Formen des Fundamentalismus, die mit unterschiedlichen Sektenbildungen in den islamischen Staaten zusammenhängen, werde ich nicht explizit betrachten, da sie in der Politik der einzelnen Staaten nicht die herausragende Rolle spielen, die dem orthodoxen sunnitischen und schiitischen Fundamentalismus zufällt.

Im dritten Teil sollen die Ergebnisse thesenartig zusammengefaßt werden.

I. Zur geistigen Grundhaltung des Fundamentalismus in den islamischen Staaten

a) Kerninhalte fundamentalistischer Geisteshaltung

Die fundamentalistische Geisteshaltung basiert im wesentlichen auf vier Grundanschauungen:[1]

1. Die Idealisierung der Gemeinde von Medina.

1 Zur Vermeidung eventueller Mißverständnisse muß in diesem Zusammenhang erwähnt werden, daß der Fundamentalismus nur eine extrem orthodoxe Ausprägung des Islam ist, die die

2. Ein von der westlichen Vorstellung völlig abweichendes genuines Verständnis der Beziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft, damit verbunden
3. ein eigenständiges Verständnis von Staat und Religion, und schließlich
4. die strikte Einhaltung des spezifisch islamischen Rechtssystems, der *Schari'a*.

Was beinhalten nun diese vier Anschauungen?

ad 1) Mit der Idealisierung der Gemeinde von Medina ist die Rückkehr zum Modell der ersten moslemischen Gemeinde gemeint, die in Medina nach dem Hidjra, der Auswanderung des Propheten aus Mekka im Jahre 622 n. Chr., errichtet worden war. Diese Zeit, die im Islam als die »göttliche Ordnung« verstanden wird, dauerte bis zum Tode Mohammeds im Jahre 632 n. Chr. Die »politische Gemeinde«, zugleich »religiöse Gemeinschaft«, bestand aus der Gruppe der mit Mohammed aus Mekka nach Medina (Yathrib) ausgewanderten Muhadjerun und aus den zum Islam bekehrten eingesessenen Medinensern.

Nach moslemischer Auffassung war diese von »Gott und seinem Propheten« geführte Gemeinde vollkommen, da sie »nach göttlichem Gesetz« geordnet war. Deshalb wird sie als Idealbild herausgestellt. Diese Ordnung ist in ihrer ursprünglichen Form in den islamischen Staaten zwar angestrebt, aber nie wieder erreicht worden.

Die Fundamentalisten streben nun eine Revitalisierung des Islam nach diesem beschriebenen Ideal an. Sie sind fest davon überzeugt, daß dieses Ideal auch die historische Wirklichkeit darstellt und daß es in den islamischen Staaten unter allen Umständen wieder errichtet werden müsse. Damit wird zugleich der grundsätzliche Fehler im fundamentalistischen Denken sichtbar. Der Fundamentalismus dient nicht »der Erfassung des Wirklichen«, sondern vor allem »der ständig wiederholten Vergegenwärtigung des Ideals«.[2]

ad 2) Die zweite Grundanschauung des islamischen Fundamentalismus, nämlich die Beziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft, basiert auf dem Prinzip der Solidarität. Dieses Prinzip ist nicht nur aus der ursprünglichen Stammessolidarität der verschiedenen arabischen Stämme zu erklären, sondern auch daraus, daß es in der islamischen Gemeinde eine wechselseitige Heilsverantwortlichkeit zwischen Regierenden und Regierten gibt. In dem nach der göttlichen Ordnung ausgerichteten islamischen Gemeinwesen trägt jedes Individuum die Verantwortung für die Gemeinschaft, wie gleichzeitig auch jede Führung die Verantwortung für die einzelnen Mitglieder der Gemeinschaft übernimmt. Diese wechselseitige Beziehung wird zugleich als zusammenhaltendes Element des Gemeinwesens verstanden. Aber auch alle individuellen Rechte werden im Rahmen der Einhaltung der Rechte der Gemeinschaft der Gläubigen definiert. Es gehört deshalb zur ethischen Pflicht eines jeden Moslems, seine individuellen Wünsche und sein Handeln sowie seine erworbenen

---

ursprüngliche Lehre in ihrer reinsten und radikalsten Form interpretiert. Es steht ihm aber nicht zu, für seine Auslegungen einen Alleinvertretungsanspruch zu erheben. Es gibt viele andere Richtungen im Islam, deren Lehren und Ideologien von denen des Fundamentalismus erheblich abweichen. Genannt seien hier nicht nur die modernistischen Auffassungen, sondern auch Strömungen wie Tariqa (Volksislam), Sufitum etc., die die islamische Welt geistig und kulturell erheblich befruchtet haben.

2 Vgl. T. Nagel, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, Bd. II. Zürich/München 1983, S. 108.

Rechte dem Primat der Gemeinnützigkeit zu unterstellen. Dieser nicht operationalisierbare Begriff der Gemeinnützigkeit wird in der fundamentalistisch-islamischen Anschauung mystifiziert, und zwar dadurch, daß er auf das Ziel der Errichtung einer »göttlichen Ordnung«, wie sie unter dem ersten Punkt beschrieben worden ist, bezogen wird. Der sich hieraus ergebende Konflikt bildet ein nahezu unlösbares Problem, wie es übrigens auch in anderen Gemeinschaften der Fall ist. Man versucht es dadurch zu umgehen, daß die individuelle Opferbereitschaft in gemeinschaftlichen Ritualen und Bekenntnissen zum Ausdruck gebracht wird.[3]

ad 3) Der dritte Grundsatz, nämlich ein genuines Verständnis von Staat und Religion, leitet sich aus den beiden soeben beschriebenen Anschauungen ab. In der islamischen Lehre generell, im islamischen Fundamentalismus insbesondere, werden Staat und Religion als eine Einheit betrachtet, in der die islamische Staatsidee mit der Einheitsidee Gottes verschmolzen wird. Gott wird als Oberhaupt der moslemischen Gemeinde verstanden. Der Prophet vermittelt als sein Gesandter die Lehren Gottes, die im Koran offenbart worden sind. Der Prophet ist insofern der irdische Statthalter Gottes und übt die religiöse und politische Macht über die Gemeinde aus. Er ist zugleich der ideale Herrscher sowie der geistige und politische Führer der islamischen Gemeinde.

Nach dem Tode Mohammeds wurde das Problem der Nachfolgeschaft des Propheten mit Zustimmung der gesamten islamischen Gemeinde dadurch gelöst, daß ein Wahlmännergremium den Nachfolger wählte. Diese Praxis dauerte bis zur Wahl des 4. Kalifen ʿAli. Die Periode dieser vier sogenannten »rechtgeleiteten Kalifen« von 632 bis 661 wird in der sunnitischen islamischen Welt besonders verherrlicht, weil sie der Gemeindeordnung von Medina am ehesten entsprach. Alle vier Kalifen waren nicht nur jeweils das Oberhaupt der religiösen Gemeinde, sondern gleichzeitig auch der weltlichen Gemeinschaft.

In der Zeit danach entwickelte sich für die Ordnung des islamischen Staatswesens die sogenannte Kalifats- und Imamatstheorie, ausschlaggebend für die Wahlentscheidung war allerdings allein die Erbfolge der jeweils herrschenden Dynastien (Umayäden, Abbāsīden etc).

Festzuhalten bleibt jedoch, daß die fundamentalistische Staatsauffassung von der Errichtung eines klassischen, islamischen Staates primär vom Vorbild der ursprünglichen Gemeinde von Medina und dem der vier rechtgeleiteten Kalifen ausgeht. Da diese Ideale nicht realisierbar erscheinen, betrachten die Fundamentalisten eine Rückkehr zum Imamat und Kalifat dann als rechtmäßig, wenn die Wahl des qualifiziertesten Nachfolgers nach dem Vorbild der ersten vier Kalifen erfolgt. Ihm wird dann von der Umma, der Gemeinde, vertreten durch die ʿUlamā, die religiösen Gelehrten, gehuldigt.[4] Dabei erscheinen die Nachfolger des Propheten, die Kalifen, die Imāme und die Herrscher des islamischen Staates nur als »Sachwalter der göttlichen Ordnung«. Ihre Aufgabe besteht darin, die Voraussetzungen für die Funktionsfähigkeit und Erhaltung dieser Ordnung zu schaffen. Alle Gesetze sollen sich an den obersten religiösen Normen ausrichten.

---

3 Vgl. hierzu besonders Nagel, ebd., S. 260f. und S. 345ff.

4 Zur theoretischen Auseinandersetzung vgl. besonders E. I. J. Rosenthal, Politisches Denken im Islam, Kalifatstheorie und politische Philosophie. In: »Saeculum«, Bd. 23 (1972), S. 154ff.

Die islamischen Fundamentalisten betrachten die in Europa entwickelten Staatstheorien als der islamischen Grundhaltung wesensfremd und lehnen daher deren Übertragung auf islamische Staaten ab. Folgerichtig sind auch alle in den Verfassungen der westlichen Länder dem Individuum zugesprochenen Grundrechte nicht auf islamische Gemeinschaften übertragbar. Nach Auffassung der Fundamentalisten ist die Einführung einer besonderen Verfassung nicht notwendig, da das Schari'a-System bereits die islamische Verfassung darstelle. Insofern sind alle Gesetze, Anordnungen und Gerichtsurteile, die nicht dem Schari'a-Recht entsprechen, ungesetzlich und unislamisch. Nach der fundamentalistischen Anschauung ist das Heil der islamischen Staatengemeinschaft in der Anerkennung der alten islamischen Orthodoxie zu suchen. Das Schari'a-System selbst ist nach fundamentalistischer Auffassung mit jeder Regierungs- bzw. Staatsform (Demokratie, Oligarchie, Monarchie usw.) vereinbar, soweit diese mit den Bestimmungen der Schari'a konform geht. Das Schari'a-System selbst ist demnach die vollkommenste Verkörperung der Verfassung eines islamischen Staates und seiner Gesetzgebung.

ad 4) Damit ist die vierte Grundanschauung der fundamentalistischen Geisteshaltung angesprochen, nämlich die strikte Einhaltung der Schari'a-Gesetze in einem islamischen Staat. Das Schari'a-Recht wird bei den Islamisten als ein »ideales Gesetz« verstanden, das die gesamten Normen des islamischen Staates und der islamischen Gemeinschaft umfaßt.[5] Es ist als oberstes islamisches Gesetz primär aus den Offenbarungen des Koran, aus den Aussagen des Propheten und anderen Rechtsquellen entwickelt worden. Dabei bilden der Koran, die *Hadithe,* d.h. die Aussagen des Propheten, und der Konsens der *'Ulamā (Idjmā')*, d.h. der islamischen Rechtsgelehrten, die primären Rechtsquellen. Als sekundäre Quellen gelten der Analogieschluß *(Qiyās)* sowie der Brauch und das Gewohnheitsrecht *('Urf* und *'Ādat)*. Als ergänzende Rechtsquellen dienen das Prinzip des *Istihsān* und das des *Istislāh*. *Istihsān* beschreibt eine Abweichung von der strikten Analogie, anwendbar auf Fälle, für die keine Analogie gefunden werden konnte, während das *Istislāh*prinzip zwar ebenfalls eine Abweichung von der strikten Analogie darstellt, seine Anwendung jedoch durch die »Wahrung des Gemeinwohls« gerechtfertigt wird. Dabei soll erwähnt werden, daß die primären Rechtsquellen des islamischen Rechtssystems als verbindlich erachtet werden, während die Gültigkeit der sekundären und ergänzenden Rechtsquellen in Detailfragen sowohl zwischen den Rechtsschulen des Sunnismus und Schiismus als auch unter den einzelnen Rechtsgelehrten kontrovers diskutiert wird.[6]

b) Unterschiedliche Auslegungen der fundamentalistischen Grundhaltung: Sunnismus und Schiismus

Während beiden Strömungen die bereits dargelegte fundamentalistische Grundhaltung gemeinsam ist, gibt es in einigen prinzipiellen Fragen entscheidende Unterschiede, die zur Trennung von *Sunna* und *Schi'a* als zwei selbständigen Rechtsschulen

5 Vgl. W. M. Watt / A. T. Welch, Der Islam, Bd. I. Stuttgart 1980, S. 233.

6 Zu näheren Einzelheiten vgl. insbesondere J. Schacht, An Introduction to Islamic Law. Oxford 1979.

und geistigen Strömungen führten. Sie sind einmal in der Frage der Nachfolge des Propheten und zum anderen in der Interpretation der Rechtslehre begründet. Während die vier anerkannten Rechtsschulen der Sunna – die Hanafiten, die Mālikiten, die Hanbalîten und die Schäfi'îten – die historisch-faktische Reihe der Nachfolger des Propheten anerkennen sowie das orthodoxe Kalifat bzw. Imamat als Sachwalter der islamischen Gemeinde akzeptieren, vertritt die schiitische Lehre die Ansicht, daß der rechtmäßige Nachfolger des Propheten nicht der gewählte erste Kalif Abu Bakr, sondern der vierte Kalif 'Ali sei, weil dies angeblich der Prophet selbst bestimmt habe. Nach dieser Theorie sind für die religiöse und politische Gemeinde die einzig rechtmäßigen Nachfolger die zwölf Imāme in ihrer Erbfolgenreihe, bezogen auf den ersten 'Imām Ali. Daher auch der Begriff Zwölferschi'a. Da der elfte Imām bereits 874 verstorben ist, lebt nach dieser Ideologie der zwölfte Imām »Mehdi« in Verborgenheit. Er soll eines Tages als Erlöser erscheinen, um die Gerechtigkeit auf Erden wiederherzustellen. Bis dahin bleibt die politische Herrschaft demjenigen vorbehalten, der sich zu dieser Lehre bekennt. Die Entscheidung über die Legitimität der Herrschaft liegt dabei in den Händen der schiitischen 'Ulamā, wobei hier allerdings nicht jeder Gelehrte die Entscheidungsbefugnis hat, sondern nur die qualifiziertesten Rechtsgelehrten (Marja'e Taqlîd).[7] Dieser Grundsatz wurde in der späteren Entwicklung erweitert durch die Einführung des als »Stellvertreter« des zwölften »verborgenen« Imāms fungierenden Rechtsgelehrten, des »Welāyate Faqîh«. Dieser soll über die religiös-politische Herrschaft des Staates wachen, eine Aufgabe, die z. B. in der Verfassung der Islamischen Republik Iran dem Ayatollah Chomeinî zufällt.

Der zweite Unterschied ergibt sich aus der unterschiedlichen Interpretation der Rechtslehre der Schari'a. Während im Sunnismus die Rechtsgelehrten ('Ulamā) über den Weg des »consensus prudentium« *(Idjmā')* zur Auslegung und Handhabung der islamischen Gesetze befugt sind (Prinzip des Idjtihāds), um die vom Idealbild abweichende historische Realität zu berücksichtigen, fällt diese Aufgabe im Schiitentum nur den Imāmen zu. Nur diese sind als rechtmäßige Nachfolger des Propheten und als Sachwalter der göttlichen Ordnung befugt, das Idjtihādprinzip anzuwenden.

Da – wie gesagt – der zwölfte Imām nach der schiitischen Lehre vorerst verborgen ist, ist dieses Recht nur dem obersten Mudjtahid, dem bereits erwähnten Marja'e Taqlîd, als letzter schiitischer Instanz vorbehalten. Damit erhält der Marja'e Taqlîd – heute Ayatollah Chomeini – eine religiöse und politische Macht, die in der gesamten islamischen Welt einmalig ist.

Die Darstellung dieser beiden grundsätzlichen Unterschiede ist wichtig, um die unterschiedlichen Entwicklungen in den jeweiligen politischen Systemen und Rechtsauffassungen verstehen zu können. Die Differenzen haben in der Folgezeit bei der Interpretation der Schari'a zu völlig unterschiedlichen politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Vorstellungen geführt.

Der Sunnismus blieb in den Anfängen der islamischen Rechtsentwicklung dynamisch, weil er sich dem gesellschaftlichen Wandel anpaßte und zudem Gesetze und

7 Vgl. hierzu besonders M. K. J. Fischer, Iran: From Religious Dispute to Revolution. Cambridge/Mass. 1980.

Gewohnheiten aus den eroberten Gebieten übernahm. Diese Dynamik ging jedoch schon frühzeitig mit der Aufgabe des Idjtihāds um ca. 880 verloren. Denn ab dieser Zeit war die selbständige Interpretation und Urteilsfindung in theologisch-rechtlichen Fragen an Bedingungen gebunden, die einem Verbot des Idjtihāds gleichkam. Dies führte zu einer inneren Verkrustung und Erstarrung der sunnitischen Lehre. Ungeachtet dieses Tatbestandes halten die sunnitischen Fundamentalisten an diesem veralteten System fest. Demgegenüber ließ zwar die Schi^ca-Ideologie die Möglichkeit des Idjtihāds offen, was eine Dynamisierung der Lehre hätte bedeuten können. Aber die allzu starre Bindung der Religion und des Staates an die enge Schi^ca-Ideologie einerseits und die strengen Regelungen über die Anwendung des Idjtihāds andererseits, verhinderten eine Modernisierung des Systems und führten zu einer noch stärkeren Fundamentalisierung der Lehre als im Sunnismus. Der Sunnismus dagegen konnte, bedingt durch die Zwänge im praktischen Leben, die Starrheiten der orthodoxen Lehre durch verschiedene Umgehungsmethoden überwinden. Dies zieht allerdings bis heute erheblichen Widerstand der Fundamentalisten nach sich, wodurch viele der in den sunnitischen Staaten beobachtbaren Konflikte bedingt sind.

II. Die Ausbreitung des Fundamentalismus in den asiatischen Staaten

Wie bereits erwähnt, ist die fundamentalistische Geisteshaltung – bedingt durch ihre Entstehung und ihre historische Entwicklung – im Sunnismus ebenso wie in der Schi^ca verbreitet. Die Idealisierung der Gemeinde von Medina begann gleich nach dem Tode des Propheten, und sie setzte sich auch nach dem Ende der Periode der vier rechtgeleiteten Kalifen sowohl bei den Parteigängern ^cAlis (Schi^cat ^cAli – Schiismus) als auch bei den orthodoxen Bewegungen des Sunnismus fort. Beide fundamentalistische Anschauungen haben in der islamischen Welt historisch unterschiedliche politische Dimensionen erreicht. Im folgenden soll die Ausprägung fundamentalistischer Geisteshaltung, wie sie in den asiatischen Staaten verbreitet ist, skizziert werden, und zwar zuerst für die sunnitisch geprägten und dann für die schiitisch geprägten Staaten.[8]

a) Der sunnitische Fundamentalismus

Der sunnitische Fundamentalismus hat in seiner politischen Ausgestaltung zwei Varianten: den die nationalen Grenzen überschreitenden pan-islamischen Fundamentalismus und den Fundamentalismus innerhalb der nationalstaatlichen Grenzen. Trotz vieler Unterschiede im Detail ist die geistige Grundhaltung beider Gruppierungen nahezu gleich.

8 Die Probleme der Minderheiten in den südostasiatischen Staaten, deren zunehmende Fundamentalisierung im wesentlichen mit der politischen Selbstbehauptung dieser Gruppen (Burma, Thailand, Philippinen) verbunden ist und relativ wenig mit der originären fundamentalistischen Geisteshaltung zu tun hat, seien hier nur erwähnt. Für die Gestaltung der Politik ihrer Staaten haben sie ohnehin eine kaum nennenswerte Bedeutung.

a1) Pan-islamischer Fundamentalismus

Der pan-islamische Fundamentalismus, der heute in Form von kämpfenden radikalen Gruppen vor allem in den Staaten des Nahen und Mittleren Ostens verbreitet ist, hat seine Vorbilder in den kämpferischen Bewegungen der islamischen Vergangenheit (Charidjiten, Assassinen). Er greift aber auch die reformistischen Ideen des 19. Jahrhunderts auf. Dabei werden die reformistischen Vorstellungen von Al-Afghani und M. Abduh, die eine Erneuerung des Islam durch die moderne Wissenschaft und Technik forderten, aus ihrem orthodoxen Ansatz, der zu der Lehre der Salafia-Schule geführt hat, herausgelöst und zu einer Ideologie geformt. Die Grundvorstellung der 1928 in Ägypten gegründeten Organisation der pan-islamischen Moslem-Bruderschaften (Ikhwān-alMūslimin genannt) ist der Gedanke, daß nur eine Vereinfachung des Islam – fußend auf den Lehren von Koran und Sunna – zu einer einheitlichen Verschmelzung der islamischen Welt führen und die derzeitigen auseinanderlaufenden Entwicklungen der einzelnen Schulen und Sekten beseitigen könne. Um dies durchzusetzen, muß nach der Lehre des Ikhwān-Begründers, Hassan al-Banna, in den islamischen Gesellschaften eine eigene, den islamischen Werten adäquate Dynamik entwickelt werden, weil nach seiner Ansicht durch externe Faktoren und durch Übernahme von dem Islam wesensfremden Einflüssen kaum positive Änderungen in der islamischen Welt erwartet werden können. In kämpferischer Form sollen islamische Erneuerungen in allen Bereichen des Lebens erzielt werden: Politisch soll die Idee der pan-islamischen Solidargemeinschaft gefestigt, die Fremdherrschaft beseitigt und eine Einheit der islamischen Welt erreicht werden.

Gesellschaftlich soll das importierte materialistische Denken des Westens durch die spirituellen Werte des Islam ersetzt werden, wobei die Umgestaltung des Erziehungssektors die bedeutendste Rolle spielt. Religiös sollen die glorifizierenden Lehren des Korans und der Sunna zum einheitlichen Maßstab der ethischen Werte im Islam gemacht werden.

Die Moslem-Bruderschaften haben in allen arabischen Staaten Aktivistengruppen, die teilweise durch konstruktive Aktivitäten – soweit sie geduldet werden, z. B. in den Staaten der arabischen Halbinsel –, teilweise aber auch durch destruktive Methoden – soweit sie bekämpft werden, wie etwa in Syrien und im Irak – eine Revitalisierung des Islam und eine Veränderung der gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse durchzusetzen suchen. Die Moslem-Bruderschaften haben aber auch Verbindungen zu konservativen und fundamentalistisch orientierten Gruppen in fast allen nichtarabischen asiatischen Staaten, die sie entweder direkt über ihre eigenen Organisationen oder indirekt über die ölreichen arabischen Staaten finanzieren. Ihre Anhänger sind in allen religiös orientierten Schichten zu finden, besonders bei der traditionsbewußten, zumeist konservativen Mittelschicht, die in allen islamischen Staaten eine wesentliche politische Rolle spielt.

a2) Nationalstaatlich orientierter Fundamentalismus

Die zweite Richtung des sunnitischen Fundamentalismus, die innerhalb der einzelnen Staaten in unterschiedlicher Intensität auftritt, ist ebenfalls in allen islamischen Ländern Asiens anzutreffen. In einigen Staaten ist dabei der Fundamentalismus eng

mit der politischen Macht verknüpft, in anderen bilden die ihn tragenden Gruppen nur Minderheiten.

Zu der ersten Staatengruppe zählen die Staaten der arabischen Halbinsel mit Ausnahme des Südjemen. Zu der zweiten Gruppe gehören alle übrigen asiatischen Länder.

In *Saudiarabien* und in den kleineren Golfstaaten orientiert sich die asketisch-fundamentalistische Haltung an der Rechtsschule der Hanbalîten, die durch die islamische Erneuerungsbewegung von Abdal Wahab (1703-1787) geprägt ist. Die Wahâbiten strebten die Wiederherstellung des reinen Islam an, wie er zur Zeit von Mohammed und den vier rechtgeleiteten Kalifen existierte. Mit der Proklamation des Königreichs Saudi-Arabien im Jahre 1932 wurden die streng orthodoxen Vorstellungen des Wahabismus offiziell angenommen, d. h. Gesetzgebung und Rechtsprechung wurden an das Schari'a-Recht hanbalitischer Richtung gebunden. Die Staatsform nennt sich »arabische, unabhängige, islamische und konsultative Monarchie«,[9] wobei die beiden letzten Attribute den islamischen Charakter des Staates hervorheben sollen. Die legislative und die exekutive Gewalt liegen in den Händen des Ministerrates; die Rechtsprechung sowie die Interpretation des Rechtes unterliegt dem Fetwâ, d. h. dem Urteil der 'Ulamâ. Anfang 1971 wurde ein Justizministerium geschaffen mit der Absicht, die Kontrolle der 'Ulamâ über die Gerichtsbarkeit abzuschwächen. 1975 wurde sogar ein »Oberster Justizrat« eingesetzt, dem die Überprüfung der Rechtsfragen und Gerichtsentscheidungen unterliegt. Damit werden zwar praktisch die zum Teil harten Gerichtsurteile der Fetwâ überprüft sowie die Tätigkeit der »Religionspolizei« überwacht, aber an den Grundsätzen des Schari'a-Rechts wird kaum gerüttelt.

Mit Beginn der 70er Jahre wurde der Prozeß der Modernisierung behutsam fortgesetzt, vor allem auf dem Gebiet des Wirtschaftsrechts, das auf das Handelsrecht der Ottomanenzeit (1850) zurückgeht und infolge der fehlenden oder laxen Bestimmungen der Schari'a zu dieser kaum in Widerspruch steht, ausgenommen die Beurteilung der Zinsen, deren Berechtigung bestritten und deren Zahlung daher durch die Einrichtung zinsloser Banken und durch andere Geschäftspraktiken umgangen wird. Angesichts des immensen Ölreichtums Saudi-Arabiens und der Golf-Staaten sowie der ohnehin geringen Sparkapazität der Bevölkerung spielen die Kapitalsammel- und Kapitalvermittlungsfunktion der Banken keine allzu große Rolle. Der Durchsetzung der islamischen Wirtschaftsideologie kann daher unproblematisch ein höherer Stellenwert eingeräumt werden als dem durch die Akzeptanz der modernen Bankzinspolitik herbeizuführenden wirtschaftlichen Erfolg.

Mit der relativ liberalen Wirtschaftspolitik der Länder der arabischen Halbinsel geht im Grunde genommen auch eine gesellschaftliche und politische Liberalisierung einher, die den Fundamentalismus auf lange Sicht insbesondere dann erschüttern wird, wenn die Mißerfolge fundamentalistischer Politik auf der Halbinsel und in den Nachbarstaaten noch deutlicher als bisher hervortreten.

In *Syrien* sind zwar 70 v. H. der Bevölkerung sunnitisch (mehrheitlich Hanafiten), die politische Macht liegt jedoch in den Händen der Minderheiten (vor allem

9 Zum politischen System Saudi-Arabiens und seiner Modernisierung sei besonders verwiesen auf Gh. Shanneik, Die Modernisierung des traditionellen politischen Systems in Saudi-Arabien. In: »Orient« Nr. 3, Jg. 21 (1980), S. 301ff.

Alawiten) und der Säkularisten. Da Syrien seit 1963 durch die sozialistische Ba'th-Partei regiert wird und davor schon wegen seiner Vereinigung mit Ägypten (VAR) den von Nasser propagierten Sozialismus praktizierte, ist der Einfluß der fundamentalistischen 'Ulamā gering. Zwar wird auch in der sozialistischen Ba'th-Partei die Bedeutung des Islam nicht verkannt – so wurde der Islam zwar nicht als Staatsreligion, aber als Religion des Staatspräsidenten in die Verfassung aufgenommen –, doch der Islam wird nur als *eine* Quelle und nicht wie in anderen islamischen Staaten als *die* Quelle der Gesetzgebung akzeptiert. Im Grunde führte und führt die Ba'th-Partei eine bewußte Säkularisierungspolitik durch, die im Zuge der angestrebten Modernisierung einige Bereiche des auf der Schari'a beruhenden islamischen Rechts ersetzt hat. Teile der 'Ulamā werden von der Regierung durch die Überlassung von Ämtern beeinflußt, andere leisten versteckten oder offenen Widerstand. Der aktive Widerstand kommt aus den Reihen der fundamentalistischen Moslem-Bruderschaften, deren Einfluß aber mit der zunehmenden Machtentwicklung des Ba'th-Regimes deutlich sinkt.[10]

Im *Irak* besteht über die Hälfte des Staatsvolkes aus Schiiten. Der Anteil der Sunniten – mehrheitlich Hanafiten – beträgt demgegenüber nur 46 v. H. Staat und Partei werden jedoch von Sunniten beherrscht.

Regiert wird das Land seit 1968 von der Ba'th-Partei. In noch krasserer Form als in Syrien wird im Irak die säkularistische Politik zum Teil gewaltsam durchgeführt, was damit zusammenhängt, daß die Parteiideologen und nicht wie in Syrien die aufgeklärten Militärs die Staatsgewalt innehaben. Zwar wird der Islam im Irak nicht abgelehnt, das Ziel der Ba'th-Partei ist aber eindeutig eine Trennung von Staat und Religion. Da Partei und Staat in ihrem Modernisierungsdrang zunehmend sozialistischen Ordnungsmodellen den Vorzug geben, ist ein Konflikt mit der 'Ulamā und weiten Bevölkerungsteilen vorprogrammiert.[11] Dabei wird schiitisches Widerstandspotential höher eingeschätzt als das sunnitische. Der Grund dafür ist einmal die stärkere Verquickung von Staat und Religion in der Schi'a-Ideologie, weshalb es zur Entstehung von militanten Widerstandsgruppen kam und kommt, die staatlicherseits energisch bekämpft werden.[12] Zum anderen befürchtet der Irak seit 1979 ein Übergreifen der schiitischen Revolution des Ayatollah Chomeini auf den Irak. Der Angriff auf den Iran im Herbst 1980 ist unter diesem Aspekt zu verstehen; denn Chomeini hatte immer wieder die schiitische Bevölkerung des Irak zur Revolution und zur Errichtung einer Islamischen Republik aufgerufen.

Da aber auch im Irak die Gefahr eines offenen Ausbruchs des Konfliktes mit sunnitischen und schiitischen Fundamentalisten besteht, die insbesondere im Hinblick auf die Kriegsmüdigkeit der Bevölkerung zunimmt, werden neue Reformgesetze, die mit der Schari'a nicht konform sind, nur noch vorsichtig durchgesetzt.

In *Jordanien,* das fast gänzlich (93 v. H.) sunnitisch ist, hat es die Monarchie

---

10 Zum ambivalenten Verhältnis zwischen den 'Ulamā und der ba'thistischen Regierung vgl. besonders Th. Koszinowski, Artikel »Syrien, Jordanien, Irak«. In: Der Islam in der Gegenwart, hrsg. v. W. Ende / U. Steinbach. München 1984, S. 358ff.

11 Vgl. hierzu Koszinowski, ebd., S. 368f.

12 Das Oberhaupt des schiitischen Fundamentalismus im Irak, M. Baqir Sadr, und eine Reihe von militanten Vertretern der irakischen Schiiten wurden hingerichtet.

verstanden, eine Liberalisierungs- und Säkularisierungspolitik durchzusetzen, durch die der Einfluß der islamischen Fundamentalisten zurückgedrängt worden ist, ohne daß sich dagegen nennenswerter Widerstand formiert hätte. Dies hängt nicht nur damit zusammen, daß die Bevölkerung den Herrscher als den Nachfolger des Propheten und damit als seinen religiösen und politischen Erbfolger ansieht, sondern vielmehr damit, daß die Regierung die ʿUlamā und die Vertreter der Religion in ihre Politik eingebunden hat, indem sie der Geistlichkeit und den heiligen Stätten in verschiedenen Formen finanzielle Zuwendungen macht. Die einzigen aktivistischen Fundamentalisten sind die Moslem-Bruderschaften, die geduldet, aber auch streng kontrolliert werden.

In der *Türkei,* die bereits seit der Abschaffung des Kalifats im Jahre 1924 eine konsequente Säkularisierungspolitik betreibt, ist zwar die Regierung laizistisch, die Bevölkerung – hanafitische Sunniten – jedoch nach wie vor religiös geprägt. Dieser Gegensatz hat ständig zu latenten Spannungen zwischen Staat und Volk geführt. Der Staat verstand es aber, die möglichen Konflikte entweder indirekt durch die Einbindung der religiösen Führer – z.B. Verbeamtung als Religionslehrer und -diener – oder direkt durch die der ʿUlamā auferlegten Schranken und durch die Bekämpfung des Radikalismus unter Kontrolle zu halten.

Seit den fünfziger Jahren hat der Einfluß des Islam ständig zugenommen. Im Zuge der Demokratisierung sahen sich die großen Parteien – nicht zuletzt aus Wahlgründen – veranlaßt, sich auf den islamischen Glauben der Masse der Bevölkerung zu besinnen. Die islamische Restauration hielt sich jedoch in Grenzen.

Dennoch haben sich zwei fundamentalistische Gruppen herauskristallisiert. Einmal gibt es den nationalen Klerikalismus, dessen Vertreter religiös-nationalistisch Gesinnte sind und das Ottomanische Kalifat verherrlichen. Zum anderen ist die extrem fundamentalistisch orientierte militante »Nationale Heilspartei« (Milli Selamat Partisi) zu nennen,[13] die für die Errichtung einer islamischen Theokratie à la Chomeini in der Türkei kämpft. Die Partei verfügt über eine große Anhängerschaft auf dem Lande, bei orthodox-konservativen Gruppen und bei den ʿUlamā. Ende der siebziger Jahre führten die Aktivitäten dieser beiden Gruppen zu terroristischen Gewaltaktionen gegen radikale Marxisten und Kommunisten, durch die schließlich das Eingreifen des Militärs ausgelöst wurde. Trotz des kemalistischen Militärputsches wurden die Anhänger dieser fundamentalistischen Gruppen nicht beseitigt. Die genannten Bewegungen, die sowohl mit pan-islamischen Moslem-Bruderschaften als auch mit verschiedenen Gruppierungen der in Westeuropa lebenden Türken (Islamische Kulturzentren) zusammenarbeiten und finanziell von arabischen Ölstaaten unterstützt werden, werden in der Zukunft angesichts der in der türkischen Bevölkerung tief verwurzelten Religiosität sicherlich an Einfluß gewinnen.

In *Pakistan,* dessen »raison d'être« die islamische Religion ist, existiert eine Vielfalt von islamischen Gruppierungen, so daß Pakistan im Vergleich zu anderen Ländern des Nahen und Mittleren Ostens eine relativ inhomogene religiöse Gemeinschaft darstellt. Nach amtlichen Angaben sind knapp 75 v. H. Sunniten (vornehmlich hanafitisch), ca.

13 Zu näheren Einzelheiten dieser Ideologien vgl. Kemal H. Karpat (Hrsg.), Political and Social Thought in the Contemporary Middle East. New York 1982, S. 365ff.

15 v. H. sind Schiiten und der Rest Isma^ciliten, Bohra und Ahmadîa. Diese Minderheiten sind wesentlich stärker fundamentalistisch eingestellt als die sunnitische Mehrheit.

Die sunnitischen Fundamentalisten werden von drei Gruppen repräsentiert, der religiös-orthodoxen Jami^cat ul^cUlamā Pakistan (JUP), der religiös-orthodoxen Jami^cat ul^cUlamā Islam (JUI) und der fundamentalistisch-islamischen Jami^cat Islami (JI). Die Anhängerschaft dieser Gruppen ist regional und nach ihrer Stammeszugehörigkeit unterschiedlich verbreitet. Von größerer religiöser und politischer Bedeutung ist der Fundamentalismus der Jami^cat Islami,[14] deren geistiger Vater der 1979 verstorbene Maulana Abdul ^cAlā Maudūdi ist und der offenbar auch der pakistanische Präsident Ziā^cul Haq und große Teile der militärischen Führung zuneigen.

Schon nach dem Sturz Bhuttos war das Bestreben des neuen Regimes erkennbar, nicht nur das von Bhutto geschaffene politische Umfeld zu verändern, sondern darüber hinaus den Islamismus zum Kern der pakistanischen Gesellschaft zu machen. Deshalb wurde zunächst »Der Rat für Islamische Ideologie« geschaffen, zu dessen Aufgabe es gehörte, die Verfassung von Pakistan auf das Rechtssystem und Gesetze der Schari^ca abzustimmen. Die anfänglich unpopuläre, höchst umstrittene Strafjustiz – z. B. öffentliche Auspeitschung –, der auch nicht selten politische Gegner zum Opfer fielen, ist als Beispiel für die Auswüchse der ersten islamistischen Euphorie zu betrachten. Zwei Jahre nach der Machtergreifung durch die Militärjunta (1977) wurde die versprochene Einführung des islamischen Systems für Pakistan feierlich proklamiert und durch mehrere Zusätze in der Verfassung der Anteil islamischer Elemente erhöht. In der Rechtsprechung wurden neben der bis dahin geltenden weltlichen Judikative Schari^ca-Gerichte geschaffen. Dem 1980 geschaffenen »Bundes-Schari^ca-Gericht« obliegt es, Gesetze auf ihre Konformität mit dem islamischen Recht zu überprüfen und gegebenenfalls ihre Änderung vorzuschlagen.[15] Bisher sind Änderungen im Familienrecht, im Strafrecht etc. vorgenommen worden. Auf wirtschaftlichem Gebiet wurde die alte islamische Steuer ^cUshr (1/10 auf die landwirtschaftlichen Produkte) eingeführt[16] und die Eintreibung des Zakāts (2,5 v. H. des Einkommens und Vermögens) durch den Staat beschlossen. Beide Maßnahmen hatten keinen nennenswerten Erfolg, lösten hingegen heftige Kritik sowohl in der Partei als auch bei den Betroffenen aus. Seit Juli 1985 sind Banken, dem Zinsverbot im Islam entsprechend, in zinsfreie Banken umgewandelt[17] worden. Sicherlich werden diese Maßnahmen von einem großen Teil der Intellektuellen mit Skepsis betrachtet, weil dadurch die Funktionsfähigkeit des Bankensektors, des Geld- und des Kapitalmarktes gefährdet wird. Inwieweit die gesamte Wirtschaft Pakistans davon in Mitleidenschaft gezogen wird, muß sich in Zukunft zeigen.

In ähnlicher Weise ist die Religion in *Bangladesh* von Bedeutung. Bis zur Trennung Bangladeshs von Pakistan spielten der revolutionäre sozialreformistisch orientierte

---

14 Vgl. im einzelnen Karl J. Newman, Pakistan unter Ayub Khan, Bhutto und Zia-ul Haq. München/Köln/London 1986, S. 134ff.

15 Zum islamischen Trend in Pakistan sei besonders verwiesen auf Newman, ebd., S. 134ff. und D. Khalid, Art. »Pakistan und Bangladesh«. In: Islam in der Gegenwart, a.a.O., S. 297f.

16 Sie wurde 1982 bereits wieder rückgängig gemacht.

17 Der gesamte Verkehr mit dem Ausland wird vorläufig davon nicht berührt.

Islamismus von Maulana Bashāni und seine »National Awami Party« eine wichtige Rolle. Diese Bewegung wurde jedoch von der die Trennung von Westpakistan propagierenden »Awami League« des Scheichs Mudjib ur Rahman in den Hintergrund gedrängt. Trotz der mit Hilfe indischer Intervention durchgesetzten Sezession ist der Prozeß der Islamisierung in Bangladesh fortgesetzt worden, der allmählich die alte, immer noch säkular orientierte Verfassung aushöhlt. Die arabischen Ölstaaten unterstützen den konservativen Islamismus in Bangladesh mit erheblichen finanziellen Zuwendungen, wie dies übrigens auch in Pakistan der Fall ist.

Radikale Fundamentalisten finden sich bei der aus Indien ausgesiedelten Minderheit der Biharis, die – wie in Pakistan – die Anhängerschaft des Maulana Maudūdi bilden. Sie terrorisierten die Modernisten, Säkularisten und Sezessionisten vor und während des Bürgerkrieges, dessen Opfer sie heute selbst geworden sind.[18]

In den Ländern *Südostasiens* ist die Rechtsschule des schafiitischen Islamismus verbreitet. Der Islamismus ist hier im Vergleich zu den bereits angesprochenen Staaten sehr heterogen und hat – historisch und ethnisch bedingt – eine andere geistige Grundhaltung, die von der der Mittelostländer und der Länder Südasiens völlig verschieden ist. Sowohl in den mehrheitlich von Moslems bevölkerten Staaten als auch in den Ländern, in denen sie als Minderheiten leben, ist das Prinzip des Säkularismus zu stark und der Fundamentalismus in der politischen Praxis vergleichsweise bedeutungslos.

b) Der schiitische Fundamentalismus

Der schiitische Fundamentalismus beherrscht heute nur im *Iran* den Staat. Im Irak und im Libanon sowie in einigen Golfstaaten spielt er gesellschaftlich und politisch immerhin eine wichtige Rolle.

Das schiitische Denken wird einmal von der Frage der Nachfolge des Propheten und zum anderen von der Anwendung des Idjtihādprinzips durch den Imām bzw. dessen Stellvertreter bestimmt. Dieses Denken führte beim schiitischen Fundamentalismus zur Bildung eines Herrscherkults, der der charismatischen Persönlichkeit des Imāms gewidmet ist. Diese autokratische Herrschaftsform wird als ideal betrachtet und könnte über die Designation der Autorität an die ʿUlamā – genauer: an den qualifiziertesten Rechtsgelehrten, den Marjaʿe Taqlīd – weitergeleitet werden, der dann den Imām vertritt. In der späteren Diskussion wurde dieser fundamentalistische Herrschaftsanspruch durch die Einführung des als Stellvertreter des zwölften verborgenen Imāms fungierenden »Welāyate Faqīh« erweitert, der als die höchste religiös-politische Instanz den Staat überwachen soll. Nach dem Tode des moderaten obersten schiitischen Mujtahids Ayatollah Brudjardi im Jahre 1961 übernahm Ayatollah Chomeini, der die erwähnte extrem radikale Forderung der schiitischen Ideologie vertrat, das Amt des Marjaʿe Taqlīd und forderte nach diesem Grundsatz eine bei einigen Vertretern der schiitischen ʿUlamā umstrittene völlige Theokratisierung des Staates, die mit der Schaffung des Instanz des »Welāyate Faqīh« in der Verfassung der Islamischen Republik Iran vom März 1979 vollzogen wurde. Mit der Übertragung

18 Vgl. Khalid, a.a.O., S. 303.

dieser Funktion an Revolutionsführer Chomeini wurde ihm – gemäß Art. 1 der Verfassung – die Kontrolle über die Legislative, die Exekutive und die Judikative ermöglicht; eine Machtballung, die in dieser Form in keinem islamischen Staat je existierte. Damit begann die fundamentalistische Islamisierungspolitik in allen politischen und gesellschaftlichen Bereichen des Iran.

Sie erfaßte in der ersten noch revolutionären Phase in rascher Folge den gesellschaftlichen Bereich. So wurden die modernistischen Reformgesetze der Pahlawi-Ära auf dem Sektor des Familienrechts, des Erziehungswesens und der Bodenreformen abgeschafft bzw. zum Teil den islamischen Normen angepaßt.[19] In der besonders schwierigen Frage der Wirtschaftsordnung wurde zwar die Existenz eines privaten neben einem staatlichen und einem genossenschaftlichen Sektor bejaht, doch eine klare Trennungslinie zwischen den einzelnen Sektoren im Hinblick auf die Frage des Eigentumsrechts blieb aus. Um den diesbezüglichen Unsicherheiten des »Basars« zu begegnen, erließ Chomeini trotz der vor der Revolution propagierten Umverteilungsforderung ein Acht-Punkte-Dekret, das die Förderung des Privateigentums und die Tätigkeit des freien Unternehmertums ausdrücklich unterstützte.[20] Die Frage der Erhebung islamischer Steuern, die in Chomeinis Schriften erwähnt werden, blieb bislang offen.[21] Die Banken und Versicherungen wurden zunächst verstaatlicht und seit März 1985 in islamische, d. h. zinslose Banken umgewandelt.

In diesem Zusammenhang ist es wesentlich zu erkennen, daß die Islamische Republik Iran unter der gegenwärtigen fundamentalistischen Herrschaft eine gemischte Wirtschaftsordnung bejaht, in der der diskretionäre Staatsinterventionismus neben der privaten Tätigkeit existiert und in der ferner einige wichtige islamische Wirtschaftsprinzipien berücksichtigt werden. Solange Chomeini an der Macht bleibt, wird sich an dieser Wirtschaftsform wahrscheinlich nichts ändern; denn der konservative Flügel der Mehrheit des Wächterrates der Verfassung, das theologische Zentrum von Qom, einige der ranghöchsten Ayatollahs im Revolutionsrat (Maraschi und Gulpayagani) und der Basar bekennen sich ausdrücklich dazu. Der Krieg mit dem Irak ist ebenfalls mitverantwortlich für die Beibehaltung dieser pragmatischen Politik, deren erstes Ziel die Erhaltung der Loyalität des Volkes und des Basars ist. Allerdings darf an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben, daß eine zweite Gruppe der radikaleren Fundamentalisten, die sich zusammensetzt aus einigen im Revolutionsrat vertretenen Ayatollahs, wie Montazeri und Rafsandjani, aus den jüngeren Vertretern der Geistlichkeit, aus der Mehrheit der Parlamentsabgeordneten und aus einigen Regierungsmitgliedern, für eine sozialreformistische Umverteilungspolitik mit weiteren Verstaatlichungen der Wirtschaft plädiert.[22] Zur Zeit dominiert jedoch aufgrund der Autorität des Revolutionsführers die erste Gruppe. Es ist zutreffend, wenn A.

---

19 Vgl. hierzu U. Steinbach, Artikel »Iran«. In: Der Islam in der Gegenwart, a.a.O., S.220ff.

20 Vgl. Ettela at v. 2. 2. 1983.

21 Sie finden sich in seinen verschiedenen Schriften, Reden und Erklärungen, deren englische Übersetzung erschienen ist unter »Islam and Revolution, Writings and Declarations of Imam Khomeini«, translated and annotated by H. Algar. Berkeley 1981.

22 Vgl. J. Kooroshy, Islamische Wirtschaftsordnung im Iran? Eine kritische Zwischenbilanz. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung »Das Parlament«, Bd. 42 (1984), S. 18f.

Hottinger im Titel eines Aufsatzes[23] das gegenwärtige Herrschaftssystem der iranischen Revolution mit »Revolutionäre und Technokraten mit Khomeiny als Schiedsrichter« bezeichnet. Dieses System kann nur als das einer Übergangsphase angesehen werden. Angesichts der fehlenden Verwirklichung der mit der islamischen Revolution verbundenen Ansprüche bei der Masse der Bevölkerung, der Verschlechterung der ökonomischen Verhältnisse seit der Revolution, des großen aktiven und passiven Widerstandes weiter Teile der Intelligenz und der Mittelschicht gegen das die Menschenrechte verachtende fundamentalistische Regime, wird es nach der Beendigung dieser Übergangsphase mit Sicherheit zu einigen unvorhersehbaren Entwicklungen kommen.

Abgesehen vom Iran bilden die Schiiten nur noch im Irak die Mehrheit der Bevölkerung, während sie in den Golfstaaten jeweils nur einen Anteil von 20-30 v. H. erreichen.[24] In allen anderen asiatischen Staaten sind sie mit unter 15 v. H. vertreten. An der Macht beteiligt sind sie nur in Syrien, wo der alawitische Staatspräsident H. Assad eine säkularistische Politik durchsetzt. Im säkularistischen Irak wurde 1980 der fundamentalistisch-schiitische Führer Iraks, Baqer Sadr, wegen seiner Aufforderung, das Regime des Ba^cthisten Saddam Hossein zu stürzen, infolge der Beschuldigung der Zusammenarbeit mit dem Iran hingerichtet. Da es auch danach noch zu Unruhen kam, wurden etwa 30 000 im Irak lebende Schiiten iranischer Abstammung des Landes verwiesen. Die Anhänger der militanten schiitischen Organisation Da^cwa wurden energisch verfolgt und zum Teil grausam bestraft. Obwohl die schiitische Mehrheit des sunnitisch regierten Irak zur Zeit keinen offenen Widerstand gegen das Regime Saddam Hosseins leistet, würden sich als Folge eines eventuellen Sieges des Iran die Machtverhältnisse im Irak völlig verschieben. Ein wichtiger Grund für den Angriff des Irak auf den Iran war neben der Lösung des Problems der Grenzziehung im Schatt al^cArab die Verhinderung eines Exports der Revolution durch Chomeini, zu dem sich der Schiitenführer anfangs immer wieder bekannte. Genau diese Befürchtung hegen auch die Golfstaaten, in denen – wie bereits erwähnt – der schiitische Anteil an der Gesamtbevölkerung nicht unerheblich und die Machtbasis der Regierung ausgesprochen schwach ist.

Im *Libanon* wurden bis vor einigen Jahren die Schiiten von den Sunniten unterdrückt. Im Anschluß an den Abzug der Palästinenser aus ihren Hochburgen im Südlibanon führten sie jedoch einen erfolgreichen Machtkampf für ihre politische und ökonomische Gleichberechtigung und kontrollieren nun nach dem Rückzug Israels einen bedeutenden Teil des südlichen Libanon. Die Minderheitsposition der Schiiten im Libanon erklärt auch ihre besondere Anfälligkeit für die fundamentalistischen Strömungen.[25] Sie bilden heute 40 v. H. der Bevölkerung und gehören zu den stärksten religiösen Gruppen. Neben der relativ moderaten Amal-Bewegung, die die stärkste Gruppe der Schiiten bildet und insbesondere gegen die PLO orientiert ist, bilden die

---

23 A. Hottinger, Das Herrschaftssystem der iranischen Revolution. Revolutionäre und Technokraten mit Khomeiny als Schiedsrichter. In: »Europa-Archiv«, Bd. 14 (1984).

24 Ebd., S. 419f.

25 Der geistige und politische Führer der Schiiten im Libanon war der einflußreiche, von allen Schiitengruppen verehrte Imām Musa Sadr, der vermutlich in Libyen seinem damaligen Gegner Ghaddafi zum Opfer fiel.

beiden anderen Gruppen »Islamischer Djihad«[26] und Hisb al Allāh (Partei Gottes) extremistische Bewegungen, auf deren Konto die meisten terroristischen Aktionen gehen. Die letztgenannten Gruppen zielen insbesondere auf die Errichtung eines theokratischen Staates à la Chomeini und auf die Bekämpfung des Staates Israel, wenn erforderlich sogar in Zusammenarbeit mit dem Erzfeind PLO.

III. Zusammenfassung und Ausblick

Abschließend lassen sich die fundamentalistische Geisteshaltung und ihre Auswirkungen in den islamischen Staaten wie folgt zusammenfassen:

1. Das islamische Denken ist von der Einheit der Religion und des Staates geprägt. Dementsprechend zielt der Fundamentalismus auf die Errichtung einer Theokratie, wobei die erste Periode islamischer Herrschaft als ideales Vorbild herangezogen wird. Ein laizistisch-säkularisierter Staat ist mit dem Geist des islamischen Fundamentalismus unvereinbar. Er wird als häretisch und dem Islam wesensfremd betrachtet. Ebenso unvereinbar mit dem Fundamentalismus ist das westliche Verständnis von Demokratie und Pluralismus. Den Begriff der Opposition gibt es dabei nicht. Sie wird als Feind und nichtislamischer Gegner, der gegen die Gesetze Gottes verstößt, nicht toleriert.

2. Dieses Dogma ist nach der sunnitischen Ausrichtung mit verschiedenen Staatsformen – wenn nicht sogar mit jeder – vereinbar, sofern diese auf Gesetzen basieren, die die islamischen Werte beinhalten. In der schiitischen Ausrichtung ist es hingegen mit einer demokratischen Staatsform nicht vereinbar, da nach diesen Vorstellungen ein idealer Staat nur ein göttlicher Staat sein kann, der von einem unfehlbaren Imām geleitet wird.

Da dieses Dogma jedoch in beiden Gruppen – wie es die historische Entwicklung islamischer Staaten verdeutlicht – nicht realisierbar ist, wird in der Praxis auf Lösungen zurückgegriffen, die in unterschiedlichem Grade der fundamentalistischen Doktrin verbunden sind. Dieser Pragmatismus ist dabei in der Sunna eher rationalistisch als im streng dogmatischen Schiismus.

3. Der Islam ist im Denken und Handeln der Bevölkerung in den islamischen Staaten tief verwurzelt. Die strenge Gläubigkeit der Massen bietet immer einen fruchtbaren Nährboden für den Fundamentalismus, der nur durch eine starke und aufgeklärte Führung unter Kontrolle gehalten werden kann. Die historische Entwicklung in den islamischen Staaten zeigt, daß, je stärker die Position der aufgeklärten Führung ist, desto schwächer der Geist und die Ausbreitung fundamentalistischer Strömungen sind. Das Bestreben nach der Verwirklichung einer parlamentarisch-demokratischen Staatsform, die mit der Liberalisierung der politischen und gesellschaftlichen Geisteshaltung verbunden wäre, wird vermutlich immer dem Fundamentalismus in den islamischen Staaten Auftrieb geben, da der Parlamentarismus auf die (fundamentalistischen) Stimmen des Wahlvolkes angewiesen ist.

---

26 Die Bombardierung der US-Botschaft im April 1983 mit 63 Toten, Detonation einer Bombe im gleichen Jahre mit 241 Toten, Entführung einer TWA-Maschine und Geiselnahme von 39 Amerikanern gehen alle auf das Konto der Gruppe »Islamischer Djihad«. Vgl. »Time« v. 25. 8. 86, S. 16.

4. Die Revitalisierung des Islam ist hauptsächlich die Folge einer fehlgeleiteten politischen und wirtschaftlichen Entwicklung in den islamischen Staaten. Da aber der Fundamentalismus selbst weder politisch noch wirtschaftlich über zeitadäquate Konzeptionen und Instrumente verfügt, wird er eine vorübergehende, jedoch in den einzelnen Staaten unterschiedlich lang dauernde Erscheinung bleiben. Das Scheitern seiner Politik ist also zum einen systeminhärent, zum anderen sind die treibenden Kräfte des wirtschaftlichen und sozialen Fortschritts in den islamischen Staaten dafür verantwortlich. Angesichts der heute vielfältigen Interdependenzen mit der übrigen Welt werden sie ständig auf Reformen drängen. Diese Antriebskräfte werden schließlich die lähmenden Wirkungen des Fundamentalismus entweder evolutionär oder gewaltsam beseitigen.

System und Offenbarung: Zur Philosophie Franz Rosenzweigs

Von F. G. Friedmann

Franz Rosenzweig, der 1886 in Kassel geboren wurde, hat wie der nur drei Jahre ältere Franz Kafka seinem gutbürgerlichen Vater den Vorwurf gemacht, ihm sein jüdisches Erbe vorenthalten zu haben. Es war ein Großonkel, der ihn »stärker als Schule und Haus« nicht nur in die deutsche Kultur, sondern auch in die jüdische Tradition einführte.

Nach Absolvierung des Gymnasiums begann Franz Rosenzweig im Sommer 1905 in Göttingen das Studium der Medizin, das er in München und Freiburg i. B. bis zum Physikum fortsetzte. Schon seit dem zweiten Semester war sein Hauptinteresse jedoch Geschichte. Dazu kam bald Philosophie, die später zum Mittelpunkt seines Lebenswerkes werden sollte. 1912 promovierte er »summa cum laude« bei Friedrich Meinecke mit einem Teil einer Arbeit, die 1920 unter dem Titel »Hegel und der Staat« veröffentlicht wurde. Nach der Promotion hörte er noch in Leipzig und an der Berliner Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, an der Hermann Cohen und Martin Buber tätig waren.

Die wichtigsten geistigen Anregungen bekam er schon früh von seinen Vettern Hans und Rudolf Ehrenberg sowie von Eugen Rosenstock-Hüssy, die alle drei vom Judentum zum Protestantismus übergetreten waren. Im Jahre 1913 hatte Rosenzweig ein wichtiges Gespräch mit Rosenstock-Hüssy, das weniger der Frage Judentum oder Christentum als der Vereinbarkeit von Glauben und Vernunft gewidmet war. Rosenzweig war sich so sehr der Schwäche der eigenen Position bewußt, daß er erst drei Jahre später die Auseinandersetzung mit Rosenstock wieder aufnahm. Gleichzeitig fühlte er, daß die deutsche Kultur, in der er lebte, eine christliche war, was ihn dazu führte, den Entschluß zu fassen, sich, wie es seine Vettern getan hatten, taufen zu

lassen. Der Besuch eines jüdischen Gottesdienstes veranlaßte ihn jedoch, seinen Entschluß rückgängig zu machen und Jude zu bleiben. Dabei handelte es sich keineswegs um ein religiöses Erlebnis. Rosenzweig fühlte lediglich, daß er sein Vorhaben, eine lebendigere, weniger akademische Philosophie zu begründen, auch als Jude ausführen konnte. Interessanterweise war es jene Philosophie, die ihn schrittweise zum Studium und zur Praxis des Judentums zurückführte.

Die Jahre 1916 bis 1918 verbrachte Rosenzweig als Fliegerbeobachter an der Balkanfront, wo er viel Muße zum Schreiben und Lesen hatte. Dort entstand der größere Teil seines Hauptwerkes, der »Stern der Erlösung«, den er auf Feldpostkarten seiner Mutter nach Hause schickte. Eine erste, gedrängte Darstellung seiner Gedanken findet sich in einem Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18. November 1917, dem später der Name »Urzelle des Stern der Erlösung« gegeben wurde und den Rosenzweig selbst seine »Summa« nannte. 1920 erscheint der »Stern«. Zwei Jahre später kommentiert Rosenzweig sein Werk in einem Aufsatz mit dem Titel »Das Neue Denken«. Eine populäre Fassung des »Stern«, überschrieben »Vom Kranken und Gesunden Menschenverstand«, hat Rosenzweig vor der Veröffentlichung zurückgezogen.

Rosenzweig verstand den »Stern der Erlösung« weder als ein religionsphilosophisches noch als ein jüdisches Buch. Er betrachtete es einfach als ein allgemeinphilosophisches Werk – für Juden und Christen. Es behandle zwar das Judentum, aber nicht ausführlicher als das Christentum. Andererseits steht in einem Brief von Ende Januar 1923: »Der Stern wird wohl einmal mit Recht als ein Geschenk, das der deutsche Geist seiner jüdischen Enklave verdankt, angesehen werden.«

Ein Angebot Meineckes, sich bei ihm zu habilitieren, lehnte Rosenzweig ab. Der Hauptgrund war wohl, daß er sich in erster Linie für die pädagogische Umsetzung von Wissenschaft interessierte, zuerst im Sinne der deutschen Volkshochschulbewegung, später im Dienste der Reform des jüdischen Religionsunterrichts. Nach Beendigung des Krieges verbanden sich die beiden Interessen in der Idee des »Freien jüdischen Lehrhauses«, das in Frankfurt a. M. entstand. War Mendelssohn am Anfang der Epoche der jüdischen Emanzipation gestanden, in der es darum ging, Menschen zu helfen, aus dem traditionell-jüdischen, durch die Thora geprägten Leben in die vorkantianische Welt des deutschen Humanismus überzutreten, so fand sich Rosenzweig in der fast vollständig säkularisierten Welt der späten Aufklärung aufgerufen, den umgekehrten Weg zu gehen und zur Thora zurückzukehren. Das jüdische »Lehrhaus« erinnerte dabei an eine Einrichtung, die seit dem babylonischen Exil existierte und in der gemeinsames »Lernen« die geistige Grundlage der Gemeinschaft bildete. Die nach dem Zweiten Weltkrieg entstandenen Katholischen und Evangelischen Akademien stehen in einer ähnlichen Tradition.

Anfang 1921, nur wenige Monate nach der Vollendung des »Stern der Erlösung«, stellte Rosenzweig die ersten Symptome einer Krankheit fest, die bald als amyotrophische Lateralsklerose mit Bulbärparalyse diagnostiziert wurde, eine Krankheit, die normalerweise zu einer progressiven Lähmung des ganzen Körpers führt. Nur die geistigen Fähigkeiten des Erkrankten bleiben erhalten. Gewöhnlich endet die Krankheit nach zwei oder drei Jahren tödlich. Rosenzweig sollte noch fast neun Jahre leben, eine Tatsache, die seine Freunde dem außerordentlichen Lebenswillen des Kranken zuschrieben. Im Herbst 1922 versagte Rosenzweigs Schreibhand, im Mai 1923 die

Sprache. Er setzte seine Arbeit fort, indem er zuerst mit einem leichten Hebel, der an einem Finger angebunden war, auf den jeweils gewünschten Buchstaben einer damals gängigen Schreibmaschine deutete, später indem er mit einer Bewegung der Augenlider zu erkennen gab, welchen der Buchstaben des Alphabets, das ihm langsam vorgesprochen wurde, er meinte. So entstand die Übersetzung und Kommentierung der Lieder und Hymnen des mittelalterlichen hebräischen Dichters Jehuda Halevi sowie die mit Martin Buber unternommene Übersetzung der hebräischen Bibel, außer einer Anzahl von Aufsätzen und Briefen.

Rosenzweig starb am 10. Dezember 1929 während der Beschäftigung mit einem Vers des Jesaiah über den Knecht Gottes. Bei der Grablegung las Martin Buber auf Rosenzweigs Wunsch den 73. Psalm. Ein Vers dieses Psalms wurde auf dem Grabstein Rosenzweigs in Frankfurt, ein anderer Vers des gleichen Psalms auf dem Grabstein Bubers in Jerusalem angebracht.

*

Meine Bemerkungen zu Rosenzweigs Philosophie möchte ich unter den Titel »System und Offenbarung« stellen, den Stephane Mosès seiner kürzlich in deutscher Übersetzung erschienenen Schrift über den »Stern der Erlösung« gegeben hat. Dabei bezieht sich »System« in erster Linie auf die Philosophie Hegels, von der Rosenzweigs eigenes Denken, in dessen Mittelpunkt das Wort »Offenbarung« steht, seinen Ausgang nimmt.

Hegel, der sich selbst als Höhepunkt und Erfüllung des gesamten abendländischen Denkens betrachtet, spricht von einem absoluten Subjekt, das sich die Welt als Objekte seiner Erkenntnis schafft. Diese Objekte werden gleichzeitig als ein Anderes, als eine Verneinung des Subjekts oder ein Nicht-Ich angesehen. Sie werden in einem dialektischen Prozeß als ein Eigenes wieder erkannt und in das Subjekt oder Ich zurückgenommen. Dieser Prozeß wiederholt sich unendliche Male, bis eine letzte, allumfassende Identität von Subjekt und Objekt zustandekommt, die Namen wie Sein oder Idee oder Gott verdient.

Fragt man sich, was Rosenzweig veranlaßt hat, den deutschen Idealismus, vor allem Hegel, kritisch zu betrachten, so mag man an drei Stichworte denken: das Erlebnis des Ersten Weltkrieges, das Phänomen des Todes, wie es Rosenzweig an der mazedonischen Front begegnete, sowie die Bekanntschaft mit dem Konzept der Offenbarung.

Hegels Dialektik hatte im 19. Jahrhundert ihren praktischen Ausdruck in der Auffassung von Staat und Geschichte als einer Manifestation der fortschreitenden Entwicklung der sich selbst begreifenden Vernunft gefunden. Nun lehrte der Krieg, daß Geschichte sehr wohl Gewalttätigkeit und Irrationalität bedeuten kann. Die Begegnung mit dem Tod zeigte Rosenzweig, daß das »Alte Denken« diesem Phänomen keineswegs gewachsen war. Die Wirklichkeit des Todes wurde, wie Rosenzweig meint, im Zeitalter des Idealismus einfach übersehen. Die idealistische Philosophie »hatte das menschliche Ur- und Kernproblem, den Tod des einzelnen wirklichen Menschen, der nur persönlich gestorben werden kann, in ihrem denkbaren All vergessen«. Laut Rosenzweig mußte der Tod nach allen Verhüllungen und Vertuschungen der bürgerlichen Welt in diesem Augenblick, in dem er nackt und schamlos alles Leben überflutete, neu begriffen und als Erfahrung in ein verändertes Bewußt-

sein gehoben werden, und mit ihm Endlichkeit, Zeit und Nichts: »alle Bedingungen der realen menschlichen Existenz«.[1]

Die Idee der Offenbarung wurde Rosenzweig unmittelbar in Gesprächen mit seinen Vettern Hans und Rudolf Ehrenberg, vor allem aber mit Eugen Rosenstock-Hüssy, sowie mittelbar durch seine Beschäftigung mit einem ursprünglich Hegel zugeschriebenen Fragment Schellings erschlossen.

Rosenzweig hat in seinem Hauptwerk, dem »Stern der Erlösung«, versucht, ein Äquivalent der klassischen Metaphysik wiederherzustellen, ohne allerdings die Errungenschaften der kritischen Philosophie aufzugeben. Dazu war es nötig, die Vereinnahmung des einzelnen zu überwinden, wie sie in der Hegelschen Dialektik stattgefunden hatte und ihm seine Einmaligkeit und Selbständigkeit zurückzugeben. Dies geschah in erster Linie durch eine Vorstellung von Transzendenz, die sich auf drei unauflösbare Urelemente bezieht, die sich erst unter dem Einfluß der Offenbarung gegeneinander öffnen und dadurch das, was Rosenzweig Wirklichkeit nennt, herstellen.

Jene Urelemente, die Rosenzweig, Schelling folgend, bald als Tatsächlichkeiten, bald als Wesenheiten bezeichnet, nämlich Welt, Gott und Mensch, entsprechen geistesgeschichtlich in etwa den Gegenständen, mit denen sich die sogenannten »rationalen Wissenschaften« zur Zeit Kants, nämlich Kosmologie, Theologie und Psychologie beschäftigten. Rosenzweig bezeichnet diese Tatsächlichkeiten oder Wesenheiten auch als Nichtse. In Hegels Denken war das Ja dem Nein, das Ich dem Nicht-Ich vorhergegangen. Rosenzweig meint dagegen, aus dem Ja könne kein Nein entstehen, aus dem Nichts jedoch ein Etwas. Er glaubt ferner, daß die verschlossenen und voneinander isolierten Tatsächlichkeiten nur als Wesenheiten gedacht, nicht als Wirklichkeiten erfahren werden können.

Das abstrakte Denken mit seinen fertigen, wandlungsunfähigen Begriffen entspricht der Vorgeschichte der Schöpfung. Rosenzweig nennt es heidnisch, da es dem Glauben und der Erfahrung der Offenbarung, dem Grund der Wirklichkeit, vorhergeht. Er geht so weit, die gesamte Wissenschaft als heidnisch zu bezeichnen, da sie sich auf eine ein für allemal geschaffene, in sich geschlossene Welt bezieht. Selbst die Wahrheit enthält ein aus dem Reich der Wesenheiten stammendes, heidnisches Moment. Das Heidentum der Vorwelt ist die Wahrheit »in elementarer, unsichtbarer, un-offenbarer Form«[2]. Wo die heidnische Vorwelt sich nicht selbst als Wirklichkeit behauptet, sondern eben »Element und Geheimnis im Ganzen und Sichtbaren und Offenbaren« ist, da ist sie »immerwährend«[3]. Dabei verkennt Rosenzweig keineswegs die Gefahr der Vielgötterei, die ja nichts anderes ist als die Verfestigung einer echten augenblickhaften Offenbarung des wirklichen Gottes zu einem dauerhaften und eben dadurch dem immer-neuen Offenbarungswillen widerstehenden Gottesbild.[4]

Ist die Schöpfung die erste Offenbarung, bei der der Mensch noch reine Kreatur ist, so ist die zweite, die eigentliche Offenbarung, ein Sprechen Gottes, das der Mensch

1 Vgl. Margarete Susman, Gestalten und Kreise. Stuttgart 1954, S. 297.

2 Franz Rosenzweig, Gesammelte Schriften. Den Haag 1979-84. Bd. 3, S. 147.

3 R. zitiert in Heinz Jürgen Görtz, Tod und Erfahrung, Düsseldorf 1984, S. 70.

4 R. zitiert in: F. R., Die Schrift. Hrsg. Karl Thieme. Jüdischer Verlag Athenäum 1984, S. 127.

gläubig-tätig erwidern kann. Der Anruf Gottes löst die stumme Verschlossenheit der Urelemente auf und zwingt sie, sich aus ihrem innersten Sein gegeneinander umzukehren, sich einander zuzuwenden, sich zu offenbaren.[5] Für den Menschen bedeutet Offenbarung Umkehr – *metanoia* - vom verschlossenen, unnahbaren Selbst zur offenen, gottgeliebten Seele, die, nach jüdischer Interpretation, dem Gesetz gehorcht und damit das Gebot der Liebe erfüllt.[6]

Im Ereignis der Offenbarung macht Gott seine Liebe für den Menschen bekannt. In dieser Liebe hat die menschliche Fähigkeit zu lieben ihren Ursprung, zu antworten, eine Person zu sein und sich um die anderen Menschen und die Welt zu kümmern und in einen Prozeß einzutreten, der in der Erlösung endet.

Nach Rosenzweig schließt Offenbarung das Hervortreten von Zeit und Sprache ein. Rosenzweig greift die Kritik Hamanns an der angeblichen Sprachfeindlichkeit Kants auf und moniert, daß auch für Hegel die Sprache vor allem begriffliche Terminologie beinhalte und das Wort in erster Linie ein Instrument der Definition sei.[7] Rosenzweig unterscheidet die Grammatik des Sprachdenkens oder des durch den Glauben bestimmten »Neuen Denkens« von der Logik des alten, begrifflichen Denkens. Die Logik ist zeitlos, die Begriffe bleiben sich gleich. Im Sprachdenken dagegen gibt es drei Weisen des Sprechens: die Erzählung, die sich auf die Vergangenheit bezieht, die Wechselrede, die sich in der sich stets erneuernden Gegenwart ereignet und das chorische Sprechen, das in der Lobpreisung Gottes die Zukunft vorwegnimmt.

Die erste Erfahrung des Menschen ist nicht sein Ich (wie es etwa Hegel voraussetzt), sondern angesprochen zu werden als ein Du. In den Worten Rosenstock-Hüssys: »Gott hat mich gerufen, darum bin ich.« Der menschliche Dialog, vor allem der Dialog der Liebe als Grundlage der Gemeinschaft ist eine Folge der in der Offenbarung enthaltenen göttlichen Ansprache und der menschlichen Antwort in Glauben und Gebet.

Rosenzweigs Vorstellung von Erlösung – nach Schöpfung und Offenbarung die dritte Phase des »Welttags des Herrn« – ist stark von der jüdischen Tradition geprägt, die im Offenbarungsgeschehen zugleich Gebot und Liebe sieht. Wenn Liebe Gebot ist, dann geht die göttliche Offenbarung in die erlösende Tätigkeit des Menschen über. Im Vollzug der Nächstenliebe gibt der Mensch die göttliche Liebe weiter und trägt so an der Vollendung der Schöpfung bei. In den Taten der Liebe wird die Ankunft des Messias erwartet, »und das wiederum heißt, die Ewigkeit in der Zeit« vorweggenommen.[8] Die gleiche erlösende Liebe befreit den Menschen von der Endgültigkeit des Todes. All dies geschieht im Namen und um des Namens willen, in der Heiligung des Namens. Und doch ist es um unsretwillen, daß er sich von uns nennen läßt; um unsretwillen, die wir an diesem Namen, den wir gemeinsam riefen, erst *wir*, d. h. zur *einen* Menschheit wurden.[9]

---

5 vgl. Susman, S. 300.

6 Vgl. Reinhold Mayer in: Werner Licharz (Hrsg.): Lernen mit F. R.. Frankfurt a. M. 1984, S. 308.

7 R., Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand. Jüdischer Verlag Athenäum 1984, S. 122.

8 Görtz, S. 129.

9 Vgl. R., Das Büchlein ..., S. 101.

Die Einzigartigkeit der Urelemente Gott, Welt, Mensch, die Rosenzweig gegen deren Vereinnahmung durch das Hegelsche All oder Sein verteidigt, hat ihr Pendant in der Einmaligkeit und Einzigartigkeit des jüdischen Volkes, das nicht mit Hilfe einer *differentia specifica* unter das genus Volk subsumiert werden kann. Im Gegensatz zu anderen Völkern ist das jüdische Volk nicht aus dem Mutterschoß der Natur entsprungen. Es ist das Besondere im Leben Abrahams und der Seinen, daß Gott, der *eine* Gott, der nicht wie die Götter anderer Völker erdgebundene Kraft, sondern reine Stimme ist, Abraham befiehlt, sich aus dem Land seiner Geburt zu entfernen und in ein Land zu ziehen, das Gott ihm zeigen wird. Diesem Ereignis ist ein anderes vorhergegangen, von dem man sagen kann, daß es die jüdische Existenz begründete. Gott hatte zu Abraham gesprochen und ihn aufgefordert, seinen einzigen Sohn zu opfern. Rosenzweig sagt von Abraham, er habe nicht etwa eines von mehreren Kindern geopfert, »sondern den 'einzigen Sohn' und was mehr ist: den Sohn der Verheißung und dem Gott dieser Verheißung«[10]. Abraham ist bereit, sich dem göttlichen Befehl zu fügen, was Gott veranlaßt, seine Erwählung Abrahams und aller folgenden Generationen zu bestätigen. Damit hat, wie Rosenzweig meint, das Gottesreich »schon angefangen, ist schon da, ist für jeden Juden in dem unmittelbaren endgültigen Verhältnis zu Gott selbst, in dem täglichen 'Auf-sich-Nehmen des Jochs des Himmelreichs' durch die Erfüllung des Gesetzes schon heute gegeben«[11]. Rosenzweig sieht im jüdischen Gesetz menschliche Formulierungen jenes göttlichen Gebotes, das identisch mit Liebe ist. »Erst der Mensch in seiner Trägheit«, so Rosenzweig, »macht aus den Geboten durch die Art, wie er sie hält, Gesetz«[12].

Für Rosenzweig ist das Exil die eigentliche Heimat der Juden. Er nennt den Geist des Exils Erdfremdheit. Da er den Besitz von Land mit Zeit und Geschichte in Verbindung bringt, ist dies *ein* Grund, warum er das jüdische Volk ewig, im Sinne von zeit- und geschichtslos, nennt. Ein anderer Grund ist, daß für das jüdische Volk das Gottesreich als Ausdruck der Ewigkeit in der Zeit (hier im eschatologischen Sinn des Wortes Ewigkeit) schon begonnen hat, obgleich der Messias noch nicht gekommen ist. Solange die Geschichte der Völker unerlöst ist, wird das »ewige Volk« aus »ewigen Wanderern« bestehen.[13] Im Gegensatz zur landläufigen Auffassung der Juden als zum ewigen Wandern verdammter heimatloser Menschen ist es hier die unerlöste Geschichte, die von der Ewigkeit entfremdet, ihren Lauf in der Zeit nimmt.

Rosenzweig akzeptiert in diesem Zusammenhang die Aussage des Johannesevangeliums, demzufolge niemand zum Vater kommt, es sei denn durch den Sohn, fügt jedoch hinzu: anders aber wenn einer nicht mehr zum Vater kommen braucht, weil er schon bei ihm ist. Die Juden »sind« beim Vater heißt wohl, daß Gott, nachdem Abraham seine Bereitschaft gezeigt hat, Gottes Befehl zu folgen, sich Abraham und seinen Nachkommen in seiner Ewigkeit offenbart hat. Damit ist das Königreich Gottes, als gegenwärtig vorweggenommen, nicht mehr ein Ziel, das es zu verfolgen

10 R., G. S., Bd. 1, S. 284.

11 Ebd., S. 561.

12 R., G. S., Bd. 2, S. 979.

13 Vgl. E. Fackenheim, To mend the world. New York 1982, S. 86.

gilt, sondern ein Zuhause.[14] Dies bedeutet, nach Rosenzweig, die »Verneinung des christlichen Zwischenreichs«[15], des Weges, der – durch die Geschichte hindurch – vom gekommenen zum wiederkommenden Christus führt.[16]

Diesem Unterschied zwischen Judentum und Christentum entspricht auf institutioneller Ebene der von Synagoge und Kirche. Die Synagoge hat sich erstmals in der Gemeinde Esras konstituiert.[17] Sie ist also nicht gleichzeitig mit dem Judentum entstanden, im Gegensatz zur Kirche,die von Christus selbst gestiftet wurde. Das erste jüdische Exil – das ägyptische – sowie die Geschichte des antiken jüdischen Staates sind der Gründung der Synagoge vorangegangen. Als Escheinung des zweiten und dritten Exils (des babylonischen und des nunmehr fast 1900 Jahre andauernden, das mit der Zerstörung des zweiten Tempels begann) besteht die Synagoge gleichsam geschichtslos in geschichtlicher Zeit und Welt. »Die Synagoge, unsterblich, aber mit gebrochenem Stab und die Binde vor den Augen, muß selbst auf alle Weltarbeit verzichten und alle ihre Kraft darauf verwenden, sich selbst am Leben und rein vom Leben zu erhalten. So überläßt sie die Weltarbeit der Kirche und erkennt in ihr das Heil für die Heiden, in aller Zeit«.[18]

Der einzigartige Charakter des jüdischen Volkes hindert Rosenzweig nicht daran, das Christentum als wesentliche Ergänzung des Judentums im geschichtlichen Raum zu sehen, während am Ende der Weltzeit Christentum und Judentum bis hin zur Identität konvergieren. Es obliegt dem Juden, »die lebendige Wahrheit der Christen« zu ehren und sie »neben dem Judentum gelten zu lassen«, wenngleich sie »die nicht weniger lebendige Wahrheit des Judentums nur ergänzen, nicht ersetzen« kann.[19] Umgekehrt, meint Rosenzweig, weiß auch »die Kirche, daß Israel aufbewahrt wird bis zu dem Tag, wo der letzte Grieche eingegangen, das Werk der Liebe vollendet ist und der jüngste, der Erntetag der Hoffnung anbricht«[20]. »Am Ende«, freilich, »wird auch der Sohn sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat«[21]. »An diesem Punkt, wo Christus aufhört der Herr zu sein, hört Israel auf erwählt zu sein«[22].

Nach Rosenzweig gehören Denker wie Mendelssohn und Lessing zur Tragödie der Juden, denn sie trafen sich auf der Grundlage »der gemeinsamen Abstraktion von ihren positiven Religionen«[23]. Rosenzweig plädiert gegen »das Nebeneinander zweier Statuen« – »das gleichgültige Durcheinander, das man früher aus Nathan dem Weisen lesen wollte« – und für »organischen Zusammenhang, organisches Neben-, Gegen- und Miteinander«[24].

---

14 Vgl. I. Maybaum, Trialogue between Jew, Christian and Muslim. London 1973, S. 82.

15 R., G. S., Bd. 1, S. 561.

16 Jos op't Root zitiert in: Licharz, S. 34.

17 R., G. S., 1. Bd., S. 333.

18 Ebd., S. 135.

19 Vgl. Hermann Levin Goldschmidt zitiert in: Licharz, S. 121.

20 R., G. S., Bd. 1, S. 136.

21 Vgl. 1 Kor 15,28.

22 R., G. S., Bd. 1, S. 135.

23 R., G. S., Bd. 3, S. 451.

24 Ebd., S. 450.

In Rosenzweigs Philosophie gibt es nicht nur eine vorzeitliche Vorwelt der Begriffe, von Urelementen, sondern auch eine Überwelt der Wahrheit jenseits von Zeit und Wirklichkeit. Die Brücke zwischen Wirklichkeit und Wahrheit ist, wie ich meine, die Liturgie. Von der Wirklichkeit her gesehen, nimmt sie die ewige Wahrheit vorweg, von der Wahrheit her gesehen, widerspiegelt sich diese in den Gestalten von Judentum und Christentum, und zwar in ebenbürtiger Weise.

Die vorweggenommene ewige Wahrheit oder Endzeit wird in der Liturgie als zyklisch wiederkehrendes Ereignis erlebt. Indem er das heilige Jahr lebt, nimmt der Mensch die Ewigkeit in irdischer Zeit vorweg. So empfindet die jüdische Gemeinde den Sabbat, als wäre die Erlösung schon da und der Sprung vom Gottesreich zum Reich des Messias schon geschehen.[25]

Aber nicht nur in der Liturgie findet das Verhältnis von Wirklichkeit und Wahrheit seinen Ausdruck; auch im Alltag kann die Wahrheit, wie Rosenzweig es nennt, als wahr »bewährt« werden. Der Mensch nimmt an der Wahrheit teil, insoweit er sie in seinem Leben zur Geltung bringt. Dies muß jeder, Jude oder Christ, nach dem »ihm gewordenen Anteil der Wahrheit«[26], also nach den Vorgaben der eigenen Tradition, tun.

Rosenzweig spricht von dem Weg »von den trivialen wissenschaftlichen Wahrheiten über die Wahrheiten, die der Mensch sich etwas kosten läßt, hin zu denen, die er nicht anders bewähren kann als mit dem Opfer seines Lebens, und schließlich zu denen, deren Wahrheit erst der Lebenseinsatz aller Geschlechter bewähren kann«[27].

Das Verhältnis von System und Offenbarung findet in dem von Wahrheit und Gott seine Erfüllung. Gott ist, in Rosenzweigs Worten, »wahrhaftig der Erste und Letzte. Ehe denn Berge geboren wurden und die Erde sich wand in Wehen – von Ewigkeit in Ewigkeit warst du Gott. Und warst von Ewigkeit, was du in Ewigkeit sein wirst: Wahrheit«[28]. Das All des standpunktlosen Philosophen wird abgelöst durch die offenbarte, allumfassende Wahrheit, die aber erst dem betenden »Wir« zusteht.

War für das »Alte Denken« Gott identisch mit dem Begriff des Seins, so lautet im »Neuen Denken« Rosenzweigs der Name Gottes »Ich bin der, der sich je und je ereignen wird«. Dieses Geschehen bürgt für seine Freiheit und Zeitlichkeit. Rosenzweig spricht von dieser Freiheit, wenn er sagt: »Es gibt keinen gebauten Tempel, der ihm so nah wäre, daß der Mensch sich dieser Nähe getrösten dürfte, und keinen, der ihm so fern wäre, daß sein Arm nicht leicht auch dorthin langen könnte, keine Richtung, aus der er nicht kommen könnte, keine, aus der er kommen müßte, keinen Holzblock, in dem er nicht vielleicht einmal Wohnung nimmt, und keinen Davidpsalm, der sein Ohr immer erreicht«.[29] Das Werden Gottes, seine Zeitlichkeit, tastet seine Überzeitlichkeit nicht an. Im Gegenteil, »Nur weil er immer da sein wird, sich ereignen wird, 'wenn du ihn anrufst', ist er dann auch der ewig Seiende«[30].

---

25 N. Rotenstreich, Jewish Philosophy in Modern Times. New York 1968, S. 207.

26 Susman, S. 302.

27 R., G. S., Bd. 3, S. 396.

28 R., G. S., Bd. 2, S. 464.

29 R., G. S., Bd. 3, S. 390.

30 Vgl. Georg Scherer, Offenbarung. Judentum und Christentum im Denken Franz Rosenzweigs. In: Freiburger Rundbrief 1976, S. 37.

Ich gehe davon aus, daß wir in einer Welt leben, die durch einen hohen Grad an Komplexität und von schroffen Gegensätzen und Getrenntheiten gezeichnet ist. Einige unserer Zeitgenossen suchen diese Komplexität durch emotionale oder ideologische Vereinfachungen zu bewältigen. Andere ziehen sich in ein durch rein private Interessen geprägtes Leben zurück, wieder andere geben sich einem einseitigen Optimismus oder Pessimismus hin, als bewege sich die Welt, ohne Möglichkeiten menschlichen Zutuns, mit schicksalshafter Notwendigkeit in die eine oder die andere Richtung; wieder andere beschäftigen sich und sei es nur rhetorisch, mit der Suche nach »Sinn« oder der Wiederherstellung alter »Werte«.

In Rosenzweigs Schriften kommen meines Wissens Worte wie »Sinn« oder »Werte« nicht vor. Auch glaubt er nicht an die Existenz einer festgefügten Weltordnung, die uns, dem denkenden Subjekt, als zu entschlüsselndes Objekt gegenübersteht. Er beschreibt uns vielmehr ein System vielfältiger lebendiger Zusammenhänge, das seinen Ursprung im Geschehen göttlicher Offenbarung hat; dieses System strebt nicht wie die Hegelsche Dialektik der Begriffe einem höchsten Begriff, dem »telos« des allumfassenden Seins, zu, sondern findet im »Eschaton« ewiger Wahrheit seine Erfüllung.

Die Vielfalt der von Rosenzweig aufgezeigten Zusammenhänge läßt sich in drei Gruppen gliedern. Er spricht von Spannungen, etwa denen zwischen Wirklichkeit und Wahrheit, die es auszuhalten und auszusprechen gilt.[31] Ich möchte vermuten, daß Juden gerade aus diesen Spannungen heraus ihre Überlebenskraft bezogen. Eine zweite Gruppe stellen jene Zusammenhänge dar, die vor allem eine vermittelnde Funktion haben. Ich denke hier an das Stichwort Liturgie. Eine dritte Form von Zusammenhängen sehe ich in der eschatologischen Entwicklung von Vorwelt zu Wirklichkeit zu endzeitlicher Wahrheit, der Rosenzweigs eschatologische Erkenntnislehre entspricht. Rosenzweig glaubt nicht an die angeblich zeitlosen Wahrheiten des »Alten Denkens«, sondern, wie er sagt, an eine Wahrheit, die »eine Geschichte hinter sich hat, wenn sie zuletzt als die eine sich ereignet«[32]. Es ist Gott selbst, der »der Wahrheit schließlich jene Form (gibt), zu der sie in ihrer Vorgeschichte immer nur drängt: jenes ›Wir‹, das Gott und Mensch und Welt so miteinander sprechen, daß sie selbst darin auf göttliche Weise geeint sind«[33].

Die Offenbarung bewirkt durch das Eindringen der Ewigkeit in die Zeit nicht nur jene Öffnung und Verbindung der in der Vorwelt sich verschlossen gegenüberstehenden Urelemente, die wir (Öffnung und Verbindung) lebendige Wirklichkeit nennen, sie schafft auch jene »Umkehr« grundlegender Begriffe und Phänomene wie Tod oder Gestalt oder Mythos. So unterscheidet Rosenzweig zwischen der heidnischen Mythologie des Anfangs und der geoffenbarten des Endes: jene handle von den Seitensprüngen der Götter, diese von den Wegen des einen Gottes.[34]

Rosenzweig spricht von Erfahrung als Antwort auf die durch die Offenbarung entstandenen Zusammenhänge, die wir Wirklichkeit nennen, und von Philosophie

31 Görtz, S. 125.

32 Görtz, S. 122.

33 Görtz, »Die Wahrheit...«, S. 402.

34 R., G. S., Bd. 1, S. 412f.

oder »Neuem Denken« als Reflektion auf diese Erfahrung. Wir dagegen leiden heute allzu oft an Mangel an Erfahrung, d. h. an Erfahrung von Wirklichkeit. In unserem technologischen Zeitalter haben wir Ersatzwirklichkeiten geschaffen, deren Macht wir kaum zu beherrschen und deren »Sinn« wir nicht zu ergründen vermögen, da wir die Entstehung von Wirklichkeit im Prozeß göttlicher Schöpfung und Offenbarung, geschehen zum Zwecke der Erlösung, zu leugnen versuchen.

Was die Beziehungen von Judentum und Christentum betrifft, so widerspricht Rosenzweigs Überzeugung von der Einzigartigkeit des jüdischen Volkes oder seine Aussage, daß Judentum und Christentum sich zwar ausschließen, aber doch komplementär sind, nicht seiner Erklärung der Ebenbürtigkeit beider aus der Tatsache heraus, daß beide die einzigen ewigen Gestalten, sprich: Widerspiegelungen der ewigen Wahrheit sind. Dies kann nicht bedeuten, daß wir uns in erster Linie auf theologische Gespräche im Sinne der Begrifflichkeit des »Alten Denkens« konzentrieren sollen. Es heißt vielmehr, daß wir den andern in seiner Eigenart anerkennen, ja ihn darin bestätigen und ihm helfend beistehen sollen und dies im Sinne von Rosenzweigs Aufforderung, die ewige Wahrheit in der uns je eigenen Weise zu bewähren.

Henri Cazelles, geboren 1912, Doktor der Rechtswissenschaften (1936) und der Theologie (1943), Priester 1940, lehrte bis 1954 als Professor der Bibelwissenschaften am Séminaire St. Sulpice, ab 1954 am Institut Catholique de Paris. Emeritiert 1980. Den Beitrag auf Seite 385 übersetzte August Berz.

Juan C. Scannone SJ, geboren 1931, Priester 1962, lehrt als Professor an der Philosophischen und Theologischen Fakultät in San Miguel bei Buenos Aires. Den Beitrag auf Seite 396 übertrug aus dem Italienischen August Berz.

Jacques Dupuis SJ, geboren 1923, Priester 1954, ist Professor für Dogmatik an der Gregoriana. Den Beitrag auf Seite 409 übersetzte Peter Henrici SJ.

Leo Scheffczyk, geboren 1920 in Beuthen (Oberschlesien), war bis 1985 ordentlicher Professor für Dogmatik an der Universität München.

Lucjan Balter SAC, geboren 1920 in Wilna, Pallottiner, ist Professor für Dogmatik und Prodekan an der Theologischen Fakultät in der Akademickie Studium Teologii-Katholickiej-Warszwa. Mitglied der Redaktion der polnischen Communio. Der Beitrag des polnischen Autors auf Seite 434 wurde in deutscher Sprache verfaßt.

Der Beitrag auf Seite 442 von Jacques Maritain, geboren 1882, gestorben 1973, ist identisch mit dem Memorandum, das Maritain 1965 an Papst Paul VI. gerichtet hat. Die Rechte für den Text liegen ausschließlich beim Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain (René Mougel). – Der Beitrag wurde von August Berz übersetzt.

Stephan Puhl, geboren 1941 in Prag, ist Asienreferent im Bischöflichen Werk Misereor in Aachen.

Ghanie Ghaussy, geboren 1932 in Kabul (Afghanistan), studierte in München und Hamburg Volkswirtschaftslehre und war bis 1972 an der Universität Kabul als Professor tätig. Er lehrt heute an der Universität der Bundeswehr Hamburg.

F. G. Friedmann, geboren 1912, lehrte bis 1979 als Professor für Nordamerikanische Kulturgeschichte an der Univerität München.

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Verantwortlicher Redakteur: Franz Greiner. Anschrift des Verlags: Sürtherstr. 107, 5000 Köln 50, Tel.: 02 21-39 29 13; der Redaktion: Heigelstr. 4, 8000 München 90, Tel.: 0 89-64 46 92. – Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich. Bezugspreis: Einzelheft DM 12,–; das Jahresabonnement (sechs Hefte) DM 50,–; für Studenten DM 32,–, jeweils zuzüglich Versandgebühr. Für die Schweiz: Einzelheft sfr 11,–; Jahresabonnement sfr 49,–, einzahlbar bei Postscheckkonto Basel 40-11.07; für Österreich entsprechend S 70,–; S 350,–, einzahlbar bei Bankhaus Schelhammer & Schattera, Wien, freies S-Konto Nr. 519.185; für alle zuzüglich Versandgebühren. Das Abonnement gilt als verlängert, wenn die Kündigung nicht bis zum 15. Mai bzw. 15. November erfolgt. – Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nur dann zurückgeschickt, wenn Rückporto beiliegt; Besprechungsexemplare nur, wenn sie angefordert wurden und die Rücksendung ausdrücklich gewünscht wird. – Erfüllungsort und Gerichtsstand: Köln (für die Leistungen des Verlages Bonifatius-Druckerei Paderborn)

Für Herstellung, Vertrieb und Inkasso: Verlag Bonifatius-Druckerei GmbH, Liboristr. 1-3, 4790 Paderborn
Gesamtherstellung: Bonifatius-Druckerei GmbH Paderborn

Editorial

Der Zweck dieses Heftes ist, an ein paar großen Beispielen der Kirchengeschichte zu zeigen, daß in gefährlichen Krisenzeiten der Kirche oft ein heiliger Theologe die Orthodoxie der gesamten Kirche gerettet hat. Die Krisen können sehr verschieden sein: Was ein Thomas von Aquin getan hat, als er die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts in der weltlichen Universität hoffähig machte, ist etwas ganz anderes als die Rettung des trinitarischen Dogmas durch Athanasius. Dennoch läßt sich fragen: Worin besteht die spezifische Heiligkeit dieser großen Theologengestalten, die durch ihr intellektuelles Werk ein so großes Verdienst an der Gesamtkirche gewonnen haben? Es sind wohl zwei Eigenschaften, die sich bei ihnen allen zusammenfinden.

Die erste wird uns am besten durch den Aquinaten beschrieben. Die von der Antike übernommenen Kardinaltugenden (Gerechtigkeit, Klugheit, Mut und Maß) haben es zunächst mit den irdischen Dingen zu tun, während die theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe) auf das ewige Ziel des Menschen hingerichtet sind. Nun sagt uns aber Thomas, daß im christlichen Leben die Kardinaltugenden durch die Gnade zum Niveau der Ausrichtung auf das ewige Leben erhöht werden. Die Gnade erhöht den rein menschlichen Mut zu einem übernatürlichen, die menschliche Weisheit zu einer gottgemäßen usf. (S. Th. I II, q. 63, a. 3). Wir erkennen sofort, daß zum Beispiel der übernatürliche Mut ein Wesenselement des Unternehmens eines Irenäus war, eines Athanasius, Maximus Confessor (der als einziger gegen das ganze Reich die echte Lehre verteidigte – bis zum Martyrium), eines Thomas Morus, Johannes vom Kreuz (der den Sprung aus dem Gefängnis wagte), einer Katharina von Siena (die nach Avignon ging), eines Chrysostomus (der gegen den Kaiserhof auftrat), eines Blondel (der als Einzelkämpfer gegen die Sorbonne anrückte). Ebenso mit der Klugheit oder Weisheit (man denke nur an Thomas), mit dem Maß und der Gerechtigkeit, welche die Denker bewogen, die verschiedenen Wesensaussagen der Offenbarung gegeneinander abzuwägen, sie im Gleichgewicht (das die Häresien nicht wahren) zu belassen, auch schwer auszuhaltende Spannungen aufrechtzuerhalten: so ein Basilius, der soviel Unordnung in der Kirche ins Lot gestellt hat, ein Augustinus, inmitten von drei tödlichen Irrlehren, ein Bonaventura, der in Zerwürfnissen seinen Orden zusammenzuhalten hatte, ein Newman, der zwischen Extremen die wahre katholische Mitte finden mußte.

Diesem ersten Moment muß ein zweites hinzugefügt werden, das gerade bei starken Denkern nicht immer leicht zu finden ist: die Demut, die oft genug als die Grundlage aller echten Tugenden beschrieben worden ist. Bei keinem der wirklich Großen findet sich eine Spur von Überheblichkeit; ihr ganzes

Werk ist reiner Dienst sowohl an der Offenbarung wie an der Kirche. Man gehe alle Jahrhunderte durch, eine Ausnahme wird man nicht finden. Es ist kennzeichnend, daß Augustinus das Ungenügen seiner platonischen Meister daran erkannte, daß ihnen die Demut Christi fehlte (Confessiones VII, 20, 26-27). Diese Demut braucht ein gewisses Selbstbewußtsein, eine Einsicht in die Größe der anvertrauten Aufgabe nicht auszuschließen (zuweilen fehlt auch das), aber diese Einsicht sagt bloß, daß der Knecht, der »fünf Talente« erhalten hat, weiß, daß er sich entsprechend anzustrengen hat, um »weitere fünf Talente« dem Herrn zu verschaffen.

Das Beispiel der hier vorgestellten Gewaltigen aber kann von den Kleinen, die wir sind, auf unserer bescheidenen Ebene durchaus nachgeahmt werden.

Theologie und Heiligkeit

Von Hans Urs von Balthasar

Theologie kann, vom Evangelium aus betrachtet, nichts anderes sein als eine Form der Zeugnisablegung der gesendeten Christen für ihren sendenden Herrn, Christus, so wie dieser nichts anderes ist und sein will als der »treue Zeuge« (Apk 1,5) Dessen, der ihn gesandt hat. Zu solcher Zeugenschaft aber bedarf es im Fall Christi wie der Christen einer auf den Auftrag zur Wahrheitsverkündigung ausgerichteten Heiligung.

Wir betrachten

1. die Heiligung des Sohnes Gottes zu seiner »Auslegung« *(exegesis* Joh 1,18) des Vaters, also zur ursprünglichen Rede Gottes von Gott *(theo-logia);*
2. die Heiligung der Jünger Jesu, um Zeugen seiner Auslegung Gottes sein zu können;
3. welche innere Form christliche Theologie haben muß, um diese Zeugenschaft fortzusetzen.

I

Jesus weiß sich als der einzige authentische Ausleger Gottes, den er seinen Vater nennt: »Niemand kennt den Vater als der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will« (Mt 11,27). »Niemand hat Gott je gesehen, der eingeborene Gott, der zum Schoß des Vaters hingekehrt ist, der (allein) hat ihn ausgelegt« (Joh 1,18). Er allein ist die Türe, wer nicht durch sie zu Gott eingeht, stiehlt und raubt sich etwas, das ihm nicht gehört (Joh 10,8). Dieser Anspruch begründet sich daher, daß er vom Ursprung, vor Grundlegung der Welt, her immer schon das Wort, die Selbstaussage und Selbstdarstellung des Vaters war (Joh 1,1-2) und damit die Ermöglichung jeder zu erschaffenden Welt, die nicht Gott ist, die aber durch und für das Wort Gottes besteht: »alles hat in ihm seinen Bestand« (Kol 1,17). Welt in all ihren Formen und Dimensionen ist ein Hinweis auf diese Selbstaussage Gottes, sie ist wie ein Wegzeiger, der den Vernunftbegabten die rechte Richtung auf Gott zeigt (Röm 1,20). Da aber diese Vernunftbegabten diesen Hinweis nicht wahrnehmen, sondern ihrem Besserwissen folgen wollen und sich verirren, sandte Gott seinen Sohn und Ausleger für die Welt, in Menschengestalt, um Gottes ewige Selbstauslegung für sie in menschlich verständliche Sprache zu übersetzen. Dieser Sohn, immer schon Gottes Wort *(theos legōn* und *legomenos),* ist als einziger fähig, in der »Gestalt des Knechtes« (Phil 2,7) eine adäquate und damit normative Auslegung Gottes zu geben. Genau aus diesem Grund nennt er sich »die Wahrheit« (Joh 14,6). Sein Geheimnis, das er bei Johannes immerfort

erklärt, besteht darin, daß er als Mensch nichts anderes ist als das Wort, die Stimme des Vaters: »Meine Botschaft ist nicht die meine, sondern die Dessen, der mich gesandt hat« (Joh 7,14).

Damit diese Transposition von der innergöttlichen Selbstaussage in seiner weltlichen gelinge, sind zwei Dinge erfordert, die innig zusammengehören. Einmal die Übertragung der ewigen Bereitschaft des göttlichen Sohnes, nichts anders zu sein als die vollkommene Selbstaussage des Vaters in die entsprechende menschliche (und damit kreatürliche) Haltung: sich so zu »entleeren«, daß das menschliche Ich Jesu reine Bereitschaft, reiner Gehorsam ist (Phil 2,6-8) zur Durchgabe und Darstellung des väterlichen Seins und Willens. Und dies in seinem ganzen Menschsein, das viel mehr ist als bloßes Reden und Lehren, vielmehr ein »Sein zum Tode«, in Freude und Leid, Arbeit und Müdigkeit, Einsatz und Überdruß, Wachen und Schlafen, schließlich Bereitschaft zu einem gewaltsamen Tod, und gemäß der Macht des Vaters auch zur Erweckung aus dem Tod. Alles das ist ebensosehr wie Jesu Reden (und auch Wunderwirken) Ausdruck Gottes. Das lauteste Wort, das der Vater in Jesus gesprochen hat, war – nach Nikolaus von Kues – sein Verstummen im Tod. Daß aber ein Menschendasein adäquate Selbstauslegung Gottes werden konnte, dazu mußte ihm der Geist Gottes verliehen werden: dieser Geist war es, der die Menschwerdung des zu allem bereiten Sohnes besorgte (Lk 1,35), der ihn bei der Taufe zur Sendung ausrüstete und sein ganzes Wirken bis ins Leiden lenkte, so, daß er den Geist »ohne Maß« in sich besaß (Joh 3,34), der ihm zugleich den Willen des »heiligen Vaters« (Joh 17,11) immerfort zutrug. Darin ist schon das zweite sichtbar: Jesus ist zu seiner Weltsendung »geheiligt«, aufgrund seines Sohnesgehorsams mit dem Heiligen Geist ausgestattet, der als der ewige Geist des Vaters wie des Sohnes die Transposition des göttlichen in menschliches »Wort« verbürgt.

Heiligung Jesu erfolgt somit auf seine Sendung hin. »Dürft ihr«, fragt Jesus die Juden, »von dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat, sagen: Du lästerst, weil ich gesagt habe: Gottes Sohn bin ich?« (Joh 10,36). Es gab Vorstufen zu solcher »Heiligung« im Alten Testament bei Prophetensendungen, zunächst im Sinn einer Weihe: »Ehe du aus dem Mutterschoß kamst, habe ich dich geweiht« (die Septuaginta übersetzt »geheiligt«), dich zum Propheten für die Völker bestimmt (Jer 1,5, aufgenommen in Sir 49,7). Weihe im alttestamentlichen Sinn ist zunächst Aussonderung für Gott und für seine Zwecke, zumal auch für ein Gott darzubringendes Opfer. Und nun greift Jesus diesen Sinn auf und erhebt ihn weit über die alttestamentliche Bedeutung hinaus in seinem großen Gebet an den Vater. Er bittet zunächst für die Jünger: »Heilige sie in der Wahrheit: Dein Wort ist Wahrheit. Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt. Und für sie heilige ich mich, damit auch sie in (der) Wahrheit geheiligt seien« (Joh 17,17-19). Wenn hier der schon geheiligte Sohn um die Heiligung seiner

Jünger bittet, so geschieht es, wie bei ihm selbst, im Kontext ihrer Sendung, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen, und damit dies erreicht werde, spricht er von seiner eigenen, jetzt von ihm getätigten Heiligung, die im Zusammenhang nichts anderes bedeuten kann als seine für sie *(hyper)* vollzogene Selbsthingabe in den Tod, seine Selbstopferung. Wenn im Alten Bund der Terminius »Heiligung« sowohl für die zu schlachtenden Opfertiere wie auch für die zum Dienst Gottes zu weihenden Priester verwendet wird, so ist hier Christus, der sich selbst Heiligende, Priester und Opfer zugleich. Er besiegelt damit nur ausdrücklich, was in seiner Sendung als der »treue Zeuge« immer schon lag: das »vor Grundlegung der Welt ausersehene unbefleckte Lamm«, das durch sein »kostbares Blut« (1 Petr 1,19f.) die Welt entsühnt, aber jetzt insbesondere auch seine Jünger zu gesendeten Zeugen »heiligt«. Und dies »in der Wahrheit«, das heißt in der Offenbarungsbeziehung zwischen Vater und Sohn, innerhalb welcher allein ein wahres Zeugnis, somit eine wahre Theologie bestehen kann.[1]

Noch auf etwas ist hier hinzuweisen: auf die alles Offenbarungsgeschehen durchwaltende Freiheit. Sie herrscht souverän in Gott, der weder in seinem Wesen noch in seiner Dreifaltigkeit irgendeiner ihn beherrschenden Notwendigkeit unterliegt, wenn auch seine Freiheit nichts mit Willkür zu tun hat. Frei ist des Sohnes Menschwerdung (Anselm von Canterbury betont immer wieder, daß der Sohn *sponte,* aus eigener Freiheit Mensch wird, gehorsam ist, ans Kreuz geht).

»Ich habe die Macht, mein Leben hinzugeben«, auch dann, wenn das Erfüllung des »Auftrags« des Vaters ist, »ich gebe es freiwillig hin« (Joh 10,18). So hat er auch die Freiheit, die Wege und Worte zu wählen, die ihm zur Auslegung Gottes am geeignetsten scheinen. »Wo der Geist des Herrn (Christi) ist, da ist Freiheit« (2 Kor 3,17): dies gilt in erster Linie für Christus selbst. Daß Freiheit in ihm zusammenfallen kann mit Gehorsam, ist das Paradox, das in seinem göttlichen Wesen liegt: in Gott »befiehlt« keine Person der andern, dem Sohn aber entspricht es, dadurch er selbst zu sein, daß er sich für jeden Wunsch des Vaters bereithält, während es dem Wesen des Vaters entspricht, dem Sohn die Weise zu überlassen, wie er die dreieinigen Beschlüsse Gottes ausführen will, dem Geist aber, die freie Einheit der Freiheit des Vaters und der des Sohnes zu sein. Wenn also Christus in seinem Leben, Sterben und Auferstehen die Liebe des Vaters zur Welt (Joh 3,16) erschöpfend darstellt, erfüllt er kein »wissenschaftliches« Gesetz oder Postulat, sondern wird in seinem Sprechen als Gott und von Gott zum personalen Archetyp alles dessen, was dem Sprechen seiner Zeugen Richtigkeit *(rectitudo)* geben wird.

1 Ignace de la Potterie, Consécration ou sanctification du chrétien, in: Le sacré (Ed. E. Castelli). Paris 1971, S. 333-349.

II

»Heiligung für Sendung« wird von Christus ausdrücklich für seine Jünger erbeten und nach Ostern von ihm selber souverän verfügt, wobei Sendung als Vollmachtsverleihung und Übergabe des Heiligen Geistes nochmals zusammenfallen (Joh 20,21-22). Der der Kirche verliehene Geist ist zugleich Heiligungsgeist und Sendungsgeist; jeder, der sich zur Kirche Christi rechnet, muß auf seine besondere Weise zugleich Heiliger und Zeuge sein, alle paulinischen und kanonischen Briefe und am deutlichsten vielleicht die Apokalypse bestätigen es. Dabei ist klar, daß, wenn die Christen »Heilige« genannt werden, sie es primär alle durch Gott und seine Sakramente, aber unmittelbar nachfolgend durch ihre entsprechende Lebensweise sind; und daß, wenn sie alle »Zeugen« heißen, es viele existentielle Weisen der Zeugenschaft gibt, zum Beispiel auch einen »Wandel ohne Wort« (1 Petr 3,1), der wirksamer sein kann als alle Worte, »redet aber einer, so rede er wie Worte Gottes« (1 Petr 4,11), nämlich gemäß dem durch Christus vorgegebenen Wort Gottes, dessen »Diener« er ist (Apg 6,3).

Die Spezifizierung eines der Charismen oder einer der Zeugnisformen zum »Reden«, Lehren, Auslegen des Wortes und Willens Gottes (in »Prophetie«) ist somit nicht etwas, das einer sich selber auswählt, sondern was ihm zugeteilt wird: vom Geist, »der jedem das Eigene zuteilt, wie er will« (1 Kor 12,11). »Sind etwa alle Lehrer?« (und damit Theologen?) (ebd. 12,29). Ist es aber einer, so wird ihm stets das unteilbar Ganze des Zeugnisses Christi von Gott für sein eigenes Zeugnis zugeteilt: »Lehrt sie alles halten, was ich euch aufgetragen habe« (Mt 28,20). Völlig ausgeschlossen ist somit eine Zeugnisablage, eine Verkündigung, Katechese, Predigt, die nach eigenem Gutdünken einen Teil der Gesamtwahrheit herausnimmt, etwa unter dem Vorwand, die Hörer seien zur Aufnahme von mehr nicht fähig, es »komme bei ihnen nicht an« oder sei nicht mehr »zeitgemäß«. Solche Zeugen würden sich täuschen: denn jedes Wesenselement der christlichen Wahrheit gehört notwendig zu deren Integrität, streicht man einzelne Wesensmomente weg, so wird das Ganze mit Sicherheit uneinsichtig und unglaubhaft, und ein solcher Zeuge wird damit notwendig zu »schalem Salz«, er »taugt zu nichts mehr«, wird rechtens von den Leuten zertreten (Mt 5,13). Ein Zeuge, der an dem, was er zu bezeugen hat, Kritik übt, ist in seinem Selbstwiderspruch überhaupt nicht mehr Zeuge.

Die Kraft eines christlichen Zeugnisses besteht nicht in der »Überredungskunst« nach »Menschenweisheit« (1 Kor 2,4f.), es kann »im Gefühl der Schwachheit, mit Furcht und Zagen« (ebd. 3) vorgetragen werden und »der Rhetorik unkundig« sein (2 Kor 11,6). Der Bezeugende kann als »schwächlich« beurteilt werden (2 Kor 13,4) und zeigt darin nur, daß er an der Schwachheit des Gekreuzigten teilhat, er kann als »unbewährt« erscheinen (ebd. 5ff.), wie Christus als ein Unbewährter verworfen wurde, aber gerade in

dieser Schwachheit wird sich die höhere Kraft des Auferstandenen durchsetzen. Nur durch Ablehnung, ja Verfolgung hindurch können Zeugen Christi hoffen, daß Gott durch sie einen Erfolg für sein Reich erzielt. Christus hat ihnen dies alles aufs genaueste vorausgesagt, was sie einfach in seine Nachfolge als Zeugen stellt, »damit ihr euch, wenn die Stunde kommt, daran erinnert, daß ich es euch gesagt habe« (Joh 16,4).

Wie Christus als Zeuge des Vaters alles vermieden hat, was nach Gewaltanwendung oder nach Reklame, Propaganda, Werbungskampagne aussah, so soll auch das Zeugnis der »Heiligen«, für das Zeugnis Geheiligten sich all dieser weltlichen Mittel enthalten. Alles, was in der Kirchengeschichte sich solcher Mittel bediente, muß bedauert und bereut werden. Es gibt für den Christen keine andere Werbung als die möglichst totale Zeugnisablage, und je reiner sie ist, um so mehr Wirkung wird sie – durch Gottes Gnade, nicht durch natürliche Überzeugungskraft – ausüben.

Dies läßt sich ohne weiteres aus der Geschichte des Christentums und seiner Theologie ablesen. Zunächst, als Grundlage, nochmals die für jeden christlichen Zeugen geltende Wahrheit: Wenn das, was er bezeugt, der eine und unvergleichliche Zeuge Gottes, seines Vaters, ist, dessen zentrales Zeugnis in seiner Ganzhingabe, seinem Kreuzestod abgelegt wurde, dann kann dies von einem Christen nicht anders als mit der Bereitschaft zur selben Ganzhingabe bezeugt werden, mit Einschluß also des Ernstfalls, in dem Zeugnis *(martyrion)* durch den Einsatz des Lebens, durch Martyrium also, abgelegt wird. Der christliche Zeuge setzt sein Leben nicht für eine Idee, ein Programm usf. ein, sondern für den Zeugen schlechthin, der mit seinem Blut bezeugt hat, daß »Gott die Liebe« ist – was anders gar nicht bezeugbar gewesen wäre.[2] Wenn nun ein solcher Zeuge Christi das Charisma des »Lehrers« oder der »Prophetie« (das heißt der Aussage dessen, was der Gott Christi hier und heute meint) erhalten hat, dann wird seine Gott-Rede (Theologie) notwendig und analytisch die innere Form der Lebensweihe zur Ganzhingabe in sich tragen, um vor der Welt glaubhaft zu sein und, wenn Gott will, seine Glaubwürdigkeit durch die Zeiten hindurch beizubehalten. Und vielleicht wird das Ausmaß seines Lebenseinsatzes als Zeuge fruchtbarer sein als gewisse Beschränktheiten seiner Formulierungen und Mängel, die man ihm wegen der Ganzheit seiner Zeugenschaft gerne verzeiht. Nennen wir für das letztere ein paar Beispiele: Origenes, Augustinus, Pascal, Kierkegaard, Bernanos. Außer Origenes ist keiner von diesen gemartert worden, und doch spürt jeder, der sich mit ihnen beschäftigt, daß sie alle mit ihrem Herzblut bezeugt und theologisiert haben und daß ein blutiges Martyrium für

2 Dazu die kurze, aber zentrale Betrachtung von Bischof Klaus Hemmerle: »Wahrheit und Zeugnis«, in: Theologie als Wissenschaft (Quaestiones Disputatae 45). Freiburg 1970, S. 54-72. Von demselben: Theologie als Nachfolge (über Bonaventura). Freiburg 1975.

sie imgrunde nur eine fast selbstverständliche Form gewesen wäre, ihr Lebenszeugnis abzuschließen. Maximus Confessor beweist dies aufs genaueste. Und wenn wir zu den genannten andere Namen hinzufügen von Zeugen, deren Theo-logie wahrhaft das Leben der Kirche befruchtet haben – etwa Irenäus, Athanasius, Anselm, Bernhard, Franz, Bonaventura, Thomas, Ignatius (dessen »Exerzitien« eine Fülle ungehobener theologischer Schätze enthalten) bis zu Newman –, so wird überdeutlich, daß nur »Theologie« als die Einheit von Heiligkeit und Zeugnis im Leben der Kirche diesen Namen verdient. Gewiß bedient sich bei diesen Großen (viele andere wären zu nennen) der Heilige Geist einer natürlichen Genialität, die kleineren Geistern fehlt, obschon sie sich ebenso ernsthaft für das Bezeugte einsetzen, aber es wäre verkehrt, ihre kirchliche Wirkung von dieser natürlichen Genialität abhängig zu machen, statt von ihrer (kanonisierten oder nicht kanonisierten) Heiligkeit.

III

Alles bisher Gesagte könnte, wenn man die Vielfalt und das komplizierte Geflecht konkreter Theologie betrachtet, als reichlich naiv erscheinen. Lassen wir einmal den ganzen Kranz von Wissenschaften beiseite, die die Vorhöfe der Theologie umlagern: Profangeschichte, Archäologie, Kultur- und Sittengeschichte, Philologie (sowohl der Bibel wie anderer mit ihr in Beziehung stehender Dokumente), Sprach- und Ausdruckswissenschaft usf., und zielen wir auf das zentrale Problem: Können wir das apostolische (urkirchliche) Zeugnis über das Zeugnis Jesu ohne Kritik und damit ohne jede Distanzierung und *epochē* einfach zum unsrigen machen? Ist nicht eine Hermeneutik der überlieferten Dokumente, der Vorbau einer exegetischen Wissenschaft, völlig unverzichtbar? Verfallen wir ohne diese Kritik nicht dem, was jeder einigermaßen theologisch Gebildete mit einer Dosis Verachtung als »Fundamentalismus« bezeichnet?

Die Frage befriedigend zu beantworten, bedürfte es eines Buches; hier müssen ein paar Grundaussagen genügen.

1. Wo eine Wissenschaft, die sich als Theologie bezeichnet, aufhört, in der Nachfolge des apostolischen Zeugnisses, und damit in der Sendung Jesu und der sie tragenden Heiligkeit, zu sein, hat sie aufgehört, für den kirchlichen Glauben belangvoll zu sein. Ob das Charisma »Lehrer« oder »Prophet« mit dem Epitheton »Wissenschaft« beehrt wird oder nicht (es erhält diese Bezeichnung erst spät und nicht ohne tiefgehende Gefährdung ihres Wesens), ist für das Leben der glaubenden Kirche gleichgültig. Wenn Heidegger der Philosophie (durchaus mit Recht) den Titel »Wissenschaft« (was man heute durchschnittlich darunter versteht) absprach, könnte man ihn mit ebensoviel und vielleicht noch mehr Recht der sogenannten Theologie absprechen. Daß

der Zeuge »jederzeit Rechenschaft« über sein Zeugnis und damit über seinen Glauben muß ablegen können, fordert der Petrusbrief (1 Petr 3,15). Darum nennt Thomas die Theologie »argumentativa« (d.h. beweisend), fügt aber hinzu, ein Disput mit einem Gegner sei nur sinnvoll, »wenn dieser etwas von dem zugibt, was durch göttliche Offenbarung feststeht, . . . wenn er aber nichts von dem göttlich Geoffenbarten glaubt, dann bleibt kein Weg übrig, die Glaubensartikel durch Gründe zu beweisen, höchstens jene Gründe, die der Gegner allenfalls gegen den Glauben anführt, zu widerlegen«. Freilich, fährt Thomas fort, »verwendet die heilige Lehre auch die menschliche Vernunft, nicht um den Glauben zu beweisen, . . . sondern um einiges, was in dieser Lehre überliefert wird, zu verdeutlichen«.

Aber »diese Lehre argumentiert nicht, um ihre Prinzipien zu beweisen, nämlich die Glaubensartikel« (S. Th. I 1,8). Letzteres bleibt schlechthin grundlegend. Thomas bezeichnet als »Glaubensartikel« die Aussagen des Credo, den in der Urkirche formulierten Kern des zu Glaubenden *(regula fidei)*, den nicht hinterfragbaren Inhalt christlichen Glaubens und Zeugnisses. Diese »Artikel« haben ihre Evidenz nicht »aus dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft, sondern aus dem Licht des göttlichen Wissens, das nicht irren kann« (ebd. a 5) und aus dem Zeugnis Christi unmittelbar ins Zeugnis der Kirche übergegangen ist.

2. Das Lebenszeugnis Jesu ist, als Auslegung Gottes, von so unerschöpflichem Reichtum, daß er selber es ausdrücklich dem Heiligen Geist überläßt, diese Fülle auszudeuten, von Pfingsten an in Verkündigung, Lehre und Schriften der Apostel und Evangelisten, die, nach Jesu Wort, den normativen Anfang einer unabsehbaren, stets lebendigen Auslegung des ursprünglichen Faktums durch den Heiligen Geist bilden: »Er wird von dem Meinigen nehmen und es euch künden. Alles, was der Vater hat, ist mein« (Joh 16,13). Von diesem normativen Anfang, der die Fülle der Offenbarung schon organisch (wenn auch nicht menschlich überblickbar: vier Evangelien!) auseinanderfaltet, kann nichts weggestrichen werden, ohne daß das ursprüngliche Zeugnis verlassen, zumindest verarmt wird. Häresien haben ausgewählt oder sind an einem Punkt der Auslegung stehengeblieben: hier kann und muß »argumentiert« werden.

3. Wenn Christus sein Zeugnisamt der Kirche weitergibt, dann gibt er ihr notwendig sich selbst, das heißt weit mehr, als was Menschen in persönlicher Nachfolge auffassen können. Deshalb ist die Kirche ein Raum christologischer Heiligkeit, die objektiv (vor allem in den Sakramenten, in der Unbeirrbarkeit ihrer Leitung) jede Summe subjektiver Heiligkeit der Glaubenszeugen übertrifft. Je mehr deshalb ein subjektiv-heiliger Zeuge oder Theologe sich aus der objektiven (christologischen und schließlich trinitarischen) in die Kirche gelegten Heiligkeit nährt – Origenes sprach hier von einer »anima ecclesiastica« – desto besser und fruchtbarer wird sein theologisches Zeugnis

sein. Innerhalb der Versuche, die *regula fidei* je besser zu verstehen (aber immer auf dem Fundament des Glaubens), ist sehr viel Raum für Diskussion und Kritik an theologischen Meinungen und Hypothesen. Jedoch muß davor gewarnt werden, innerhalb der grundlegenden Artikel eine *hierarchia veritatum* aufzustellen; ihr gegenüber kann man immer fragen: Welche Glaubenswahrheiten stellen Sie auf die unterste Stufe, halten sie praktisch für entbehrlich? Man kann dann plötzlich entdecken, daß wer einen Stein aus der Mauer herausbricht, das Ganze einstürzen sieht. Beispiel: »conceptus de Spiritu Sancto« könnte entbehrlich scheinen, doch wer Jesus zum Sohn Josephs erklärt, wird mit Sicherheit beim Adoptianismus landen und damit auch das Grunddogma der Trinität (immanent und ökonomisch) wie das der Soteriologie (des »pro nobis« im Credo) preisgeben. Was bleibt dann vom apostolischen Zeugnis noch übrig?

4. Die in Christus und in der Kirche bezeugte Offenbarungswirklichkeit ist geschichtlich; wäre sie es nicht, dann erreichte sie den in der Geschichte lebenden und sterbenden Menschen nicht. Sie wäre (Irenäus sah das schon gegen die Gnostiker) geringer als er: eine bloße Idee. Aber die in Christus erschienene und gewirkte Offenbarung Gottes ist, mit Anselm zu sprechen: »id quo maius cogitari nequit«: das unausdenkbar Größte. Und zwar gerade deshalb, weil sie auf dem Boden der fließenden Geschichte das Höchste und Heiligste darzustellen vermocht hat: nur in der Hingabe des Sohnes bis zum Kreuz (bis zur Auf-sich-Nahme der Sünde: 2 Kor 5,20) erbringt Gott den Beweis, daß er der Dreimal-Heilige deshalb ist, weil er nicht nur liebt, sondern die substantielle Liebe ist. Keine Weltanschauung oder Religion kann damit konkurrieren, und weil Christus die menschgewordene demütige Liebe ist und es ein »Leben in Christus« gibt, kann auch kein Anlauf zur Heiligkeit die Demut echter christlicher Heiligkeit einholen.

Athanasius gegen die griechische Weisheit

Von Agnes Cunningham S.S.C.M.

Athanasius von Alexandrien, der Große, der fünfmal um seines Glaubens willen Verbannte, steht in seiner Isoliertheit als Kämpfer für eine orthodoxe Christologie und Trinitätslehre in der geistigen Nachfolge des ersten bedeutenden christlichen Theologen, Irenäus von Lyon, der einsam im zweiten Jahrhundert den gleichen Kampf gegen die Übermacht der spiritualistischen Gnosis geführt und als Märtyrer gestorben war. Aber wenn die Gnosis mit ihren phantastischen kosmologischen Romanen eine ungeheuer verführerische Macht auch auf die Christen ausgeübt hatte – und sie wird sie in immer neuen Formen durch alle Jahrhunderte bis heute weiterhin ausüben –, so hatte doch Athanasius einem fürchtenswerteren Gegner entgegenzutreten: der hochernsten griechischen Philosophie, die mit dem ganzen Gewicht ihrer vorsokratischen, platonischen, aristotelischen und besonders neuplantonischen Spekulation ihm in der Gestalt des Arius entgegentrat. Und wenn nach dem Konzil von Nikäa 325 die Kirche ein halbes Jahrhundert in ärgeste Wirren verwickelt war – jeder nur erdenkliche Kompromiß zwischen Arianismus und Orthodoxie wurde durchprobiert, und die ganze Tragik der Existenz Athanasius' verdankt sich diesem Wirren –, so ging es dabei hintergründig sehr viel weniger um die kaum bedeutende Gestalt des Arius als mitten im hellenistischen Raum um den Kampf auf Leben und Tod zwischen der überkommenen und allgegenwärtigen hellenistischen Philosophie über Gott, der nur der Eine, von jeder Vielheit Freie sein konnte, und dem Gott des Evangeliums, der als die ewige Liebe dreieinig sein mußte. Aus einem andern Grund als bei Irenäus, der gegen die Leibfeindlichkeit der Gnostiker zu kämpfen hatte und deshalb so stark auf der Wahrheit der Inkarnation des Gotteswortes bestand, hatte Athanasius auf der gleichen Leiblichkeit Christi zu beharren: weil einzig sein echter Kreuzestod uns der wahren »vergöttlichenden« Gnade des dreieinigen Gottes der Liebe versichern kann.

Der Bezug zwischen dem dreieinigen und dem menschgewordenen Gott wird schon in dem vor-arianischen Frühwerk »Über die Menschwerdung« hergestellt, zunächst ähnlich wie bei Irenäus durch den Hinweis darauf, daß das göttliche Wort der Weltschöpfung dasselbe ist wie das der erlösenden Menschwerdung. Mit der Identität des Wortes in beiden Sphären ist – wiederum in Übereinstimmung mit Irenäus – sowohl die Güte der materiellen Schöpfung, der Leiblichkeit des Menschen, wie die Differenz zwischen Natur des Geschöpfs und Übernatürlichkeit der vergöttlichenden Gnade Christi sichergestellt, die eine solche nur sein kann, weil das erlösende Wort selbst

wahrhaft göttlich ist.[1] Mit dieser Feststellung wird jede Form von griechischer und gnostischer Philisophie, wird selbst Platon, »der Riese unter den Gleichen«, zuschanden. Athanasius sieht die Ursache der Menschwerdung immer wieder in der Erlösung einer von Gott entfremdeten, gefallenen Welt, und diese Erlösung konnte für ihn nur durch das Leiden dessen für uns erfolgen, der uns auch geschaffen hat. Aber andererseits setzt die Erlösung des Menschen als seine Wiederherstellung auch voraus, daß dieser schon von der Schöpfung her »Bild Gottes« war: nur so kann er durch Tod und Auferstehung Christi »dem Bilde gemäß« wiederhergestellt werden.[2] Das erlösende Wort gibt sich als das Wort des Vaters, so daß die Erlösungslehre unmittelbar den Blick auf die Dreieinigkeit Gottes eröffnet. Athanasius verwendet, wenn auch mit einer gewissen Zurückhaltung, den vom ersten Konzil geprägten Begriff »wesensgleich« *(homoousios)*, der zunächst gewissen Mißverständnissen ausgesetzt war; aber dem damit Gemeinten hängt er vollbewußt an: »Wenn der Logos nicht gleichewig wie der Vater ist, dann ist die Dreieinigkeit nicht ewig; dann existiert zunächst Gott als ein Einziger, und er wird nur durch ein Wachstum schließlich dreieinig.« Die volle Lehre der Trinität Gottes entwickelt Athanasius – als erster in dieser theologischen Klarheit – in seinen späteren »Briefen an Serapion« (zwischen 359 und 360); er stützt sich auf Johannes (14,15-26), den Römerbrief (8,1-17) und Matthäus (28,19). Das dem griechischen Vokabular entlehnte Wort *homoousios* beweist – über das nachgewiesene Ungenügen der griechischen Philosophie[3] und die Überlegenheit der christlichen Theologie[4] hinaus –, daß griechisches Denken zur Erläuterung des evangelischen Glaubens auch hilfreich sein kann.

Die sonst bei den Alexandrinern beliebte allegorische Schriftauslegung vermeidend, liest Athanasius das Alte Testament christologisch, was ihm gestattet, auch einen Dialog mit den Juden zu führen.[5] Mose und die Propheten haben die Geburt, den Tod, sogar das Kreuz des kommenden Erlösers vorausgesagt; die von Elija, Elischa und andern Dienern Gottes vollbrachten Wunder sind nur verständlich als Vorbilder für die kommenden Wunder des Messias.

Aber Athanasius ist nicht nur ein unentwegt mutiger Theologe; er ist es als ein Heiliger, und ihm ist die Einheit zwischen Theologie und Heiligkeit ein ebenso großes Anliegen wie die Orthodoxie; ja die erste ist wesensgemäß mit der zweiten verbunden, und diese von der ersten abhängig. Dies wird aus

1 *De Incarnatione Verbi* I,1 (PG 25,96-197).

2 Ebd. I,1, 4,7.

3 Ebd. VII, 41-45.

4 Ebd. VIII, 46-55.

5 Ebd. VI, 33-40.

vielen Briefen, vor allem seelsorglichen ersichtlich[6], es erhellt sich aus dem von ihm betonten Zusammenhang zwischen christlichem Leben und bischöflicher Verantwortung,[7] aus seinen Anleitungen zum betenden Lesen der Psalmen,[8] seinen beschwingten Osterfestbriefen, vor allem aber aus seiner Biographie des großen heiligen Antonius,[9] wobei freilich auch Athanasius selber immer wieder, zumal nach seinem Tod, von seinem Volk als ein Vorbild an Heiligkeit verkündet und verehrt wurde.

Er war Schüler von Antonius gewesen und hatte, zumal wenn er sich selber in die Wüste zu flüchten hatte, ihn bis ins einzelne nachgeahmt. Seine Achtung für das mönchische Leben ließ ihn Mönche als Mitarbeiter an seinem bischöflichen Amt wählen. Sein Antonius-Leben hatte mehr als einen Zweck: die ehemalige Heiligkeit seines Lehrers ans Licht zu stellen, den Mönchen ein Ideal ihrer Lebensform vorzulegen, schließlich dem ganzen Volk ein inspirierendes Beispiel heiligen Lebens vor Augen zu stellen. Daß er zu letzterem gerade eine aszetische Mönchsgestalt wählte, verwundert nicht, wenn man bedenkt, daß mit dem konstantinischen Frieden das Martyrium abgeschafft war; andererseits war Antonius kein Weltflüchtiger im Sinne buddhistischer oder essenischer Aszeten – solche Haltung hat er ausdrücklich verworfen[10] –, er nahm, wie später Franziskus, einfach das Evangelium wörtlich: »Wenn du vollkommen sein willst, geh und verkaufe, was du hast, gib den Erlös den Armen, dann komm und folge mir.« Für Athanasius galt dies als eine unmittelbare Folge aus der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Er verstand aber das Leben der evangelischen Räte nicht in einem nur buchstäblichen, das christliche Weltleben ausschließendem Sinn.[11] Jedoch keine christliche Existenz ohne Verzicht: hierauf lag des Verfassers besonderer Nachdruck. Dazu ein Zweites: Beharrlichkeit. Auch hierin war für ihn Antonius höchstes Vorbild. An seinen Dämonenkämpfen aber lernte dieser für die ganze folgende Kirchengeschichte bis Ignatius die Unterscheidung der Geister. Was Antonius in langer Einsamkeit einübte, war vor allem die Liebe zu Christus, die er später seinen Mitmönchen und seinen vielen Besuchern beibrachte. Solche Liebe aber setzte wiederum den echten Glauben an Christi Gottheit voraus. Es dürfte nicht zu kühn sein zu behaupten, daß durch Athanasius' Darstellung seines Meisters auch sein eigenes Leben hindurchscheint.

---

6 So der Brief an den Mönch Amun (PG 26,1169-1176).

7 Brief an Dracontius (PG 25,523-534).

8 Brief an Marcellus über die Deutung der Psalmen (PG 27,11-46).

9 PG 27,835-976.

10 So im Brief an Dracontius, der sich weigerte, die Wüste zu verlassen, um das Bischofsamt zu übernehmen.

11 G. Bardy, La vie spirituelle d'après S. Athanase, in: Supplément à la Vie Spirituelle, Juli 1928, S. 97-113.

Noch eine Seite muß in der von Athanasius verwirklichten Synthese hervorgehoben werden. Im Kampf gegen ihn rekurrierten die Arianer öfter an den Kaiser. Athanasius dagegen fand Zuflucht und Unterstützung beim Heiligen Stuhl, den er als eine »Weiterführung des menschgewordenen Wortes« sah, während seine Feinde ihre Stütze bei der weltlichen Macht suchten. Sie konnte man in Athanasius »die erste entscheidende Erläuterung der Schlüsselstellung Roms im Widerstand gegen den Versuch von Kaiser und Königen« sehen, »über die Kirche zu herrschen«[12]. Die konkrete Kirche hat der Menschheit mit dem rechten Glauben zugleich die wahre Sittlichkeit gebracht.[13] Der schlagende Beweis aber, daß für Athanasius Orthodoxie und Heiligkeit voneinander untrennbar sind, gibt er in seiner für die Mönche verfaßten »Geschichte der Arianer«,[14] wo er die sittliche Verwandlung seiner Gläubigen in Alexandria schildert, als sie vom Joch der Arianer befreit wurden. Er selbst, der in seine Stadt Heimkehrende, war der Anlaß für diese Wandlung.

12 Douglas Woodruff, Church and State, in: 20th Century Encyclopedia of Catholicism 89 (1961), S. 22.

13 Vgl. *De Incarnatione Verbi,* L.

14 PG 25,596-641.

Maximus Confessor und das Ende des christlichen Imperium Romanum

Von Jean-Miguel Garrigues

Als Maximus um 580 geboren wird, hat Justinian in glorreicher Herrschaft das Reich Konstantins weitgehend wiederaufgebaut. Italien, Nordafrika und Südspanien sind von neuem der christlichen Autokratie Konstantinopels unterworfen, und man möchte glauben, die Barbareneinfälle seien überwunden, da das Mittelmeer wieder das römische »mare nostrum« genannt wird. In diesem christlichen Reich, das der tiefen Brüchigkeit, mag sie auch durch die anscheinende Wiederherstellung kaschiert sein, nicht entgegenwirken will, wird Maximus für seinen Glauben bis zum Martyrium Zeugnis ablegen.

Das christliche Imperium ist mehr als je zuvor durch Persien bedroht: 614 wird Palästina von den Sassaniden überfallen und Jerusalem erobert; die heiligen Stätten werden verwüstet, das Kreuz Christi wird unter Hohn nach Ktesiphon gebracht. Maximus, in Palästina geboren und aufgewachsen, wird durch die persische Invasion genötigt, nach Konstantinopel in das Vorstadtkloster von Chrysopolis zu fliehen. Dort wird er Anastasius, damals Sekretär der Kaiserfamilie, für das Mönchsleben gewinnen und ihn zu seinem treuen Jünger machen, der ihm ins Martyrium folgen wird.

Kaiser Heraklius wünscht sehnlichst, den ökumenischen Charakter des christlichen Imperiums wiederherzustellen, glaubt er doch, die Perser im Jahre 628 endgültig besiegt zu haben. Das Kreuz wird in einem kurzlebigen Triumph nach Jerusalem zurückgebracht, und um die religiöse Gleichförmigkeit des Reichs zu verstärken, ordnet Heraklius die Zwangstaufe aller Juden an. Maximus ist über dieses Vorgehen, das den Glaubensakt seiner Freiheit beraubt und in Wirklichkeit das Reich schwächt, indem ihm die Juden endgültig entfremdet werden, entsetzt.

Auf der Flucht aus Konstantinopel, das 626 gleichzeitig von den Persern und den Slawen eingekreist wird, kommt Maximus 628 nach Karthago. Er weiß, daß das christliche Reich durch die Spaltung der Kirche, die seit mehr als zwei Jahrhunderten durch christologische Häresien zerrissen ist, von innen her bedroht wird. Zudem taucht am Horizont eine neue, zugleich religiöse und politische Bedrohung auf. Im Machtvakuum, das das römische und das persische Reich, durch ihren jahrtausendlangen Kampf erschöpft, im Orient sich bilden ließen, kommt es blitzartig zum Aufstieg und zur Verbreitung des Islams: 636 wird Antiochien erobert, 638 Jerusalem, 642 Alexandrien. Bald ist Nordafrika bedroht. Das von Konstantin instaurierte christliche Rom bricht auseinander. Heraklius wird sein letzter Kaiser sein.

In einem letzten Sich-Aufbäumen sucht Heraklius, die Reichseinheit durch einen religionspolitischen Kompromiß, der die seit den Konzilen von Ephesus (431) und Chalzedon (451) entzweite Christenheit einigen soll, zu erhalten. Zwei vom Kaiserhof ausgegangene Häresien, der Monoenergismus (633) und der Monotheletismus (638), sollen die monophysitischen Dissidenten des Orients wieder mit Konstantinopel verbinden, indem sie den Glauben Chalzedons an die beiden Naturen Christi, die göttliche und die menschliche Natur, aushöhlen. Der Kaiser und der Patriarch von Byzanz schreiben Christus einzig eine göttliche Kraft und einen göttlichen Willen zu. Gemeinsam mit seinem geistlichen Vater, dem Mönch Sophronius, wird Maximus diesem religionspolitischen Kompromiß, der auf der Grundlage einer niemanden zufriedenstellenden Zwitterhäresie zustandegekommen ist, das Bekenntnis des katholischen Glaubens an Christus, den Sohn Gottes, entgegensetzen.[1] Als Ende 638 oder Anfang 639 der hl. Sophronius, inzwischen Patriarch von Jerusalem, in der Heiligen Stadt, die unter der Herrschaft des Kalifen Omar steht, stirbt, weiß Maximus sämtliche Patriarchalsitze des christlichen Ostens in den Händen serviler Vollstrecker des kaiserlichen Willens. Dem Wunsch seines Lehrers entsprechend wendet sich Maximus nun Rom als dem unerschütterlichen Felsen der Rechtgläubigkeit und dem apostolischen Zentrum einer Katholizität, die das christliche Imperium zu überleben vermag, zu.[2]

Die schärfste Auseinandersetzung zwischen den beiden Auffassungen von der christologischen Rechtgläubigkeit und der kirchlichen Katholizität findet 645 zwischen Maximus und dem Patriarchen Pyrrhus statt, den Intrigen um sein Patriarchat von Konstantinopel gebracht haben.[3] In einem öffentlichen Disput bewegt Maximus ihn dazu, seinen Irrtum einzugestehen und nach Rom zu gehen, um vor dem Papst seiner Häresie abzuschwören und von diesem wieder in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen zu werden. Pyrrhus kommt der Aufforderung nach, wahrscheinlich von Maximus begleitet, wird aber in Ravenna durch den kaiserlichen Exarchen umgestimmt.

Maximus bleibt in Rom und erreicht zusammen mit anderen griechischen Mönchen, daß die von Papst Martin I. einberufene Lateransynode 649 die

1 Zur ganzen ersten Lebenshälfte des hl. Maximus vgl. meinen Aufsatz: La Personne composée du Christ d'après S. Maxime le confesseur, in: Revue Thomiste LXXIV (1974, Nr. 3), S. 181-189.

2 Zur Haltung des hl. Sophronius von Jerusalem und des hl. Maximus des Bekenners zum Römischen Stuhl vgl. Ch. von Schönborn, La primauté romaine vue d'Orient pendant la querelle du monoénergisme et du monothéletisme (VII^{e} siècle), in: Istina XX (1975, Nr. 4), S. 476-490, und J.-M. Garrigues, Le sens de la primauté romaine selon S. Maxime le Confesseur, in: Istina XXI (1976, Nr. 1), S. 6-24.

3 Zum letzten Lebensabschnitt des hl. Maximus vgl. meinen Aufsatz: Le martyre de S. Maxime le Confesseur, in: Revue Thomiste LXXVI (1976, Nr. 3), S. 410-452, wo in Übersetzung sämtliche Berichte wiedergegeben sind, die von Augenzeugen seiner Prozesse und seines Martyriums verfaßt wurden.

monotheletische Häresie formell verurteilt. Gegen die kaiserlichen Glaubensbekenntnisse wird das Anathema ausgesprochen, während der rechtgläubige Glaube an den sowohl göttlichen als auch menschlichen Willen des menschgewordenen Gottessohnes als Dogma verkündet wird. Kein Patriarch des Ostens nimmt an diesem Konzil teil, dem Maximus in dieser Krisenperiode wegen des petrischen Charismas des apostolischen Stuhls von Rom ökumenische Gestaltung beimißt. Doch haben, wie wir heute wissen, östliche Mönchstheologen unter der Führung Maximus die Akten und das Glaubensbekenntnis der Synode redigiert, deren Originale nicht auf lateinisch, sondern auf griechisch abgefaßt sind.

In Abwesenheit des Kaisers Konstans begibt sich Maximus 652 zusammen mit anderen Mönchen zur Kaiserstadt, um dort die Entscheidungen der Lateransynode bekanntzumachen. Er weiß seit langem, daß er damit dem Martyrium entgegengeht. Eine Zeitlang hofft der Hof, ihn umstimmen zu können; da dies aber nicht gelingt, setzt ihn der Kaiser bei seiner Rückkehr unter Arrest. Fest entschlossen, jeden Widerstand gegen seine Religionspolitik zu brechen, läßt Konstans 653 Papst Martin I. gewaltsam ergreifen, ihn gefesselt nach Konstantinopel schaffen und wegen Hochverrates gegen das christliche Reich verurteilen. Nach grausamen Mißhandlungen stirbt er in einem unmenschlichen Exil auf der Krim.[4]

Der Verurteilung des Papstes folgt die des Maximus, von dem jeder weiß, daß er Rom zur Festigkeit ermuntert hat. In seinem Prozeß hält er unbeugsam am christologischen Glauben fest und erweist sich als unnachgiebig gegenüber den cäsaropapistischen Ansprüchen des Kaisers, der sich in der Kirche eine hierarchische Position zuspielen möchte. Gleichzeitig appelliert er an die römische Kirche, der neue Papst, Eugen I., möge den Forderungen des Kaisers nicht nachgeben. Die allgemeine Bedrohung durch die Araber im Mittelmeer zwingt Konstans abzuwarten und Maximus nahe Konstantinopels weiter in Haft zu halten. Als 657 jedoch ein neuer Papst, Vitalianus I., mit kaiserlicher Einwilligung – er übergeht die Anathemata der Lateransynode mit Schweigen – den Stuhl von Rom besteigt, vermag er dem hl. Maximus mit der Verurteilung durch den Papst zu drohen, indem er das diplomatische Schweigen als dogmatischen Widerruf deutet. Von der römischen Diplomatie seinem Schicksal überlassen, kommt Maximus mitsamt seinem Schüler Anastasius in Konstantinopel ein letztes Mal vor Gericht. Mit dem Bann belegt, wird er dazu verurteilt, daß ihm die Zunge und die rechte Hand abgeschnitten werden; zuletzt verbannt man ihn in den äußersten Osten des Reiches, wo er an den Abhängen des Kaukasus am 13. August 662 im Alter von 82 Jahren stirbt.

4 Der Bericht eines Augenzeugen über den Prozeß und das Martyrium des hl. Papstes Martin I. findet sich bei Hugo Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum. München 1961.

Thomas von Aquin: Kontemplation und Lehre

Von Ralph McInerny

Unter den Gelehrten ist es zu einem Gemeinplatz geworden, sich selbst und andere daran zu erinnern, daß Thomas von Aquin in erster Linie Theologe war – was man besonders dann bemerkt, wenn ausgesprochen philosophische Lehren des *Doctor angelicus* erörtert werden. Noch zutreffender könnte man jedoch sagen, daß Thomas vor allem Dominikaner und somit zu einem Dasein bestimmt war, das das tätige und das beschauliche Leben miteinander verband: *contemplata tradere.* – Ich möchte zunächst einiges über das Milieu sagen, in dem Thomas sich der Kontemplation hingab, und deren Früchte er dann in seiner Lehrtätigkeit weiterreichte. Vor diesem Hintergrund nimmt sich seine Lehre über das kontemplative Leben besonders sinnvoll aus.

Zu lehren ist eine Aufgabe des tätigen Lebens, und Thomas widmete ihr seine reifen Jahre. Wenn wir ihn als Lehrer ins Auge fassen, denken wir besonders an seine Jahre in Paris, zuerst als Student, später dann als Inhaber eines der den Dominikanern übergebenen theologischen Lehrstühle. Die Universität von Paris war damals kein friedlicher Ort. Gegenüber einem Mendikantenbruder herrschte eine feindliche Atmosphäre, und häufig wurde Thomas in Dispute über seine Berufung zum Dominikaner verwickelt. Dazu kamen Probleme, die sich aus dem in lateinischer Übersetzung veröffentlichten Gesamtwerk des Aristoteles samt den arabischen Kommentaren wie dem des Avicenna und des Averroes ergaben. Ja, seine eigene Lehrtätigkeit geriet unter eine halboffizielle Zensur, zuerst 1271 und dann wieder 1277, drei Jahre nach seinem Tod.

Die Franziskaner und die Dominikaner kamen dadurch zu Lehrstühlen an der Pariser Theologischen Fakultät, daß Professoren dem Orden beitraten und ihre Lehrstühle mit einbrachten. Den Dominikanern fielen zwei Lehrstühle zu, von denen der eine Ausländern vorbehalten war; ihn erhielt schließlich Thomas. Daß die weltlichen Professoren mit diesem Übergriff nicht einverstanden waren, wird oft als bloßer Konkurrenzkampf aufgefaßt. Zu einem guten Teil war es das auch. Der Streit weist aber auch noch andere bemerkenswerte Aspekte auf.

Die Mendikantenbrüder in ihrem Bemühen, sich neu an der Botschaft des Evangeliums zu orientieren, waren, wenn auch bloß implizit, ein lebendiger Vorwurf gegen den Status quo. Chenu hat den Gedanken geäußert, daß das Ordensleben der Brüder als Kritik gegenüber solchen monastischen Hochburgen wie Cluny, wo Mönche fern vom verrückt machenden Menschenge-

wimmel das Officium sangen und ein rechtmäßiges Interesse an der Beibehaltung der feudalen Ordnung hatten, zu werten sei. Im Anschluß an Eschmann und Halphen betont Weisheipl einen weiteren Aspekt[1]: »Die weltlichen Lehrer an der Universität und sehr viele französische Bischöfe betrachteten die Brüder als Exponenten und Instrumente der päpstlichen Politik in bezug auf Universitätsangelegenheiten und die kirchliche Erneuerung der Kirche unter Rom.«[2]

Wilhelm von Saint-Amour, Professor und Weltgeistlicher, wurde zum Verfechter der den Mendikanten feindlichen Anschauung, zum Wortführer der französischen Hierarchie und zu einem Mann, dessen Unbeherrschtheit seiner Sache wenig diente. Er verglich die Mendikanten mit dem Antichrist, versuchte, die religiösen Ideale der Brüder gegen ihr Wirken an Universitäten auszuspielen und tat die evangelische Armut als einen Angriff auf das Privateigentum ab.

Eine Wertung dieser Geschehnisse ist den Historikern zu überlassen, und ich möchte die Auffassung Weisheipls nicht überbewerten. Daß die Weltpriester-Professoren voraussehen konnten, daß sie an der von ihnen gegründeten Universität zu einer Minderheit würden, war selbstverständlich ein höchst wichtiger Faktor. Und daß zum Streit auch Appellationen der Mendikanten an den Papst gehörten, damit dieser ihren Ausschluß aus dem Professorenkollegium außer Kraft setze, ist ebenfalls wahr und wichtig. Wenn ich diese Ereignisse ins Gedächtnis rufe, dann darum, um die Lage, in der Thomas seiner Aufgabe als Theologe nachkam, verständlicher zu machen.

Theologie und Weisheit

Die Quaestio 1, die den ersten Teil der *Summa theologiae* einleitet, ist eine wertvolle, wenn auch etwas schematische Darlegung des Wesens der Theologie und der Aufgabe des Theologen. Wie im Prolog seines Kommentares zu den Sentenzen des Petrus Lombardus zeigt sich auch hier der Einfluß der aristotelischen Methodologie. Thomas fragt, ob außer den Wissenschaften, die Aristoteles aufzählt, eine weitere nottue, ob die heilige Lehre eine Wissenschaft sei, ob sie zu den spekulativen oder zu den praktischen Wissenschaften gehöre, welches ihr Gegenstand sei und so weiter.[3] Solche Fragen wurden noch vor dem 13. Jahrhundert von den Theologen nicht gestellt, auch nicht von Petrus Lombardus, dessen Werk Albertus, Thomas,

1 Zum Geistesklima, in dem Thomas in Paris wirkte, vgl. James Weisheipl, Friar Thomas d'Aquino. New York 1974; Vernon J. Bourke, Aquinas' Search for Wisdom. Milwaukee 1965; M. D. Chenu, Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin. Paris 1950; M. D. Chenu, La théologie comme science au XIII^{e} siècle. Paris 1969; Fernand van Steenberghen, La Philosophie au XIII^{e} Siècle. Louvain 1966; Etienne Gilson, La philosophie au Moyen Age. Paris ^{3}1952.

2 Weisheipl, a. a. O., S. 81.

3 Vgl. *Summa theologiae*, Ia, q.1.

Bonaventura und viele andere kommentierten und das eben solche Fragen aufwarf wie die, mit der die *Summa theologiae* beginnt. Sie sind eher für die scholastische Theologie konstitutiv. Wir wollen daher die Besprechung der Frage, ob die Theologie Weisheit sei oder nicht, näher betrachten.

In Art. 6 der genannten Quaestio sagt Thomas: Kennzeichen eines weisen Menschen ist es zu urteilen und zu ordnen, das Niedere im Licht des Höheren zu bewerten. Insoweit dieses Urteilen und Ordnen den obersten Prinzipien entsprechend geschieht, wird es zur Weisheit in einem besonders hohen Sinn. Der Theologe aber beurteilt alles von Gott her. Darum ist die Theologie Weisheit im vollsten Sinn des Wortes.

Der dritte Einwand macht eine interessante Bemerkung: »Unsere Lehre erwirbt man durch Studium, die Weisheit aber wird eingegossen, weshalb auch Isaias (11,2) sie unter den sieben Gaben des Heiligen Geistes aufzählt. Also handelt es sich bei unserer Lehre nicht um Weisheit.« In der Entgegnung darauf erinnert Thomas daran, daß das Urteilen Sache des Weisen ist, und unterscheidet dann zwei Arten von Urteil und dementsprechend eine doppelte Art von Weisheit. Man kann einer Neigung entsprechend (»per modum inclinationis«) oder aufgrund seines Wissens (»per modum cognitionis«) urteilen. »So weiß der Fachmann der Moralwissenschaften über die Akte der Tugenden zu urteilen, auch wenn er die betreffenden Tugenden nicht hat.«[4] Diese zweite Art von Weisheit ist erworben.

Thomas macht diese Unterscheidung, um sie auf die Theologie anzuwenden. Doch ist es der Mühe wert zu bedenken, was sie in bezug auf das sittliche Wissen sagt. Dabei legt seine Berufung auf Aristoteles nahe, daß es in der Ethik gleichsam vertikale und horizontale Bezugnahmen gibt – vertikal berufen wir uns auf Prinzipien, auf das Ziel; horizontal berufen wir uns auf ein Vorbild, eine tugendhafte Person. Allerdings scheint es sich nicht um zwei gegensätzliche Ebenen zu handeln. Um einen guten Menschen als gut zu erkennen, müssen wir irgendwie allgemein um menschliche Güte wissen. Um aber allgemeine Handelnsregeln zu formulieren, müssen wir wohl als empirische Grundlage Kenntnisse von individuellen guten Taten haben. Eine praktische Wissenschaft besteht darin, Erfahrung auf eine allgemeine Ebene zu heben – zu Beginn seiner *Metaphysik* spricht Aristoteles ja bekanntlich davon, wie Kunst (*technē*) Erfahrung (*empereia*) voraussetzt.[5]

Über göttliche Dinge auf die erste Weise, der Neigung nach, zu urteilen gehört zu der Weisheit, welche eine Gabe des Heiligen Geistes ist. Die Theologie hingegen bedient sich der zweiten Art von Urteil, denn sie wird durch Studium erworben, obwohl ihre Prinzipien in der Offenbarung vorlie-

4 Ebd., Ia, q.1, a.8, ad 3 (die Zitate aus der *Summa theologiae* sind nach der Deutschen Thomas-Ausgabe wiedergegeben; Anm. d. Übs.)

5 *Metaphysik*, I, 1, 980b25-981b10.

gen. Es gibt, könnten wir sagen, eine Weise des Nachsinnens über Gott, die aus Naturverwandtschaft und Neigung, aus Erfahrungswissen hervorgeht. In der Theologie aber hält sich das Denken an die Auffassung des Aristoteles von der Wissenschaft. Die Eigenschaften eines gegebenen Gegenstandes werden unter Berufung auf Prinzipien geprüft. Selbstverständlich ist diese Auffassung von *scientia* dem Sonderfall der Theologie anzupassen, doch hat sie sich dann stets nach dem gegebenen Gegenstand zu richten.

Theologie und Glaube

Wir können die Unterscheidung anders formulieren, indem wir sagen, daß einige Menschen aus ihrer Gebetserfahrung heraus von Gott sprechen, weil ihr ganzes Wesen sich auf Gott richtet und ihm zuneigt, während andere abstrakt von Gott reden, indem sie aus geoffenbarten Wahrheiten weiter darin enthaltene Wahrheiten über Gott ableiten, diese Offenbarungswahrheiten auf ihren Zusammenhang und ihre Stimmigkeit prüfen und Einwände gegen die Offenbarung ermitteln.

So formuliert muß der Gegensatz Unbehagen hervorrufen, zumal dann, wenn wir uns daran erinnern, daß Thomas hauptsächlich Theologe war. Weihte er sein Leben einem Unternehmen, das der evangelischen Ausrichtung des Predigerordens anscheinend so fern stand? Wenn wir uns nämlich an das Beispiel der Urteile »per modum cognitionis« in der sittlichen Ordnung erinnern, wonach jemand Moralwissenschaften studieren kann, ohne daß er selbst – und das ist ein bedeutsamer Zusatz – Tugend besitzt, müssen wir fragen, ob jemand weise im theologischen Sinn sein kann, ohne daß er das innere Leben führt, zu dem ihn die Weisheit als eine Gabe des Heiligen Geistes führt.

Eine erste Antwort darauf liegt in der Voraussetzung der Theologie als einer Lehre, die ihre Prinzipien der Offenbarung entnimmt. Da aber diese Prinzipien nicht einsichtig sind, können sie nicht »per modum cognitionis« als wahr angenommen werden. In diesem Leben gibt es nur einen Weg, um sie für wahr zu halten, nämlich kraft des Glaubens. Darum ist die Bemerkung des Thomas so bedeutsam, daß die Theologie als Wissenschaft »procedit ex articulis fidei«. Dann aber macht er von der aristotelischen Methodologie Gebrauch und führt, wenn er von den Prinzipien der Theologie spricht, das Alternationsprinzip ein: »Die heilige Lehre ist eine Wissenschaft« in dem Sinn, daß sie »sich auf Prinzipien stützt, die durch das Licht einer höheren Wissenschaft erkannt werden, nämlich der Wissenschaft Gottes und der Seligen. Wie sich also die Musik auf die Prinzipien verläßt, die ihr von der Arithmetik vermittelt werden, so nimmt die heilige Lehre die Prinzipien gläubig an, die ihr von Gott geoffenbart sind.«[6]

6 *Summa theologiae*, Ia, q.1, a.2.

Die Theologie setzt die theologale Tugend des Glaubens voraus; sie ist nicht eine wertfreie Analyse gewisser Sätze und deren logischer Implikationen und Wechselbeziehungen. Vielmehr besteht sie im Übergang von Wahrheiten zu Wahrheiten, und sie ist nicht Wissenschaft, wenn die Prinzipien nicht für wahr gehalten werden.

Haben wir dies einmal erkannt, begreifen wir nicht nur, daß die Weisheit der Theologie und die Weisheit als eine Gabe des Heiligen Geistes aus der Tugend des Glaubens hervorgehen, sondern wir gewahren auch, daß der Glaube selbst »per modum inclinationis« besteht.

Dieses irgendwie überraschende Ergebnis resultiert aus dem Wesen des Glaubens als einer Tugend. »Tugend« ist ein analoger Begriff, d.h. ein Begriff, der in ungleichem Grad auf viele Dinge zutrifft und mehr oder weniger im Vollsinn ausgesagt wird.[7] Wenn Tugend so definiert wird, daß sie einen Menschen und dessen Tätigkeit als gut auszeichnet (»quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit«[8], legt das Vorkommen des Begriffs »gut« nahe, daß Tugend im eigentlichsten Wortsinn ein Streben nach dem Guten sein muß, ist doch das Gute Gegenstand des Strebevermögens der Seele. Das wirft die Frage auf, wieso wir von Verstandestugenden sprechen können. Wenn Thomas diese Frage in der *Summa theologiae* erörtert, unterscheidet er zwischen der bloßen Befähigung, etwas Gutes zu tun (»facultas ad bonum actum«), und dieser Fähigkeit mitsamt ihrem richtigen Gebrauch. »In anderer Weise bewirkt das Gehaben *(habitus)* nicht nur die Fähigkeit zum Handeln, sondern bewirkt auch, daß man die Fähigkeit gut gebraucht. So bewirkt die Gerechtigkeit nicht nur, daß der Mensch einen einsatzbereiten Willen hat, das Gerechte zu tun, sondern auch, daß er gerecht handelt.«[9] Die Gerechtigkeit und die weiteren sittlichen Tugenden sind somit Tugenden im Vollsinn, während Verstandestugenden, die bloß die Fähigkeit verleihen, nicht aber zugleich die Neigung, diese Fähigkeit gut zu gebrauchen, Tugenden in einem abgeschwächten Sinn sind.

Thomas unterscheidet die Klugheit von der Kunst und den Tugenden des spekulativen Verstandes, indem er sagt, daß die Klugheit dem Vollsinn des Wortes »Tugend« näher kommt. Insofern der Verstand auf das Wollen ausgerichtet ist, kann er Träger von Tugend im einfachen Sinn des Wortes sein. Dies ist beim praktischen Intellekt der Fall, insofern er Klugheit besitzt. Die Klugheit oder praktische Weisheit besteht im richtigen Vernunfturteil über das, was zu tun ist. Um klug zu sein, muß man zu den Quellgründen des Vernunfturteils über die zu tuenden Dinge, nämlich zu den Zielen, recht eingestellt sein, indem also der Wille richtig gelenkt wird. Folglich kann es

7 Vgl. ebd., Ia, q.16, a.6.

8 Vgl. *Quodlibetum de virtutibus in communi,* a.7.

9 *Summa theologiae,* Ia IIae, q.56, a.3.

Klugheit nicht unabhängig vom richtig ausgerichteten Strebevermögen, d. h. von den sittlichen Tugenden, geben. Das gleiche läßt sicht nicht von der Kunst und den Tugenden des spekulativen Verstandes sagen. Wenn jedoch Thomas von Glauben als einer Verstandestugend spricht, bringt er ihn mit der Klugheit in Verbindung.[10] Denn der Glaube ist eine Tugend des spekulativen Verstandes dank dem Einfluß des Willens, der den Verstand nicht nur in dem Sinn befehligt, daß er den Akt hervorruft, sondern auch dadurch, daß er dessen Gegenstand bestimmt.

Das allerdings ist ein weites Feld, das hier nicht weiter erörtert werden soll; es soll nur so weit umrissen werden, um die Art und Weise, nach der Thomas die Weisheit der Theologie und die Weisheit als eine Gabe des Heiligen Geistes einander entgegensetzt, zu verstehen. Die Theologie als Wissenschaft urteilt »per modum cognitionis« und nicht »per modum inclinationis«, was nicht heißt, daß, wie die Mystiker und andere der scholastischen Theologie sehr häufig vorwarfen, der Theologe ein anderes Universum besitze als der Heilige. Die Prinzipien seiner Wissenschaft sind Glaubenswahrheiten; der Glaube ist eine Tugend des spekulativen Verstandes, ist aber wie die Tugend im praktischen Verstand innerlich vom Willen abhängig und besteht so »per modum inclinationis«.

Theologie und Kontemplation

Wenn Thomas der Frage nachgeht, ob es für einen Ordensmann erlaubt sei, zu lehren, zu predigen und dergleichen[11], reagiert er offenbar auf Probleme, die andere vorbrachten. An anderen Stellen[12] und bei verschiedenen Anlässen ließ er sich denn auch in seiner Antwort polemisch auf die Vorwürfe der Gesinnungsgenossen Wilhelms von Saint-Amour ein. Man sollte allerdings nicht meinen, Thomas habe solche äußeren Anstöße benötigt, um über seine Berufung Klarheit zu gewinnen. In seinen Ausführungen über die Wechselbeziehung von beschaulichem und tätigem Leben finden sich Stellen, die ersehen lassen, wie er seine eigene Tätigkeit auffaßte.

Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Lebensweisen ist eine Unterscheidung innerhalb des eigentlich Menschlichen, und Thomas bringt sie ausdrücklich mit der bekannten aristotelischen Unterscheidung zwischen

10 Ebd.; vgl. *Quodlibetum de virtutibus in communi,* a.7.

11 Vgl. z. B. *Summa theologiae,* IIa IIae, q.187, a.1.

12 In: *Contra impugnantes Dei cultum et religionem; De Perfectione vitae spiritualis; Contra pestiferam doctrinam retrahentium hominis a religionis ingressu.* In Kap. 7 (Nr. 731 der Spiazzi-Ausgabe, in: Opuscula Theologica, Bd. 2; Marietti, Turin und Rom 1954) der Schrift *De perfectione* schreibt Thomas zum Einwand, Ordensleute sollten keine Lehrtätigkeit ausüben: »Für Ordensleute ist es höchst geziemend zu lehren; zumal die Heilige Schrift.«

dem spekulativen und dem praktischen Verstand[13] in Verbindung. Dies erinnert sowohl an das Streitgespräch am Ende der Nikomachischen Ethik, in dem die Kontemplation als ein durchaus menschliches Ziel gesehen wird, als auch an die Art und Weise, wie dies Thomas in den Erörterungen, mit denen der Moralteil der *Summa theologiae* beginnt, übernimmt und sublimiert.[14] Die Unterscheidung zwischen tätigem und beschaulichem Leben gründet im Unterschied der Ziele, auf die der Mensch sein Tun ausrichten kann. Darin, daß alle Tätigkeiten tugendhaft auf die Bedürfnisse des jetzigen Lebens gelenkt werden, besteht das tätige Leben. »Die menschlichen Bestrebungen hingegen, die auf die Beschauung der Wahrheit hingeordnet sind, gehören zum beschaulichen Leben.«[15]

Diese Diskussion über aktives und kontemplatives Leben knüpft an frühere Erörterungen über die Bezüge zwischen sittlichen und intellektuellen Tugenden an. Das Praktische ist, objektiv gesprochen, auf das Theoretische hingeordnet, und der eigentliche Vorzug sittlicher Tugenden liegt darin, daß sie den Weg zum kontemplativen Leben erhellen.[16] Darin findet Thomas in seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik den Schlüssel für den Aufbau dieses Werks.[17] Auch wenn das Ordensleben hauptsächlich um der Kontemplation willen angestrebt wird – natürlich nicht von allen Orden, zumal nicht von den Ritterorden[18] –, bleibt doch der Ordensmann ein Mensch, und so finden die Warnungen, die Aristoteles in 10. Buch seiner Ethik aussprach, ihre Entsprechung in der Diskussion über die Grenzen und Möglichkeiten des Ordenslebens.

Die Tatsache, daß die Quaestio 187 (IIa IIae) mit der Frage beginnt, ob es für Ordensleute erlaubt sei, zu lehren und zu predigen, kann als ein Hinweis auf den Stellenwert dieser Frage im Denken Thomas' verstanden werden. Daneben existiert eine zweite Frage, der er bei verschiedenen Gelegenheiten seine Aufmerksamkeit widmete. Darin geht es, ganz abgesehen davon, was für die an Ordensgelübde Gebundenen erlaubt ist, darum, ob die Lehrtätigkeit zum kontemplativen Leben gehört. Die Antwort lautet nein. Lehren gehört zum tätigen Leben, und zwar nicht nur dann, wenn der Inhalt der Lehre Dinge betrifft, die zu tun sind, sondern auch dann, wenn das, was

13 Vgl. IIa IIae, q.179, a.1, ad 2 (diese Unterscheidung gilt nicht für das Leben im allgemeinen, sondern für das menschliche Leben) und den folgenden Artikel, der kontemplativ/aktiv und spekulativ/praktisch ausdrücklich miteinander verbindet.

14 Vgl. Ia IIae, qq.1-5

15 IIa IIae, q.179, a.2, ad 3.

16 Vgl. Charles de Koninck, De la Primauté du Bien Commun. Quebec 1943, insbesondere S. 83-123, und Jacques Maritain, Primauté du Spirituel. Paris 1927.

17 In II *Ethic.* lect. 1, n. 245.

18 Vgl. IIa IIae, q.188, a.3

gelehrt wird, eine theoretische Wahrheit ist. Der Grund liegt im Wesen der Lehre als einer Kunst, die sich des Sprechens bedient, um vor Zuhörern Gegenstände darzustellen, um von hier aus auf weitere Wahrheiten schließen zu können.[20]

Wenn wir die Ansichten von Thomas über die Lehrtätigkeit ausführlich behandeln wollen, müssen wir uns selbstverständlich der bemerkenswerten Quaestio 11 »De magistro« in *De Veritate* zuwenden. Darin finden wir die Frage, ob die Lehrtätigkeit zum tätigen oder zum beschaulichen Leben gehört, ausführlich behandelt. Der Gegenstand der Beschauung ist die unerschaffene Wahrheit, die wir im irdischen Leben nur unvollkommen besitzen, doch ist die unvollkommene Beschauung in diesem Leben auf ihre Vervollständigung und Vervollkommnung im anderen Leben ausgerichtet. Das tätige Leben hingegen befaßt sich mit den Dingen dieses Lebens, die vergehen werden. In dieser Gegenüberstellung gewinnt die Aussage, daß Lehren zum tätigen Leben gehört, weiter an Schärfe.[21] Wenn die Lehrtätigkeit sich auf eine spekulative oder gar auf eine von Gott offenbarte Wahrheit bezieht, muß sie aus der Fülle der Kontemplation hervorgehen. In diesem Zusammenhang schreibt Thomas: »Wie es besser ist zu erleuchten als nur zu leuchten, so ist es auch größer, das in der Beschauung Empfangene an andere weiterzugeben, als bloß der Beschauung zu leben.«[22]

Wir begannen mit der Bemerkung, daß Thomas sein Leben als Professor unter äußerst feindseligen Umständen führen mußte und daß der Angriff von Weltpriestern auf die Franziskaner und Dominikaner ihn nötigte, über den Einsatz von Mendikantenbrüdern in der Lehrtätigkeit der Theologischen Fakultät nachzudenken. Als wir uns seinem *opus magnum* zuwandten, stießen wir auf seine Unterscheidung zwischen der Weisheit der Theologie und der Weisheit als einer Gabe des Heiligen Geistes. Dies legte nahe, Theologie als eine Art entpersönlichter, neutraler Analyse der Offenbarung zu sehen, die an die Person des Theologen keine besonderen Forderungen stelle. Hoffentlich konnten meine knappen Bemerkungen diese Schlußfolgerung widerlegen. Der Denkstil des Theologen mag sich von dem des Mystikers unterscheiden, doch setzt die Theologie Glauben voraus und kann nur aus einem kontemplativen Leben hervorgehen, das – wie bei Thomas – das Spekulative und das Mystische miteinander vereint.

20 Vgl. IIa IIae, q.181, a.3

21 Vgl. *Quodlibetum De Veritate,* q.11, a.4.

22 IIa IIae, q.188, a.6.

Ignatius von Loyola und die Reformation

Von Georges Chantraine SJ

Viele Heilige festigten die Kirche gegen das, was die Reformation an ihr lockern oder abschaffen wollte: so ein heiliger Laie, Thomas Morus, eine Kirchenlehrerin, Teresa von Ávila. Nachdem Morus seinem König Heinrich VIII. geholfen hatte, in seinem *De septem sacramentis* Luther zu widerlegen, unternahm er es selbst, von seinem Freund Erasmus ermutigt, den kirchlichen Glauben neu zu bekräftigen; er verteidigte schließlich gegen seinen Fürsten den päpstlichen Primat bis zum Schafott. Nach ihrer Höllenvision ging Teresa daran, den Karmel zu reformieren; sie begriff auch, daß es gegen die »Lutheraner« geschehen sollte. Unter den Heiligen und den vielen anderen, die die katholische Reform förderten, muß man Ignatius von Loyola einen besonderen Platz zuerkennen. Für gewöhnlich verweist man auf die Wirksamkeit seines Ordens: der Mann aber, der hinter seinem Werk zu verschwinden liebte, darf darob nicht vergessen werden.

Wir möchten hier zeigen, daß Ignatius kraft der ihm zuteil gewordenen Gnade fähig ist, die Theologie Luthers von innen her zu verwandeln. Nicht als wäre er in irgendeiner Weise ein Anti-Luther; dennoch ist es sein Charisma, das wiederherzustellen, was Luther als Gnade für die Kirche erhalten hatte; zu zeigen, worin dieser sie mißkannt hatte, und sie zu ihrer vollen Entfaltung zu führen. Insofern beschränkt sich die ignatianische Gabe nicht auf die sogenannte »Gegenreformation«; da das Luthertum immer lebendig ist, bleibt auch die Gnade Ignatius' wirksam zur Verwandlung dessen, was im Luthertum der Gnade und Wahrheit Christi fremd bleibt. Eine solche Behauptung setzt die Gemeinschaft der Heiligen voraus: die Gnade der Kinder Gottes steht in gegenseitigem Austausch; man kann deshalb den Auftrag erhalten, eine Sendung durchzuführen, die einem anderen, der sie entstellt, anvertraut wurde.

1. Ein vollkommener Gegensatz

Beginnen wir mit dem Augenscheinlichsten. Bei Luther die Trennung von der römischen Kirche, die er dem Babylon der Apokalypse gleichsetzt, die Ablehnung des Weihesakraments und die Verwerfung des Rätelebens. Bei Ignatius das besondere Gehorsamsgelübde an den Heiligen Vater, was die Missionen und die Gründung eines Ordens von Priestern angeht, die zugleich Religiosen sind. Der Gegensatz ist vollständig. Ohne ihn mindern zu wollen, muß seine geschichtliche Bedingtheit bedacht werden. Wenn Luther Rom kritisierte, zielte seine Kritik auf dessen übermäßigen Zentralismus, wenn er das Priestertum angriff, so die Sitte, Priester einzig für bestellte Messen zu

weihen, und wenn er sich gegen das Mönchtum aussprach, so weil ihm die Berufung dazu oft zu fehlen schien. Aber er überschritt die Grenze, indem er alle drei Institutionen gesamthaft verwarf. Ignatius seinerseits hatte wegen der Inquisition sein Amt als Laie nicht fortsetzen können, er war gezwungen worden, Theologie zu treiben und sich zum Priester weihen zu lassen. Und da der größere Dienst Gottes die echte Armut verlangte – Keuschheit verstand sich von selbst –, begannen seine ersten Genossen im Gehorsam an den Papst und ihren Oberen – Ignatius selbst –, im Weinberg des Herrn zu arbeiten.

2. Eine verstümmelte Kreuzeserfahrung

Welches war bei beiden die geschichtliche Gründungserfahrung? Bei Luther die Erfahrung des göttlichen Verzeihens, zentriert um das sakramentale Sündenbekenntnis. Bei Ignatius die Sendung: Von Gott durch Vermittlung seines irdischen Stellvertreters, des »vicarius Christi«, gesandt zu sein und mit der ganzen menschlichen Initiative am göttlichen Heilsplan der Rettung der Welt mitzuwirken.

Luthers Erfahrung ist im starken Sinn des Wortes kritisch; er steht unter dem Gericht Gottes, das verwirft und begnadet. Dies thematisiert sich bei ihm durch das Begriffspaar Gesetz-Evangelium: durch das Gesetz verurteilt Gott den sündigen Menschen, durch das Evangelium vergibt er ihm. Christus allein ist Erlöser. Er allein kann die Verdammung des Menschen durch das Gesetz auf sich nehmen, ohne selber Sünder zu sein, da er zugleich der Verzeihende ist. Wie kann er die Verdammung auf sich laden? Indem er Mensch wird, denn damit wird er »zur Sünde gemacht«, ist doch der unter dem Gesetz stehende Mensch nichts als Sünde. Da er aber Gott ist, bleibt er schuldlos, und so triumphiert Gottes Macht am Kreuz über die Macht der Sünde, des Todes, des Gesetzes und des Teufels. Er ist *simul justus et peccator* und dies *für uns*. Seine Erlösungstat ist wirksam nur in uns. Deshalb ist der Glaube der Akt Christi in uns: *fides Christi*. Er allein bringt Heil, nicht bloß ohne die der Bekehrung vorausgehenden Werke – was selbstverständlich ist –, sondern selbst ohne die Werke der Liebe, die sich bloß aus dem Glauben ergeben.

Dies alles könnte katholisch verstanden werden als Aussagen eines strengen – und etwas skrupulantischen – Jüngers Pauli. Doch durchzieht die Vorstellung Luthers von Sünde und Freiheit seine ganze Paulusdeutung und fälscht diese schließlich, indem sie in Luthers Sicht das göttliche Verzeihen verdunkelt. Sünde beschränkt sich nicht auf eine schlechte Tat, die den Menschen von Gott abkehrt, die wahre innere Sünde liegt darin, daß der Mensch sich selbst als Ziel, als Gott nimmt, sich selber vergötzt. Hienieden vermag selbst der gläubige Mensch sich davon nicht zu befreien. Sein Wahlvermögen bleibt verknechtet, Sklave der inneren Sünde. Christus im Glauben anhangend, bleibt er insofern Sünder: er ist *simul justus et peccator*.

Um im Glauben zu verharren, muß er gegen die innere Sünde kämpfen, die ihn zum Unglauben drängt, zur Gestalt des Götzendienstes, der dem Glaubenden eigen ist. Der Unglaube hat auch eine christologische Form: er versteht Christus als Gesetzgeber, während er doch der Begründer des Evangeliums ist, sie versteht ihn als Satan, der den Menschen von seinem Verdammtsein überzeugt. Um die Versuchung zu diesem verbleibenden Unglauben und dieser Gotteslästerung zu überwinden, muß der Christ glauben, daß Christus für ihn gestorben ist, und sich in der Versuchung wiederholen: »Du bist für mich gestorben, ich bin deine Sünde, und du bist meine Gerechtigkeit.« So der apprehensive, der »fiduziale« Vertrauens-Glaube.

Eine solche Vorstellung des sündigen Menschen bewirkt eine Überbestimmung der Christologie: Christus mag wohl der einzige Erlöser sein, er vermag doch nicht jeden Menschen, der Sünder bleibt, zu erlösen. Mehr noch: Christus selbst ist so sehr unter dem Gesetz stehender Mensch, daß in seiner Erniedrigung sein Sohnesverhältnis zum Vater nicht mehr voll bedacht wird. Die letzte Folge dieser Sicht der inneren Sünde wirkt sich auf die Freiheit aus: für Luther ist frei, wer kann, was er will. Dann aber ist nur der Allmächtige wahrhaft frei. Wäre es der Mensch, so wäre er Gott. In seiner Beziehung zu Gott (*coram Deo*) kann er somit nicht anders frei sein als durch den Glauben, durch den Akt Christi in ihm.

Die römische Kirche ist für Luther dem Evangelium untreu, vornehmlich weil sie den »erfassenden Glauben« nicht annimmt. Für sie ist der Organismus der Sakramente das gewohnte Mittel, ihn in der Praxis zu ersetzen. Doch für Luther sind christliche Sakramente nur die Taufe – zu welcher Luther aufgrund der Gemeinschaft der Heiligen auch die Kinder zuläßt – und das Abendmahl, das reale Gedächtnis der Erlösungstat Christi, keine bloße Erinnerung daran, aber keinesfalls eine Darbringung des Leibes Christi durch die Kirche. Außerdem ist der Papst der Schlußstein der rein menschlichen Deutung des Evangeliums, deshalb ist er diabolisch. Man kann ihn unmöglich gleichzeitig als göttlichen Rechts bezeichnen und an Jesus Christus glauben. Schließlich widersetzt sich das Ordensleben als Institution – nicht als ein besonderes und seltenes Charisma – dem göttlichen Willen, daß Mann und Frau fruchtbar seien. Es ist widernatürlich.

Von einer Vergebungserfahrung ausgehend, mündet diese Theologie bei einer völligen Neuinterpretation der Offenbarung; sie erhebt dabei den Anspruch, den echten Schlüssel zu ihrer Deutung zu liefern und setzt sich damit an die Stelle der Tradition der einen Kirche Christi. Dieses Ergebnis offenbart *a contrario* die kirchliche Breite der Luther von Gott angebotenen Gnade. Die Ur-Erfahrung der Vergebung ist eine solche des gekreuzigten Christus (im objektiven und subjektiven Sinn). Sie hat in Luthers Theologie wenigstens aus zwei Gründen nicht ihre ganze Fülle gewonnen: dem einer

Fehldeutung der inneren Sünde und dem einer solchen Freiheit, wobei die zweite durch die erste bestimmt wird.

3. Die natürlichen Fähigkeiten

Ignatius hatte nicht die Absicht, Luther zu widerlegen. Er war bemüht, Gottes Gnade folgsam anzunehmen und sie soweit möglich in der Geschichte seiner Zeit zugunsten der Kirche zu entfalten. Eben dadurch gibt er uns das Mittel, der Erfahrung Luthers ihre volle christologische Dimension zu geben.

Das *coram Deo* ist ebensosehr festgehalten: der Mensch ist nicht für das Glück, sondern für Gott geschaffen: »um ihn zu loben, zu verehren und ihm zu dienen und so seine Seele zu retten« (Ex. Spir., 23). Aus diesem Prinzip folgt zweierlei: das Maß menschlichen Handelns ist durch seine Beziehung zu seinem Ziel bestimmt, und dieses Maß, das ja dem Wesen der Dinge eingezeichnet ist, wird nicht durch den alleinigen rechten Gebrauch der natürlichen Fähigkeiten eingehalten, sondern dank einer Bereitschaft zu Gott hin, einer aktiven Bereitschaft, Gott so wirken zu lassen, wie es zu seiner größeren Ehre gereicht. Ignatius nennt diese Bereitschaft Indifferenz.

Ignatius hat mit Luther gemeinsam das Prinzip der Glorie Gottes. Er unterscheidet sich von ihm durch den Gebrauch der natürlichen Fähigkeiten, die Indifferenz und die Unterscheidung der Geister. Luther traut beim Verhältnis zu Gott (*coram Deo*) den natürlichen Fähigkeiten nicht; er läßt sie einzig bezüglich der Herrschaft über die Welt gewähren; deshalb unterscheidet er zwei Reiche, die durch zwei verschiedene, sogar gegensätzliche Mächte beherrscht werden. Für Ignatius wie für die gesamte christliche Tradition sind die natürlichen Kräfte des Menschen nicht restlos verderbt, können deshalb durch die Gnade geläutert und erhoben werden; sie werden auch im Gebet verwendet und dabei dem Dienst Gottes eingeordnet; *petere id quod volo,* von Gott das verlangen, was ich möchte; denn meine Entscheidung wird immer Gott angeboten, auf daß er sie gnädig empfange, falls sie ihm gefällt. Somit ist für Ignatius der freie Bund des menschlichen Wahlvermögens und der Gnade immer vorausgesetzt und vollzogen. Aus diesem Grund entfalten die *Geistlichen Übungen* in vier Wochen oder Zeiten die Geschichte der göttlichen und der menschlichen Freiheit.

Luther ist vom Kreuz wie gebannt, so daß bei ihm die Freiheit sich nach der Dialektik von Gesetz und Evangelium entfaltet, worin die Momente der Freiheit – vor und nach der Bekehrung – rein formal und unhistorisch bleiben: der Bezug des Alten zum Neuen Testament ist in diese Dialektik zwischen Gesetz und Freiheit verschlungen. Die Folge ist, daß Luther zwischen der Erfahrung Christi und derjenigen des Christen nicht zu unterscheiden vermag: er schreibt auch dem Christen das *simul justus et peccator* zu, während die Formel allein für Christus gilt. Die Exerzitien dagegen machen die

Unterscheidung möglich, ja notwendig. In der Ersten Woche hat die Betrachtung über die Hölle den Sinn, die »Zärtlichkeit und das Erbarmen« Christi für mich bis anhin fühlbar zu machen, da ich, noch immer lebend, nicht in der Hölle bin. So hat der Sünder, der ich bin, schon Verzeihung erlangt, die göttliche Barmherzigkeit ist ihm zuvorgekommen, und insofern ist es ihm nicht möglich, *simul justus et peccator* zu sein. Wenn er es dennoch sein kann, so einzig durch Gnade, mit Christus zusammen an den Leiden und Demütigungen seines Erlösers teilhabend, weil dieser sie ihm als die Wahrheit der vom Exerzitanden am Ende der Zweiten Woche vollzogenen Wahl schenkt. So erweist sich die Einzigkeit des erlösenden Aktes; seine logische und geistliche Äußerlichkeit jedem menschlichen Freiheitsakt gegenüber (die bei Luther das Verhältnis Gesetz-Evangelium bestimmt hatte) ist in den Exerzitien durch die Unterscheidung der Ersten von der Dritten Woche wahrgenommen, denn dieser Erlösungsakt – als Ruf Christi und Antwort des Menschen in der Zweiten Woche wahrgenommen – ist zugleich die eucharistische Gabe Christi an den Christen, da er ihm seinen gekreuzigten Leib (in der Dritten Woche) hinschenkt. Weil also der Akt des Mittlers ein einziger ist, kann er Prinzip von Akten sein, die, ihm nichts hinzufügend, doch auch Heilsakte sind; weil das Kreuz logisch und geistlich jedem Freiheitsakt vorausgeht, Christus allein die ganze Last der Sünden getragen und als eine Gnade gewährt hat, daß, wer ihm folgen will, mit ihm tragen darf. Alles, was Luther als Gnade erspürt und empfangen hat, findet sich hier eingeborgen, nach den grundlegenden Eigenschaften der göttlichen und menschlichen Freiheit geordnet.

Doch fordert dies eine objektivere Betrachtung des Kreuzes. Luther verharrt bei der Anschauung der Tat des für uns sterbenden Christus. Und er meint in dessen Bewußtsein die Qualen der Hölle zu entdecken. Ignatius setzt die Betrachtung des Kreuzes bis zum Karsamstag fort, bis zum Zustand der restlosen Hingegebenheit Christi, wenn alles vollbracht ist. Für Luther besagt der Karsamstag eigentlich nichts. Er hat das Schweigen des Logos nicht betrachtet. Aus diesem Grund bleibt seine Logik unhistorisch, und die geistliche Dimension fehlt ihr. Darin liegt der eigentliche Mangel seines *simul justus et peccator*. Die Folge ist, daß das Sinnliche nicht hinreichend durch die Auferstehung verklärt wird. Obschon sie Luther mit Jubel besingt, bleibt sie bei ihm abstrakt. Deshalb erscheint ihm auch das geweihte Leben, trotz Paulus (1 Kor 7), nicht als eine Gnade des Neuen Bundes, und die reale Gegenwart geht nicht so weit, daß Brot und Wein verwandelt werden.

4. Die Indifferenz

Schon von »Prinzip und Fundament«, der Grundlegung der Exerzitien, an, erscheint ein zweiter Unterschied: der der Indifferenz. Diese Haltung ist mit

der *apatheia* verwandt, wie christlicher Stoizismus des 16. Jahrhunderts sie verstand, und mit der Gelassenheit der deutschen Mystik, die Luther aufgrund der *Theologia Deutsch* kannte. Aber sie besitzt nicht den auf Notwendigkeit oder Fatalismus gründenden Voluntarismus, der die erste Unterscheidung gekennzeichnet hatte, auch nicht die Passivität der beiden genannten Haltungen, da man nach Ignatius *sich selbst* indifferent zu machen hat. Der absolute Primat des göttlichen Handelns wird so vorausgesetzt, daß der Mensch sich in die Verfassung bringen kann, Gott allein handeln zu lassen, und daß im Augenblick, da Gott allein handelt, der Mensch mit ihm zusammen handeln kann. »Der Schöpfer handelt allein mit seinem Geschöpf, und das Geschöpf mit seinem Schöpfer« (Ex. Spir., 15). Genau dieses unmittelbare Wirken setzt Indifferenz voraus (ebd.).

Dies beinhaltet zwei wesentliche Dinge. Der ganze Handlungsverlauf der Freiheit, der sich während vier Wochen entfaltet, ist ganz an einer solchen Haltung aufgehängt, nämlich an dem souveränen Verfügen Gottes über seine Kreatur und dem antwortend-souveränen Verfügen der Kreatur mit ihrem »Schöpfer und Herrn«. Und der Mensch ist imstande, dieses Verfügen Gottes, seinen Willen, zu erkennen. Er muß bedacht sein, dieses Handeln Gottes sorgsam vom Wirken sekundärer Ursachen zu unterscheiden, nämlich seiner natürlichen Kräfte und der guten und bösen Geister, und entsprechend, was er von Gott erkennt, von den letzteren zu unterscheiden. Das erste Handeln und die erste Erkenntnis gleicht derjenigen Gottes im glaubenden Menschen Luthers. Bloß bleibt eine solche »Erfahrung« ein inneres Moment des Glaubens als solchen, und braucht nicht ein »erfassender Glaube« zu werden; entsprechend antwortet der Mensch Gott in Freiheit, und seine ganze geistliche Geschichte hat ihre Mitte im zustande gebrachten Jawort. In diesem Ja wird der Mensch wahrhaft Person, die Sendung empfangend, die Gott ihm gibt, und sich für einen Lebensstand entscheidend – Ehe oder geweihtes Leben. Bei Luther hat das Ja nicht diesen durchaus personalen und einmaligen Charakter; es bleibt allgemeine, für jeden Christen gültige Form, bestimmt auch keinen Lebensstand; denn für Luther ist der »Beruf« profan.

5. Die Unterscheidung der Geister

Bei Ignatius entwertet diese Art, den göttlichen Willen unmittelbar wahrzunehmen und zu wählen, in keiner Weise die von ihm entwickelten zwei anderen Arten, es zu tun: durch Unterscheidung der Geister oder durch die recht gebrauchte Vernunft. Im Gegenteil: sie unterstützt diese. Ignatius weiß wie Luther in der Nachfolge Pauli, daß der böse Geist sich in einen Engel des Lichtes verwandeln kann, er kennt wie Luther die Versuchung *sub specie boni,* unter dem Anschein des Guten, er kennt wie Luther die überlieferte Form der Auseinandersetzung, den Kampf Christi mit dem Teufel *(Betrach-*

tung von den zwei Bannern). Er bildet sich aber nicht ein, der Christ könne Christus mit Satan überwinden, denn der Christ hat das Mittel, den Bösen gemäß dem Ziel, auf das er hinführen will, zu entlarven, wie auch entsprechend dem inneren Frieden, den die Seele dabei entweder bewahrt oder verliert. Für Luther ist die *fides apprehensiva* die einzige Waffe des Christen gegen Satan; für Ignatius erlauben die Regeln der Unterscheidung – geht die Seele vom weniger Guten zum Besseren oder umgekehrt? – nicht nur, sich vom Wirken des Bösen zu lösen, sondern auch sich seiner zu bedienen, um den Willen Gottes zu erkennen.

Die Freiheit ist bei Luther nicht intakt, sie bleibt tragisch. Ohne bei Ignatius im Erlösungsdrama weniger beansprucht zu sein, besitzt sie bei ihm jene (von Luther geschätzte) Plerophorie, deren Anzeichen der *Humor* ist. Sie kennt nicht die blinde Aggressivität des Menschen gegen sich selbst, die sich in einem militanten und praktischen Atheismus gegen Gott selbst verwandeln kann. Sie verlangt nicht, daß das Evangelium jeden Augenblick von allem geläutert zu werden braucht, was die Menschen an Eigenem hineinmischen und weitergeben. Sie vermag zu unterscheiden, was in diesem Menschlichen vom Geist stammt, der den göttlichen Bräutigam mit der Braut eint, sie erscheint ihm daher – nicht sich damit selbst widersprechend – bereit zu sein, ihr Urteil dem der hierarchischen Kirche zu unterwerfen, »um in allem das Rechte zu treffen« (Ex. Spir., 365). Da der Geist, der sie beseelt, der des menschgewordenen Wortes ist, lehrt dieser ihn, in den konkreten, schlichtmenschlichen Dingen zu unterscheiden: hier liegt die Wahrheit der *theologia crucis,* die bei Luther gefährlich abstrakt blieb, letztlich, weil sie allzumenschlich angestrebt worden war. Die Indifferenz bewahrt Ignatius davor, das Kreuz auf eigene Faust zu suchen, unter dem Vorwand, daß in ihm der Kern des göttlichen Heilswillens läge. Das Kreuz wird empfangen und umarmt, wenn in ihm der Wille Gottes für mich liegt und soweit es seiner göttlichen Majestät gefällt, es mir zu gewähren (vgl. Ex. Spir., 98, 155). Einzig Gottes Wille zählt, so wie er selber meine Geschichte bestimmt.

Schluß

Weshalb bleibt die ignatianische Gnade heute noch und für lange Zeit aktiv, um das zu durchklären, was im Lutherischen der Gnade und Wahrheit Christi fremd bleibt? Sie bleibt aktuell dank dem Gebrauch der natürlichen Gaben, dank der Indifferenz und dank der Unterscheidung der Geister. Aufgrund dieser drei »Mittel« bleibt das Verhältnis des Menschen zu Gott (*coram Deo*) so auf das Kreuz Christi, des einzigen Retters, zentriert, daß der Mensch nicht in die Versuchung kommt, sich mit der Lage Christi zu identifizieren, vielmehr dank den Mysterien Christi die Entfaltung seiner Freiheit erlangt und die Sendung ergreift, die Gott allein ihm anvertrauen wollte.

Blondel und Loisy in der modernistischen Krise

Von Peter Henrici SJ

Die Kirchenkrise, die uns zeitlich und geistig am nächsten steht, ist der Modernismus. Ihren Höhepunkt hatte diese Krise im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts; ihre volle Aufarbeitung gelang jedoch erst im II. Vatikanum – ohne daß das Konzil den Konfliktstoff ganz auszuräumen vermocht hätte. Es handelte sich, deutlicher als in früheren Fällen, um eine Kulturkrise des Glaubens. Die kirchlich-theologischen Denkformen, wie sie sich seit dem Spätmittelalter und der Reformationszeit herausgebildet und in der Neuzeit verfestigt hatten, kamen in Konflikt mit dem kirchenfernen »modernen« Denken des 19. Jahrhunderts. Schauplatz des Konflikts waren vor allem die historischen Wissenschaften und damit, kirchlicherseits, Exegese, Kirchengeschichte und die sogenannte Apologetik sowie das Verhältnis zwischen Glaube und Politik.

Die Fortschritte der historischen Kritik ließen die Hl. Schrift, namentlich die Evangelien, mit ganz neuen, »ungläubigen« Augen lesen. War man bisher von der stillschweigenden Voraussetzung ausgegangen, daß in der Schrift historische Tatsachen und Glaubenswahrheiten in eins fielen – in dem Sinne, daß sich die Heilsgeschichte historisch genau so abgespielt haben sollte, wie sie uns die Bibel berichtet –, so regten sich schon seit dem 18. Jahrhundert schwerwiegende Bedenken gegen die historische Zuverlässigkeit zumindest des Alten Testaments. Wie konnte Mose seinen eigenen Tod beschreiben? Wie war es möglich, daß in einer einzigen Nacht 600.000 Menschen mit Vieh und Habe kilometerweit durch den Schlammgrund des Roten Meeres zogen? Von dem Moment an, da man die biblischen Berichte historisch allzu wörtlich nahm, zeigte es sich, daß sie vielleicht überhaupt nicht wörtlich genommen werden wollten. Im Lauf des 19. Jahrhunderts dehnte sich der gleiche Zweifel auch auf das Neue Testament aus. Wie können die verschiedenen Auferstehungsberichte historisch miteinander in Übereinstimmung gebracht werden? Wie konnte der gleiche Jesus so reden wie bei den Synoptikern und bei Johannes?

Symbolfigur für die Übernahme der historisch-kritischen Methode in die katholische Bibelwissenschaft ist Alfred Loisy – zugleich der Hauptvertreter des Modernismus. Nicht weil er zu seiner Zeit als einziger Katholik mit dieser Methode gearbeitet hätte – der katholisch gebliebene Lagrange war zweifellos der bedeutendere historisch-kritische Exeget, und die Kirchenhistoriker Batiffol und Duchesne arbeiteten mit der gleichen Methode –, sondern weil ihn die auftauchenden exegetischen Schwierigkeiten zum Versuch einer Neubegründung des Glaubens bewogen.

Damit stoßen wir auf eine zweite und tiefere Problemebene des Modernismus. Es geht darin auch um eine Krise der Glaubensbegründung und damit des Glaubensverständnisses. Bisher hatte man den Glauben als ein im wesentlichen fertiges System von feststehenden Wahrheiten betrachtet, die man zwar nicht einsehen konnte (denn sie waren ja eben Gegenstand des Glaubens), denen man aber vernünftigerweise volle Zustimmung geben mußte, weil die Autorität Gottes und der Kirche diese Zustimmung von uns fordern, und weil Gott seine Autorität in der Bibel durch Wunder und Prophezeiungen beglaubigt hatte. Der moderne Mensch jedoch hält wenig von Autorität; er ist gewohnt, nur das als wahr und sinnvoll anzunehmen, was er selbst einsehen, verstehen und nach Möglichkeit wissenschaftlich beweisen kann. Deshalb suchten die Modernisten nach einer einsehbareren, dem (modernen) Menschen angemesseneren Begründung des Glaubens.

Symbolfigur für diese zweite Problemstellung ist Maurice Blondel (1861-1949). In seiner Doktorthese *L'Action* hatte er schon 1893 mit wissenschaftlicher Stringenz aufzuzeigen versucht, daß die Annahme der Glaubenswahrheiten einem Grundbedürfnis und einer grundlegenden Erwartung des Menschen entspricht und daß sich der christliche Glaube deshalb auch, schon rein menschlich betrachtet, als höchst sinnvoll erweist. Drei Jahre später hatte er in einem langen *Brief über die Erfordernisse des modernen Denkens in Fragen der Apologetik*[1] die methodologischen Folgerungen aus seiner These für eine neue Form der Glaubensbegründung gezogen.

In der älteren Literatur wird Blondel deshalb meist zu den Modernisten gezählt; seit etwa dreißig Jahren unterstreicht man jedoch viel mehr, daß er als erster den Modernismus in seinem Wesen durchschaut und überwunden hat.[2] Beide Auffassungen sehen etwas Richtiges. Von Blondels Frühwerk sind zweifellos wichtigste Anregungen für den Modernismus ausgegangen; die meisten Hauptvertreter des Modernismus haben – durch den unermüdlichen Propagandisten Friedrich von Hügel angeregt – Blondels Werke gelesen und geschätzt, und namentlich die italienischen Modernisten betrach-

1 Meist kurz »Lettre sur l'apologétique« genannt, wiederveröffentlicht in: »Les premiers écrits de Maurice Blondel II«. Paris 1956, S. 5-95; deutsche Übersetzung mit Einleitung von Hansjürgen Verweyen, »Zur Methode der Religionsphilosophie«. Einsiedeln 1979.

2 Das wurde deutlich vor allem durch die Neuausgabe von »Histoire et Dogme«, in: »Les premiers écrits de Maurice Blondel II«. Paris 1956, S. 149-228 (deutsch: »Geschichte und Dogma«. Mainz 1963), durch die Ausgabe der »Correspondance Maurice Blondel – Auguste Valensin (1899-1912)«, 2 Bde. Paris 1957, die Henri de Lubac (anonym) durch einen ausführlichen historischen Kommentar erläutert hatte (im folgenden zitiert: BV) und durch die von René Marlé besorgte Briefausgabe: »Au coeur de la crise moderniste. Lettres de Maurice Blondel, H. Bremond, Fr. von Hügel, Alfred Loisy, Fernand Mourret, J. Wehrlé . . .«. Paris 1960 (im folgenden zitiert: Marlé). Sie wurden ergänzt durch Claude Tresmontant, »Correspondance philosophique Maurice Blondel – Lucien Laberthonnière«. Paris 1961 (zitiert: BL); Henri de Lubac, »Correspondance Blondel – Wehrlé«, 2 Bde. Paris 1969 (zitiert: BW); André Blanchet, »Correspondance Henri Bremond-Maurice Blondel«, 3 Bde. Paris 1970-71 (zitiert: BrB).

ten sich als eigentliche »Blondelianer«. Und doch hat Blondel selbst von allem Anfang an (und nicht erst in nachträglicher Abwehrstellung) seine Philosophie anders verstanden als die Modernisten. Er konnte sich deshalb in guten Treuen als von der kirchlichen Verurteilung des Modernismus nicht betroffen betrachten, und diese Selbstbeurteilung wurde ihm später von Pius X. ausdrücklich bestätigt.[3] Auf den folgenden Seiten möchten wir deshalb die Auseinandersetzung zwischen den beiden Symbolgestalten Loisy und Blondel nachzuzeichnen versuchen und uns dabei fragen, weshalb der eine der Modernismuskrise erlegen ist, der andere jedoch zu ihrem Überwinder wurde.

Vorher müssen wir jedoch zum Verständnis des Hintergrunds der ganzen Polemik und der Weiterungen der Krise, auf die wir am Schluß unseres Artikels zu sprechen kommen, auf eine dritte Problemebene hinweisen, die sozusagen den Nährboden für die ganze Krise bildet. Es ist das gestörte Verhältnis der Katholiken Frankreichs und Italiens zur gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit ihres Landes. In Italien war dieses Verhältnis durch die Ereignisse um die Einigung Italiens, die 1871 zur Aufhebung des Kirchenstaates geführt hatten, grundlegend gestört. Die Katholiken sollten sich, auf Wunsch des Papstes, von jeder politischen Mitarbeit im neuen italienischen Staat fernhalten. In Frankreich bestand das Mißtrauensverhältnis seit der Französischen Revolution und äußerte sich vor allem im Schulkampf zwischen dem staatlichen, laizistischen Bildungssystem und den katholischen, vor allem von den Ordensgemeinschaften getragenen Schulen. Mitten in der Modernismuskrise untersagte die sogenannte »loi Combes« im Juli 1904 allen Ordensangehörigen den Unterricht. Daß Deutschland dagegen nur am Rande von der Modernismuskrise betroffen wurde, lag wohl nicht zuletzt daran, daß es seinen Kulturkampf schon in den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts durchgefochten hatte.

Die intellektuelle Auseinandersetzung

Anfang November 1902 schickte Loisy Blondel sein soeben erschienenes »rotes Büchlein« *L'Evangile et l'Eglise* zu. Es sollte eine Antwort auf Harnacks *Wesen des Christentums* sein; doch war es, von langer Hand vorbereitet, viel mehr als eine Gelegenheitsarbeit. In langen Jahren historisch-kritischer Studien am Alten und Neuen Testament herangereift, bot es gleichsam eine Summe von Loisys damaligen Glaubensüberzeugungen. Die Grundabsicht der Schrift blieb apologetisch; sie suchte nach einer neuen Glaubensbegründung, nachdem die historische Kritik (nach Loisys Auffas-

3 Siehe René Virgoulay, Blondel et le modernisme. Paris 1980, S. 257 (im folgenden zitiert: Virgoulay). Blondel hatte Mgr. Sarto schon 1884 beim Festessen nach seiner Bischofsweihe kennengelernt (BV I, S. 94f.).

sung) gezeigt hatte, daß sich der Glaube nicht auf die historische Zuverlässigkeit seiner Grunddokumente, der Evangelien, stützen kann. In dieser negativen Feststellung kommt Loisy mit Harnack überein. Doch reduziert er das Christentum dennoch nicht wie Harnack auf einen gänzlich ungeschichtlichen, in reiner Innerlichkeit zu erfahrenden Vatergott; er versucht vielmehr, von Newmans Studien über die Dogmenentwicklung angeregt, zu zeigen, wie sich die rein eschatologische Verkündigung Jesu zum dogmatischen Glauben der Kirche (und an die Kirche) fortentwickelt und gewandelt hat.

Drei Wochen später dankt Blondel Loisy für die Übersendung des Bändchens, indem er sich für die krankheitsbedingte Verzögerung seiner Antwort entschuldigt. Er findet Töne höchster Anerkennung und tiefen Einverständnisses mit Loisys Unternehmen, aber er meldet auch ein Bedenken an: Loisy scheint (als Historiker) das Bewußtsein Jesu auf das einzuschränken, was uns historisch davon faßbar wird, so daß Jesus selbst in Unkenntnis der Entwicklungen geblieben wäre, die seine Lehre bald darauf durchmachen wird.[4] Damit sind die beiden Punkte angerissen, um die sich die Kontroverse zwischen Blondel und Loisy in den nächsten Monaten dreht: das methodologische Ungenügen rein historisch-kritischer Arbeit, nicht nur in Fragen der Glaubensbegründung, und die Christologie Loisys, näherhin seine Auffassung vom Bewußtsein Jesu, dem er gott-menschliche Züge abzusprechen scheint.

Wir haben hier nicht die Geschichte der kirchlichen Verurteilung Loisys nachzuzeichnen, die nach Blondels Urteil[5] nur allzu schnell erfolgte.[6] Wir brauchen auch nicht den vielfach verzweigten Flußläufen der Korrespondenz Blondels mit seinen von den Thesen Loisys mehr oder weniger eingenommenen Freunden nachzugehen, die schließlich in einen Austausch von vier langen Schreiben mit Loisy selbst mündeten.[7] Die heute fast vollständig und z. T. mehrfach veröffentlichten Dokumente zeigen, daß über die beiden grundlegenden Streitpunkte keine Übereinstimmung, ja nicht einmal eine Annäherung oder ein gegenseitiges Verständnis zu erzielen war. Vielmehr spaltete sich der Freundeskreis Blondels selbst in zwei Lager mit den Theologen Mourret, Wehrlé und Laberthonnière, die Blondels Bedenken

4 Brief Blondels vom 25. Nov. 1902, bei Henri Bernard-Maître, Un épisode significatif du modernisme. »Histoire et Dogme« de Maurice Blondel d'après le papiers inédits de Alfred Loisy (1897-1905), in: Recherches de Science Religieuse 57 (1969), S. 49-74, hier 58-59 (im folgenden zitiert: Bernard-Maître).

5 An Wehrlé am 20. Jan. 1903, bei Marlé, S. 65-66 und BW I, S. 130.

6 Verurteilung von »L'Evangile et l'Eglise« durch den Erzbischof von Paris, Kard. Richard am 17. Jan. 1903; Indizierung von fünf Werken Loisys am 17. Dez. 1903. Vgl. den Brief Blondels an Loisy bei diesem Anlaß (28. Dez. 1903) bei Bernard-Maître, S. 69.

7 Texte bei Marlé, S. 48-181; vgl. auch BV I. S. 110-117 und Virgoulay, S. 93-131. Kleine textliche Abweichungen der von Marlé nach den Briefentwürfen Blondels gefertigten Ausgabe von den tatsächlich abgesandten Briefen brauchen uns hier nicht zu beschäftigen.

teilten, auf der einen Seite und den Historikern und Literaten Henri Bremond und von Hügel auf der andern Seite, die für Blondels Anliegen kein rechtes Verständnis aufbrachten und im Grunde bis zuletzt Loisy recht gaben. Wichtiger für die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Modernismus wird es, daß Blondel sich im Herbst 1903 auf Drängen seiner Freunde entschließt, seine Bedenken gegen Loisys Methode und deren christologische Folgerungen öffentlich dazulegen. Er tut es, nachdem Loisy in einem zweiten »roten Büchlein« *Autour d'un petit livre* seine Thesen bekräftigt und verschärft hatte und immer mehr katholische Intellektuelle sich von ihnen verunsichert fühlten – »ein Drama, wie wir es seit fünfzig Jahren nicht mehr erlebt haben«, wie Blondels Freund Wehrlé, Studentenseelsorger in Paris, schreibt.[8]

Doch wollte Blondels Artikelserie keine einseitige Kritik an Loisy üben. Dieser wird darin überhaupt nicht genannt; vielmehr wird seine Auffassung als »Historizismus« dem »Extrinsezismus« (beide Ausdrücke sind Neuprägungen Blondels) der klassischen Schulapologetik gegenübergestellt und das Ungenügen beider Methodologien erwiesen. Tatsächlich hatte sich Blondel schon seit Jahren mit den Thesen der Schulapologetik und mit deren Verteidigern auseinanderzusetzen – in für ihn wesentlich weniger angenehmer Weise als mit Loisy. So entfaltet sich seine Artikelserie *Histoire et Dogme*[9] als ein Triptychon zwischen den beiden genannten Auffassungen, die beide historische Fakten und dogmatische Wahrheit unvermittelt nebeneinanderstellen, und ihrer von Blondel vorgeschlagenen Vermittlung durch die kirchliche »Tradition«. Der Extrinsezismus der Schulapologetik[10] kennt keinen inneren Bezug des Dogmas auf die Geschichte. Die historischen Fakten (z. B. Wunder) sind bloße »Zeichen«, aus denen die Vernunft auf Gott als den einzig möglichen Urheber schließt, um auf Grund dieser Beglaubigung das ganze Dogma *en bloc* anzunehmen, ohne den Sinn und den Kontext der Fakten näher zu erforschen. Der Historizismus dagegen wendet sich ganz dieser Erforschung der Fakten zu und glaubt, darin die volle und ganze Wirklichkeit zu finden. Er muß deshalb alle geschichtlichen Entwicklungen, namentlich den Übergang vom historischen Jesus zum Glauben der Kirche, als einsehbare Abfolge historischer Fakten verstehen, ohne auf eine hinter der Geschichte stehende, sich organisch entfaltende Wirklichkeit rekurrieren zu können. Angesichts des christlichen Glaubens ergibt sich so die unlösbare Aufgabe, das Werden der Kirche auf »das Bewußtsein, das einfache Menschen vom Bewußtsein Jesu gehabt haben«, zurückzuführen.[11]

8 Brief Wehrlés vom 4. Febr. 1904 bei BV I., S. 110 und BW, S. 231.

9 Vgl. oben Anm. 2.

10 Für den der Ex-Dominikaner Hippolyte Gayraud (1856-1911), einer der erbittertsten Gegner Blondels, Modell gestanden hat; vgl. Virgoulay, S. 70-73 und BV I, S. 116.

11 »Histoire et Dogme«, S. 179 (deutsch S. 38).

Mit dieser Auffassung unterliegt der Historizismus dem gleichen aristotelischen Vorurteil wie die Schulapologetik, indem sie die Einzelwissenschaften als sich selbst genügende, gegeneinander abgeschottete Einheiten verstehen, deren jede fähig sein soll, die ganze Wirklichkeit ihres Gegenstandes zu erfassen. Nach der neuzeitlichen Wissenschaftsauffassung stehen jedoch (so Blondel) die verschiedenen Wissenschaften »in ständigem, fruchtbarem Austausch und verweisen mit ihren verschiedenen Methoden auf eine tiefere Problematik, die sie abgrenzen, vorbereiten und aufstellen können, die sie jedoch im Grunde nicht zu lösen vermögen«[12]. Auf die Geschichte angewandt heißt das, daß die historische Kritik niemals hoffen darf, ein Faktum (und zwar das ganze Faktum und nichts als ein Faktum) völlig zu erfassen. »Warum das so ist, ist leicht zu begreifen. Die reale Geschichte wird aus menschlichen Schicksalen gemacht; und das menschliche Leben ist Metaphysik im Vollzug«.[13] Deshalb unterlegt auch der »wissenschaftlichste« Historiker, mag er es wissen oder nicht, seinen Faktenfeststellungen eine Deutung und bringt damit seinen Glauben, seine metaphysischen Ideen und seine religiöse Einstellung mit ins Spiel.

Diese Kritik der reinen Historie mag heute banal klingen; angesichts der Faszination, die die deutsche historische Wissenschaft auf Loisy und viele seiner Zeitgenossen ausübte, klang sie unerhört. Am Grunde der Blondelschen Kritik liegt ein Ganzheitsdenken, das sein ganzes Philosophieren kennzeichnet. Wirklich und wahr ist immer nur das konkrete Ganze, nie die abstrakten Einzelheiten, die Gegenstand wissenschaftlicher Analyse sind. Dieses »Ganze« findet Blondel in der historischen Methode beim Historiker selbst, der als Glaubender auch das »Mehr« wahrnehmen kann, das in der geschichtlichen Person Jesu und in seinem wirklichen (gott-menschlichen) Bewußtsein gegenüber allem historisch Faßbaren liegt. Jesu geschichtliche Gegenwart hat dieses »Mehr« auf seine Jünger ausgestrahlt, obwohl sie es nicht zu verstehen und schon gar nicht in Worte zu fassen vermochten; sie konnten jedoch ihr praktisches Verhalten danach ausrichten und es so weitervermitteln. Von hier aus gelangt Blondel zum Begriff der kirchlichen Tradition als gelebter Weitervermittlung der umfaßbaren Wirklichkeit Jesu Christi und damit als Ort der Kontinuität von Geschichte und Dogma.

Wie Loisy, inzwischen von Rom verurteilt und verbittert, diese Erklärungen Blondels aufnehmen würde, war vorauszusehen.[14] Er ärgert sich über den dozierenden Ton und den Nachdruck und die Sicherheit, mit der Blondel

12 Ebd., S. 166 (deutsch S. 23).

13 Ebd., S. 168 (deutsch S. 25).

14 Vgl. die Briefe Loisys an von Hügel vom 25. Sept. 1904 und 6. Mai 1905 bei Bernard-Maître, S. 74, sowie Alfred Loisy, »Choses passées«. Paris 1913, S. 307-308 (Tagesbuchnotiz vom 31. Mai 1904).

seine Kritik vorträgt,[15] sieht darin aber keine Veranlassung, seine historische Wissenschaft zugunsten der Philosophie Blondels aufzugeben.[16] So hatte er ihm schon ein Jahr zuvor geschrieben: »Wenn ich etwas boshaft sein wollte, würde ich sagen, daß Sie mir vor allem den Vorwurf machen, daß ich Ihre Philosophie nicht in meine Geschichte eingebracht habe.«[17] Doch handelt es sich bei Blondels Kritik wirklich nur um Philosophie? Wenn dem so wäre, müßte der Trennungsstrich zwischen Rechtgläubigkeit und Ketzerei mit jenem zwischen guter und schlechter Philosophie zusammenfallen. Doch tatsächlich steht hinter der intellektuellen Auseinandersetzung zwischen Blondel und Loisy eine tiefere Verschiedenheit.

Der geistliche Hintergrund der Kontroverse

Äußerlich gesehen verliefen Blondels und Loisys Leben in den Jahren vor der Krise eigenartig synchron – und auseinanderdriftend. 1881 kamen beide aus ihrer heimatlichen Provinz (Blondel von der Universität von Dijon, Loisy aus dem Seminar in Châlons) nach Paris, um sich wissenschaftlich weiterzubilden. Loisy geht an die neugegründete Theologische Fakultät des *Institut Catholique,* um Bibelwissenschaften zu studieren und »ein großes Buch schreiben zu können, wo ich anhand der Geschichte und der Philosophie die Wahrheit des Christentums beweisen wollte«[18]. Im Rückblick fügt Loisy allerdings ernüchtert hinzu: »Das heißt, daß es meine dauernde Sorge war, mir selbst diese Wahrheit zu beweisen.« Gleichfalls aus apologetischen Beweggründen, jedoch um seinen unangezweifelten Glauben den ungläubigen Philosophen seiner Zeit auf glaubwürdige Weise nahebringen zu können, bezieht Blondel die *Ecole Normale Supérieure,* an der seit der Zeit Napoleons die Professoren für die staatlichen Lyzeen und Universitäten Frankreichs ausgebildet werden.

1893 erhalten dann Loisy und Blondel nach vollendeter Ausbildung und ersten Lehrerfahrungen fast gleichzeitig ein Lehrverbot: Loisy für das *Institut Catholique* auf Grund seiner Bestreitung der Irrtumslosigkeit der Schrift, Blondel für die Staatsuniversität, weil er in seiner Doktorthese die Vernunft-

15 So am 25. Sept. 1904: »Je le trouve, d'ailleurs, trop plein de son système et trop doctoral«, und am 6. Mai 1905: »Il m'agace un peu avec son obstination et son assurance, et je ne me soucie pas d'entrer en discussion avec lui« (Bernard-Maître, S. 74).

16 Am 6. Mai 1905: »Son dernier mot . . . tire au clair le fonds de son système qui me paraît inadmissible: confirmation, par des motifs étrangers à l'histoire, de faits non historiquement démontrés, ou plutôt non historiques de leur nature et insaisissables pour l'historien« (ebd.). Ähnlich »Choses passées«, S. 307.

17 Brief vom 22. Febr. 1903, bei Marlé, S. 96; vgl. den Brief an Wehrlé vom 2. Febr. 1903 bei Marlé, S. 72 und Bernard-Maître, S. 64: »Je ne suis qu'un pauvre déchiffreur de textes et la philosophie n'est pas mon fait: que les philosophes m'apportent des lumières« – was bei aller Ironie als Bereitschaft zum Briefwechsel mit Blondel aufgefaßt werden konnte.

18 »Choses passées«, S. 49.

gemäßheit des Katholizismus und seiner Glaubenspraxis verfochten hatte, was mit dem laizistischen Charakter der Universität unvereinbar sei.

1896 erfolgte schließlich eine erste Kontaktnahme zwischen den beiden (inzwischen wieder in ihr Amt eingesetzten) Professoren, und zwar auf Vermittlung eines gemeinsamen Freundes. Blondel übersandte Loisy seine *Lettre sur l'apologétique,* und Loisy bedankte sich mit der Übersendung seiner *Etudes bibliques,* die Blondel mit viel Interesse und Zustimmung las.[19] Loisy lud ihn hierauf zur gelegentlichen Mitarbeit an der von ihm gegründeten *Revue d'histoire et de littérature religieuse* ein – eine Einladung, auf die Blondel, bereits Abonnent der Zeitschrift, mit einer gewissen Zurückhaltung antwortete.[20] Wir wissen nicht, ob Blondel sich schon damals darüber klar war, daß seine und Loisys Bemühungen um eine Apologie des Christentums von ganz verschiedenen Voraussetzungen ausgingen und sich auf zwei verschiedenen Ebenen bewegten. Jedenfalls wird er *L'Evangile et l'Eglise* mit großer Sympathie lesen und darin manche Berührungspunkte mit seinen eigenen Bemühungen finden, wie aus seinen ersten Reaktionen gegenüber seinen Vertrauten hervorgeht. Er habe das Buch »mit höchst ergriffenem Interesse« gelesen[21] und gleich auch Loisys *Etudes évangéliques* bestellt. Er finde darin »einige Punkte, die ich selbst – so Gott will – in meiner Apologetik berühren werde, . . . mit fast den gleichen Ausdrücken behandelt, wie ich sie selbst in meinen vorbereitenden Notizen gebraucht hatte«[22].

Das »Mißbehagen« (»malaise«), das er bei der Lektüre Loisys empfunden habe,[23] bezieht sich unmittelbar wohl weniger auf das methodologische Ungenügen seines Vorgehens als auf seine Christologie. In seinem ersten direkt an Loisy gerichteten Schreiben kommt Blondel, nach vielerlei zustimmenden Bemerkungen, gleich auf seine Hauptschwierigkeit zu sprechen: »Wo ich nicht mehr klar sehe, ist das Folgende: Sie sagen, das Problem des Bewußtseins Jesu von seinem Sein und von seinem Verhältnis zu Gott sei schließlich ziemlich nebensächlich. Damit sagen Sie, meines Erachtens, zugleich zuviel und zuwenig: Vom Standpunkt ›methodischer Abstraktion‹ aus, auf den Sie sich als Historiker stellen, müßte man sagen, daß dieses Problem überhaupt nicht existiert (wie Sie das S. 31 tatsächlich sagen). Doch vom Standpunkt des Glaubens aus bleibt dieses Problem (wenigstens soweit ich selbst in die Zukunft zu blicken vermag) von entscheidender Bedeutung:

19 Brief vom 13. Febr. 1897: »J'ai lu avec une pleine satisfaction ces pages si fortes et si discrètes et veuillez croire que vous m'avez fait du bien« (bei Bernard-Maître, S. 55).

20 Ebd., S. 56 und Marlé, S. 34-45.

21 An Mourret, 4. Jan. 1903, BV I, S. 111; vgl. an Wehrlé, 28. Nov. 1902, ebd. S. 110 und BW I, S. 63-64.

22 Wehrlé, 10. Dez. 1902, bei Marlé, S. 49 und BW I, S. 68.

23 An Mourret, 4. Jan. 1903, BV I, S. 111.

nein, es kann uns nicht gleichgültig sein, es kann vielleicht für das Menschenherz, ja selbst für die philosophische Vernunft und für das Leben der Gesellschaft, mit einem Wort: für die Wirkkraft des Christentums niemals gleichgültig sein, ob das ›Mystère de Jésus‹ in der Seele eines Pascal[24] oder einer hl. Theresia, und somit auch in meiner eigenen Seele nur ein frommer Roman ist oder nicht.«[25] Blondel kann auf das Gottesbewußtsein Jesu nicht verzichten – nicht so sehr wegen seines »Panchristismus«,[26] von dem er weiß, daß dieser nur eine anfechtbare philosophische Theorie darstellt, sondern weil es das Herzstück seines eigenen Glaubenslebens bildet. Wie soll ich heute im Gebet, in den Sakramenten, im Leben der Kirche Jesus begegnen, wenn dieser absolut nichts von all dem gewußt hat?

Heißt das, daß hier ein »religiöses Bedürfnis« zur Norm für den Glauben wird, wie die spätere modernistische Theorie gemeint hat?[27] Ein Vergleich zwischen der Spiritualität Loisys und jener Blondels wird auch diesen Streitpunkt klären können. Über die Spiritualität Loisys sind wir leider nur lückenhaft informiert; wir müssen im wesentlichen seiner Autobiographie und seinen Memoiren Glauben schenken. Er beschreibt seine Familie väterlicherseits als »mäßig fromm; sie achteten die Religion, praktizierten sie wenig und ließen sie ihre Frauen praktizieren«. Aus der Familie seiner Mutter dagegen waren zwei Geistliche hervorgegangen; sie selbst sei »wirklich fromm, vielleicht sogar ein wenig abergläubisch« gewesen und habe von den schlimmen Folgen zu erzählen gewußt, die die Mißachtung der Religion mit sich bringe. Sein Vater habe zwar die sittlichen Regeln der Religion beachtet; doch »gegenüber dem, was man als Christ zu glauben und zu praktizieren hat, bezeugte er eine ganz und gar unangefochtene, ja man möchte sagen von Herzen kommende Indifferenz«[28]. Der junge Loisy selbst wurde nur deshalb für das Studium bestimmt, weil er zum Bauern gesundheitlich nicht taugte. Seine brave, gehorsame, regeltreue Kinderfrömmigkeit scheint er durch die Zeit seiner Ausbildung durchgetragen zu haben; seine Entscheidung zum Priestertum sieht er im Rückblick als Folge jugendlicher Überhitzung in einem Exerzitienkurs unter unglücklichen äußeren Umständen.[29] Für die Zeit

24 In dem »Mystère de Jésus« betitelten Fragment läßt Pascal Jesus am Ölberg sprechen: »Je pensais à toi dans mon agonie; j'ai versé telle goutte de sang pour toi« (»Pensées«, Br. 553).

25 Brief vom 15. Febr. 1903, bei Marlé, S. 89. Ähnlich an von Hügel am 7. April 1903: »Ma ›piété‹ à besoin d'aimer un Christ qui m'ait connu et aimé autrement que devenu une fois impassible« (Marlé, S. 148). Weitere gleichlautende Belege bei Virgoulay, S. 122.

26 Zum »Panchristismus« Blondels vgl. heute vor allem Anton E. van Hooff, Die Vollendung des Menschen. Freiburg 1983, S. 425-447, mit der dort angegebenen Literatur.

27 So heißt es in »Il programma dei modernisti«. Torino ^{2}1911, S. 99: »La religione si dimostra come un risultato spontaneo di inestinguibili esigenze dello spirito umano, il cui soddisfacimento si raggiunge nella esperienza interna ed emozionale del divino presente in noi.«

28 »Choses passées«, S. 3-5.

29 Ebd., S. 13-18.

im Priesterseminar bezeichnet er sich als »gänzlich der Frömmigkeit hingegeben, ein Eifriger unter den Eifrigsten«[30]; er habe in den Frömmigkeitsübungen und im Gebet ein Heilmittel gegen die intellektuellen Skrupel gesucht, die ihn angesichts der ungenügenden intellektuellen Begründung des Glaubens befallen hätten.[31] Daß er die Jahre seines Theologiestudiums als Zeit einer unüberwindlichen intellektuellen Krise darstellt,[32] mag wohl im nachhinein zur Selbstrechtfertigung stilisiert sein; das Auseinanderklaffen von Intellekt und Frömmigkeit dürfte jedoch wirklich *das* Drama dieses Lebens darstellen. Die Schuld daran dürfte wohl nicht nur (wie Loisy glauben machen möchte) das intellektuelle Ungenügen der damaligen Schultheologie tragen, sondern ebensosehr eine Frömmigkeit, die sich in »Übungen« erschöpft, vorwiegend auf Praxiskonformität dringt und – ohne echte Innerlichkeit – bestenfalls eine gewisse emotionale Orchestration eines intellektuell bleibenden Glaubens bietet. Für Loisy bedeutet deshalb Glaubensbegründung die rein intellektuelle Aufgabe, ein theologisches System (näherhin die Schultheologie) und die wissenschaftlichen Ergebnisse historisch-kritischer Textforschung an der Bibel zur Übereinstimmung zu bringen. Seine Glaubenskrise zur Zeit der Abfassung von *L'Evangile et l'Eglise* – er glaubte damals, wie spätere Dokumente zeigen, effektiv schon nicht mehr an die Gottheit Christi[33] – erscheint so als eine zutiefst intellektuelle Krise, die eine an der Oberfläche gebliebene Frömmigkeit weder zu beeinflussen noch aufzuhalten vermochte.

Loisys Geschichte wird so zur einfachen Geschichte eines langsamen Wegdriftens von der Kirche und von ihrem Glauben, gegen das wissenschaftliche Diskussionen nichts vermochten und das disziplinarische Maßnahmen seitens der Kirche nur beschleunigen konnten. Loisys Autobiographie dient zweifellos der Selbstrechtfertigung im laizistischen Milieu, in dem er nach seiner Exkommunikation seinen Platz finden mußte; doch dürfte seine innere Entwicklung im großen und ganzen tatsächlich so linear verlaufen sein, wie er sie dort darstellt. Jedenfalls besteht kein Grund, an seiner Aussage zu zweifeln, er habe seine Exkommunikation schließlich als Befreiung empfunden, da sie ihn endlich an den Platz gestellt habe, der schon seit langem der seine war, nämlich außerhalb der Kirche.[34] Da der Glaube für ihn im wesentlichen nur ein intellektuelles Problem darstellte, gab es für Loisy nur

30 Ebd., S. 29.

31 Ebd., S. 42.

32 Ebd., S. 29-46.

33 Texte zu dieser Frage mit der einschlägigen Literatur bei Virgoulay, S. 103-104; vgl. auch die Tagebucheinträge vom 7. Juni 1904 (»Choses passées«, S. 308-309).

34 »Choses passées«, S. 288, 311-313, 337, 365-369, mit dem etwas rhetorischen Schluß: »Je jouissais du plaisir de n'être plus de l'Eglise et de m'appartenir enfin quelque peu.«

eine oberste Regel, die intellektuelle Redlichkeit. Und gemäß dieser Regel konnte und durfte er keinen Widerruf leisten.

Viel besser als über Loisy sind wir über die Spiritualität Blondels unterrichtet. Seine geistlichen Tagebücher – übrigens eine Hauptquelle für sein philosophisches Werk – sind uns erhalten und weitgehend veröffentlicht,[35] und zahlreiche seiner Briefe geben uns Einblick in sein inneres Leben. In einer tiefgläubigen und fraglos praktizierenden Familie aufgewachsen, erlebte Blondel am Abend seines Erstkommuniontages eine tiefe geistliche Erfahrung, deren Erinnerung ihn sein ganzes Leben hindurch begleitete.[36] Die Eucharistie wurde zum Mittelpunkt seines geistlichen Lebens (und seines philosophischen Denkens), das weitgehend vom Miterleben des Kirchenjahres geprägt war.[37] Schon diese kirchliche Prägung zeigt, daß Blondels Frömmigkeit nicht auf ein »religiöses Bedürfnis« reduziert werden kann; sie besteht vielmehr in der Verinnerlichung vorgegebener Formen und Inhalte. Eben dahin zielte auch Blondels Versuch einer Glaubensbegründung: er wollte zeigen, daß das tiefste Wollen des Menschen erst in der kirchlichen Praxis seine Vollendung findet. Vernunftgemäßheit des Glaubens bedeutet für ihn nicht die historische oder philosophische Beweisbarkeit der Glaubenswahrheiten, sondern die Übereinstimmung der Glaubenspraxis mit dem von der Vernunft zu ergründenden Wesen des Menschen. Diese Vernunftgemäßheit versuchte Blondel mit Hilfe einer Philosophie aufzuzeigen, die über den bloßen Intellektualismus hinaus die Unersetzlichkeit des wirklich gelebten Lebens aufzeigte. Sein ganzer Lebensweg ist von diesem apologetischen Anliegen gezeichnet. Er entschließt sich zum Studium an der *Ecole Normale Supérieure* und dann, auf Rat erfahrener Seelenführer,[38] zur Universitätskarriere statt zum Priestertum, weil er in einer laizistischen Umwelt die Anliegen des Kirchenglaubens als Laie glaubhafter vertreten konnte.

Eine derart kirchenbezogene Spiritualität bedeutet jedoch auch, und vielleicht in erster Linie, Leiden an der Kirche und mit der Kirche. Zwar hatte Blondel schon in seine Doktorthese ein paar tiefsinnige, seinen Tagebüchern entnommene Seiten über das Leiden als Weg zur Vollendung des Menschseins eingefügt;[39] doch sein eigentlicher Leidensweg begann erst nach der

35 »Carnets intimes I (1881-1894)«. Paris 1961; deutsch: Tagebuch vor Gott. Einsiedeln 1964: »Carnets intimes II (1894-1949)«. Paris 1966.

36 Vgl. »Carnets intimes I«, S. 461, 462, 486, und den Tagebucheintrag vom 22. März 1888 bei Chrysologue Mahame, Spiritualité et philosophie chez Maurice Blondel de 1883 à 1893. Paris 1972, S. 104.

37 Vgl. dazu Mahame, S. 15-37.

38 Neben Abbé Bieil, an den das im Anhang der »Carnets intimes I« (S. 445-458) abgedruckte autobiographische Memorandum gerichtet ist, konsultierte Blondel auch Abbé Huvelin, den Seelenführer Charles de Foucaulds.

39 »L'Action«, S. 380-384.

Veröffentlichung der *Action*. Daß ihm auf Grund der darin vorgetragenen Ansichten die Universitätslaufbahn erst verschlossen und dann erschwert wurde, war zwar schmerzlich, aber immerhin vorauszusehen. Völlig unerwartet trafen ihn dagegen die Verdächtigungen und Angriffe kirchlicherseits, die seine Rechtgläubigkeit in Frage stellten, Als Blondel sich zur Auseinandersetzung mit Loisy aufraffte, wußte er sich mindestens ebensosehr wie dieser von der Indizierung seiner Werke bedroht. Im März 1903 gelang es mit äußerster Not, diese Gefahr abzuwenden.[40] Dabei zweifelte Blondel keinen Augenblick, daß er sich einer solchen Maßregelung unterwerfen würde. Am 2. März schreibt er seinem Freund Wehrlé: »Seit gestern nichts Neues. Sie haben recht. Wir müssen bereit sein wie Abraham! Könnten wir uns doch durch die vorweggenommene Unterwerfung das Verschontwerden verdienen! Doch schließlich hat der Herr das Opfer bis zum Ende auf sich genommen.«[41] Ein paar Jahre später gibt er seinem Kollegen Le Roy in einer ähnlichen Situation den Rat: »Wir können nicht besser beweisen, daß unsere Absichten mißverstanden wurden als durch das heroische Schweigen des Kindes, das vom erzürnten Vater geschlagen wurde. Wir dürfen uns nicht wie ›Intellektuelle‹ verhalten, die sich durch Diskussionen zu rechtfertigen suchen; Christus hat die Welt nicht dadurch erlöst, daß er recht hatte. Wir haben Anteil an seinem Geist und an der Kraft seines Opfers, wenn wir es in Liebe, Demut und Vertrauen geschehen lassen, daß man uns zunächst einmal mit den Räubern verwechselt.«[42]

In dieser Situation wird *Histoire et Dogme* zu Blondels durchlittenstem Werk. Er nennt es sein »Schmerzenskind«[43]. Selbst kränklich und von Kranken in seiner Familie umgeben,[44] arbeitsunfähig, von intellektuellen

40 Vgl. BV I, S. 122-124 und 137-138.

41 BV I, S. 123.

42 Brief vom 10. Okt. 1907, in: »Lettres philosophiques«. Paris 1961, S. 272-273. Schon am 5. Mai des gleichen Jahres hatte er ihm u. a. den »taktischen« Rat gegeben: »Ich meinerseits würde nie auf den Gedanken kommen, den Theologen Fragen und sozusagen ›Fallen‹ zu stellen; man bringt sie damit nicht in Verlegenheit, im Gegenteil. Man entfacht nur den Konflikt, und ich muß Ihnen gestehen, daß eine Katastrophenpolitik nicht nach meinem Geschmack ist. Ich glaube, daß es am besten ist, wenn man ganz sachte, Schritt für Schritt, den Horizont erweitert und neue Perspektiven eröffnet« (ebd., S. 265).

43 An Valensin, 18. Dez. 1903, bei BV I, S. 108; Blondel fügt hinzu: »Jamais travail ne m'a donné autant d'affres que celui-là«; ähnlich an Wehrlé, 4. Dez. 1903, bei BV I, S. 115 und BW I, S. 216.

44 An Valensin, 27. März 1903: » . . . je languis, je prends et je quitte cent fois mon pauvre travail, les maladies pleuvent autour de moi plus encore que sur moi. C'est l'heure des ténèbres . . .« (BV I, S. 85), und am 10. Sept. 1903: »Plus que jamais je suis sous le pressoir. La santé de ma femme me cause les plus vives inquiétudes, et mon pauvre père est depuis quelques mois dans un état très pénible et alarmant. Pour ma part, j'ai encore moins de courage que de force, et le taedium vitae me tient« (BV I, S. 97).

Skrupeln bedrängt,[45] wird ihm die Abfassung dieser Schrift zur Qual. Am quälendsten ist dabei der Gedanke, seinen Freunden wehzutun, die mit Loisy sympathisierten[46] und sich zugleich neuen kirchlichen Verdächtigungen – selbst in seinem eigenen Familienkreis – auszusetzen.[47] Seinen Höhepunkt erreichte dieses innere Drama, als nach Fertigstellung des ersten Artikels Blondels theologische Berater, Mourret und Wehrlé, die ihn allererst zu dieser Arbeit bewogen hatten, eine Veröffentlichung für inopportun hielten und sie kategorisch ablehnen. Nach einem langen Plädoyer für seine Arbeit unterwirft sich Blondel schließlich auch da dem ihm unverständlichen Urteilsspruch seiner Freunde – den diese, von Blondels geistlicher Haltung überzeugt, wenige Tage später wieder aufheben. Hören wir ihn selbst:

»Ich füge mich, zur dunklen Nacht hingewandt, unter Aufopferung eines inneren Lichts und eines fast unwiderstehlichen Antriebs meinerseits. Ich opfere diesen zusätzlichen Schmerz Gott auf, ohne daß ich den *vernünftigen* Beweggrund für eine solche Entscheidung einsehe. Und ich sage mir, wenn sich schon jetzt die Bleiglocke, die man uns übergestülpt hat, nicht mehr aufheben läßt, wenn wir uns schon jetzt nicht mehr von den Knebeln freimachen können, mit denen man uns mehr und mehr ersticken will, dann wird es später erst recht zu spät sein. Ich muß dann auf die unmögliche Aufgabe verzichten, der ich bereits einen Teil meines Lebens geopfert habe – und in diesen letzten Monaten habe ich mich mehr aufgerieben als Jahre zuvor. Wenn meine Frau mich immer wieder bedrängt, ich solle meine Arbeit aufgeben, wenn sie und andere Glieder meiner Familie mich von jeder Initiative und von jeder Anstrengung abhalten wollen, dann fange ich jetzt an zu glauben, daß sie recht haben und daß in gewissen Fällen die Ängstlichkeit eine Tugend ist. Denn heute geht es nicht um eine zufällige Situation oder um

45 An Wehrlé, 4. Dez. 1903: »Relisant les petits livres, je demeure oscillant entre les adhésions mutliples que je donne à l'oeuvre et à la méthode, et les répugnances invincibles, les irritations que me causent mille pensées, mille manies. Je ne puis réussir à faire le départ avec une netteté qui me satisfasse, et je crains de manquer de justesse ou de justice dans mes approbations comme dans mes critiques« (BV I, S. 115 und BW I, S. 216).

46 An Wehrlé, 21 Febr. 1903: »La lettre de M. de Hügel m'a valu des heures, des nuits d'inquiétudes, même de tourments, comme si une tempête déracinait quelque chose de profond en moi . . . Aidez-moi à recourir au seul Maître, au seul Sauveur: ah! qu'il fait bon relire l'Evangile de la Tempête, sans se demander s'il est ›interpolé‹!« (BV I, S. 139 und BW I, S. 154-155). Ähnlich an Bremond, 12. Febr. 1904: »A toutes les cruelles souffrances que m'avaient causées mes articles se joignait la crainte douloureuse de le [Hügel] contrister peut-être. Je n'y ai pas cédé, à cette crainte, parce que j'ai eu le sentiment vif d'un devoir à remplir« (Marlé S. 214 und BrB I, S. 480-481). Schließlich an Loisy selbst, 28. Febr. 1904: »Voyant ce que je crois voir, il me semble que c'était un devoir de le dire. Il y a une parole qu'on n'effacera pas de l'Evangile, parce que, sous une forme équivalente, elle est d'abord inscrite dans l'âme: Qui aime des proches ou des amis plus que moi n'est pas digne de moi« (Marlé, S. 199); fast gleichlautend schon am 11. Febr. an Hügel (ebd., S. 212), am 13. Febr. an Augustin Léger (ebd., S. 187), am 25. Febr. an einen mit Loisy sympathisierenden Priester (ebd., S. 198).

47 Vgl. den im folgenden ausführlich zitierten Brief.

eine Frage der Opportunität; es handelt sich um eine derart dramatische Krise, wie ich sie in meinem Leben künftig wohl nie wieder antreffen werde. Was ich gegen Loisy zu sagen habe, das, fürchte ich, kann kein anderer sagen – als Hilfe für all jene, die sein Werk verunsichert hat . . . Vor allem scheint es mir wichtig, daß wir es nicht zulassen, daß da nur noch Platz ist für die einzige Alternative zwischen einem ungehemmten reaktionären Treiben, das für alle klarsehenden Geister und für alle begeisterungsfähigen Seelen tödlich wäre, und jener Verbitterung, jener verhaltenen Auflehnung oder gar offenem Aufruhr, deren Zeugen wir sind. Da ich glaubte, den Knoten dieses Dilemmas auflösen zu können, wagte ich es nicht zu schweigen – soviel Ungemach mein Reden mir auch einbringen würde. Sie sehen das anders; Gott möge mich, durch Sie, meiner Verpflichtung entbinden, zu der ich mich berufen fühle . . .«[48]

Wir mußten einen Blick in diese Hintergründe von *Histoire et Dogme* werfen, um Blondels weiteres Verhalten richtig verstehen zu können. 1905 kauft er die durch den Tod von Abbé Denis frei gewordenen *Annales de Philosophie Chrétienne*[49] auf und übergibt die Redaktion seinem Freund Laberthonnière (dem er ein mäßigendes Redaktionskomitee zur Seite stellt), um seinen Kampf für einen Ausweg aus dem Dilemma zwischen Reaktion und Modernismus weiterführen zu können.[49] Nachdem zwei ruhigere Jahre hoffen ließen, die Diskussion könnte sich auf eine sachlichere Ebene verlagern, nachdem das Dekret *Lamentabili* im Juli 1907 nur den Historizismus Loisys verurteilt hatte, traf die Enzyklika *Pascendi* anfangs September des gleichen Jahres Blondel um so unerwarteter und um so härter. Hier wurden philosophische Lehren und apologetische Methoden verurteilt, die den seinen zumindest sehr nahe standen. Zwar konnte sich Blondel, hierin von seinem theologischen »Gewissen« Fernand Mourret bestätigt, in guten Treuen sagen, daß ihn die Verurteilung nicht persönlich betraf.[50] Um so mehr litt er für seine Freunde und Gesinnungsgenossen. »Ich bin von der Enzyklika erschlagen. Es ist unglaublich. Ich spüre nichts von meinen persönlichen

48 Am 29. Dez. 1903 an Wehrlé, bei Marlé, S. 177-178 und BW I, S. 224-225.

49 Die 1830 von Bonnetty gegründeten »Annales de philosophie chrétienne« (im folgenden zitiert: APC) vertraten eine nicht-neuscholastische christliche Philosophie und hielten sich vor allem für die Auseinandersetzung mit allen Zeitströmungen offen. In ihrem einleitenden Artikel »Notre programme« (APC 151 (1905) 5-31) schreiben Blondel-Laberthonnière: »S'il en est qui, sous prétexte de croire avec fermeté et fidélité, considèrent ou se comportent come s'ils considéraient qu'ils ne doivent pas réfléchir sur leur croyance, et se fixent ainsi dans un dogmatisme verbal, immobile et exclusif, nous leur dirons qu'au lieu de se grandir à la mesure de la vérité, comme ils y prétendent, c'est la vérité qu'ils rapetissent à leur mesure et qu'au lieu de sortir d'eux-mêmes ils s'y renferment. Mais nous rappellerons en même temps qu'il existe une autre manière de s'immobiliser et de se renfermer en soi qui ne vaut pas mieux ou même qui vaut encore moins, c'est de se refuser à croire, sous prétexte que croire ce n'est plus avoir à chercher et qu'on veut chercher toujours« (S. 10).

50 Vgl. dazu Virgoulay, S. 229-251.

Wunden, obwohl sie bluten. Aber die Seelen, aber der Herr, aber die heilige, mütterliche Liebe des lieben Gottes, des gerechten Gottes, des weisen Gottes! Ach, mein Lieber, glücklich jene, die schon im Herrn weilen, als Tote, als Unwissende, als Aufgeopferte!«[51] Doch schon wenige Tage danach rafft er sich wieder auf. Die *Annales* werden weiter erscheinen; doch werden sie sich, wie Blondel selbst,[52] einer sehr ernsthafen Gewissenserforschung unterziehen müssen. Die Oktobernummer wird von einer vier Seiten langen, von Blondel selbst redigierten Erklärung eröffnet, die mit viel Würde Unterwerfung und Festhalten am Programm der Zeitschrift vereint. Als »christlich und katholisch« unterwerfen sich die *Annales* vorbehaltlos dem päpstlichen Urteilsspruch. Als »philosophisch« sind sie jedoch ihren ungläubigen Lesern eine Erklärung über diese Unterwerfung schuldig. Sie erfolgt in Kontinuität mit der Linie der *Action,* die damals schon »den modernen Götzen des Immanentismus« bekämpft habe, wobei sich die *Annales* weiterhin gegen jede Einseitigkeit, sei es des Immanentismus, sei es des Extrinsezismus zur Wehr setzen werden. »Jeder Minimalismus und jedes Paktieren in philosophischem Konkordismus ist uns zutiefst zuwider. Das hindert uns jedoch nicht, auch mit unsern Gegnern Kontakt aufzunehmen; denn dafür sind wir ja da. So werden wir uns stets bemühen, sie zu verstehen und uns ihnen verständlich zu machen und dabei nie zu vergessen, daß es nicht das Ziel des Apostolats ist, andere des Irrtums zu überführen, sondern sie der Wahrheit näherzubringen.«[53]

Welche geistliche Haltung hinter dieser Erklärung steht, zeigt uns ein Brief Blondels an Laberthonnière, welcher wesentlich mehr Vorbehalte gegen die Enzyklika anzubringen hatte als Blondel selbst: »Ich frage mich, ob wir in dieser unglückseligen Enzyklika *Pascendi dominici gregis* nicht doch immer wieder und immer nur die Menschheit unseres Erlösers in ihrer geheimnisvollen und demütigenden Erniedrigung sehen müssen; ob wir, trotz ihrer ›elenden‹ Arbeitsmethoden, ihres offenbaren Mangels an sittlicher und christlicher Haltung, ihres ungerechten Vorgehens und der Überlegenheitsgefühle, die sich darin breitmachen, das Recht haben, sie voll Zorn und Abscheu von uns zu weisen, ohne irgendeine Lehre aus ihr zu ziehen, ohne in ihr jenen Lehrmeister anzubeten, der für uns der schreckliche und unbegreifliche Gott bleibt.«[54]

---

51 An Wehrlé, 17. Sept. 1907, bei BV I, S. 357 und BW II, S. 377. »Glücklich jene, die im Herrn gestorben sind« findet sich als Kehrreim in fast allen Briefen jener Tage (BV I, S. 357-358).

52 »Carnets intimes II«, S. 156: »Après *Pascendi.* Examen de conscience. Utilité de s'examiner: attitude intérieure déterminant l'attitude extérieure«, und weiter S. 157: »Me recueillir pour une rénovation et une refonte totale. Bénéfice de l'encyclique *Pascendi* et de mes longues épreuves d'incapacité . . .«

53 APC 155 (1907), S. 8.

54 An Laberthonnière, 6. Okt. 1907, bei BL, S. 208.

Doch mit der gläubigen Unterwerfung unter *Pascendi* war es nicht getan. Im Grunde genommen hatte die Enzyklika bereits eine gewandelte Situation im Auge, über die Blondel nur teilweise unterrichtet war. Es ging um die italienischen Modernisten, die zwar durch die Vermittlung Friedrich von Hügels Lehren von Loisy und Blondel übernommen hatten, jedoch vorwiegend an politisch-sozialen Fragen interessiert waren – lebten sie doch im Spannungsfeld der immer noch ungelösten »römischen Frage«. Sie hatten im Sommer 1907 auf einem geheimen Treffen in Molveno versucht, untereinander über ihre Zielsetzungen und ihre theoretischen Ansichten einig zu werden, waren aber dabei zu keinem Ergebnis gekommen.[55] Vielleicht gab dieses Treffen der Enzyklika den Anlaß, den »Modernismus« als eine geschlossene Bewegung aufzufassen, die die Kirche zu unterwandern suche, so daß *Pascendi* dementsprechend eine Synthese der »Lehre« der Modernisten konstruierte, die (nach dem Urteil aller Fachleute) als solche niemals existiert hat. Ironie der Ketzergeschichte: Ein »Programm der Modernisten« wurde von Buonaiuti erstmals nach der Enzyklika und auf Grund der Enzyklika veröffentlicht.[56]

Und doch tat das päpstliche Dokument seine Wirkung, indem sich daraufhin einige wenige »echte« Modernisten ganz von der Kirche absetzten, während die Mehrheit, die man richtiger als »progressive Katholiken« bezeichnen würde, ihre Ansichten im Sinne der Kirche revidierten. Doch nun beginnt die eigentliche Tragödie. Da der Modernismus verurteilt worden war, hatte er zu existieren, und so wandelt sich, was bisher Theologengezänk war, zur Ketzerjagd mit päpstlicher Beglaubigung. Im Rückblick erscheint, innerkirchlich gesehen, die Modernismuskrise vielmehr als eine Krise des Antimodernismus. Dieser blockierte auf Jahre, ja auf Jahrzehnte hinaus jede gesunde theologische Entwicklung und führte in das kirchliche Leben zum Teil sehr unchristliche Praktiken der Bespitzelung und Verdächtigung ein. Ihnen fielen nicht nur Theologen zum Opfer, sondern vor allem auch politisch und sozial engagierte Laien, wie die Gruppe der demokratisch orientierten *Sozialen Katholiken* um die *Semaines Sociales de France.*[57] Sie wurden von der monarchistischen und rabiat antimodernistischen *Action Française* des »katholischen Atheisten« Maurras auf heftigste bekämpft.

Zu ihrer Verteidigung griff Blondel nochmals mit einem klärenden Wort in die kirchlichen Auseinandersetzungen seiner Zeit ein. Er nahm die Soziale Woche, die 1909 in Bordeaux stattfand, zum Anlaß, in einer Reihe von

55 Vgl. Pietro Scoppola, Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia. Bologna 1961, S. 235-244.

56 Il programma dei modernisti. Risposta all'Enciclica di Pio X »Pascendi Dominici Gregis«. Torino 1907.

57 Zur Geschichte der »Semaines Sociales de France« vgl. Virgoulay, S. 160-162, mit der dort angegebenen Literatur.

Artikeln unter dem durchsichtigen Pseudonym »Testis« die philosophischen Voraussetzungen und die Leitbilder für die Praxis sowohl der sozialen Katholiken wie der Antimodernisten zu durchleuchten. Er kommt dabei zur Schlußfolgerung, daß Modernismus wie Antimodernismus dem gleichen Grundfehler verfallen sind, für den er das Wortmonstrum »Monophorismus« prägt: »Die These, derzufolge im Christentum alles von außen, *extrinsecus,* kommt, ist genauso unrichtig wie die These, daß alles aus dem Innern kommt, durch eine Art von *Efferenz.*«[58] »Der falschen Lehre von der *Efferenz,* der unvollständigen Lehre von der bloßen, äußerlichen *Afferenz* (die man beide, um den Irrtum in einem Wort festzunageln, einen *Monophorismus* nennen könnte) muß man, um die richtige Lehre nicht zu verkürzen, die Lehre von der doppelten *Afferenz* entgegenstellen und voranstellen – jene Lehre, die dem inneren Seelenleben, so sehr es bereits unter übernatürlichen Antrieben steht, zwar keineswegs die Fähigkeit zugesteht, selbst seines Ursprungs und Endziels ansichtig zu werden, die aber auch der objektiven Wahrheit nicht die Kraft zuschreibt, den Geist schon dadurch zu ihrer gläubigen Annahme und Übernahme zu zwingen, daß sie ihm verpflichtend vorgelegt wird.«[59] Eben diesem letzten Irrtum ist der Antimodernismus theoretisch und praktisch verfallen. Er vertritt einen Begriffsrealismus, der das menschliche Begreifenkönnen zum Maßstab jeder Intelligibilität macht. Dem entspricht ein nationalistisches Wirklichkeitsbild, in dem jeder Aspekt der Wirklichkeit als selbstgenügsam in sich stehend und von allen andern sauber abgrenzbar erscheint. Das Übernatürliche wird dementsprechend als bloß äußerliche Aufstockung über eine in sich abgeschlossene Natur aufgefaßt. In dieser in Stockwerke aufgeteilten und in Schotten abgeteilten Wirklichkeit wird auch für den sich Christ Nennenden eine positivistische »Physik der Gesellschaft« und eine hemmungslose Machtpolitik möglich, der alle Mittel zum Ziele recht sind. Der größte Teil der Artikelreihe ist deshalb einer mit Beispielen belegten Analyse der Handlungsweise der Antimodernisten und der darin zutage tretenden Perversion des christlichen Gewissens gewidmet. Die sozialen Katholiken dagegen fassen die Wirklichkeit als einen Gesamtzusammenhang auf, in dem sich beispielsweise die wirtschaftlichen Gegebenheiten nicht von ihren gesellschaftlichen und ethischen Bezügen trennen lassen und in dem das übernatürliche Ziel des Menschen als für die natürliche Ordnung selbst maßgebend und grundlegend angesehen wird.

---

58 Die Ausdrücke *Efferenz - Afferenz* hat Blondel der Physiologie entlehnt, wo sie die den Hirnzentren zufließenden oder von ihnen ausgehenden Nervenströme bezeichnen (vgl. »L'Action«, S. 151-157). Der übertragene Gebrauch, den er hier von dieser Terminologie macht, hat seinen Grund darin, daß es im Modernismus wie im Antimodernismus im Grunde um eine Psychologie des Glaubens geht – die im einen wie im andern Fall sowohl vom Standpunkt der Psychologie wie von jenem der Offenbarung aus als ungebührlich verkürzt und vereinfacht erscheint.

59 APC 159 (1909), S. 270-271, und Sonderdruck der Testis-Artikel. Paris 1910, S. 64-65.

Mit diesen Analysen hat Blondel als erster (und bisher einziger) die Gefahren und Verirrungen des sogenannten Integralismus und seine falschen philosophischen Voraussetzungen mit ähnlicher Klarsicht aufgedeckt, wie er das ein Jahr zuvor für den Modernismus getan hatte. Begreiflicherweise zog er sich dadurch manch neue Feindschaft zu; diese Feindschaften wurden zum Anlaß, daß 1911 die *Annales* für die ganze Redaktionszeit Laberthonnières (d. h. seit Blondel ihr Eigentümer war) auf den Index gesetzt wurden. Blondel blieb keine andere Wahl, als das Erscheinen der Zeitschrift einzustellen, sich selbst ins Schweigen zurückzuziehen und sich der Vorbereitung seines philosophischen Spätwerks zu widmen.

Der bald ausbrechende Weltkrieg, der Wechsel des Pontifikats von Pius X. zu Benedikt XV., der in seinem ersten Rundschreiben das antimodernistische Treiben verurteilte, ließen die Polemiken langsam zur Ruhe kommen. Einen weiteren entscheidenden Schritt zur Überwindung der Krise tat Pius XI., als er 1926 die schon unter Benedikt XV. erfolgte Verurteilung Maurras' und der *Action Française* veröffentlichte und durchsetzte. Pius XII. tat mit seinen neue Horizonte eröffnenden Enzykliken *Mystici corporis* (1943) und *Mediator Dei* (1947), vor allem aber *Divino afflante Spiritu* (1943, über die Bibelwissenschaften) ein Weiteres. Doch zur vollen Überwindung der Krise führte erst das II. Vatikanum. Es war – ganz im Sinne von Blondels Traditionsbegriff – vorbereitet durch die Aufbrüche im kirchlichen Leben seit den zwanziger Jahren, namentlich die liturgische Bewegung und die Bibelbewegung. Es ist wohl kein Zufall, daß der konziliäre Aufbruch seinen Ausgang von der liturgischen Erneuerung nahm und daß die Lehre des Konzils von der Kirche (*Lumen gentium*) auf einer Erneuerung des liturgisch-sakramentalen Lebens der Kirche (*Sacrosanctum Concilium*) aufruht. Theologisch war das Konzil, für den Laien weniger sichtbar, außer durch den Neuaufbruch der Bibelwissenschaften durch die zwei theologischen Schulen der »théologie nouvelle«[60] und einer in der Begegnung mit der modernen Philosophie erneuerten Scholastik (namentlich des sogenannten »transzendentalen Thomismus«) vorbereitet worden. Beide Schulen gehen auf Anregungen Blondels zurück (es genügt, die Namen Henri de Lubacs[61] und Joseph Maréchals[62] zu nennen), beide haben mit Blondel bei Thomas von Aquin das »desiderium naturale videndi Deum« wiederentdeckt, beide haben den von Blondel getadelten »Monophorismus« zutiefst überwunden. So hat wohl kein anderer Autor das katholische Denken des 20. Jahrhunderts so entscheidend und weitreichend mitbestimmt wie Blondel.

60 Sie war noch 1946 von Réginald Garrigou-Lagrange des Modernismus verdächtigt worden: La nouvelle théologie où va-t-elle?, in: Angelicum 23 (1946), S. 126-145.

61 Henri de Lubac hat u. a. die hier zitierten Briefbände BV und BW herausgegeben und die Ausgabe von Marlé angeregt.

62 Zum Einfluß Blondels auf Maréchal vgl. BV II, S. 265-266, 273.

Brief zum Thema »Jungfrauengeburt«

Von Walter Kasper

Lieber Mitbruder,

Du hast mir einen langen Brief geschrieben und mir alle Deine Schwierigkeiten dargelegt, die Du mit dem Glaubensartikel »geboren von der Jungfrau Maria« hast. Du bist mit diesen Problemen nicht allein. Viele Mitbrüder haben mir in den letzten Wochen, wo soviel Unsinniges und Falsches zu diesem Thema über die Medien lief, gesagt, sie könnten mit dieser Glaubenswahrheit nichts anfangen und möchten sie lieber auf sich beruhen lassen. Manche lassen sogar das Wort von der Jungfrau Maria aus, wenn sie den Kanon der Messe sprechen. Von den Schwierigkeiten vieler Gläubigen, denen dieses Thema auch mit bestem Willen kaum mehr zu vermitteln ist, ganz zu schweigen.

Solche Glaubensschwierigkeiten sind im Leben eines heutigen Christen eigentlich unvermeidlich. Sie haben im Glauben sogar ihr Recht, solange jedenfalls, als einer seine augenblickliche eigene Einsicht oder auch Nichteinsicht nicht verabsolutiert und er sich grundsätzlich offen hält für das größere Ganze der kirchlichen Glaubensgemeinschaft. Solche Schwierigkeiten können auch Wachstumsprozesse sein. Haben wir denn nicht schon öfters die Erfahrung gemacht, daß uns nach einer mehr oder weniger langen Periode der Unsicherheit und des Fragens plötzlich neue Einsichten und Gewißheiten zugewachsen und alte Wahrheiten ganz neu aufgegangen sind? Schlimm ist es eigentlich nur, wenn man meint, man sei mit einer Wahrheit des Glaubens endgültig fertig.

Ich habe nicht die Absicht, Dir in diesem Brief die Jungfrauengeburt theologisch zu beweisen. Wie sollte ich auch? Ich möchte Dir aber ein wenig von meiner eigenen Geschichte mit diesem Thema erzählen. Vielleicht hilft Dir dies ein Stück weiter.

In meiner Jugend- und Studentenzeit – das war noch lange vor dem Konzil – hatte ich, wie wohl die meisten katholischen Christen damals, eigentlich keine ernsthaften Probleme mit dieser Frage. Wir glaubten es halt, machten uns aber über den tieferen Sinn auch nicht weiter Gedanken. Als dann nach dem Konzil so vielerlei scheinbar neue Fragen plötzlich aufbrachen – in Wirklichkeit waren die Fragen längst da, man hatte sie nur verdrängt –, fand auch ich mich den exegetischen und grundsätzlichen Problemen konfrontiert. In gut Tübinger Tradition wollte ich die Sache im Blick auf die einhellige kirchliche Überlieferung nicht bestreiten, wie mir Joseph Ratzinger, der damals noch Professor war, einmal vorwarf. (Inzwischen haben wir uns längst darüber verständigt.) Aber ich ließ das Ganze zunächst einmal eine Weile offen.

Doch je länger, je mehr empfand ich, daß dies für einen Dogmatikprofessor kein endgültiger Standpunkt sein kann. Vollends wollte ich beim Zelebrieren der Eucharistie ehrlich vor der Gemeinde stehen. So marschierte ich eines Tages in die Universitätsbibliothek und holte mir so ziemlich alles, was es damals dazu gab. Ich

erinnere mich noch sehr gut der beiden ziemlich hohen Stapel Bücher, welche daraufhin auf meinem Schreibtisch landeten. Dann schloß ich mich für zwei Wochen mehr oder weniger ein. Ich habe in dieser Zeit viel gelernt; aber ich kann nicht sagen, daß ich am Ende wirklich klüger geworden bin. Am Schluß mußte ich ziemlich ernüchtert feststellen: Rein historisch läßt sich so oder so wenig beweisen. Die traditionelle Auffassung wurde durch die historische Kritik zwar in Frage gestellt; aber diese Kritik kann, wenn sie wirklich kritisch ist, auch nicht einfach das Gegenteil beweisen. Das Ergebnis war also zunächst ein Remis.

Viel später habe ich die Gründe für die Nichtentscheidbarkeit dieser Frage mit den bloßen Mitteln der historisch-kritischen Exegese in äußerster Konzentration in den Entwurf für den Katholischen Erwachsenenkatechismus hineingeschrieben. Da diese Seiten bei den folgenden Überarbeitungen im großen und ganzen stehen geblieben sind, kannst Du dort auf den Seiten 174-176 alles Wesentliche nachlesen.

Nun ist die historisch-kritische Methode in der heutigen Theologie zwar wichtig; das Konzil verpflichtet uns Theologen sogar darauf. Aber sie ist, wie wir aus der gegenwärtigen hermeneutischen Diskussion wissen, längst nicht alles. Die Bibel ist ja, auch wenn man sie mit den Mitteln der Literar-, Form-, Redaktionsgeschichte auf die damaligen literarischen Gattungen hin abhört und entsprechend interpretiert, grundsätzlich offen für die Interpretation, welche die kirchliche Tradition den Berichten bei Matthäus und Lukas von allem Anfang an und in völligem Konsens gegeben hat. Dies ist im übrigen nicht nur die Tradition der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirchen, sondern auch die noch selbstverständliche Überzeugung der Reformatoren. Alle Kirchen verbindet das gemeinsame Credo mit dem »natus ex Maria virgine«.

Nun sagt man heute oft, und auch Du hast dies in Deinem Brief angedeutet, seit der Aufklärung sei für uns eine neue Situation entstanden, in welcher wir die Tradition nicht mehr unbefragt übernehmen können. Das klingt irgendwie plausibel. Als ich freilich während der jüngsten, übrigens mehr als oberflächlich geführten Diskussionen an einem Abend gerade etwas freie Zeit hatte und mir – dieses Mal aus meiner eigenen Bibliothek – die frühen Kirchenväter heranholte, da wurde ich zu meiner eigenen Überraschung eines Besseren belehrt. Natürlich kannten sie noch nicht unsere heutigen verfeinerten Methoden. Aber vieles von dem, was heute manche Leute als den letzten Schrei der Forschung ausgeben, war auch ihnen schon bekannt. Ihre jüdischen und heidnischen Gegner hielten ihnen nämlich bereits recht triumphalistisch vor, daß das hebräische Wort »alma« in Is 7,14 ja gar nicht mit »Jungfrau«, sondern mit »junge Frau« zu übersetzen sei und daß dies in der griechischen Übersetzung des Symmachus und des Theodotion im Unterschied zu der von den Christen gebrauchten Septuaginta auch geschehen sei. Das weitere Argument, daß auch die heidnischen Mythen von Jungfrauengeburten zu berichten wissen, war für diese Gegner der Christen ohnedies ein gefundenes Fressen. Aus purer Naivität und Unaufgeklärtheit kann die Glaubensüberlieferung von der Jungfrauengeburt also nicht entstanden sein. Unter diesem Aspekt befinden wir uns heute in keiner grundsätzlich anderen Situation als die Christen früherer Jahrhunderte.

In anderer Hinsicht hat sich die Situation freilich in dramatischer Weise geändert. Schaut man sich nämlich die Geschichte der neuzeitlichen Bestreitung der Jungfrauengeburt etwas genauer an, dann merkt man sehr schnell, daß es im Grunde gar nicht die vermeintlich neuen historisch-kritischen Einsichten waren, welche den Ausschlag

gaben, sondern neue weltanschauliche Positionen, die sich der historischen Mittel bedienten. Dies kannst Du leicht in dem trotz vieler Mängel im Detail glänzend geschriebenen fünfbändigen »Geschichte der neueren evangelischen Theologie« von Emmanuel Hirsch – einem einzigen groß angelegten Plädoyer für die Theologie der Aufklärung und für die liberale Theologie – nachlesen. Die ganze moderne Wunderkritik ist nämlich bei Spinoza und den englischen Deisten grundgelegt. Sie bekennen sich nicht mehr zu dem lebendigen Gott der Geschichte, wie ihn die Bibel bezeugt, sie lehren vielmehr einen pantheistisch oder deistisch verstandenen Gott (wenn Du hier der Kürze halber diese etwas pauschalen Charakterisierungen erlaubst). In diesen Systemen gibt es nur noch die natürliche Ordnung der Dinge, und sie ist zugleich die göttliche Ordnung. Du siehst, das alles ist weit weg vom biblischen Zeugnis von dem Gott, der konkret, leibhaftig und geschichtlich handelt und hilft. Hier dagegen ist die Welt ein geschlossenes System, aus dem es keinen Ausweg gibt.

Aber will das Neue Testament mit der Jungfrauengeburt, so wie Matthäus und Lukas sie berichten und wie die kirchliche Überlieferung sie versteht, nicht gerade sagen: Gott hat mit der Geburt Jesu Christi einen aus den Gesetzen der Welt nicht ableitbaren, ganz neuen Anfang gesetzt und in einer Situation, in der die Menschen aus eigener Kraft keinen Ausweg mehr wußten, neu Hoffnung begründet?

Du wirst mir antworten, und Du schreibst es auch in Deinem Brief, daß Du das christologische Glaubensbekenntnis zu Jesus als dem neuen Adam und dem Sohn Gottes keineswegs bestreitest. Aber Du fragst, ob es dazu auch des mariologischen Glaubensartikels bedarf. Du hast sicherlich insoweit recht: Nicht die Mariologie, sondern die Christologie ist das Zentrum unseres Glaubens.

Diese Einsicht scheint mir für die heutige Verkündigung von grundlegender Bedeutung zu sein. Mehr als bisher müssen wir uns angesichts der Glaubenssituation, in der sich die meisten Menschen in unserer Gesellschaft befinden, auf das Grundlegende und Wesentliche konzentrieren. Deshalb halte ich es für völlig verkehrt, ja für unverantwortlich, die vielen Gerade-noch-Christen oder praktisch Schon-nicht-mehr-Christen, aus denen die Mehrheit der Fernsehzuschauer besteht, unvermittelt mit subtilen mariologischen Fragen zu konfrontieren. Damit stellt man die falschen Probleme am falschen Ort, und man bugsiert andere Menschen in völlig inadäquate Entscheidungssituationen hinein. Wie soll man denn jemand die Jungfrauengeburt »plausibel« machen, für den nicht zuvor Gott und Jesus Christus eine lebendige Wirklichkeit sind? Nichts ist freilich auch leichter und billiger, als diese Wahrheit vor einem solchen Publikum mit ein paar flapsigen Bemerkungen hoffnungslos lächerlich zu machen. Kurzum: Die Mariologie und insbesondere die Jungfrauengeburt ist eine aus der Christologie abgeleitete Wahrheit, wie Karl Rahner gezeigt hat. Ja sie ist ein Aspekt der Christologie und nur in diesem Zusammenhang sinnvoll und verständlich zu machen.

Dieser Zusammenhang ist, worauf die Theologen immer wieder hinweisen, nicht im streng logischen Sinn zu beweisen; aber er ist alles andere als beliebig oder zufällig. Dies war die zweite Einsicht, welche mir vor Jahren beim Studium der neuzeitlichen Bestreitung der Jungfrauengeburt aufgegangen ist. Meist setzt die Dogmenkritik bei sogenannten sekundären Wahrheiten wie Engel, Dämonen oder Jungfrauengeburt ein, um dann am Ende die Gottessohnschaft Jesu selbst in Frage zu stellen. Karl Barth, der größte protestantische Theologe in unserem Jahrhundert, der selbst in der

liberalen Theologie zu Beginn unseres Jahrhunderts groß geworden ist und der diese deshalb bestens kannte, nennt in dem Kapitel seiner »Kirchlichen Dogmatik«, das mit »Das Wunder der Weihnacht« überschrieben ist, die Jungfrauengeburt ähnlich wie das leere Grab ein von der gemeinten Sache unablösbares Zeichen der wahren und wirklichen Menschwerdung Gottes. Es kommt dieser Wahrheit sozusagen ein Wächteramt für die Christologie zu.

Das alles waren, wie Du siehst, für mich einzelne Gedankenschritte, die mich dazu brachten, die Jungfräulichkeit Marias nicht nur als ein zeitbedingtes Vorstellungsmodell, sondern als ein leibhaftiges Zeichen der innerweltlich unableitbaren Gnade Gottes in Jesus Christus ernst zu nehmen. Das Wort »biologische Jungfräulichkeit«, das dafür seit geraumer Zeit in Mode gekommen ist, mag ich freilich gar nicht. Das Wort »leiblich« klingt für mich von vornherein ganzheitlicher; es ordnet die biologische Dimension in die personale Ganzheit und in die Gesamtgestalt des Glaubens Marias ein. Dieses ganzheitliche Verständnis haben manche Kirchenväter, wie Dir sicherlich bekannt ist, dadurch zum Ausdruck gebracht, daß sie das »natus ex Maria virgine« durch ein »conceptus ex auditu« interpretierten, d. h. empfangen aufgrund des Hörens auf das Wort Gottes. Sie meinten damit: Weil Maria ganz und ungeteilt auf das Wort Gottes hörte und sich ganz und gar darauf einließ, konnte dieses durch den Heiligen Geist in ihr Fleisch annehmen. Als ganz auf das Wort hörende und dieses ganz annehmende hat Maria Gottes ewiges Wort in ihrem Schoß empfangen. Du wirst zustimmen: Dieses ganzheitliche Verständnis von Maria als der Prophetin ist himmelweit entfernt von den mythologischen Analogien; hier atmet genuin biblischer Geist.

Dieses ganzheitliche Verständnis verbietet es auch, die Jungfräulichkeit Marias bei der Geburt selbst *(virginitas in partu)* physiologisch im einzelnen zu fixieren. Karl Rahner hat dazu bereits im 4. Band seiner »Schriften« alles Nötige gesagt, und die katholische Theologie hat dies, soweit ich feststellen konnte, widerspruchlos angenommen. Selbst ein so traditioneller, aber auch ein durch und durch solider Dogmatiker wie Ludwig Ott schreibt in seinem »Grundriß katholischer Dogmatik«: »Die nähere Bestimmung, worin die jungfräuliche Unversehrheit in der Geburt nach der physiologischen Seite besteht, gehört nicht zum Glauben der Kirche.« Einzelne Kirchenväter und Theologen haben darüber zwar uns teilweise abstrus anmutende Spekulationen angestellt. Doch daran ist kein katholischer Christ gebunden. Er darf vielmehr annehmen: »Nicht der physiologische Vorgang der Geburt war anders; vielmehr war dieses Geschehen vom personalen Mitvollzug her ein Zeichen des Heils und des Geheiltseins des Menschen« (Katholischer Erwachsenenkatechismus, S. 177).

Bei den genannten phantastischen Ausmalungen der Geburt Jesu hat, das kann man kaum bestreiten, neben mancher Unkenntnis bezüglich der physiologischen Zusammenhänge von Zeugung und Geburt sicherlich auch ein Gutteil unverarbeiteter Sexualität eine Rolle gespielt. Mit diesem Aspekt des Problems habe ich mich freilich erst jüngst etwas auseinandergesetzt. Denn so plausibel die Ableitung von Sexualneurosen, patriachalischer Sexualunterdrückung und dergleichen für das heutige Publikum sein mag, so wenig legt sich eine solche Ableitung der Ursprünge dieses Glaubensartikels insgesamt von den Quellen her nahe. Ganz im Gegenteil, die frühen Kirchenväter wandten sich mit einem Artikel gegen eine doketische Christologie, welche die wahre Leiblichkeit des Heilsgeschehens leugnete und zu einem bloßen Schein *(dokema)* erklärte. Gegen diese spiritualistische Auffassung wollten die

Kirchenväter das schöpfungsmäßige Gutsein wie das Erlöstsein auch des Leibes und insbesondere der Sexualität gegen deren gnostische Verleumdung verteidigen. Deshalb kam ihnen alles darauf an, daß Jesus auch biologisch gelebt hat und gestorben ist. Die heute manchmal so emphatisch aufgestellte These, es gehe um Theologie und nicht um Biologie, wäre ihnen deshalb recht leibfeindlich vorgekommen.

So kann man den Spieß auch umdrehen und sagen: Wenn heute viele ursprünglich realistisch gemeinte Aussagen nur noch als zeitbedingtes Vorstellungsmodell, als Chiffre, Symbol oder als Interpretament gedeutet werden, dann erhebt der alte Doketismus erneut sein Haupt. Wer verdrängt hier eigentlich: derjenige, welcher die leibhaftige Zeichenhaftigkeit der Jungfrauengeburt ernst nimmt, oder derjenige, welcher sie als nur-symbolisch deutet? Kommt also dem alten Glaubensartikel von der Jungfrauengeburt heute nicht wieder ganz neu ein Wächteramt zu im Dienst an einer realistischen Auffassung von unserem Heil in Jesus Christus?

Lieber Mitbruder, ich vermag nicht abzuschätzen, wie weit Dich dieser mein eigener Weg zu überzeugen vermag. Deshalb zum Schluß noch eine kleine Episode. In der Zeit, da ich selbst meine offenen Fragen hatte, fuhr ich einmal in meinem Auto zusammen mit Karl Rahner von Münster nach Frankfurt und wieder zurück. Wir konnten so richtig über Gott und die Welt philosophieren. In einer Autobahnraststätte hat es uns dann bei der Jungfrauengeburt erwischt. Ich fragte Karl Rahner, was er davon halte. Seine Antwort war klar und eindeutig. Er hielt es für theologischen Leichtsinn, positiv zu erklären, die Jungfrauengeburt sei sicher nichts anderes als ein zeitbedingtes Verstehensmodell für das, was eigentlich gemeint ist. Aber, so sagte er mit seinem brummigen Charme, wenn einer das nicht glauben kann und wenn er daraus keinen Spektakel macht, weil er sich für tausendmal klüger hält als die gesamte übrige Kirche Gottes, dann soll man ihn in Ruhe lassen. Ich halte dies noch heute für eine kluge Regel für das pastorale Handeln.

Mit hat es in der Folge freilich keine Ruhe gelassen, und ich muß Dir gestehen, daß mir seither die inneren Reichtümer der Mariologie auch persönlich immer mehr aufgegangen sind. Hätte ich heute nochmals eine Christologie zu schreiben, würde ich der Mariologie sicher nicht nur eine längere Fußnote, sondern ein eigenes Kapitel widmen. Bis es dahin kommt, muß ich aber zunächst meinen eigenen Weg noch ein Stück weiter gehen. Als Theologe ist man nie fertig.

Der Film und das Mysterium der Person

Von Guy Bedouelle OP

Glücklicherweise hat der Film noch einen Sensus für seine Ursprünge. Um das ganz Besondere an ihm wiederzufinden, müssen wir uns denn auch in die Zeit des Stummfilms zurückversetzen, als noch nicht Musik und Dialoge unsere Aufmerksamkeit allzusehr ablenkten, wie das heute manchmal der Fall ist. Was man vor 1929 sah,

bannte unseren Blick auf Gesichter (z. B. bei Eisenstein oder Griffith) oder auf Landschaften (Murnau, Flaherty).

Das ist vielleicht der Grund, weshalb echte Filmkunst heute nicht einfach verfilmtes Theater sein will, sondern ein feines Empfinden hat für die Bewegung der Personen, die Tiefe der Gesichter, das Flimmern des Lichts auf Landschaften und Innenräumen. Über das Psychologische oder Schildernde hinaus versucht die Filmkunst, das Mysterium des Menschen in seiner Universalität und Unverkürzbarkeit zu enthüllen.

Die Filmkunst und das Universale

Die Universalität, die die Filmkunst erreichen kann, erhält sie zunächst durch ihre Ausdrucksweise, die schon ihrer Bestimmung gemäß möglichst weite Kommunikation erreichen will. Diese Universalität war absolut zur Zeit des Stummfilms, als sie noch nicht über Worte erreicht wurde. Allein schon der Gesichtsausdruck ließ die urtümlichsten Gefühle erahnen, die der Mensch kennt und die somit von allen wiedererkannt werden können: die Liebe, der Haß, das Erbarmen, die Verachtung, das Erschrecken, die Bewunderung ...

Erste amerikanische Filme wie die von Griffith und erst recht die sowjetische Filmkunst mit den großen Werken von Eisenstein, Pudowkin und Dowjenko bringen den Zuschauer zu einem einfachen, manchmal allzu simplen, unmittelbaren Verständnis, ohne eine andere Unklarheit als das Mysterium des Gesichtes, das großflächig und wie aufgedeckt, entblößt wiedergegeben wird. Dergestalt erscheint Falconetti in »La Passion de Jeanne d'Arc« (»Die Passion der Jungfrau von Orleans«) von Dreyer.

Mit dem Tonfilm ging diese absolute Universalität zum Teil verloren, weil das Ausdrucksspiel die Beziehung des Films zum Zuschauer vielschichtiger macht und verlangsamt. Als ein Film wie das japanische Meisterwerk »Die nackte Insel« (1961) von Kaneto Shindo das Schweigen wiederentdecken ließ, erlebte er einen gewaltigen Erfolg. Umgekehrt aber öffnet die Filmkunst unseren Blick auf ganze Kontinente, die ich in ihrer Eigenart betrachten, vernehmen und lieben kann. Wer vermag mir Japan näherzubringen als die bewundernswerte Kunst von Ozu? Wer läßt mich Bengalen so schön erleben wie Satayjit Ray?

Die Verfilmung von Werken der Weltliteratur ist ebenfalls ein Versuch, diese Verständnisweite zu erreichen, zu der die Filmkunst berufen ist. Man kann ihre Nachgestaltungsfähigkeit bewundern, wenn man sieht, mit welchem Talent Dostojewski oder Shakespeare von japanischen, russischen, amerikanischen oder französischen Filmregisseuren verfilmt worden sind. Zu einer solchen Nachgestaltung konnten übrigens nicht immer die größten Werke gewählt werden. Wohl vermochten Tolstoi und Cervantes einige kühne Regisseure zu verlocken, aber man fand keine Verfilmungsmöglichkeit für Dante, keine für Proust (trotz des beachtlichen Versuchs von Schlöndorff), keine für Claudel[1], keine für Solschenizyn und auch keine für die Bibel, die mehr als andere heilige Texte der Menschheit ungestüme und zärtliche Menschen und Geschichten auf die Bühne bringt. Die amerikanischen Monumentalfilme im Stil

1 Der portugiesische Regisseur Manöel de Oliveira hat den »Soulier de satin« (»Der seidene Schuh«) verfilmt. Diese Verfilmung ist aber gewissen Kritikern zufolge, die dadurch bestätigt finden, daß sich der Theatertext Claudels nicht verfilmen läßt, langatmig und schwerfällig.

von Cecil B. DeMille haben nie den Anspruch auf eine echte Verfilmung erhoben. Einzig Bresson war kühn genug, daran zu denken, filmisch einen Adam zu erschaffen ... Das Leben Christi hat seit Beginn der Filmgeschichte zu ungleichwertigen Versuchen seiner Wiedergabe geführt.

Das »Phänomen« Bresson stellt übrigens z. B. eine letzte Herausforderung an die Universalität in der Kommunikation, wenn man sie im Sinn einer ohne weiteres erfolgenden Entzifferung versteht. Auch Marguerite Duras tut dies auf ihre Weise. Ist die Filmkunst für eine Elite gedacht oder ist sie eine Kunst für die Masse? Die Antwort kann nicht einfach sein.

Zwar haben große Filmkünstler es fertiggebracht, daß ihre Werke bei einem weiten Publikum ankamen, aber das war mehr deshalb der Fall, weil die betreffenden Filme zum Lachen reizten oder einfach das Gemüt ansprachen. So Chaplin, John Ford, Rossellini, der Fellini von »La Strada« oder von »Amarcord«; so zweifellos Hitchcock und einige Filme von Marcel Carné, René Clair und Jean Renoir in der großen Periode des französichen Films zwischen den beiden Weltkriegen; sie alle sind große Künstler.

Die meisten hingegen pendeln hin und her: vom Qualitätsfilm bis zum Werk, dessen gewollte und akzeptierte Rätselhaftigkeit für eine intellektuelle Klasse gedacht ist. Das letzere ist trotz der finanziellen Zwänge mehr die Tendenz der talentierten Filmregisseure in der heutigen Zeit. In diesem Fall gibt man sich damit zufrieden, dem »gewöhnlichen Publikum« manchmal mit Sachverstand und Respekt, zumeist aber mit mittelmäßigem Können einen dessen Geschmack entsprechenden Unterhaltungsfilm vorzusetzen. Einige wenige Filmregisseure bemühten sich, ein weites Publikum anzusprechen, ohne auf Qualität oder auf ihre Leitideen zu verzichten. So Visconti in seinen ersten Filmen, Pasolini recht oft, selbst Bergman in gewissen Filmen: so in »Schreie und Flüstern« wie durch ein Wunder; in der »Zauberflöte« absichtlich.

Man muß sich übrigens bewußt sein, daß dieses Dilemma zwischen der hermetischen Kunst und dem zu verkaufenden Produkt sich allen modernen Künsten stellt: der Malerei, der Bildhauerei, der Musik; sie alle suchen nach neuen Wegen, denen die große Masse nicht zu folgen vermag. Selbst das Theater wird, ohne seine Sendung für das »Volk« zu leugnen, und sogar dann, wo es diese sehr laut bejaht, zu etwas sehr Gekünsteltem.

Somit ist nach der inneren Dimension des Films, nach seinem eigentlich geistigen Sinn nicht in seiner Technik oder in seinem Anstreben von Universalität, das Große und Kleine, Arme und Reiche ansprechen möchte, zu suchen, sondern im Gegenstand dieser Kunst, die in nichts anderem besteht als im Menschen.

Der Mensch in der Filmkunst

Mehr als jede andere Kunst spricht die des Films unmittelbar vom Menschen. Sie betrachtet ihn in seiner Welt, in seinem Suchen und seinem Abenteuer. Man darf jedoch nicht meinen, sie wolle ihm eine klar wahrnehmbare, ohne weiteres eingängige Botschaft übermitteln. Gewiß ist das nicht verboten. Es hat schon Propagandafilme gegeben, und engagierte Filmkünstler stellen Filme her, die einen politischen, gesellschaftlichen oder religiösen Einschlag haben. Aber nicht diese Absicht ihrer Autoren macht diese Filme überzeugend, sondern die Qualität ihrer Kunst.

Große Anliegen bedürfen ebenso geschickter Anwälte wie schlechte. Der echte

Film wird nie in billiger Erbauung machen. Es kann um nichts Wichtigeres gehen als um den Menschen selbst von seiner Geburt an bis zu seinem Tod. Beim Eindringen in sein Schicksal wird der Blick umso wahrheitsgemäßer sein, als er aufmerksam ist, und umso aufmerksamer, als er erbarmend ist.

Nichts, was den Menschen angeht, kann den Filmkünstler gleichgültig lassen. Der Einbruch des Bewußtseins wird langsam beobachtet in den außerordentlichen Fällen, z. B. in »L'Enfant sauvage« (»Der Wolfsjunge«) (1970) von Francois Truffaut oder, pathetischer, in »L'énigme de Gaspard Hauser« (»Jeder für sich und Gott gegen alle«) (1974) von Werner Herzog. Alle Filme, die Kinder – beim Publikum die beliebtesten Darsteller – auftreten lassen, betreffen die Einführung in das Leben und beschreiben die wunderbare, unfaßbare Metamorphose, die wir durchmachen, bis wir erwachsen sind.

Am anderen Ende zeichnet sich der Tod ab, das tiefste Thema, das die Kunst behandeln kann. Die Filmkunst kann ihn ohne Maske sehen. Von Dreyer zu Bergman, von Cocteau zu Visconti, von Buñuel zu Godard haben alle großen Filmkünstler ihn zum Zentrum ihrer Meditation gemacht. Es ist auch nicht erstaunlich, daß sich im Filigran des Lebens und Sterbens des Menschen der Schatten Gottes abzeichnet. Bei einem Bresson und einigen andern christlich inspirierten Regisseuren spricht Gott oder murmelt er wenigstens, wie das eher seiner Gewohnheit entspricht. Bei den meisten Autoren können nur der geistige Durst der handelnden Personen, ihre Sehnsucht, ihre Bestürztheit das »Göttliche« von ferne durchschimmern lassen. Das Gottes-»Problem«, das Bergman in seinen ersten Werken bis zur Negation stellt, wird in »Schreien und Flüstern« erstickt oder gedämpft, doch trotz gewisser Erklärungen von »Fanny und Alexander« (1981) scheint es nicht erledigt.

Die Liebe stellt ein weiteres vorherrschendes, ja ganz in Beschlag nehmendes, tyrannisierendes Thema dar und wird sehr oft im sexuellen Vollzug suggeriert oder gezeigt. Bei den wahren Filmkünstlern geschieht das nicht aus Vergnügen, Komplizenschaft oder Lüsternheit, sondern aus der Feststellung heraus, daß der Mensch instinktiv oder bewußt nach Liebe, Zärtlichkeit, Gemeinschaft sucht, um sich zu verwirklichen, der Isolierung zu entgehen und über sich hinauszuwachsen. Das Geistige nimmt im Film somit die Form dieser Geschichten von der menschlichen Liebe an, die geteilt, zurückgewiesen, nicht verstanden, aufgegeben, wiedergefunden wird... Man müßte hier sämtliche Filme der Filmgeschichte anführen, die von der taktvollsten Schamhaftigkeit bis zur äußersten Sinnlichkeit gehen. Denken wir nur an die faszinierende, bald dramatische Entwicklung eines Pasolini, worin die Derbheit, der Schwung und das Talent des Anfangs in einem Schrei der Verzweiflung ersticken, den man schon in »Teorema« vernehmen konnte.

Schließlich gibt es ein letztes, vielleicht moderneres Element: Die Geschichte ist in den Film eingedrungen, was von Eisenstein, aber auch von Griffith genial in die Wege geleitet wurde, z. B. in »The birth of a nation« (»Die Geburt einer Nation«) (1915). Obwohl sie oft »verzweckt«, ausgenutzt und entstellt wird, muß die Geschichte in der Filmkunst ihren Platz haben, denn diese kann nicht darauf verzichten, die Zeit der Menschen einzubegreifen. Dies hat vielleicht am tiefsten Andrzej Wajda begriffen in seiner ganzen Reihe von Filmen, die der polnischen Nation gewidmet sind, seit dem großen Heldenepos der Vergangenheit mit »Pokolenie« (»Generation«) (1954) und »Kanal« (»Der Kanal«) (1957) bis zur heutigen Geschichte.

Das Leben, der Tod, Gott oder das Nichts, die Liebe oder ihre Zurückweisung, die Zeit und die Geschichte – aus all dem ist die Person des leibhaftigen Menschen gewoben. Von all dem will der Film Rechenschaft geben und gelangt so zum Mysterium Mensch.

Der Film und die Unverkürzbarkeit des Menschen

Da sie das Unverkürzbare des Menschen, seines Gesichtes in ihr Verständnis vom Universalen einzubringen hat, muß sich die Filmkunst sehr starre Rahmen schaffen, filmische Archetypen, worin sich die handelnden Personen bewegen können, ohne daß sie erdrückt werden. Diese Film-»Gattungen« sind uns bekannt; ihre Regeln sind ebenso unveränderlich wie die des klassischen französischen Theaters des 18. Jahrhunderts (Einheit des Ortes, der Zeit, der Handlung; diese werden übrigens von vielen Regisseuren mühelos übernommen).

Denken wir z. B. an die Gattung des Wildwestfilms, etwa an »Stagecoach« (»Ringo/ Höllenfahrt nach Santa Fé«) (1939), worin John Ford eine Adaption von Maupassant machen wollte, der wahrscheinlich der Inbegriff eines Verfassers von Romanen des geschlossenen Kreises und der Abgeschlossenheit darstellt. Es gibt auch die sehr fruchtbare Gattung des Kriminalfilms, wo wenigstens nach Ansicht seiner oft fanatischen Anhänger Alfred Hitchcock hinter dem Rätsel des Verbrechers, hinter der aufzudeckenden Intrige das Mysterium der Person aufscheinen läßt. Der Italiener Antonioni und vor allem der Franzose Truffaut, der ein großer Bewunderer Hitchcocks, sozusagen sein Schüler war, haben ihren besten Werken sogar künstlich oder lasch oft einen kriminellen Hintergrund gegeben.

Nehmen wir schließlich eine dritte Gattung, die epische. Das beste Beispiel dafür ist der herrliche Film »Ran« (was auf japanisch »Chaos« bedeutet), den Akira Kurosawa 1985 gedreht hat. Charakteristischerweise hat der große japanische Filmkünstler schon eine schöne Zahl von Werken Shakespeares und Dostojewskis verfilmt, die in der Weltliteratur am wenigsten auf Psychologie ausgehen. Im Heldenepos »Ran«, einer freien Übertragung von »König Lear« in das mittelalterliche Japan, wird nichts anderes bildlich dargestellt als die metaphysische Grundbefindlichkeit des Menschen, der der Reihe nach durch den abgesunkenen König, den Irrsinnigen, den Blinden usw. inkarniert wird.

Kurosawa steht im Gegensatz zur dominierenden Tendenz des japanischen Films, der durch seine Langsamkeit und Innerlichkeit fast wie von selbst zur Meditation führt; so unseres Erachtens das Werk eines Mizogushi und vor allem eines Ozu, dessen Kamera in der Höhe eines wie im Fernen Osten hockenden Menschen angebracht ist und sich praktisch nicht bewegt.

Schließlich gibt es noch einen weiteren, äußerst subtilen Fall: Eric Rohmer[2]. Dieser Filmkünstler gibt seinem Suchen eine glänzende paradoxe Form. Er scheint in der stabilsten Tradition der französischen Literatur zu stehen: in der der Analyse der Gefühle, der psychologischen Zerlegung. Bei keinem Autor sind die handelnden

2 Guy Bedouelle, Eric Rohmer: The cinema's spiritual destiny, in: Communio (amerik. Ausg.) 6 (1979), S. 271-281.

Personen so gesprächig, um ihre Gefühle, die Abstufungen und Abtötungen ihrer Empfindungen und Seelenzustände hervorzuheben. Nun glückt es aber Rohmer, durch eine geniale Umkehrung hinter so vielen Worten und Bildern die Blöße und das Alleinsein wahrnehmen zu lassen. Er kommt an die tiefsinnigsten französischen Autoren, an einen Racine oder an einen Proust heran, deren unendliche Analysen und stilistisches Raffinement die handelnden Personen zur Begegnung mit sich selbst oder mit Gott führen.

Die Filmkunst und die Dimension des Religiösen

Warum, wird man sich fragen, spielt in der heutigen Filmkunst das Religiöse eine so geringe Rolle, wenigstens auf der wirklich künstlerischen Ebene? Zwar findet man leicht Filme »mit einem religiösen Thema«, praktisch aber keine »religiösen« Filme.

Zu seinem sehr umstrittenen Film »Je vous salue Marie« hat Jean-Luc Godard, ohne provozieren zu wollen, erklärt: »Das Thema des Films ist dies: Wie das Wort Fleisch geworden ist. Ich war sehr verwundert darüber, daß man noch nie einen Film über Maria gedreht hat. Eigentlich hätte die Kirche diesen Film drehen müssen, aber die Kirche hat wohl lange Zeit Gemälde hervorgebracht, hingegen nie Filme.« Unter der ungenauen Ausdrucksweise bleibt eine echte Frage.

Ein Widerhall davon findet sich darin, daß ein Künstler wie P. Marie-Alain Couturier sich darüber beklagt hat, daß die religiöse Kunst in einer Sackgasse steckt: »Leider sind gewisse religiöse Werke oft mit soviel Religion vollgestopft, daß das Mysterium gänzlich daraus vertrieben wird.«[3]

Man muß ein religiöses Statut des Bildes wiederfinden, erfinden, indem man sich nicht an die Logiken des Schauspiels und des Anlockens hält. Vielleicht fände sich ein Element zu einer Antwort in der Unterscheidung, die P. Couturier trifft: »Eine eigentlich sakrale Kunst würde mehr auf der Trennung vom Mysterium bestehen, und eine religiöse Kunst mehr auf der Teilhabe an den Mysterien. Die sakrale Kunst wäre die Kunst der sakralen Funktionen, der liturgischen Zeremonien; die religiöse Kunst die der sich Gott zuwendenden Menschenherzen. Die sakrale Kunst würde auf der Transzendenz bestehen, die religiöse Kunst auf der Immanenz, auf der Gegenwart Gottes in den Dingen – die sakrale Kunst auf dem Abstand und dem Unterschied.«[4]

In dieser einfachen, unthematisierten Bemerkung in einem Tagebuch kommt es weniger auf das Vokabular an als auf die Anerkenntnis eines Unterschieds. Es gäbe somit eine eigentlich sakrale Kunst (die der Ikonen mit ihrem strengen Kanon und ihrer theologischen Funktion; die der damit so eng zusammenhängenden Liturgie mit der Bündigkeit ihrer Lehre). Es gäbe jedoch auch eine Kunst, die man, mangels eines besseren Ausdrucks, als »religiös« bezeichnen könnte. Diese letztere Sicht würde dann erlauben, die geistige Größe der Filmkunst in eine Logik der Inkarnation einzubringen, die in einem viel gewagteren und tragischeren Sinn als im Orient verstanden würde und wo die Modernität mit allen ihren Wunden Platz fände.

---

3 M.-A. Couturier, La Vérité blessée. Paris 1984, S. 145. P. Couturier, ein französcher Dominikaner und selbst Maler, war mit Picasso, Braque, Le Corbusier und vor allem mit Matisse befreundet.

4 Ebd., S. 310.

In dieser Sicht gewahrt man lediglich, daß das christliche Mysterium sich in der Vielfalt der Sprachen und Kulturen inkarniert und rekapituliert und daß in diesem Sinn die Wahrheit stets »zerrissen« ist[5]. Der gläubige Mensch darf sich also nicht darüber verwundern, daß sie sich in jedem echten Kunstwerk in unendlichen Abstufungen findet.

Der Film als moderne Ikone

In gewissen Werken hingegen, die stärker auf das Mysterium achten, gelingt es dem Film, zu einer eigentlichen Ikone zu werden. Dies ist beim katholischen französischen Filmkünstler Robert Bresson der Fall, der durch seine Verfilmung von Bernanos (der ebenfalls von der literarischen Psychologie nichts wissen will), von Dostojewski oder durch seinen »Procès de Jeanne d'Arc« (»Der Prozeß der Jeanne d'Arc«) (1962) bekannt geworden ist. »Wie in der Kunst der Ikone wird in den Filmen Bressons der Versuch gemacht, das, was auf der Leinwand nicht erscheint, durch die transparente Demut zum Ausdruck zu bringen. Er sagt: ›Die Schönheit von Filmen liegt nicht in den Bildern (im Postkartenhaften), sondern im Unaussprechlichen, das sie ausströmen.‹«[6] Um diese entscheidende Demut des Bildes zu erklären, die, wie schön es an und für sich auch sein mag, von ihm verlangt, über sich hinauszuweisen, führt Bresson folgende Anekdote an, die er in einer Zeitung gelesen hatte[7]:

»In London brach eine Verbrecherbande den Tresor in einem Bijouteriegeschäft auf und stahl Perlenketten, Ringe, Goldschmuck und Edelsteine. Sie fand auch den Schlüssel zu einem weiteren Tresor mit Kleinodien, den sie ausräumte, und dieser Tresor enthielt hinwiederum den Schlüssel zu einem dritten Tresor.«

So hat auch der Kameramann bereitzustehen, um jedes Bild zu stehlen, es von all seiner glitzernden Oberflächlichkeit zu reinigen, bis es seinen Schlüssel hergibt, der dann das Mysterium des nächsten Bildes erschließen wird. Auf diese Weise wird er die Aufmerksamkeit des Zuschauers auf das Wesen der Realität gerichtet halten, die er schildert, ein Wesen, das zwangsläufig stets anderswo liegt.[8]

Als Beispiel dafür kann uns der neueste Film Bressons, »L'argent« (»Das Geld«) (1983), dienen. Diese Geschichte eines Abstiegs zur Hölle ist im reinsten Stil Bressons ohne Kunstgriffe oder belehrendes Getue verfilmt.

»L'argent« erzählt eine einfache, schmucklose schreckliche Geschichte. Dadurch, daß Lyzeumsschüler, die durch das Vermögen, die Gutmütigkeit und die beanspruchte Respektabilität ihrer Eltern geschützt sind, Yvon eine falsche Banknote übergeben, wird der unerbittliche Niedergang eines Unschuldigen ausgelöst. Das Thema ist bekannt: Wie ein guter oder schlimmer kleiner Vorfall einen nicht wieder rückgängig zu machenden Mechanismus von Reaktionen und Folgen in Gang bringt und zu eigentlichen Katastrophen führen kann. Hier geht es jedoch um etwas Bestimmteres: Bresson macht die Ansteckungskraft des Bösen, seine Logik, seine todbringende Verkettung, sein brutales oder heimtückisches Voranschreiten deutlich.

---

5 Ebd., S. 219.

6 Robert Bresson, Notes sur le Cinématographe. Paris 1975, S. 123.

7 Ebd., S. 136.

8 Mark Patrick Hederman, Cinema and the Icon, in: The Crane Bag (Dublin) 8 (1984), S. 99.

Wie in der Erzählung Tolstois, von der sich Bresson inspirieren läßt, wird dieser Prozeß ausgelöst und von Anfang bis Ende begleitet durch das Geld, den Inbegriff eines anfänglich wertfreien Instruments, das vom Menschen mißbraucht und zu einem Medium des Bösen gemacht werden kann. Weil ganz anonym, abstrakt und in seinen modernsten Formen immer unsichtbarer, hat das Geld, wenn man an es denkt, keinerlei inneren Wert. *Es existiert nicht* und beruht lediglich auf dem Vertrauen, das man ihm schenkt, auf dem »Kredit«, den es bei denen, die es verwenden, findet. Hier liegt eine erstaunliche Ähnlichkeit damit vor, daß die klassischen Metaphysiken das Übel als ein Nicht-sein, ein Nicht-vorhanden-sein, ein Fehlen bezeichnen, was es jedoch nicht daran hindert, schweren Schaden anzurichten oder eine betörende Anziehungskraft auszuüben.

Nachdem man Yvon Falschgeld übergeben hat, um seine Warenlieferungen zu zahlen, wird er zwar nicht verurteilt, aber aufgrund eines erkauften falschen Zeugnisses auch nicht vom Verdacht reingewaschen. Er verliert seine Arbeitsstelle, wird in einen Raub hineingezogen, verhaftet, ins Gefängnis gesteckt, von seiner jungen Frau verlassen und um den Besitz von allem gebracht, so daß er wiederum ganz von Rachedurst »besessen« ist. Am gleichen Abend, an dem Yvon aus dem Gefängnis entlassen wird, nimmt er in einem kleinen Hotel ein Zimmer, ermordet das Gastwirtepaar und stiehlt ein wenig Geld. Er versteckt sich einige Tage in einem Haus, wo er von einer Frau, vielleicht einer Witwe, aufgegriffen wird, die hier mit ihren Eltern lebt. Eines Nachts tötet er die ganze Familie und stellt sich dann unerklärlicherweise der Polizei.

Wir spüren jedoch, daß dieser letzte Akt nicht aus Überdruß oder Schwäche hervorgeht, sondern irgendwie aus der Absicht, die Kette des Bösen zu zerbrechen, und daß er, so Gott will, der Anfang einer Erlösung ist. Als Augustinianer, der er immer ist, interessiert sich Bresson in seinen Filmen nur für den Konflikt zwischen Sünde und Gnade. In »L'argent« ist das theologische, ja selbst religiöse Anliegen diskret, aber doch wirklich vorhanden. Die Meditation über die Gemeinschaft der Heiligen geht, obwohl bloß angedeutet, doch sehr tief und wird im Gefängnis sogar von einem Zellengefährten Yvons vorgelegt, um diesen zu bewegen, der Versuchung zur Auflehnung zu widerstehen, um ihn zu ermutigen, seine Würde zu bewahren und ihm eine vielleicht unsichtbare und doch unerschütterliche Hoffnung zu geben. Einzig diese Überzeugung wird die Besessenheit durch den Dämon der blinden Rachgier und der Verzweiflung beschwören können.

Der Gedanke an die Gemeinschaft der Heiligen, dieses so katholische Dogma, wird auch dadurch eingegeben, daß im Film Gebet vorhanden ist: dieser Strafgefangene, der »immer für die Selbstmörder betet«; diese Messe, die etwas so Äußerliches, so Fernes zu sein scheint und doch das zustandebringt, was der Film zeigt. Wir hören, wie der Priester, der Gefängnisseelsorger, die Gebete des römischen Kanons spricht, die alle auf die Lob- und Fürbittengemeinschaft der Lebenden und der Toten ausgerichtet sind, während – welch herrliches Gleichnis! – die Sträflinge, die Aufmerksamkeit der Wärter von sich ablenkend, untereinander verschiedene Gegenstände *austauschen*. In der Messe begegnet Yvon dem Jungen, der gegen ihn falsches Zeugnis abgelegt hat und später verhaftet worden ist wegen verschiedener Diebstähle, die er dann, wie gewisse Zöllner und Dirnen, in »gute Werke« umgewandelt hat. Doch Yvon hält ihn für den, der an seinem Unglück *schuld* ist. Die Sequenz endigt mit den vom

Zelebranten gesprochenen Worten der Messe: »Quaesumus, Domine, ... ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum iubeas grege numerari« (»Rette uns vor dem ewigen Verderben und nimm uns auf in die Schar deiner Erwählten«).

Die Wahrheit des Films findet sich in einer der herrlichsten christusförmigen Gestalten des ganzen Werks von Bresson: in der »kleinen Frau mit den grauen Haaren«, die nur ein paar Geldstücke hat (vgl. Mk 12,42): die magere Rente, die sie im Postbüro abholt, und die doch Yvon aufnimmt. Sie ist ohne Phrase und Emphase ganz für das Wohl ihrer Familie besorgt, der sie mit ihren Haushalts- und Gartenarbeiten in einer schlichten, stillen Gegenwart dient. Sie erwartet keinen Dank und zuckt nicht mit der Wimper, als sie von ihrem Bruder eine Ohrfeige erhält, weil sie dem Vagabunden, den sie beherbergt, eine Tasse heißen Kaffee bringt. »Sie erwartet nichts«, aber »wenn sie an Gottes Stelle wäre, würde sie allen vergeben«. Ein hingegebenes, zum Opfer gebrachtes Dasein, wie das ihr Blick im Moment des Holocausts bezeugt. Ihr Blut spritzt dann an die Mauer.

Dieser schreckliche Film ist nur deshalb zu ertragen, weil Bresson mit den filmischen Mitteln äußerst sparsam umgeht. Er wendet seine Kunst des Aussparens an und zeigt das »Ganze im Fragment«, im Teil: das Brutale des Mords im Blut, das mit dem Wasserhahn weggespült wird; die Angst des Verfolgtwerdens durch den nervösen Fuß auf dem Gashebel und durch den Blick in den Rückspiegel; oder auch, wie in »Un condamné à mort s'est échappé« (»Ein zum Tode Verurteilter ist entflohen«)[9], durch das Spiel der Schlüssel, der Türen, der Riegel, der Gucklöcher, die das Eingeschlossensein andeuten. Das erste Bild des Films, noch vor dem Vorspann, zeigt, wie sich der Apparat, an dem man zu jeder Tages- und Nachtstunde Geld beziehen kann, brutal automatisch, anonymer als je schließt. Das letzte Bild aber zeigt eine offene Türe, die Yvon passieren läßt, der unter den Blicken Neugieriger von der Polizei abgeführt wird, gefesselt, gebunden, fortgerissen, aber vielleicht zum ersten Mal wirklich frei. Der Film wird so zu einer Ikone der Gemeinschaft der Heiligen und der Freiheit der Gnade.

Ohne daß seine Religion sich in Erläuterungen ergeht, ist Bresson Anhänger des christlichen Paradoxes: »Weil ich Realist bin, glaube ich an Gott und an die Mysterien.« Auf der Suche nach einem Sinn erkennt er intuitiv den Sinn als wahr, »den irgendwelche Dinge wegen ihrer neuen Zusammenhänge plötzlich im Ganzen annehmen«[10]. Das ist ein neues Verfahren, um die ohne offensichtliche Veränderung vor sich gehende Metamorphose, die Verklärung der Wirklichkeit auszudrücken, welche die Gnade in der Natur vornimmt: »Ohne daß sich etwas ändert, soll alles anders sein.« Auf dem Umweg über die Kinematographie, worin der Film zur Musik wird und wo die Form der Kern ist, ist Bresson der Pionier einer theologischen Ästhetik: Mühevoll, wie jeder echte Künstler, strebt er nach dem Sein und nach dem Wahren und versucht, seine Grammatik des Vertikalen zu schreiben.

Der Film ist ein Schauspiel. Der Film ist eine Industrie. Der Film ist eine Kunst. Wie jedes Schauspiel, soll er unterhalten, ergreifen, beeindrucken. Er kann ein unschuldi-

9 Dieser Film von 1956 erzählt die Flucht eines Gefangenen während des Krieges und trägt den Untertitel »Le vent souffle où il veut« (»Der Wind weht, wo er will«) (Joh 3,8).

10 Dieu, probablement, entretien avec Robert Bresson, in: Communio (franz. Ausg.) 3 (1978), S. 85 und 86.

ges Vergnügen für Kinder sein, aber auch unsere primitivsten Triebe entfesseln. Wie jede Industrie untersteht er dem Gesetz der wirtschaftlichen Zwänge und der korporativen oder staatlichen Kontrolle; er tritt in einen Kreislauf von Vermittlern ein und hängt zu einem großen Teil von einem Reklame- und Vertriebsbudget ab. Wie jede Kunst kann er zwischen dem Kitsch, dem Vulgären, der Anpassung an den Publikumsgeschmack einerseits und dem, was durch Schöpferkraft und durch seine Gestaltung ein wahres Kunstwerk ist, andererseits schwanken. Der Film ist einer der umfassendsten Künste, weil er die Photographie, das Theater (selbst wenn er sich dagegen wehrt), die Musik ... einbegreift. Er ist auch eine der aufwendigsten Künste wegen der für seine Produktion und seine Verbreitung benötigten Finanzen.

Vor allem aber spricht der Film vom Menschen und wendet sich an ihn. Er rührt an das Geistige, das unser Menschsein ausmacht, und weil ich frei, in aller Ruhe einen Film ansehe, kann ich darin das wiedererkennen, was ich aus Müdigkeit und Gewohnheit sonst um mich herum nicht wahrzunehmen vermag.

Gewiß gehört die Kunst dem schmerzlichen Bereich der Endlichkeit und unserer Begrenztheiten an[11]. Sie kann aber, wie alles andere, gerettet werden, denn alles wird neu (vgl. Apk 21,5). Könnte nicht die Filmkunst mich lehren, über alle noch so nützlichen, berechtigten und wichtigen menschlichen Wissenschaften hinauszusehen; könnte sie nicht, gleich einer Ikone, mir die geistliche Dimension, das Mysterium meines Daseins und des der anderen nahebringen und mir behilflich sein, in den Widersprüchen der Welt einen Sinn wahrzunehmen, so daß mir auch aus dem verdunkelten Kinosaal eine Erleuchtung über das wahre Leben käme?[12]

Was ist heute konservativ?

Versuch einer Begriffsbestimmung

Von Henning Ottmann

1. Eine Kurzgeschichte des Konservatismus könnte lauten: Erst war der Begriff vielfältig, dann wurde er widersprüchlich, schließlich ist er chaotisch geworden. Vielfältig war er im 19. Jahrhundert, widersprüchlich wurde er in der konservativen Revolution, chaotisch ist er heute. Schon das 19. Jahrhundert bot mindestens vier Formen des Konservatismus: den »freiheitlichen« eines Burke, den »romantischen« des Novalis und Adam Müller, den »Legitimismus« des de Bonald, de Maistre und Stahl sowie den Sozialkonservatismus der Bismarckzeit. Aber diese Vielfalt besaß

11 Couturier, a. a. O., S. 212-213: »Ich glaube gar nicht mehr, daß das Klima des Evangeliums für die Kunst günstig ist. Es ist allzurein. Ein echt und total ins Leben umgesetztes Christentum bedürfte ihrer nicht. Sie ist nur ein Zeichen unseres Elends, unserer unheilbaren Mattigkeit. Nur aus Schwäche, aus Armut haben wir Bilder nötig.«

12 Guy Bedouelle, Du spirituel dans le cinéma. Paris 1985, bes. S. 15-21, 43-46, 198-200.

zunächst noch Homogenität. Mannheim und Epstein, Valjavec und von Klemperer, Kafka und von der Gablentz, sie konnten diesen Konservatismus typologisch, morphologisch oder im Rückgriff auf seine Entstehungsgeschichte bestimmen.[1] Der Konservatismus wurde geboren als Antwort auf Französische Revolution, auf Aufklärung und bürgerliche Gesellschaft, und aus seinen antirevolutionären, antiaufklärerischen und antibürgerlichen Zügen war er definierbar, je nachdem , wie entschieden sie war, seine Kritik an Progressismus und Utopismus, an Rationalismus und Säkularisierung, an Demokratie und Egalität.

Die Einheit des Begriffs wurde zerstört, als die Jungkonservativen mit dem Altkonservatismus brachen. Die Konservativen der zwanziger Jahre sahen den ehemaligen Gegner des Konservatismus zum Verwechseln ähnlich. Sie waren so revolutionär und so utopistisch gesinnt wie diese, so antichristlich und so neuheidnisch, und sie ersetzten die Orientierung am Konkreten und Praktischen durch ein inhaltsleeres Pathos der Entschlossenheit. Rechts und Links gerieten heillos durcheinander. Konservativ war, wer sich im Paradox einrichten wollte, hieß dieses nun »deutscher« oder »preußischer« Sozialismus, »Nationalbolschewismus«, »anarchistischer« oder »revolutionärer« Konservatismus.[2]

Aus der Paradoxie ist heute Chaotik geworden, und eine erste tour d'horizon verrät, daß nicht alles, was heute konservativ heißt, auch konservativ sein kann. Da sind die einen, die Anhänger der »Nouvelle Droit« wie einige neue Nationalrevolutionäre in Deutschland, und sie wollen die konservative Revolution und ihre Antiliberalität wiederbeleben. Da sind die anderen, amerikanische und viele deutsche Neokonservative, und ihr Konservatismus ist vom Liberalismus manchmal nur mit Mühe zu unterscheiden. Da sind die technokratischen Konservativen, welche die technisch-industrielle Welt feiern wollen, und sie behaupten, Franz Josef Strauß voran, konservativ sein heiße, »an der Spitze des Fortschritts zu marschieren«. Aber da sind auch die anderen, die weder an der Spitze des Fortschritts noch im Rhythmus der technisch-industriellen Welt marschieren wollen und ökologische Konservative genannt worden sind. Und so ließe sich die Liste konservativer Quadraturen des Kreises verlängern.

Wer die Chaotik ordnen möchte, kann sich nicht darauf verlassen, daß Konservative Antidemokraten, Antiliberale und Gegner der Moderne sind. Greiffenhagen, Grebing, Fetscher, Habermas, Steinfels und andere Kritiker haben diesen Maßstab gewählt,[3] und man versteht auch, warum. Freiheitliche Konservative im Sinne Burkes waren in Deutschland stets in der Minderheit. Die konservative Revolution war

---

1 K. Mannheim, Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens (1927). Frankfurt a.M. 1984; K. Epstein, The Genesis of German Conservatism. Princeton 1966 (dt. 1973); F. Valjavec, Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1850. München 1951. K. v. Klemperer, Germany's New Conservatism. Its history and dilemma in the 20th century. Princeton 1957 (dt. 1961); G. A. Kafka, Konservatismus, in: Staatslexikon, Bd. 4. Freiburg ^{6}1959, Sp. 1237-1245.

2 A. Mohler, Die konservative Revolution in Deutschland. Ein Handbuch. Darmstadt ^{2}1972; K. Sontheimer, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. München 1978.

3 M. Greiffenhagen, Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland. München 1971; H. Grebing, Konservative gegen die Demokratie. Konservative Kritik an der Demokratie in der Bundesrepublik. Frankfurt 1971; I. Fetscher (Hrsg.), Neokonservative und »Neue Rechte«. Der

antiliberal und antidemokratisch, und ihre Wiederbelebungsversuche sind es auch. Aber man muß die Geschichte der Deutschen, die eine Historie des schwierigen Liberalismus war, nicht in den Rang eines universalen Konservatismuskriteriums erheben. Und die bei Kritikern so gern als Paradigma gewählte konservative Revolution, sie war doch wohl eher die konservative Form des »Harakiris« als die seiner Vollendung. Der neue Konservatismus, der sich nicht aus der Mottenkiste der konservativen Revolution kostümiert, steht der bürgerlichen Gesellschaft und der liberalen Demokratie nicht in unversöhnlicher Feindschaft gegenüber. Er ist vielmehr, in Deutschland wie in den Vereinigten Staaten, als ein neuer Liberalkonservatismus präsent, und dieser erlaubt es, die konservative Revolution, die alte wie die neue, rechts liegen zu lassen.

Der Konservatismus, so behaupten wir, hat beides zu meiden: die unversöhnliche Gegnerschaft zur Moderne wie die kritiklose Anerkennung derselben. Je mehr er sich der unversöhnlichen Gegnerschaft nähert, desto mehr gerät er in die Gefahr, sich in eine literarisch manchmal attraktive, politisch aber immer kompromißunfähige Kultur der Trauer zurückzuziehen; er will dann in Palästen wohnen, die längst schon verfallen sind (Kaltenbrunner). Je mehr er bedingungsloser Fürsprecher der Moderne wird, desto mehr verliert er die Fähigkeit, Kritiker der Kehrseiten des modernen Fortschritts zu sein. Ein lebensfähiger Konservatismus muß beides vereinen: Kritik und Apologie der Moderne. Diesem Ideal kommt der neue Konservatismus entgegen, wenn er es sich zur Aufgabe macht, jene Bedingungen der Möglichkeit moderner Freiheit zu bewahren, die diese aus sich selbst nicht garantieren kann. Und mit Hilfe dieses Maßstabs sollen im folgenden fünf Typen des neuen Konservatismus gemessen und vorgestellt werden.[4]

2. Viel beachtet und viel kritisiert wird heute jener Neokonservatismus, der der *antiwohlfahrtsstaatliche* genannt werden kann. Sozialdarwinismus in neuem Gewand soll er sein, Ideologie für jene Mittelschichten, die durch den Wohlfahrtsstaat nur verlieren können. Aber eine Soziologie dieses Neokonservatismus erklärt noch nicht die Probleme des Wohlfahrtsstaates von heute, und das Gemälde des Sozialdarwinismus gehört in die Schreckenskammer antikonservativer Polemik. Neokonservative in den Vereinigten Staaten, Bell, Kristol, Moynihan, Lipset, Glazer, unterscheiden sich von früheren Konservativen dadurch, daß sie Anhänger des »New Deal« sind, und sie sind von einigen »republicans« dadurch getrennt, daß sie den Wohlfahrtsstaat nicht prinzipiell in Frage stellen.[5] Bei Ernst Forsthoff wiederum, dem ersten Analytiker möglicher Kehrseiten der »Daseinsvorsorge«, ist zu lesen: der Staat der Industriegesellschaft habe nicht nur das physische Existenzminimum, sondern darüber hinaus das

---

Angriff auf Sozialstaat und liberale Demokratie in den Vereinigten Staaten, Westeuropa und der Bundesrepublik. München 1983; J. Habermas, Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik, in: Die neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt a.M. 1985, S. 30-50; P. Steinfels, The Neoconservatives. The men who are changing America's politics. New York 1979.

4 Die Typisierung ist angeregt durch M. Greiffenhagen, Neokonservatismus in der Bundesrepublik, in: ders. (Hrsg.), Der neue Konservatismus der siebziger Jahre. Reinbek 1974, S. 7-23.

5 Zum amerikanischen Neokonservatismus, neben Steinfels (vgl. Anm. 3), H. Rühle (Hrsg.), Der Neokonservatismus in den Vereinigten Staaten. St. Augustin 1982; J. Schissler (Hrsg.), Neokonservatismus in den USA. Eine Herausforderung. Opladen 1983.

zu gewähren, »was nach den technischen und finanziellen Möglichkeiten zur normalen Ausstattung des Daseins gehört«.[6]

Wo sind denn heute Konservative, die davon schwärmen, daß arm und reich die gleiche Freiheit besitzen, nachts unter den Brücken schlafen zu können? Sie existieren in der Einbildung der Konservatismusgegner allein. Was Neokonservative beunruhigt, ist vielmehr die Einsicht, daß der Sozial- und Wohlfahrtsstaat beides sein kann: Ermöglichung der Freiheit auf der einen, Gefährdung derselben auf der anderen Seite. So kann der Freiheit Gefahr drohen durch die Gleichheit, sei es, daß Chancengleichheit nicht nur eine der Startchancen, sondern auch eine der Resultate sein soll, sei es, daß der rechtsdogmatische Vorrang der Freiheits- und Abwehrrechte sozialen Verpflichtungsnormen und Teilhaberechten zum Opfer fällt. So kann der Freiheit Gefahr drohen durch einen alles und jedes reglementierenden interventionistischen Staat. Amerikanische Neokonservative sind Föderalisten, Regionalisten und Lokalisten, und vielleicht ist es sogar das Herzstück ihrer Politik, skeptisch zu sein gegenüber zentralstaatlicher Intervention.[7] Liberale haben sich in den USA in Konservative verwandelt, weil sie von den Verheißungen staatlicher Wohlfahrtspolitik bitter enttäuscht worden sind, von den Versprechungen der »Great Society« im besonderen. Und so setzen sie – ganz im Sinne dessen, was einmal Subsidiarität hieß – auf Kirchen und Gemeinden, Nachbarschaften und Stiftungen, auf den Geist der kleinen Gemeinschaften, die nun bürgernah und flexibel leisten sollen, was staatliche Wohlfahrtsprogramme mehr versprochen als gehalten haben.

Diese Liste möglicher Gefahren für die Freiheit wäre nicht vollständig, würde man die Kritik verschweigen, die Konservative an der Herrschaft der Intellektuellen und Sozialbetreuer geübt haben; letztere sind ja von Gehlen und Schelsky verdächtigt worden, eine Art Wohlfahrtsdiktatur errichten zu wollen. Das mag nach einer Sündenbocktheorie und einer Problempersonalisierung klingen. Aber das Problem zunehmender Abhängigkeit des einzelnen von Betreuung, Beplanung und Belehrung ist da, und es fordert die Entscheidung, ob Politik den selbständigen, eigenverantwortlichen Bürger oder das »wohlversorgte Haustier« (E. Gerstenmaier) zum Leitbild wählen soll. Das Wort »Betreuung« stammt, wohl nicht zufällig, aus dem »Wörterbuch des Unmenschen«, und es bezeichnet dort jene Art von Terror, für den der Betreute auch noch dankbar zu sein hat.

Neokonservativ ist eine Politik, welche die Möglichkeitsbedingungen der Freiheit bewahren will, die Sozial- und Wohlfahrtsstaaten auch zu gefährden vermögen. Dieser Sorge um die Bedingungen der Freiheit entspricht eine Sorge um den Staat; denn dieser kann nur bei enormen Kosten an Staatlichkeit versuchen, sich als Wohlfahrtsstaat zu legitimieren. Wohl kann er die Rolle des »säkularisierten Erlösers« spielen wollen, und, wie seit der Geburt des »sterblichen Gottes« üblich, versprechen, er werde Daseinsangst und Todesfurcht beschwichtigen; wohl kann er sich der Aufgabe irdischer Glücksproduktion widmen und Anwalt jener sozialeudaimonistischen

6 E. Forsthoff, Der Staat der Industriegesellschaft. Dargestellt am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland. München ^{2}1971, S. 77; zur »normalen Ausstattung des Daseins« in der Industriegesellschaft gehört demnach z. B. »der Fernseh-Empfang« (ebd.).

7 P. Lösche, Thesen zum amerikanischen Konservatismus, in: Beilage zum Parlament, B. 49 (1982), S. 37-45.

Ansprüche werden, die immer drängender nach Befriedigung rufen, seit die Säkularisierung dieses Leben zum einzigen und zum höchsten der Güter werden ließ. Was er dann nicht mehr kann, ist zu verhindern, daß aus dem Leviathan die »Milchkuh« wird (Gehlen). Sie ist, statt der üblichen Hoheitszeichen, nicht nur aus ästhetischen Gründen ungeeignet. Sie symbolisiert vielmehr auch die bittere Erkenntnis, daß Legitimitätserzeugung durch staatliche Barzahlung ein unsicheres Geschäft ist. Denn eine solche läßt den Staat existieren von Gnaden des Bruttosozialprodukts, der Inflationsrate und der Arbeitslosenzahl, und die Folge wird sein, daß ökonomische Krisen zu Staatskrisen tendieren. Sinkt das Bruttosozialprodukt, fehlt dem Staat jene Autorität, deren er gerade dann bedürfte; der Wohlfahrtsstaat beginnt einem kastrierten Kater zu gleichen: »Er nimmt an Umfang ständig zu – was ihm fehlt ist die Potenz« (R. Altmann). Dies ist um so bedauerlicher, als sich der Staat nicht damit bescheiden kann, die durchsetzungsfähigen, sprich organisations- und konfliktfähigen Interessen zum Futtertroge drängen zu lassen, es sei denn, er verabschiedet sich aus der Pflicht, Instanz des allgemeinen Wohls zu sein.

3. Deutsche Konservative haben sich über die Lage des Staates in Zeiten von Wohlfahrtsdemokratien zunächst hinweggetröstet, indem sie ihren Konservatismus *technokratisch* verstanden.[8] Sie haben von Technik und Wissenschaft erwartet, was der Sozialeudämonismus der Bürger und der zur Milchkuh gewordene Leviathan nicht mehr boten. Die technisch-industrielle Welt, so dachten Gehlen und Mohler, Schelsky und Forsthoff, sie würde ihre eigene Stabilität schon erzeugen. In einer Welt zunehmender Wissenschaftsvermittlung würde die Autorität des Staates auf der Sachkompetenz der Experten ruhen. Der Fachmann würde an die Stelle des Politikers treten, und der technische Staat würde stabil sein, weil er nicht von der Zustimmung der vielen Inkompetenten, sondern von der Fähigkeit der wenigen Fachleute getragen würde, zu tun, was die Sache erfordert. Nicht Mehrheiten, sondern Gründe würden entscheiden, die Stimmen wieder gewogen und nicht gezählt werden. Die normative Willensbildung könnte herabsinken zu einem »Hilfsmittel« für noch existierende »Unvollkommenheiten des ›technischen Staates‹«[9]. Im Prinzip jedoch müßte genügen, was »realistische« Demokratietheorien ansetzen: der turnusmäßige Wechsel der Eliten auf der einen, die gar nicht so unerfreuliche Apathie der Massen auf der anderen Seite. Das Zeitalter der Ideologien, so dachte man, gehe seinem Ende entgegen, und mit Hilfe der Technik würde man herrschen: »weil sie funktioniert und solange sie optimal funktioniert«[10].

---

8 Typische Äußerungen: A. Gehlen, Urmensch und Spätkultur. Frankfurt a.M. ^{3}1975; ders., Die Seele im technischen Zeitalter. Reinbek 1975; ders., Ende der Geschichte?, in: Einblicke. Frankfurt a.M. 1975, S. 115-135; E. Forsthoff (vgl. Anm. 6); A. Mohler, Der Konservative in der technischen Zivilisation, in: ders., Von rechts gesehen. Stuttgart 1974, S. 13-36; H. Schelsky, Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation (1961), in: ders., Auf der Suche nach Wirklichkeit. München 1979, S. 449-500. Berechtigte Kritik bei H. Lübbe, Zur politischen Theorie der Technokratie (1962), in: ders., Theorie und Entscheidung. Freiburg 1971, S. 32-54; P. Noack, Technischer Fortschritt als konservative Aufgabe? Zur Kritik des technokratischen Konservatismus, in: G.-K. Kaltenbrunner (Hrsg.), Die Herausforderung der Konservativen, München 1974, S. 66-83; J. Habermas, Technik und Wissenschaft als »Ideologie«. Frankfurt a.M. ^{2}1969.

9 H. Schelsky (vgl. Anm. 8), S. 469.

10 Ebd.

Um diesen technokratischen Konservatismus ist es heute still geworden, und das mit gutem Grund. Er ist ein Konservatismus der Illusionen gewesen: der Illusion vom Ende aller Politik, der Illusion vom Ende aller Ideologien, der Illusion von der Stabilität der technischen Welt. Die Politik blieb Politik, und sie wird es bleiben; denn die Technik sagt, wie etwas gemacht werden kann, nicht aber was oder warum es zu tun sei. Daran hat die unleugbare Spannung von Expertokratie und Parlamentarismus nichts geändert. Den Ideologien wurde die Totenglocke zu früh geläutet, sprangen sie doch, während der sechziger Jahre, allenthalben von ihren Bahren auf. Man hatte den so stabilen Grundkonsens der fünfziger Jahre mit einem säkularen Trend verwechselt. Und die Rede von der Stabilität der technischen Welt, sie hatte sowieso den Charakter einer Selbstüberredung. So sicher war man sich gar nicht, daß der Prometheus an der Kette der Sachrationalität lag und die Subjekte nur noch zu besorgen hatten, was sowieso geschah. Diese Überzeugung bedurfte der Stützung durch fragwürdige Hilfstheorien vom Ende der Geschichte und vom Ausgeschöpftsein aller kulturellen Möglichkeiten (Gehlen), sie bedurfte der Stützung durch eine Dämonisierung der Technik zum Selbstzweck (Freyer), Seinsgeschick (Heidegger) oder zur zweiten Natur des Menschen (E. Jünger). In Wahrheit war der technokratische Konservatismus ein forciert moderner, der die Balance zwischen Apologie und Kritik der Moderne verloren hatte, und er ist verstummt, seit die Grenzen des Wachstums und der Naturausbeutung demonstrierten, wie wenig stabil sie doch war, diese technische Welt.

4. Heute, wo ein Gespräch unter Bäumen politisch geworden ist, muß weniger von den Illusionen des technokratischen als von den Hoffnungen des *ökologischen* Konservatismus die Rede sein. Ökologischer Konservatismus – das ist keine contradictio in adiecto. Denn die Sorge um die Erhaltung der Natur ist historisch wie sachlich ein konservatives Thema. Wer es, wie Greiffenhagen als links ausgibt, weil Willy Brandt 1961 den blauen Himmel über der Ruhr versprach, der sollte sich einmal weiter zurückerinnern; denn dann wird er auf konservative Quellen ökologischer Sorge stoßen, auf Schellings Naturphilosophie und die Romantik, auf Adam Müller, Novalis, Ruskin, später auf Klages Jugendbewegung, Chesterton, »Renouveau Catholique« und Friedrich Georg Jünger.[11] Konservative waren um die Kehrseiten des technisch-industriellen Fortschritts bereits besorgt, als Linke noch gar nicht müde wurden, die Verheißungen der Emanzipation an progressive Naturausbeutung zu binden. Und wer heute bei Marx nachschlägt, um linke Ökologie begründen zu können, der wird erstaunlich vieles finden, eine Kritik kapitalistischer Verschwendung und den Appell zu einer haushälterischen Ökonomie, aber auch das, was den Marxismus-Leninismus bis heute so ökologieresistent macht, den ungebrochenen Glauben an den Prometheus und den technisch-industriellen Fortschritt, an die Vernutzbarkeit und die baconistisch-listige Unterwerfbarkeit der Natur.[12]

---

11 Dies stellt, einigermaßen pikiert, C. Amery fest, da nach offiziösem bundesrepublikanischem Sprachgebrauch Ökologie nur mit Basisdemokratie, Feminismus, Ökosozialismus etc. assoziiert werden darf. Deutscher Konservatismus und der faschistische Graben. Versuch einer zeitgeschichtlichen Bilanz, in: W. Schäfer (Hrsg.), Neue soziale Bewegungen: Konservativer Aufbruch in buntem Gewand? Frankfurt 1983, S. 11-20.

12 H. Ottmann, Der Begriff der Natur bei Marx. Überlegungen im Licht ökologischer Fragestellungen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 39 (1985), S. 215-228.

Ökologie ist ein konservatives Thema nicht nur historisch, sondern auch der Sache nach. Die Burkesche Idee von der Gemeinschaft der Toten, Lebenden und noch nicht Geborenen läßt sich hier wiederaufnehmen, und ein Kriterium der Naturbewahrung könnte lauten, daß die Naturverfügung der Lebenden immer dort vor Schranken steht, wo Eingriffe irreversibel sind oder Lebensrecht und Autonomie künftiger Generationen tangiert werden. Naturerhaltung fordert Orientierung an der Beweislastverteilungsregel der Ritterschule: Begründen muß, wer verändern, nicht, wer bewahren will. Die Sorgen der Ökologie erzwingen die Erneuerung konservativer Tugenden, der Selbstdisziplin, der Sparsamkeit, der Bescheidenheit,[13] und man wird sehen, ob sich in den Diskussionen um eine ökologische Ethik nicht sogar eine Erneuerung des Naturrechts anbahnt, eines Rechts von Natur, das vielleicht nicht nur Menschen, sondern auch Bäumen und Tieren zukommt. Die geschundene Natur ist heute der beredtste Zeuge für die Dialektik der Aufklärung, für das Umschlagen der ratio, die das ihr Fremde nicht anerkennen konnte, in Irrationalität, für das Umschlagen des Versuchs, Freiheit auf vernutzte Natur zu gründen, in das Schicksal neuer Naturwüchsigkeit. Und vielleicht muß man bis zur Geburt des neuzeitlichen Bildes vom Menschen, vom Schöpfer seiner Natur wie vom »maître et possesseur de la nature«, zurückgreifen, um das Potential ökologischer Erneuerung des Konservatismus verstehen zu können, den Abschied vom Herrn und Richter der Natur und die Rückkehr zu einem Bild vom Menschen, nach dem dieser selbst Teil der Natur ist.

Ökologischer Konservatismus – das muß allerdings zwei Fragen provozieren: erstens, warum so viele technokratische und heute auch amerikanische Neokonservative blind für ökologische Probleme sind; zweitens, warum ökologisch Besorgte in Deutschland manchmal so auftreten, als ob sie die ehemalige »Revolution von rechts« in einen »sozialistisch-anarchistischen Kontext« übersetzen wollten. Die Ökologieblindheit mancher Konservativer auf der einen, das Aussteigenwollen mancher ökologisch Besorgter auf der anderen Seite, das bezeichnet Scylla und Charybdis eines ökologischen Konservatismus von heute. Denn die Probleme der Ökologie sind da für jeden, der noch sehen und hören, riechen und schmecken kann; aber ihre Lösung wird nicht schon dadurch möglich sein, daß man sich den Mund wäßrig machen läßt vom Geschmack des Aussteigens aus einer unheilen Welt. Das Bedürfnis nach einer alternativen Kultur steht vor der Frage seiner Kompromißfähigkeit mit dem parlamentarischen System, ja auch mit der Welt von Technik und Industrie. Die Ökologie fordert ihre Mäßigung, zu Recht, das Überleben der Millionenmassen ihr Weiterbestehen, und aus diesem Konflikt kann ein ökologischer Konservatismus nur führen, wenn er sich nicht, wie ehemals die Romantik, in der Ästhetik einer um Fortschrittsverluste trauernden Kultur verliert.

5. Der Konservatismus ist stets *kulturkritisch* gewesen. Er ist heute jedoch nicht mehr jener Kulturpessimismus, der Kulturverfall sagt und Antidemokratismus meint. Vielmehr ist seine heutige Stärke, daß er auf Dilemmata der bürgerlichen Gesellschaft verweist. Denn diese entstehen in ihr, weil sie selbst jene Werte und Institutionen gefährdet, die sie allererst zu tragen vermögen.

So verstrickt sich, nach D. Bell, die Kultur der kapitalistischen Gesellschaft in ein

13 P.C. Mayer-Tasch, Konservativismus, in: ders., Aus dem Wörterbuch der Politischen Ökologie. München 1985. S. 73-81.

kulturelles Dilemma.[14] Denn sie entzieht jener protestantischen Ethik den Boden, welcher der Kapitalismus seinen Aufstieg und seine Legitimation mit verdankte. Die Gesellschaft fordert auch heute kapitalismusspezifische Rationalität; sie bedarf auch heute eines Ethos, dessen Tugenden Selbstdisziplin, Sparsamkeit, Fleiß und Fähigkeit zu aufgeschobener Gratifikation heißen; noch immer rechtfertigt sich diese Gesellschaft durch Arbeit und Leistung. Die Kultur dagegen – für Bell sichtbar in der modernistischen Kunst – gefällt sich in der Denunziation bürgerlicher Werte: Ausleben der Spontaneität und Auflösung emanzipationsbehindernder Sitten, unmittelbare Gratifikation und immer wieder Hedonismus – das ist es, was sie verkündet, und der Hedonismus ist nicht nur das Credo der Kultur, sondern, seit dem Beginn der Massenproduktion, auch das des kapitalistischen Marktes geworden. Aber der Hedonismus – anders als Arbeit und Leistung – bietet ein Kriterium gerechter Ordnung nicht mehr. »Two cheers«, zwei, aber nicht drei Hurras bringen Neokonservative auf den Kapitalismus aus.[15] Sie rufen zweimal hurra, weil er das effektivste und das freiheitlichste System der Güterproduktion ist. Das dritte Hurra bleibt ihnen in der Kehle stecken, weil diese Gesellschaft den Maßstab ihrer Gerechtigkeit nicht mehr erkennen läßt.

Dem kulturellen Dilemma des Kapitalismus kann ein Dilemma seiner Institutionen an die Seite gestellt werden. Wer von Werten redet, kann von Strukturen nicht schweigen, und die vielzitierte Unterscheidung von Wert- und Strukturkonservatismus (E. Eppler) krankt daran zu trennen, was notwendig zusammengehört. Institutionendilemma, das heißt, die bürgerliche Gesellschaft nimmt den Institutionen, was ihre Entlastungsfähigkeit wie ihre den Menschen von der Natur zur Kultur steigernde Kraft ausmacht: ihren Eigenwert wie ihre Eigenwürde.[16] Man muß nicht Gehlens extremen Antisubjektivismus unterschreiben, um da ein Dilemma sehen zu können. Es genügt anzuerkennen, daß Institutionen ihre segensreichen Entlastungen vom Druck der Ausgangslage, vom ständigen Kampf um Statusfragen, von stets neuem affektivem Engagement, daß sie ihr automatisches Schonverständigtsein wie ihre wohltätige Fraglosigkeit ihrer Eigenwertigkeit verdanken, die erst sekundär zweckmäßig wird. In der bürgerlichen Gesellschaft aber sollen Institutionen primär zweckmäßig sein. Sie werden rechtfertigungspflichtig nach Maßgabe ihres Nutzens, ihrer Zweckrationalität und Funktionalität, nach dem Wert, den sie für die Befriedigung des masseneudämonistischen Ethos besitzen, das seit der Aufklärung Kennzeichen der Epoche ist. Was die Kultur heute prägt, läßt sich dann verstehen als Kehrseite eines Institutionenzerfalls, die erhöhte Reizbarkeit und zunehmende Angstentwicklung, die Rache am Ideal und die Reprimitivisierung, der Überdruß und die nach außen verlegte Atemnot, der Anspruch, alles noch so Subjektive habe Öffentlichkeitswert. Konservativ dagegen ist

14 D. Bell, The Cultural Contradictions in Capitalism. New York 1976; ders., The Winding Passage. Cambridge 1980.

15 I. Kristol, Two Cheers for Capitalism. New York 1978.

16 Dazu A. Gehlen (vgl. Anm. 8). Das Problem einer fundamentalen Konkurrenz zwischen Ansprüchen der modernen Subjektivität und dem Ethos der Institutionen besteht, auch wenn man, anders als Gehlen, zwischen Subjektivismus und legitimen Rechten des modernen Subjekts unterscheidet. Hegels Sittlichkeitslehre mit ihren frühen »Tragödien« und späteren Versöhnungen von Subjektivität und Sittlichkeit gibt Zeugnis davon.

die Erinnerung an das Ethos des Institutionendienstes, wie immer unzeitgemäß dies im Licht kapitalistischer Rationalität auch erscheint.

6. Als letzter Typus des Konservatismus sei ein *christlicher* vorgestellt, auch wenn das verwundern mag. Zweifelsohne halten viele Neokonservative von Kaltenbrunner bis Topitsch traditionell theologische Begründungen des Konservatismus für überholt. Die Befreiungstheologie ist dabei, das ehemalige Bündnis von »Thron und Altar« durch das von »Maschinengewehr und Kruzifix« abzulösen (Kaltenbrunner). Aber erstens gibt es sie ja, die christlichen Konservativen von Kühnelt-Leddhin bis zu Roegele, von Böckenförde bis zu H. Kuhn, und zweitens lassen sich schlagende Gründe nennen, warum man auch heute sagen darf: anima christiana naturaliter conservativa est.

So ergibt sich die Verwandtschaft des Konservatismus mit dem Christentum bereits aus dem Kernstück des Glaubens, daß die Erlösung in Christus bereits geschehen ist. Christentum wie Konservatismus kennen eine Zukunft ohne Herkunft nicht, und sie sind in ihrer Gegnerschaft gegen futuristische Philosophien der Geschichte vereint. Zweitens harmonieren Christentum und Konservatismus in der Form ihrer Politikbegründung. Seit Augustinus Politik aus der Unvollkommenheit des Menschen, seiner Belastung mit der Erbsünde, begründet hat, läßt sich die christlich-konservative Maxime formulieren, nach der Politik nicht die Maximierung künftiger Vollkommenheiten, sondern die Minimierung erwartbarer Übel zu sein hat. »Bevor man die Welt verändert«, heißt es bei Claudel, »wäre es vielleicht doch wichtiger, sie nicht zugrunde zu richten.« Und schließlich muß dem Konservatismus willkommen sein, daß die Religion Politikentlastung und Politikstützung zu sein vermag. Sie kann Politikentlastung sein, weil sie letzte Fragen letzte Fragen sein läßt und so verhindert, daß Todesfurcht und Daseinssicherheit, der Himmel auf Erden und das Glück hier und heute zu politischen Fragen gemacht werden müssen. Sie kann Politikstützung sein, wenn sie dem säkularisierten, weltanschaulich neutralen Staat indirekt zur Hilfe eilt. Denn dieser weltanschaulich neutrale Staat bedarf eines Ethos seiner Bürger, das ihn trägt, und doch ist er als freiheitlicher Staat nicht in der Lage, dieses mit Mitteln des Rechtszwanges oder irgendeines autoritativen Gebotes durchsetzen zu können. So darf man mit Böckenförde vermuten, daß auch der Staat heute »von Voraussetzungen (lebt), die er selbst nicht garantieren kann«,[17] und das heißt von religiösen wie ethischen Erbbeständen vorbürgerlicher Gesellschaftsformen. Denn sie verhindern, daß diese Gesellschaft allein die des bourgeois, des egoistischen Privatbürgers, wird.

7. Der Konservatismus ist heute notwendig, weil er Verluste auszugleichen hat, die der Fortschritt der Wohlfahrtspolitik an Freiheit und Staatlichkeit, der Fortschritt der technisch-industriellen Welt an der Natur und der Fortschritt der bürgerlichen Kultur an Werten und Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft selbst kostet. Wenn die Nostalgie heute bereits Nierentische zu museumsreifen Objekten werden läßt, dann scheint das Problem der Gesellschaft weniger die Verkrustung ihrer Traditionen als die Beschleunigung ihrer Traditionsauflösungen zu sein, die nach konservativen Kompensationen rufen. Es ist konservativ, der »bleiben zu wollen, der man ist«

17 E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Frankfurt a.M. 1976, S. 60.

(Fetscher). Ob der Konservatismus diesem Bedürfnis Geltung verschaffen kann, ist auch nach mancherorts vollzogenen »Wenden« und konservativen Regierungen in den USA, England oder Deutschland eine offene Frage. Sie ist zu ernst, als daß man ihre Lösung von bloßer Regierungs- oder der Parteipolitik erwarten könnte. Der Konservatismus ist, entgegen dem weitverbreiteten Vorurteil, nie theorielos gewesen, und seine heutige Theorie ist eine der Moderne selbst. Die Theorie ist da. Und als Philosophie der ewig Gestrigen oder der Verteidiger bornierter Interessen läßt sich der neue Konservatismus nicht abtun. Eher schon ist er Sache jener, von denen Gentz einmal schrieb: »neben der großen Zahl derer, die für das Neue arbeiten, (muß es notwendig) auch eine kleinere geben, die mit Maß und Ziel das Alte zu behaupten . . . sucht«. Denn dazu genügt es zu wissen, daß es manchmal das Bessere ist.

Zeitige Aufklärung über Hitler

Das mutige Wirken Dietrich von Hildebrands in Österreich 1933-38 Erinnerungen und Zeugnisse

Von Paul Stöcklein

*Zur Einführung: Über die Persönlichkeit Hildebrands**

1929: Ich saß, zwanzigjährig, im Kolleg des Philosophen Dietrich von Hildebrand. Natürlich saß ich vorne; wir studierten, amüsierbar wie wir waren, die Gesichter und Tonfälle der Professoren ebenso wie ihre Ausführungen. Matthias Claudius: »Wenn dich jemand will Weisheit lehren, da siehe in sein Angesicht! Dünket er sich noch ..., laß ihn!« Also mußten wir vorne sitzen. Wir wollten dahinterschauen. Noch heute kann ich viele jener Lehrer nachmachen, weil wir sie uns so genau angeschaut haben. Damals hatte die moderne Isolierung, dieses Verstummen und Vereinsamen des einzelnen noch nicht Platz gegriffen. – Wie kam ich gerade in diesen Hörsaal?

Die Weltwirtschaftskrise hatte begonnen, und meine Eltern sagten zu mir: »Wenn du kein gutes Staatsexamen machst, mußt du verhungern.« Sobald ich weit genug weg war, nämlich in München, tat ich etwas ganz anderes. Ich hörte herum: da und dort in

* Lebensdaten: Geboren 1889 in Florenz, gestorben 1977 bei New York. Sohn des Bildhauers Adolf von Hildebrand. Schüler Husserls. Freundschaft mit Scheler und Reinach, den er als seinen eigentlichen Lehrer betrachtet hat. 1914 Konversion. An der Münchner Universität 1919-33 als Dozent und Professor. Dann viele Stationen des Exils. Endpunkt: Fordham University, New York. – Seine philosophischen Hauptwerke liegen heute als Gesammelte Werke in 10 Bänden vor. Nicht darin enthalten sind z. B. jene Schriften, mit denen er direkter in das Tagesgeschehen oder in die Kämpfe des geistigen Lebens eingriff (so »Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes«, 1968). Eine bestimmte Gruppe daraus möchte ich hier vorstellen, nämlich die politisch-weltanschauungskritischen Schriften seiner österreichischen Jahre. – Helmut Kuhn schrieb 1977 in dieser Zeitschrift einen würdigenden Nachruf. Das vorliegende kleine Einführungskapitel zur »Persönlichkeit«, das meine Erinnerungen 1929-1932 enthält, ist identisch mit dem Nachruf, den ich 1978 in den »Neuen deutschen Heften« veröffentlicht habe.

Vorlesungen und Praktika schnuppernd; viel in Fächern, die ich gar nicht studierte, z. B. in Philosophie. Offenbar war ich auf der Suche nach Persönlichkeiten. Zukunft? »Alles halb so schlimm«, das war so ein Wort damals, eine Stimmung in der Jugend, eine Parole, nett und gefährlich, und zwar besonders politisch gefährlich, wie sich später zeigen sollte. Eines Tages geriet ich ins Kolleg eines Nicht-Ordinarius namens Dietrich von Hildebrand, eines Philosophen, von dem ich nicht einmal wußte, daß er der Sohn des Bildhauers war, dessen Brunnen München schmückten.

Hier ist nicht der Platz, um von Philosophie zu sprechen. In der Philosophie sind beliebte »knappe, klare Inhaltsangaben« allemal unmöglich. Ich werde mich an das Erzählbare halten und aus jener Vorlesung zunächst einiges berichten.

Der Vierzigjährige hinterm Rednerpult sprach frei, aber sachlich-streng. Doch die schnellen, wohlgelaunten Blicke schienen alles zu sehen. Wenn zu spät kommende Bekannte den Hörsaal betraten, begrüßte er sie mit einem sekundenschnellen, überaus freundlichen Nicken; es war spontan, und doch blieb der Redefluß unverändert. Der Vortragende, ohne sich anzustrengen oder wichtig zu nehmen, schien im Reden selbst Gedanken zu fassen; man sah sie entstehen, indem man sie hörte. Manchmal gab's schwerfällige Philosophieterminologie, doch immer waltete Natürlichkeit, ja Temperament, wie es schon in der frischen Sprachmelodie zum Ausdruck kam. Wenn er Zarteres oder Tieferes, vielleicht Ehrfurchtgebietendes, berührte, wurde seine Stimme unwillkürlich etwas zögernder, etwas leiser. Diskretion und Respekt schienen ihm zur zweiten Natur geworden. Das machte auf mich einen großen Eindruck. Vielleicht auch deshalb war mein Eindruck stark, weil dieses so unmittelbare Sprechen ein Glück zu verraten schien: Er war glücklich und dankbar, daß es die großen Dinge, die ehrfurchtgebietenden, gab. Das Glück schien durch sein Sprechen spürbar hindurchzudringen. Selbsttäuschungsfrei schien dieses Glück, das wurde mir immer klarer; ich hatte gar nicht gewußt, wie glücklich ein Mensch sein kann. War ein Hauch von Unzeitgemäßheit, von »Naivität« zu spüren? (Naivität im älteren Wortsinn.) Vielleicht. Aber ganz sicher zu spüren war die wohltuende Aufrichtigkeit des Sprechenden.

Nachdem ich in den folgenden Wochen mit ihm bekannt geworden war, lud er mich einmal ein, ihn nach der nachmittäglichen Übung heimzubegleiten. Es war Frühsommer, der Weg führte quer durch den Englischen Garten hinüber zu seinem Vaterhaus. Natürlich war Philosophisches Gesprächsthema; man sprach über manche philosophische Äußerung, die in der Sitzung gefallen war. Er sprach warm-persönlich; er sah die Individualitäten gleichsam vor sich. Und so machte er die Mienen und Stimmen liebevoll nach, mit fast übermütigem mimischem Können. Und was dann das Überraschendste war: Auch während des intensiven Gesprächs nahm er offenbar alle Vorgänge ringsum wahr, sie manchmal blitzschnell kommentierend (er grüßte übrigens begegnende Hörer unwillkürlich stets als erster) – er unterbrach sogar einmal den philosophischen Redefluß, als ein Blütenduft von entfernten Büschen herüberwehte, zum Mitgenießen auffordernd: »Riechen Sie doch!« –

»Ich verstehe«, so glaube ich jetzt von Historikerseite zu hören, »es war eben ein Kreis, gruppiert um eine starke Persönlichkeit! Etwas damals Häufiges«. Das wäre wahr, aber höchst unvollständig. Gewiß, es gab Schwärmer und »Verehrerinnen«; gewiß, solche waren überhaupt häufiger in jenen Tagen als heute (wo dies Phänomen aus dem Hörsaal in die Gruppe gewandert und stärker kaschiert ist). Aber Dietrich

von Hildebrand hatte Selbstironie, und er dachte über »Kreise« und überhaupt Gemeinschaften ganz anders als die offenbar allzu geborgenheitsbedürftigen Durchschnittsbürger von damals. Er traf rücksichtslose Unterscheidungen; mit »Trennschärfe«, wie man heute sagen würde, zog er die Grenzlinien zwischen erlaubter und verbotener Hingabe an Gemeinschaften (oder Autoritäten), die Grenzlinie zwischen klarem, verantwortetem Teilnehmen und jenem Nachgeben, das nicht ohne Selbstentmündigungshang ist, handele es sich nun um Gemeinschaften wie »Kreis« oder Nation usw. Er schied streng jegliche Schwärmerei für einen Menschen von der Verehrung für ihn; er tat dies alles ausführlich, rational-diskursiv. Hier ist nur Raum für ein erzählbares Beispiel. Er hatte in seinem Kolleg einen Vorgang beobachtet, den er später in eine kleine wortlos-mimische Szene umgesetzt hat, die er dann manchmal, im kleinen Kreis, zum besten gab. Der Inhalt: Eine »Verehrerin« kämpft im Kolleg mit dem Schlaf. Das töricht-glückliche Einschlürfen von Philosophie geht allmählich in glücklichen Schlummer über, das schwärmerische Aufblicken kämpft, in immer komischeren Schüben, gegen den einladenden Schlaf – dem sie endlich anheimfällt. Was für ein Thema! Steckt nicht etwas Blindes, etwas Schlummerbereites in jeder schwärmerischen, überhaupt in jeder sorglos unkritischen Verehrung! Was für ein Thema in jenen Jahren! In jenen Zeiten schläfrig-fahrlässiger Emotionalisierbarkeit. Schon nahte jenes, ach von vielen treuherzig unterscheidungsblind verharmloste »Reich«, vor dem er, hellblickend, unermüdlich warnte, und das ihn dann, den vir vere Christianus, folgerichtig sofort verstieß. Soviel ich weiß, wurde keiner seiner Schüler ein Nazi.

Was mir als besonders charakteristisch in Erinnerung geblieben ist: die impulsive »brüderliche Herzlichkeit auch dem kleinsten Studenten gegenüber«, mit eben diesen Worten hat es, Jahrzehnte später, Johannes Heitzmann in seinen – ungedruckten – »Erinnerungen« ausgesprochen (Heitzmann: der Freund Eugen Gottlob Winklers), der übrigens kein Schüler Hildebrands gewesen, sondern ihm anderweitig begegnet ist. Gewiß, diese Impulsivität hatte auch ihre Schattenseiten – davon wird noch die Rede sein – hier will ich mit einem Geschehnis schließen, das in seine letzten Lebensmonate fällt (1976/77). Er war in ein New Yorker Hospital eingeliefert worden; im Bett neben dem seinen entdeckt er einen schmächtigen Italiener. Er singt ihm sofort eine populäre Arie italienisch piano vor, um ihn zu trösten.

Als mir dies jüngst von Freundesseite erzählt wurde, kam mir alsbald das Kontrasterlebnis in den Sinn: die innere Isolierung vieler Hörer heute, der Hauch der Vereinsamung, der kühl durch unsere Hörsäle weht. – Es gibt immer viele Ursachen. Aber man darf sagen: Es wäre doch manches anders gekommen, wenn es mehr solche Professoren gegeben hätte.

I. Die überraschende Entscheidung für Österreich

1933 emigrierte er; er floh verhältnismäßig schnell, denn er stand auf der »schwarzen Liste«. Ziemlich mittellos, wie er nun war, schlüpfte er für die nächsten Monate bei einer seiner Schwestern unter: in Florenz, im ehemaligen Vaterhaus, wo er übrigens schon seine Jugend verbracht hatte. Im August 1933 entschied er sich für sein Emigrationsland; er wählte Österreich.

Eine überraschende Entscheidung. Niemand hatte ihn eingeladen, es winkte

keinerlei Stellung in dem armen, unruhigen Land, am wenigsten an den »großdeutsch« gestimmten Universitäten. Gewiß, er kannte und liebte die österreichische Art und Lebensweise, er hatte sogar längere Zeit, fast ein Jahr, dort gelebt – aber das war vor dem Ersten Weltkrieg gewesen – er liebte das Beschwingtere, auch das Entspanntere, Verbindlichere, Nachgiebigere, wenn es nur nicht entartete zu dem bekannten »Da kann man halt nix mach'n«. (»Na ja, Sie sind noch a Idealist«, so heißt's dann, wenn man anderer Ansicht ist.) Darüber hat er ebensooft gespottet wie über das preußische »Machen wir!«, das so genau konträr ist. Beides hat ihm in seinem Leben viel zu schaffen gemacht; auch auf diesen Seiten wird es vorkommen. Aber die Entscheidung für Österreich, sie war schon aus einem einfachen Grund eine große Überraschung.

Österreich war eigentlich kein Emigrationsland – und wer an Zuckmayer, Mehring oder Klemperer denken sollte, denkt an Ausnahmen, an Sonderfälle. Für Hildebrand wurde eine Entwicklung in der Politik ausschlaggebend: Österreichs Kanzler Dollfuß profilierte sich im Lauf dieses Jahres 1933 immer deutlicher, das heißt: Auf der ganzen weiten Welt gab es außer Dollfuß keinen Staatsmann, der den Nationalsozialismus bekämpft, der ihn auch nur konsequent abgelehnt hätte; Dollfuß aber durchschaute ihn als eine ausbreitungswütige, das zerrüttete Österreich unterwandernde, ja ganz Europa bedrohende »geistige Pest«. Das sind zwar nicht Dollfuß' Ausdrücke, es sind aber Dollfuß' Anschauungen, wie sie Hildebrand in seiner offiziösen, Ende 1933 gegründeten Wochenschrift, gewissermaßen an Stelle des diplomatiepflichtigen Kanzlers, formuliert hat. Denn Hildebrand hatte – und dies war die Absicht von Anfang an gewesen – mit Dollfuß' Hilfe eine intellektuelle Wochenzeitschrift gegründet (heute würde man sagen, ein politisch-kulturelles Magazin), gefüllt mit Abhandlungen, Aufsätzen, Glossen, Informationen, die der geistigen Klärung und damit auch dem Kampf gegen die braune Weltanschauung in allen ihren Formen dienen sollte.

Er wollte Dollfuß helfen. Aber es war ein tollkühner Entschluß, trotz Dollfuß' Subventionen. Österreichs Zeitungs- und Zeitschriftenmarkt war gesättigt, ja übersättigt trotz der Armut des Landes; da war keine Marktlücke, da war nur eine Geisteslücke. Wenn ich sage, daß in Hildebrands Wochenschrift später Walter Mehring, Victor E. Frankl, Ernst Krenek, Egon Wellesz und vor allem Joseph Roth und natürlich auch fervent katholische Autoren geschrieben haben, wird deutlich, worin die Geisteslücke bestand. In dieser Zeitschrift schrieb zum Beispiel, als Karl Kraus gestorben war, Krenek einen wunderbaren Nachruf, in dem er auch dessen Eintreten für den umlängst ermordeten Kanzler Dollfuß betonte. Der Titel, auf dem die Regierung bestand, war nicht der glücklichste: »Der christliche Ständestaat«. Denn in diesem »Magazin« war kaum von Verfassungsproblemen die Rede. Es fanden sich, neben den Glossen, besondere philosophische und geschichtliche Abhandlungen. Fast in jeder Nummer schrieb Hildebrand selbst in den ersten Jahrgängen. Liest man z. B. seine Ende 1933 publizierten Aufsätze, wird man feststellen, daß sie beispiellos sind. Klarer und schärfer dürfte damals kaum irgendwo auf der Welt die braune Weltanschauung bloßgestellt worden sein.

Das war übrigens höchst gefährlich. Es gab schon im Sommer des Jahres 1933 das Beispiel des in Marienbad gemeuchelten Theodor Lessing, der zu den Bekannten eines Schülers Hildebrands, Balduin Schwarz, zählte. Man kannte also das Risiko, man kannte es aus der Nähe.

Die Gründung, um darauf zurückzukommen, war wagemutig; Hildebrand verstand

nichts vom publizistischen Handwerk und brachte dafür nur seinen jungen Freund und entfernten Verwandten Klaus Dohrn aus Deutschland mit. Man mußte sich fragen: Wie werden die Wiener, selbstüberzeugt wie sie sind, das Werk der beiden Hergereisten, dieser aus dem jetzt aufblühenden »Reich« Geflohenen, humoristisch raunzend begrüßen? Ich übergebe die Einzelheiten, Hildebrand beschreibt sie in seinen »Erinnerungen«.[1] Kurz und gut, das Werk gelang: Vom Dezember 1933 bis zum »Anschluß« liegen die Jahrgänge der Zeitschrift vor, welche jedenfalls 1933 und 1934 eine gewisse Wirkung auf führende Kreise ausgeübt, wenn auch nie eine größere Verbreitung gefunden hat.

Hildebrands und seiner Familie wirtschaftliche Existenz war damit nur notdürftig gesichert; manchmal half Dollfuß persönlich. Von einer Professur als Existenzgrundlage konnte in Wien zunächst keine Rede sein; die Philosophische Fakultät war zu neunzig Prozent großdeutsch gesinnt und Emigranten abgeneigt. Wäre Hildebrand nach Nord- oder Südamerika gegangen, er wäre über kurz oder lang an einer Universität untergekommen. Er war nahezu polyglott, sein Name hatte einen guten Klang, jedenfalls in der katholischen Welt. In Wien erschloß sich ihm erst Jahre später eine akademische Möglichkeit und nur mittels Oktroi der Regierung; er trat 1935 ein Extraordinariat an, das übrigens matt bezahlt und mit schwachen »Befugnissen« ausgestattet war. Die größte Sorge lag natürlich darin: Wie lange würde Österreich noch «halten«? Das arme, im Nachbeben bürgerkriegsähnlicher Unruhe liegende und schon wieder von Anschlägen geschüttelte, in manchen Teilen unterwanderte Land, an dessen Westgrenze sich der begierige Wolfsrachen öffnete, stand in tragischer Isolierung auf der Welt, es hatte keinen Freund außer Mussolini, und den hatte es nur für eine kurze Weile. Sinnbetörung hatte viele Österreicher ergriffen, die den Wolf umarmen wollten. Begreiflich, daß in jenen Jahren die Emigranten das Land eher mieden, zumal nachdem Dollfuß, der gewiß Hoffnung, ja große Hoffnung geboten hatte (allen Fehlgriffen zum Trotz), zielsicher ausgeschaltet, das heißt durch National-

1 Durch die Liebenswürdigkeit von Frau Professor Alice von Hildebrand, der Witwe meines Lehrers, sind mir diejenigen Teile des Nachlasses, die mein Thema berühren, zugänglich geworden. Das sind vor allem die »Erinnerungen«. Darin wiederum ist es besonders der lange Bericht, den Hildebrand, fast drei Jahrzehnte später, über seine österreichischen Jahre geschrieben hat. Dieser Bericht (es ist beabsichtigt, ihn in nächster Zeit herauszugeben) reicht bis zum Herbst 37; dann bricht das ganze Manuskript ab. Meinen Schwerpunkt bilden die Jahre 35 und 36. So war mir das Manuskript besonders willkommen; von seiner Reichhaltigkeit und Farbigkeit zeugen die Zitate, die dem Leser auf diesen Seiten begegnen werden. Lebhafter Dank gilt auch verschiedenen Forschern. Allen voran Rudolf Ebneth. Sein umfangreiches Werk »Die österreichische Wochenschrift ›Der christliche Ständestaat‹. Deutsche Emigration in Österreich 1933 bis 1938«, Mainz 1976, ist grundlegend und im einzelnen äußerst findig; es wird übrigens durch die »Erinnerungen«, die ihm noch nicht zugänglich waren, nur bestätigt. Mit Dankbarkeit ist auch Gottfried-Karl Kindermanns Vorstoß »Hitlers Niederlage in Österreich« zu nennen, Hamburg 1984, ein Buch, das m. E. zum erstenmal wirklich genau die Folgen des Kanzlermordes von 1934 zeigt und dadurch grundlegend für das Verständnis jener Jahre wird. Zwei an der Universität Graz wirkende Forscher habe ich noch dankbar zu nennen, die, fern allen wissenschaftlichen Moden, in vielen, meist kleineren Arbeiten zur Erhellung der dreißiger Jahre wohl mehr beigetragen haben als großlinige Darstellungen; es sind Maximilian Liebmann und Dieter A. Binder. Was mir sonst noch an Forschungen wertvoll wurde, kann ich hier ebensowenig nennen wie die Autobiographien, die ich gelesen, oder die Zeitzeugengespräche, die ich geführt habe. Von den Gesprächspartnern möchte ich aber meinen verehrten Freund Milan Dubrovic nicht unerwähnt lassen.

sozialisten ermordet worden war. Der unter Schuschnigg auf glitschigem Boden, auf ziemlich abschüssigem Terrain fahrende Staatskarren kam der Talsohle Jahr um Jahr näher, der Talsohle des »Anschlusses«. 1937 war es wohl nur noch eine Frage der Zeit – zumal sich Hitler damals dem Höhepunkt seines Ansehens in der Welt näherte. Wer in Hildebrands Zeitschrift schrieb, mußte sich sagen, daß er nächstens dafür würde verhaftet werden, nächstens: nach dem Anschluß – es sei denn er würde fliehen.

Ich habe vorgegriffen. Gewisse Ahnungen waren schon im Sommer 1933 lebendig, als sich Hildebrand für Österreich entschied. Es fällt mir dabei ein, wie er mir einmal, Jahrzehnte später – er hatte gerade aus den Jahren 1933 bis 38 erzählt – plötzlich freundlich-feierlich einen Vers, skandierend, sprach, den großartigen Vers, den Cato Uticensis vor seinem Tod von eigener Hand verfaßt haben soll: Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni. Die Sache des Siegers, sie ist es, die den Göttern wohlgefallen hat; die verlorene Sache, sie ist es, die dem Cato wohlgefallen hat.

Ich finde eine Erläuterung, eine Parallele zu diesem Rückblick, wenn ich in dem Manuskript eines späten Vortrags – er hielt ihn um 1970 – einen Satz über Österreich aufschlage. In diesem (unveröffentlichten) Manuskript, dessen Titel lautet: »Konservativ – progressiv: eine falsche Alternative« kommt er an einer Stelle darauf zu sprechen, wie selbstverständlich die Leute nach dem Trend spähen, wie unwillkürlich sie dem herrschenden Zeitgeist und dem, was »im Kommen ist«, sich anschmiegen, er spricht von dem Sog dessen, was »in der Luft liegt« und ganz einfach »lebendig« ist. In den dreißiger Jahren sagte man übrigens feinsinnig: »Man muß die Zeichen der Zeit sehen.« Und es gibt eben Zeiten, da lächeln die »Götter« dem Irrtum zu und legen einen so grauen Schleier auf die Wahrheit, als sei sie längst gestorben. Hildebrand betont, daß »wahre ebenso wie falsche Ideen sehr lebendig« sein können. Es heißt dann:

»Wenn etwas falsch ist, *sollte* es nie lebendig sein... Der heutige Kult des ›Lebendigen‹, der Kult des ›in der Luft Liegenden‹ erinnert mich an das, was ich in meinem erbitterten Kampf gegen den Nazismus von 1933 bis 1938 in Österreich erlebte. Man sagte mir: ›Wie können Sie gegen den Rhythmus der Geschichte ankämpfen? ... Sie schaden sich dabei nur persönlich und richten doch nichts aus. Gottes Wille offenbart sich in der Geschichte.‹«

Manchmal sind es sogar Häupter – nicht Köpfe – der Kirche gewesen, die solcherart zu ihm gesprochen haben. Dieser trivial-hegelianische »Rhythmus der Geschichte«, er war doch nur die philosophisch verkleidete alte tatenscheue Weisheit gewesen: »Da kann man nix mach'n«.

Ich will zunächst persönliche Erlebnisse wiedergeben. Ich habe Hildebrand natürlich besucht, aber erst 1936. Vorher konnte man wegen Hitlers Tausendmarksperre nicht einreisen. In der zweiten Hälfte des Kapitels gebe ich neuere Dokumente zu Hildebrands Wiener Jahren. Das darauf folgende Kapitel gilt Hildebrands Schrifttum.

II. In Wien

Bevor ich abreiste, trennte ich das Firmenschild »Loden-Frey-München« vorsorglich aus meinem Mantel und versorgte mich, dank Hildebrands Verwandten, die im Lande geblieben waren, mit den notwendigen Informationen. Ich erfuhr, daß an seiner Wohnung kein Namensschild angebracht war und daß, wie ich es schon ahnte, in Wien

es manchenorts Spitzel gab, die sich anschmeichelten und allerhand ins »Reich« hinüber meldeten.

Als ich in seiner Wohnung eintraf, war er gerade vom Vormittagskolleg heimgekommen; er pflegte dann zu erzählen, was so alles am Vormittag geschehen war. Nachdem wir uns begrüßt und die dringlichsten Nachrichten ausgetauscht hatten, berichtete er aus der eben gehaltenen Kollegstunde; es war eine Situation, an die ich mich gut erinnere:

Seine Frau saß bei uns, Gretchen, so hieß sie, und hinter der etwas abseits stehenden Schreibmaschine saß lauschend die junge Sekretärin. Wieder einmal hatten Studenten während der ersten fünf Minuten der Vorlesung Unruhe verbreitet, wieder hatte eine Gruppe – das waren damals immer braun oder großdeutsch Gesinnte – ihn geradezu angepöbelt. Belustigt erzählend, sprang er plötzlich auf, eilte zur Türe, deren Klinke er ergriff, und rief: »Aber ich will dir nicht vormachen, wie sie, beim Hinausgehen, mitten im Kolleg, die Türe zugeschlagen haben, Gretchen, du würdest zu sehr erschrecken.«

Im nächsten Augenblick war der Ernst wieder da, das Theater hatte nur Sekunden gedauert, sogleich war das Gesprächsthema wiederaufgenommen. So war es immer: Das gestisch mimische Spiel diente nur der Veranschaulichung, heute würde man sagen: der kognitiven Vermittlung. Natürlich hat ihn Komisches immer gereizt; aber wenn es ihn auch oft unwiderstehlich zum Verspotten lockte, er ließ sich nie zum Effekt hinreißen – am wenigsten in der Vorlesung, wo es manchmal, aus Sachlichkeit, eher trocken zuging und er kein Schielen nach Publikumswünschen kannte. Ich muß aber hinzufügen: Im Gespräch – wie damals in Wien – wollte er die Gesprächspartner auch lustiger und gelöster machen, weil der Mensch dann erkenntnisfähiger werden kann. Eichendorff, den er liebte, hat einmal gesagt, man solle gewisse Zeiterscheinungen einfach zu Tode lachen.

Seine Stimme werde ich nie vergessen; sie enthielt viel von seiner Person, gerade in ihrer Wandlungsfähigkeit. Als er die Klinke ergriff, bewegte sich seine Stimme in fast italienischer Rhythmik, sie war hell, aber in den nächsten Sekunden war sie, im Gespräch, wieder warm und eindringlich. Sie folgte immer den Bewegungen des Herzens, ja den Impulsen der Vitalität und des Temperaments, eines ungestümen Temperaments. Alles war sehr einheitlich. Die Wandlungen der Stimme waren ihm sicher kaum bewußt; die Geradherzigkeit des Sprechens war offenkundig. »The whole man must move at once.« Der von ihm verehrte Hofmannsthal hat gern diesen alten Satz zitiert.

Die Einheit war so stark, daß sich in der Vorlesung manchmal der Eindruck ergab: Er kennt kein Gedankenspiel, alles ist Ernst; er läßt sich für jeden Satz, den er spricht, sofort in Stücke reißen, wenn es darauf ankommen sollte. Wäre er nicht gleichzeitig so freundlich, so dem Partner zugewendet gewesen, man hätte sich leicht fragen können, ob hier nicht ein großes Maß an Selbstsicherheit apodiktisch spreche. Nun aber empfand man es anders. Man konnte eben die Anzeichen von Demut und Freundlichkeit nicht überhören; man konnte ebensowenig das lebensdankbare Glück verkennen, das in ihm wohnte und das er unwillkürlich ausstrahlte – ich habe davon gesprochen. – »Glück überzeugt.« Das ist gewiß ein problematischer Satz, aber er drückt richtig aus, daß man da einen besonderen Vertrauensvorschuß gibt. (Freilich nur dem Vertrauenswürdigen.)

Es gibt das Zeugnis eines damals bekannten Musikwissenschaftlers, eines Schönbergfreundes, Willi Reich, der zum Wiener Freundeskreis um Hildebrand gehörte. Er hat 1977, nach dem Tod Hildebrands, einen Nachruf in der »Neuen Zürcher Zeitung« geschrieben und darin eine Situation der Vergessenheit entrissen, die charakteristisch ist.

»Bei den Zusammenkünften, die er allwöchentlich mit nahen Freunden in seiner Privatwohnung veranstaltete ..., hielt er kurze Vorträge über philosophische oder religiöse Themen. Seine Stimme war sanft, aber höchst eindringlich. Die Anfangsworte eines solchen Vortrags höre ich heute noch so lebendig, als sei es gestern gewesen. Er sagte: ›Wenn wir von einem Menschen etwas geschenkt bekommen, sagen wir danke!, aber dem lieben Gott sagen wir es höchst selten.‹ Die Scham, die mich bei diesen Worten überfiel, habe ich in meinem Leben oft gespürt.«

Daß sich dieser Musikschriftsteller alles so genau gemerkt hat, rührt wohl auch daher, daß ihn nicht nur jener Satz berührt hat, den er zitiert. Warum sonst hätte er auch die Stimme erwähnt! Es war auch die Persönlichkeit, die hinter den zitierten Worten stand, sich ausdrückend in Klang, Rhythmus, Melodie, wohl auch im Mienenspiel, das »mitmusizierte«. So bekam der Satz einen volleren Inhalt, eine lebendigere Einprägsamkeit. Hier ruht etwas Tragisches: Wer Hildebrand nur aus seinen Büchern kennt, kennt ihn sozusagen nur halb – er war kein wirklicher »Schriftsteller«; davon im Schlußkapitel –, wer ihn nicht mehr erlebt hat, muß jedenfalls doppelt intensiv lesen, wenn er aus den Büchern die Gedanken vollständig erfahren will. Es tröstet wenig, daß zum Beispiel schon Platon, im siebten Brief, nachdrücklich festgestellt hat: wer ihn nur aus seinen Schriften kenne, kenne ihn eigentlich nicht; so sei es überhaupt mit dem Philosophieren, es bedürfe der Nähe – vielleicht hat er recht.

Merkwürdig, das schönste Gespräch, das ich damals mit ihm hatte, es ging auch über das Danken, das Danken der alten Griechen, es ging über deren Bewußtsein, daß man »den Göttern Dank schulde«, wie er sagte. Deshalb der dankbare Aufblick zu Helios, deshalb Spende und Päan vor dem Festmahl, deshalb die dankbare Erschütterung bei einem plötzlichen Wiedersehn mit längst verloren geglaubten Lieben (»ein Gott ist auch das Wiedersehen« heißt es bei Sophokles); immer verlebendige der Dank den verhüllten Geber.

Ich erwähne dieses Gespräch, an dem noch eine Studentin teilnahm, deshalb: Da hat man im bedrohten, dubiosen Wien, in der Stille einer schönen Wohnung Gespräche über die Dankbarkeit, gar über die metaphysische Dankbarkeit der Hellenen, mit einer Intensität geführt, als gäbe es nichts Wichtigeres auf der Welt, auf der untergangsreifen Welt. Und ich verneine auch heute nicht die Berechtigung solcher Gespräche zu solcher Stunde. Es war ja nicht so, daß ein Archimedes versonnen zum Mörder gesagt hätte: Störe mir meine Kreise nicht! Nein, niemand hat die Mörder klarer kommen sehen, niemand klarer öffentlich gewarnt als Hildebrand.

Überhaupt zerfällt mein Erinnerungsbild von Österreich in zwei Hälften, die kontrastieren: Friede und Unfriede, manchmal sich berührend. Einmal fuhr ich aus Wien weg und besuchte einen Freund, einen Kaplan in einem abgelegenen Alpendorf. Regungslose Stille dort. Das Leben der Menschen wie vor hundert Jahren. (In der Nähe befand sich, wie ich später erfuhr, eines jener weltverlorenen Dörfchen, die, ohne Telefonverbindung mit der Umwelt, jene kurzfristig abgesagte Schuschnigg-

Volksabstimmung ahnungslos dennoch durchführten und dann, vier Wochen später, die Hitlerabstimmung; wie zu erwarten, beide Male mit etwa hunderprozentigem Ja.) Aber auch in der Stille schien knisternde Veränderung vor sich zu gehen – eine Erinnerungstäuschung? Ich weiß noch, wie ich mich wunderte, daß über dem windstillen Tal die Wolkengebirge sich so schnell umbauten – ein Bild, das ich wohl nicht behalten hätte, wenn es nicht Sinnbild gewesen wäre.

Ich wußte ungefähr, wie gefährdet Hildebrand war. Genauer erfahren habe ich es erst Jahrzehnte später, als ich seine »Erinnerungen« zu lesen bekam und die parallelen Akten in Ebneths Buch fand.

Es gibt einen Bericht in den »Erinnerungen« über die Begegnung mit dem Chef des österreichischen Sicherheitswesens, Hofrat Dr. Ludwig Weiser, Anfang 1935, der ihn in sein Amt gebeten hatte. Hildebrand hatte es nicht eilig hinzugehen und wurde dann, als er endlich ging, durch eine Eröffnung überrascht:

»Als ich in das Zimmer trat und mich ihm vorstellte, sagte er zu mir: ›Wie fühlen Sie sich?‹ Er war ein intelligent aussehender Sherlock Holmes-Typus, feste klare Züge und ein sehr ruhiges und unbewegtes Gesicht. Ich verstand nicht, was er mit dieser Frage wollte, antwortete aber darauf: ›Ich fühle mich sehr gut.‹ Darauf sagte er zu mir: ›Wissen Sie, für mich als Chef der Staatspolizei wäre ein Fememord etwas sehr Unangenehmes.‹ Ich verstand natürlich gleich, auf was er anspielte, und sagte: ›Gewiß, auch für mich wäre es äußerst peinlich.‹ Darauf sagte er: ›Wir haben natürlich unsere Spitzel, die erfahren, was im Nazi-Untergrund vorgeht, wovon Sie nichts wissen können. Wir wissen, daß beschlossen worden ist, Sie aus dem Weg zu räumen. Darum müssen Sie besondere Maßnahmen ergreifen, um sich zu schützen. Ist Ihr Name an der Türe Ihrer Wohnung?‹ Ich antwortete: ›Gewiß.‹ Er sagte: ›Das ist ein großer Fehler.‹ Nicht nur muß Ihr Name dort verschwinden, sondern Sie dürfen auch nicht im Adreß- und Telefonbuch stehen. Empfangen Sie auch Menschen bei sich, die Sie nicht kennen?‹« Als Hildebrand bejaht, sagt der Hofrat wieder: »Das ist ein großer Fehler ... Sie dürfen niemand in die Wohnung hereinlassen, den Sie nicht genau kennen.« Es folgen weitere Anweisungen, die der Hofrat dann so begründet: »Ein beliebter Trick dieser Leute ist, jemand eine Chlorophormmaske aufzustülpen und ihn dann zu erstechen. Bis dann zufällig Ihre Frau ins Zimmer kommt, ... ist der Mörder längst über alle Berge.«

Es folgen weitere, es folgen geradezu unzählige Sicherheitsanweisungen. Am Schluß fügt der Hofrat noch trocken an: »Es kann sein, daß man sich damit zufrieden gibt, Ihnen die Augen auszustechen, statt Sie umzubringen.«

Ich will auf die klugen pädagogischen Hintergedanken des österreichisch anspielungsreich sprechenden Hofrats nicht eingehen, ich zitiere sogleich, was jetzt in den »Erinnerungen« folgt: »Ich dankte ihm sehr für seine Warnung. Es machte mir natürlich einen gewissen Eindruck, aber ich kann nicht sagen, daß mir auch nur von Ferne der Gedanke gekommen wäre, mich zurückzuziehen, das heißt: meine politische Tätigkeit aufzugeben, um der Gefahr auszuweichen. Obgleich ich, wie ich schon öfters erwähnt habe, physischen Gefahren gegenüber furchtsam bin, hatte ich keine Angst; ich war nicht eingeschüchtert durch das, was mir Hofrat Weiser gesagt hatte. Denn das Bewußtsein, einen gottgewollten Kampf zu führen, gab mir einen großen inneren Frieden. Auf das arme Gretchen aber wirkten die Worte von Weiser, als ich sie ihr erzählte, sehr beunruhigend. Sie lebte von da an in großer Sorge um mein Leben

und ging daher fast immer mit in mein Kolleg, obgleich mir auf diesem Weg keine besondere Gefahr drohte und Gretchen im Falle eines Attentates kein Schutz gewesen wäre.«

Auf die nächste Auslandsreise gab ihm übrigens der Hofrat Polizeischutz mit. Hildebrand hat in der Folge, wie es bei seinem Temperament, bei der Unbekümmertheit, die ihm eignete, nicht anders zu erwarten war, die Anweisungen nur sehr unvollkommen befolgt; Jahrzehnte später gibt er es, gewissermaßen kopfschüttelnd, in seinen »Erinnerungen« selbst zu.

Eine interessante Entwicklung trat anderthalb Jahre später ein, nämlich im Spätsommer 36. Seit dem perniziösen »Abkommen« vom Sommer 36 ließ allenthalben die Gefährdung nach. Aus der Universität verschwand die Unruhe bis auf geringe Reste. Und das blieb das ganze Jahr 37 hindurch. Der »Anschluß« – und das war der Grund der Beruhigung – und damit die Rachestunde, jetzt rückten sie beide in immer verlockendere Nähe, das heißt: die Schurken konnten sich gedulden. Die Welt war getäuscht.

So hatte auch ein haßtriefender Brief Papens an Hitler über Hildebrand keinen Erfolg; in diesem (in Ebneths Werk abgedruckten) Brief vom 30. April 1937 wird Hildebrand emporstilisiert zum Haupt und »Inspirator« einer internationalen verschwörungsartigen Gruppe, deren Ziel der »Sturz der nationalsozialistischen Regierung« sei. Papen kündigt seinem »Führer« großspurig an, er habe nun einen »ganz großen Schlag« gegen den österreichischen Teil der Verschwörung vor, habe schon alles vorbereitet, besonders gegen den »sattsam bekannten ausgebürgerten Emigranten Professor Dietrich von Hildebrandt (sic), den Herausgeber des Christlichen Ständestaates«. Er, Papen, habe sich schon mit Himmler ins Benehmen gesetzt. – Die Emporstilisierung Hildebrands dürfte übrigens mehr Haßphantasie Papens als Wirklichkeit gewesen sein.

Hitler hat dann offenbar kein grünes Licht gegeben. Er hatte ja den Plan, alle Welt einzulullen, zuallererst die schalmeienempfänglichen Österreicher. Und tatsächlich setzte sich Schuschnigg still an seinen Schreibtisch und schrieb, von mittelmäßigen Mitarbeitern unterstützt, ein dickes, kreuzbraves Buch »Dreimal Österreich«, das Ende 37 erschien.

Natürlich ist Hildebrand von einer bangen Frage manchmal heimgesucht worden, von der Frage nämlich, ob dieser lange, dieser aufreibende, lebensgefährliche Kampf letztlich nicht doch ziemlich wirkungslos gewesen sein könnte. Ich erinnere mich: Als er im Gespräch einmal unversehens sagte: »Es waren schöne Zeiten in München«, da lag in der – bei ihm ganz ungewohnten – Wehmut wohl auch diese Frage. Sie ist ihm plötzlich beantwortet worden.

Das kam so: Hildebrands Schwager Theodor Georgii, Bildhauer – er war der Lieblingsschüler des alten Hildebrand gewesen – lehrte damals an der Akademie der bildenden Künste in Wien. Er mußte 1937 bei dem deutschen Gesandten in Wien, also bei Papen, einen Besuch machen. Ich überspringe die Gründe, die sich in den »Erinnerungen« finden. Nun war Georgii schon lange mit dem Professor Pater Alois Mager, einem Mystik-Spezialisten, befreundet, der seinerseits mit Papen, bereits seit Ende der zwanziger Jahre, bekannt war. Georgii nahm Mager zur Audienz in die Gesandtschaft mit. Nach der Unterredung eilte Mager sogleich zu Hildebrand und berichtete (was der Schwager ihm später nur bestätigen konnte) ein kostbares Detail.

In den »Erinnerungen« spiegelt sich der ganze Vorgang so:

»Sie gingen hin, und alles verlief zur Zufriedenheit. Für mich aber brachte der Besuch eine große Befriedigung. Pater Alois erzählte mir, daß unter anderem das Gespräch auf mich und auf meine Zeitschrift kam. Papen sagte: *›Dieser verdammte Hildebrand ist das größte Hindernis für den Nationalsozialismus in Österreich. Das ist der größte Schädling.‹* Diese Äußerung machte mir große Freude. Also war meine Arbeit und mein Kampf in Österreich doch nicht ganz umsonst gewesen.« In der Berchtesgadener Unterredung hat dann Hitler ausdrücklich den Professor Hildebrand genannt als einen der auszuschaltenden Schädlinge. (Siehe Ebneth, S. 253.)

Die Gefährdung kehrte wieder; mit der grausamsten Plötzlichkeit: am Tag des Einmarsches. Das Wort »Einmarsch« trügt. Auf dem Flughafen landete noch in der Nacht, als die deutschen Truppen im Westen die Grenze zu passieren begannen, eine Vorausabteilung der Geheimen Staatspolizei mit Himmler, dort bewillkommt von erlesenen Wiener Genossen. Die schon laufenden Verhaftungen erhielten nun System.

Am Nachmittag dieses Tages packte das Ehepaar Hildebrand in größter Eile die dringendsten Sachen für die Bahnfahrt zur nächstgelegenen Grenze. Hildebrand hat später über diesen Tag mehrmals mündlich Bericht gegeben, dem ich hier folge. Man mußte zum Abendzug an den Ostbahnhof kommen, Freunde halfen, man benötigte Taxis. Auf dem nahe gelegenen Standplatz »Michaeler Platz« stand zunächst keines. Hildebrand erzählte später, daß Wien in wenigen Augenblicken eine andere Stadt geworden war. Die Freunde gingen zu Fuß weiter, an der Staatsoper fanden sie Taxis. Kurz, der Zug wurde erreicht; er war voll von flüchtenden Menschen. An der Grenze hatte die Kontrolle noch nicht voll Platz ergriffen. Es geschah folgendes: Die Inhaber österreichischer Pässe wurden zurückgehalten, meist wieder nach Wien geschickt. Unglaublicherweise verwehrten auch die Nachbarstaaten scharf die visumlose Einreise von Österreichern, erschwerten z. T. die Visumserteilung und hatten so an der Falle mitgebaut, die Österreich jetzt darstellte. (Hunderte Wiener Juden begingen in den nächsten Wochen Selbstmord, wobei man bedenke, daß die Selbstmordrate bei Juden erstaunlich niedrig ist.) Das Ehepaar Hildebrand – der Sohn überquerte die Grenze an einer anderen Stelle – kam mit seinen Schweizer Pässen anstandslos über die Grenze. Drei Stunden später tauchten in der Hildebrandschen Wohnung, in der das Dienstmädchen zurückgeblieben war, drei Gestapobeamte in Zivil auf, welche, die Wohnung durchsuchend, vor allem nach Hildebrand fahndeten.

Ein Geschehnis aus dieser Nacht verdient festgehalten zu werden. Gegenüber der Wohnung befindet sich das zur Michaeler Kirche gehörende Kloster. Den Fenstern der Hildebrandschen Wohnung liegen die Fenster des Klosters in der schmalen Habsburger-Gasse genau gegenüber. Ein Pater, der sich zum Frühgebet erhoben hatte, sah, wie er später berichtete, daß im Morgengrauen, als er zufällig aus dem Fenster schaute, in der Hildebrandschen Wohnung ein Unbekannter, offenbar ein Gestapomann, mit einem Hut Hildebrands auf dem Kopf, im Fenster lehnte.

III. Die Mythophilen und ihr Gegner

Als wir jung waren, haben wir in einer mythophilen Zeit gelebt. Im geistigen Leben begann das ungeistige Unheil. März 1929: Ich hatte gerade das zweite Semester hinter

mir, ich ging aus Neugierde in die Abiturfeier meiner alten Schule, die in einer deutschen Kleinstadt stand. Siehe da, es sprach ein mir bekannter Schüler, er hielt die Dankrede, wie sie seit jeher dazugehörte. Er sprach frisch, aber es wurde dann doch die konventionelle Rede über jene vergangenheitsbesonnte Dreiheit: Antike, Germanentum, Christentum. (»Germanentum« ging wohl manchmal in »Deutschtum« über.) Ach, diese unlösbare Dreiheit, sie war ein Ohrwurm damals, an humanistischen Gymnasien und anderswo.

Der junge Redner versprach dem dreifachen Erbe Treue und schloß dann, verhältnismäßig schnell, mit innig-festem Ton: »Du aber, deutscher Geist, führe das Steuer!«

Gewiß, ich hatte ein ungutes Gefühl in diesem Augenblick. Aber vielleicht habe ich gleichzeitig, jung wie ich war, knapp zwanzig, mir gesagt: »Nun ja, man darf allerhand Gedanken in die Luft zeichnen, auch unlogische.« So dachten ja alle.

Ich sollte bald anders denken lernen. Als ich, die Universität wechselnd, bald darauf Hildebrand kennenlernte, begann mein Erwachen. Ich lernte: Es gibt luftige Waffenwerkstätten, welche die Leichenfelder der Geschichte vorbereiten. Ich begriff, daß man kämpfen muß im geistigen Leben. Nicht nur gegen den Schlußsatz jener Rede! Nein, schon gegen jene Dreiheit, jene höchst undifferenzierte Verschmolzenheit – sie war verquast, wie man heute sagen würde. Wer viel verwischt, wird viel verharmlosen. Da hatte doch der junge Redner, ein braver Katholik, ich kannte ihn ja gut, seiner Kirche in aller Harmlosigkeit – ohne es zu merken – einen Tritt gegeben, indem er sie für steuerungsbedürftig erklärte und der dümmsten Fremdsteuerung anvertraute.

In Österreich war die Unklarheit noch schlimmer, ich lernte sie Anfang 1933 bei einem Besuch näher kennen. Jener betörende Dreiklang war den meisten Akademikern heilig. Wo waren Entmythologisierer? Gewiß, die Sozialdemokraten dachten anders. Freilich mythophil ebenfalls. Weil sie den Anschluß ersehnten (gewiß keinen braunen), weil sie manchmal auf die Schwarzen starrten, als wären diese ihnen so gefährlich wie die Braunen! Mir schienen in diesem schönen Land die Begriffsträumer sich zu vermehren – was der besten österreichischen Überlieferung widersprach; man denke an Grillparzer oder Nestroy, diese herrlich Nüchternen! Das Land war vielleicht krank; Fanatiker gab's in allen Lagern. Man hatte eigentlich die Pflicht, die Österreicher darauf aufmerksam zu machen, in welche Gefahren sie, besonders mit ihren anschlußseligen Träumen, taumeln könnten.

Dieser Pflicht gehorchte Hildebrand. Seinen Kampf gegen Mythophilie und Idolatrie gilt dieses Kapitel. Er hatte schon immer gesagt, daß es unmöglich sei, gleichzeitig Katholik und Nationalist zu sein, und er hatte die damals für viele Menschen – so auch für jenen Abiturienten – sehr quälende Frage, ob man zuerst Katholik oder Deutscher sei, also die Frage, welche der beiden Prägungen tiefer reiche und elementarer verpflichte, ebenso die verwandte Frage, ob eine motivierende Kraft für den Glauben darin liege, daß es schon der angestammte »Glaube der Väter« gewesen sei, längst in seinen Schriften beantwortet. Ebenso die alte Frage: Fühle ich mich nicht einem fremden Christen viel verbundener als einem Connationalen, der kein Christ ist? Ich komme darauf zurück.

Er wußte sich mit Dollfuß einig – wobei man bedenke, daß der Kanzler kein homo theoreticus war. Weltanschaulich einig! Das heißt nicht, daß Hildebrand manche Fehler, die die Regierung machte, nicht erkannt hätte. Das Problem begann bei den

Dollfuß-Anhängern. Wie stand es mit deren politischem Weltbild? Ich unterscheide das innen- und das außenpolitische Bild.

Innen: Sie sahen zwei mächtige Gefahren einander symmetrisch gegenüberliegen. Die sozialdemokratische und die braune. Beide fast gleich groß, beide gleich drohend. (Von der braunen leise hoffend, daß sie sich vielleicht doch »mausern« werde.) Nichts verderblicher als eine solche künstliche Symmetrie. Heute sieht man, daß hier der Vereinfachungstrieb und das wishful thinking Pate standen; damals hat, als eine der wenigen, Hildebrands Wochenzeitung dargelegt, daß z. B. die kulturkämpferische, antiklerikale Tradition der Sozialdemokraten unvergleichbar mit dem Kirchenhaß der Braunen sei: dort ein »Akzidens«, hier Ursubstanz. Wobei Hildebrand den braunen Kirchenhaß nur als Teil eines noch größeren, tieferen Hasses sah, welcher aller religio und pietas, ja aller Menschlichkeit, von Äschylus bis heute, gelte. Geschichtsliebenden Menschen wie den Österreichern war schwer klarzumachen, was in der Geschichte noch kaum vorgekommen war.

Außen: Das Zauberwort hieß »Schutzwall«. Tausendfach gebraucht in der Verbindung: »Schutzwall gegen den Bolschewismus«. Daß Österreich an einem Schutzwall gegen die der ganzen Welt feindliche braune Pest zu arbeiten habe, kam ihnen nicht in den Sinn, obwohl es Dollfuß ihnen gesagt hatte. Es ist, wie wenn man auf eine am Horizont lagernde Gewitterwolke blickt, ohne sich gegen den Wolkenbruch schützen zu wollen, der zu Häupten losbricht.

Das sollte man beachten, wenn man Hildebrands Kampf ins Auge faßt – aus dem hier nur ein kleiner Teil herausgegriffen sei: was er gegen jene akademische Lieblingsvorstellung ins Feld zu führen hatte, gegen jenen Dreiklang aus den drei offenbar ranggleich verstandenen Bestimmungsmächten unserer Existenz.

Er fand schon die Ziffer »drei« falsch. In seinem Vortrag »Die Juden und das christliche Abendland« hat er 1937 das Vergessen, das stete Ignorieren des vierten Faktors gerügt und seine eigene frühere Neigung zu solcher Vergeßlichkeit eingestanden:

»Als ich einst mit Theodor Haecker ... über die Faktoren sprach, die das geistige Antlitz des christlichen Abendlandes geformt haben, sagte er mir eindringlich: ›Vergessen Sie Israel nicht!‹« Ich darf eine Erläuterung einschieben. Hildebrand, der wie sein Vater ein großer Verehrer der Antike war – er nennt (in demselben Vortrag) das Griechentum den »Urquell« unserer Kultur –, mag tatsächlich den Einfluß des alten Israel bei Betrachtung der »Faktoren« manchmal unterschätzt haben, weshalb Haecker »eindringlich« wurde. – Hildebrand fährt fort:

»Dieser Einfluß auf das Denken, Vorstellen und Fühlen des Abendlandes vollzog sich vor allem durch die Liturgie. Die Liturgie der Kirche setzt sich zum großen Teil aus dem Alten Testament zusammen ... und hat mit diesem auch viel von dem Geist des jüdischen Menschheitsvolkes aufgenommen. Der Einfluß der Liturgie aber kann nicht hoch genug angesetzt werden. Bedenken wir, wie tief die geistige Welt des Breviers die Ordensleute und Priester im Mittelalter formte und welch führende Rolle dem Klerus im Aufbau der geistigen Welt des Mittelalters zukam. Durch über tausend Jahre war das Brevier die tägliche geistige Nahrung der intellektuell führenden Schicht.« Das Wort »Menschheitsvolk«, das gefallen ist, wird durch einen anderen Passus des Vortrages klar (der übrigens vor einem vornehmlich jüdischen Publikum gehalten wurde, weshalb der streng theologische Aspekt in den folgenden Sätzen

etwas zurückgestellt ist, die gleichwohl Hildebrands genaue Überzeugung wiedergeben): »Christus sprach zur Menschheit, indem Er zu dem Volk Israel sprach, und die Antwort Israels auf Seine Epiphanie war die Antwort der Menschheit... Ist die Diffamierung und Entwürdigung der Juden nicht ein direkter Angriff auf den Deus incarnatus...?«

Dabei war sich Hildebrand bewußt, wie schwierig, wie mißlich es ist, Volks-, Stammes-, Nationalcharaktere ins Spiel zu bringen (etwa den Geist des alten Israel), die ja weder genau konturiert noch konstant sind. Man muß es trotzdem versuchen. Einen weiteren Versuch werde ich bald zu schildern haben.

Die Dreizahl ist also falsch. Noch falscher, noch verhängnisvoller die suggerierte Ranggleichheit, diese Vermählbarkeit der drei – die summierbar, erfreulich koexistenzfähig gewiß sind. »Wie können Sie überhaupt Germanentum und Christentum in einem Atem nennen!« rief ein Guardini-Schüler in einer kleinen Gesprächsrunde (ich erinnere mich genau, obwohl's schon 1939 gewesen ist), nachdem ein Österreicher die Dreiheit hergebetet hatte, und jener setzte seinen Ausrufesatz etwa so fort: »Das eine ist eine Prägung, hinzunehmen! Kann beglückend sein. Das andere ist ein freier Entscheidungsschritt, eine Wahl, die man trifft. Etwas ganz anderes! Siehe Taufe! Siehe Konversion zum Beispiel. Das eine bestimmt die Farbe meines Lebens, das andere seinen Kern.«

Es war eine Parallele zu dem, was ich bei Hildebrand gelernt hatte – wie überhaupt Guardinis gewiß zensurgehemmtes (er publizierte ja in Deutschland) weltanschauungskritisches Schrifttum in jenen Jahren eine Parallele gebildet hat. Hildebrands Kampf ging ebenfalls von seiner Sicht des Glaubens aus. Die eben gemachte Entgegensetzung von Prägung und Wahl war nach seinem Herzen. Er ging vielleicht noch weiter.

Im einzelnen: Er liebte nicht den Ausdruck »Der Glaube der Väter«, noch weniger die manchmal versuchte Beheimatung, Verankerung des Glaubens im Herkommen, wie sie in dem schrecklichen, auch in Österreich manchmal gebrauchten Ausdruck vom »angestammten Glaubensgut unseres Volkes« zum Ausdruck kommt. »Wenn's nur auf den Glauben der Väter angekommen wäre, dann wären wir heute alle noch Heiden«, so etwa im Gespräch. Ihm schien wichtig, daß man, im Sinne der Schrift, Vater und Mutter verlasse. Denn keiner wird hineingeboren ins Christentum; jeder muß es wählen, wenn er dazu erwacht. Wobei es freilich für die Wahl unendlich hilfreich sein kann, wenn man in eine echt christliche Atmosphäre und »Welt« hineingeboren worden ist. Hildebrand sagt weiterhin (und folgt hier der klassischen katholischen Lehre): Glaube ist Gnade und Menschenwille zugleich, so paradox dies klingen mag. Da er Gnade ist, kann kein Besitzerstolz oder Wahrheitsstolz entstehen – noch weniger Unduldsamkeit –, da man ja nur dankbar für die empfangene, die unverdiente Gnade sein kann.

So war der Glaube, in seinen Augen, zwar das Gegenteil von Irrationalismus – scio, cui credidi, so hat er gern den Apostel zitiert –, aber das Wirken des Willens hat er natürlich immer betont und in Münchner Vorlesungen um 1930 manchmal das Bild des Sprunges gebraucht. (Es gibt das alte Wort »Glaubensmut«, so noch im West-östlichen Divan Goethes, ein Wort, in dem die alte Sicht, halb verweltlicht, weiterlebt.)

In den dreißiger und vierziger Jahren war man offen für solche Paradoxie; Hildebrands Auffassung ist kürzlich publiziert worden: »Der Glaube ist eine von Gott

verliehene Gnade; dennoch verlangt er eine große Kooperation unsererseits: Qui fecit te sine te, non te iustificat sine te (Augustinus) ... Einerseits ist der Glaube reine Gnade – wir könnten ihn uns nie selbst geben – andererseits ist er eine freie Antwort unsererseits. Diese beiden Tatsachen sind geheimnisvoll ineinander verwoben.« (S. 96f. in »Über den Tod«. St. Ottilien 1980.) Ich habe von den dreißiger und vierziger Jahren gesprochen und möchte zitieren, was Werner Bergengruen 1943 sich notiert hat: »Der Glaube als ein Akt des Willens ist vergleichbar dem Sprung über eine Hürde, bei dem nach einem alten Wort der Reiter zuerst sein Herz über das Hindernis werfen muß.« (S. 17 in »Geliebte Siebendinge. Aus den nachgelassenen Aufzeichnungen«. Zürich 1972. – Unnötig zu sagen, daß die vorgestellten Thesen Guardinis, Hildebrands und Bergengruens Verkürzungen darstellen. Hildebrand selbst hat a. a. O. auch von jenen »Stufen« des Glaubens gesprochen, wo er »von der Umgebung und Tradition getragen ist«.)

In der Hildebrandschen Sicht hebt sich der Glaube besonders deutlich von empfangenen Prägungen ab, z. B. von der Nationalität. Wenn ein Künstler schafft, wenn ein Denker denkt, wäre der darauf zielende Wille: deutsche Werke zu schaffen oder deutsch zu denken, nur eine Voraussetzung für Peinlichkeiten, für Mißlingen. Nationale Qualitäten entstehen im Rücken des Bewußtseins. Ganz anders der Glaube. Die Nationalisten haben alles vermischt: den Glauben entsakralisiert und die Nation sakralisiert und damit ein metaphysisches Bedürfnis rattenfängerisch mißbraucht. Die Nationalisten taten es halbbewußt, die Braunen schamlos. Es begann oft mit jenem metaphysischen Dreiklang, aus dem schon jener Abiturredner in den nackten Nationalismus geglitten war.

Ich werde aus zwei Aufsätzen Hildebrands, 1935 in seiner Zeitschrift in Wien publiziert, größere Teile zitieren. Es geht um das Wesen des Nationalsozialismus, das den Österreichern so schwer aufzuschließen war, das aber zu diesem Zeitpunkt auch vielen anderen, z. B. Thomas Mann, noch nicht recht aufgegangen war – der dann Gott sei Dank sehr bald klarer zu sehen begann und im Jahre 1936 auch Hildebrands Ansichten über den Nationalsozialismus Beifall zollte, ich darf das einschalten: Der 9. Juni 1936 taucht gleichermaßen in Manns Tagebüchern und Hildebrands Erinnerungen auf. Das kam so: An diesem Tag hörte Mann auf einem Budapester Kongreß eine scharf antinazistische Rede Hildebrands. Er ging nach der Rede spontan auf Hildebrand zu und erklärte ihm volle und herzliche Zustimmung.

Der erste Aufsatz, dessen Überschrift »Endlich klare Entscheidung!« mit einem Ausrufezeichen endet, stellt eine Mahnung an Regierungskreise dar, welche damals leider anfingen, das Verhältnis zum sogenannten »Brudervolk« und »Bruderstaat« in der Weise zu entspannen, daß man den Gedanken zurückstellte, daß dieser liebe Bruder ein Niedergeworfener, des freien Wortes durch einen Knebel Beraubter war. Hildebrand schreibt:

»Die Äußerungen einer maßlosen, wahnsinnigen Hybris, die die nationalsozialistische Epoche auf dreißigtausend Jahre beziffert (Himmler), ... die den Unterschied zwischen einem Menschen höherer (sprich deutscher) und niederer Rasse für größer erklärt als den zwischen Affen und Menschen niederer Rasse (Hitler), ... haben das Ethos dieser Bewegung zur Genüge geoffenbart. Die Morde des 30. Juni, bei denen über tausend Menschen ohne Gericht beseitigt wurden, und nach denen der Reichskanzler sich als den inkarnierten obersten Gerichtshof erklärte, mußten jedem

Menschen guten Willens zeigen, wes Geistes Kind die Führer dieser Bewegung sind ... Man sehe doch endlich, worum es immer und überall im Nationalsozialismus geht, wovon er zehrt und lebt ... sei es die Einsperrung von Mitgliedern der Bekenntniskirche in Konzentrationslagern; ... seien es die Fememorde auch in fremden Ländern oder der mit nordischer List und Gangstermethoden durchgeführte Menschenraub im Ausland ... oder die Erklärung Goebbels': ›Ich schätze jede arische Prostituierte weit höher als eine jüdische Ehefrau‹ – es geht hier um einen radikalen Abfall nicht nur vom Christentum in seinem religiösen Gehalt, sondern von alldem, was in zweitausendjähriger Kultur, aus dem Geiste des Christentums, auf ethischem, rechtlichem, intellektuellem und kulturellem Gebiet in die Menschheit eingedrungen ist. Es geht ... um ein Sich-Ausschließen aus der Gemeinschaft des Menschlichen. Wenn dieses Dritte Reich ... sich nun mit allen Mitteln der modernen Kriegstechnik rüstet, um fremde Staaten mit Gewalt in seine Barbarei hineinzureißen, wenn es zum Kriege gegen das ganze Abendland sich vorbereitet – so müssen alle anderen Zwistigkeiten und Gegensätze zurücktreten, so dürfen ... keine vergangenen politischen Gegensätze die klare Entscheidung trüben, vor die wir gestellt sind ... Niemand kann es verantworten, noch heute infolge nationaler Affekte oder einer mißverstandenen Pflicht des Bruderherzens in der klaren Entscheidung zu schwanken.« (Er meint mit den »Zwistigkeiten und Gegensätzen« natürlich die alten, jetzt überwindungsreifen Gegensätze der Schwarzen und Roten.)

Kann man eine so undeutsche Bewegung wie den Nationalsozialismus und die aus ihm hervorgegangene Regierung in einem kulturellen Sinne überhaupt »deutsch« nennen? Ansatzpunkte mag es gewiß mannigfaltige gegeben haben in Auswüchsen des sogenannten deutschen Nationalcharakters, wie sie im 19. und 20. Jahrhundert zu beobachten waren, im ganzen aber sei, das ist gemeint, die braune Bewegung einem Geschwür am sogenannten Volkskörper zu vergleichen, das seine Entstehung, um das altmodische Bild fortzuführen, weniger den schlechten Körpersäften als extrakorporalen Krankheitsträgern verdanke; der Ausdruck »Pest« begegnet da mehrmals.

Von den »Ansatzpunkten« wird noch die Rede sein. Zunächst aber ist vom erwähnten Kontrast, von der Krankheit, zu sprechen. In einem kleinen Artikel vom 31. 3. 1935, es ist ein »Vorspiel« zu unserem Aufsatz, wird dieser Kontrast packend erläutert, nachdem auf eine lichtgebende Parallele hingewiesen worden ist: auf den Stalinismus. »Niemand wird in Versuchung kommen, in der bolschewistischen Regierung«, das war der damals noch häufige, populäre Ausdruck für die Sowjet-Regierung (auch noch in den dreißiger, den stalinistischen, Jahren), »noch Spuren des Geistes von Gogol, Dostojewsky, Tolstoi, Solowjoff wiederzufinden und die Regierung in anderem Lichte als dem einer Geißel für Rußland zu betrachten.« Er fährt fort:

»Für alle Österreicher sollte es in einem Augenblick, da Österreich die Wahrung echten, wahren Deutschtums anvertraut ist, doch endlich auch klar sein, daß Nationalsozialismus und Deutschtum unversöhnliche Gegensätze darstellen. Man überlege einen Augenblick, wie Schiller, Goethe, Beethoven ... über den Nationalsozialismus denken würden! Man vergegenwärtige sich die hohe, edle, universale Geistigkeit des wahren Deutschen, seine Liebe zur Welt des Geistes, ... seine metaphysische Sehnsucht, seine vornehme Stille und dann das hohle, künstlich gemachte, aufdringliche, triviale Gebaren des Nationalsozialismus, ... seine in lächerlichem Triumph vorgetragene Leugnung jeder objektiven Rechtsordnung und der

elementarsten Grundlagen der Sittlichkeit! ... Wahrlich, die nationalsozialistische Regierung ist nicht berufen, Klage gegen den Versailler Vertrag zu erheben, denn sie schlägt dem Deutschtum tiefere Wunden, als es irgendein noch so rücksichtsloser Sieger von außen je vermöchte ... Österreich wird sich durch Phrasen über den mutig zerrissenen Versailler Vertrag nicht verwirren lassen.«

Man fragt natürlich, wie Hildebrand diese Krankheit, diese geistige »Pest« entstehen sah. Da gibt es eine tastende Antwort, welche der Urmotivation nachforscht, dann gibt es eine zweite Antwort, welche das Sekundäre, die »Ansatzpunkte« berührt. Die erste Anwort findet sich in dem erwähnten Aufsatz »Endlich klare Entscheidung!«, in dem auf jenen berühmten Programmpunkt angespielt wird, in dem sich die braune Partei auf den »Boden des positiven Christentums« stellt, die Religion also bejaht, aber nur, soweit sie »dem germanischen Rasseempfinden« nicht widerspricht. »Mit diesem Programmpunkt«, so heißt es, »ist für den denkenden Menschen nicht nur das Christentum, sondern jede Religion ein für allemal ausgeschaltet ... Nicht Rosenberg, Schirach, Reventlow, Hauer, Bergmann ... sind das Übel, sondern der Nationalsozialismus als solcher ist die Pest ... Diese Männer (wie Rosenberg) sind wenigstens ehrlich, und sie sprechen nur deutlich aus, was die eigentliche ›forma‹ des Nationalsozialismus darstellt, sein tiefstes Wesen: Der größenwahnsinnige blasphemische Hochmut, das Gott-spielen-Wollen, der überspannteste Relativismus und Subjektivismus, den die Welt bisher sah ... Wir müssen all denen dankbar sein, die dem heuchlerischen Nationalsozialismus ... die Maske vom Gesicht reißen.«

Heute weiß man aus Goebbels' Tagebüchern, daß der »Führer« am 28. 12. 39 zu ihm sagte: »Am besten erledigt man die Kirchen, wenn man selbst sich als positiven Christen ausgibt.« So schon am 22. 2. 37: »Christentum heißt die Parole zur Vernichtung der Pfaffen ...«

Nun zu den »Ansatzpunkten«! Am 1. Dezember 1935 geht Hildebrands Leitartikel noch einmal auf »Wahres Deutschtum« ein, so die plakative Überschrift des überlangen Leitartikels, welche ein Schlagwort von damals aufgreift; denn schon geisterte allenthalben durch den österreichischen Staat die masochistische Selbsterkenntnis, er sei »der zweite deutsche Staat«, eine Bezeichnung, die dann wohl auch auf Vorschlag Hitlers Mitte 36 offiziös wurde. Eine der größten Torheiten Schuschniggs! Denn die subkutane Semantik ließ nun zum großen Bruder aufschauen – er sei der erste und erstklassig wohl auch. – So verdunkelte sich die Ahnung, daß dieser Bruder, ein Kerkermeister eher als ein Bruder, vielleicht ein neues Kanonenfutter benötigender Eroberer werden könnte. Hildebrand hat sich allerdings das kulturelle Thema vorgenommen. Sind es kulturell »Bruderstaaten« im Augenblick? Wo ist deutsches Leben? Was heißt »deutsch«? Natürlich war ihm immer bewußt, daß Nationalcharaktere ungenau und inkonstant sind. Aber man mußte in die Diskussion eingreifen; man mußte, so ungern man es tat, mythisch umwitterte, morbid verwischte Wörter wie »Deutschtum« hinschreiben; man mußte mit einem Grobraster arbeiten, Pauschales sagen; anders war das mythophile Publikum nicht zu erreichen. Man mußte auch die Idee der deutschen Nation vom Idol der Nation trennen.

Die Hauptfrage geht Hildebrand so an: Welche Werke sind nach der communis opinio typisch deutsch? Er nennt z. B. die Kantaten Bachs oder dessen Matthäus-Passion. Auch Goethes Lyrik oder «Des Knaben Wunderhorn« oder das Gesicht Bambergs empfinde man ganz unwillkürlich als deutsch. (Nebenbei bemerkt: Er hat

auch das Österreichische für deutsch gehalten, für einen verhältnismäßig selbständigen »Zweig« allerdings.)

Er zieht dann ein gewisses historisches Fazit: »Dem Deutschen eignet eine organische Verbindung von Herz und Intellekt ... Eine spezifisch unfrivole Tiefe, ... ein ausgesprochen metaphysischer Zug, der alles ernst zu nehmen fähig und geneigt ist, zeichnet ihn aus ... Er braucht etwas, für das er sich begeistern und hingeben kann ... Er liebt die ihn ergänzende Geistesart des Romanen ... Ja, der Deutsche gelangt durch die Berührung mit fremder Geistesart erst zur vollen Entfaltung seines Eigenwesens, das spezifisch nach Ergänzung verlangt und ihrer bedarf.«

Man ahnt, wo »Ansatzpunkte« liegen. »Der erwähnte metaphysische Zug des Deutschen, der es ihm unmöglich macht, längere Zeit zu leben ohne etwas Großes, an das er sich hingeben kann, trägt auch die Gefahr der Idolbildung in sich ... Verliert er den Glauben an den wahren Gott, ... so schafft er sich Götzen, die er mit fanatischer Glut anbetet ... Er ist in Gefahr, aus allem eine Weltanschauung zu machen. Der Nationalismus bleibt bei ihm nicht, wie bei dem viel nüchterneren Engländer oft, eine egoistische Selbstbehauptung ..., sondern wird leicht zur Vergottung der Nation, wie es das anmaßende, törichte Wort: Am deutschen Wesen soll die Welt genesen, zum Ausdruck bringt. Was sonst politische Staatsomnipotenz bleibt, eine nüchterne, egoistische Allmacht der Staatsraison, sucht er durch seine Theorie des Staates als Niederschlag der objektiven Weltvernunft zu verbrämen. Selbst die libertinistische Bohème der Schwabinger schuf sich eine ›Metaphysik des Unterleibes‹. Der Deutsche ist immer in Gefahr, hinter allem ›Urtiefen‹ zu suchen und die Dinge nicht beim rechten Namen zu nennen.«

Wie man merkt, liegt hier ein »Ansatzpunkt«. Weitere solche Punkte werden in der Folge von ihm genannt, an denen in Deutschland und Österreich die braune Weltanschauung anknüpfen konnte; z. B. kommt auch jenes Phänomen vor, das Historiker später den deutschen Sonderweg genannt haben.

Ich springe sofort zum Fazit des ellenlangen, schwerfälligen Aufsatzes. Das Fazit überrascht durch Prägnanz und Noblesse. Ich muß den Leser allerdings darauf aufmerksam machen, daß hier ein Sohn des 19. Jahrhunderts spricht (geboren 1889), dem noch ein Ausdruck wie »Tugenden«, auch der Ausdruck »Tugenden eines Volkes« (schade, daß er ausgestorben ist!) ganz geläufig gewesen ist.

Hildebrand spricht zunächst von der zweiten, von der so blutigen Hälfte der Französischen Revolution und sagt von ihr, sie sei »wohl französisch – aber nicht das wahre Frankreich«. Er fährt fort, indem er auf den Stalinismus seiner Zeit blickt: »Der Bolschewismus ist russisch – aber nicht das wahre Antlitz Rußlands. Und der Nationalsozialismus ist zwar deutsch – aber nicht das eigentliche, gültige Deutschland ... Nicht was einer in der Wut sagt, ist das Entscheidende ...« Er räumt ein – und im Jahr 1935 beweist das bewundernswerte Hellsicht –, daß »der Nationalsozialismus ... schlimmer« als die genannten Verirrungen sei, er bleibt dennoch bei seiner moralischen Empfehlung, den Blick weniger auf die Entgleisungen der Völker zu fixieren, als auf ihre »Tugenden« zu richten. Und dies aus einem bestimmten Grund: »Es ist leichter, Fehler zu konstatieren, als Tugenden zu verstehen.«

Man sieht, es lohnt, es erfreut, diese vornehm kämpferischen Arbeiten zu lesen – die er später nie wieder hat abdrucken lassen, weil er sie als allzu »publizistisch« empfand, wohl auch als notgedrungen überpointiert, unvollständig, ergänzungsbedürftig;

gleichwohl hat er sie alle bejaht, auch noch in seinen späteren Jahren. Übrigens möchte ich auch über Hildebrands Beiträge hinaus zu lesen empfehlen, was auf diesem etwas grauen Zeitungspapier gedruckt stand.

Man erschrickt, wenn man nach Lektüre aufsteigende Ahnungen prüft: Was geschah mit all den Männern, die so mutig schrieben (meist Österreichern)? Sie erlitten, was sie zumeist voraussehen konnten, was sie oft klar sahen: Sie wanderten zumeist ins Gefängnis oder in die Fremde, als der März 38 gekommen war.

Ich glaube, während der letzten vierzig Jahre hätten Österreichs Publizisten diese Wochenschrift energischer in den Lichtkegel der Aufmerksamkeit rücken sollen. Nicht nur weil es die »offiziöse« Zeitschrift unter Dollfuß war! Vielmehr: Da sind z. B. die zitierten Ausführungen Hildebrands aus dem Jahr 1935. Damals, in jenen verhangenen Tagen, waren sie so schneidend klar, so orientierend, so zukunftsvoll – schon weil sie die ganze Gefahr sahen –, daß sie nicht jahrzehntelang in Bibliotheksregalen hätten verstauben sollen. Sie bedeuten etwas für das Ansehen Österreichs in der Welt.

IV. Die tauben Ohren

Ich muß Einschränkungen machen. Der Eindruck, der entstanden sein könnte, die Österreicher seien ein wunderlich betörbares, von Rattenfängermelodien bezaubertes Volk gewesen, ist zu korrigieren. Auch daß sie Hildebrands und anderer Warner Reden ziemlich ungehört haben verhallen lassen, weil sie eben ideologisch (»Volk will zu Volk, Blut will zu Blut«) bestimmt gewesen seien, auch dieser Eindruck trügt. Die Wiener müßten keine Wiener gewesen sein, wenn sie nicht über alle Ideologie heimlich gelächelt, aber 1938 das »geschichtliche« Fest ernst genommen hätten. In der Provinz war es gewiß anders. Aber die meisten Österreicher – Einwohner eines kleinen armen Landes, dem nur ein sehr zaghafter wirtschaftlicher Aufschwung seit 36 beschieden war – hofften eben, am mächtigen wirtschaftlichen Aufstieg des großen Bruders, dieses »tollen«, jetzt weltweit angesehenen Bruders, partizipieren zu können. Und sie glaubten sich von ihm geliebt (neigten überhaupt dazu, sich für unwiderstehlich zu halten). Selbst den lauten Jubel am Heldenplatz sollte man unideologischer sehen. »Was ist uns denn anderes übriggeblieben«, so ungefähr sagte mir ein alter listiger Wiener ein Jahr später, als alle so »enttäuscht« waren, »wir haben's doch schon geahnt, als die Tausendmarksperre war, daß es ein gestrenger Herr sein wird. Als er gekommen ist, haben wir ihn gefeiert.« Und plötzlich markierte er eine Melodie: »Weil er uns sonst niederhaut,/ Preisen wir ihn alle laut.« Das war, wie ich später erkannte, der Chor der Anhänger des Welteroberers Holofernes in Nestroys Stück »Judith und Holofernes«, der Eingangschor – bevor Holofernes auftritt. Es mag eine etwas verschönerte Erinnerung des alten Mannes gewesen sein. Aber eine alte Tradition war auch darin.

Die zweite Einschränkung. Österreich darf nicht isoliert betrachtet werden. Gewiß, es gab eine merkwürdige ideologische Benommenheit bei vielen Gebildeten in Österreich, verquickt mit freundlich-wurschtigem Fatalismus, der für Warnungen taub machte. Aber es wäre ein großer Irrtum, den Österreichern etwas anzukreiden, was eine europäische Krankheit war. Österreich war keine Insel. Von dem schläfrig optimistischen Zustand um 1930 hab' ich schon in meinem Einleitungskapitel gespro-

chen; er war überall verbreitet.

Wie war es denn z. B. in Frankreich? Noch ägerlicher! Wir haben viele Beschreibungen. Wie es mit den Gebildeten Frankreichs stand – damals, 1933 bis 36 –, das hat unvergleichlich treffend Annette Kolb beschrieben in ihrem Erinnerungsbericht »Memento« (1960):

»Und von den sieben Jahren, die ich hier verbrachte, verliefen die drei ersten glücklich. Die Nachrichten aus Deutschland waren sehr widersprechend. – Früh emigrierte Israeliten, die es wagten, noch mal zurückzukehren, hatten es fertiggebracht, Deutschland wieder heil zu verlassen. Es war also alles nicht so schlimm. Ausländische Juden übrigens konnten sich dort noch lange sicher wähnen wie in Abrahams Schoß, ach, und geradezu niederdrückend war die gute Presse Hitlers in Paris ... Im Temps, dem damals größten Pariser Blatt, erschien, von einem namhaften Autor gezeichnet, jener lange Artikel über Hitler, der mit den Worten schloß: ›Est-ce Parsifal?‹ Ich zeigte ihn Schickele, und wir fragten uns, ob es den Franzosen nicht vielleicht zur Ehre gereicht, daß sie sich den Typ Hitler so gar nicht vorstellen konnten ... Seine Natur war mit der jenes unheimlichen Subjektes verwandt, eines nahen Landsmannes von ihm, der Jahre hindurch seine vielen finsteren Mordtaten verübte, ohne Verdacht zu erregen, weil er alljährlich in der Fronleichnamsprozession, scheinbar in Andacht versunken, mitging ... Das Schlagwort Kraft durch Freude fand ein internationales Echo, die Jugend ahnte nicht entfernt, was ihr bevorstand, von Krieg war weit und breit keine Rede.«

Es war also keine österreichische Krankheit; Frankreich war genauso befallen. Es war eine europäische Krankheit – sie erklärt die Echolosigkeit, den schalltoten Raum, in den Hildebrand damals hineinsprach. Zu dieser Krankheit sogleich ein Zitat. Die Wirkungsschwäche, die mangelhafte Rezeption ist überhaupt das Thema dieser letzten Seiten.

Ich spreche von diesem Zeitraum: 33 bis 36, und wende mich einem Diagnostiker zu, der von total anderen Voraussetzungen als Hildebrand oder Annette Kolb herkommt, dem brillanten Alfred Polgar. Er was in seinen Wiener Tagen (er emigrierte fast zum selben Zeitpunkt wie Hildebrand) ein skeptischer Bezweifler der ganzen politisch-weltanschaulichen Linie unseres Philosophen gewesen, er war überhaupt eine Persönlichkeit konträrer Art: An jedem Achill fiel ihm zuerst die Ferse auf. Und nun, mitten im Krieg, liefert er rückblickend eine Diagnose der europäischen Krankheit, welche die Hildebrandsche verblüffend ergänzt. 1940 publiziert er den politischen Essay »Der Quell des Übels«. Dort heißt es:

»Es ist endlich so weit, daß in aller Welt, sofern sie nicht die Augen verklebt und das Herz verstockt hat, die Gestalten richtig gesehen werden, die seit nunmehr sechseinhalb Jahren das deutsche Schicksal bestimmen und lenken. Sie stehen da, diese grausigen Figuren, im vollen Licht ihrer Taten und Worte, alle Masken sind durchsichtig geworden... Daß die guten Europäer erst aus den Übeltaten des Hitlerregimes zur klaren Einsicht in dessen Natur gekommen sind, daß sie nicht, umgekehrt, aus dieser – so bald und drastisch erkennbaren – Natur den Schluß auf das Unheil gezogen haben, das deren freie Entfaltung unweigerlich herbeiführen müsse: darin steckt die Wurzel der bösen Not, die jetzt, Krieg geheißen, den Erdteil überwuchert. Mit einer Urteilsmilde, die sich heute als rechte Sünde wider den Geist darstellt, ist die Welt der anständigen Leute den Schändlichkeiten der Naziherrschaft

sozusagen reaktionslos gefolgt. Mit einem Bemühen, ihren Abscheu zu verdrängen, ... hat sie das Banditenregiment in Deutschland zur Kenntnis genommen, ... man entzog sich der Folgerung, daß Verbrechen eben von Verbrechern begangen werden. Man erkannte der hirnrissigen ›Ideologie und Theorie‹, mit der sie ihre Praxis übertünchten, den Wert einer Art von Rechtfertigung zu, als wenn Schufte dadurch aufhörten, Schufte zu sein, daß sie ihrer Schufterei eine Weltanschauung unterlegen.«

Erst im Elend kam die volle Erkenntnis: Die Verhältnisse kann man nur ethisch sehen oder überhaupt nicht sehen. Es ist der uralt-neue, sozusagen biblische Standpunkt. Über den Polgar einst gelächelt haben mag, wenn er in Hildebrands Zeitschrift anno Dollfuß gelesen haben sollte; ich nehme es mit Bestimmtheit an. – Wenn ich ein Fazit mit heutigen Worten formulieren darf: Man muß personalisieren. Verbrecher machen Geschichte, auch sie. Wir neigen immer dazu, Strukturen und Ideologien zu überschätzen.

Die europäischen Historiker, die es so laut verkündet hatten, daß Geschichte wertfrei zu behandeln sei, wurden jetzt von ihr wertfrei behandelt, zum Teil verjagt. – Der Kern der europäischen Krankheit, der »Quell des Übels« könnte salopp auch so bezeichnet werden: entmoralisierte, entmenschte, selbstzufriedene »Wurschtigkeit«. Man könnte das Phänomen wohl auch als die ödeste und gefährlichste Form der Entchristlichung unserer Welt betrachten.

Diese Krankheit war Ursache für die schwache Wirkung Hildebrands auf die intellektuelle Diskussion jener Tage. Diese Krankheit war ebenso Ursache, um dies anzufügen, dafür, daß Joseph Roth, dem sich keine der großen Zeitungen im Exil öffnete, seine politisch wichtigsten Aufsätze damals weder in Frankreich noch in der Schweiz, noch in Österreich zum Druck bringen konnte. (Ich habe darüber in der Festschrift für Werner Vordtriede geschrieben auf S. 86. Die Festschrift heißt »Weimar am Pazifik« und ist von D. Borchmeyer und T. Heimeran herausgegeben; Tübingen 1985.)

Es gab aber noch andere Gründe, weshalb den Hildebrandschen Gedanken mangelhafte Rezeption beschieden war. »Ich bin kein Schriftsteller«, hat er mir einmal gesagt, es war um 1963, als er von seinen »Erinnerungen« sprach, von denen er damals schon den größten Teil, in Amerika, niedergeschrieben hatte; er hat wohl auch sonst klar erkannt, welche Grenzen seinen Fähigkeiten gezogen waren, z. B. in puncto Publizistik; er hat auch die Störbarkeit seines Sensoriums, d. h. seiner Menschenkenntnis, in seinen »Erinnerungen« beschrieben und beklagt. Diese Störbarkeit: sie kam natürlich vom vehementen, ungeduldigen Anteil des Herzens.

Nun war er – und diese »Tugend« kommt tragischerweise dazu – nicht nur Philosoph, sondern philosophischer Perfektionist. Er redete immer terminologisch genau und scharf, er war auf sofortige, äußerste Genauigkeit der Sprachformulierung geradezu versessen, auch wenn sich die deutsche Sprache zu sträuben schien. Und er setzte beim Leser immer ein ähnliches philosophisch-terminologisches Bedürfnis und Verständnis voraus. Er schrieb, auch als Publizist, in erster Linie für philosophisch ansprechbare, für philosophisch begabte Leser – deren Zahl er überschätzte, wie er mir später einmal eingestanden hat.

Und welche Bildung setzte er voraus! Er brachte in seiner Wochenschrift manchmal zeilenlange lateinische Zitate und vergaß, sie zu übersetzen. Schon sein stürmisches Temperament schien ihn daran zu hindern. Mehr noch: in politicis war zwar seine

wunderbare Fähigkeit zu reiner Empörung (ich möchte das Wort »rein« betonen) wirksam, desgleichen die ihn quälende Hellsicht für das Kommende – aber das alles wirkte ungünstig auf seinen Stil. Der Leser, der Annette Kolbs und Alfred Polgars Texte soeben gelesen hat, vergleiche sie einen Augenblick mit den Hildebrandschen Zitaten, die ich gegeben habe, um die verschiedenen stilistischen Welten zu erkennen, wobei als Positivum auf der Hildebrandschen Seite sicher die philosophische Genauigkeit steht. Aber was Annette Kolb und Alfred Polgar »können«, ich meine jene Fähigkeit, jene Kunst: ununterbrochen von Zeile zu Zeile so zwingend und gleichsam melodisch zu schreiben, daß der Leser hinhört, daß er nicht anders kann, als hinzuhören bis zum Ende, diese Kunst – sie macht den Schriftsteller – war ihm versagt. Das meinte er mit seinem Geständnis. Er hat zum Beispiel Léon Bloy und Ernest Hello bewundert, weil sie die Kunst des Essays beherrscht haben; er hat Annette Kolb, mit der er eng befreundet war, um ihre narrative Kunst geradezu beneidet.

In Österreich kam eine besondere Behinderung dazu. Hochgebildete, zum Teil noch aus der schwarzgelben Gesellschaft stammende Kreise hielten sich bei religiösen Themen an ein Favete linguis. »Nur nicht zerreden!« Man denke an Grillparzer und Hofmannsthal, Begründer dieser allmählich erstarrenden Tradition. Fides und pietas, so glaubten sie – und der Anfang ihres Gedankens war ganz richtig –, leben im Kern des Menschen, sie drücken sich unwillkürlich aus, sie können eher vom Künstler gestaltet als vom Denker benannt werden, der immer in Gefahr ist, gegen die Ehrfurcht zu verstoßen, wenn er sie in die Diskussion zieht; sie sollen von uns bekannt werden, aber nicht zum Diskussionsgegenstand (etwa in der Presse) gemacht werden. Diese vom 19. Jahrhundert bestimmten Kreise, die überhaupt sehr historisch dachten, waren dann plötzlich hilflos gegenüber dem historisch noch nie Dagewesenen: der notwendig werdenden verbalen Auseinandersetzung mit dem lügengeschminkten Christenhaß der Braunen. Sie begriffen nicht ganz, daß es jetzt des Redens und Diskutierens bedürfe, auch über religiöse Themen. »Ist halt a Predigt«, sagten sie, d. h., die Oberflächlichen unter ihnen sprachen so über Hildebrand und hörten nicht mehr hin. Auf Predigten nicht recht hinzuhören, waren sie ja sonntags gewohnt. Wer etwas zu sagen hatte, er hätte damals die Kunst besitzen müssen, es so zu sagen, daß man gar nicht anders kann als hinhören.

Manche von Hildebrands Verehrern haben das Eigentümliche seiner Existenz in Wien und vorher in München so bezeichnet: Er sei ihnen vorgekommen wie ein aus anderen, aus kräftigeren Zeiten zu uns herabgestiegener Gast. Und ich gebe zu: die schnelle Beweglichkeit der korpulenten Gestalt, die Impulsivität der Zuwendung, die ungebrochene Freude, wie sie ihm oft aus den Augen blitzte, man mochte es als etwas längst »Verklungenes«, als etwas Barockes empfinden; auf seinem Hausball 1930 war er ein »Leibniz« mit Allongeperücke gewesen. Und doch ist das nur ein beschaulich-oberflächlicher Eindruck. Haarscharf aber paßt Grillparzers tiefsinniges Epigramm auf ihn:

»Will unsre Zeit mich bestreiten,
Ich lass' es ruhig geschehn,
Ich komme aus andern Zeiten
Und hoffe in andre zu gehn.«

FRANZ GREINER GESTORBEN. – MIT Dr. Franz Greiner, der am 5. Oktober 1987 in einer Münchner Klinik starb, ist eine der markantesten Publizisten-Persönlichkeiten des deutschen Katholizismus dahingegangen. Er war einer der treuesten und unermüdlichsten Arbeiter im Weinberg des Herrn, buchstäblich bis in die letzten Stunden seines Lebens hinein, für ihn gab es weder Büroschluß noch Altersgrenze.

Geboren am 1. 7. 1919 in Leipzig, begann Franz Greiner seine journalistische Laufbahn bei der Göttinger Universitätszeitung, die im Nachkriegsdeutschland eine weithin beachtete Position einnahm; 1949 bis 1952 war er zusammen mit Ludwig Raiser und Wilhelm Treue deren Herausgeber.

Im Jahre 1952 wechselte Franz Greiner zur Herder-Korrespondenz in Freiburg über. Seither stand er ohne Unterbrechung im Dienste der katholischen Publizistik. Nach einigen Jahren als Chef vom Dienst übernahm Franz Greiner 1958 von Karlheinz Schmidthues das Amt des Chefredakteurs. 1965 wurde er zum Herausgeber und verantwortlichen Schriftleiter der traditionsreichen Zeitschrift »Hochland« bestellt. Als der Verlag des »Hochland« einen inhaltlichen Kurswechsel vornahm, wurde Franz Greiner 1971 verabschiedet. Ein Jahr später mußte die Zeitschrift ihr Erscheinen einstellen.

Obwohl Franz Greiner seit 1965 beim Westdeutschen Rundfunk als Abteilungsleiter und stellvertretender Hauptabteilungsleiter von »Hörfunk Kultur« eine arbeitsreiche und nicht selten auch konfliktträchtige Funktion ausübte, drängte es ihn nach dem Weggang von »Hochland« zu neuer Aktivität für eine Zeitschrift im Dienste der Kirche. In der Zeit nach dem Zweiten Vatikan-Konzil ging es ihm um die redliche Durchführung der Reformen und die Wiederanknüpfung des theologischen Dialogs unter neuen Voraussetzungen, aber in alter Anhänglichkeit an den Glauben der Väter. So gründete er 1971, zusammen mit namhaften Theologen und profilierten Laien des deutschen Sprachgebietes die »Internationale Katholische Zeitschrift« und den dazugehörigen Verlag Communio. Von Anfang an war es sein Bestreben, die deutsche Ausgabe zum Ausgangspunkt ähnlicher Gründungen in anderen Ländern werden zu lassen. Mit allen seinen geistigen und materiellen Energien erreichte er dieses Ziel: Es gibt heute Ausgaben von Communio in Mailand, Zagreb, Spokane (USA), Paris, Gent, Madrid, Posen, Rio de Janeiro, Santiago de Chile, Lissabon und Beirut. Jede dieser Zeitschriften ist verlegerisch und redaktionell selbständig, ihr Inhalt wird nach den Bedürfnissen des jeweiligen Landes zusammengestellt, jedoch in ständigem Gedankenaustausch und auf Grund einer gemeinsamen Planung der großen Themen und der theologischen Hauptartikel. Wieviel Kraft und Zeit, wieviel Gottvertrauen und Überredungskunst, wieviel Alltagsarbeit und verlegerischer Mut, wieviel Opferbereitschaft und wieviel Gebet im Lauf der Jahre in dieses – in der Welt einzigartig dastehende – Werk eingegangen sind, weiß Gott allein genau. Mitarbeiter, Mitherausgeber und Freunde erfuhren nur ab und zu davon, wenn es sich nicht vermeiden ließ. Franz Greiner war ein ganz von seiner Aufgabe umgetriebener Aktivist, der am liebsten und am erfolgreichsten in der Stille wirkte. Er suchte weder Ruhm noch äußere Anerkennung und blieb daher auch unangefochten von allen Verführungen der Öffentlichkeit.

Ungeachtet dieser völligen Hingabe an die selbstgewählte Pflicht war Franz Greiner ein warmherziger, stets hilfsbereiter Freund und Kollege, den Schönheiten der Schöpfung zugewandt, ein Liebhaber der Künste und ein kenntnisreicher Reisender. Er blieb in hohem Maße neugierig auf Menschen und Dinge, Gedanken und Strömungen innerhalb und außerhalb der Kirche, so daß sein Geist nicht alterte oder müde wurde.

Franz Greiner war einer der großen Publizisten, für die das »sentire cum ecclesia« keinen Gegensatz bedeutete zur kritisch-wachen Wahrnehmung der »öffentlichen Meinung« auch in der Kirche, sondern vielmehr die Grundlage und die Legitimation für diese bildete.

Otto B. Roegele

HILFE FÜR LESER. – MIT DIESEM Heft schließt der sechzehnte Jahrgang der Communio. Wie in den vergangenen Jahren bitten wir auch diesmal um Patenschaftsabonnements für Bischöfe und Priester in den Ländern Osteuropas und in Übersee. Wir danken Ihnen für Ihre Treue und Mithilfe. Patenschaftsabonnements bitten wir beim Communio-Verlag, Sürther Straße 107, 5000 Köln 50, zu bestellen.

Agnes Cunningham S.S.C.M., 1923 in Yorkshire (England) geboren, lehrt Patristische Theologie an der Universität von Mundelein/Illinois. Hans Urs von Balthasar übertrug den Beitrag auf Seite 491.

Jean-Miguel Garrigues, in Istanbul 1944 geboren, Priester 1969, Promotion 1972, ist Mitbegründer der Fraternité Monastique und lebt in Lyon (Frankreich). Den Beitrag auf Seite 495 übersetzte aus dem Französischen August Berz.

Ralph McInerny, 1929 in Minneapolis (USA) geboren, lehrt seit 1955 an der University of Notre Dame (Indiana) Philosophie. Den Beitrag auf Seite 498 übersetzte August Berz.

Georges Chantraine SJ, geboren 1932 in Namur, zunächst Professor am Institut d'Etudes Théologiques in Löwen, lehrt heute in seiner Vaterstadt. Redaktionsmitglied der französischen Communio. Den Beitrag auf Seite 506 übertrug aus dem Französischen Hans Urs von Balthasar.

Guy Bedouelle OP, in Lisieux 1940 geboren, 1965 Dominikaner; Professor an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Fribourg (Schweiz). Mitglied der französischen Redaktion von Communio. Den Beitrag auf Seite 535 übersetzte August Berz.

Henning Ottmann, 1944 in Wien geboren, Promotion 1974, Habilitation 1984, lehrt als ao. Professor an der Universität Basel Philosophie.

Paul Stöcklein, geboren 1909 in Weiden/Opf., lehrte Neuere deutsche Philologie, zunächst als Privatdozent an der Universität München, ab 1957 als ao. Professor an der Universität Saarbrücken, 1961 als ordentlicher Professor an der Universität Frankfurt, nach 1975 als Honorarprofessor an der Universität Salzburg, er lebt heute in Bamberg.

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Verantwortlicher Redakteur für dieses Heft: Maximilian Greiner. Anschrift des Verlags und der Redaktion: Sürther Str. 107, 5000 Köln 50, Tel.: 02 21-39 29 13. – Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich. Bezugspreis: Einzelheft DM 12,–; das Jahresabonnement (sechs Hefte) DM 50,–; für Studenten DM 32,–, jeweils zuzüglich Versandgebühr. Für die Schweiz: Einzelheft sfr 11,–; Jahresabonnement sfr 49,–, einzahlbar bei Postscheckkonto Basel 40-11.07; für Österreich entsprechend S 70,–; S 350,–, einzahlbar bei Bankhaus Schelhammer & Schattera, Wien, freies S-Konto Nr. 519.185; für alle zuzüglich Versandgebühren. Das Abonnement gilt als verlängert, wenn die Kündigung nicht bis zum 15. Mai bzw. 15. November erfolgt. – Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nur dann zurückgeschickt, wenn Rückporto beiliegt; Besprechungsexemplare nur, wenn sie angefordert wurden und die Rücksendung ausdrücklich gewünscht wird. – Erfüllungsort und Gerichtsstand: Köln (für die Leistungen des Verlages Bonifatius-Druckerei Paderborn).

Für Herstellung: Vertrieb und Inkasso: Verlag Bonifatius-Druckerei GmbH, Liboristr. 1-3, 4790 Paderborn
Gesamtherstellung: Bonifatius-Druckerei GmbH Paderborn

Diesem Heft bzw. einem Teil der Auflage sind beigelegt je ein Prospekt der Verlage: Bonifatius-Verlag, Paderborn, Verlag Herder, Freiburg, Johannes-Verlag, Einsiedeln-Trier; der Missionsprokur SJ, Nürnberg, sowie eine Doppel-Bestellkarte des COMMUNIO-Verlags.